

الدكتور برهان زريق

الهوية العربية

التعريف بالهوية

النظرية العامة للهوية الإجتماعية

الأمة هي بناء إرادي

مسألة عربوية إبراهيم هي مسألة إنسانية

إكتمال تكون الأمة العربية وبلورة ذاتها

العروبنة والإسلام

آفاق و ثمرات نشوء الأمة العربية

الهوية العربية

الهوية العربية

د. برهان زريق

الطبعة الأولى / ٢٠١٢

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع

سورية — دمشق

هاتف : ٦٧١٣٠٧٩

موبايل : ٠٩٤٤٢٨٤٥٦٧

د. برهان زريق

الهوية العربية

دراسة

..... 4 6
..... 6 6
..... 11 11
..... 11 11
..... 71 71
..... 71 71
..... 81 81
..... 81 81
..... 87 87
..... 87 87
..... 17 17
..... 17 17
..... 73 73
..... 73 73
..... 76 76
..... 76 76

مدخل عام

لماذا هذه الدراسة؟

مسألة جدوى وأهمية الموضوع

منذ القديم ونحن نسمع ذلك الصراع بين سلطة العلم والسلطة السياسية، والموارد التاريخية تخبرنا عن علاقة أفلاطون بحكام سرقوسة وبأهمية أرسطو في أعين اسكندر المقدوني القائد الغربي التاريخي المعهود والمشهور.

ولم تخف هذه الحقيقة عن أعين حضارتنا إذ نسمع بالعديد من التجليات الكبرى للعلماء في نظر بعض الخلفاء والسلاطين، وبالمقابل سمعنا الحالات المتعددة لتغول السياسة على سلطة العلم، وتاريخنا يسجل سعة هذه الظاهرة وامتدادها بين ظهرانيه^١.

١ - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت (١٩٤٤) ط١.

ولقد سمعنا الكثير عن ضرورة إصاغة السياسة لدقات قلب العلم، ويجلي لنا الفيلسوف (أوغست كونت) زعيم الوضعية ذلك بقوله: العلم يكشف لنا عن القوانين الثابتة، وما السياسة سوى فن لصياغة ما كشف عنه العلم، ونسبة السياسة إلى علم الاجتماع كنسبة التقنية إلى العلم، فالعلم يبحث عن الظواهر القانونية وعلم السياسة يصوغها فناً ويطبقها عملاً، وقريب من ذلك قول صمائيل هنتجتون: السياسة قشرة فواشة على سطح الحضارة.

وإذا كان العلم قد وقف أحياناً صاغراً أمام السياسة، بيد أننا في النهاية شهدنا ونشاهد هذا الإستبحار العظيم والانتصار الأكبر له سواء شهدنا ونشاهد هذا حيال السلطة السياسية أم تجاه نفسه، وفي مجاله ونطاقه، حيث يؤسس سلطته ويحدد قوتها الملزمة، وأخيراً ينبوع والمصدر العميق لهذا الأساس....

والبحث في الأساس أو السبب أو ما يسمى البحث في "لماذا" يتبعه البحث في "متى" أي البحث في المعيار^١.

ولقد امتد البحث في السبب أوفى لماذا إلى القانون الدستوري ليقوم هذه القانون بالفصل بين الحاكم وسلطة الحاكم معتبراً الدولة صاحبة السلطة وما الحاكم سوى مجرد أداة في يد الدولة.

١ - د. ثروت بدوي: مبادئ القانون الإداري القاهرة، دار النهضة العربية ١٩٦٦، ص ١٤٦.

وبيان ذلك أن السلطة السياسية كانت تجد سندها ومبررها في الفرد، تتوقف على قدرته وإرادته وتبقى أوتزول ببقاء هذه الإرادة، لكنها بهذا الوصف والواقع كانت معرضة للهزات، وبالتالي كان على القانون أن يؤسس السلطة ويبعدها عن العوارض والتغيرات والتقلبات، فنسبها إلى شخص دائم هو الجماعة^١.

ولقد هبت بقية العلوم وانبرت تؤسس سلطتها، وها هو ذا علم الاجتماع وعلم السياسة وغيرهما يتكلمون عن البناء الفوقي، ثم البناء التحتي^٢.

مع الاختلاف حول ما هو الفرق وما هو التحت "مثالية التأسيس الهيجلي، وعكسه التأسيس المادي الماركسي".

ثم نهض علماء الحضارة يبحثون عن سند السياسة وأساسها فوجدوه في الحضارة، وفي ذلك يقول مين بولان: الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات^٣. وهذا التأسيس للسياسة في نظر بعضهم إنما يقام على

١- g. Vedel: Manuel elementaire de droit constitutionnel, paris, 1949. وانظر د. ثروت بدوي:

النظم السياسية القاهرة، ١٩٦٤، مكتبة النهضة العربية ص٢٣.

٢ - هنالك رأي يرى أن الجامع هو الأساس التحتي في الحضارة الإسلامية.

٣ - كتابه الأخلاق والسياسة ترجمة د. عادل العوا دمشقي، درا طلاس، دمشق ط١، ١٩٨٦، ص٣٠١.

المجتمع يقول بوتول: السياسة إبرة مغناطيسية محركها الساحة المغناطيسية التي هي المجتمع... ويقول أيضاً: اجتماع اليوم هو سياسة الغد.

أما ريجيس دوبريه فيتعمق طبقات التأسيس لتركب عنده "طبقاً عن طبق" يقول: إذا أردت أن تلتمس السياسة فالتمسها في الإيديولوجية وإذا أردت أن تلتمس الإيدلوجيا فالتمسها في الدين وإذا أردت أن تلتمس الدين فالتمس في الفيزياء الاجتماعية^١.

ما هي هذه الفيزياء الاجتماعية؟؟

يقول كونت (زعيم الوضعية): الحركة أساسها السكون، ويجب أن نلتمس في السكون أي في النظام، وقد استمد هذا القانون من علم الفلك، وبالتالي فإن أي تغيير (حركة) في هذا النظام إنما ينبع من نظامه..

ولاحاجة للقول إن التأسيس في الإسلام يقوم على واجب الوجود.

قال تعالى:

﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ
مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانهَارٍ بِهِ فِي نَارٍ

١ - ريجيس دوبريه: نقد العقل السياسي، باريس، سنة ٩٨١.

جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿التوبة ١٠٩﴾

وعلى هذا فإسلامنا الراهني "إسلام سيدنا محمد" وجد أساسه في الإسلام الأول إسلام سيدنا الخليل إبراهيم...

وبغض النظر عن صوابية هذه الآراء السابقة، إلا أن الثابت فيها أن كل علم أخذ يجهد ليجد التوازن في نقطة التأسيس التي بدونها لن يكون هناك بناء لقيام البناء على شفا جرف هار.

ونحن بدورنا لانفهم من بحثنا عن هوية هذه الأمة إلا النقاط خط السند الحقيقي لهذه الأمة، وكأنني في هذا الصدد أسمع مقولة الفيلسوف الطبيب ابن سينا يقول: "أعرف الداء وداو بالماء".

والمسألة الأساسية عندي تكمن في الجواب عن السؤال الآتي: ماهو الينبوع لقاعدة الأساس، ولكل فكر وممارسة، لكل موقف أوحياة لهذه الأمة؟؟

لقد أسس أبائنا ومفكروننا في القرون الوسطى ثقافتنا على العروبة والإسلام، ثم كان هكذا موقف رواد النهضة - كما سنوضح - فلماذا نجد تأسيسنا الراهني يتأرجح وينزلق وأحياناً بقوة وينكر أسس التأسيس أو تأسيس التأسيس؟؟

إن سفينة هذه الأمة تسير تائهة في خضم بحر هائج دون بوصلة، ونحن لانفتأ نتردد على صيدلية الغرب لنجد فيها الدواء، فهل هذا عمل سليم، وهل من متبصر وهل من مدكر؟؟

إن موضوع بحثنا هو الهوية ونحن لاندرس هذه الظاهرة فقط دراسة أكاديمية محضة (رغم أهمية الدراسة الأكاديمية

باعتبارها علماء)، ولكننا ندرسها علماً ووعياً قاصدين بالوعي
التوجه والغاية التي ترنو إليها الدراسة.
فبحث العلم لماذا، ولكن الغاية ترنو "إلى أين"، وكل في فلك
يسبحون!!

١ - منهم من وصف البحث عن الهوية بأنه بحث ميتافيزيقي أكاديمي
لايجدي نفعاً، انظر الهوية والتراث (ندوة شارك فيها الرئيس أحمد
محمد خليفة واثنا عشر مفكراً ومقرراً)، بيروت، دار الكلمة، ط١،
٩٨٤، ص٣٧، ٩٢، ١٤٨.

الفصل الأول

بعض أدوات المقاربة والتحليل

مقدمة

التأسيس يضع بين أيدينا مفتاحاً كبيراً يتيح لنا بسهولة أن نفتح بقية المغاليق والأسوار، وبالتالي كان لابد لنا من هذه الوسائل والأدوات التي تعيننا على فهم والتعامل مع موضوعنا. هذه الوسائل والأدوات نجد بعضها في الآتي:

البحث الأول

النظرية العامة للهوية الاجتماعية

يكتسي لدى الباحثين - وخاصة عند علماء النفس الأوربيين - التركيز على الفرد داخل الجماعة، ومن ثم فالسياق الاجتماعي لدى هؤلاء يمثل أهمية كبيرة نسبياً وسلوك الجماعة يحدث عندما يمتلك كل فرد التمثيلات representation التي تشتمل على سلوكيات الآخرين وتشمل السلوكيات الشخصية، ويكمل بعضها بعضاً عندما يمثل الموقف المشترك في كل منها، وعندما تكون التمثيلات متشابهة البناء، عندئذ فقط يستطيع الأفراد أن يخضعوا نواتهم إلى متطلبات السلوك المشترك، وهذه التمثيلات والسلوكيات هي التي تخرج حقائق الجماعة إلى الوجود وتحدث ظاهرة ثبات

١ - د. أحمد زايد: سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، عالم المعرفة، الكويت، إبريل ٢٠٠٦ عدد ٣٢٦، ص ١١.

أوتماسك: solidity عمليات الجماعة^١.

ولقد قدم تاجنيل نظرية الهوية الاجتماعية ليفسر كيف تستمد الذات معناها من خلال السياق الاجتماعي الذي يحدث من العلاقات بين الجماعات، وليفسر كيف يحدد التصنيف الاجتماعي مكان الفرد في المجتمع^٢.

ويسمح التصنيف الاجتماعي أن يقدم فهماً نسبياً للبيئة الاجتماعية بوصفها موجهة للسلوك، كما أنه يقدم نطاقاً لمرجعية الذات reference في المجتمع، ولتعريف ذات الأفراد في سياق اجتماعي معين ومعنى ودلالة أفعالهم واتجاهاتهم في ذلك السياق كلها أمور تعتمد على التصنيف الاجتماعي، إذ حيثما يقسم التصنيف الأفراد إلى جماعات اجتماعية، فإن السلوك داخل هذا السلوك يعتمد معنى ودلالة مميزة من العلاقات بين الجماعات^٣.

وقد عرف ناجيل مفهوم الهوية الاجتماعية بأنه جزء من ذلك المفهوم لدى الفرد الذي يشق من معرفته بعضويته للجماعة مع اكتسابه المعاني القيمة والوجدانية المتعلقة بهذه العضوية^٤.

فالأفراد يفضلون أن يروا أنفسهم إيجابيين أكثر من أن يروا

١ - المرجع السابق ص ١٢.

٢ - المرجع السابق ص ١٨.

٣ - المرجع السابق ص ١٩.

٤ - المرجع السابق ص ١٩.

أنفسهم سلبيين، أي أنهم مدفوعون بصورة مستمرة إلى تحقيق هوية اجتماعية إيجابية باعتبار الهوية جزءاً من صورة الذات^١.

وهذا التحليل الذي تقدمه نظرية الهوية الاجتماعية يستند إلى عمليات سيكولوجية مثل التوحد: identification والمقارنة الاجتماعية social comparison والتمييز السيكولوجي psychological distinctiveness^٢.

والفكرة الأساسية في عملية المقارنة الاجتماعية هي أن مفهوم الذات: self concept يعتبر جزءاً من الوظيفة النفسية، فنحن عندما نتعامل مع العالم من حولنا نحتاج إلى أن نشير بأن لذاتنا قيمة المفهوم الإيجابي مع الآخرين الذي يشبهوننا^٣.

ويرتبط بهذه العملية مفهوم آخر هو الإبداع الاجتماعي social creativity، حيث يختار الأفراد النواحي التي تزيد من إيجابية جماعتهم^٤.

والأفراد يدركون حدود الجماعة من حيث كونها نافذة يطل من خلالها على العالم والحياة، كما يدركون علاقات الأوضاع الاجتماعية بصفاتها آمنة أو مهددة، فقد يقرر أعضاء الجماعة الأقل

١ - المرجع السابق ص ١٩.

٢ - المرجع السابق ص ٢٠.

٣ - المرجع السابق ص ٢١.

٤ - المرجع السابق ص ٢١.

مستوى إستراتيجية الحراك الفردي أو الإبداع الاجتماعي social
creativity أو يكررون إستراتيجية المنافسة الجماعية
أو العنصرية^١.

ويذكر تايلور أن الهوية الاجتماعية الضعيفة غير كافية
وحدها لدفع الجماعة إلى تغيير وضعها^٢.

ونظرية الهوية الاجتماعية نظرية سيكولوجية تقوم على الأبعاد الآتية:

١- تصنيف الفرد لذاته في فئة معينة يجعله متماثلاً مع الفئة
الذي ينتمي إليها.

٢- تحدد الانتماءات الاجتماعية social affiliations هوية
الفرد كجزء من مفهوم الذات، حيث يستمد الأفراد
تقديرهم للذات من خلال هويتهم الاجتماعية.

٣- وفيه تظهر الهوية الاجتماعية من خلال العلاقة مع
الجماعات الأخرى^٣.

ويتصل بنظرية الهوية الاجتماعية، بل ويتفرع عنها نظرية
ثانية هي نظرية تصنيف الذات self categorization، وهذه
النظرية آلة تعكس التأكيد على العلاقات بين الجماعات كما تعكس

١ - المرجع السابق ص ٢٣.

٢ - المرجع السابق ص ٢٤.

٣ - المرجع السابق ص ٢٨.

التغيير الاجتماعي والعمليات الأساسية لها، والطبيعة السيكلوجية لعضوية الجماعة والأساس الاجتماعي المعرفي لهذه العضوية^١.

وهذا يعني أن السلوك بين الأفراد interpersonal behavior يكون مرتبطاً بمرور الهوية الشخصية، كما أن السلوك بين الجماعات يكون مرتبطاً بمرور الهوية الاجتماعية^٢.

وتشير نظرية تصنيف الذات إلى أن الأفراد يشعرون بعضويتهم للجماعة عندما يدركون أوجه التشابه بينهم وبين الآخرين^٣.

والعملية الأساسية التي تمت صياغتها هي تصنيف الذات التي تؤدي إلى إدراك الذات depersonalization of self perception، أي أن إعادة تعريفها من كونها سمات واختلافات فردية إلى كونها عضوية في فئة اجتماعية وأفكار نمطية مشتركة. وهذا يعود إلى تأكيد الإدراك perceptual accentuation، أي تأكيد أوجه التشابه بين الأعضاء داخل الجماعة، وتأكيد أوجه الاختلاف بين هذه الجماعة (الجماعة الداخلية) وبين الجماعات الأخرى^٤.

١ - المرجع السابق ص ٣٣.

٢ - المرجع السابق ص ٣٣.

٣ - المرجع السابق ص ٣٣.

٤ - المرجع السابق ص ٣٦.

البحث الثاني

معنى الأمة

مقدمة:

هذا البحث عويص جداً إذ تقاذفته الأهواء والأطماع، وكتبت فيه وحوله الصفحات الطوال المداد... ولعل الصراع بين ألمانيا وفرنسا حول مقاطعتي الألزاس واللورين كان المحرك الأساس الذي أوجع هذا الصراع السياسي والفقهى...

وهاتان المقاطعتان تتميزان بالنشأة العفوية الطبيعية التلقائية التاريخية الألمانية، وإن كانتا تتأثران بالنشأة الفرنسية الإرادية والسياسية والقانونية، وطبيعياً أن يكون الفقه الفرنسي متأثراً في التعليل والتأسيس بالنشأة الإرادية، وأن تكون الإرادة المشتركة لها قصب السبق في تكوين وجهة النظر الفرنسية التي صاغها وأبدع ملامحها المفكر "رينان".

وعلى العكس من ذلك فقد جاءت النظرية الألمانية في

القومية لتغطي هذا الواقع للأزاس واللورين ولتكون أداة إفصاح وإعلان عن الواقع التاريخي.

لقد تأثرت بقبية القوميات بالنظريتين الفرنسية والألمانية وعدلتها بما يتفق مع ظروفها ومصالحها، وبالتالي تبقى هاتان النظريتان تمثلان المجرى العميق في الفكر القومي، ولهذا سنعرض لهما في الآتي:

النظرية التلقائية العضوية:

تدل هذه النظرية بالنشأة المديدة العميقة لنشأة الأمة المرتدة إلى واقع تاريخي غائر وناشب في القدم والذي صاغته صروف الحياة وعبر عنه حدثان الدهر.

وهذان التقلان والحجمان الكبيران للتاريخ يُرخيان بكلكهما على الإنسان الذي لا يستطيع تغيير واقعه القومي، والفرد يستطيع تبديل معتقداته السياسية لكنه لا يستطيع تغيير قوميته، وأنصار هذا الاتجاه يتصورون الإنسانية كمجموعة قوميات يفصل بعضها عن بعض فوارق عميقة، وهذه الفوارق لا يمكن فيها التوصل إلى تصور دولة متعددة القوميات، فالبقاء للدولة الإيديولوجية البروقراطية المركزية بل للقوميات العنصرية، التي تعتمد على

١ - البرتيني وعدد من الباحثين: إشراف المعهد الدولي للقوميات، ترجمة أديب العاقل، مراجعة سهيل شباط، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ٩٧٦ - ص ٧.

عفوية الأخلاق (القومية العفوية للأرض)، وعلى عفوية الثقافة (القومية العفوية للثقافة)، فدانتى وديكارت وسيرفانتس وشكسبير وكانت ودوستوفكسي لم تخلقهم السلطة السياسية، ولن تستطيع أي سلطة سياسية أن تمحوهم^١.

فالقومية انعكاس الذاتية خارجاً وحادث تكاليف الذات مع المجموع، فنحن نطيع لأننا نمائل أنفسنا مع القومية التي تنتمي إليها، ونشعر بأننا مشتركون بأفعال الدولة القومية التي ولدنا فيها أو وجدنا أنفسنا من أتباعها، وعلى هذا يمكن أن تسمى بموجبه الأمة امتداداً للشخصية الفردية، كما أن القومية تكيف لها^٢، والدولة القومية الأصلية تتبثق كوردة وحيدة من أرض الوطن، وهي لاتحول إلى قومية كنتيجة لإرادة حكام الوطن، بل بالطريقة نفسها التي سلكتها اللغة والعادات والمعتقدات أي بالعمل الهادئ لروح الشعب^٣.

والأمم مع اتصالها بازواجية طبيعة السلطة المتأصلة في الموافقة والإذعان، فإنها تقوم بالعمليتين معاً، فهي تنمو تدريجياً وطبيعياً، كما لو أن بناءها أمر عفوي، فهي تنمو لأن القيم والمعتقدات لعناصر الشعب المنفرقة تتجمع للاستقطاب حول تجربة مشتركة في التفكير والعمل^٤.

١ - المرجع السابق ص ١٦.

٢ - المرجع السابق ص ٢٠.

٣ - المرجع السابق ص ٢٦.

٤ - المرجع السابق ص ٢٧.

فالأمة كما يرى المفكر الإنكليزي بيرك نمو أكثر منها صنع فني، وقد أصبحت طائفة مقدسة، وتبدو المشاركة القومية زمالة ليس فقط بين الأحياء، بل بين أولئك الذين على قيد الحياة والذين قضوا نحبتهم والذين يولدون^١.

واستناداً إلى ما تقدم يؤكد هيرمان وبيلمان الترابط الداخلى البنيوي بين القومية والشخصية^٢.

والأمم الأوروبية قامت نتيجة تفاعل مستمر لجهد السلالات والقيادة الأرستقراطية والشعور الشعبي، وفي كل حالة أصبحت واقعياً المشاركة في المصير مهذاً لشعور قومي دائم الامتداد، ولقد احتاجت المسيرة أجيالاً متعددة وكثيراً من الدماء والعرق والدموع، فهي مرتبطة ارتباطاً صميمياً بالتركيز على حقيقة الذات الشخصية والإيمان بها، بمعنى أن ذلك كان فيه إعادة لتوكيد المجتمع الوثني القبلي في وجه المجتمع الكوني للمؤمن المسيحي^٣.

إن المسألة المطروحة على الفلاسفة هي الآتي: هل يمكن تشكيل قومية وإثارة عادات ووجود قومي من الخارج وبصورة مصطنعة كلية؟؟..

ألا يقتضي على العكس إيجاد أشكال مبتكرة من النمو نتيج

١ - المرجع السابق ص ٢٧.

٢ - المرجع السابق ص ٢٧.

٣ - المرجع السابق ص ٣٦.

العبور من البنيات القبلية أو التضامانات الجغرافية والدينية والمعرفية والثقافية إلى مؤسسات دولية تسمح بالمساهمة بالأشكال الحديثة للحضارة الصناعية^{١٢٢}..

فالدولة والقومية يجب أن تتطابق تطابقاً تاماً، وإذا كانت الوقائع لا تنطبق فالوقائع هي المخطئة^٢.

الدولة المصطنعة تنزل بالامة الضربة القاضية لأنه بدلاً من البنية الحرة الطبيعية العضوية العفوية للقومية المؤلفة من أفراد وجماعات حرة تنشئ اضطراراً بنية مصطنعة يفرضها العنف وتهبط من القمة إلى القاعدة، فالدولة إذن هي موت القومية التي تغطيها أو تدعي تغطيتها: إنها تغطية ولكن تكتم أنفاسها وتخفقها^٣.

١ - القول لريمون موبولان: المرجع السابق ص ٥٤.

٢ - المرجع السابق ص ٦٣.

٣ - المرجع السابق ص ٦٨.

البحث الثالث

الأمة بناء إرادي

وعلى عكس النظرية الأولى فالأمة ليست مصير عفوي تلقائي، بل بناء إرادي، تتأسس قوامه على إرادة الحياة، أوفي الاستفتاء اليومي، كما صورته لنا المفكر الفرنسي رينان.

فالأمة بهذا الاعتبار هي أيديولوجية الدولة البيروقراطية المركزية، ونظراً لهذا الطبيعة الإيديولوجية في معنى الأمة، فما يجب أن يؤخذ بالتقدير، أكثر من المحتوى التصوري التمثيلي الذي يتغير بتغيير المواقف، إنما هو أن تلك الطبيعة ترمز دائماً وفي كافة الأحوال المغتصبة إلى دولة بيروقراطية مركزية!

إن فكرة القومية تمت كوسيلة لضمان الرعية مزودة بوعي سياسي بالفعل، وكانت هي ولا تزال آلة ميكانيكية نفسية تتيح لأي

فرد أن يتعاقق مع السلطة التي تستطيع قلة فقط أن تسوس فيها بنجاح^١.

فالأمة تبنى لأن القادة المتمتعين بقوة كافية يقررون بناءها، وبذلك فالأمة عند روسو صنع فني لأن المشروع هو الذي أوجدها بتزويدها بالقواعد الأساسية لوجود منظم^٢.

فلا التقليد الجماهيري ولا الدين ولا أي رباط آخر من هذا النوع هو شرط أساس في تكوين أمة مع أن أيًا منها يمكن أن يساهم في تنظيمها^٣.

فالقومية قوت نفسها بالواقع وحصلت على وعي ذاتي تصاعدي وعمق ثقافي تحت حماية مدلول فكرة الدولة^٤.

إن ولادة الدولة تسبق تشكل القومية، لذا تكون الدولة قبل القومية فتتولد عنها القومية في واقع الأمر صناعياً أوبالقوة الغاشمة^٥.

وفي الولايات المتحدة، فالشعب الأنجلوسكسوني شكل نواة لبث القومية فرضت على الوافدين الجدد في آن واحد طرازاً للحياة

١ - المرجع السابق ص ٢٤.

٢ - المرجع السابق ص ٢٧.

٣ - المرجع السابق ص ٢٨.

٤ - المرجع السابق ص ٣٤.

٥ - المرجع السابق ص ٥٦.

وإرادة انصهار في المجموع الأمريكي بما يمكن القول، بأن الإرادة الجماعية في العيش قد سبقت تشكل الدولة^١.

والعبرة للرباط السياسي والاجتماعي للشعوب والحكومة الواحدة والقوانين الواحدة والمصالح الواحدة^٢، وبالتالي ضرورة وضع المجموعة في وحدة سياسية ذات سيادة^٣.

فالتركيز عند أصحاب هذا الاتجاه (رينان، وسيتوارت ميل، ومازيني) على إرادة العيش الجماعي، وهذا هو مفهوم القومية في النزعة الروحية والذاتية والإرادية^٤.

أو كما يقول روسو إن ما يجعل شعباً معيناً قومية معينة إنما هي الإرادة والشعور والفكر فلا العرق أو اللغة أو التاريخ المشترك تنتج القومية بل هي وعي الشعب بذاته وإرادته في أن يظل متحداً في قومية معينة^٥.

فالوطن ليس بلد المولد وأرض الأجداد، بل هو المؤسسات والقوانين، فليست الجدران ولا الرجال هم الذين يكونون الوطن، بل القوانين والآداب والعادات والحكومة والدستور وطريقة الحياة،

١ - المرجع السابق ص ٥٩.

٢ - المرجع السابق ص ٦٠.

٣ - المرجع السابق ص ٦٢.

٤ - المرجع السابق ص ٦٤.

٥ - المرجع السابق ص ٧٢.

والوطن يكمن في علاقات الدولة بأعضائها.^١
إن قومية ما تفترض سبق فكرة مشتركة وحقوق مشتركة
وهدف مشترك، وليست هي مجرد الحماس الجامح للأرض والدم
والعرق والعرق.^٢

تقييم وتقدير

يقول روسو: إن الشعور الوطني والإنسانية هما فصيلتان
متافرتان من حيث طاقتهما.^٣

ويقول فخته: ليس من تعارض مطلقاً بين الشعور الوطني
الحقيقي والنزعة الكوسموبوليتية، إن هذه النزعة ليست فقط السلم
والتناسق بين الشعوب، بل إنها سبر الإنسانية نحو معرفة وعقل
أوسع ونهاية ظلام الجهل وانتشار النور.^٤

هكذا حدد لنا الرسول "العربية" بأنها ليست من ولد من أب
أوأم عربية، لكن من تكلم العربية.

وقال (ص): لحمة الولاء كلحمة النسب.

نعم وجدنا تياراً - كما سنوضح مستقبلاً - ينزع إلى تحديد

١ - المرجع السابق ص ٨٤.

٢ - المرجع السابق ص ١٠٢.

٣ - المرجع السابق ص ٨٧.

٤ - المرجع السابق ص ٩١.

العروبة على أساس عرقي، ولكن المعرفة تكشفت عن انتصار العروبة الثقافية التي عبر عنها البيروني أحسن تعبير بقوله: خير لي أن أهجى بالعربية من أن أمدح في الفارسية.

هكذا شاد أجدادنا هويتهم في القرون الوسطى على أساس ثقافي، فهل تمت الإشادة في واقعنا الراهن على ذلك؟؟... هذا ما سنجلوه مفصلاً في أبحاثنا القادمة.

حاولنا في الأبحاث السابقة الاقتراب من ظاهرة الهوية والقبض عليها، والآن نقرب خطوة جديدة من خلال نشر بحثنا لجسد اللاشعور الجماعي، ثم اللاشعور السياسي واللاشعور المعرفي.

البحث الرابع

-الاشعور الجمعي - الاشعور السياسي - الاشعور المعرفي-

وفي هذا الصدد نذكر أولاً بالأهمية الخاصة التي اكتسبها مفهوم "الاشعور" في الدراسات النفسية والاجتماعية منذ العقود الأولى من هذا القرن.

فلقد لاحظ علماء النفس أن هناك أنواعاً من السلوك تصدر عن الفرد البشري بدون شعور منه، وهي تختلف عن ردود الفعل الآلية في كونها هادفة، تلبى حاجات معينة وتتزع إلى تحقيق رغبات خاصة، ومع ذلك فهي لاتخضع لمراقبة "الأنا"، وبما أن الأفعال الإرادية الخاضعة للمراقبة الشعورية يقال عنها أنها تصدر عن "الشعور" فإن الأفعال الهادفة التي لاتخضع لمثل هذه المراقبة قد نسبت إلى منطقة أخرى في الجهاز النفسي أطلق عليها اسم "الاشعور".

ومعلوم أن عالم التحليل النفسي الشهير سيغموند فرويد

(١٨٥٦-١٩٣٩م) قد أولى أهمية خاصة لـ"اللاشعور"، إذ جعل منه منطقة واسعة في الجهاز النفسي تضم الدوافع الغريزية والرغبات المكبوتة، واعتبره مسؤولاً عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري، وهو يكشف عن نفسه من خلال الأحلام وقلبات اللسان وغيرها من الأفعال غير الإرادية، وهكذا صار السلوك البشري يصنف إلى صادر عن الشعور، وعن وعي وقرار وتصميم، وسلوك صادر عن اللاشعور لانتحكم فيه إرادة المرء، بل يفلت من الرقابة الشعورية، رقابة "الأنا" ليأتي حاجات غريزية دفينه أورغبات مكبوتة منذ الطفولة.

ويأتي يونغ ليعطي مفهوم اللاشعور أبعاداً أخرى، فيجعله يضم ليس فقط غرائز الفرد ومكبوتات طفولته، بل أيضاً بقايا نزوات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية القريب منه والسحيق وتتصب على شكل "تماذج" (أشبه بمثل أفلاطون) لتشكل نوعاً من اللاشعور المشترك سماه يونغ بـ"اللاشعور الجمعي".

فاللاشعور الجمعي إذن عند يونغ هو عبارة عن رواسب دفينه في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني يمتد بعضها إلى الماضي السحيق.

وهكذا فما ورثته النفوس البشرية من تجربة الإنسان الأولى في الجنة "آدم والخطيئة" وما ورثه الناس من أصلهم الحيواني ومن الإنسان البدائي الأول، وما تركته فيهم حياتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة والأمة وما ترسب في نفوسهم من خلال تجاربهم الخاصة إضافة إلى مخابيلهم المتعلقة بالمستقبل، كل ذلك يشكل في

نظر يونغ "اللاشعور الجمعي" الذي يتحكم بصورة أوبأخرى في سلوك الفرد وسلوك الجماعة^١.

ومع أن مفهوم "اللاشعور الجمعي" هذا يبدو وكأنه أصل لمفهوم "اللاشعور السياسي" يؤسسه ويؤطره بوصفه أعم منه، فإن ريجيس دوبري^٢ الذي نقّبتس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة "العقل السياسي" يحرص على التمييز بينهما تمييزاً يجعل اللاشعور السياسي مفهوماً خاصاً ومستقلاً.

ذلك لأن هذا الأخير وإن كان يخص الجماعة كاللاشعور الجمعي فإنه يختلف عنه بكونه يخص أساساً الجماعة المنظمة، كالقبيلة والحزب والأمة، من حيث إنها ذات نشاط سياسي، هذا بينما يتعلق اللاشعور الجمعي عند يونغ بالسلوك الجماعي عموماً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالأغراض التي يتمظهر فيها اللاشعور السياسي غير تلك التي يعبر بها اللاشعور الجمعي عن نفسه، بينما تكتسي تعبيرات هذا الأخير طابعاً سيكولوجياً تتخذ أعراض اللاشعور السياسي طابعاً سياسياً وإيديولوجياً... ولكي نفهم بوضوح المعنى الذي يعطيه دوبري لهذا المفهوم نترك له الكلمة ليشرحه ضمن السياق الذي اختاره.

١ - د.محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط٣، ١٩٩٠، ص١٠.

٢ - Regis Debray, Critique de la raison politique (paris: Gollimard, 1981)

ينطلق دوبري من مناقشة مسألة العلاقة بين الروابط السياسية وما يؤسسها في المجتمع وما يؤسسها في المجتمع فيقرر، خلافاً للماركسية "الرسمية"، أن العلاقات السياسية ليست انعكاساً لقاعدة اقتصادية، ولا هي "الاقتصاد المكثف"، كما يقول لينين، ولا هي تجد تفسيرها في الأشكال التي تظهر فيها فتشرح نفسها بنفسها، كلا "إن ملاحظة المجتمعات الحديثة تشهد على أن بنيات السلوك السياسي لا تتعرض لتعديل جوهري بحلول أسلوب في الإنتاج مكان آخر، فهي لا ترتبط بدرجة تطور قوى الإنتاج بل إنها تبقى مستقلة عنها، وهذه البنيات تفرض نفسها على المجتمعات على الرغم منها، وعندما يقتضي الأمر ذلك تفرض نفسها ضداً عنها، ليس على صورة خيالات بل على صورة أنواع من السلوك"¹.

وينتقل دوبري إلى طرح مفهوم "الاشعور السياسي" فيقول: "فكما أن الشعور لا يشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية، ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل وإن وجودهم الاجتماعي الذي يحدد وعيهم، خاضع هو نفسه لمنظومة منطقية من العلاقات المادية القاهرة، وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يناظر كل نوع منها بنية اقتصادية معينة، وذلك لأنها -أي تلك

١ - نفس المرجع.

المنظومة المنطقية- ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات، والناس لا ينتجون هذه العلاقات من خلال الروابط التي يقيمونها بينهم، بـ"حرية" بل إنهم هم أنفسهم نتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها ترابطاتهم تلك، وكما هو الحال تماماً بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى فإن الجماعات البشرية المنظمة، لها لاشعور نوعي خاص بها، تشكل الديانات وما يقوم مقامها من الأيديولوجيات أكثر أعراضه وضوحاً، لاشعوراً نطلق عليه هنا اسم "اللاشعور السياسي".

إن هذا اللاشعور ليس من طبيعة سيكولوجية إذ لا تتكون قاعدته من التصورات النموذجية (خلاقاً لمثل أفلاطون)، وليس هو بالأحرى من طبيعة روحية، ولأما ينتمي إلى عالم الغيبيات (على الرغم من شؤم التشابه اللفظي مع اللاشعور الجمعي عند يونغ)، إنه لا يتحدد بأشكال رمزية طافية على السطح، بل يتحدد بأشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست الأشكال الرمزية تلك إلا رسوماً لها وبصمات^١.

هكذا يرى دوبري، أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، آراؤهم وطموحاتهم، ولا يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما تجدد دوافعها فيما يطلق عليه اسم "اللاشعور السياسي" الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً

١ - نفس المرجع، ص ٥١.

لايقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها، من نعمة وتتاصر أو فرقة وتنافر.

وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية الفوقية في المجتمع من تغييرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها، فهي ليست جزءاً من تلك، وبالتالي فهي لاتخضع لهذه، بل لها وجودها الخاص المستقل عن البنيتين معاً، فالنصرة القبلية العشائرية والتعصب الطائفي والطموح إلى الحصول على مغنم ومصالح، ظواهر تبقى، نشطة أو كامنة، في كيان الجماعات سواء أكان أفرادها يعيشون في مجتمع إقطاعي أم رأسمالي أم اشتراكي من نوع الاشتراكيات المطبقة حالياً، نقول في "كيان الجماعات"، وليس فقط في نفوس الأفراد، لأن "اللاشعور السياسي" لاشعور جماعي، إذ الأمر يتعلق بعلاقات سياسية اجتماعية بين الأفراد وليس بسلوك الفرد، فهو إن يختلف عن اللاشعور عند علماء التحليل النفسي كما ذكرنا قبل.

وفي الحقيقة فدوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنّع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكاناً يقع فعلاً خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج، أما في مجتمعنا العربي، قديماً وحديثاً- فالأمر يكاد يكون بالعكس من

ذلك تماماً، فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعاً أساسياً وصريحاً في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لانهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية، وهكذا فإذا كانت وظيفة ومفهوم "اللاشعور السياسي" عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر، وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن السياسة عندنا بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة وما زالت كذلك إلى اليوم.

وإن فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه "الديني" و"العشائري" اللذان يوجهان من خلف الفعل السياسي، بل لا بد من النظر إليه أيضاً على أنه السياسي الذي يوجه من خلف التمازج الديني والتعصب القبلي، وهكذا فإذا كان دوبري يقيم الترتيب التالي بين ما هو سياسي وما هو أيديولوجي وما هو ديني، مرتكزاً في ذلك على ما يقدمه له المجتمع الأوروبي فيقول: "إن فهم ما ينتمي إلى السياسية يجب التماسه لافي ذات نفسه، بل في "الأيديولوجيا"، وفهم ما ينتمي إلى الأيديولوجيا يجب التماسه بدوره في الدين، وفهم ما ينتمي إلى الدين يجب التماسه لافي الدين نفسه، بل في الفيزياء الاجتماعية (العلاقات الاجتماعية بالمعنى الواسع بما في ذلك علاقات القرابة والقبيلة)، فإن هذا النوع من الترتيب ليس صحيحاً دائماً بالنسبة للتجربة الحضارية العربية الإسلامية.

ذلك لأن الأمور تبدو في أحيان كثيرة، قديماً وحديثاً، كما لو أن هذا الأخير يؤسس الديني الإيديولوجي، وأن هذا الأخير يؤسس الديني "المذهبي"، وإنّما هو السطح هنا هو المذهب الديني، وليس "الاختيار السياسي"، وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبري، بل إن التمثيل الديني هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه.

هذا عن مفهوم "اللاشعور السياسي" الذي يحكم الظاهرة السياسية، من الداخل، تفكيراً وممارسة، أما عن المرجعية العامة لـ "العقل السياسي" والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي الكلامي الفقهي، والتي توّطر اللاشعور السياسي نفسه وتشكل له نوعاً من "المواطن" داخل "النفس" الجماعية، فهو "المخيال الاجتماعي" (imaginarie social)، وهو مفهوم نستعيره من علم الاجتماع المعاصر.

وكما فعلنا بالنسبة لمفهوم اللاشعور السياسي سنترك الكلمة لأحد الباحثين الاجتماعيين المعاصرين يشرح لنا هذا المفهوم الذي أصبح يكتسي الآن أهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية والكيميائية، ينطلق "بيير أنصار" في تعريف المخيال الاجتماعي من تعريف ماكس فيبر للعقل الاجتماعي بكونه نشاطاً يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين لينظمون سلوكهم بعضهم إزاء بعض، على أساسه، فيقول: "الواقع إنه (أي الفعل الاجتماعي) يفترض من أجل إنجازه أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية

وأن تنتظم التصرفات وتتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد
ضمنية مستضمرة، حسب ما ينتظره كل منها من الأخرى، وبعبارة
أخرى فإن الممارسة الاجتماعية، بوصفها تنتظم شتات تصرف
الأفراد وتوجهه نحو أهداف مشتركة، تفترض وجود بنية معقدة من
القيم وعمليات التعيين والاندماج المحمل بمعانٍ ودلالات، كما
تفترض لغة رمزية (شيفرة) اجتماعية ومستضمرة ليست هناك أية
ممارسة اجتماعية يمكن إرجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيقية
والمادية، وذلك لأنه لما يشكل جوهر الممارسة الاجتماعية إنها
تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتجاوز
الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد واللحظات، ومن هنا فإن كل
مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي
مخيالاً، من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالاً يقوم،
بالخصوص يجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، وينوزع
الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة.
والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لاتعرف
الكتابة، تنتج هذه المخابيل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات،
ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها وتثبت
على شكل رموز معاييرها وقيمها¹.

Pierre ansart. Ideologies, conflits et pouvoirs - 1
(paris: presses universitaires de france,
1977).p.21

ويقول باحث آخر إنه "بقيام الجماعات البشرية بإنشاء معان ودلالات مخيالية اجتماعية، تتمكن من إعطاء معنى لكل ما هو "موجود"، لكل ما يمكن أن يقوم خارجها، وأيضاً فبفضل هذه المعاني والدلالات المخيالية الاجتماعية تقوم الجماعات البشرية بتدشين العمل التاريخي وتنشيطه... إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية، لرؤية الآخرين له من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه، فمن خلال هذا الموشور يرى الآخر ويصدر عليه حكماً، سواء كان هذا الآخر "وحشياً" أم "متحضراً" "كافراً" أم "مؤمناً"، وهذه التمثلات والتصورات المخيالية تمارس سلطتها ليس في ميدان التصور وحسب، بل أيضاً في مجال الفعل الاجتماعي الذي تقوم به كل جماعة بشرية قائمة تعرف نفسها من خلال المقارنة مع الآخرين".¹

وإذا شئنا الاقتراب من المعنى أكثر، وبصورة أوضح، فإنه من الضروري الشروع منذ الآن في تبيئته عندنا وتوظيفه في موضوعنا، ومن أجل هذا الغرض نقول: إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس وعمر بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين

1 - Claude Gillet. "les lectures: cours social et
écriture revele" studia islamica L X II, MLXXXI,
pp.49-50

وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر... إضافة إلى رموز الحاضر و"المارد العربي" والغد المنشود... الخ. وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخايل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه "السلف الصالح" خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي... الخ.

لعل القارئ قد تبين معنا الآن بوضوح أن العقل السياسي كممارسة وكأيديولوجيا وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي بحكم الفعل المعرفي، أما المخيال الاجتماعي فبما أنه منظومة من البدايات والمعايير والقيم والرموز، فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة، بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد، وهكذا فإذا كان النظام المعرفي كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيته اللاشعورية^١.

فالمخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للإيديولوجية السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيته اللاشعورية، وهذا لايعني أن هناك انفصلاً تاماً بين العقل السياسي

١ - الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٧.

والنظام العرفي، فالعقل السياسي هو قبل كل شيء "عقل"، فهو إذن يرتبط ضرورة بنظام معرفي، ولكن بما أنه "سياسي"، فهو لا يتقيد بنظام معرفي واحد ولا بمبادئ ولا بآليات هذا النظام أو ذلك، بل هو يمارس "السياسة" في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويخدم قناعاته: يوظف البيان (التشبيه والاستعارة والتمثيل والتورية والقياس)، ويوظف العرفان (المماثلة...)، كما يوظف الاستقراء والاستنتاج، وفي الوقت نفسه يعمل بمبدأ "كل مقام مقال"، وهدفه إقناع الغير، ومن خلال سعيه لإقناع الغير يزداد هو نفسه قناعة وإيماناً بقضيته، وبكلمة واحدة إن آلية العقل السياسي هي "الاعتقاد".

البحث الخامس

دور الرموز الثقافية وأهميتها في حياة الإنسان

ما فتى الإنسان - مذ ولادته - بمنطق الحياة، بمعناها بسيط عليها رداء القيمة والاعتبار، ذلك أن الإنسان يمتاز عن غيره من الكائنات الأخرى بعالم رموز ضخم وبقدرة فائقة في استعماله لتلك الإمكانيات والطاقات الرموزية، وهذا ما جعلنا نطلق عليه بأنه كائن رموزي أو ثقافي بالطبع أولاً وقبل كل شيء..

وإن مسألة ضخامة حجم الرموز عند الإنسان ليست قضية شكلية أو كمية فحسب، إنما هي أيضاً نوعية أو كيفية، إنها عمق طبيعة الإنسان، ومن دون إعطائها الأولوية والمركزية في دراساتها العملية للإنسان لا يمكن لجهود علماء النفس والاجتماع أن تتقدم في إرساء رصيد معرفي يتصف بالمصادقية العلمية المطلوبة لفهم

السلوك الفردي والجماعي للإنسان^١.

واللمسات الماورائية لاتكاد تخلو منها الرموز الثقافية الإنسانية الرئيسية، فالدين كرموز وشعائر تتجلى فيه بوضوح الملامح الميتافيزيقية، وأما ما نسميه القيم الثقافية كالحرية والصدق والعدل والمساواة... فهي رموز ثقافية حُبلى بالدلالات الميتافيزيقية خاصة عندما نحاول تشخيص مدى تأثيرها في سلوك الفرد والجماعة في ظروف تداس فيها قداسة تلك القيم، فالتاريخ يشهد بأن التحولات والثورات الكبرى التي عرفتها المجتمعات والحضارات البشرية طالما كانت حصيلة للتأثير الجارف للقيم الذي لا يكاد يوقف زحفه حكر أشد الطغاة.

فالثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩م والثورة الرومانية مثالان على مدى قوة الطاقة الجبارة الماردة التي تختزنها القيم كرموز دافعة ومحركة للسلوك الإنساني، فانهزام القوة العسكرية والمادية للطغاة والمستعمرين أمام صمود هؤلاء الذي التقوا حول بعضهم البعض للدفاع عن قيم الديمقراطية والمساواة والحرية... يؤكد أن للقيم تتمتع بنوع من الذخيرة الرموزية "المعنوية" التي تصفي عليها شبه صفات القوة الإلهية الضاربة التي لا يستطيع إبطاء عملها أحد. فمن هذا المنطق تتجلى اللمسات الميتافيزيقية لعالم القيم

١ - محمود الذواودي: عالم الرموز عند الإنسان وفهم طبيعة التأثير والتأثر الثقافيين بين الشعوب، مجلة المستقبل العربي عدد ٥٦ لعام ١٩٩٢، ص ٣٣.

كرموز مؤثرة وحاسمة في توجيه السلوك الإنساني عند الفرد وعند الجماعة على السواء، وهذا -في نظرنا- ما تشكو منه أدبيات القيم الثقافية لعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرين، فهم طالما ركزوا اهتمامهم على وصف القيم كرموز ثقافية تهدف أساساً إلى المحافظة على استقرار النظام الاجتماعي (social order) للمجتمع، وحتى عند دراسة القيم الثقافية كعالم للتغيير الاجتماعي في المجتمعات لا يكاد المرء يجد في أدبيات العلوم الاجتماعية الحديثة تعمقاً علمياً يطرح الجوانب الميتافيزيقية للقيم كرموز ثقافية^١ والتي من دون طرحها يصعب -في رأينا- استعمالها استعمالاً موضوعياً كمفاهيم وكمصطلحات علوم اجتماعية تساعد على تعيين مصداقية تفسيرات وتنبؤات علوم الإنسان والمجتمع.

أما ظاهرة الانصهار الثقافي الكامل أو شبه الكامل في رموز ثقافة "الأخر"، فهي ظاهرة نادرة وقوعها بين الشعوب في القديم والحديث، فعلى مستوى الوطن العربي تعرض المجتمع الجزائري إلى أشرس هجوم ثقافي استعماري استلابي تمثل أساساً في محاولة المستعمر الفرنسي نشر لغته وثقافته بين الفئات الجزائرية من

١ - Guy Rocher. Talcott persons et la sociologie americaine SUP. Le sociologue; 29 (paris: presses univrsitaires de france 1972)

٢ - المصدر نفسه و R. B oudon, la place du desordre: Critique des theories du changement social (paris: presses umversi taires de france, 1984)

جهة، وتقليص استعمال اللغة العربية وثقافتها بين النخب الجزائرية على الخصوص من جهة أخرى، ولكن فشلت سلطات الاحتلال الفرنسية إلى حد كبير في نشر رموزها الدينية (الديانة المسيحية) حتى بين المثقفين الجزائريين المفرنسين لغة وثقافة، ومن ثم لم يكتمل النصاب بالنسبة إلى توفر الشروط المطلوبة لحدوث الانصهار الثقافي الكامل أو شبه الكامل للمجتمع الجزائري بالمجتمع الفرنسي، فرموز الدين الإسلامي ورموز التقاليد الشعبية الجزائرية لم تفلح في زحزحتها البعثات الفرنسية ذات الطابع الديني على الخصوص.. بل قد زادت صموداً خاصة عندما تكون المجابهة على أشدها مع المحتل الفرنسي.

والسؤال الذي ينبغي طرحه هنا هو: لماذا كانت الرموز الدينية الإسلامية للشعب الجزائري أكثر مقاومة لانتشار رموز الدين المسيحي من مقاومة اللغة العربية وثقافتها لانتشار اللغة الفرنسية وثقافتها في المجتمع الجزائري؟ الإجابة المختصرة عن ذلك تتمثل في:

1- إن احتكاك الدينين المسيحي والإسلامي عبر التاريخ أثبت أن عدد المسيحيين الذين دخلوا الإسلام أكثر بكثير من عدد المسلمين الذين دخلوا الديانة المسيحية، وهذا يعني أن جاذبية رموز الدين الإسلامي لها الغلبة الساحقة في عملية التنافس بين هذين الدينين، ومن ثم فتاريخ احتكاك الدين الإسلامي بالدين المسيحي أثبت أن المسلم عموماً لا يصبح مسيحياً سواء أكان احتكاكه بالمسيحية

في ظروف استعمارية أوفي ظروف عادية، أما دخول المسيحيين في الإسلام فقد شمل المستعمرين أنفسهم وعدداً كبيراً من المفكرين المسيحيين الذين دخلوا الإسلام، وهم في عقر دارهم، إنها ظاهرة معروفة في القديم والحديث على السواء وكل ذلك يدل أن رموز الدين الإسلامي تعطي، ومن ناحية المسلم مناعة ضد تبني رموز ديانات أخرى، وهي من ناحية أخرى تملك جاذبية قادرة على استقطاب غير المسلمين إلى الإسلام.

٢- قد يكون عدم دخول الجزائريين في المسيحية أثناء الفترة الاستعمارية الفرنسية راجعاً إلى كون الرموز الدينية تتجذر في عمق شخصية الإنسان، أكثر بكثير من تجذر الرموز الثقافية الأخرى فيها، ومن ثم فزحزحتها من عمق كينونة الفرد ليست بالعملية الهينة، فعلى مستوى أول، الرموز الدينية ذات طبيعة روحية ميتافيزيقية: وتدل الملاحظات التاريخية أن تغيير الناس لدياناتهم يتم داخل الدائرة الدينية: أي من دين إلى دين، وهو مؤشر على أن الإنسان ديني بالطبع، أي أنه وثيق الارتباط بعالم الروحانيات والميتافيزيقيا، فدخول المسلم الجزائري في الديانة المسيحية أمر وارد نظرياً، إذ ذلك من قبيل تغيير دين بدين، ويبدو أن العاملين الحاسمين اللذين لعبا دوراً حساساً ضد انتشار المسيحية بين الفئات الجزائرية يتمثلان في:

أ- عمق طبيعة تجذّر الرموز الدينية في تركيبة شخصية الفرد ولاوعيه.

ب- تفوق جانبية رموز الدين الإسلامي على نظيرتها في الدين المسيحي، كما بينا.

وعلى مستوى آخر، فإن عمق الجانب التديني للإنسان تؤيده استمرارية بناء الديانات في كل الحضارات الإنسانية شرقاً وغرباً، وأن محاولة تبديل ذلك بأيديولوجيات مادية، كانت محاولة فاشلة، كما تشير إلى ذلك تجربة الماركسية المعاصرة في المجتمعات الاشتراكية.

وهكذا يتبين أن اندماج شعب متدين في دين آخر أوأيديولوجية أخرى مسألة غير واردة إذا كانت رموز الدين الجديد أقل جاذبية، كما هو الحال في عدم تأثر المجتمع الجزائري برموز الديانة المسيحية، أوإذا كانت رموز الإيديولوجية رموزاً مادية تتعارض في الصميم مع طبيعة الإنسان الميتافيزيقية، كما اتسمت وتتسم بذلك النظم الشيوعية والاشتراكية المعاصرة.

من هذه الخلفية يمكن القول إن المقولة التي تدّعي أن الشعب الجزائري قد وقع إدماجه الكامل، أو شبه الكامل في رموز الحضارة الفرنسية مقولة تنقصها بالتأكيد الدقة والموضوعية العمليتان، فادعاء المحتل الفرنسي بأن القطر الجزائري، هو مقاطعة فرنسية تمثلها مثل مقاطعات القطر الفرنسي الأم، دعوى فيها الكثير من التشويه الاستعماري لحقائق الأشياء، إنها إيديولوجية استعمارية لاتستند إلى أرضية صلبة.

فانتساب المجتمعات والشعوب إلى رموز دينية مختلفة أدى إلى تجزئتها في بعض الحالات رغم اشتراكها في عوامل اللغة والعرق والثقافة... إن انفصال باكستان وبنغلادش عن المجتمع الهندي الكبير مثل على مدى أهمية دور الرموز الدينية في تلاحم الشعوب وأتباعها، فتمسك الشعب الجزائري برموز الدين الإسلامي نصف من الأساس إمكانية حصول انصهاره الكامل، أو شبه الكامل، في رموز حضارة المستعمر، ومن هنا فإن متغير (variable) الرموز الدينية يصبح متغيراً حاسماً في أي تحليل موضوعي ومتعمق لظاهرة الانصهار الثقافي بين الشعوب، فالأمة لا تنجح في صهر "الأخر" في رموزها الدينية، تكون غير آمنة وغير مسؤولة إن هي ادعت الانصهار الكامل أو شبه الكامل "للآخر" في رموز حضارتها.

الأمة العربية كظاهرة فريدة للتفاعل مع رموز "الأخر"

فتجربة الفتوحات العربية الإسلامية تفيد بأن الانصهار الثقافي الكامل أو شبه الكامل يتم بتوفير عاملين:

- ١- نشر الرموز الدينية بين فئات الشعوب، فالفاتحون العرب المسلمون عملوا في المقام الأول خارج الجزيرة العربية على نشر العقيدة الجديدة في البلاد المفتوحة.
- ٢- عملوا في مرحلة لاحقة على تعليم اللغة العربية لأهل بعض البلاد المفتوحة، وبالتالي ثقافتها، فبرزت ظاهرة ما نسميه اليوم الوطن العربي، أي هذه المنطقة من الخليج العربي إلى المحيط التي تشترك أغليبتها الساحقة

في اعتناق الرموز الدينية الإسلامية من جهة، ورموز الثقافة العربية من لغة وفكر وتقاليد... من جهة أخرى، فالوحدة الثقافية بمفهومها الشامل أصبحت واقعاً مجسماً بين مجتمع الجزيرة العربية من حيث انطلقت الدعوة الإسلامية على أيدي العرب الفاتحين، وبين بقية الأقطار التي دخل معظم سكانها الإسلام، وأصبحت لغة الضاد عندهم لغة التعامل اليومي ولغة الثقافة، فتجنر الرموز الدينية الإسلامية ورموز اللغة العربية وثقافتها في الشخصية القاعدية¹ - لإنسان ما بين الخليج والمحيط - هو الشرط الأساسي لإمكانية بروز ظاهرة الانصهار الثقافي الكامل أو شبه الكامل بين المجتمع العربي الإسلامي والأم بالجزيرة العربية والمجتمعات الأخرى المحيطة التي أسلمت وعرّب لسانها وثقافتها...

إن مفهومنا لـ "عالم الرموز" يساعد كثيراً في تشخيص آليات عملية الانصهار الثقافي العربي الإسلامي الذي عرفته منطقة ما بين الخليج والمحيط بعد مجيء الدعوة الإسلامية، فالرموز كما أشرنا ذات مركزية أولى في تركيب طبيعة الإنسان، والاستيلاء عليها هو استيلاء على أعمق ما في الإنسان إنها روحه، وهذا ما

1 - National Character in the perspectives of the social sciences Annals of the American Academy of political and social science vol. 370 (March 1967).

تم فعلاً، إلى حد كبير على أيدي الفاتحين العرب والمسلمين في ما يدعى اليوم العربي، فإسلام معظم فئات هذه الشعوب يعني تبنيهم رموز العقيدة الإسلامية، وتخليهم عن رموز دياناتهم السابقة، وتعريب لسان أغلبية سكان تلك الأقطار المفتوحة يعني تهميش، ثم انقراض اللغات واللهجات الأخرى أمام زحف لغة القرآن، وكنيجة لذلك أصبحت سطوة الثقافة العربية الإسلامية هي المسيطرة لا يدافع عنها العربي المسلم الأصيل فحسب، بل يغار عليها كل من أسلم أو تعرب، وإذ بُدّل دين قوم ولغتهم وفكرهم وثقافتهم وتقاليدهم، بدين "الأخر" ولغته وفكره وثقافته وتقاليده،... فإنه لا يبقى ما يفصلهم عن بعضهم البعض سوى الملامح العرقية الطبيعية، وقد أثبتت التجربة العربية الإسلامية أن أنصار أجناس مختلفة في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية كان نتيجة شبه لاحتمية لاعتناق تلك الأجناس، وبتحمس كبير في كثير من الأحيان لرموز الدعوة الإسلامية ولغتها وثقافتها.

وليس من المبالغة القول إن الوطن العربي كظاهرة ثقافية متجانسة ظاهرة فريدة من نوعها في القديم والحديث من حيث العوامل التي أدت إلى تجسيمه، فالدعوة المسيحية نشرت رموز رسالتها في مجتمعات المعمورة شرقاً وغرباً، وهي اليوم أكثر الديانات انتشاراً في العالم.

Lonis Goralet , les Hommes de l'islam: App - ١
roche des mentalities (paris: Hachette, 1980)

ويرجع تضامن المسيحيين في ما بينهم أساساً إلى الرموز الدينية التي يشتركون فيها، فمجتمعات أوروبا هي مجتمعات مسيحية في أغلبيتها، ولكن وحدتها الثقافية تبقى بعيدة عن متانة التضامن الثقافي الموجود بين المجتمعات العربية، والسبب في ذلك بين، فبينما انتشر الإسلام بين الخليج والمحيط كرموز دينية ورموز ثقافية ولغوية خرجت المسيحية كدعوة دينية أولاً وقبل كل شيء، فدخلت أوروبا، مثلاً المسيحية وأبقت على لغاتها ولهجاتها، وإذا لم تكن المسيحية لغة وحي كما كان الشأن في الدين الإسلامي مع لغة القرآن، وتعبير العلوم الاجتماعية الحديثة يُعدّ نشر الإسلام لغة الضاد، خاصة في منطقة ما بين المحيط والخليج متغيراً (عاملاً) حاسماً في فهم الفرق وتفسيره بين قوة التضامن الثقافي العضوي بين أقطار الوطن العربي من ناحية، وتنوع الفضاءات الثقافية الأوروبية أو انقساماتها من ناحية أخرى.

ففي الأول توفر شرطاً (الرموز الدينية والرموز اللغوية الثقافية) حصول ما يمكن أن نطلق عليه التطابق الكامل، أو شبه الكامل، على مستوى الخريطة الثقافية العامة، أما في حالة أوروبا فلا يوجد إلا شرط يتيم يتمثل في اشتراك أهلها في اعتناق رموز الديانة المسيحية، وهو شرط يسمح أكثر بالحديث عن التشابه الثقافي بين تلك المجتمعات لا التطابق الثقافي الكامل أو شبه الكامل بينها.

رموزياً المجتمع الجزائري لم يكن مقابلة فرنسية:

ففي الفترة الاستعمارية المعاصرة للحملة الغربية على

معظم ما يسمى اليوم العالم الثالث قُصد نهب خيراته الطبيعية وتفقيير رموزه الثقافية، كانت جل مجتمعات الوطن العربي من بين ضحاياه، وكما أشرنا فإن القطر الجزائري تعرض إلى أخطر سلب ثقافي استعماري عرفه الوطن العربي المعاصر، ورغم ذلك فإن الغزو الثقافي الفرنسي للجزائر فشل في غزو الرموز الدينية الإسلامية للشعب الجزائري، ولم ينجح كلياً في اجتياز اللغة العربية وثقافتها من المجتمع الجزائري المحتل، وحصيلة التأثير الثقافي الفرنسي في الشعب الجزائري لاتسمح، بكل المقاييس، بأن نتحدث بدقة وموضوعية عن تماثل مطلق، أو شبه مطلق، أو شبه كامل، على المستوى الثقافي بين الشعبين الفرنسي والجزائري، وكل ما يمكن تسجيله هنا هو الانتشار الهام لكن المحدود للغة والثقافة الفرنسيين بين الفئات الجزائرية، وهو غزو ثقافي لايسمح، بأي حال من الأحوال، بالحديث عن الانصهار الثقافي التام، أو شبه التام للشعب الجزائري في بوتقة رموز الثقافة الفرنسية، فذلك لا يحدث، كما رأينا، إلا بتوفر الشرطين المذكورين اللذان أديا إلى تجانس الرصيد الثقافي العام بين مجتمعات الوطن العربي.

ومما زاد الطين بلة، بخصوص تقريب اللغة والثقافة الفرنسيين بين الفرنسيين والجزائريين، أن ظروف تعلم هؤلاء الأخيرين اللغة والثقافة الفرنسيين اقترنت بعوامل الهيمنة والعنف الاستعماريين، وهي ظروف لا بد أنها ساهمت في محاولة الجزائر التخلص في أقرب وقت من التبعية اللغوية والثقافية الفرنسية منذ حصلت على استقلالها في الستينات، إن ما أنجزته سياسية التعريب في المجتمع الجزائري الحديث مثال على ذلك، وهكذا يفصح

انتشار الرموز المسيحية منذ القدم ومحاولة فرنسا غزو الجزائر لغوياً وثقافياً في العصر الحديث أنهما تجربتان ثقافيتان محدودتا التأثير في "الأخر"، إذ إن الأولى اقتصرتا على صهر "الأخر" في رموزها الدينية بينما لم يستطع الاحتلال الفرنسي للجزائر القضاء على اللغة العربية وثقافتها إلا في حدود معينة.

الرموز الثقافية وخلود روابط الشعوب:

وهكذا تبقى تجربة العرب المسلمين خارج الجزيرة العربية تجربة فريدة من حيث تمكنها تمكناً كاملاً من تحقيق الصهر الثقافي الكامل أو شبه الكامل "الأخر" في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية، وما كان ذلك ليحدث، كما ذكرنا، لولا نجاح العرب المسلمين الفاتحين في نشر رموز دينهم الإسلامي وتعليم لغة الضاد وثقافتها لشعوب ما بين المحيط والخليج على الخصوص، فالرباط الثقافي المتجانس بين الشعوب الشرق الأوسطية منذ إسلامها وتعرب لسانها وفكرها وثقافتها أعطى لتواصلها روحياً وثقافياً شيئاً من الخلود والأبدية، فقد تصارع الحكام في منطقة ما بين الخليج والمحيط في الماضي والحاضر، وسوف يتصارعون بالتأكيد في المستقبل ويتخالفون...، فكانت المجابهة بين الأمويين والعباسيين في الصدر الأول للإسلام بين دمشق وبغداد، وتلا ذلك صراع وتوتر بين الأمويين في الأندلس والعباسيين في بقية الإمبراطورية الإسلامية، وكم مرة أغلقت الحدود بين الأقطار العربية في العصر الحديث بسبب الاستعمار، أولخلافات سياسية بين الحكام ومع ذلك فرباط الثقافة العربية الإسلامية المتجانسة مكن العرب المسلمين من

التواصل والتضامن شعوراً وممارسة منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، فوشائج الرموز الثقافية بين بني البشر من رموز دينية ورموز لغوية ثقافية هي الضمان الوحيد لخلق لحمة بينهم لا تكاد غوائل الدهر تؤثر في استمرارية خفقان نبضاتها، إنها تطبع حبل التضامن بينهم بطابع الأزلية الذي لاتعرفه في الأخلاق العسكرية ولالتجمعات الاقتصادية بين الأمم.

الفصل الثاني التعريف بالهوية

تمهيد:

التعريف بالشيء هو الإحاطة بأركانه ومقوماته الأساسية، ولكن ما هي مقومات الشيء؟؟... هنا تختلف الآراء وتتشابك وتقع في دور، وهذا ما حدا المثل الروماني لوصف التعريف بأنه أمر خطير^١.

والتعريف بالشيء لغة يختلف عن التعريف المفهومي، وبالتالي فلو فرضنا على كل مجال التقيد بالأساس أو المدلول اللغوي لتعذر علينا فتح مجالات علمية بما يترتب على ذلك من حرمان المجال العلمي من إنجاز مدلولاته وأجهزته. صحيح أن اللغة -خاصة إذا كانت اللغة دقيقة وممكنة من

١ - د. برهان زريق: نحو نظرية عامة للعرف الإداري، دمشق، دار
عكرمة ٩٨٥، ص ١٥.

إنتاج المدلول كاللغة العربية- هي نقطة انطلاق أساسية تتعاون معنا في تحديد المصطلح الكلي والمفهومي، ولكن اللغة لا تكفي - كما قلنا- وحدها في هذا الميدان وفي تحديد مستوياته.

المعنى اللغوي:

جاء في المنجد^١ ما يلي: الهوية البئر البعيدة العمق.

الهوى: مصدر هوى العاشق، إرادة النفس وميلانها إلى ما

تستأذ.

الوطن: منزل إقامة الإنسان، ولد فيه أم لم يولد، انتمى فلان إلى أبيه انتسب واعتزل، انتمى البازي أي ارتفع من موضعه إلى موضع آخر، انتمى فلان فوق الوسادة ارتفع.

الدلالة المفهومية والمصطلحية: إن التماس أي تعريف أو مفهوم للهوية إنما يقتضي مقارنة معنى الأصالة أو مقومات الشخصية...

فالأصيل أو الأصلي معنى ملتصق بالفطري تقريباً، له مسار طبيعي نو رافدين: خلقي وتطبعي، وله جوهر أقرب إلى الثبات يتبدى في وجوه كائن حيوي وفي تجلياتهما، ويحافظ على وجوده وتأثيره في أثناء نموها وتطورهما، وله مقومات ومواصفات تدل عليه ونكشف عنه وتشير إليه، وقد تلحق به الهيمنة أو يصبه التآكل أو يسير في

١ - المنجد في اللغة والأدب والعلوم بيروت الطبعة الكاثوليكية تأليف لويس مغلوف طبعة ٥.

طريق الضمور والإمحاء، لذلك كان التأسيس والتأكيد على مقومات الأصالة المرتبطة بمعطيات مادية وروحية ممتدة عبر المجتمع والتاريخ الذي له، بكل شمول ذلك التاريخ وعمقه واتساعه، وكان التثبيت بمقومات الشخصية وخصوصياتها من هذه الزاوية^١.

وقريب من هذا التحديد والتأسيس السابق نجد الدكتور محمد عمارة يدلل بأن الحديث عن الأصالة والمعاصرة وثيق الصلة بالحديث عن قضية الهوية والتراث، فقد تتعدد المصطلحات لكن جوهر المشكل هو علاقة مشروعا الحضاري بهوية الأمة وتراثها^٢، ثم ينبري الدكتور عمارة للتعريف بالهوية فيقول: "هي القسّمات الثابتة من العناصر التراثية".

أما مجموع التراث - وهو يشمل الهوية - ففيه ما هو ثابت وما هو متغير، بمعنى أن هذه القسّمات الثابتة في الشخصية الحضارية، التي نسميها الهوية، تستعصي على التطور والتغير حتى ولو كان غزواً تغريبياً كالذي شهدته هذه الأمة، ونحن عندما نرجع إلى مصطلحاتنا القديمة وموسوعاتنا في تعريف المصطلحات

١ - د. علي عقله عرسان: مقاله الموسوم بعنوان الشخصية الثقافية العربية، الهوية والفرد، منشور في مجلة الفكر السياسي، دمشق العدد الأول ٩٩٧ - ص ٥٣.

٢ - د. عمارة مداخلته المنشورة في كتاب الهوية والتراث، ندوة شارك فيها عدد من المفكرين منشور في كتاب الهوية والتراث، دار الكلمة للنشرة بيروت ط ١، ٩٨٤، ص ٣٨.

والفنون نجدما تعرف الهوية بأنها "الحقيقة المطلقة"، عندما نتحدث عن هويتنا فلا بد أن نقرأ تعريف الهوية في تراثنا، فهذا مدخل طبيعي، وأنا لا أريد أن أتعرض لقضية أن المصطلح عام ولا مشاحة في اللفظ، لأن اللفظ، رغم أنه وعاء فهذا الوعاء تسقط فيه ظلال من الحضارة التي أتى منها، فلنبدا ونرى حضارتنا ماذا تقول في تعريف الهوية؟.

الهوية هي:

"الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق" - هذا تعريف قديم... مجمع اللغة العربية يقول عن الهوية هي حقيقة الشيء أو حقيقة الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، والتي تميزه عن غيره، وأنا أشبهها بالبصمة، إذ الانفتاح على الحضارات الأخرى ومصافحة التيارات الفكرية جميعها لا يلغي تميز هذه البصمة، هي من الثوابت، هي خالدة على مر الدهر، يحدث فيها بعض التطور لكنه في مدى طويل جداً، والتأثيرات في هذه الهوية تأثيرات محدودة، فعلى سبيل المثال، عندما نقول: "نحن عرب"، عروبة هذه الأمة هي الهوية لأنها من الثوابت في هذه الأمة، وعندما نقول: "التدين في هذه الأمة هوية" من الثوابت، أو كما يقول جمال الدين الأفغاني، إن التدين نوع من الجبلة والطبيعية في هذه الشخصية، لدرجة أن الإنسان قد يلحد ويتزندق ويمرق من الدين، لكن يظل التدين موجوداً عنده كأثر الجرح بعد أن يندمل، لا يستطيع أن يخرج من جلده - كما يقولون - قسمة الاعتدال والوسطية - ليس بالمعنى

السوقي، ولكن بمعنى رفض التطرف- في الشخصية العربية والإسلامية أنا أعتقد أنها هوية.

إذا كانت الهوية هي الثابت في الموروث الحضاري، فالتراث أعم وأشمل من هذا، لأن التراث هو كل الموروث سواء أكان دينياً أم غير ديني سواء، أكان ثابتاً أو قابلاً للتغير والتطور بمرور العصور أم بتغير المكان.

عندنا في حضارتنا على سبيل المثال علوم الحضارة سواء منها علوم الشرع أم علوم العقل أم علوم التجربة الإنسانية وعماراة الأرض، وهذه العلوم تراث، ولكن الهوية تطبع هذه العلوم.

وهذا هو الذي يميز العالم في الحضارة الإسلامية عن العلوم في الحضارة الغربية، يعني عندما أقرأ العلوم في الحضارة الغربية لا أشعر في ثناياها بوجود القوة الخالقة لهذا العالم، فقط لا تتحدث هذه العلوم في الإلحاد أوفي إنكار وجود هذه القوة الخالقة، لكنها تكون عقلية ترى هذا الكون بأسبابه ومسبباته دونما وجود قوة وراء هذا المحسوس ووراء هذه المادة.

"لكنني عندما أقرأ في علوم الحضارة الإسلامية أجد أن هناك قسمة تميز هذه العلوم وهذه هي الهوية- قسمة التدين، أجد ابن حزم يؤلف "طوق الحمامة" في الحب، وكأنه يؤلف في الإلهيات، يبدأ كتابه وينتهي وفي ثناياه: الله، الرسول، والروح، والسماء، والخلق- يبدأ باسم الله.... والحمد لله.... وينتهي بـ والله أعلم... الخ...

أجد من يكتب في الجولوجيا في طبقات الأرض، الشيء نفسه، وكأنه يؤلف في الإلهيات، أجد ابن سينا الذي هو في نظر

رينان وبمقاييس الحضارة الأوروبية "أحد الملحدين العظام" عندما يستغلق عليه فهم كتاب "ما بعد الطبيعية" لأرسطو فيقع في يده كتاب للفارابي يعينه على هذا الفهم، فوراً يترك أوراقه وقلمه وينزل ليتصدق على الفقراء...

هذا الموقف، هذا الحس الإيماني الموجود في مختلف علوم الحضارة الإسلامية، سواء أكانت علوم الشرع أم العقل أم علوم التجربة وعمران الأرض، أنا أسمى هذا التدين، هذا الحس والإيمان هوية^١.

أما الدكتور علي عقلة عرسان فيعرف الهوية معتمداً في ذلك على القول الآتي للبقاء الكفوي: ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره، ويفرق الكفوي بين الهوية والماهية فيقول: مابه الشيء هو هو يسمى ماهية إذا كان كلياً كما هوية الإنسان، وهويته إذا كان جزئياً كحقيقة زيد /الكليات/.

فالكائن البشري بين المخلوقات الأخرى ذو ماهية تميزه عنها، وزيد بين بني البشر ذو هوية تمايزه عن سواه منهم، وماهية الإنسان مستمرة باستمرار وجوده وتمايزه من غيره من المخلوقات، وما قد يطرأ عليها بفعل الصيرورة يمكن أن يخرجها عن ماهيتها ويحولها إلى ماهية أخرى مثلاً، وجميع بني البشر يحملون ما يطرأ على الماهية من تغيير إن حصل، فهي ملازمة لجنسهم أما معطى الهوية المحمول هو الآخر في تيار الصيرورة،

١ - مداخلة د. محمد عمارة راجع الهوية والتراث، المرجع السابق ص ٤١-٤٣.

فيمكن أن يتأثر جراء التواصل والتفاعل مع البشر - في إطار
الماهية الواحدة - ولذلك يبقى أكثر احتياجاً لتأكيد مقوماته واستتفاد
قدراته من أجل الدفاع عن وجوده ذي الخصوصية في خضم
الوجود البشري ذي الطبيعة التنافسية.

- والهوية:

هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على
الشجرة في الغيب المطلق، /كما يقول الجرجاني: على بن محمد في
التعريفات/، ولكن عن أية حقائق يتكلم الجرجاني؟ أم هي حقائق الماهية
-البشرية، الإنسانية- كما بيّن الكفوي، أم هي حقائق الخصوصية -
الشخصية الثقافية والهوية القومية- في إطار النوع البشري؟!.

تقودني الفكرة إلى البزرة والبذرة، أية بذرة أو بذرة تجن
نباتاً، فهي تشتمل على الجنس - بذرة القمح مثلاً - وتوحي
بالفصيلة وبأشياء كثيرة تتعلق باللون والشكل والخصائص والوظيفة
والثمرة... الخ، ولكنها تبقى ضمن إطار النوع، أي في دائرة
النبات ذي الفصائل المتنوعة، ومنه الشجر، فبذرة الزيتون تقدم
مواصفات شجرة الزيتون وتوحي بما تشتمل عليه ثمرتها وتتطوي
على مقومات هويتها، ولا تخرج عن ماهيتها بوصفها نباتاً، فالماهية
بهذا المعنى تتضمن الهوية ولا تلغيها.

والهوية الفردية على المستوى الشخصي - في أمة متميزة
ذات تاريخ وحضور خاصين بين الأمم مثل العرب - تتضمن
أصلاً وفصلاً، أي حسباً ونسباً بمعنى الانتماء المؤصل إلى قوم -
أمة -، وإلى لغة - نسب - بدلالاتها وبما تحمل من معطى

الشخصية على الصعيد الثقافي، وحين تقول العرب: "فلان لأصل له ولا فصل، فكأنما هي تقول عنه على نحوها: "هي بي"، أو هيان بن بيان"، أي: لا يعرف هو ولا يعرف أبوه، وربط مركز النقل في الهوية /باللغة بما حصلت/ على هذا النحو بالأصل، أي الحساب والنسب، بالمعنى الانتمائي التعارفي لا التمايزي التفاضلي يقدم شيئاً عن ترابط الهوية القومية والأصالة.

ولاهوية من دون وجود وشعور بذلك الوجود، وهذا يقوم على وعي للذات ينطوي على إدراك لتمايزها عن الآخر ولخصوصيتها في آن واحد معاً، مهما كانت درجة ذلك الإدراك، حتى لو كان إدراكاً أولياً أو بدائياً، ومن البديهي أن الوجود الواعي يفتح على الآخرين لأنه يحتاج إليهم ولا يظهر تمايزه إلا بالاحتكاك بهم، ولكن حضوره ومشروعه وقوة وجوده، كل ذلك يتجلى دائماً بوعيه لخصوصيته -هويته- التي تحفظ له ذلك التمايز الذي تكون عبر تجارب وبيئة وزمن وموروث أجيال من التاريخ والخبرة، كون طعماً خاصاً وقيماً ومعايير ورؤية وأسلوب تفكير وسلوك وعمل، واستعين لتصوير الصلة ما بين الهوية والشخصية

١ - يقول الفارابي: "هو الشيء وعينته وتشخيصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد وقولنا: إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك" الفارابي - التعليمات، ص ٢١ - عن محمد عابد الجابري - الموسوعة الفلسفية العربية م ١ ص ٨٢٢ - مركز الانماء العربي - بيروت ١٩٨٦.

من جهة، وما بينهما وبين الأصالة القومية من جهة أخرى، بقول
أقرب إلى القلب، لعله يساعدي في الوصف والتقريب والتوصيل،
وعلى التفريق بين ما هو متمم تقريباً، وهو قول عبيد الله بن عبد
الله بن عتبة بن مسعود إذ يقول:

شفقت القلب ثم ذرت فيه

هواك فليمم والتأم القطور

تغلغل حب عثمة في فؤادي

فباديه مع الخافي يسير

تغلغل حيث لم يبلغ شراب

ولاحزن، ولم يبلغ سرور

ولكن أليس تأسيس الهوية على العناصر الثابتة من التراث هو
تأسيس لمفهوم مجرد يغفل الدور للمكونات المجتمعية على مر
التاريخ، كما أن فيه إغفال لمدى التفاعل بين المكونات المجتمعية، كما
يحمل افتراضاً ضمناً أن التركيبة المجتمعية على مستوى المراحل
التاريخية والحاضرة والمستقبلية ماهي إلا التراث، بمعنى آخر إذا
أردنا أن نعرف المجتمع العربي لقلنا أنه التراث، والأمر نفسه بالنسبة
لإغفال الأبعاد والتغيرات والتفاعلات السوسيوولوجية للهوية^١.

ونحن بدورنا نعلق على التعليق بأن المكونات المجتمعية
على مر التاريخ السابق مفروض أن يكون لها ارتباط بالنواظم
الثابتة، فهي ليست نسخة صنمية عنها، لكنها لا تشكل انعطافاً

١ - مداخلة د. سهير لطفي في الهوية والتراث: المرجع السابق ص ١٤٣.

وخروجاً على روح الأمة وحضارتها.

صحيح أنه لا يستطيع جيل أن يفرض إرادته على الجيل الآخر، لكن هذا الجيل عليه أن يعي حياة الأمة وقيمها وأريجها الروحي.

والأمر نفسه بالنسبة لنقد المفهوم التراثي للهوية فهو يتجاهل الإطار العام السياسي الذي تنتمي إليه الهوية^١.

وإن كان لنا مأخذ على التعريف التراثي للهوية بأن يجعل من هذه الهوية أبدية مطلقة "تعريف الجرجاني"، وإن كانت الهوية ليست بالسمة العرضية التي تخضع للتغيير بين عشية وضحاها. أما إدخال الإطار السياسي في التعريف فنعتقد أن ذلك "إقحام للشرط"، في حين أن التعريف هو تحديد الركن أو الحد التام كما يقول المناطقة العرب.

التعريف على أساس المفهوم القومي المحض للهوية:

يرى البعض من أصحاب الإتجاه القومي أن التراث ليس مجرد مخزون بقدر ما هو حدث تاريخي تحتويه الأحداث اللاحقة وتتفاعل معه^٢.

فالموقف من التراث والهوية معاً هو موقف معاصرة لا يختلف فيه التراثي أو أي شخص آخر، وإن الهدف هو البحث في

١ - مداخلة د. سهير لطفي ص ١٤٥.

٢ - الهوية والتراث، المرجع السابق ص ١٤٦، مداخلة الدكتورة سهير لطفي.

الحاضر لتجاوزه إلى المستقبل، وبالتالي فالعبرة لعلاقة التراث بالوضع الحاضر للجميع، وهذه العلاقة من النوع الانتقائي نأخذ منه ما يتفق مع المصلحة الآنية للمجتمع أو المستقبلية^١.

ولكن ما الفرق بين هذا القول وما يقوله الياباني أو الهندي أو الصيني، ثم لماذا ننطلق في التعريف بالهوية من نقطة أساسية هي الخصائص الذاتية أو الثقافية؟. ويقول أصحاب هذا الاتجاه بأنه في مراحل النهضة يكون الوزن النسبي لما يقدمه المجتمع من جديد أكبر مما يقدمه التراث له، وأكبر مما يأخذه المجتمع من المجتمعات الأخرى، أما في مراحل الانحدار الحضاري فيكون الوزن النسبي الأكبر للتراث، بل قد يصل الأمر بالمجتمع أن يعيش على تراثه وعلى منجزات الماضي التي قد تكون عوناً على تقدم المجتمع.

وعرف هذا الاتجاه الهوية بأنها القومية وأن مقوماتها ثوابت ومتغيرات، فالثوابت هي المكان الذي يحدد علاقة المجتمع ببقية العالم، وهي أيضاً البعد الزمني الذي يحدد الذاكرة المخترنة على مراحل التاريخ، ومقومات المتغيرات هي التركيبة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع والهوية تتشكل من التفاعل بين المقومات الثابتة والمتغيرة^٢.

والبحث في الهوية يعني البحث في الإطار والمحتوى الذي نسعى إليه، وأن مفهوم الهوية متغير ومتداخل لأنه مفهوم حضاري

١ - الهوية والتراث، ص ١٤٧، مداخلة الدكتورة سهير لطفي.

٢ - الهوية والتراث ص ١٢٧ و١٤٧ والقول للدكتور فؤاد مرسي.

له بعد تاريخي، فالقضية الحقيقية هي كيفية الولاء لهوية قومية معينة في إطار مشروع حضاري عصري يحرك الجماهير وليست القضية هي البحث عن الهوية في الماضي وعن حلول المشاكل الحاضر في إطار الماضي^١.

والواضح من هذا الموقف أن الهوية أقرب شيء للإيديولوجية، بل هي الإيديولوجية عينها، والسؤال أليس الأفضل للإيديولوجية أن تكون مؤطرة في إطار علمي تاريخي يمنعها من التخبط دون هدى.

التعريف الأكاديمي للهوية:

رأى بعضهم أن البحث في الهوية له مستويان الأول أكاديمي علمي يقبل الحسم في صحة القضايا الخلافية المطروحة، والمستوى الثاني وهو البحث عن الهوية ووجهات النظر إلى المستقبل وما علينا أن نفعله.

ويسترسل بعضهم في القول بأن البحث في الهوية له جانبان أحدهما توصيفي تحليلي والآخر معياري ينطلق من تصور مستقبل لما يجب أن يكون عليه الحال في مجال تخليق هوية فاعلة^٢. والقضية الأساسية هي الوصول إلى مشروع حضاري قابل

١ - الهوية والتراث ص ١٤٨.

٢ - الهوية والتراث ص ٦٦ والقول للدكتور نادر الفرجاني.

للتحقيق وقادر على مواجهة تحديات العصر^١.

وجهات النظر الفرعية الأخرى:

يرى هذا الفريق أن الأزمة الحضارية للمجتمع العربي يجب أن لا تطرح على أساس القواميس، وإنما تناقش من منظور سياسي لأنها ليست قضية ثقافية وحضارية فقط، لكنها في المقام الأول سياسية، وإذا لم نطرحها من منظور سياسي فإننا نخدع أنفسنا من مناظرات حول الهوية العربية والهوية المصرية والعناصر المكونة لها^٢.

تكوين الأمة العربية:

سبق لها في بحث "معنى الأمة" أن قلنا إن هنالك طريقتين لنشوء الأمة، الطريق الطبيعي العفوي التلقائي، ثم الطريق الحدثي بفعل تجربة تاريخية كبرى نفصح عنها بعمل إرادي فذ. لقد امتد نشأة الأمة العربية إلى أعماق التاريخ، لكنها لما ترق إلى مرحلة الأمة، أي لم تصل إلى هذا الطور الحضاري، ولكن هذا لا يعني أنها لم تسر في طريق النشوء والنمو... يكفينا أن نأخذ عنصراً من عناصر قوام الأمة كاللغة وما وصلت إليه من طور التهذيب والدقة وقوة التغيير والصدق في التصور.

١ - الهوية والتراث ص ١٤٩ والقول للدكتور علي مختار.

٢ - الهوية والتراث ص ٣٣ والقول للأستاذ السيد ياسين والدكتور جلال أمين.

ويكفيها أن ندلل بعظمة هذه اللغة أنها استطاعت أن تكون
أداة للرسالة الإسلامية الإعجاز.

صحيح أن الأمة العربية -قبل اعتناقها الإسلام- كانت
تسير بالطور العفوي (عفوية الأخلاق، عفوية الثقافة، عفوية
الاجتماع.... الخ..)، ولكن ما إن كان النبا العظيم، حتى استجمعت
أمتنا قواها وأفصحت عن نفسها بأعظم حدث تاريخي...

لذلك فالطور الثاني "اكتمال نشوء الأمة وعبورها من مرحلة
الشعوب والقبائل إلى مرحلة الأمة الكاملة بدلالة قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ

عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات ١٣.

هو طور الإرادة القحامة المتفجرة المتجهة بوعي عميق إلى
إنشاء غاية محددة.

ولقد سارت عملية ظاهرة التعريب مع ظاهرة الأسلمة،
فكانت الأسلمة تتأتى من ظاهرة التعريب، والعكس فظاهرة
التعريب تتأتى عن ظاهرة الأسلمة، وكان الذي يقوم بهذا الدور
النواة العربية الصلبة في قلب الطبقات الإسلامية، حتى أن بعض
المفكرين العرب عبر عن ذلك بأن الأمة العربية أمة غير قومية
تدليلاً بهذا التسامح وعدم الاستعلاء والعنصرية.

يقول المرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة:

"وهكذا قيض للأمة العربية اكتمال نشوئها بهذا البونقة الكبيرة والمرجل الأكبر، وكان المولود الجديد ليس امتداداً حرفياً للقبيلة العربية ولامطابقة كاملة لشعب إسلامي، وإنما أمة مستحدثة يسري فيها الدم العربي، والألق الإسلامي، وكان من الطبيعي أن تتوج مسيرة أمتنا بهذه النشأة والتخلق الثقافي الإرادي للعفوي التلقائي".

ونجد التعبير - أصدق التعبير - في قوله (ص): "لحمة الولاء كلحمة النسب".

وقوله: "ليس العربي من ولد من أب عربي أو أم عربية، ولكن من تكلم العربية".

ولنلق نظرة سريعة نسبياً على هذا الطور الأخير من نشوء الأمة العربية؟؟.. معاوناً لتحديد العنصرين الأساسيين في شخصيتها وذاتيتها ودمها.

الطور الأخير.

لا انتقام في تكوين الأمة العربية.

البحث الأول

إرهاصات وتخلقات الشخصية العربية الإسلامية

تمهيد:

وكما قلنا سيتضح لنا في الأبحاث المقبلة أن اكتمال نشأة أمتنا تم على يد الحاضنة الإسلامية بالمفهوم الضيق للإسلام: *stricto sensu* قاصدين من ذلك موجته الثانية التي اقترنت برسالة "محمد" عليه الصلاة والسلام.

أما الإسلام بالمعنى الواسع: *lato sensu* فيقصد قافلة النبوة بزعامة أبيها وسيدها إبراهيم عليه السلام.

وكان الإسلام على يد سيدنا محمد استمراراً للجذع الإبراهيمي، ومن جهة أخرى فقد كان للإبراهيمية دوراً هاماً في حياة العرب، وهذا ما حدانا - في تقصي صفحات الحضارة

العربية الإسلامية - إلى أن ندرس رسال سيدنا الخليل إبراهيم¹.
لكننا في المقابل لم نجد هنا المجال للتعريج إلا للتعريج على
صورة نسبية ومجتزأة عن رسالة سيدنا إبراهيم الخليل وابنه سيدنا
إسماعيل، وقفينا ذلك بدراسة اكتمال تكون الأمة العربية في القرون
الوسطى في ظلال رسالة محمد (ص)، ثم تابعنا سبر هذه
الشخصية في الأزمنة الحديثة، ونتساءل ونحن - ندرس الخطى
الأخيرة - لماذا غلبت القسمة الإيديولوجية على حساب مكون
القسمة الثقافية - الجذع الأصلي للنشأة والتكوين؟. ونشير إلى أننا
لاندرس هنا الظاهرة الإبراهيمية خيراً وسرداً وحكاية بل وعياً،
ونقصد بالوعي هنا ذلك الفكر الذي يعانق روح الأمة ومبتغاها
ومرتجاها، ويعانق زفيرها المقموع ويكشف عن أريجها الروحي
ومنتهى غايتها ومقصدها...

هذا وسنقسم دراستنا إلى قسمين رئيسيين الأول ندرس فيه
الرسالة الإبراهيمية، والثاني ندرس رسالة سيدنا إسماعيل جد
العرب، ثم نخرج على دراسة الأسس والملاحم الدينية عند العرب
في العصر الجاهلي.

الظاهرة الإبراهيمية في حياة أمتنا

أول ما نجده ونحث على ضرورة تأمله، قصة ذبح الابن

١ - كتاب تحت النشر موسوم بعنوان: الإسلام الأول إسلام سيدنا إبراهيم.

إسماعيل وما أرسته من وعي عميق في ضمير أمتنا، وفي إرساء مقومات وعبها الذي أسس وأقيم على هذه القيمة الإنسانية العليا، لقد علمنا الله تعالى -في تجربة الخليل- أن الذبح لا يكون قط من الإنسان لصالح الإنسان، وبالتالي فحدث إسماعيل -كذبح أبيه- كان مجرد ابتلاء وتجربة وامتحان، وفي الوقت نفسه هو تحريم مطلق للذبح، ولقت الانتباه إلى أن الله رفض أن يذبح الإنسان، وإذا كان لابد من الذبح، فذلك للسوائم، وهذا هو مغزى عيد الأضحى العيد الأول الكبير في الإسلام.

هكذا نثار خطانا ويتحرك وجداننا لفهم تجربة أبينا وخلته الله وللرسول (ص)، فالتوحيد الذي ابتغاه إبراهيم ليس توحيد الله فقط، وإنما توحيد هاتيك البلاد العربية والإسلامية التي مزقت وانتهكت وامتنت.

لقد فهم سيدنا أبو بكر أن التوحيد لا يمكن أن يقوم في أمة أمشاج ممزقة، فكان هذا الموقف الواعي منه في حرب الردة.

إن إسراع سيدنا إبراهيم لنجدة ابن أخيه لوط وسفره الطويل وفي النهاية تخليصه من برائن العدو كان جهاداً وأي جهاد، فلماذا نسمع بعض الأصوات العربية المتغربة تسعى لإطفاء روح الجهاد في ضلوعنا وإيماننا.

إن الخلّة مع الله تعني الخلّة مع الإنسان، والله لا حاجة له بنا وبخلتنا إلا بقدر تخالطنا للناس كل الناس، فسيدنا إبراهيم يؤسس

الأسرة العالمية من أولاده الثلاثة، وجاء بعده حفيده محمد ليدعو إلى عبادة رب العالمين...

سأل أحدهم الرسول محمد (ص)، أي عمل أفضل أعمله للناس، فأجاب الرسول الكريم: بذل السلام للعالم.

فهمنا الراهن لسيدنا إبراهيم

تمهيد:

قال تعالى على لسان سيدنا إبراهيم:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ البقرة ١٢٤.

فسيدنا إبراهيم يؤسس الإسلام ليس على الظلم والجور واقتلاع الناس، وإنما على المحبة والرحمة، رحمة للعالمين من رب العالمين.

وقوام هذه السواسية -تحطيماً للظلم- هو التضحية والبذل والعطاء والغذاء حتى بالولد، ومن أجل ذلك فكل شيء ليس لله فهو

١ - د. تهامي العبدولي: النبي إبراهيم ص ٥٢٠ وهو يعرض ويشرح فكرة محمد البهي في كتابة تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق مكتبة وهبة القاهرة.

باطل قال تعالى:

﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ التوبة ٢٤ .

والمسألة مسألة تأسيس والبحث عن الجذر الذي يقوم عليه المجتمع وإقامته على فكرة عظيمة هي الله.

نعم كان لقريش جذر، وكان هذا الجذر الإيلاف السياسي الاقتصادي، لكن هل ذلك يكفي ويؤسس لعالمينيه "من العالمين ورب العالمين"، الجواب على ذلك بالنفي ولا بد من تأسيس يتسع للناس جميعاً قال تعالى:

﴿ إِيْلَافِ قُرَيْشٍ ﴾ ١ ﴿ إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴾ ٢ ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴾ ٣ ﴿ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴾ ٤ ﴿ قُرَيْشٍ .

أجل فالإيمان بالله هو الأسس والأساس، وتأسيس سيدنا إبراهيم لم يكن إيديولوجياً يدعو لمذهب أولقوم معين، وإنما هو فوق كل مذهب وكل إيديولوجيا: إنه من رب العالمين.

فأين نحن من عالمية بوش القائمة على المحق والاجتثاث
والتقويض؟؟؟...

إن تركيز القرآن الكريم على سيدنا إبراهيم هو بناء
وتأسيس على تلك القيم التي نادى بها سيدنا إبراهيم ودعا إليها،
وآمن بها بعيداً عن الدعوة لمذهب أولقوم، وإنما دعوة للناس جميعاً
ودراستنا هذه ما كانت في لحظة من اللحظات أيديولوجية، مذهبية
عرقية، ولكن لم تكن في الوقت نفسه غير عربية، وغير إسلامية
قاصدين بالإسلامية مفهومها القرآني الواسع وبالعربية (الجنس)
والكينونة والوجود، فالقومية (الجنس) تعبير عن طبائع الأشياء
والنسب المركوزة فيها والهوية لانسبة إلى أن أتفوق وأنا الأعلى.

فشجرة الموز لها هوية وشجرة التفاح لها هوية وشجرة
السنديان لها هوية، وهذا هو جوهر أصالة ثقافتنا العربية
الإسلامية، وقال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ

عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿الحجرات ١٣﴾

منهجنا التاريخي الواقعي الحدثي في هذا الكتاب كان منهجاً
لدراسة رؤيتنا للعروبة والإسلام، والمنهج ولاشك ينبع من الرؤية،
بل هو أسلوب الرؤية والقويم، الرؤية هي التي تحدد المنهج، ولكن
المنهج الصحيح يصحح الرؤية ويغنيها حيوية وفاعلية، لاالرؤية
تسبق المنهج ولاالمنهج يسبق الرؤية وكل في فلك يسبحون...

وعلى هذا الضوء نتحدد الدراسة في الآتي:

مسألة عروبة (عربية إبراهيم) - مسألة إنسانية (عالية إبراهيم)

١- عربية إبراهيم:

ملأت هذه القضية، ومثلها معها العروبة بصورة عامة - حياتنا الثقافية، وإن أنسى لأنسى أحد المتقنين المحاضرين في مركز ثقافي في سوريا وقوله بالحرف الواحد: "إن قوام العرب الذي جاؤوا إلى سوريا على عهد الإسلام بعشرة آلاف جندي..."
لقد اختزل هذا المحاضر المكان بنقطة والزمان العربي بلحظة والحدث العربي على -امتلائه- ببضعة آلاف من الجنود.
وعلى الرغم من أنني قرأت عدة مرات كتاب أحمد سوسة، فلم نجد فيه هذا اللون الشوفياني (العروبي الإسلامي) على حد رأي صاحب كتاب النبي إبراهيم، وكل ما يقال -رغم جهده الرائع المبذول- إنه اجتهد وربما أخطأ، فهو فسر الحدث التاريخي تفسيراً عربياً دون تمحل أو يتسار.

وتعليل ذلك أن الوعي العربي في سوريا (رغم أن شعوبها عربية) لم يكن ممثلاً شأنه في ذلك شأن أي أمة في حال التخلق

١ - نقصد العرب واليهود السالف ذكره.

٢ - نقصد د. تهاامي العبدولي ص ٥٣٩.

والتشكل والتكون، وهذا فقد قاد عدم اكتمال التكوين إلى الشك والتردد حتى النكران والجحود في مسألتنا (لأنقصد الهجوم على الدكتور تهامي الذي له فضله العلمي الواضح)...

وإذا كان هجوم الدكتور تهامي على كتاب محمد إبراهيم الفيومي وكتاب جمال عبد الرزاق البدري أشد وأقسى^١، فإنه لايهمنا ولايثيرنا هذا الموضوع، وسنكتفي -بنظرة موضوعية- بإضاءة هذه النقطة وإعطاء رأي مقتضب فيها وقراءة الأحداث في سوريا والعراق قبل الإسلام قراءة حيادية ودليلنا في ذلك ما يلي:

١- لعبت الصحارى العربية دوراً هاماً في التاريخ البشري إذ كانت دائماً مصدر ضخ بشري ونزوح وهجرة، يصدق ذلك على الهجرات الكثيرة التي نزحت من شبه الجزيرة العربية ومن صحراء تركستان وجبال أوروبا الشمالية.

٢- لقد كانت الجموديات تغطي أوروبا حتى سوريا وهذا ما أخرج ركب الحضارة فيها حوالى عشرة آلاف سنة^٢.

٣- عندما ابتدأت الاضطرابات المناخية في شبه الجزيرة العربية بدأ الزحف والضخ البشري إلى سوريا والعراق

١ - ص ٥٤٤.

٢ - د. صوفي أبو طالب: مبادئ تاريخ القانون، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٧، ص ٣٧.

وجزئياً إلى مصر، وذلك بسبب عدم وجود حدود طبيعية تمنع ذلك.

وأمامي وأنا أكتب هذه السطور مقال للسيد حشيش يتكلم فيه عن اكتشاف مدينة عبر في دولة عمان من قبل فريق أثري وأمريكي بريطاني يرجحون فيه أن تكون هذه المدينة العظيمة هي إرم التي جاء على ذكرها القرآن الكريم^١.

٤- هنالك آراء علمية لها مكانتها تؤكد أن الجزيرة العربية قذفت موجات بشرية وصلت إلى المغرب العربي، ونقصد بذلك هجرات البربر من الجزيرة العربية، فكيف نستغرب الهجرات إلى سوريا والعراق من الجزيرة العربية؟؟؟

٥- لقد كشفت لي قراءة موسوعة المرحوم الدكتور جواد علي الموسومة بعنوان مفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، أن الهجرات من الجزيرة العربية لم تنقطع يوماً واحداً وأن هذه الهجرات كونت مدناً وإمارات في لبنان وسوريا والعراق نذكر من ذلك "الرها، الرستن، حمص،

١ - بمجلة المجلة عدد ١٩/٦٢٨ تاريخ ١٩٩٧/٢/٢٥.

٢ - راجع رائعة كتاب المرحوم الدكتور جمال حمدان "عبقرية المكان" وانظر كتاب الأستاذ عثمان السعدي وهو بربري الأصل من المغرب العربي مؤكدين راجين من القارئ الكريم قراءة كتابه الموسوم بعنوان الأمازيغ.

تدمر، دولة الأنباط، الحيرة، الموصل،.. الخ.."

وكان من الطبيعي أن تسفر النتيجة عن وضوح المعركة ويحسم لصالح الضخ المستمر الآتي من الجزيرة الذي كان يتجدد، وبالتالي أن تدوي الموجات العربية القديمة "الآرامية وغيرها" مع الزمن لصالح الموجات الأحدث "الصفويون، التدمريون، الأنباط، الغساسنة، المناذرة"، وهذا هو أساس تقسيم العرب إلى العرب البائدة والعرب المستعربة.

وكانت موجة الإسلام العربية فاستطاعت أن تعرب سوريا والعراق بسبب هذا الأصل المشترك بينما لم يحدث ذلك في بلاد فارس كما لم نجد التأثير للدولة اليونانية أو الرومانية أو الفارسية في غزو بلادنا...

٦- نعتقد أن الجذر اللغوي الواحد هو الذي يحسم النقاش حول هذه المسألة، فما هو هذا التطابق لغوياً في هذه الكوكبة الثقافية الجامع لبقية الشعوب العربية؟؟؟..

والواقع أنه ما من لغة إلا وترافدت مع مجلوبات لغوية من ثقافات أخرى، لكن هذا الترافد يكون عادة من الطبقة العليا للغة، أما الطبقة العميقة فتنشأ نشأة طبيعية، لناخذ مثلاً اللغة الفارسية أو التركية فنجد أن هاتين اللغتين تأثرتا بالإسلام، وذلك في الكلمات الثقافية وخاصة الدينية.

نخلص من ذلك للقول بأن هاتيك اللغات السامية حتى البربرية نشأت في الجزيرة العربية (نهيب بالقارئ الرجوع إلى المعجم البربري)، حيث يتسنى له لمس هذا الجذر اللغوي

المشترك، نجد هذا الأصل الطبيعي والنشأة الفطرية التي عبرت عن نفسها في الجذر اللغوي، بمعنى أن هذه القرينة القاطعة ليس لها إلا تفسير واحد كما يقول رجال القانون وفقهه...

وهذا المصدر الأم في الجزيرة العربية، حيث كانت الظروف الطبيعية ملائمة قبل سوريا والعراق اللتين كانتا بدورها تحت العصر الجمودي.

٧- الجزيرة العربية محاطة بالبحر من ثلاث جهات (البحر الأحمر شواطئه مرجانية تعيق السفن)، لذلك كانت هذه الجزيرة بمعزل عن كل غزو هكذا ارتد شلمنصر الآشوري سنة ٧٨١ ق.م ونبونيد البابلي، وهكذا نسمع من جنود شلمنصر أن الأفاعي كانت تهاجم، وهي طائرة، وهنا اضطر نبونيد أن يقيم في تيماء في العربية الشمالية (شمال الجزيرة)، أما غايوس الروماني فقد أعياه التعب والنصب أثناء غزوته التي امتدت من شمال الجزيرة على ساحل البحر الأحمر حتى اليمن والنتيجة لاطائل ولاغاية مرجوة، والأمر نفسه بالنسبة لغزوة أبرهة على مكة لتحطيم الكعبة.

لقد كان التطور الاجتماعي دائماً لصالح الشعب العربي الجديد الصاعد من الجزيرة العربية حيث هذا المستودع البشري الكبير "مثلته مثل الصحارى العالمية"، يفيض بالموجة البشرية تلو الأخرى.

لقد كان الرومان يهتمهم مثلاً القبض على زمام السياسة،

ولكن لا يهمهم أن يأتي الصفويون وينتشروا ويتوضعوا من حوران إلى العراق.

نسمع مثلاً أن الضيزن أعلن نفسه ملكاً على العرب وبني إرم ثم بعد مدة يصبح ملكاً عربياً إشارة إلى قوة العنصر العربي. هكذا نجد أن الحياة المشتركة بين بني إرم والعرب في الحيرة وفي تدمر، ولكن الخط البياني للاصطفاء الطبيعي كان بيد العرب.

هذه المقدمة الواسعة تدفعنا للتساؤل عن الدهشة والاستغراب من مقولة أحمد سوسة المدللة بأن إبراهيم كان شيخاً عربياً.

إن كل كتابنا القدامى يؤكدون أن بني إرم هم من العرب البائدة، ولعل ماجاء من الاكتشافات الأخرى لمدينة هجر يدعم هذا الرأي، وعلى كل فقد رفعت الأقلام وجفت الصحف بتأكيد الرسول (ص) بارتباطه الديني والدموي بسيدنا إبراهيم وابنه إسماعيل.

سيدنا إسماعيل:

يمكن القول إنه إذا كان سيدنا إبراهيم هو المؤسس لفكرة التوحيد المبلور لها المجلى لمعانيها، فإن سيدنا إسماعيل هو المشيد لأفكار والده والمترجم لها على مستوى التفصيل والتطبيق. لقد عاش سيدنا إسماعيل بين ظهرائي قبيلة جرهم، ففحت

١ - راجع نقد الدكتور تهامي العبدولي لذلك.

وجبهه دفء شمسها وتفتقت لهائته بلغتها.

تقول الموارد التاريخية: إن أول من تكلم بالعربية ونسى لسان أبيه إسماعيل، فقد ألهم إسماعيل هذا اللسان إلهاماً، وكان أول من فتق لسانه بالعربية المبينة، وهو ابن أربع عشرة سنة وإسماعيل هو جد العرب المستعربة^١.

وهنا... استطراداً -تحضرنا ملاحظتان، أولاهما أن سيدنا إبراهيم تنقل في البلاد العربية واتصل برجالها وتكلم مع الناس... إذن كان هنالك شعوب عربية ولغة عربية واحدة قبل أن تتعمق اللهجات، الملاحظة الثانية تتعلق بالعربية التي نطق بها سيدنا إسماعيل، وهي لهجة جرهم التي آلت إلى العربية الفصحى المبينة.

وقد ذكر الأخباريون أن إسماعيل نشأ بين "جرهم الثانية" وتزوج منها، وأن إبراهيم بعد أن أتم بناء الكعبة ورفع قواعدها ترك ابنه إسماعيل في جرهم، ثم تغلبت خزاعة على جرهم، فانتزعت منهم السدانة، واحتفظت بها إلى أن انتقلت إلى قريش^٢.
ويضيف الأخباريون بأن الطبقة الثالثة من طبقات العرب هم العرب المستعربون ومنهم العدنانيون أو النزاريون أو المعربون،

١ - تاج العروس: ٣٥٢/٢ (طبعة الكويت) مادة عرب/ اللسان: ٧٥/٢، المزهر ٣٠/١.

٢ - اللسان: ٣٩٤/١٤ - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب ٣٦٠/١.

وهم من صلب إسماعيل وأمهم وعلة بنت مضاض بن عمرو
الجرهمي^١.

فالمهد الأول للإسماعيليين - بإجماع أهل الأخبار - مكة
بين ظهراني جرهم.

وقد بني إسماعيل باثني عشر ولداً هم: نايث.. قيذر..
أدئيل.. ميشا.. سمها.. ماش.. دما.. آذر.. طيما.. يطور.. نيش..
قيدما^٢.

ولما جاء إبراهيم إلى مكة للمرة الثانية ورأى زوجة
إسماعيل الثانية، أمر ابنه إسماعيل بإبقائها ومنها كان نسله^٣.

ومن المعلوم أن أبناء إسماعيل الذين جئنا على ذكرهم
أسسوا إمارات لهم في العربية الشمالية (شمال الجزيرة)، وامتدت
هذه الإمارات إلى جنوب الأردن، وتذكر التوراة أن هذه الإمارات
والمنازل امتدت من حويلة إلى شور، وأنهم كانوا يغيرون
باستمرار على العبرانيين^٤.

١ - ابن خلدون: ٣٣/٢ - الطبري: ١٦/١ - ابن الأثير: ٤٩/١ -
الطبقات: ١/١ص - ابن هشام: ٣/١ - تاج العروس: ٣٧٧/١.

٢ - ابن هشام: ٣/١ - ابن خلدون: ٣/٢ - الطبري: ٣٦١/١ - ابن
الأثير: الكامل: ٤٩/١ - جواد علي: ٣٧٦/١.

٣ - الطبري: ٢٥٦/١ و ٣١٤.

٤ - جواد علي: ٤٣٦/١ - الطبري: ٣١٤/١.

ويتعرض العلامة جواد علي إلى منازل الإسماعيليين^١:

- أدتيل قبيلة عربية إسماعيلية عاشت جنوب البحر الميت.
- دما هي دومة الجندل.
- طيما تيماء.
- ويطور أقامت شرق نهر الأردن.

ويرى المذكور أن البيطوريين حلف قبائل جمع الإسماعيليين اليقطنيين، واليقطنيون^٢ أقدم من الإسماعيليين لأنهم مباشرة أبناء إبراهيم، ويضيف بأن المديانيين فرع من الإسماعيليين^٣.
وتجدر الإشارة إلى أننا لانخوض غمار معركة النقد التاريخي، فنحدد أبناء إسماعيل ومنازلهم، ولكننا يهمننا بنيان تلك الصورة.

والمكانة المرموقة التي كانت لسيدنا إبراهيم وابنه إسماعيل عند العرب، تعكسه الآية القرآنية القائلة:

﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ

١ - جواد علي: ٤٤/١ و ٤٤١ و ٤٤٣ و ٤٤٥.

٢ - جواد علي: ٤٤٦/١.

٣ - جواد علي: ٤٥٥/١.

الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ
وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ
وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ
الْوَالِي ﴿٧٨﴾ الْحَجَّ ٧٨.

وهذه الصورة الحية نلمسها عند ابن سعد يقول المذكور:
روي عن الرسول قال: "كل العرب ولد إسماعيل عليه السلام".
ونعود فنذكر مرة ثانية - كما يفعل علماء الاجتماع - بأنه
لا يهمننا إلا هذه الصورة المشرقة التي كونها الوجدان العربي عن
إسماعيل وأبيه، وإلا كيف نفسر ما ذكره الأخباريون من أن سيدنا
إسماعيل أول من ركب الخيل وكانت قبل ذلك وحوشاً لا تركب،
ولعلنا نلمس هذا التقدير الكبير لسيدنا إسماعيل في الظاهرتين
الآتيتين:

أول من تفتت لهاته بالعربية المبينة:

ومع أننا أعلننا مراراً عدم أخذنا بالنظرية التوفيقية، بل
بالنظرية التطورية لنشوء اللغة، فإننا نلمس الأخذ بالنظرية التوفيقية
لنشوء العربية الفصحى المبينة وربطها بفعل سيدنا إسماعيل.

١ - الطبقات ج ١، ق ١، ص ٢٥.

فها هو مصطفى صادق الرافعي يقول: العربية بدأت بإسماعيل فلما خرج أولاده من ديارهم وتشعبت قبائلهم تنوعت لهجاتهم، وتباينت ألسنتهم حتى ظهرت قريش من بينهم، فأخذت وأعطت وهذبت الألسنة وما زالت تهذب حتى كان القرآن... وهذا المعنى يؤكد صاحبه تاج العروس إذ يقول: "ألم إسماعيل هذا اللسان العربي إلهاماً، وقيل إن يعرب أول من نطق بمنطق العربية وإسماعيل أول من نطق بالعربية الخالصة الحجازية التي نزل عليها القرآن الكريم".^١

وصاحب المزهري يرى أن آدم عندما كان في الجنة كان لسانه العربية، فلما عصى أمر ربه سلبه الله العربية، فتكلم بالسريانية، فلما تاب رد الله عليه العربية (رواية عن ابن عباس)^٢. ويتابع صاحب المزهري قوله: العربية نوعان: عربية حمير وهي التي تكلموا بها من عهد يعرب، والعربية المحض التي نزل بها القرآن، وأول من نطق لسانه بها إسماعيل، فعلى هذا القول يكون توقيف إسماعيل على العربية المحضة يحتمل أمرين، إما أن يكون اصطلاحاً بينه وبين جرهم النازلين عليه بمكة، وإما أن يكون توقيفاً من الله^٣.

والعربية المحضة هي العربية الخالصة، وهي العربية

١ - تاريخ العروس: ٣٧٦/١ (مادة عرب).

٢ - المزهري: ٣٠/١.

٣ - المزهري: ٢٨/١.

الأصلية عربية إسماعيلية، وقد نعتت بالعربية المبينة، وقالوا أول من فتق لسانه بالعربية المبينة إسماعيل، وروي أن الرسول (ص) تلا قرآناً عربياً لقوم يعلمون، ثم قال: ألهم إسماعيل هذا اللسان إلهاماً، وفضلاً عن ذلك فإسماعيل أول من كتب بالعربية^١. وكان ابن عباس يقول: أول من وضع الكتاب العربي إسماعيل وضعه على لفظه ومنطقه^٢.

الأرومة العربية المحضة المتينة الصرفة:

فقد ذهب أهل الأخبار إلى أن العرب كانوا على دين إبراهيم دين الحنيفية دين التوحيد الدين الذي بعث بأمر الله من جديد متجسداً وممثلاً في الإسلام^٣.

وذهب رينان الفرنسي إلى أن العرب مثل بقية الساميين هم موحدون بطبعهم^٤، وذهب أهل الأخبار إلى أن العرب الأولى كانت على ملة إبراهيم تؤمن بإله واحد اعتقدت بربه وحجت إلى بيته

١ - المزهر: ٣٣/١.

٢ - صبح الأعشى: ١٠/٣ - الروض الأنف: ١٠/١ - المزهر: ٣٤٢/٢.

٣ - الصحابي: ٣٤ - المزهر: ٣٤٢/٢.

٤ - جواد علي: ٣٤/١.

٥ - E. renan: historie generly et systeme compare des langues semitique paris 1888. Vol,1, chept.p.11

وعظمت حرمة (الأشهر الحرم)، وبقيت على ذلك ثم سلخ بهم إلى أن عبدوا ما استحبا ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل وغيره، فعبدوا الأوثان حتى أعادهم الإسلام عليه^١.

وذكر اليعقوبي أن قريشاً وعامة ولد معد بن عدنان على بعض دين إبراهيم وإسماعيل يحجون البيت ويقيمون المناسك ويقرون الضيف ويعظمون الأشهر الحرم وينكرون الفواحش والتقاطع والتظالم ويعاقبون على المظالم^٢.

ماذا شملت الموارد الإسلامية عن خبر سيدنا إسماعيل؟؟؟

كما قلنا هذه الموارد تتسق مع الحدث القرآني وتكاد تكون محددة في هذا المجال، فلنسمع إذن إلى ما أورده ابن كثير في كتابه قصص الأنبياء...^٣.

يقول المذكور: عندما ولدت هاجر سيدنا إسماعيل اشتدت غيرة سارة منها، وطلبت من الخليل أن يغيب وجهها عنها، فذهب بها وبولدها، فسار بهما حيث "مكة" فلما تركها إبراهيم وولى ظهره منهما أقامت إليه هاجر وتعلقت بثيابه، وقالت: الله أمرك بهذا؟. قال: نعم، قالت: فإنن لا يضيعنا، فانطلق إبراهيم حتى كان عند الثنية استقبل بوجهه البيت ورفع يديه، قال:

١ - جواد علي: ٣٥/٦ - البجيرمي: أيمن ٥١.

٢ - اليعقوبي: ٢٢٤/١.

٣ - ص ١١٩ وما بعدها.

﴿ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ
بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ
تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقُهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ
يَشْكُرُونَ ﴾ إبراهيم ٣٧ .

حتى إذا فقد ما في السماء عطشت وعطش ابهان وجعلت
تنظر إليه بتلوى فانطلقت فوجدت الصفا أقرب جبل في الأرض
ليها، فقامت عليه، ثم استقلت الوادي تنظر هل ترى أحداً، فلم ترى
أحداً فهبطت من الصفا ثم أتت المردة فقامت عليها ونظرت هل
ترى أحداً، فلم تر أحداً ففعلت ذلك سبع مرات.

قال ابن عباس: قال النبي (ص): فذاك سعي الناس بينهما:
فلما أشرفت على المروة سمعت صوتاً، فإذا هي عند موضع
زمزم، فبحث بعقبه حتى ظهر الماء فشربت وأرضعت ولدها وقد
مر بها بهاجر وابنها بيت من جرهم، فقالوا: أتأذنين لنا أن ننزل
عندك، فقالت: نعم.

وشب الغلام وتعلم العربية منهم، فلما أدرك زوجته امرأة
منهم.

ولما زار الأب إبراهيم ابنه إسماعيل قال: يا إسماعيل إن

الله أمرني أن أبني ههنا بيتاً وأشار إلى أكمة مرتفعة، فعند ذلك
رفعا القواعد من البيت.

فلما شب إسماعيل وصار يسعى في مصالحه كأبيه، فلما
كان هذا ثم رأى إبراهيم عليه السلام في المنام أنه يؤمر بذبح ولده
وتمضي قصة الذبيح وامتناله لأمر الله، وكانت الفدية:

﴿وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ الصافات ١٠٧.

وينبري ابن كثير لتكذيب الإسرائيليات بأن الذبيح هو
إسحق.

ومن الحج والأخبار والأحاديث الكثيرة يذكر ابن كثير خبراً
لـ عمر بن عبد العزيز، فقد سأل رجلاً أسلم وحسن إسلامه وكان
يهودياً فقال له الخليفة العادل أي ابني إبراهيم أمر بذبحه؟؟ فقال:
إسماعيل والله يا أمير المؤمنين وإن يهود لتعلم بذلك، لكنهم
يحسدونكم معشر العرب بأن تقولوا لك بالنسبة لإسماعيل.

الإبراهيمية ومسألة روح الإسلام وروح المسيحية واليهودية

وكان محمد وكان النبا العظيم ودخل الناس في دين الله
أفواجا، وطبعاً فهؤلاء الناس الذين دخلوا في دين الله (عند نزول
الآية) هم عرب، فهل كان روح الدين يخالف روح الذين دخلوا فيه
أفواجا، والعربي آنذاك يعطي الكلمة صادقة ولو قطعوا منه اللوتين،
أوتطائر رأسه في السماء؟؟..

مسألة تطابق روح الإسلام مع روح العروبة مسألة محسوسة ولا تحتاج إلى نقاش، وهي خارجة عن تطابق الجدل لسبب بسيط هو أن الإسلام احتضن الروح العربية منذ أن غرس سيدنا إبراهيم الغرسة الأولى في الجزيرة العربية، وبالتالي فإذا كان الغربيون يقولون بخروج اللوغوس "العقل" logos والميتوس metos "الأسطورة" من أوقيانوس واحد، فإننا ندلل ونقول بأن العروبة والإسلام من رشم واحد هو سيدنا إبراهيم "الموجه من الله"، فنكون بهذا الرأي التاريخي قد خالفنا المقولة القائلة بأن الإسلام موجة من الموجات وإن كان أعظمها وأنبأها- التي صعدت من الجزيرة العربية^١.

نعود فنتساءل عن هذا التطابق بين روح الإسلام وروح العروبة؟؟

لن نجيب على هذا السؤال بأسلوب ميكانيكي سريع ولن نستدل بالتاريخ الطويل كحجة على ذلك، ولكننا نجيب بكل ريث وهدوء...

والواقع أن التعلق بالدار بالأهل بالوطن هو التعلق بالشعار الأخضر، أو كما قال جوته: النظرية رمادية ولكن شجرة الحياة أبداً خضراء.

وهذا ما أكده هيبوليت وأطلق على تجاهل ذلك "تجاهل

١ - د. فهمي جدعان: أسس التقدم ص ٤٤٠.

القوى الحيوية للحياة^١، يقول روبرت ماكيفر: يجب التمييز بين تعلق الإنسان بجماعته وبين تعلقه بالمعتقد فالتعلق بالدار الاجتماعية شعور يشمل ساكني الدار وسكنهم، ولكن التعلق بالمعتقد وبالقضية يقف عند حد القيم الثقافية التي تؤمن بها والتي تخالف قيماً ثقافية أخرى يؤمن بها غيرنا من سألني الدار، والإنسان بحاجة إلى هذين المتعلقين لأن التعلق بالدار يعبر عن علوية الفرد وعن تحقيق كيانه الاجتماعي، ولكن التعلق بالمعتقد يتجاوز العلاقات الشخصية، ويعبر عن علاقة الجماعة بالحياة والكون... يكون التعلق بالجماعة والتعلق بالقضية كلاً متكاملًا، فالتعلق بالجماعة ودارها يرضي الحس الاجتماعي ويملأ العاطفة حرارة، ولكنه يفتقر إلى محتوى وإلى إمكان النمو يتعلق بالقضية، والغلو في الشعور القومي مدعاة للغرور، وإذا أردنا الحد من خطر هذا الغلو أيقظنا في النفوس الحس الاجتماعي بالمعاني الذاتية للقيم ووجهنا نحو نسق الحياة الذي نتمنى أن نصنعه، ويجب أن نبرر أهمية القضية كما تبرر أهمية الجماعة، دون أن يؤدي ذلك إلى توحيدهما^٢.

كيف وفق الرسول الكريم بين هاتين القيمتين المتعلق بالدار والتعلق بقضية المبدأ؟؟ لننذكر عندما خرج مهاجراً من مكة وعيناه

-
- ١ - هشام جعيط: الإصلاح والتجديد في الدين مقال منشور في مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد بيروت عدد ١٠ و١٦، لعام ١٩٩١، ص ٢٥٧.
 - ٢ - روبرت م. ماكيفر: الدولة ترجمة د.حسن صعب بيروت، دار العلم للملايين ١٩٦٦، ص ٥٢٠ و٥٢١.

مغرورقتان بالدموع، وتلفت قلبه إلى مكة وقال: وداعاً يا أحب
أرض الله إلي والله لولا أهلك أخرجوني منك لما خرجت.
ولنتذكر في فتح مكة أن أحد القرشيين قال للرسول يا محمد
هذا وطنك وأهلك، ولنتذكر شوق المهاجرين إلى مكة التي لم يغنهم
عنها شيء.

نخلص من كل ذلك للقول إن مبدأ الحياة وقوة الحياة
والعناصر المركوزة في الحياة، "العروبة" تكاملت مع القيمة العليا
للحياة - الإسلام.

هذه مقدمة طويلة نسبياً سقناها بين يدي القارئ، ونحن
نناقش مقال السيد هشام جعيط، حيث يتساءل عن روح الإسلام
وروح المسيحية وروح اليهودية، وكأنه ينطلق في هذا السؤال من
جوابه على كتاب هيكل الموسوم بعنوان¹:

L. Esprit du christianisme et son distin

يقول (هيكل) في كتابه المذكور كان لدى إبراهيم جد الشعب
اليهودي بذرة لروح اليهودية، قطع إبراهيم روابط الحب والأسرة
والأرض ولم يكن يريد أن يحب، وقد حكم على نفسه بالنفي من
بلاد كلدان فلم يتعلق بأي مكان بذلك الذي يصنع حياة البشر
كالوطن والأرض والشغل والرباط البهيج بالطبيعة، وكان إبراهيم
يجول بمواشيه على الأرض بلا حدود وكان على الأرض كما كان

١ - مقاله سالف الذكر ص ٢٥٦.

غريباً بين الناس، وقد علق هيبوليت تعليقاً رائعاً على هذا العمل فقال: إن هذا العداء إزاء كافة القيم الحيوية يعادل إقامة علائق موضوعية بين العالم والإنسان.

ذلك أن إبراهيم لم يطع إلا الواحد السيد الذي هو خارج الطبيعة، وأقر هيجل بعد ذلك أن فكرة الواحد كانت مرحلة أساسية في تاريخ العالم إذ أقامت موضوعية الطبيعة طارحة منها الإلهي حتى لو كان ذلك تظهيراً للشعور من وجه آخر^١.

ويتابع جعيط قوله على لسان هيجل: إن الإله الواحد هذا الرب الغيور سيخضع خضوعاً كلياً ذرية إبراهيم ضمن علاقات السيد بالعبيد، فكبرياء الشعب اليهودي أن يبقى المفضل الوحيد لهذا الإله، لكن تاريخه كان تاريخاً مغلوطاً غير نبوي أويكاد، ولقد تحققت أشياء عظيمة لقائدة اليهود، لكنهم لم يقوموا بأعمال بطولية. وقد تردد الشعب اليهودي بين عدة أوضاع، وعرض له أن ابتعد عن عقيدة لما اتصل بالإنسانية المشاعة لكنه كان يسترد ذاته ويرجع إليها^٢.

ويرى هيجل في الفكر اليهودي انفصاماً عن الحياة لم يعهده الفكر اليوناني، إضافة إلى وجود تعارض في الحياة معارضة

١ - هشام جعيط: الإصلاح والتجديد في الدين ص ٢٥٧.

٢ - المرجع السابق ص ٢٥٧.

أساسية للتفكير والعقل وتشيئة العالم^١.

إن المصير الاستثنائي للشعب اليهودي شقاء كبير أفرزه التوحيد^٢، فالتوحيد يقيم انفصاماً بين الإنسان ونفسه بين الإنسان والعالم، العالم للحياة لاكطبيعة^٣ معقولة.

أراد يسوع مصالحة شعبه بالحب، لكن شعبه رفض، فاتجه إلى الأفراد، وكان في إمكانه إما أن يشارك شعبه مصيره فيحقق طبيعته التي خلقت لكي تحب، أو أنه يعي طبيعته لكنه لايمكنه تحقيقها في العالم ومصيره أنه لم يكن له مصير تاريخي^٤.

وبعد أن انتهى جعيط من عرض رأي هيجل عن اليهودية والمسيحية أخذ يتكلم عن الرسول (ص) فقال: أعاد الرسول مسيرة إبراهيم، فقد خاطر بحياته وحياة مواطنيه منفصلاً عن تقاليد شعبه، ومزق الروابط الجماعية وروابط التراب باسم حقيقة علوية شعر بها وعبر عنها بقناعة قوية جداً، وهكذا بدأ الرسول نشاطه بتمزيق الروابط، وانتهى بعودة إلى العروبة بمصالحة، وهكذا أراد القرآن أن يعتبر إبراهيم لا كجد لجنس معين، ولا مؤسساً لدين وضعي بل كباحث حر عن الحقيقة لايجامل، لكن وضمن السياق التاريخي للقرآن هو جذر الأمة العربية.

١ - المرجع السابق ص ٢٥٨.

٢ - المرجع السابق ص ٢٥٨.

٣ - المرجع السابق ص ٢٥٨.

٤ - المرجع السابق ص ٢٥٨.

وهو الوسيط الذي يحرر الشعب العربي من انتقائه، وهو الذي يعود الرسول بفضلله إلى العروبة دون أن ينقطع مع الحقيقة^١. ويمكن القول إن إبراهيم "هيجل" ليس الذي وصفه القرآن، وإنه لئن بدا الرسول ككائن معزول مثل إبراهيم "هيجل" فقد أنهى رسالته بالتصالح مع عبقرية شعبه^٢.

إن مصير الرسول في القطيعة مع القاعدة القومية قاعدة مكة وأيضاً قاعدة التقليد العربي إجمالاً وتقليد الجاهلية بصورة أوسع، ثم في مرحلة ثانية في العودة إلى الوطن، المجسمة بفرض القبلة، وبقبول إبراهيم جداً للعرب، وجعل الحج في مكة من الشعائر، وأخيراً بعودة جسدية عاطفية إلى مكة...

"إنه لم يعد للاستقرار بمكة لكنه فتح أبواب الأمة على مصاريحها في وجه مواطنيه مميّزاً بوضوح المهاجرين على الأنصار، ومات مبتهجاً إلى أقصى حد لأن عشيرته رضيت به آخر الأمر... إن هذه الحركة المزدوجة، وهذا الكفاح من أجل الحقيقة التي ضمننت بالتلاقي، يرسم عبر مصير الرسول، روح الإسلام بالذات... انتصر محمد ونجح حيث عجز إبراهيم، وأخفق يسوع فطابق أوصالح بين التفكير الذي لايساوم والحياة".

والإسلام لم يستمد من بنية هذا المصير وجوده كدين مستقل

١ - المرجع السابق ص ٢٦٢.

٢ - المرجع السابق ص ٢٦٢.

وحسب، أي دين عربي وكوني في آن واحد بل إنه تأثر به كذلك في روحه كما في طابعه^١.

وفي النهاية يجب أن تمثل روح الإسلام وجوهه الذي تعني التفتح على الخارج، ثم العودة إلى الذات والبحث وإيجاد الطريق الوسيط التي هي طريق الإنزال والاعتدال والتجمع^٢.

وبصورة عامة نستطيع القول من حيث النتيجة إن المقال عانق روح الإسلام وسبرها من حيث علاقتها بالعروبة، وإن كان يؤخذ عليه قوله إن الرسول عاد إلى العروبة، فهو لم يخرج من دائرتها، وإنما أخرج من وطنه إخراجاً، وقد ذكرنا أنه قال عند الهجرة يودع مكة: يا أحب بلاد الله إليّ.

لقد كان على الرسول أن ينجز ثورتين ثورة العقيدة، ثم ثورة العلاقة مع الوطن، وقد أنجز الثورة الأولى ليعود إلى الثانية. فإله تعالى شاء أن تكون رسالته موحاة من خلال وحي منزل بالعربية، وهذه العربية هي جزء ماهية القرآن "أصل أجمع عليه الفقهاء".

وبذلك يكون الله تعالى قد أوضح منهج ورؤية الرسالة، فالرسالة رؤية (وحي منزل)، والمنهج هو اللغة العربية. وبيان ذلك أن الرسالة لا بد لها من وسيط بشري، وهذا

١ - المرجع السابق ص ٢٦٢-٢٦٣.

٢ - المرجع السابق ص ٢٦٥.

الوسيط هو العرب لأسباب لامجال هنا لتفصيلها، منها كون العرب أمة الفطرة التي لم تدنس بالجهالات والمذاهب، فالإسلام اختار الوسيلة والغاية، وبالتالي فكثير من الدعوات فشلت بسبب استهتارها بالوسيلة، مع العلم أن الوسيلة تكافأ شرفاً مع الغاية.

تقييم وتقدير لهذا البحث "روح الإسلام"

روح المسيحية - روح اليهودية

نعتقد أننا وصلنا مع الأستاذ جعيط إلى النتيجة المؤملة في هذا الكتاب، وإن كنا نختلف من حيث الوسيلة.

وبيان ذلك أن القارئ لمقال الأستاذ يشعر أنه يعالج مسألة إنسانية بشرية ليس لها أية طبيعة إلهية.

فالأستاذ جعيط مثلاً يقول إن الرسول عاد إلى العروبة في حين أن الرسول لم يبتعد عنها، وكل ما يقال إن العروبة كانت قائمة، والأمر على خلافه بالنسبة للتوحيد، وبالتالي فالرسول أسس ما لم يكن مؤسساً وعاد ليضع التوحيد والعروبة كل في مكانه كأننا في منظومة أونسق أو معمار تلازمت وتواشجت وتبنينت وتداخلت عناصره، وليس مزاج الرسول وإرادته هي التي أشادت المعمار وحددت جوهره وروحه.

فإنه تعالى يحدد لكل غاية وسيلتها، قال تعالى:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾

وَجَادِلْهُمْ بَاتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ
سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿النحل ١٢٥﴾

يقول الأستاذ جعيط: وفي الجملة لو بقي الإسلام في مرحلة اليهودية أو بمخبئه في المدينة "ترفض تعبير مخبئه" رافضاً صلباً نافراً من روابط الحياة في طهر مطلق!...

لكن هذا الطهر موجود في صلب الإسلام كعنصر تركيبي، وسيحاول الشيعة والخوارج البحث عن هذا الطهر والحفاظ على جذوته، وكذلك رجال كآبي ذر^١، وهناك مقولة هامة للمفكر ابن نبي فحواها: أن الفترة الممتدة من غار حراء إلى معركة صفين هي الحقبة التدشينية التي بلورت أساس الإسلام^٢.

وفي رأينا إنه بعد صفين حدث صدع كبير في الأمة حيث انفلقت إلى شقين كبيرين شق الطهارة "منهم الخوارج والشيعة" وشق آخر هو شق الواقعية "الأمويون وغيرهم".

وقريب من هذه الرؤية ما قاله الخليفة الأواه المنيب عمر بن عبد العزيز: فقد شبه الأمة الإسلامية بنهر عظيم نمير اشتق منه معاوية جدولاً وتبعه الخليفة مروان وعبد الملك وتتالي الأمر... الخ...

١ - الأستاذ جعيط: المرجع السابق ص ٢٦٣.

٢ - مالك بن نبي: شروط النهضة، تحقيق عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين دمشق، دار الفكر.

ونحن نقول إن سيدنا عمر بن عبد العزيز قارب الموضوع برؤية العين والقلب دون أن يبحث الأسباب، وهي فصل العروبة عن الإسلام أولنقل فصل الإسلام عن أدياته.

وتمضي السنوات فنجد مظاهر متعددة لتعميق هذا الصدوع، فإذا بالشعوب التي دخلت الإسلام تأتي برؤية تبعد فيها العرب عن هذا الدين.

وإذا كانت الأمة استفاقت بين الحين والآخر لتؤسس نظريتها الثقافية "علوم الملة" على الثقافة العربية والثقافة الإسلامية، فقد بقي الأمر بين الفقهاء العضويين والجماهير العربية المسلمة، لكن السلطة الإسلامية بقيت في خلاف مع العروبة.

ونحن الآن أمام مستقبل مرتجى، ونعتقد أن الأساس هو الرجوع إلى تلك الروح التي شبت في ضلوع سيدنا إبراهيم وسيدنا إسماعيل وبقيت في حنايا الأمة ترعاها كثيراً أوقليلاً وتدافع عنها قليلاً أو كثيراً إلى أن كان الرسول العظيم العزيز من نفس هذه الأمة أو كما قال تعالى:

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ

حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ التوبة ١٢٨.

هذا المؤسس الجديد "محمد" الابن الروحي واللغوي والدموي للخليل تكلم من خلال خمسة وتسعين مأثوراً نبوياً عن حبه للعرب وفخره بالعرب وفضل العرب على لسان الإسلام فهل من مدكر هل من معتبر.

التفكير الديني في العصر القرشي (٤٠م - ٦١٨م) أوسنة الفتح المحمدي لمكة:

للدين في العصر القرشي وفي سجل التاريخ الديني أهمية خاصة لأنه يمثل الفترة السبّاقة على الإسلام ولأنه المهّد الذي ولد فيه الإسلام ولأن الإسلام ولد في أحضانها ونشأ وبأبّه غذي وتغذى...

عن هذا العصر الذي استهل مشرقه يزيد بن كلاب المعروف بقصي وبلغ مغربه بالحفيد الخامس محمد، ينحسر الزمن منذ اللحظة التي أقصى قصي فيها خزاعة عن "بيت الله" بسبب استيلائه على "مفتاح الكعبة"...

لسنا بصدّد التحدّث عن الوسائل التي اتخذها قصي إلى بلوغ غايته المنحصرة في سيادة هي حقاً شرعياً للقبضة الممتلكة مفتاح "بيت الله"، وهذا حديث ترويه أنفاس التاريخ الإسلامي وعلى صفحات سجلاته في شرح منتشر، وإن كنا نستطيع أن نوجزه باقتضاب وهو أن قصياً قد أمضه أن يرى قومه العدنانيين من سلالة إسماعيل، تحت سلطة الأجنبي من خزاعة، فكان أن عول مصمماً على أن ينزع الأمر منهم، ولما كان انتزاع الحكم من خزاعة محصوراً في الاستيلاء على "مفتاح البيت" بدأ قصي يرسم الخطة ثم أخذ ينفذ بالتدريج، ومن ثم دأب على السعي والتجارة حتى كثر ماله وما هياها هذا المال لأن يكون أهلاً لمصاهرة ملك مكة حليل بن حبشية الخزاعي.. وتزوج قصي من حبيّ ابنة حليل أملاً في أن يرث عنه امتيازاته... وحدث أن حليلاً عرض على حبيّ ولاية البيت من بعده فنتحت عن تسليم "المفتاح"،

وكان حليلاً لم يتتبه أو أنه كان قد تغاضى عن المرمى من وراء هذا التخلي، فلم يسلم المفتاح لقصي، وإنما سلمه لأبي غيشان الخزاعي، وهنا ابتداء قصي يحتال على أبي غيشان حتى صابح مكة يوماً وفي يده هذا المفتاح وصوته يعلن خزاعة أنه قد اشتراه من أبي غيشان، وهنا هبت خزاعة وانطلقت تصيح: إن مفتاح الكعبة لم يبع، وإنما تم الأمر بطريق الرهن.

ولكن... قصياً كان يعلم ما سيكون ولم يؤخذ على حين غرة، حيث اتخذ لهذه الحرب عدتها بأن جمع قومه من نواح متعددة وجاء بهم إلى مكة، ومن أجل ذلك سمي "المجمع"، وقام فيهم يوم الجمعة، ولذلك اتخذ يوم الجمعة من كل أسبوع يوماً مرعياً، أجاب صيحة خزاعة الفرعة بصيحة الحرب، ومن ثم بدأ بين العدنانيين والخزاعيين على ملك مكة قتال صمد له قصي ومن ورائه عدنان حتى تمكن من إجلاء خزاعة من مكة.

وبذلك استقر في يده هذا المفتاح الذي به انتقلت السيادة من خزاعة إلى هذا البطن من بطون كنانة، أو هذا البيت الذي جمعت به القبائل من "قهر" التي عرفت باسم قریش، وبذلك دان لقصي ملك مكة!

وأقام قصي نفسه ملكاً لمملكة كانت من نوع الممالك المنتشرة على صفحات التاريخ السياسي عهد ذاك في أنحاء شبه

١ - رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت.

الجزيرة العربية، ومن مظاهر هذا الملك أنه جدد بناء الكعبة، وشيد "دار الندوة" فضم إلى الحكم الديني الحكم الزمني الذي تولاه بمهارة عجيبة، فإن من المرجح بل والثابت أن قصياً كان قد استفاد من ترحالاته التجارية التي حتمت عليه أن يضرب في جنبات الأرض، ويستفيد من الأنظمة الاجتماعية والسياسية التي وجد عليها الفرس وخاصة الروم، فليست "دار الندوة" إلا مرآة عليها انعكست تلك الصورة التي كانت عليها مجامع الروم الدينية والمدنية، فلم يشد قصي هذه الدار التي جعل بابها يؤدي إلى الكعبة إلا على نمط وغرار المجالس الرومية عهد ذلك والتي لا بد أن يكون قد شاهدها في تروده على الممالك المتحضرة كفارس ومصر وحينما كان الظلال الروماني يمتد، فهو لم ينشئ "دار الندوة" إلا ليجمع الرؤساء ويعقدوا فيها مجالسهم تحت رياسة كانت له وحده في هذه الدار التي وإن كان لم يحكم فيها إلا من بلغ الأربعين من العمر، فإنما قد فتحت أبوابها لكل حكيم مفوه ولو لم يبلغ الأربعين من العمر، واستقبلت كل نابغة محنك واستهدفت قوة الشخصية والنضج الفكري، ويقيناً ظاهرة من ظواهر الرقي الاجتماعي الذي حققه قصي بإنشائه هذه الدار التي جعل من اختصاصها حسم المشاكل وحل المعضلات وعقد الألوية والفيصل في الخصومات إلى جانب جنتهم فيها غلمانهم وعقدتهم فيها عقود القران، ومن ثم فقد وحد الحكم الديني بالحكم الزمني في هذه المملكة الناشئة التي وإن كانت من نوع الممالك المنتشرة في شبه الجزيرة عهد ذلك إلى أنها كانت تتميز عن سائر هذه الممالك بالطابع الديني لأن الأصول في هذا الملك كانت تقوم على المعنى الواضح من امتلاك مفتاح "بيت الله"،

وما يتبع هذا الامتلاك من مستلزمات واختصاصات وقف في مقدمتها الحجابة أو السدانة أو الكهانة^١

ومن أولاد قصي عبد مناف وعبد الدار وعبد العزى أما عبد مناف فقد ولد له هاشم وعبد شمس وعبد المطلب ونوفل^٢.

هكذا تخسر سجن التاريخ عن مكة في عهد قصي كحاضرة ذات حضارة على نصيب وافر من طرقي السياسي والاجتماعي، ليس فحسب لأن فيها قد أصبح هذا النوع من الحكومة المنتظمة حيث وضع قصي أساسها لهذه السيادة التي استهلكت في القرن الخامس الميلادي لها تاريخاً، إنما... لأن هذه الحكومة، كما تحدثنا مصادر التاريخ العربي، لم تكن حكومة الأغنياء التي يسيطر عليها أصحاب رؤوس الأموال على المرافق العامة، وإنما حكومة اشتراكية استهدفت إقامة العدالة الاجتماعية وهدفت إلى القضاء على مشكلة الفقر^٣

فالقريشيون لم يكونوا يستغلون نفوذهم السياسي للثراء المادي، وإنما كانوا يشقون السبل المشروعة لجمع المال ثم ينفقونه في وجوه الخير الذي اتخذ مظهره في مساعدة الفقير وفي إطعام الحاج متبعين في ذلك مبدئاً وضعه في مستهل حكمه قصي، فإن

١ - إيكار السقاف: المرجع السابق ص ٣٢.

٢ - قريش ص ٨٤ - المعارف ص ٣٢.

٣ - مجلة الأديب في الحجاز في العصر الجاهلي، للأستاذين خفاجة والحبار.

قصياً قد جمع لنفسه إلى جانب السدانة من اختصاص الرفادة، التي استقرت من بعده في نسله بني شيبية، إنما قد سن هذه السنة التي تخرج فيها قريش من أموالها نصباً لحظة رفع صوته قائلاً: "يا معشر قريش إنكم جيران الله وأهل بيته والحجاج ضيوف الله وزوار بيته وهم أحق الضيف بالكرامة فاجعلوا لهم طعاماً وشراباً أيام الحج حتى يصدروا عنكم،.....".^١

وبجانب الرفادة كانت السقاية وكان اللواء، وهو راية الحرب - التي كانت لاتعقد إلا بيد قصي قبل أن ينهي أمرها إلى نسله من بني أمية - وإلى جانب هذه الاختصاصات بالإضافة إلى الندوة أورياسة الاجتماع كل أيام العام وتولية أمر المشورة والسفارة والحكومة والحكم الأخير في الخصومات جمع قصي في يده كل السلطات المدنية والدينية، فكان زعيم العرب السياسي ورئيسها الديني وقائدها العسكري ورأس قريش التي أصبحت، بذلك سيدة العرب، لاتنافسها في هذه السيادة قبيلة ولا تجرؤ قبيلة أن تتاوتنها، وليس هذا فحسب وإنما تسعى القبائل طراً إلى تفيؤ ظل هذه السيادة التي بثها وعززها اتخاذ قريش جزءاً من الأرض المجاورة "للبيت" أولته احترامها واعتبرته بقديسية البيت، مقدساً ومن ثم عرف "البلد الحرام" تحت اسم "بلد الله".

وفي "بلد الله" أمنت قريش جانب غيرها من القبائل، وغدا

١ - د. جواد علي ٧/٤ - إيكار السقاف ص ٣٣ - العقد الفريد ٣/٣١٣ -

ابن كثير: البداية ٢/٢٠٧.

لها مركزاً خاصاً في نظر القبائل العربية قاطبة حضراً ومضراً
وليضاعف لها في نظر هذه القبائل مكانة، ويؤكد لها على دنيا
الصحراء بسيادة البيت التي نعتت به قريش نفسها والذي ما لبث أن
عرفتها به القبائل مسيطراً حتى أمسى علماً على قريش اسم "أهل
البيت"، وأمام سوّدد "أهل الله" كان حتماً أن تتحصر سيادة كل قبيلة
في الدائرة الضيقة من محيطها وأن تخفق على الحضرة والمضرة
"لأهل الله" ألوية ما رقت إلا ورفرفت حتى أظلت الأرجاء من
الحجاز وتهامة حاوية القبائل المنتشرة بين عدنان كافة بما تضم هذه
القبائل من أصول تشابكت في التفاف منها الفروع من حول قريش
ليستند من الالتفاف من حول بناء تعتبره بيتاً للإله الذي بوحدانيته
تدين وتناديه نفس النداء الذي تعودت أن تتناديه به في العصر
الخراعي وفي العصر الجرهمي من قبل، فإن الله، كإله واحد
لا يقف بجانبه آخر إنما محور التفكير الإلهي وطابع المعتقد الديني
في العصر القرشي منذ بدئه حتى منتهاه والأيام بهذا العصر تسير
من قصي بن كلاب إلى محمد بن عبد الله...

لقد طبع التوحيد العصر القرشي ولم يكن العصر القرشي
إلا موحداً، وعلى مظاهر هذا التوحيد تتوالى الأدلة وتتضافر
البراهين وتتضامن على انحصار التفكير القرشي في الوحدانية،
فنحن نرى العصر القرشي يسند إلى الله وحده أمر الكون
والكائنات، فإله هو الأحد الذي يعود إليه أمر الجزاء من ثواب
وعقاب وهو من عنده جزاء الصالحات، يقول الشاعر:

أجرت مخلداً ودفعت عنه

وعند الله صالح ما أتيت

ويقول عبید بن الأبرص:
 من يسأل الناس يحرموه
 وسائل الله لا يخيب
 الله هو المعين على إحراز النصر:
 وأحرزنا المغانم واستجبنا
 حمى الأعداء والله المعين
 والله هو القابض والباسط، وهو الذي يعلم السر والجهر
 وهو المجازي، وفي ذلك يقول الأصبیح العدواني:
 إن الذي يقبض الدنيا ويبسطها
 إن أغناك فسوف يغنيني
 الله يعلمكم والله يعلمني
 والله يجزيكم عني ويجزيني
 بني كريم لا يكدر نعمة
 وإذا تناشدد بالمهارة أنشد
 الله هو الخالق والمبدع، وفي ذلك يقول قيس بن الخطيم:
 أمضى لها الله حين صورها
 الخالق ألا يكنها سدف
 سر من بلاد الله والتمس الغنى
 تعش ذا يسار أو تموت فتعذر
 والله هو الذي يجزي على البر والإحسان، وهذا ما تبرزه
 هند بنت الحسن:
 فالله جازي منعماً بوفائه
 فجازك عني يا قلمس بالكرم

والله هو علام الغيوب ويعلم السر وما تكنه الصدور، يقول
زهير بن أبي سلمى:

تكتمن الله ما في نفوسكم
ليخفي ومهما يكتم الله يعلم

صدر الكتب الإسلامية المعاصرة^١ يتنفس التاريخ معلناً أن
العصر القرشي كان موحداً وأن من هذا التوحيد يجيء القسم بالله،
يقول الشنفرى:

ضربت تلك الفتاة هجينها
ألا قلع الرحمن ربي يمينها

وقال النابغة:

ما إن أتيت بشيء أنت تكرهه
إذن فلا رفعت سوطي إلي يدي

ونظراً لما يحف التلبيات والقسم من قيم التوحيد، فإننا
سنعرض لصورة حية لذلك تاركين أمر التفصيل إلى مظانها
مهيئين بالقارئ مراجعة ذلك لدى كتاب المفصل في تاريخ العرب
قبل الإسلام للدكتور جواد علي^٢، وفيما يلي هذا الموجز:

١ - مجلة الأدب في الحجاز في العصر الجاهلي للأستاذين خفاجة
والجبار.

٢ - د. جواد علي ٣٧/٦ - الاستيعاب ١/١٤٠ - اللسان ١٠/٤٥٠ -
الأمالي والنوادر ص ٥٧.

١- القسم:

- لا والله فإنها تملأ الفم وترقي الدم، جواد علي ٥/٥١١.
- لا والذي يراني من فوق سبعة أرفعة وقد ردد الرسول
(ص) هذا القسم.
- نقلًا عن الصحابي سعد بن معاذ.... أيمان ص ٩٥.
- لا والذي لا يواريني عنه شيء..... أيمان ص ١٦.
- لا والذي لا تقيته إلا بمقتله، أي كيف أن أتقيه فهناك
المقتل..... المزهري المخصص ١٣/١٨.
- ولا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة.... أيمان... ص ١٦
"محاضرات الأدياء ١/٣٠٠.
- لا والذي سمك السماء، لا والذي يراني من حيث ما
نظر... الأمالي للقاللي المزهري ٢/١٦٨.
- لا وفالق الأصباح وباعث الأرواح... أيمان ص ١٩.
- ولا ومجري الرياح... أيمان ص ٢٠.
- ولا منشئ السحاب - لا والذي دحا الأرض - لا والذي
يسجد له النجم والشجر.
- لا ورب الشمس والقمر - لا ورب البيت - لا والذي
أخرج الماء من الحجر.
- لا والذي أخرج النار من الشجر - لا ورب الأنعام -
لا ورب النور والظلام - لا ورب الحل والحرام - لا والذي
نادى الحجيج له...

وقولهم: يمين الله وأيمن الله وأيم الله - لا ورافعها بغير
عمد

لاوسالكها وباسطها - لا والذي يراني ولا أراه - وحرام
الله - أقسم بالله قسماً باراً "أيمان ص ٢٢ و٢٤ وجواد علي
٥١٩/٥"

ويؤكد جواد علي (٣٧/٦) أن قسم امرئ القيس هو: والله -
تالله - فتح الله - يمين الله - الحمد لله.

٢- التلبية:

ولقد ترامي إلينا قمطر من هذا التلبيات، وإننا نحيل في ذلك
إلى موسوعة جواد علي (المفصل ج ٥ وج ٦)، ونكتفي هنا بذكر
اليسير منها:

لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك
والملك لا شريك لك

"تلبية سيدنا إبراهيم التي تردد حالياً في الحج".

لبيك اللهم لبيك لا شريك لك إلا شريكك هو لك تملكه وما
ملك يقصدون أن الصنم وما عنده كلها ملك الله...
اللسان ١٠/٤٥٠.

ومن نسك العزى وتلبيته:

لبيك اللهم لبيك لبيك وشاد ربك ما اختار إليك
وتلبية من نسك لمحرق: لبيك اللهم لبيك حجاً حقاً تعبداً
ورقاً.

ومن نسك لودة: لبيك اللهم لبيك، معذرة إليك.
ومن نسك لذي الخلصة: لبيك اللهم لبيك لبيك من هو أحب
إليك.

ومن نسك لمناة: لبيك اللهم لبيك لبيك لولا أن بكرأ دونك
تترك وبهجرونك.

ومن نسك ليعوق: لبيك اللهم لبيك لبيك بغض إلينا الشر
وحبب إلينا الخير.

وتلبية قيس عيلان كانت: لبيك اللهم لبيك لبيك أنت الرحمن
"اليعقوبي ٢٥٥/١".

من التوحيد عبر أنفاس الشعر العربي، والشعر إنما هو
موسيقى النفس الإنسانية الذي يطرد مع عواطفها وانفعالاتها
المختلفة ويجانس حالاتها وتراوحاتها المتنوعة يأتيها البرهان على
إخلاق العصر القرشي وعلى أن الله كان اسماً معروفاً في العصر
القرشي ونعمة تختلج بها الشفاء في كل أمر ومناسبة بل يجيء
البرهان على هذا الاسم، اسم الجلالة الوارد في الأشعار العربية في
غضون هذا العصر، هو نفسه اسم إله الإسلام، ولهذا الرأي سند
من القرآن نفسه، واستعمال العرب لاسم الجلالة يشير إلى أنهم
كانوا ينظرون إليه نفس نظرة المسلمين!

١ - خلاصة الأدب في الحجاز في العصر الجاهلي، للأستاذين خفاجة
والحيار.

في الله، كمحور للمعتقد الأساسي الديني، كان قد انحصر
المعتقد الديني في العصر القريشي من كان حول هذا المحور قد
اختلفت، كما في كل عصر، ألوان العبادة تبعاً لمراتب التفكير التي
بسبب تبيانها قد شقت هوة بين العقل الجماعي والعقل الإنساني، فبينما
كان العقل الإنساني قد ظل في تمثله بالتفكير الحنفي كما كان في
العصرين السابقين، الجرهمي والخزاعي منتشراً في غير ضياع في
أرجاء العصر القريشي كان العقل الجماعي قد استحكمت فيه
الصابئية، ومن ثم كان التجاؤه إلى الشفعاء يتخذهم زلفى إلى الله وهذا
يقيناً وثنية، ولكنها وثنية لم يخل منها أي عصر ولن يخلو منها أي
عصر ما دام هناك عقل جماعي وما دام هناك دهماء، فليس الالتجاء
إلى الأولياء وليس الطواف بأضرحتهم وثنية يصطبغ بها عصرنا ولها
العقل الجماعي يخضع، ومن هنا يجب أن ننتبه فنعلم أن الوثنية التي
شاعت عند العرب وخاصة الدهماء منهم لم تكن شركاً، كلا!.. فلم
تعبد الأصنام في شبه الجزيرة العربية بصفتها آلهة قائمة بذاتها، وإنما
وهي لا تمثل إلا تماثيل الشفعاء، لم تعبد إلا بصفتها شفعاء إلى الله...
ويقيناً إن هذا في ضوء الحقيقة ليس شركاً فإن الشيء الذي يتخذ
شفيعاً إلى شيء آخر لا يعد لهذا الشيء الآخر مساوياً!! قال تعالى:

﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا
تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا
هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ
كَفَّارٌ﴾ الزمر ٣.

ومن ثم فإذا كان العصر القرشي قد ورث عن العصر الخزاعي وعن العصر الجرهمي من قبل عقائده، وإذا كان قد صيغ العقل الجماعي في العصر القرشي، بل وطبعه بطابع تعظيم الوسيطاء إلى الله، وإذا كان ليس إلا تحت اعتبار أنهم إلى الله شفعاء أتجه إليهم بالعبادة، وتبني إليهم بيوتاً هي التي أسماها "الطواغيت"، ومن ثم كان قيام "طاغوت" بجانب "طاغوت" ضمت فيه الأركان أحد الشفعاء إلى الله، وإذا كان بهذه البيوت قد طوّف بشفعائه متشفعاً موقناً بأنه لا يستطيع إلا من خلالهم الاتصال بالله، فإن العقل العربي، في تفكيره الفردي وفي معتقده الجماعي، قَط لم يشذ عن الاعتراف بالتوحيد للموضوع الأول للعقل أو الإله!..

وبقينا! ما شذ العقل الجماعي في العصر القرشي عن طبيعته ودأبه في كل عصر!.. فطابع العقل الجماعي في كل عصر إنما اتخاذا الشفعاء إلى الله والتوسط إليه بالوسطاء ودأبه أبداً تشييد البيوت لهؤلاء الذين يظن أنهم إلى الله منه أقرب!.. فليس إلا ابتغاء التقرب من الله، اقترب هذا العقل في العصر القرشي من هؤلاء الشفعاء وليس إلا ابتغاء مرضاة الله كان استرضاءه لهؤلاء الوسيطاء، ومن ثم فلئن كان العقل الجماعي في غضون العصر القرشي قد ورث عن العصرين السابقين طابع التوسل إلى الله بالوسطاء والطواف ببيوت الشفعاء، فإنما المحور الأساسي الذي كانت تلتف من حوله سائر صيغ تعبدية وألوان عبادته إنما الله!.. فالله هو النهاية القصوى التي تنهاى إليها العقل العربي والله هو المحور الذي استدار من حوله التفكير العربي قاطبة استدارة حفاها بسياج التعظيم والإجلال حتى المدى الذي خضع فيه العقل

الجماعي لمنطق العصرين السابقين القائل:

الإنسان ليس أهلاً للاتصال بالله اتصالاً مباشراً!!!... فليس
إلا عملاً بهذا المنطق وضوحاً لتسلسله اتخذ العصر القريشي
الوسطاء واتجه إليهم يناديهم بنفس النداء الذي كان له قد ورث،
وليس إلا من هنا كان نعتهم بالأرباب...

كان صدور التاريخ العربي يأتينا هذا اليقين بأنه ليس إلا
تحت هذا المعنى وليست إلا تحت هذه الصفة خيمت على العصر
القريشي عبادة أرباب انفردت من بينهم تلك الأرباب الثلاث بمكانة
إليها لم يرتق شفيع من الشفعاء، فلهن كانت تعظم قریش ومن
حولها سائر بلاد العرب حتى أمست عبادتهن في القلب العربي
مشاعاً!.

بل... رغم اختصاص خزاعة وهديل والأوس والخزرج
"بمناة" فإن من حولها تمثالها، أي كان قائماً على ساحل البحر
الأحمر بطريق يثرب، كانت قریش تطوف وتذبح وتتزعم ومن
ورائها سائر العرب!

ورغم اختصاص ثقيف "باللات" فإن من حولها تمثالها،
الذي كان قائماً بالطائف في موضع مسجد الطائف، كانت قریش
ومن حولها ومن ورائها سائر العرب تطوف وتعظم...

ورغم اختصاص غطفان "بالعزى" فإن حول تمثالها، الذي

كان قائماً بالحراض، كانت قریش ومن ورائها العرب تطوف
وتخصها بمكانة تفردت فيها العزی من بین مناة واللات بإعزاز،
فقد كان تمثالها أعظم التماثيل المقدسة عند قریش.

ورغم انفراد هؤلاء الربات الثلاث بمكانة، إليها لم يرتفع
من الشفعاء شفیع، فإنهم لم يرتفعن إلى مرتبة الألوهية!.. وهذه
حقیقة أخرى تفصح عنها مصادر التاريخ الدینی مما يأتي الدلیل
من الشعر العربی لهذا العصر نفسه، وهو یجری مقسماً یقول أوس
بن حجر:

واللات والعزی ومن دان بینها

وبالله إن الله منهم أكبر^١

إن القلب العربی إنما بهؤلاء الربات كان قد علق وبقیناً إنه
بهن ولها كان قد طوف الخیال، فتمثلهن تحت صورة فذة من
الجمال ونعتهن بـ"الغرانیق"^٢، ولكن!... لیس إلا بهن، ولیس إلا
لیطوف من حولهن كأطیاف إلهية یقفن من الله تحت الصفة التي
یسجلها منه اللسان وهو الذي قد تعود أن ینعتهن: بنات الله!.. ومن
ثم فإذا كان القلب ومن هنا ندرك أن الشأن كان شأن هؤلاء
الأرباب الخمس، فإن "سواعاً" هذه التي یقف تمثالها شاهداً علی

١ - الملل والنحل للشهرستانی، ج ٣، ص ٣٦٦.

٢ - الغرناوق: الأبیض الجمیل.

عنصرها النسوي، لم تكن إلا كناية الجرمية شخصية تاريخية...
ونحن إذا رأينا "وداً" يقف بتمثاله على صورة رجل، فليس
إلا لنذكر أن من العرب من كان يسمى وداً، وليس إلا لتعود بنا
الذاكرة إلى "أد" و"أدد"، من إليهما كانت العرب العدنانية بنسبها
تعود!..

من ثنايا التاريخ الديني عند العرب الأول ومن خلال داكن
غيمة تلتمع هذه الحقيقة، علينا تطلع كبرق خاطف نتبين في
ومضته اللامحة أن هؤلاء الشفعاء الخمسة الذين كانت العرب
قاطبة لهم تقديس لم يكونوا، رغم اختصاص قبائل حمير بنسر
وقبائل مراد ببعوق ومذحج بيغوث وبود، إلا أرياباً قبلية أوبالأحرى
شخصيات تاريخية لهم هذه القبائل كانت قد أحلت وقدس وبعضها
التمثيل لهم كانت في الوعي العربي لذكراهم قد خلدت...

فليس هناك من بين هؤلاء الأرياب الخمسة قد وقف في
الذهن القبلي إلهاً وإنما له شفيحاً وصنوه صنو سائر الشفعاء،
أوبالأحرى هذه الطائفة التي كان يقف على رأسها "هبل"، هذا الذي
من العصر الخزاعي قد ورث العصر القرشي له عبادة ساعدت
على استمرارها طبيعة هذه الناحية من الأرض العطشى إلى
الغيث، ومن ثم كان لتمثاله المصنوع من العقيق الأحمر والذي له
كانت خزاعة قد أقرت في "بيت الله" مركزاً وقف به بمثابة

المحور، من كل تمثال كان قد أقرته كل قبيلة لشفيعتها في "بيت الله" اقتداء لتقليد الخزاعي الذي لم يكن إلا بسببه كان أن قامت، تماماً كما تقوم اليوم في الكنائس المسيحية الكاثوليكية تماثيل القديسين في بيت الله تماثيل الشفعاء لتقوم في الوقت نفسه معاهدة على أن الأساس الذي استقر عليه صرح الدين العصر القرشي كان المعتقد بوحدانية الله، وفي الوقت نفسه الذي تجيء فيه شهادة أيضاً على أن "الطواغيت" لم تكن بمثابة صرحة الأولياء أومراكز للعبادة، وأنها قط لم ترتفع إلى المكانة التي كان عليها "بيت الله" والذي قد انفرد، انفراد صاحبه، بمرتبة الإجلال.

تجيء حقيقة تاريخية أخرى مستمدة هي من الانقسام المذهبي الذي كانت عليه العرب القرشية في هذا العصر، فالقد كانت العرب على مذهبين: حلة وحمس، وسميت قریشاً حمساً لتشددها لدينها، فالأحمس، في لغتها، هو المتشدد في دينه والمعظم بيت الله وحده حمس إلا "الحلة" من العرب هي التي كانت تعظم بيوت الشفعاء، وأما "الحمس" منهم تراجعوا إلا عن تعظيم "بيت الله" لصلته بالساكن السماء، فلقد كانت قریش لاتعظم شيئاً من الحل كما تعظم الحرم ومن ماثور قولها: "نحن الحمس أهل الحرم فليس ينبغي لنا أن نخرج من الحرم ولانعظم غيره"، و من ثم قلن كانت قد انتشرت على صفحة العصر القرشي "الطواغيت" أوبيوت الشفعاء إلى الله فإن أسس المعتقد الديني إنما الله وأهم بيت كان: بيت الله!..

من حول "بيت الله" التقى ثلاثمائة وستون قبيلة وفي تلاق

منها حوله تشابكت الفروع من عدنان، حلة وحمساً، ومن ثم انحسر العصر القرشي عن عقيدة دينيه مشتركة تربط بين القبائل من عدنان محورها الله ومركزها مكة أوبيت الله...

عقيدة دينية في الطوية العربية منذ العهد الجرمي غرست فجعلت العرب في العصر القرشي رغم انعدام وحدتها السياسية، ذات وحدة عقيدية فلا تتنافر القبائل، تتافرها في أصول عقيدتها السياسية، في أصول عقيدتها الدينية القائمة على الاعتراف بألوهية "الله"، ومن ثم انحسار التفكير الديني للعصر، بهذه العقيدة المشتركة، عن دين الله بشريعة تقوم على أصول والأصول تنقسم إلى:

عقائد وأعمال:

أهم أصل من أصول الدين في العصر القرشي أو هذا الدين الذي نعرفه بالصابئي كان:

الاعتقاد بالله، وأما الأصول المهمة التي تمثل في هذا الدين الأركان فتتخصر في الاعتقاد بالملائكة ووحى السماء بالنتبؤ والجان والسحر، والإيمان بالبعث، والخلود، والثواب والعقاب، الأخرى.

الأصول إنما الأصول من الدين الصابئي في العصر القرشي... فالعقيدة بألوهية الله كأله واحد إنما عقيدة لايمسها من الشك مساس ولايخدش من قدسية صورتها وجود الوسطاء، بل على النقيض كان اتخذ الوسطاء، إمعاناً في إجلال هذه الصورة القدسية، فالدين الصابئي إذ يقر بألوية الله كإله واحد لاشرىك له في ألوهته، فليس إلا ليحق هذه هذه الصورة القدسية بإطار من المنعة

والصون حتم عليه الاقتراب منها عن طريق التوسطاء من الملائكة إلى جانب الأقدمين من الشفعاء، ومن هنا كان الاعتقاد بوجود الملائكة يمثل ركناً في صرح الإيمان الصابئي، كما أن على أسس هذا المعتقد قام الإيمان بالخير الآتي من السماء وجاء الاعتقاد بأن من أفواه الملائكة يمكن أن يستطيع ما قد كتبه القلم الإلهي في لوح القدر من أقدار!...

من هنا كان الإيمان بأن من السماء إلى الأرض، بواسطة الأرواح العلوية، يأتي إنما قد كتب في لوح السماء من أقدار الكون والكائنات، للجبرية في التفكير العربي كانت الأرجحية على عقيد الاختيار... أما على من ينزل الخبر ومن يستشف ما يجول في سر الغيب من أحداث، فليس إلا عنه كانت قد رسخت في العقلية العربية العقيدة بأن وحده القدرة على الاتصال بالملأ الأعلى، وهذا أمر كان مقصوراً على أفراد طبقة السدانة والكهانة، فليس إلا لسادن أو الكاهن من كان يقف موقف المستبهي ومن كانت قدرته على الاتصال بالملأ الأعلى أو الملائكة من ساكني "العالم العلوي" تمكنه من الاتصال بالملأ الأدنى "الجان"... فعن "الجان" كان قد رسخ في المخيلة العربية، مذ كان هذا العقل يحبو على مدارج الحداثة، الاعتقاد بها كائنات نارية العنصر ومسكنها "العالم السفلي" ولها القدرة الخارقة لقضاء الحوائج وعلى الإلتمار بأمر هذا الكائن الذي يسخرها لإرادته فيما شاء، ومن هنا الاعتقاد بالسحر!..

السحر إنما نفث في العقد ولايأتي لإبشر، يجب الابتعاد إن لم يكن مخافة العقاب في هذا العالم فمخافة العقاب في عالم آت موعده:

عالم البعث:

حيث تجزى فيه النفس بما عملت إن خيراً فخير وإن شراً فشر، أمن العصر القرشي بأنه: "يوم الحساب"...! ويذكر جواد علي أن هذه الخصال عند كل العرب، وفيهم^١.

عن صاحب المحبر أن العرب كانوا يؤمنون بالحساب، ولا يأكلون الميتة^٢، ويعتقدون أن الأجل محدود ولا يأتي إلا في حينه وفي حديث عامر بن فهيرة: المرء يأتي حتفه في قومه^٣.

وكلمة الحج من الكلمات السامية الأصيلة، قد وردت في كتابة مختلف الشعوب السامية إلى بني سام^٤، ويسمى الشهر الذي يتم فيه الحج شهر ذي الحجة^٥.

وكانوا ينتهيأون للحج منذ شهر قبل دخول شوال^٦.

وذكر أهل الأخبار أن الحج إلى البيت كان منذ تأسيسه^٧.

والطواف ركن من أركان البيت ومنسك من مناسكه^٨.

١ - جواد علي: ٣٤٧/٦.

٢ - المحبر: ص ٣٢٩.

٣ - تاج العروس: ٦٤/٦.

٤ - جواد علي: ٣٧٩/٦.

٥ - جواد علي: ٣٤٨/٦.

٦ - جواد علي: ٣٥٠/٦.

٧ - جواد علي: ٣٥١/٦.

ويذكر محمد بن حبيب أنهم كانوا يمسحون الحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة^١، ويدخل في شعائر الحج الوقوف في عرفة ومنى ومزدلفة والسعي بين الصفا والمروة... في حج البيت وقفت كل قبيلة عند صنمها وصلوا عنده ثم تلبوا، وفي هذا الخبر دليل وجود الصلاة عند الجاهليين^٢.

وكانوا يصلون على موتاهم وكان ولي المتوفي يقول: عليك رحمة الله ثم يدفن^٣، ويذكر صاحب المحبر أنهم كانوا يغتسلون من الجنابة ويغسلون الميت ويلقنونه ويصلون عليه، ويظهر ذلك في شعر الأعشى^٤.

ويقول صاحب البداية أن زيد بن نفييل كان يردد: هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل لأعبد حجراً ولأصلي له^٥.

ويوم الحساب إنما يوم فيه ينتشر لكل امرئ "كتاب" فيه سطرت كل ما قد أتاه في دنياه من أعمال، وعن هذه العقيدة يأتينا الدليل عبر بيان أحد الثلاثة على سائر الشعراء: الذبياني، وامرؤ القيس، وهذا الذي من ألقابه المعترف له بهاء، الإسلام "شاعر

١ - شرح صحيح مسلم للنويري: ٢١/٨.

٢ - المحبر: ٣١٣ وجواد علي: ٣٨٠/٦.

٣ - جواد علي: ٣٣٢/٦.

٤ - المحبر: ص ٢٢٠.

٥ - المحبر: ص ٢٨٦.

٦ - البداية: ٢٩٣/٢.

الشعراء"، فإن هذه المقالة المعتقد بأن الله عالم بالخفيات والسرائر وأن ما يصدر عن الإنسان من عمل مدخر ليوم الحساب، لنا يقول زهير بن أبي سلمى:

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم
ليخفى ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر
ليوم حساب أو يعجل فينقم

والله يجازي يوم الحساب يقول علاف بن شهاب:

وعلمت أن الله يجازي عبده
يوم الحساب بأحسن الأعمال
وسل الشعر العربي مدى إيمان العصر القرشي "يوم
القيامة" واعتقاده "بيوم الحشر"...

"يوم الحشر" وقد كان للعرب عادة دفن مع الثاوي راحلته
حتى يركبها "يوم البعث" وإلا سار راجلاً.

يقول الشاعر:

بعد ما أهلكن فإنني
أوصيك إن أبا الوصاة الأقرب
أباك يعثر راجلاً
في الحشر يصرع للبين ويكتب

ويقول:

زوديني إذ فارقنتني
إلى القبر راحلة برجل فاتر

أركبها إذا قيل أظعنوا

مستوثقين معاً لحشر الحاشر

هنا تأتي الأدلة جلية بأن العقل القرشي قد آمن بأن هناك فيما بعد هذه الحياة حياة أخروية فيها المثوبة وفيها العقاب ومكانها علم طبيعته الخلود!.. إلى عيشة سعيدة في عالم الخلد تعترض شروط هي - لئن كان التمسك بالقيم الأخلاقية يأتي في أساسها - فإنما تتلخص في الحرص على الالتزام بأداء أعمال دينية بالعقائد الأساسية الدينية، أساسية وهذه تشتمل على:

الصلاة والصوم:

بيت الله كعبة الدين الحنيف والصابئي، فريضة حولية فرضها التقليد وشرعها العصر الجرهمي، وعلى أدائها حرص العربي، صابئاً وحنيفياً وحضرياً ومضرياً وحلة وحمس، فمن كل فج من أرجاء شبه الجزيرة كانت تمثل الأفواج يملؤها اليقين بأنها إنما تقبل "البيت العتيق"، إليه شوقاً كانت تصبو منها الحوائج وبلفحات حب "صاحبه".

كان العربي في غضون هذا العصر يقبل ساعياً يسعى ويطوف به سعياً شرعه العقيدة بأنه إنما قد أقبل للإله زائراً، ومن ثم كان حرصه على الوصول الزيارة...

كانت أصول هذه الزيارة تنحصر في اتباع ما قد شرعه السلف من شعائر تنحصر في الإحرام والطوف بعرفة والمزدلفة وهدى البدن وسائر المناسك حتى المناداة بالتلبية، فقد كان الحرص على القيام بأداء هذه الأحكام التي كان يختمها بالتهليل وبالتلبية التي

تحتم عليه صابئياً أن ينادي:

ليبيك إن الحمد لك
والملك لا شريك لك
إلا شريك هو لك
تملكه وما ملك

فإذا ما أدى الحاج مناسك الحج، سواء أكان صابئياً أم حنيفياً فليس إلا ليتحول منه الوجه شطر وادي "مناة"، وليس إلا ليجمع جموعه، وإلى هذا الوادي في اليوم العاشر من الشهر يرتحل لينحر فيه الكباش ضحية لله وقربانا ولنفسه فداء اقتداء بأرومته.

كان العربي يروم راوياً:

إن إبراهيم كاد أن يضحي للإله بإسماعيل لو لم ينزل الله كبشاً من السماء، وكان في ذبحه فداء "للذبيح"، بذلك قد شرع الله استبدال القربان البشري بالقربان من الكباش... فليس إلا اقتداء بالسلف واتباعاً، كما كان يعتقد لشريعة إبراهيم، عرف العربي في العصر القرشي طقوس القيام بالحج بما تشتمل عليه هذه الطقوس من تلبية وطواف وسعي ووقوف بعرفة ونحر للكباش في اليوم العاشر^٢ من شهر ذي الحجة لتبدأ بذلك للعرب أيام: العيد الأضحى! فالحج إلى "بيت الله" هذا البيت الذي جددت قريش بناءه و"محمد" ابن خمس وعشرين سنة ورفعت بابه حتى لا تدخله إلا بسلم، وذلك

١ - الملل والنحل، للشهرستاني، سبق ذكره.

٢ - الملل والنحل، ج ٣، ص ٣٣١.

لتستطيع منع من نشاء من دخوله، بدفعها على أذائها حرص العربي تمام الحرص إلى القيام بها، كلما استطاع إليه سبيلاً، إيمان راسخ ترند عنه شبهات الشك في أنه قد أتى الله زائراً، ولما كان العربي في عاداته الاجتماعية قد عرف للزيارة معناها الكفيل بالغض عما قد سلف من المساءات فليس بمستغرب أن نجد هذه العادة الاجتماعية قد أوجدت فيه شعوراً دينياً إليه لا يتسرب شك بأنه بزيارته الله قد منح، على كل ما قد سلف من ذنب، الغفران!..

بيد أنه لئن كان للقيام بهذه الزيارة موعد ولأدائها كان يضرب ميعاد، فإن للتأهب والاستعداد لها كانت هناك أشهر معلومات، المحرم ورجب وذو الحجة وذو الععدة، ومن ثم عرفت هذه الأشهر الأربعة بالأشهر الحرام وتبعاً لحرمتها ولدت في المعتقد عنها العقيدة بأن من الدين تعظيمها والإقلاع في غضونها عن مستجد العداوات والكف عن القتال.

ولقدمه ذكرنا سابقاً مدى عناية العرب بالبيت وذكرنا أن قصياً أول من أظهر الحجر الأسود كما أنه أول من فرض الرفادة على قريش، كما أن جد الرسول عبد المطلب قام بحفر بئر زمزم "بئر إسماعيل".^٢

١ - المال والنحل، ج٣، ص ٣٣٠.

٢ - نزهة الجليس ٦/١ - البلاذري: أنساب ٥١/١ - ابن الأثير: ٥/٢ - البلاذري: ١ - أنساب ٧٨/١ - الطبري: ٢٧٦/٢ - جواد علي: ٥٧٦/٤.

ونعيد إلى الأذهان ذلك المفهوم السائد بأن الحجيج ضيوف
الله ضيوف الرحمن ومن الصفا والمروة يكون السعي^١، ومن عرفة
تكون الإفاضة إلى مزدلفة^٢، ومن شعائر الحج رمي الجمرات^٣.

ومن الشعائر كان ذبح الذبائح وهي الأضحية في الإسلام^٤،
وكان تقبيل الأحجار والتمسح^٥، وكانت مكة حرم آمن لا يحل فيها
قتال^٦، وإذا سعد الكعبة رقيقاً صار حراً^٧، وكانوا تعظيماً للكعبة
لا يبنون البيوت الكعبة^٨.

وأول من سقف الكعبة قصي وأول من جعل لها باباً حاطب
بن بلتعنة^٩، وأول من جدرها "بنى جدارها" بعد إسماعيل هو عامر
بن الأزد وسمي الجاد^{١٠}.

١ - جواد علي: ٣٨٠/٦.

٢ - جواد علي: ٣٨٤/٦.

٣ - جواد علي: ٣٨٥/٦، تاج العروس: ١٠٧/٣ - الأزرقى: أخبار
ص ٤٠٢.

٤ - جواد علي: ٣٨٧/٦.

٥ - جواد علي: ٣٩٣/٦.

٦ - جواد علي: ٤٣١/٦.

٧ - الثعالبي: ثمار ص ١٨.

٨ - المرجع السابق ١٦.

٩ - صبح الأعشى: ٤٢٦/١.

١٠ - ابن سعد: الطبقات ٦٤/١ - اشتقاق ٢٥.

وذكر أن الرسول (ص) عند فتح مكة زار الكعبة فوجد فيها صورة سيدنا إبراهيم وسيدنا عيسى وأمه وصور الملائكة، وهذا المشروع الحي النابض "مشروع حفيده محمد" الذي أخذ يردد قوله تعالى:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ هُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ المائدة ٤٨.

ويروي الأخباريون أن العرب كانوا يكسون الكعبة يوم عاشوراء، وأن بني هاشم يكسونها بالديباج يوم التروية^١.

وهناك نقطة أساسية جديرة بالتنويه وهي أنه كان لنجران كعبة ولأهل يثرب محجة ولأبناء كعب محجة ولتقيف محجة وللقبائل الأخرى محجات وللنبط محجة وللعربية الجنوبية معابدهم، ولم نقرأ في أية نصوص أنهم حجوا إلى مكة، ولم نسمع أن بلاد العراق

١ - جواد علي: ٤٤٣/٦.

والشام أونجد أو العروض كانت ترحل في موسم الحج إلى مكة لتأدية العمرة في رجب ولم أقف على اسم ملك من ملوك الحيرة قيل إنه حج إلى مكة، ومن ملوك كندة أوبقية العرب ذكر أنه حج إلى مكة^١.

ومع هذا فالدكتور جواد عل يقول بالحرف ما يلي: نجد في كتب أهل الأخبار بعض التبابعة قد صيروا مسلمين حنفاء ينهون قومهم عن عبادة الأصنام ونجد فيها أحاديث قيل أن الرسول قالها في حق التبابعة، مثل قوله: لا تسبوا تبعاً فإنه كان قد أسلم، ولا تسبوا تبعاً فإنه كان رجلاً صالحاً ولا تسبوا تبعاً فإنه أول من كنس الكعبة^٢. ويقول صاحب اللسان: ما ندري إن كان تبع نبياً أو غير نبى^٣. ويذكرون أن ملك حمير أول من كسا البيت وأن الرسول نهى عن سبه^٤.

ومن ثم كان الحجيج يقبل في غضون هذه الأشهر، ومن حيث أقبل كان يروح عائداً يملأ وجوده الأمن وتسكن الطمأنينة منه القلب، فضيلة هذه الأشهر الأربعة كان جناح السلام يرفرف على أرجاء الصحراء!.. لاقتل ولاقتال ولا تعد ولاعدوان... كلا...

١ - جواد علي: ٦٥١/٨.

٢ - جواد علي: ٥١٥/٢.

٣ - اللسان: ٣١/٨ - تفسير الخطيب الشربيني: ٥٥٣/٣ - تفسير الطبري ١٥٤/٢٦ - كتاب التأويل في معاني التنزيل والمعروف بتفسير الخازن ١١٥/٤ مطبعة الاستقامة القاهرة.

٤ - تفسير النيسابوري حاشية على تفسير الطبري ٨٦/٢٥.

كانت الحرب وفي صمت كف في الأشهر الحرم صليل الحراب!.. بل... الحرص التام، حرص العربي على تعظيم هذه "الأشهر الحرم" التي نساها "القلمس" حذيفة بن عبد ققيم المتحدر من كنانة... وقط لم يجرؤ من العرب مجترئ على الإخلال بقواعد السلام إلا مرة وصمها العصر القرشي "بحرب النجار"، أما بعد ذلك فقد سارت الأيام في غضون الأشهر الحرم، كقبلها من الأيام، هادئة مستقرة خلالها، كان الحجيج من أطراف يوانيه يقبل ويطوف بيت الله سبعا يهلل لله ويلبي ومتضرعا إليه دية منتفعا بمن إليه قد اتخذ من وسطاء ومن في "بيته" لهم كان قد وضع تماثيل بل يدفعه فيض من وقدة الشعور وحدة الإيمان إلى تحسس أسفار الكعبة بها متبركا ليروح ويطوف بتماثيل شفعا، ناحية ذلك النصب الذي تجله قریش وله تقدس وفي اقتداء بها يهوي في شغب لاثما "الحجر الأسود"!

ها هو الحج في العصر القرشي فريضة فرضها التقاليد وشرعتها العادة كما أن بجانب هذه الفريضة التي توارثها العرب عن السلف ومن مظاهرها القيام بسائر مناسك الحج، يضاف إلى هذه الشعائر شعيرة جديدة جاءت بعد "عام الفيل" فإلى "المغمس" كان يرقد أبو رغال دليل أبرهة الذي أقبل من صنعاء ليهدم البيت العتيق متأثرا بالبيت الذي كان قد بناه في صنعاء، كان هناك ذلك المظهر الآخر من مظاهر الحب للمعبود التعبير العاطفي المصور عاطفة الإجلال التي تأتينا منها الصورة في العصر القرشي حية جليلة.

ذكر اليعقوبي^١، أن العرب كانت إذا حجت البيت وقفت كل قبيلة عند صنمها وصلوا عنده ثم تلبوا، وفي هذا الخبر دليل على وجود الصلاة عند الجاهليين.

وكان عبد المطلب جد الرسول (ص) يعظم ويكثر الطواف بالبيت^٢، وكان يقول لن يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم الله منه، ووراء هذه الدنيا حياة يجزى فيها المحسن بإحسانه، وقد رفض عبادة الأصنام ووجد الله ووضع سنناً جاء القرآن بأكثرها وجاءت السنة بها وأن لايطوف بالبيت عريان^٣، وهو أول من سن الدية بمائة من الإبل، فأقرها الرسول^٤.

الصلاة:

في الدين الصابئي صلاة، وصلوات الدين الصابئي خمس صلوات، كانت تؤدى في اليوم نهاراً وليلاً... ثلاث منها كانت تؤدى في غضون النهار واثنان ليرتفع في اليوم الواحد، عبر الركوع والسجود، التسبيح بحمد الله بين طرفي النهار وظهراً وفي العشي والإبكار!..

١ - اليعقوبي: ٢٢٥/١.

٢ - البلاذري: ٨٤/١.

٣ - السيرة الجلية: ٢٤/١.

٤ - ابن أبي الحديد، وانظر ابن سعد: الطبقات: ٨٩/١ - جواد علي: ٨٦/٧.

٥ - العرب قبل الإسلام، للأستاذ عمر رضا.

لا ثمة شك في أن الصابئي حينما كان يؤدي هذه الصلاة إنما كان يؤديها علامة على إيمانه ودليلاً على تقواه، ومن هنا كان حرصه على ما تفرضه عليه هذه الصلاة من شروط تتحصر في التطهر الجسدي، فإنه إذا كان من شعائر الدين الصابئي حتماً لا اقتراب من المسجد الحرام إلا بعد اغتسال من الجنابة، فقد كان حتماً الاغتسال قبل هذه الصلاة التي كان يؤديها العربي الصابئي مولياً وجهه شطر "بيت الله"، فبيت الله إنما في العصر القرشي قد غدا في الصلاة إلى الله قبلة!..

وأما إذا كان بعيداً فهو يتخذ منه الحجر الذي حمله معه من حجارة الكعبة، بديلاً يضعه متمثلاً الكعبة فيه.

أجل... عن هذا المظهر من ألوان التعبير العاطفي لله تتحسر طيات التاريخ العربي في غضون هذا العصر لتتحسر طيات هذا التاريخ نفسها عن مظهر آخر من مواجد الوجدان عرفه العصر، ألا وهو:

التصوف:

قد عرف العصر القرشي في فجر تاريخه ألواناً من التصوف كان الزهد من أول مظاهرها، أول درجة في سلم التصوف، ومن هنا كان حتماً أن يجيء في غضون هذا العصر الزهد ما يتبع من تنسك.

والواقع أن التنسك كان معروفاً، وكان يطلق على صاحب

ذكر اليعقوبي^١، أن العرب كانت إذا حجت البيت وقفت كل قبيلة عند صنمها وصلوا عنده ثم تلبوا، وفي هذا الخبر دليل على وجود الصلاة عند الجاهليين.

وكان عبد المطلب جد الرسول (ص) يعظم ويكثر الطواف بالبيت^٢، وكان يقول لن يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم الله منه، ووراء هذه الدنيا حياة يجزى فيها المحسن بإحسانه، وقد رفض عبادة الأصنام ووجد الله ووضع سنناً جاء القرآن بأكثرها وجاءت السنة بها وأن لا يطوف بالبيت عريان^٣، وهو أول من سن الدية بمائة من الإبل، فأقرها الرسول^٤.

الصلاة:

في الدين الصابئي صلاة، وصلوات الدين الصابئي خمس صلوات، كانت تؤدى في اليوم نهاراً وليلاً... ثلاث منها كانت تؤدى في غضون النهار واثنان ليرتفع في اليوم الواحد، عبر الركوع والسجود، التسبيح بحمد الله بين طرفي النهار وظهراً وفي العشي والإبكار!..

١ - اليعقوبي: ٢٢٥/١.

٢ - البلاذري: ٨٤/١.

٣ - السيرة الجلية: ٢٤/١.

٤ - ابن أبي الحديد، وانظر ابن سعد: الطبقات: ٨٩/١ - جواد علي: ٨٦/٧.

٥ - العرب قبل الإسلام، للأستاذ عمر رضا.

لا ثمة شك في أن الصابئي حينما كان يؤدي هذه الصلاة إنما كان يؤديها علامة على إيمانه ودليلاً على تقواه، ومن هنا كان حرصه على ما تفرضه عليه هذه الصلاة من شروط تنحصر في التطهر الجسدي، فإنه إذا كان من شعائر الدين الصابئي حتماً لا اقتراب من المسجد الحرام إلا بعد اغتسال من الجنابة، فقد كان حتماً الاغتسال قبل هذه الصلاة التي كان يؤديها العربي الصابئي مولياً وجهه شطر "بيت الله"، فبيت الله إنما في العصر القريشي قد غدا في الصلاة إلى الله قبلة!..

وأما إذا كان بعيداً فهو يتخذ منه الحجر الذي حمله معه من حجارة الكعبة، بديلاً يضعه متمثلاً الكعبة فيه.

أجل... عن هذا المظهر من ألوان التعبير العاطفي لله تنحسر طيات التاريخ العربي في غضون هذا العصر لتتحسر طيات هذا التاريخ نفسها عن مظهر آخر من مواجد الوجدان عرفه العصر، ألا وهو:

التصوف:

قد عرف العصر القريشي في فجر تاريخه ألواناً من التصوف كان الزهد من أول مظاهرها، أول درجة في سلم التصوف، ومن هنا كان حتماً أن يجيء في غضون هذا العصر الزهد ما يتبع من تنسك.

والواقع أن التنسك كان معروفاً، وكان يطلق على صاحب

هذه النزعة التنسكية "الديان" ، وكانت هذه النزعة قد غمرت هذا العصر واغتمرتة لتنمو وتتخذ مرحلة متقدمة في تطورها بقوم كان يقال لهم "صوفة" ، انقطعوا إلى عبادة الله وقطنوا الكعبة، وكان رأس هؤلاء "الغوث بن مرة" ، فلم يكن أولئك المعروفين "بصوفة" إلا أتباع الغوث...

الصوم:

في الدين الصابئي صوم، لكنه صوم كتبه على النفس، فالصوم رياضة نفسية وجدت حيثما وجد الزهد، ومحاربة الشهوات، والعربي غضون العصر القريشي لم يجهل الزهد ولم يتجاهل محاربة النفس، فالعصر إنما كان عصراً قد عمرت منه الأرجاء بالمتحنتين والموحدين والزهاد ممن تركت خطاهم الأثر بعد الأثر على شعب مكة ومها حراء، بل إن الصوم بمعناه الاصطلاحي - من الامتناع عن أشياء محددة في أوقات محددة - كان في الدين الصابئي عرفاً معروفاً شعيرة يجب تأديتها مرات ثلاث في العام الواحد كان أقلها يوماً واحداً، وهو يوم عاشوراء وأما أبرها فشهرًا كاملاً هو الذي كان العربي الصابئي في مستهل مجاهدته نفسه، يؤديه خلال "الرمضاء"... عندما تهب من شدة الرمال لوافح الرفيض تلعف شدة الصحراء!...

والرمضاء؟... الرمضاء إنما هي الكلمة نفسها التي اشتقت

منها كلمة رمضان، فإن العرب حينما نقنوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة، وهي لغة العرب العاربة، سمو الأشهر بحال الأزهر التي وقعت عند التسمية، فاتفق أنه حينما أرادوا تغيير اسم شهر "ناتق"، و"ناتق" كما انتشرت عنه اللغة في مادة "نثق" إنما كلمة تعني الصوم وكان الحرّ على أشده والرمض في أشدها فسموه رمضان... من ثم، والعلة الحقيقية هي هذه "العلة" التي يجيء من نفس العقيدة الإسلامية عنها اليقين بأن على المسلمين قد كتب الصوم كما كتب على الذين من قبلهم، فإن العرب كانت في العصر القرشي تصوم شهر رمضان!..

هذه هي الأصول من الدين الصابني عقائد وأعمال كما تنفس عنها صدر التاريخ وبعلمها العصر القرشي ديناً له قد توارث عن السلف الخلف، فتوارث له شعائر وطقوس نسك تمثل منه القواعد والأركان وتربط بين الفروع المتفرعة من عدنان بوحدة عقيدته وتضمنها بتشاريع تكون.

الشرعة في الدين الصابني:

حكومة منتظمة لم تكن للعرب، من ثم فلا قانون مدون ولا سلطة تنفيذية تتناول التشريع في مرافق الحياة سواء في الأمور المدنية أم الجنائية أم الأحوال الشخصية، كلا.. فلم يكن هناك إلا الخضوع للعرف وإلا مراعاة التقاليد القبلي الذي كان قد توارثه الأبناء عن الآباء كما استنته كل أب قبيلة لقبيلته، بيد أن مما قد ناولته إلينا الأجيال من مظاهر الحياة الأقلية في غضون العصر القرشي تحت اسم "المذهبات" و"المفصليات" و"الحوليات" و"الاعتذاريات"،

ومما قد ناولنا إياه الزمن "كديوان الحماسة" لأبي تمام والبحتري من "الأغاني" للأصفهاني ومن "الشعر والشعراء" لابن قتيبة، ومما قد اختارته "مختارات البحتري"، ومما قد أورده "جمهرة أشعار العرب" لأبي زيد القرشي، تطالعنا جلية الشريعة في الدين الصابئي فليس إلا مما قد ناولته لنا الأجيال عن مظاهر الحياة العقلية في غضون العصر القرشي وخلال تاريخ زمني لا يتجاوز القرن والنصف قرن قبل الإسلام، بوضوح أن للدين الصابئي كانت شريعة وإن تكن شريعة لم تصبغها صبغة التنزيل!..

في شريعة قد أوجتها على العربي طبيعته وعليه قد أملت موادها له جبلة صاغت بصمة قاموس الأخلاق من مبادئ ومثل... فالناحية الأخلاقية إنما تتجلى، فيما قد أطلته إلينا الأجيال من مظاهر هذه الحياة العقلية، متينة وقوية مترعة بمظاهر القيم الأخلاقية من مكارم الأخلاق كالعدل والإحسان والوفاء بالوعد ففي "الأمور الجنائية" تمت هذه الشريعة:

رجم لمقترف الفاحشة^١، قطع يد السارق^٢.

الأمور المدنية شرعت هذه الشريعة:

المساواة في الحقوق بين الأفراد والعدالة في المعاملة، وهذا تشريع يسجله "حلف الفضول" في هذا الحلف، الذي سيطالعنا

١ - مختارات الفتحة في تاريخ التشريع وأصول الفقه للأستاذ أحمد أبو الفتوح.

٢ - سيرة ابن هشام، ج ١.

بأسبابه بعد قليل، قد أخذت قريش على نفسها رد مظلمة إلى أهلها لافرق في ذلك بين قريشي وغير قريشي!..، بل وإلى ما قبل "حلف الفضول" يأتي الدليل على تلك الناحية القوية التي كانت تمتاز بها قريش بسبب وجودها بجوار "بيت الله"، فإن العصر القريشي، الذي قد توارث عن العصور، احترام "بيت الله" والذي كان بجانبه قد سن استقاء "العسل المصفى" وعادة إكسائه بأفخر الثياب وألا يقربه إلا المتطهرون وأن لا يقربونه دماً ولا ميتة ولا لحائض بحرمة هذا "البيت" قد بنى ناحية قوية من أخلاقه، فهذه سبعة بنت الأجب، وكانت بنت عبد مناف، تقول لابن لها تعظ عليه حرمة "البيت"، وتنهاه عن البغي في "بلد الله":

ابني لا تظلم بمكة	الصغير ولا الكبير
واحفظ محارمها بني	ولا يغرنك الغرور
ابني من يظلم بمكة	يلقى أطراف الشرور
ابني يضرب وجهه	ويلفح بجانبه السعير
ابني قد جربتها	فوجدت ظالمها يبور
الله أمن طيرها	والعصم تأمن في ثبير

وأما في "الأحوال الشخصية" فقد شرعت هذه الشريعة وحرمت ما قد شرعه الإسلام من بعد وما قد حرّمه من القرابات في الزواج، فهي لم تحل من ألوان الارتباط الجنسي لونا جعلته شرعياً وبه اعترفت إلا ما قد حلّه من بعد الإسلام وأقره شرعياً... يقيناً!.. لقد تعفف العصر القريشي في المناكح وعفّ ساداته عن الإنغماس في اختيار واحدة بعد واحدة أو الجمع بين الاثنتين، فتأريخ العصر يطالعنا بأن السادة فيه قد اقتصروا على واحدة في

نفس الوقت الذي يحدثنا فيه هذا التاريخ بأن هذا التعفف قد امتد مداه الذي به تراجع عن الأخت و بنت الأخت و بنت الأخ مما أقره، أيضاً من بعد الإسلام^١.

كما أن هذه الشريعة قد شرعت الطلاق، فقد كان العرب يطلقون مرة واحدة ثم يرجعون فيطلقون الثانية فيرجعون أما الثالثة فلا رجعة فيها، وقد يجمعون بين الطلاقات الثلاث مرة واحدة، وهذا ما قد أقره الإسلام من بعد... وأما أقبح ما كانوا يعتبرون فهو أن يجمع الرجل بين أختين أو يخلف على امرأة أبيه أو امرأة ابنه أوريبيه الذي يكون قد تبناه، فلقد بلغ من شدة استمسك قريش بالقيم الأخلاقية أن كان للمتبنى كل اعتبارات الابن وحقوقه!..

أما "الوأة" فقد نهت عنه قريش وحرمته، وإن لم يكن شائعاً إلا في قبيلتي أسد وتميم وعلى الأصح لم يكن إلا في هاتين القبيلتين معروفاً وبالتحدي بين الدهماء فيهما من تلك الفئة التي كانت قد اشتدت بها رقة الحال... مخافة سبه قد تصيب من عار قد يلحق لن تزيله إلا إراقة الدم^٢.

وهكذا نرى أن العرب في العصر القريشي كانت تحلل أشياء وتحرّم أشياء هي نفسها التي أقرت من بعد حرمت ومن بعد حللت، وإن وحيها في هذا التحريم والتحليل لم يكن مستمداً من ينبوع الداخلي وإلا عملاً بسنن ومقتضيات للقيم الأخلاقية، فمن

١ - قصة الأدب في الحجاز في العصر الجاهلي، لخفاجة والحيار.

٢ - تاريخ الإسلام السياسي، للدكتور حسن إبراهيم حسن.

شريعة العصر القريشي نرى أن القيم الأخلاقية كانت الاعتبار الأول الذي اتخذ مظهره في الطهارة بنوعيتها: المادي والروحي، فأما "الطهارة المادية" فهي أنهم كانوا يداومون على طهارات الفطرة، وهي "الكلمات العشر" التي توارثها عنهم الإسلام وقررها من السنن المرعية، كما توارث عنهم تعريفهم لها فقال قولهم بأنها خمس في الرأس وخمس في الجسد، أما التي في الرأس فهي المضمضة والاستنشاق وقص الشارب والفرق والسواك، وأما التي في الجسد فالإغتسال من الجنابة وغسل الموتى والصلاة عليهم، وهذه الشعيرة الأخيرة كانت من أوجب الشعائر، فقد كان من عادة العرب عند الدفن أن يقوم خطيب فيذكر محاسن النأوي ويقول عند مواراته التراب "عليك رحمة الله".

وأما أبرز مظهر من مظاهر هذه الطهارة الجسدية فقد كان: الختان، وأما "الطهارة الروحية" فقد كان من أهم مظاهرها التسامي إلى بلوغ السمات من قيم الأخلاق، ومن هنا كان تمسكهم بكمالات الأخلاق كالتعاون والوفاء بالعهد والزكاة وصلة الأرحام والكرم وتحريم الكذب تحريماً أدى إلى تحريم كل غال يؤدي إلى التفريط في هذه القيم.

لما كانت الخمر رأس هذه العوامل بل العامل الأول في حل رابطة الأخلاق والوسيلة الأولى إلى التحلل من القيم الأخلاقية وإلى الانحلال فالانزلاق في مزالق الهوى لذلك قد حرم الكثير من ساداتهم على أنفسهم الخمر...

لا...! لم تتجنب الخمر طائفة من عقلاء العرب وإنما حرمتها على نفسها وأوتقت هذا التحريم بالقسم بالله، وأول عربي

حرّمها على نفسه في العصر القريشي كان ذلك الذي أعطى الله
عهداً ألا يشربها أبداً:

والله لا أحسو بذأ الدهر خمرة
ولا شربة تنري بذئ اللب والفخر
بنو قس كان ذلك الذي ما زال الصوت منه يتحدر على
مقاطع الأيام رنيناً.

فشرب الراح وهي أثيرة
والمومسات وترك ذلك أشرف
خففت عنه يا أميم تكرماً
وكذلك يفعل ذو الحجى المتعفف
وصنو الإسلام فذاك الذي كان أول من قرت له العصا:

أقسمت بالله لا أسقيها وأشربها
حتى يفرق ترب القبر أوصالي
تورث القوم أضغاناً بلا إحن
مزرية للفتى ذي النجدة العالي
وإلى جانب العدوانى، هذا الذي كانت العرب تسند إليه
الفصل في أمورها، يجيء ذلك الآخر:
رأيت الخمر صالحة وفيها
مناقب تفسد الرجل الكريما

فلا والله أشربها حياتي
ولا أشفي بها أبداً سقيماً

وصنو صنوان كان شرحبيل المعروف بعقيق:

فلا والله لا ألفي قوماً

أناز عنهم شراباً ما حبيت

أبى لي ذلك آباء كرام

وأخوال بعزهم ربيت

وكعفيف، عفاً عن "أم الفواحش" هذا القائل:

رأيت الخمر طيبة وفيها

خصال كلها دنس ذميم

فلا والله أشربها حياتي

طوال الدهر ما طلع النجوم

وأما أبرز هذه الطائفة فإنها ذاك الذي يأتينا صوته عبر

الأجيال عبيراً يقول:

وإني لأرجو أن أموت ولم أنل

متاعاً من الدنيا فجوراً ولا خمراً

من شفاه أكثر من واحد من سادة العصر القرشي يأتينا

اليقين بأن ما من أحد من حكماء العصر إلا وترك الخمر استحياء

مما فيها من الدنس، وفي هذا ما يدلنا لا على مدى الرقي الذي

كان طابع العصر القرشي، وإنما يمدنا بما به نستطيع أن نحكم

على المجتمع القرشي قبيل الإسلام، إذ بين المجتمع والأخلاق علاقة وثيقة تجاوب وتفاعل وكلاهما مؤثر ومتأثر في وقت واحد، فكل منهما إنما مرآة تتعكس عليها صورة الآخر، والأخلاق لا يمكن بحال أن تنشأ وتتكوّن وتتمو تتطور إلا في المجتمع، والمجتمع بدوره رهين في سيره وتقدمه واتجاهه وتحوله بأخلاق الأفراد التي تكيفه بكيفية خاصة وتوجهه وجهة معينة، ولهذا الارتباط الوثيق بينهما تبرز الحياة الاجتماعية القرشية واضحة المعالم جلية الصفات من خلال الشعر العربي الذي سجل الحياة الخلفية تسجيلاً رائعاً رسم طهارة المجتمع وعفته وصور كرمه ووفائه وغير ذلك من حميد الأخلاق التي كادت أن تكون وفقاً على هذا العصر...

وكما نلمس من ثنايا هذا الشعر شيوع الروح التقيّة وإتقاد العاطفة بوقدة الورع، فعلينا يهبُ من مضامين هذا الشعر لهب العاطفة الدينية كميزة فيه واضحة!.. ولاشك في أنه إلى ما كانت تشتمل عليه مكة في العصر القرشي من أماكن مقدسة وحرّمات ظاهرة وإلى ما كان يؤدي فيها شعائر العبادة ومناسك الحج وإلى البيئة الدينية السائدة فيها يعود الأثر الأكبر في إضرام هذه العاطفة وفي إنماء هذه القيم، بل إن مظاهر ذبوع العاطفة الدينية أن نرى من هذا الشعر وضوح الإيمان وبالفضائل والمثل العليا والدعوة إليها حتى المدى الذي أورث أتراناً في التفكير وسلامة في المنطق وقوة في الحجّة وصحة في النظر إلى الحياة، فهو فضلاً عن بلاغته وروعته، غني بالمضامين الحية وبالروح الإيجابية والثورة على الخرافة والأوهام التي كانت، شأنها في كل زمان ومكان، طابع العقل الجماعي...

إذا كان من ثنايا هذا الشعر يطالعنا الروح الإيجابية وعلينا
يطلع بالمضامين الجية فإن في ثنياه، نرى مظهراً آخر وهو
الاتجاه إلى ثراء الروح، فمن بطون التاريخ العربي في العصر
القريشي تتحسر هذه الحقيقة، وهي أن ثراء النفس كان لديهم
المطلب والغاية، فالمال في نظرهم غار ورائح وليس من باق على
الدهر إلا طيب الذكر وحسن الأحدث، ومن هنا كان يحايلهم
بالوسائل على إنفاق المال في سبيل رفاهية المجتمع بالترفه عن
المعوزين حتى بدا الذي تسجله لهم الكتب الإسلامية بأن من بواعث
ذلك لدى أثريائهم كان بانهم على الميسر في زمن الجذب ليخسروا
الجزر للمحتاجين والجائعين...

هكذا... من ثنايا الشعر العربي لهذا العصر تأتينا هذه الأدلة
على مواد الشريعة التي زرعتها لنفسه بنفسه الدين الصابئي، فهذا
الشعر إنما يهديننا إلى أن تلقى نظرة على الروح التي كان عليها
المجتمع العربي فنتبينه، في ضوء اليقين، مجتمعاً قد صحّ منه
الجسم، تلمت منه الأطراف، وليس على ذلك أدل مما تقدم من أدلة
تقف في مقدمتها سنة الوفاء، عهد حتى المدى الذي اعتبرت فيه
قريش أن الغدر تلم للشرف، وهذا إنما أمر بسببه كانت قريش ترفع
في سوق عكاظ لواء التشهير بالغازر الناكت العهد، فالعهد واجب
الوفاء حتى لو طراً ما يوجب النقض!..

هذه هي الشريعة التي يطالعنا بها الدين في العصر
القريشي، وهذه هي القيم الأخلاقية في هذا العصر كما أملت على
العربي بالفطرة العربية بوحى من طبيعة له طبيعتها الإباء، وبدافع

من جبلة له صيغت من الأنفة والحمية والشرف والكبرياء، فالدين الصابئي لا يستند في مبادئ شريعته إلى مصدر قدسي أو بالأحرى إلى وحي هابط أو كلم منزل ولا يقول إن تشاريعه قد دلفت إليه من السماء، كلا... فتشاريعه لم يجيء بها نبي أو رسول إلهي كان يسجل صدقه كتاباً كشرائع الديانات الأخرى التي كانت منتشرة عهد ذلك والتي كانت في غضون هذا العصر تتساب إلى مكة وفيها تتوغل عبر تياراتها التي استرسلت في امتداد البقاع الخاضعة سياسياً للإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية الرومانية الشرقية، وتتدفق صاحبة من مصدرين أحدهما تلك الإمارة التي قامت على حدود بادية الشام وتلك الإمارة الأخرى التي قامت على ضفاف بحيرة النجف حيث تمر فروع من نهر الفرات... إمارتا الحيرة وغسان اللتين بهما يطالعنا:

مما لا ثمة شك فيه أن العرب لم تكن بسبب مركز مكة الجغرافي الذي جعل منها منذ فجر التاريخ طريقاً مطروقاً للتجارة ومهبطاً للتعامل الاقتصادي - في أي عهد مضى قط عن العالم في عزلة، ولكن... بهاتين الإمارتين العربيتين صيغت حلقة جديدة ربطت بين قلب الصحراء وأطراف العالم المتحضر بسلسلة ولدت اتصالاً ترك عميق أثره في العقلية العربية فقد جعلها، بسبب هذا الاتصال السياسي والتجاري بالحضارات المجاورة المتاخمة، تتصل فكرياً بفارس وبيزنطة أو الروم الشرقية، ففي تقليد راح العقل العربي، وهو في أعماق هذا القلب من صحرائه، يقلد ما قد اضطر به عبر هاتين الإمارتين عن طريق الحاكمين ممن كانوا معهم، قد ارتبطوا بمعاهدات وليولد فيه هذا التقليد ذلك التوثب السياسي الذي سنطالعنا به

الأيام وهي تسير من قصي إلى محمد غداة هدف أن تكون للعرب
وحدة سياسية تسلخ الوحدة القبلية ويقوم بها للعرب ملك.. كملك
كسرى وكملك قيصر!...

في أفق المخيلة العربية يطالعنا هذا الأثر الذي احتل من
تفكيرها السياسي الأرجاء عن طريق تخضيب هذه المخيلة بالتفكير
الديني المنساب إلى القلب من الصحراء من هاتين الإمارتين...
وعلى صفحات التاريخ السياسي نراه جلياً ونحن نستعرض
أثر إمارتي الحيرة وغان في التفكير الديني للعصر القرشي.

ففي الحيرة من هذه الإمارة التي تعود بتاريخها إلى القرن
الثالث الميلادي وتعود بنشأتها إلى أزدشير بن بابك مؤسس الطبقة
الرابعة من ملوك الفرس المعروفين بآل ساسان أو الأكاسرة، من على
أيديهم انتقلت الحضارة الفارسية إلى بلاد العرب عن طريق المنازرة..

البحث الثاني

اكتمال تكوين الأمة العربية وبلورة ذاتها ومقوماتها المميزة "مسألة التأسيس على الثقافي"

مقدمة:

ويلاحظ أنه وسما هذه البحث بالعنوان السابق لأن بعض المفكرين العرب المرموقين لا يزالون يدللون - كما سنوضح في ذلك مستقبلاً - بأن الأمة العربية لما تكتمل، بعكس القلة من المفكرين وعلى رأسهم الدكتور الدوري^١.

ونحن مع وجهة النظر التي تقول باكتمال الشخصية الثقافية والمقومات النفسية وغيرها للأمة العربية، وإن كان قد حصل

١ - كتابه السالف الذكر "التكوين التاريخي للأمة العربية" و. د. محمود نوادي: مقالة الرموز الثقافية الذي سبق عرضه.

انكماش بهذه الشخصية بسبب العامل السياسي، ولأن الشخصية الثقافية ظاهرة إنسانية تخضع لما تخضع له نواميس الحياة من تمدد وتقلص، وإن كان في الشخصية القوسية، منطقة تسمى منظمة اللباب تتسم بقدر كبير من الثبات، وهو ما وجدناه في التعريف السابق للجرجاني والكفوي وغيرهما.

وفي الحقيقة لقد أعطى الإسلام العرب عقيدة وكون لديهم شعوراً برسالة، فقد أحلّ وحدة العبادة محل التعدد والبعثرة، ورفض العصبية القبلية المفرقة، وأحلّ رباط العقيدة محلها، ونبذ الأعراف القبلية، وهياً قيماً ومثلاً جديدة ووجهة مشتركة في الحياة وأساساً لتشريع شامل.

وأبطل الغزو وفرض الجهاد في سبيل العقيدة وحفظ الأمة، وجاء بفكره "الأمة" التي تستند إلى العقيدة، وكان من أسسها المساواة والتفاضل بالعمل وحرمة الفرد والتأكيد على الشورى في الأمور العامة.

وجاء التنزيل بلسان عربي مبين، فثبت العربية وأكسبها

١ - وهذا ما يتضح جلياً من لقاء المغيرة بن شعبه والقائد الفارسي رستم فقط ظن المذكور أن جيش العرب في القادسية جاء لمجرد الغنيمة وطلب من المغيرة ماذا يريد من غنائم ليعطيه، فأجابه رستم لقد أصبحنا ذوي رسالة.

منزلة خاصة، وجعلها أساس العروبة حين جعل النسبة إليها^١.
ووجد الإسلام العرب لأول مرة في التاريخ في إطار دولة
واحدة تضم عرب الشمال وعرب الجنوب بترائهم الحضاري
الغني، وأنهى بذلك حالة المجابهة والصراع بين البدو والحضر
لفترة تناهز قرنين.

وحمل العرب أساساً الرسالة إلى الخارج، ولئن كون البدو
عناصر قتالية فتيحة، فإن القيادة والتوجيه والبناء كانت لعرب المدن،
وهذا ما يميز الفتوح العربية الإسلامية من الغارات البدوية في
السابق من حيث التنظيم والأسلوب والهدف، وهذه الفتوح أعادت
للمنطقة العربية سيادتها بعد أن غزتها القوى الشرقية والغربية
ومكنت - مع عوامل أخرى - في عصور تالية من تحديد رقعة
الوطن العربي^٢.

واتخذ الإسلام موقفاً سلبياً من البداوة، ووجه العرب إلى
الاستقرار والحياة المدنية، وحث على القراءة والتعلم وجعلها من
لوازم العقيدة، وقد بذلت جهود واسعة في عصر الرسالة وبعده
لتعليم القراءة والكتابة كانت بداية وضع الأسس للحياة الثقافية،
وفرض الرسول الهجرة إلى المدينة ابتداءً، ثم كان من سياسة

١ - القرآن الكريم، سورة الزخرف: الآية ٣، سورة الشورى: الآية ٧،

وسورة الرعد: الآية ٣٧، هذا مقابل الفكرة القبلية التي تؤكد النسب.

٢ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمم العربية ص ٢٨.

الخلافة تشجيع الهجرة من الجزيرة إلى الأمصار الجديدة مما أدى إلى انتشار العرب في الأرض واستمرار تدفقهم من الجزيرة في صدر الإسلام خاصة، وكان هذا الاتجاه وراء إنشاء عدد كبير من المراكز والمدن الجديدة في دار الإسلام.

وأعلن الرسول (ص) قيام "الأمة" في المدينة بأن وضع كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن تبعهم ومن لحق بهم وجاهد معهم، واعتبرهم أمة واحدة من دون الناس، وجعل الكتاب أمن الأمة الداخلي والدخول في الحرب والسلام أموراً مشتركة يلتزم الجميع تجاهها حسب مصلحة الأمة، وجعل كتاب الله وسنة رسوله دستور الأمة.

ومع أن القبائل بقيت وحدات اجتماعية تتحمل بعض المسؤوليات كالدية والفدية في إطار الأمة، فإن الولاء والمسؤولية يرتبطان بالأمة، وصارت العدالة والأمن والشؤون العامة تهم الأمة

١ - محمد بن الحسن الشيباني، السير، ج ١، ص ٨٨ و ٩٤ - ٩٥.
K.S.Al.Asali, "south Arabia in the fifth and sixth Cent. C.E. with reference to relations with Central Arabia" (Ph.D. Dissertation St. Andrews, 1967 - 1968).P. 90 off.

٢ - د. الدوري: المرجع السابق ص ٣٨.

ورئيسها.

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الأمة استمرت قائمة عبر فترات التاريخ رغم ما تعرضت له مؤسسة الخلافة إلى الهزات والتمزق، بل كانت رقعة أراضي الخلافة في توسع متصل طيلة القرن الأول الهجري، كما أن مبدأ الشورى نفسه تعرض لهزة عميقة لأن الخبرة والتجربة لدى المسلمين لم تستطع أن تجترح وتستوعب المبادئ الإسلامية العليا وتفرغها في قوالب عملية أولنقل مبادئ عملية تطبيقية^١.

لقد اتجه العرب، وبخاصة عرب المدن وأشرف القبائل، إلى امتلاك الأرض، وتوسعوا في ذلك عن طريق الحصول على إقطاعات من الخلفاء "أو الأمراء"، وبالشراء، وبإحياء الأرض الموات، وبوسائل أخرى، في حين أن عامة القبائل لم يكن لها الإدراك أو الإمكانيات لامتلاك الأرض، وأدى ذلك بالتدريج، مع الاستقرار إلى حصول فجوة بين الأشرف وبين عامة القبائل وإلى

١ - محمد حميد الله، جامع الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١م ص ١ أو مايليها، أكرم ضياء العمري، المجتمع الديني في عهد الفتح "المدينة المنورة الجامعة الإسلامية، ١٩٨٣، ص ١٠٧ ومايليها، وانظر د. برهان زريق: الصحيفة ميثاق الرسول - دستور الأمة أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، ٩٩٦ دار معد - دار نمير.

٢ - د. الدوري: النظم الإسلامية، بغداد مطبعة نجيب ٩٥٠.

تضارب في المصالح.

فكان الأشراف ميالين للتعاون مع السلطة حفظاً لمصالحهم المادية ونفوذهم، في حين أن العامة كانوا على استعداد للانضمام للأحزاب المعارضة وللمشاركة في الثورات^١.

ونشطت الثورات في المجال الدولي في هذه الفترة، إذ أن طرق التجارة الدولية بين المشرق والمغرب دخلت في إطار أراضى الخلافة قبيل نهاية القرن الأول الهجري، هذا إضافة إلى المجالات الكبيرة للتجارة داخلياً في تموين المقاتلة، وفي بيع الغنائم إضافة إلى تصريف الواردات النوعية للدولة، وهكذا باتت بدايات فئة تجارية بالظهور، وقد اعتمد المتنفذون العرب ابتداءً على

١ - أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق دي غوية "لیدن: بريل، ١٩٦٨، ص ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٨٢، ٣٨٦، أبو عبد الله محمد بن ميع ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أسخاو وآخرون، ج ٩، لیدن: بريل، ١٩٠٥-١٩٢١، ج ٧، ق ١، ص ١١٧-١١٨ - أبو القاسم علي ابن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من إرديها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ج ٣ "دمشق: المجتمع العلمي، ١٩٥١"، ج ١، ص ٥٨٧-٥٨٨، أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق عبد العزيز الدوري "بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٨" ج ٤، ق ١، ص ٢١٨، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسائل والملوك، تحقيق د يغويه وآخرون، ج ١٥ "لیدن: بريل، ١٨٧٩-١٩٠١"، ص ٣٧٦.

مواليهم وعبيدهم "المأذونين" في التجارة، ولكنهم بدأوا منذ أواخر القرن الأول يشاركون بتزايد تدريجي في التجارة نتيجة إعداد المقاتلة المسجلين في ديوان الجند وبقاء أعداد كبيرة من العرب خارج الديوان "بدون عطاء".

وكان لطموح القبائل المشاركة في السلطة من جهة، ولاعتزازها بمصرها وإدعائها بأن وارده لها وحدها، ولقيام مصالح مشتركة بينها في مصر، كان لكل ذلك أثره في ظهور نوع جديد من العصبية، ينطلق من المصالح المادية للقبائل، ويؤدي إلى تحالفات قبلية جديدة وإلى تكتلات تبدو قائمة على أساس أصول هذه القبائل، شمالية وجنوبية، ولكنها في واقعها تعبر عن مصالح سياسية ومادية جديدة.

فمع أن مجموعات القبائل كانت يمن، ومضر وربيعة، إلا أنه لم يكن هناك موقف واحد للمجموعة الواحدة في مختلف الأمصار، بل كانت لمجموعة كل مصر موقف خاص بها حسب مقتضيات مصالحها في مصر، وإن الانتساب إلى مجموعة ما كان يخضع أحياناً للمصلحة لا النسب، وهذا الوضع أضعف فكرة الدولة وجعل هذه العصبية القبلية "وهي سياسية" قوة ممزقة، خاصة في الفترة الأموية الأخيرة، وكان لها دور يذكر في انهيار الدولة الأموية.

١ - انظر: صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ط٢، بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩، ص ٢٥٤ ومايليها و٢٦٣.

وكانت السلطات العليا بيد العرب، لكن الإسلام انتشر بصورة متزايدة بين غير العرب "وبين المسيحيين من العرب"، واستخدم العرب الكثيرين من غيرهم في الأعمال الإدارية وبخاصة في الإدارة المالية.

وبعد تعريب الدواوين كان كتابها من المسلمين أو من غيرهم ممن يحسنون العربية، وهناك عدد من الموالي "خاصة الذين يتصل ولاؤهم بمسؤولين" تولوا مناصب مسؤولة من ولاية وقيادة، وإن كان عددهم محدوداً نسبياً، ولكن توسع أعداد الموالي، ومبدأ المساواة الإسلامي وتأكيد الأحزاب العربية المعارضة لهذا المبدأ، ونشاط الموالي في الحياة الاقتصادية خاصة التجارة، كانت وراء التحول الذي حصل بمجيء العباسيين بإشراك الموالي في السلطة بكل أبعادها.

وعلى إثر تحولات اجتماعية واقتصادية وفكرية، قامت باسم المبادئ الإسلامية واستمرت حوالي ثلاث قرن، وكان نجاح الحركة العباسية إشعاراً بانحدار العصبية القبلية، وبتفوق المبادئ الإسلامية في الحياة العامة مع التأكيد على المساواة ورفض كل تمييز، وهكذا جاء إشراك المسلمين من غير العرب في السلطة، والتخلي عن فكرة قيام الجيش على أساس قبلي.

ولكن هذا لا يعني أن الدولة فقدت صفتها العربية، فقد كان

١ - مثل يزيد بن أبي مسلم أمير أفريقيا، وعبيد الله بن الحجاب أمير مصر وأفريقيا ومقاتل بن حيان القائد في الجهة الشرقية.

العصر العباسي الأول امتداداً طبيعياً في مؤسساته وثقافته للعصر الأموي، وبقي أساس السلطات عربياً في إطار عربي إسلامي، وأشرك العباسيون الفرس في السلطة وخاصة أنصارهم في الدعوة ومواليهم من الخراسانية، وممن سكن العراق، وسعوا للتخلص من أثر العصبية القبلية فكونوا جيشاً نظامياً من بعض القبائل العربية ومن وحدات خرسانية "فارسية وعربية"، وبقي الكثير من القبائل العربية في الديوان يستلم العطاء، كما حاولوا إحداث توازن بين الفئات التي تكوّن الجيش^١.

وأُسند العباسيون إدارة الولايات إلى شخصيات ترتبط بالخليفة ابتداءً، من الأسرة العباسية، ومن رجال الدعوة أو من صنائع العباسيين، وكان ذلك بعيداً عن النظرة الأموية التي اعتمدت أشرف القبائل إضافة إلى المتفقين مع دور محدود لصنائعهم، ومع ذلك فهو اتجاه بدت بوادره في أواخر الفترة الأموية أيام هشام بن عبد الملك، واتسع دور الكتاب في الدولة وصارت فئة الكتاب قاعدة الإدارة، وإذا كان الأمويون عربوا الدواوين وجعلوا العربية لغة الإدارة فإن بعض الكتاب في العصر العباسي اتجهوا للعودة إلى التراث الإيراني^٢.

وأكد العباسيون على مبدأ الوراثة، وقرنوا ذلك بالمشيئة الإلهية التي اختارت آل البيت للحكم، ولم يعد للشورى أوللرأي

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٤٣.

٢ - المرجع السابق ص ٤٣.

العام مكان في أمر الخلافة، ونشأ من هذا الاتجاه، وعن تأثير تقاليد الحكم المطلق في المنطقة - وهو تأثير بدءاً في العصر الأموي - أن اتجهت الخلافة إلى الحكم المستبد، والأخذ بالوراثة في الأسرة، وهي وراثة لم يقيدتها إلا فكرة العهد لأكثر من واحد مما أفسح المجال للقوى الموجودة للتدخل في أمر الخلافة، وهذه القوى كانت الأسرة العباسية، والكتل المتصلة بالقصر "عربية، فارسية"، والجيش، والبيروقراطية، مما أدى إلى حربين أهليتين في الفترة بين بداية العصر العباسي وأواسط القرن الثالث الهجري^١.

وإذا كانت مفاهيم الاختيار والشورى قد اختفت في الواقع، فإن الفكر بقي يؤكد هذه المفاهيم، ويرى في العدالة أساس الحكم وفي حق الأمة في النقد والتوجيه "جنب المسؤولية أمام الله"، ضماناً لسلامة الحكم^٢، وهكذا اتسعت الفجوة بين المفاهيم الإسلامية في الحكم وبين طبيعة المؤسسة السياسية.

لقد أكد العباسيون عند مجيئهم للحكم على العودة إلى الكتاب والسنة واتباعهما في الحكم، وأحدثوا مجلساً للنظر في المظالم التي يسببها المنفذون والمسؤولون للإعراب عن تمسكهم بالعدالة، إلا

١ - انظر: الدوري، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة، ص ٤٥ وما يليها.

٢ - نجد تعبيراً عن هذه المفاهيم في العصر العباسي الأول، في: يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، "القاهرة: المطبعة الميرية، ١٨٨٤"، ص ٢-٣-٦-٧.

أنهم لم يحدثوا مؤسسات تعبر عن اتجاههم الإسلامي، بل تؤكد الاتجاه الاستبدادي في الواقع، كما أنهم حاولوا أن يوجدوا مؤسسة إسلامية بإحداث منصب قاضي القضاة وبإشرافهم المباشر على تعيين القضاة، ونجحوا في ذلك لحد ما، فكانت هذه بداية ساعدت في فترات تالية على تبرير الحكم.

وهم في اتجاههم نحو السيطرة الشاملة أحدثوا بدعة التدخل في أمور العقائد حين بدأ المأمون بفرض الاعتزال قسراً، وتابعه المعتصم والواثق في ذلك، ولعل الأمر لم يكن فكراً خالصاً، فتوسع العامة في بغداد وموقفها السلبي، إن لم يكن المعادي، من المأمون، وتشجيع بعض القوى لاتجاهات دينية مضادة "زندقة"، إسماعيلية" وخوف العباسيين من تضارب الاتجاهات على سلطانهم، لعل كل ذلك يلقي الضوء على هذا الاتجاه، ولكن المهم هذه السياسية أربكت الأساس الإسلامي الذي أراده العباسيون، ويتبين من ظروف العهد للأمين والمأمون والحرب الأهلية التالية أن التعاون والتوازن الذي أريد بين العرب والخرسانية "الفرس" لم يتحقق، فقد ظهر تكتل بين المجموعتين وكان النصر حليف الخرسانية.

وبصرف النظر عن حقيقة ميول الأمين والمأمون، فقد بدأ للناس في العراق أنتدب أن الصراع بين العرب وأنصار العربية وبين الفرس، وهذا واضح في قصائد رثاء الأمين، وفي ثورة أهل

١ - د.الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٤٤.

بغداد على الحسن بن سهل والي بغداد للمأمون، وفي الثورات العربية التي قامت في العراق آنئذٍ ثورة نصر بن شيث في الجزيرة، وثورة أبي السرايا في الكوفة"، وقد أدرك المأمون ذلك فكان موقفه من العرب لا يخلو من خيبة وبدأ بإسقاط جماعات منهم من الديوان.

ولعل الظروف المذكورة جعلت المأمون يتجه إلى أبي إسحق المعتصم، ويجعله خلفه بدل ابنه، وقد عرف عن الأمير أبي إسحق ميله إلى اصطناع جند من الأتراك، ثم توسع في اصطناعهم وهو خليفة وقرّب رؤساءهم مما أثار القادة العرب في الجيش وجعل بعضهم يتآمر مع العباس بن المأمون، وحين كشفت المؤامرة كان التنكيل بجل هؤلاء القادة، وتأكد عزم المعتصم على الاعتماد على المماليك الأتراك، وجهد في الاستئثار منهم، بل وأنشأ عاصمة جديدة "سامراء" لتكون مركزهم، كما أنه أسقط العرب نهائياً من ديوان الجند.

هذه التطورات كان لها آثار بعيدة المدى على الخلافة، إذ أنها أضعفت هذه المؤسسة نتيجة تحكم المماليك الأتراك، فحين توفي الواثق (ت ٢٣٢هـ - ٨٤٧م) دون عهد قررت مجموعة صغيرة من الأتراك مع الوزير ترشيح المتوكل، ولما حاول هذا الخليفة الحد من سيطرة المماليك الأتراك تأمروا عليه وقتلوه، وبدأت فترة تحكم فيها الأتراك بتعيين الخلفاء وعزلهم، واستعادت الخلافة بعض نفوذها زمن المعتضد (ت ٢٨٩هـ)، وابنه المكتفي (ت ٢٩٥هـ)، ولكن الجند عادوا للتدخل في شؤون الخلافة زمن

المقتدر (٣١٧هـ)، واشتد ذلك في فترة إمارة الأمراء (٣٢٤-٣٣٤هـ)١، ومع أن بدايات التجزئة في أراضي الخلافة كانت منذ مطلع الدولة العباسية، فقد ظهرت بوضوح بتسلط الأتراك وتضعف كيان الخلافة نتيجة حركات انفصالية قادتها شخصيات طموحة أو ثورات، وظهرت إمارات عدة ترتبط بالخلافة شكلياً في القرن الثالث.

ومن الواضح أن الطموح الفردي وجد استجابة محلية في بعض الحالات في البلاد التي قام فيها الكيان مثل إيران "طاهر بن الحسين"، ومصر "أحمد بن طولون" والمغرب، ولم يكد ينتهي القرن الثالث حتى كان جل أراضي الخلافة خارج سلطانها الفعلي^٢. ومع الغزو البويهى (٣٣٤هـ) فقدت الخلافة سلطتها الفعلية، وصار الأمر بيد هؤلاء المتسلطين الأجانب الذي سلبوا الخلافة من كل سلطة عدا نفوذها على المؤسسة الدينية "القضاة والوعاظ وأئمة المساجد"^٣.

هكذا بدت الخلافة بعيدة عن الأمة لاستناد كيانها إلى ممالك

١ - انظر Gibb. "Government and islam under the Early Abbasids" L'Elaboration de L'islam (1961).P.115.

٢ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٤٥.

٣ - انظر: عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة "بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٥"، ص ٢٤٧ وما يليها.

غرياء طارئين، وبالتالي لخضوعها لسلطة أجنبية، وهذا الضعف وحالة التجزئة ساعد على قيام أكثر من خلافة في القرن الرابع الهجري، ونتيجة هبوط الخلافة العباسية "الأمويون في الأندلس"، أوننتيجة حركة سياسية اجتماعية "الفاطميون" مما واجه دار الإسلام بحالة جديدة هي وجود أكثر من رئيس أعلى في الأمة.

مقابل هذا الاتجاه نحو التجزئة وضعف الخلافة في سلطاتها وفي تطابق سيادتها، كان هناك اتجاه آخر لدى الفقهاء خاصة يؤكد على أن الخلافة مصدر الشرعية، وإن الأمراء المستقلين يجب أن يحصلوا على تفويض من الخليفة لتكون سلطتهم مشروعة أمام الجمهور، وهو اتجاه إبقاء نوع من الوحدة في الإسلام ويرى أن الخلافة رمز وحدة الأمة وبقيت المبادئ الإسلامية مثل فكرة الاختيار، ودور أهل الحل والعقد والشورى، مبادئ أساسية، كما بقي التأكيد على العدل وعلى شمول سلطات الخليفة.

ولكن الفقهاء ومنذ القرن الثاني في حرصهم على الشرعية وفي خوفهم من الفتنة (الثورة)، حاولوا إيجاد سبيل للتسوية بين المثل وبين الواقع البعيد عنها، حتى انتهى الأمر إلى تحويل النظرية لتبرير الواقع المنحرف.

فقد اتجهت النظرية إلى تأكيد السلطات المطلقة للخليفة، ثم تدرجت إلى قبول إمارة الاستيلاء (أوتسلط الأمراء المتغلبين)، مقابل الاعتراف الشكلي بالخليفة (الماوردي)، وإلى قبول سيطرة

الأمير (البويهبي) المتسلط على الخليفة بتفويض (شكلي) من الخليفة^١، ووجهوا حجة لقبول أكثر من إمام في وقت واحد^٢، ثم تدرجوا إلى قبول انتقال السلطة إلى السلطنة وشرعية اختيار الخليفة من قبل السلطان^٣، واعتبار السلاطين خلفاء الله في أرضه وجعل سلطتهم هي الشرعية^٤.

يتبين من كل هذا أن المبادئ والمفاهيم والسياسية العربية الإسلامية تؤكد على الأمة مصدر السلطة، وعلى أن العدالة أساس

١ - أبو الحسن علي بن محمد المارودي، الأحكام السلطانية (القاهرة، مطبعة الوطن، ١٨٨٠)، ص ١٩-٢٠-٢٣، الدوري، النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة، ص ٧٦ وما يليها، وهملتون غب، "نظرية المارودي في الخلافة" غب، دراسات في حضارة الإسلام، ص ١٩٨ وما يليها.

٢ - إنظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في طول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد القاهرة: مطبعة الخانجي، ١٩٥٠، ص ٤٢٤-٤٢٥.

٣ - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تصحيح مصطفى القباني الدمشقي (القاهرة: المطبعة الأدبية "د.ت")، ص ٢١٥-٢١٧، "التبر المسبوك" ص ١٣-١٤، و Henri laoust. La politique de Garali, Bibliotheque d'Etudes Islamiques, t.1 (paris Geuthmer, 1970) p.177 off.

٤ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بدر الدين جماعة، "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام".

الحكم، وإن الخلافة بالاختيار المباشر أومن قبل أهل الحل والعقد، وأن الشورى دليل مشاركة الأمة وإشرافها، ولكن الواقع هو أن الخلافة اتجهت إلى السلطة الفردية المستبدة، وأنها انعزلت عن الأمة، إذ أن الأمة لم توفق في تكوين المؤسسات التي تحول المثل إلى أسلوب عمل وتنظيم يحقق تطبيقها، وهكذا استمرت الفجوة بين المثل والواقع، وبقيت الأمة تشكو من هذه الفجوة ومن غياب المؤسسات السياسية.

إن تطور مؤسسة الخلافة يتصل بصورة وثيقة بنشأة المجتمع العربي الإسلامي وبالتطورات التي مر بها، لقد قامت بالإسلام دولة موحدة للأمة (وهي في صلبها عربية)، ولكن بلاد الخلافة تعرضت للتجزئة في وقت اتسعت فيه الأمة لتجد في الشريعة والثقافة الإسلامية أساس وحدتها حين فقدت الوحدة السياسية، وقد تكون الكيانات الجديدة ذات جذور جغرافية وتاريخية، ولكن فكرة الأمة الواحدة بقيت مفهوماً عملياً راسخاً، وهذه ناحية يجدر ذكرها...

ويهمنا الآن دراسة تكوين الأمة العربية من حيث المقومات والمفاهيم والواقع، فالتكوين التاريخي للأمة العربية نشأ عن تطورات تاريخية مركبة، وهو يتصل بتأثير الإسلام، وبانتشار العرب وبالظروف المؤدية إلى انتشار العربي وإلى قيام ثقافة عربية إسلامية، إضافة إلى التطورات الاجتماعية والاقتصادية،

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٤٧.

وقد نشأ عن الحركة الإسلامية تياران هما: توسع الإسلام، وانتشار العربية، وهما تياران متلازمان ابتداء ولفترة ليست قصيرة، ولكن كلاً اتخذ وجهته فيما بعد.

استمر تأثير الإسلام والعربية على العرب بتلازم واضح، ولكن العربية لغة وثقافة هي التي رسمت في الأخير الحدود البشرية والجغرافية للأمة العربية، وكان للعروبة دلالة بشرية ابتداء، ولكنها تطورت لتجد في اللغة والثقافة أساسها ومعناها، لقد توحد العرب في الجزيرة في دولة واحدة إثر حروب الردة، وكانت الأمة آنئذٍ إسلامية، وكان خروج العرب للفتوح طوعياً وبأعداد محدودة ابتداء، ولعل مجموع من يشارك في فتوح الشام والعراق ومصر لم يعد الستين ألفاً، وكان خروجهم تحت لواء الجهاد الذي أعلنته المدينة، وقد يكون بينهم من اندفع وراء الكسب، ولكن الواضح أن الإسلام حمل العرب رسالة، وأنه جمعهم بدواً وحضراً في قضية واحدة.

وإذا كان الهجرة إلى المدينة واجبة زمن الرسول حتى فتح مكة، فإنها كانت بعد ذلك نية وجهاداً، وكان الجهاد مهمة الأمة الأولى أيام الراشدين، فاتخذت الخلافة سياسية ثابتة لتشجيع الهجرة إلى الأمصار الجديدة والاستقرار فيها، وذلك للحاجة المتزايدة للمقاتلة باتساع الجهات من جهة ولدفع القبائل إلى الاستقرار من جهة أخرى.

وصارت الهجرة إلى الأمصار شرطاً للمشاركة في الفياء
إذ اقتصر العطاء على الخارجين إلى الأمصار، وأما من بقي في
الجزيرة فليس له من العطاء شيء، واعتبرت العودة إلى البادية
"أو التعرب بعد الهجرة" مكروهة بل وقرنها البعض بالردة^١.

واتخذت الخلافة سياسة ثابتة من الأراضي في البلاد
المفتوحة، فلم توزعها بين المقاتلة كما أراد هؤلاء وفق النظرة
القبلية، بل تركتها بيد زراعتها مقابل الخراج، واعتبرتها فيئاً للأمة
الإسلامية أوفقاً عليها يصرف واردةا على عطاء المقاتلة ونفقات
الدولة الأخرى^٢، وكان لموقف الخلافة هذا أسباب منها قلة المقاتلة
نسبياً وضرورة توجيههم إلى الجهاد والخوف من توزيعهم على
الأرض، وضرورة توفير مورد دائم للدولة، وهي نظرة تنطلق من
مفهوم الأمة في الأساس.

وأسكن المقاتلة في الأمصار "البلاد المفتوحة" في مقرات

١ - الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج١، ص ٢٨٦٠،
وأبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج١٥،
بيروت: دار صادر، ١٩٦٨، مادة "عرب".

٢ - انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج١، ص ٢٥٨٢، أبو يوسف، كتاب
الخراج، ص ٨١-٨٢، وأبو القاسم عبد الرحمن بن علي ابن عبد
الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، رواية ابن أبي عبد الله محمد،
وتصحیح أحمد عبید الدمشقي "دمشق: المكتبة العربية، ١٩٢٧"،
ص ٧٢-٧٤.

خاصة بهم، وهي إما مدن جديدة "أو دور هجرة" أنشئت لهذا الغرض، مثل الكوفة والبصرة "في العراق" والفسطاط "في مصر" والقيروان "في تونس"، وإما في مراكز بجوار مدن رئيسية "مثل حمص ودمشق"، كما هو الحال في أجناد الشام، وكانت الفكرة إنزالهم في جماعات كبيرة في مراكز خاصة بهم لتكون منطلقاً لفتوح جديدة.

واختيرت مواقع هذه المراكز بعناية لتلائم حاجات المقاتلة من حيث الجو والتموين والرعي والمواصلات، وهكذا روعي فيها توفر مراعي قريبة للماشية والإبل، ووقوعها على طرق المواصلات إلى الجزيرة، وتمتعها بجو قريب من جو البادية، هذا إلى أن جل هذه المراكز كانت قريبة من البوادي التي هي مسرح للقبائل مثل بوادي الكوفة والبصرة التي تتجول فيها بكر بن وائل وتميم، فكانت هذه البوادي تغذي المراكز باستمرار بمجموعات جديدة من القبائل، وكان ينتظر من المقاتلة أن يخرجوا في الربيع بخيولهم وإبلهم ومواشيهم إلى البوادي المجاورة أو الأرياف للتربيع، وفي ذلك عناية بهم وبصحتهم ورعاية لإبلهم ومواشيهم^١.

لقد استمرت حركة الفتوح طيلة القرن الأول الهجري، مع فترات توقف، وهذا يتطلب توجيه التنظيم والاقتصاد وجهة تخدم أغراض الجهاد، لذا لا ينتظر من المقاتلة أن يشتغلوا بالحرف

١ - انظر مثلاً: جودة، العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام، ص ١٥٣، وما يليها.

أوبالفلاحة، وكان الوضع يتطلب تجمعهم في مراكزهم وقلعة اختلاطهم بالآخرين، بل ولم يشجعوا على الإقامة في الريف، وهذا الوضع حفظ للمقاتلة كيانهم ومكنهم من تطوير نمط معيشتهم ونشاطهم الاجتماعي والفكري، حسب ميولهم واهتماماتهم^١.

وأقام في كل مركز مجموعات من قبائل متعددة، ذلك إن المقاتلة خرجوا للفتوح بصورة طوعية وعلى هيئة مجموعات صغيرة، وهذا يصدق أيضاً على الجماعات التي هاجرت إلى الأمصار بعد الفتح، مع ملاحظة أن القادمين الجدد "ألروادف" جاؤوا لينضموا إلى أقربائهم وعشائريهم، ولذا نجد أن القبيلة الواحدة جماعات في الكوفة والبصرة، بل وفي أجناد الشام في كثير من الحالات، كما أن القبائل في خراسان جاءت في العادة من قبائل البصرة والكوفة، وكان لاستقرارهم أثره في تكوين مصالحي وروابط جديدة، فقد حصل اتصال واختلاط ومصاهرات بين قبائل المصر الواحد، وتكونت مصالحي مشتركة بينهم نتيجة اشتراكهم في الغزوات ولأن وارد البلاد التي يفتحها مقاتلة مصر ما تعود بالدرجة الأولى إليهم، هذا إضافة إلى تكوين ملكيات لرجال القبائل وبخاصة الأشراف في الأراضي التابعة للمصر مما أكد مصالحيهم الاقتصادية.

ويمكن أن يضاف إلى ذلك روابط المصاهرة وتكوين لهجة مشتركة تتميز ببعض المفردات وربما بعض الاستعمالات

١ - انظر: البلاذري، أنساب الأشراف "مخطوط، مكتبة أحمد الثالث، اسطنبول"، ق ٢، ص ٧٥١ و١٢٣٥.

الخاصة^١، فلا ينتظر أن تتخذ عشائر "أوقبائل" القبيلة الكبيرة الموقف نفسه في الأمصار المختلفة، بل صارت رابطة العشائر والقبائل في المصر الواحد كالكوفة ودمشق تتجاوز رابطة القبيلة الكبيرة، وقد اجتمع في كل من هذه الأمصار بمجموعات قبلية من عرب الشمال وعرب الجنوب، وبين بدو وشبه مستقرين وحضر، وأدى ذلك إلى تكوين مجتمعات موحدة في كل مصر من الأمصار، وهذه خطوة مهمة في الاتجاه إلى تكوين الأمة العربية، لأنها وإن بدت محلية في الأمصار فإنها كانت مرحلة مهمة في عملية التوحيد الشاملة، وهنا يلاحظ أن مواطن النشاط الثقافي في صدر الإسلام كانت في المراكز العربية كالكوفة والبصرة والمدينة لافي المدن القديمة، وفي هذه المراكز "الكوفة، البصرة، المدينة ثم القسطنطينية والقيروان" بدأت الدراسات العربية والإسلامية ووضعت أسس الثقافة العربية.

في هذه الأوضاع تطور مفهوم العصبية القبلية، فإقامة القبائل في مركز واحد، وتكوين مصالح مشتركة بينها أضعفت

١ - انظر الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٥٨٢، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، نشره أبو الفضل إبراهيم "القاهرة، ١٩٣٣"، ج ١، ص ١٤١. البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٧-١٧٨-١٩٧-١٩٨، وابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل واجتاز بنواحيها من واديها وأهلها، ج ١، ص ٥٩٧.

العصبية القبلية بمفهومها الاجتماعي، وولدت عصبه جديدة، يمكن أن نسميها عصبية سياسية تقوم على حرص قبائل كل مصر على مصالحها العامة، وتتأثر بالتنافس على السلطة بين الأمصار وبطموح القبائل إلى دور أكبر في الحياة العامة، وفي الحالات القليلة التي ظهر فيها تنازع بين مجموعتين قبليتين أو أكثر في مصر واحد "كما في البصرة سنة ٦٤هـ بين الأزدي وتميم"، فإنه كان محدوداً في نطاقه وسوّي بسرعة، إلا أنه ظهر، وبالتدريج، نتيجة التنافس في الحياة العامة تكتل في بعض الأمصار "أو المناطق"، وهو التنافس بين عرب الشمال وعرب الجنوب على السلطة، ولكن يجدر أن لا يبالغ في أهمية أو دور مثل هذا التكتل، ولا بد من أن يلاحظ أنه لم يكن هناك موقف موحد في بلاد الخلافة لأي من المجموعتين، كما أنه لم يكن عاماً أولفترات طويلة، إذ ظهر في الشام والجزيرة الفراتية بعد مرج راهط "٦٤هـ"، بين قيس ويمن في الصراع على السلطة، ولكنه لم تظهر خطورته إلا بنهاية الربع الأول للقرن الثاني للهجرة ترزعزع الكيان الأموي، كما ظهر في خراسان بين الأزدي ومضر حوالى نفس الفترة، وكانت قبائل خراسان تشعر بالعدو المشترك "الترك" على الحدود الشرقية وتؤكد على رابطة الإسلام في وجه الشرك، ولكن الفتنة اشتعلت نتيجة الخلاف على السلطة في إمارة نصر بن سيار، وهيات المجال لنجاح الحركة العباسية، وبعد هذا، فلم تكن القضية بهذا التبسيط، فقد كانت القبائل اليمانية موجودة في الشام قبل الإسلام، وقد عرفت الاستقرار وارتبطت لحد ما بالأرض، وتكون لديها مفهوم للدولة في حين أن القيسية جاؤوا بالفتح وبعده وهم في

الغالب قبائل بدوية، وفي خراسان كانت الأزدي قبيلة عرفت الملاحاة والاستقرار والزراعة في حين أن تميم كانت أصولها بدوية، ولكل مجموعة خلفية حضارية تتأثر بها مفاهيمها ونظرتها للأمور.

ومع ذلك فإن مثل هذا التطور يمثل مرحلة جديدة في النظرة القبلية، إذ حلت التجمعات أو الأحلاف القبلية محل العشيرة أو القبيلة في الحياة العامة^١.

يبدو بعد هذا أن العرب في صدر الإسلام تكون لديهم حس بقدر مشترك وبدور تاريخي متميز، فقد قاموا بالفتوح ورفعوا راية الإسلام وكونوا دولة لهم فيها السلطة، ثم إن الأمة الإسلامية التي تكونت كانت في الأساس عربية أنتد ولغتها العربية، وهذا ولأد عندهم اعتزاز بالنسب العربي وشعوراً بالتفوق على الشعوب الأخرى، وربما كانت قلة عددهم، ابتداء بالقياس لمجموع الشعوب في بلاد الخلافة نسبياً في تأكيد الشعور بالرابطة وبالاستعلاء.

وكانت القبائل تعتر بأنسابها وتحرص عليها وترى في صراحة النسب مقياس الانتماء إلى العرب، وهي نظرة تنطوي على المحافظة وتحد من مجال توسع العروبة، وهكذا تكثر الاشارات وبخاصة في الشعر - إلى النسب في قبيلة وحتى إلى قحطان وعدنان، ولكنها محدودة الإشارة إلى العرب عامة.

وبعد هذا ترد الإشارة أحياناً إلى العربية نسباً وفق المفهوم

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٥٠.

القرآني^١، ولكن الجهات القبلية راحت تحد من أثر هذه النظرة بأن أكدت أن الفصاحة وسلامة اللغة إنما تكونان سليقة لا بالتعلم، وهذا يعبر عن استمرار المحاولة لأبعاد الآخرين من نطاق العروبة. والعربية لغة أولاً "وثقافة بعد ذلك" تتجه إلى الانتشار والتوسع وتتجاوز القبلية والإقليمية، لقد أكسبها التنزيل حرمة ودفع إلى تعلمها ووسع آفاقها بالإسلام، وصارت اللغة أساس الهوية

١ - قال الحجاج لأهل الكوفة: "لا يؤمنكم إلا عربي، فراحوا ونحوا يحيى بن وثاب، وهو مولى وقارئ، عن إمامة الصلاة، فأنيبهم الحجاج قائلاً: ويحكم إنما قلت عربي اللسان"، انظر: البلاذري، أنساب الأشراف "مخطوط" ق٢، ص ١٢٣٥.

العربية في الإشارات القرآنية، فالناس عرب وعجم بلغتهم، وبينهما كان على العربية أن تتخطى النظرة القبلية المحدودة قبل أن تستطيع تكوين قاعدة ثقافية عريضة، فالإسلام كان يتوسع باستمرار ويكسب العربية قاعدة أرحب ونشاطاً متزايداً.

ونستطيع التأكيد أن أمتنا واجهت -على مستوى التاريخ- أرحب وأعظم وأعمق بوتقة وصهر وإدماج وتمثل وقبول، أنجزت على مستوى التاريخ البشري، ويرجع ذلك إلى العصاراة الهاضمة الإسلامية لهذا الدين الذي هو دين التوحيد، وقد تكلمنا سابقاً عن

١ - يلاحظ أن الشافعي ناقش مسألة كون القرآن بلسان العرب بإسهاب، وأورد الآيات التي تؤكد ذلك، مما يدل على أنها كانت موضع جدل في عصره، انظر: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، والرسالة، عن أصل بخط الربيع بن سليمان كتبه في حياة الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر "القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠" الرسالة رقم ١٤٩-١٥٩، ص ٤٥-٤٧، ثم يورد الآيات التي تقابل بين "عربي" و"أعجمي"، قال تعالى: (وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)، القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ١٠٣، وقال تعالى: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَبَيِّنَاتٌ لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ)، المصدر نفسه، سورة فصلت، الآية ٤٤، في الرسالة رقم ١٦٠-١٦٢، ص ٤٧، ويرى الشافعي أن الإسلام يتطلب تعلم العربية لفهم أصوله.

رأي الدكتور الزواوي في ذلك.

فالقول بأن الإسلام دين التوحيد لا يعني توحيد الله وتوحيد الأديان في دين الله فحسب، وإنما يعني أيضاً الوحدة بين القوى الكونية جميعاً، والوحدة بين العبادة والمعاملة، وبين العقيدة والسلوك وبين الروحيات والماديات وبين القيم الاقتصادية والقيم المعنوية^١.

فمعجزة التوحيد الإسلامي الاجتماعية السياسية تمثلت في إعادة الوحدة القومية واللغوية للشعوب السامية، حيث أصبحت اللغة العربية لغة جميع الساميين كما كانت اللغة السامية الأولى لغتهم الوحيدة قبل التشتت والانقسام^٢، وفي الواقع كان الدخول في الإسلام الإسلام يعني تعلم العربية، وقد يشارك البعض في الثقافة العربية كما فعل الكثير من الموالى، ورأى البعض في دخول الإسلام انتماء إلى العرب، وتكاد العربية أن تكون مرادفة للإسلام في الفترة الأولى بنظرة الشعوب الأخرى، فحين سأل أبو جعفر المنصور مولى لهاشم بن عبد الملك سنة (١٣٢هـ) عن هويته، قال المولى:

-
- ١ - القول لسيد قطب: انظر أسس التقدم للدكتور فهمي جدعان ص ٥١٧.
 - ٢ - محب الدين الخطيب: سلطان اللغة العربية، مقاله منشور في مجلة الزهراء، مجلد ٢، ص ١٤٩.

"إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كان ديناً فقد دخلنا فيه"^١.

- انتشر الإسلام طوعاً بين شعوب الخلافة، وفي ذلك انتشار للعربية، وعزز هذا نظام الولاء، ففي مجتمع وحداته قبلية ولها آراء راسخة في النسب، كان غير العربي الذي يسلم لا يجد محله في المجتمع "وبخاصة في المدن"، إلا بالارتباط بالولاء بشخص أو بعائلة أو قبيلة^٢.

وترجع جذور الولاء إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام، فكان الولاء بين عربي الشمال يحصل بالعتق أو بالحلف أو بالحماية، ويمكن لجماعات أن ترتبط بقبائل قوية بالحلف "موالي موالدة"، وقد يدخلون أحياناً في نسبها بمرور الزمن^٣.

وعرف الولاء في اليمن، وهو يرتبط بالفلاحة والأرض،

١ - البلاذري: أنساب الأشراف، ق ٣، ص ١٤٨-١٤٩ وجاء في: الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٥٠٥-١٥٠٦، سنة ١١٠هـ أن أشرس بن عبد الله السلمي، أمير خراسان وعد من يسلم بالإعفاء من الجزية، فدخل الكثيرون الإسلام، فكتب الدهاقين، وهم المسؤولون عن الجباية إلى أشرس: "ممن نأخذ الجزية وقد صار الناس كلهم عرباً".

٢ - البلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٢-١٩٣، ج ٤، ق ٢، ص ١٠٧ و ١١٢.

٣ - البلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٢-١٩٣، ج ٤، ق ٢، ص ١٠٧ و ١١٢.

فلكل قبيلة "شعب" أرضها، وقد تحتاج عادة إلى الاستعانة بجماعات خارجية لاستغلال الأرض ترتبط بها وتعمل لقاء جزء من الحاصل، وقد تكون هنا فئة أدنى اجتماعياً من القبيلة تعمل في أرضها وتتمتع بحمايتها، وقد تكتسب هذه الفئات الخارجية بمرور الزمن نسب القبيلة التي تعمل لها، وقد يكون لمثل هذا الارتباط أثر قوي في الفترة الإسلامية في البيئات القبلية المستقرة، وهذا الولاء الحلف ينطوي على منافع متبادلة، ولكنه لايعني بالضرورة المساواة في المنزلة الاجتماعية^١.

وكانت الجماعات الأولى من الموالي أرقاء "أسرى حرب" اعتقوا وارتبطوا بمواليهم، وكان هؤلاء كثيرين في مراكز الأمصار مثل الكوفة، ولكن أعداد الموالي توسعت بانتشار الإسلام بين أحرار انتقلوا إلى المراكز العربية.

ويلاحظ أن عمر بن الخطاب أوقف سبي العرب، وحاول وقف استرقاقهم وعتق الأرقاء السابقين منهم، لذا صارت كلمة الموالي تشير إلى المسلمين من غير العرب، بينما ترد كلمة "حليف"

١ - معمر بن المنثى التيمي أبو عبيدة، كتاب النقائض: نقائض جرير والفرزدق تحقيق أنطوني اشلي جفان ٣ ج، (ليندن: بريل، ١٩٠٥)، ص ٤٣٤، والبلاذري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٧-١٨٩-١٩٢.

إشارة إلى العرب^١.

وعملية الصهر التي كانت تحدث في إطار العربية قبل الإسلام، مؤثر على روح العروبة غير المتعصبة بعكس ما نسمع عنه في الهند بالنسبة للمنزلة الدنيوية لجماعة المنبوذين: un touchables، أو ما سمعناه عن العبيد في اليونان.

وكان الموالي يتعلمون العربية، وبعضهم يتابع دراستها وإتقانها، وخاصة من يشتغل بالعلوم الإسلامية وعلوم العربية، وبالتالي يتخذونها لغتهم، وقد اعتبر الحجاج القراء من الموالي عرباً، ويقال عن المولى الذي يحسن العربية أنه "عرب" و"استعرب"، ويشار إلى هؤلاء الموالي بـ"المستعربة" و"المتعربين"، وقد أطلق هذا المصطلح من قبل اللغويين على القبائل العربية التي كانت في الشام قبل الفتح، كما أطلق من قبل النسابين على عرب الشمال عامة^٢.

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسيع التعريب،

١ - أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، تحقيق هوتسما، ٣ ج في "النجف: المكتبة المرتضوية، ١٩٣٩"، ص ١٠٥٨، العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٧٧ ومايليها، ويقول الشيرازي عن عبد الله بن أبي إسحاق إنه "مولى آل الحضرمي، وهم حلفاء بني عبد شمس بن عبد مناف، والحليف عند العرب مولى".

٢ - البلاذري: أنساب الأشراف، ق ٢ ن ص ١٤٧.

ومع أن الولاء لايساوي النسب تماماً فإنه أدى بعض الحالات إلى الاندماج في الجماعة العربية كما يبدو من الاختلاف في نسبة بعض الأشخاص إلى العرب أوالموالي، وهكذا أدى الولاء بنطاق محدود إلى توسيع العروبة وإلى تجاوز إطار النسب القبلي.

كان الولاء يحمل معنى الإسلام والعربية في آن واحد، وكان الأعاجم من غير المسلمين يرون أن من دخل الإسلام صار عربياً، وقد تمثلت الروح العربية بأسمى معطياتها في الإسلام الذي جعل العربية بسمه العرب، واعتبر الأنساب سبباً للتعريف

١ - أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٢٤ ج، "القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٧-١٩٧٤"، ج ١٣، ص ١٧، قال الشاعر: "متى تعربت وكنت امرأ... الخ، ويقول شاعر يهجو الأزدي: "... واستعربوا ضلة وهم عجم"، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٨٨، أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص في فلسفة اللغة العربية، ج ١، ص ٢٣٩-٢٤٠، وجاء في ابن منظور: لسان العرب، "العرب المستعربة هم الذين دخلوا فيما بعد، فاستعربوا"، ثم يضيف: قال الأزهري: المستعربة عندي قوم من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم وليسوا بصرحاء فيهم"، انظر: مادة "عرب".

٢ - جاء في الحديث: "الولاء لحمة كلحمة النسب"، وانظر مثلاً الخلاف حول نسب إبراهيم النخعي في ابن سعد، كتاب الطبقات الكبيرة، ج ٦، ص ١٧٨، والمبرد، الكامل، ج ٣، ص ١١٨٤.

وتحديد بعض المسؤوليات الاجتماعية^١.

ولكن القبيلة أكدت على النسب، وجعلته أساساً للتمايز وللفصل بين العرب وغيرهم، بل ولتمييز الصرحاء من العرب عن الآخرين^٢، وهذا جانب من التقابل بين المفاهيم القبلية والمفاهيم الإسلامية في صدر الإسلام، وهو تقابل لعب دوراً كبيراً في الحياة العامة في تلك الفترة، وكان منتظراً أن تعلق المفاهيم الإسلامية وترسخ بمرور الزمن، وأن يتسع أثرها بانتشار الإسلام وتغلغله ليخف أمامها أثر المفاهيم القبلية.

ويلاحظ أن الولاء لم يشمل جميع المسلمين من غير العرب، بل اقتصر على من جاء المدن والمراكز العربية والتحقق بالعرب، أفراداً وجماعات، أما الفلاحون في القرى فقد انتشر الإسلام بينهم في القرن الأول، ولكن غالبيتهم التي بقيت في قراها

١ - البلاذري، أنساب الأشراف "مخطوط"، ق ١، ص ٥٩٩، والطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٥٠٥-١٥٠٦.

٢ - يذكر المبرد أن أحدهم قال:

يسموننا الأعراب والعرب اسمنا

وأسمأؤهم فينا رقاب المزأود

يريد أسمأؤهم عندنا الحمراء، قال المختار لإبراهيم بن الأشتر يوم خازر:
"إن عامة جنك هؤلاء الحمراء، وإن الحرب إن ضرستهم هربوا،
فاحمل العرب على متون الخيل وأرجل الحمراء أمأهم"، المبرد،
الكامل، ج ٢، ص ٦١-٦٢.

لم ترتبط عادة بالولاء، لذلك فالأخبار عن الموالى في صدر الإسلام تتصل بالمسلمين من غير العرب في المراكز الحضرية. ولم يكن الموالى طبقة واحدة أو مجموعة أنثولوجية واحدة، بل كانوا من مختلف شعوب بلاد الخلافة، وبينهم التجار والحرفيون والفلاحون "النازحون"، والعاملون في الدواوين والمشتغلون بالعلوم العربية والإسلامية، ومنهم المقاتلة، ويفترض أن تتأثر النظرة إليهم بمهنتهم وإمكانياتهم المالية وأصولهم الاجتماعية، وكان أسرع الموالى إلى إتقان العربية وإلى المساهمة في الحياة العامة، ثقافية وإدارية، هم الموالى الذين ارتبطوا بهم بشخصية ما، سواء أكانوا موالى عتق أم موالى تباعة، وكان جل من تعرب وشارك في الدراسات الإسلامية من هؤلاء أو من أبنائهم، ولكن هذا لا ينفي مشاركة البعض من غيرهم^١.

وكانت هناك التزامات متبادلة بين القبائل ومواليها، منها

١ - أبو عمرو خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، رواية تقي بن مخلد، تحقيق سهيل زكار، ج٢، دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٩٧٦، ص٣٣٨، عن كتاب الدواوين من الموالى أمام هشام ابن عبد الملك، وانظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج٤، ق٢، ص١٢٣، و"مخطوط الأنساب"، ق٢، ص٧٥٠-٧٥١، ويروي المدائني أن مروان بن محمد سأل مسلم بن ذكوان مولى بني يزيد بن الوليد: "هل هو مولى عتاقة أم مولى تباعة؟"، فأجابته: "قلت موالى عتاقة، قال: ذلك أفضل، وفي كل ذلك فضل"، وانظر: الطبري تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص١٨٥٤-١٨٥٥.

مشاركتهم لها في غزواتها وحروبها، إضافة إلى التزامات أخرى من حق الإرث بين المولى ومولاه إن لم يكن له وريث، وعلى المولى نصره مواليهم "العرب" عند الحاجة، وإعانتهم حالياً، وقد يحاربون بدلاً عنهم، ويتمتع الموالي بحماية أسيادهم وعشيرتهم، وتدفع العشيرة منهم العقل والدية^١، وهذه الالتزامات توضح كثرة مشاركة الموالي في الثورات التي قامت بها القبائل العراقية مثل ثورة ابن الأشعث.

وانضمت جماعات من الموالي إلى الأحزاب الإسلامية، وحتى في هذه الحالة يغلب عليهم الانضمام مع مواليهم العرب^٢، ولكننا لانرى ثورة واحدة قام بها الموالي في العصر الأموي، ولم يظهر حزب خاص بهم، بل إن الأحزاب العربية هي التي نادى ببعض المبادئ الاجتماعية التي تعنيهم.

وكانت القبائل، بنظرتها الاستغلالية، وحرصها على

١ - ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ح٦، ص١٥٦، محمد بن الحسن الشيباني، كتاب آثار ص١٠٠-١٠١، أبو عمر أحمد بن محمد ابن عبد ربه العقد الفريد، شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، ج٧، ص١٢٥، أبو جعفر محمد بن حبيب، المحبر، تصحيح اليزة ليتجن شير "حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٢"، ص٣٤٢ و٣٤٦.

٢ - في ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي (٦٤-٦٧هـ) انضمت جماعات من الموالي إلى حركة المختار ضد مواليهم "العرب"، ولكن الكثيرين من هؤلاء كانوا أرقاء لم يعتقوا، انظر: الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص٦٤٩-٦٥٠.

أنسابها، تتكرر الإصهار إلى الموالي، وتترد إشارات إلى مواقف فردية تعبر عن ذلك، وهذا لا يتمشى والروح العربية التي هذبها الإسلام، ولذا ترى إشارات أكثر إلى إصهار العرب للموالي، بل إن ذلك صار مألوفاً في الثلث الأخير من القرن الأول الهجري^١.

وبلغت هذه الظاهرة في الكوفة، بيئتها القبلية المتطرفة، حداً جعل أمير الكوفة عبد الحميد بن عبد الرحمن يكتب إلى عمر بن عبد العزيز بذلك ويطلب رأيه قائلاً: "إني وجدت الموالي يتزوجون إلى العرب والعرب إلى الموالي"، وكان لجواب الخليفة دلالتة إذ قال: "إني نظرت فيما ذكرت فلم أجد أحداً من العرب يتزوج إلى الموالي إلا الطمع، ولم أجد أحداً من الموالي يتزوج إلى العرب إلى الأشر البطر، ولا أحرم حلالاً ولا أحل حراماً والسلام"^٢.

ومع ذلك فإن مفاهيم النسب "والكفاية" بقيت قوية في صدر الإسلام، وإذا كان الموالي اتخذوا نسب القبيلة التي ارتبطوا بها، وهو الشيء المعتاد، فإن التمييز بين الصريح من العرب وغيره

١ - رد إبراهيم بن النعمان بن بشير الأنصاري على من عيره بتزويج ابنته من يحيى بن أبي حفصة مولى عثمان بن عفان:
وإن أك قد زوجت مولى فقد مضت

به سنة قبلي، وحب الدراهم

انظر: المبرد، الكامل، ص ٤١٦-٤١٧، وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢، ص ٢٣٢.

٢ - البلاذري: أنساب الأشراف "مخطوط"، ق ٢، ص ١٥٧.

بقي مألوفاً في صدر الإسلام.

يروى ابن سعد عن سعيد بن جبيرة الفقيه المعروف: قال لي ابن عباس: ممن أنت؟ قلت من بين أسد، قال: أمن عربهم أو مواليهم؟ قلت: لا، بل من مواليهم، قال: فقل أنا ممن أنعم الله عليه من بني أسد^١.

وكانت الآلية الثانية - إلى جانب إدماج الموالي - ظاهرة نشر العربية، وقد ابتدئ بهذه السياسة منذ عهد عبد الملك بن مروان، وشملت تعريب الدواوين، والقراطين وتعريب النقد وإصلاحه.

منذ تناول تعريب النقد إلغاء آثار الصور والكتابات، فهلوية ويونانية، على النقود وإحلال كتابات عربية محلها، ولشكل النقود أثر في تعزيز العربية والإسلام، حيث أعاد عبد الملك النظر في وزن النقود فجعل الدينار عشرين قيراطاً أو ٤.٢٥ غم (بدل ٤٥٠ غم)، بينما جعل وزن الدرهم الفضي ٢.٩٨ غم بدل ٣.٩٨ غم، ومثل هذا الإصلاح يتطلب أن تكون الدولة قوة اقتصادية كبيرة.

وقد نجح الإصلاح الجديد، وكان له أثره في استقلال الخلافة اقتصادياً وفي ارتفاع شأن النقد العربي الإسلامي ليصبح

١ - ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج ٦، ص ١٩٨، وانظر المبرد، الكاملن ص ٤٣٩ عن محاوره الحجاج لسعيد بن جبيرة، ومما قاله الحجاج يخاطب سعيد: "أما قدمت الكوفة وليس يؤم بها إلا عربي، فجعلتك إماماً قال: بلى، قال: إنما وليتك القضاء فضج أهل الكوفة وقالوا: لا يصلح القضاء إلا لعربي!".

عملة دولية في التجارة في الشرق والغرب^١.

أضف إلى ما تقدم تعريب الدواوين المالية التي كانت تستعمل الفهلوية في المشرق واليونانية "مع القبطية"، في مصر والمغرب لتحتل العربية محلها، وتعريب الدواوين يعني غناء العربية بمصطلحات جديدة، كما يعني دفع المنقّفين من غير العرب إلى إتقان العربية للعمل في الدواوين، وبالتالي دخولهم في خطر التعريب، وهكذا أصبحت العربية لغة الثقافة والإدارة بصورة شاملة وللجميع في بلاد الخلافة، وقد بدأ دور الكتاب في الثقافة بالظهور في أواخر العصر الأموي، ثم صار لهم دور واضح في الحياة الثقافية والعامة في العصر العباسي، ويلاحظ أن بعض هؤلاء الكتاب لم ينفصلوا عن جذورهم الثقافية، بل حرصوا على نقل التراث الفارسي من الفهلوية إلى العربية، وعملوا على تأكيد هذا التراث في ثقافتهم وقيمهم بدل المفاهيم الإسلامية وعلى طبع الإدارة به، بل واندفع بعضهم إلى النقل من شأن الدراسات العربية الإسلامية وإلى محاولة رفع شأن التراث الفارسي، ولكنهم لم يكن لديهم الكثير ليقدموا منه.

ولا يخفى أنهم ساهموا في رfd الثقافة العربية بالنقل من الفارسية، إلا أنهم باتجاههم إلى النقل من شأنها أثاروا رد فعل

١ - عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط ٢ منقحة "بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤"، ص ٢٠٢ وما يليها.

عربي إسلامي اتجه إلى العناية بالدراسات العربية الإسلامية.
وتمثل هذا الاتجاه في تأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ، وفي تأليف مجموعات من الشعر العربي ابتداء بالعصر الجاهلي "كما في دواوين الحماسة وفي المفضليات للضبي"، وفي توسيع الدراسات اللغوية، بل وفي محاولات لوضع مؤلفات موجزة نسبياً وشبه موسوعية تعرف بالثقافة العربية، والتاريخ الإسلامي "مثل كتاب المعارف لابن قتيبة وتاريخ اليعقوبي"، أريد بها تنقيف من لم تتيسر له ثقافة كافية في هذا المجال، حيث خرجت الثقافة العربية من هذا الصراع أشد رسوخاً وأرحب أفقاً خاصة وأنها استوعبت خير ما في التراث المنقول بعد أن تمثلته وطبعته بطابع العربية، ومن جهة أخرى تكونت ثقافة للكتاب لها طابع خاص، يتمثل فيها الحرص على الإفادة من علوم الأوائل ومن الترجمات عن الفارسية مع الإفادة من الدراسات العربية الإسلامية، إضافة إلى النواحي المهنية والفنية، وهذه تظهر في الكتب الخاصة بأدب الكتاب "مثل أدب الكتاب للصولي، وأدب الكاتب لابن قتيبة"، كل هذا يمثل توسيعاً للثقافة العربية وإغناء لها.
وهكذا يتبين أن الجانب السلبي من نشاط الكتاب أدى إلى

١ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، "في ذم أخلاق الكتاب" في: ثلاث رسائل، تحقيق يوشع فكل "القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩١٥"، ص ٤٢-٤٣، انظر أيضاً: هملتون غب، "الأهمية الاجتماعية للشعوبية" في غب، دراسات في حضارة الإسلام، ص ٨٢.

تأكيد العروبة وإلى تعزيزها، ولم يكن أنصار العربية من العرب نسباً وحسب، بل إن الكثيرين من أعلامهم ينتسبون إلى أصول بشرية أخرى، ولكنهم اتخذوا العربية وتعربوا، ولاغرابة في ذلك لأنه حصل في فترة "القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة"، أن اتخذ فيها مفهوم الانتساب إلى العرب طابعه اللغوي والثقافي.

وكان لانتصار العرب واتصال هجرتهم من الجزيرة دور كبير في نشر العربية وفي التعريب ثم تكوين الأمة العربية.

خرج العرب من الجزيرة العربية برسالة ساهم في حملها البدو والحضر تحت راية واحدة، ورفعت الفتوح الحواجز من أمام حركة القبائل إلى السهول الخصبة في الشمال والغرب، وشجعت الخلافة الهجرة إلى الأمصار وهي هجرة تكره بعدها العودة إلى البادية فلا تعرب بعد الهجرة، وفتحت آفاقاً جديدة للعرب، كل هذا أدى إلى حركة متصلة للقبائل من الهجرة إلى الأمصار.

وكانت القبائل قبل الإسلام تضغط باستمرار على السهول المجاورة للجزيرة العربية، فانتشرت إلى الجزيرة الفراتية منذ الألف قبل الميلاد واستمر بعضها بدوياً يعيش على الرعي وتربية الماشية، بينما استقر البعض الآخر في القرى وخاصة تنوخ وربيعة، وهناك قبائل أخرى جاءت منطقة الفرات الأوسط والأسفل مثل إياد وتغلب، بينما نزلت تنوخ والعباد والأحلاف في الحيرة، وهي في الغالب يمانية، وما إن جاء القرن السابع الميلادي حتى كانت الأراضي على الفرات الأوسط والأسفل وأجزاء من الجزيرة الفراتية قد تعربت بصورة واسعة، وكانت المراعي وافرة في

الربيع بين الكوفة والأنبار، بينما توجد بعض العيون والينابيع جنوب الكوفة مما يجذب البدو، وهكذا وجدت بكر بن وائل وتميم بوفرة بين الأنبار الخليج وساهمت فيما بعد في الفتوح^١.

وفي الشام انتشرت القبائل العربية قبل الإسلام بصورة أوسع وأكثر، وكانوا في عامتهم يمانية، وقد انتشروا في المناطق المجاورة لبادية الشام، وعلى شكل قوس يمتد من أيلة وجنوب فلسطين باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد، فكانت غسان في منطقتي دمشق وحران، وقضاة في البلقاء وإلى الجنوب الشرقي من الأردن، وتوخ وطى وسليم بجوار حلب وقنسرين، ولخم وجذام بفلسطين، بينما كانت كلب في تدمر وفي البادية جنوبية

١ - الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٨٢١-٨٢٢-٨٢٧-٨٢٧ و ٢٥٠٥ و ٢٨٤٩، البلاذري، فتوح البلدان، ص ١٧٧-١٨٤-٢٤٨-٢٤٩، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري معجم ما استعجم، ج ١، ص ٢٣-٢٤-٥٢-٥٣-٦٩-٧٠ و ٨٥-٨٦ و Louis Dillemann, Haute Mesopotamie orientale et pays adjacent, Bibliotheque Archeologique et Historique tome 72 (paris: Geuthner 1962) p.p. 34-38 and 88-89.

شرقي الشام^١.

وجاءت مجموعات قبلية جديدة بالفتوح، ففي العراق كانت الكوفة والبصرة "دور الهجرة" أبواب البادية إلى السواد، استقرت في البصرة أربع مجموعات قبلية كبيرة هي تميم وبكر بن وائل وعبد القيس وربيعه، إضافة إلى أهل البالية، وهم خليط قبائل حجازية، وضمت الكوفة عند إنشائها مجموعة واسعة من القبائل والعشائر "تجاوزت خمس عشرة مجموعة"، وبنو الهجره كانت قبائلها الأساسية في منتصف القرن الأول للهجرة هي -حمدان ومذحج "يمانية" وتميم وأسد وربيع "شمالية".

ويمكن ملاحظة استمرار الهجرة بعد الفتوح من ازدياد عدد المقاتلة في الديوان في البصرة من ١٠.٠٠٠ إلى ٩٠.٠٠٠ وفي الكوفة من ٢٠.٠٠٠ إلى ٦٠.٠٠٠ "ومع كل عائلة" في أواسط

١ - أبو القاسم علي بن الحسين ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذبه ورتبه عبد القادر بدران، ٧ ج "دمشق: مطبعة الشام، ١٩١٠-١٩٣٢، ج ١، ص ١٧٥، البلاذري، فتوح البلدان ص ١١٠ و ١٤٥، وكمال الدين عمر بن أحمد العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج ٩ "مخطوط مصور بخط المؤلف، الأصل في مكتبة أحمد الثابت"، ج ١، ص ١٢٦.

القرن الأول للهجرة^١.

ونزلت مجموعات قبلية من تميم وبكر، واليمن "خولان، وهمدان، والأزد" الموصل في خلافة عمر، وجاءت قبائل أخرى إلى سنجار ورأس العين، كما جاءت مجموعات من قيس إلى الجزيرة وكذلك من أسد، وتوالت الهجرة إلى الجزيرة الفراتية وأدت إلى توسع نطاق ديار مضر وديار ربيعة^٢.

وجاءت مجموعات قبلية جديدة إلى الشام أثناء الفتح وبعده،

١ - عن البصرة، انظر: البلاذري، أنساب الأشراف "مخطوط"، ق٢، ص ٢٠٥-٢٠٦ وج٤، ق٢، ص ١١٦ و٥٢٢، الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج١، ص ٢٨٠٤ و٣٤٥٥، وج٢، ص ٧٢٦، العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٣١٧ وما يليها، وعن الكوفة، انظر: الطبري المصدر نفسه، ج١، ص ٣٤٩٥، ٣١٧٤، ٣٣٧٠، ٣٣٧٢، وج٢، ص ١٣١، ٤٣٣، ٤٣٤ - البلاذري: فتوح البلدان، ص ٢٧٦-٢٧٧ و٣٥٠، وأنساب الأشراف، ج٤، ق١، ص ١٩٠، وأبو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط٢، ج٤ "القاهرة: ١٩٦٠-١٩٦١"، ج١، ص ١٢٠.

٢ - البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٣٤، ١٧٧-١٧٨، الأزدي، تاريخ الموصل، تحقيق علي حبيبة "القاهرة، ١٩٦٧"، ج٢، ص ١٨٣-٣١٣ و٣١٥ و٣٣٢-٣٣٣، ياقوت، معجم البلدان، ج٤، ص ٩١-٩٢، وبديع الزمان الهمذاني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد علي الأكوح "الرياض: دار اليمامة، ١٩٧٤"، ص ٢٧٥-٢٧٦.

وجلبها من اليمانية وفي الشام أعطيت القبائل أراضي قرب مراكز الأجناد خاصة في منطقة دمشق ومنطقة حمص، وفي أماكن إستراتيجية في الشمال "على نهر العاصي"، وفي المناطق الساحلية، وكانت تلك الأراضي عادة خالية أو مواتاً.

وفي العراق والشام أعطي أشرف القبائل وشخصيات من أهل المدن "خاصة قریش وثقف" إقطاعات من الأراضي الخصبة من الصوافي ومن الموات، وكانت الأوضاع الجديدة تهيء مجالات للكسب والإثراء استغلها رجال المدن وعلى رأسهم قریش، وكان ذلك في مجال التجارة، "بيع الغنائم، وتموين الجيوش، وبيع الواردات من الضرائب النوعية التي تزيد عن الحاجة"، ومن ذلك شراء الأراضي وبيعها، وفي الكوفة والشام أفاد الأشرف من الإقطاعات ومن تجفيف المستنقعات وإحياء الموات لاقتناء الأراضي إضافة إلى الشراء، وقد أدى الإقبال على الأراضي إلى ظهور أرستقراطية ملاكة وإلى ظهور الملكيات الكبيرة، وكان الأفراد الأمويون في طليعة فئة الملاكين الجدد، أما عامة القبائل فلم يكن لهم الإدراك الكافي أو المال اللازم لاقتناء الأراضي.

وكان الملاكون العرب يقيمون في المدن ويستخدمون وكلاء لإدارة ضياعهم وللإشراف على مزارعهم، ومن مسؤولية الوكلاء جلب الفلاحين لزرع الأرض، وتشغيل فلاحين من قرى مجاورة، ويسر ذلك أن حركة الفتوح أدت إلى ضرب الإقطاع القديم وإلى تيسير حركة الفلاحين حسب مجالات العمل، وقد أدى نشاط الملاكين العرب ووكلائهم إلى خلخلة المجتمعات القروية وإلى

تعريضها للمؤثرات الخارجية وخاصة انتشار العربية^١.

وكانت مراكز الأمصار، أو المراكز العربية، الأسواق الرئيسية للقرى المجاورة للريف - وهذا يعني أن العربية هي لغة التعامل الرئيسية - وإليها يقدم الريفيون لبيع إنتاجهم وحاصلاتهم ولشراء حاجاتهم، فيتعرضون بذلك للعربية وللتعريب، كما نشأت - في جو التعايش الذي أحدثه الإسلام بين البدو والزراع، صلات بين القرى والقبائل في البوادي المجاورة للسهول الزراعية أدت إلى انتشار العربية بصورة تدريجية ومنتزيدة في الأرياف^٢.

حيث كان المهنيون وأصحاب الحرب، وهم عادة من غير العرب، يقدمون إلى الأمصار ويقومون بحاجاتها، ويكونون ابتداء مع الفلاحين النازحين عامة المدن وطبيعي أن يتعلموا العربية لغة المقاتلة.

كان القادمون من الجزيرة إلى الأمصار يسجلون عادة في ديوان الجند ويقومون في المراكز العربية وتخصص لهم الأعطيات "رواتب نقدية" والأرزاق "مواد عينية"، وإضافة إلى مخصصات أخرى، وبمرور الزمن كان منتظراً أن تحدد أعداد المقاتلة في المراكز المختلفة فيقتصر على تسجيل الابن الأكبر في الديوان وعلى أعداد محدودة من القادمين الجدد حسب الحاجة وظروف الدولة.

١ - A.Duri "landlord and peasant in Early islam" Der Islam, vol. 5, no. 1(1979).p.97. off.

٢ - انظر مثلاً: المبرد، الكامل، ج ١، ص ٤٣٩-٤٤٠.

وقد بدأ هذا التحديد في زمن مبكر أيام المروانيين، وكان استمرار الهجرة من الجزيرة يعني أن أعداداً متزايدة من العرب تبقى خارج الديوان وبدون عطاء، وكان عليهم أن يبحثوا عن وسائل أخرى للعيش في التجارة أو الزراعة أو المهن^١، بل إن بعض الأعراب الآتين إلى المدن مثل البصرة صاروا في عداد الفقراء أو "المساكين" والضعفاء الذي يعيشون على أطراف المدينة، وكانت أعداد هؤلاء الضعفاء تتزايد بانضمام البدو الذين ينزحون في أعوام الجفاف، وبالقرويين الذي ينزحون من الريف إلى المدينة نتيجة الظروف الصعبة أحياناً في القرى، وهذه الجماعات كانت تختلط بغير العرب ببسر وحرية وتؤثر في توسع التعريب^٢.

ويلاحظ أن الإسلام ازداد تغلغله بين القبائل العربية وأثره في حياتها ونظرتها للأمور، كما أنه انتشر بين الفلاحين، حيث كان عامة الفلاحين في الشام والعراق من أصول ترجع إلى الجزيرة العربية، أما الفرس والروم الذين كانوا فيها فكانوا فئات حاكمة "وحاميات" في المدن الرئيسية، وجلهم تركوا أثناء الفتوح. وكانت لفظة "نبط" ذات دلالة على الأصول البشرية، ثم

١ - المصدر نفسه، ج٣، ص ١٠٦٢-١٠٦٣، والبلاذري، أنساب الأشراف "مخطوط" ق٢، ص ١٦٠.

٢ - البلاذري، المصدر نفسه، ق٢، ص ٨٢٢، الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص ١٦٨٣-١٦٨٤ - وابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج٧، ق١، ص ٢١.

صارت ترتبط بالفلاحة والري، وقد نظر العرب إلى النبط أثناء الفتح وبعده نظرة خاصة، فلم يتعرضوا لهم بسبي أو غيره، بل أن عمر بن الخطاب - كما يقول المدائني - "رفع الرق عنهم... وجعلهم أكرة الأرض"، فتركوا على الأرض يزرعونها وكان لهم بيعها وتوريثها، وكانوا يتكلمون الآرامية، وهي قريبة من العربية، ولعل هذا يفسر الإشارة إليهم بالعلوج تمييزاً لهم عن العجم، وقد اعتبروا أحراراً من حيث المبدأ، ولكن المفاهيم الموروثة التي تشدهم إلى الأرض تركت أثرها.

ويبدو أن العربية انتشرت بين النبط بالتدرج للقرابة بين لغتهم وبين العربية، وكانت عربيتهم لا تميز إلا بمخارج الحروف

-
- ١ - انظر: أبو هلال الحسن عبد الله العسكري، كتاب الأوائل، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب ج ٢ "دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٥-١٩٧٦"، ص ١٣٦، البلاذري، فتوح البلدان ص ٢٢٦ - الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣٧٠، وأبو عبيد القاسم الهروي ابن سلام، الأموال، صححه وعلق هوامشه محمد حامد النقي "القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٥٣" ص ١١٣
 - ٢ - البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٤٢-٢٤٣، وابن سلام، المصدر نفسه، ص ٨٢-٨٣.
 - ٣ - الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١ ص ٢٨٠٥، البلاذري، المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

أحياناً، وقد يشار إلى السمة الريفية للتمييز^١، ويبدو أن جمهور الموالى في العراق كانوا من النبط^٢، ومع ذلك فإن الإشارة إلى الموالى النبط نادرة، ويبدو أن ذلك يعود لصلتهم بالعرب في الأصول والثقافة، ولعل هذا يوضح ظاهرة مهمة هي أن التعريب لم ينجح كلياً إلا في بلاد يتكلم جل أهلها، أو مجموعة كبيرة منهم على الأقل، لغة تشبه العربية، في نحوها ولحدها ما في مفرداتها، ولكن هذا التعريب لم يتم إلا في فترة تالية بعد انتشار العرب في الريف وانتشار الإسلام على نطاق أوسع^٣.

هذا ونشير إلى أن أكثر النشاط التجاري كان في البداية بيد

١ - يذكر وكيع إن داود الطائي تكلم أمام الحجاج، فقال له الحجاج: الكلام كلام عربي والوجه وجهه نبطي"، مما يشير إلى صعوبة التمييز اللغوي، انظر: وكيع، أخبار القضاة، تحقيق عبد العزيز المراغي ٣ ج "القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧"، ج ٢، ص ١٧٩.

٢ - يتضح هذا من أحداث ثورة ابن الأشعث، فيذكر المبرد أن الحجاج "نظر... فإذا جل من خرج مع عبد الرحمن ابن الأشعث من الفقهاء وغيرهم من الموالى فأحب أن يزيلهم من موضع الفصاحة والأعراب يقصد الكوفة" ويخلطهم بأهل القرى والأنباط، فقال: "إنما الموالى علوج، وإنما أنتى بهم من القرى فقراهم أولى بهم"، ونفاهم الحجاج من الكوفة، ولما سمح لهم بالعودة، بعد ثلاث عشرة سنة رجعوا في صورة الأنباط، المبرد، الكامل، ج ٢، ص ٤٣٩-٤٤٠.

٣ - A.N. poliah "L'Arabication de l'orient semitique." - ٣
Revue des Etudes Islamiques, vol. 12 (1938)
pp.35-36.

الموالي، وبدأت بوادر ظهور فئة من التجار من العرب والموالي قبيل نهاية العصر الأموي، وقد نشطها دخول خطوط التجارة الدولية في نطاق الأراضي الإسلامية، وأدت الفعاليات التجارية إلى توسيع الصلات بين العرب وغيرهم وإلى ازدياد انتشار العربية على طرق التجارة.

وهذه التطورات تشير إلى ظهور قوى جديدة في المجتمع، تمثل التطور الأساسي في تحول فئة الأشراف إلى ملاكين للأرض أغنياء، وفي ظهور الملكيات الكبيرة، ونمت الفعاليات الاقتصادية خاصة التجارة ولحد ما الصيرفة، وهي وإن تكن في مرحلة مبكرة إلا أن لها دلالتها للمستقبل، وتطورات المراكز العربية لتتحول إلى مراكز حضرية، وأدت التطورات الاجتماعية والاقتصادية إلى تخلخل الروابط القبلية، وإلى ضعف الروح القتالية بين القبائل، وإلى الاتجاه، بصورة متزايدة إلى الفعاليات المدنية، وانتشر الإسلام بصورة مطردة فكثرت عدد الموالي وازدادوا أهمية، واستوجب ذلك إعادة النظر في بعض المفارقات الاجتماعية التي نشأت عن البون بين النظرات القبلية ومتطلبات الأوضاع الجديدة.

هذا ويجب أن لايفترض أن قيام الدولة العباسية أحدث تحولاً جذرياً في المجتمع، فالسلطة العليا بقيت بيد العرب، ولكن الاتجاه الذي يمثل نتيجة طبيعية للتطور كان في رفض القبلية في الحياة العامة، والسعي لتكوين كيان إسلامي يضم العرب والموالي على أساس من المساواة ومن المشاركة في الإدارة والجيش، ومع ذلك فإن العباسي اعتمدوا في الواقع على أنصارهم ومواليه من

أشراف الفرس ومن الخراسانية بالدرجة الأولى، ومع اهتمام البعض من هؤلاء بالتراث الفارسي، فإنهم أولاً وأبناً هم خاصة- تعربوا كلياً.

وأوجد العباسيون جيشاً نظامياً، كان العرب أحد عناصره، فاتجهت جماعات من العرب إلى الحياة المدنية وإلى المشاركة في الفعاليات الاقتصادية، وتؤكد هذا الاتجاه لما قلّص المأمون أعداد العرب المشاركين في الديوان، ثم حين أسقط المعتصم (ت ٢٢٧/٨٤٢) العرب كلياً من الديوان^١.

وهكذا اتجه العرب، على نطاق ملموس، إلى الاستقرار في القرى والأرياف لزراعة الأرض، وإلى المساهمة الفعالة في التجارة، وأدى إسقاط العرب من الديوان إلى عودة التوتر بين البدو وأهل القرى، وإلى عودة الغارات البدوية على السهول، وإلى الإضرار بالاقتصاد الزراعي.

اتجه العرب إلى الفعاليات الاقتصادية وبدأ الازدهار التجاري والصيرفي، وأصبح التجار طليعة النشاط الاقتصادي، بل وصاروا ممثلي الحضارة الإسلامية، كما اتجه النشاط الاقتصادي إلى استغلال الأرض، وازداد الاهتمام زمن العباسيين بامتلاك الأرض باعتبارها مصدر دخل ثابت، وبرزت ظاهرة الملكيات

١ - أبو عمر محمد بن يوسف الكندي، الولاة وكتاب القضاة، تصحيح وتهذيب رفق كست "بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨"، ص ١٩٣-١٩٤.

الكبيرة في هذا العصر نتيجة توفر المال والنفوذ، فكان الأمراء والقادة والتجار بين كبار الملاكين، وبقي الإقطاع من الصوافي ومن الأرض الموات، إضافة إلى الشراء من مصادر التملك، كما ساعد الإلجاء أو تسجيل الأراضي باسم الأمراء والمتنفذين للاحتماء بهم - على توسيع الملكيات، ولكن الأحوال الزراعية اضطربت عندما سيطر المماليك الأتراك وتجاوزوا على الأملاك والضياع وأفقروا بيت المال، وكان هذا بداية اضطراب الأحوال المالية للدولة، رغم فترات محدودة من المحاولات الإصلاحية أو الاستقرار.

وأخذ العرب يستقرون بصورة ظاهرة في الريف، ففي العراق أنشئت مدينة واسط في الربع الأخير للقرن الأول الهجري لتكون مركزاً للمقاتلة، كما أنشئت مدن أخرى صغيرة مثل بلدة النيل وقصر ابن هبيرة، ولكن الأهم انتشار العرب في السواد في بعض القرى منذ أواخر القرن الأول، ويتضح هذا من ورود

١ - أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء والكتاب، ص ١١٨، أبو علي المحسن بن علي التنوخي، المحاضرة وأخبار المذاكرة، أوجامع التواريخ، تحقيق عبود الشالجي، ج ٨ "بيروت، ١٩٧١"، ج ٨، ص ٧٦، الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١٧٨٦-١٨٠١ و ١٥٢٥، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٢٣-٣٧١، الأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ١٥٨، وأبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في كتابه الإنشاء ج ١٣، ص ١٢٣-١٣١-١٣٩-١٤١.

إشارات إلى قرى تملكها قبائل أو جماعات منها، ومن ذلك قرب الكوفة وفي سواد واسط، كما جاءت جماعات من البوادي المجاور للسواد وسكنت فيه^١.

ولم يقتصر انتشار القبائل على أراضي الريف بين دجلة والفرات، بل انتشروا في الأراضي بشرقي دجلة وحتى الجبال. وهكذا انتشر العرب في السواد كله، وكان ذلك شاملاً في القرن الثالث للهجرة حتى أن اليعقوبي يؤكد وجود العرب في جميع القرى بين بغداد والكوفة^٢.

وفي الجزيرة استقرت المجموعات القبلية على نطاق واسع في القرى وعملت في الزراعة، بينما بقي بعضها بدوياً في مناطق الرعي، وكانت هناك مجموعات كبيرة من القرى العربية في القرن الثاني للهجرة، والكثير من هؤلاء العرب أخذ يعمل في الزراعة بعد إسقاطهم من الديوان، كما أنهم كونوا روابط اجتماعية وثيقة مع بقية الأهلين^٣.

وفي بلاد الشام كانت الحركة نحو الانتشار في الريف

١ - الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧٧ و ٢٦٤٨، والبلاذري، أنساب الأشراف "مخطوط" ق ٢، ص ٢٩٢.

٢ - أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، ص ٣٠٩.

٣ - Dionysius von Tellmahre. Chronique, traduit par. J.B. Chabot (Paris, 1899). PP, 47, 89, 114, 129, and 194.

والسكن في القرى أكثر اتساعاً بعد سقوط الأمويين، ويذكر ابن عساكر مجموعة كبيرة من القرى العربية وبخاصة في منطقة دمشق وحمص، والمألوف أن تكون القرية لعشيرة أو مجموعة من قبيلة واحدة^١.

وتكتشف ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧هـ) عن مدى انتشار العرب في القرى في الأردن وفلسطين واشتغالهم بالزراعة، ملاكين وفلاحين^٢، وكانت الصراعات القبلية في الشام تقوم في الأساس بين قبائل تعيش في القرى ويتصل بعضها بمشاكل الزراعة، ويبدو من اليعقوبي أن بلاد الشام كانت قد تعربت إلى حد بعيد في القرن لثالث للهجرة^٣.

هذا الانتشار للعرب أثر على الحياة في الريف، إذ تساعد على جعل العربية لغة الريف، وأدى إلى التعريب الشامل، كما أنه أدى إلى الشعور بوحدة المصلحة للجميع، وهذا يفسر قيام ثورات ومواقف اشترك فيها العرب وغيرهم كما حصل في مصر في

١ - ابن عساكر، تهذيب، تاريخ دمشق الكبير، ج٦، ص ٣٩٥-٤٠١-٤٠٤.

٢ - الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص ١٣١٩-١٣٢١ و١٣٢٣، والعيون والحدائق في اخبار الحقائق، لمؤلف مجهول، تحقيق دي غوية "لين: بريل، ١٨٧١"، ج٣، ص ٧٠-٧٢.

٣ - اليعقوبي، البلدان، ص ٣٢٤-٣٢٩.

أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة، وفي الجزيرة في النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة.

ولعل أكثرية القرى كانت مأهولة بالفلاحين النبط، وهؤلاء انتشر الإسلام بينهم بصورة واسعة في القرنين الثاني والثالث للهجرة في العراق والشام ومصر وأفريقية، ورافقه تعلم العربية، كما أن انتشار الملكيات للعرب في القرى، إضافة إلى الصلات المتزايدة بين الريف والمدينة نتيجة توسع المدن وازدياد حاجتها إلى المواد الغذائية، كل ذلك ساعد على انتشار العربية بين القرويين فصاروا يتحدثون بها مع احتفاظهم ببعض تقاليدهم الموروثة.

وينتظر أن تكون عربية أهل الريف ضعيفة، وأن يكون فيها شيء من اللحن، ومع ذلك يذكر الجاحظ أن بعض الأهليين في سواد الكوفة يتكلمون عربية حسنة، وبألفاظ متخيرة^٢.

كان انتشار العرب في الريف، إضافة إلى المدن، عاملاً مهماً في التعريب البشري، فالهجرات المتتالية من الجزيرة نقلت مجموعات كبيرة من القبائل إلى الأراضي الخصبة في شمالي الجزيرة وشمالي أفريقيا، وانتقلت من حياة البداوة وإلى حياة

١ - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣، ص ١٩١-١٩٣، وتقى الدين أوالعباس أحمد بن علي المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، يختص ذلك بإخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وإقليمها، ج ٢، "بولاق، ١٢٧٠هـ"، ج ١، ص ٨٠-٨١.

٢ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٧١، وج ١، ٦٦.

الاستقرار، وتحولت دور الهجرة والمراكز العربية الأخرى إلى مجتمعات حضرية، وكان الانتشار في الريف امتداداً لوجهة الاستقرار، وهذا تطور يتمشى ووجهة الحركة العربية الإسلامية، ومن الواضح أن البداوة ومفاهيمها لا تأتلف وفكرة الأمة كما أن اجتماع القبائل تحت راية واحدة وفي إطار قضية كبرى كالفتوح لا يكفي وحده لتحويلها إلى أمة، ولا بد من أن تكون هناك جذور، ولا بد كذلك من تحولات تؤدي إلى إزالة آثار العصبية القبلية المفرقة وتقضي إلى التماسك، وكان الانتقال إلى الحياة الحضرية تطوراً مهماً مهداً لاتخاذ مفهوم الأمة وصورة أوضح وأساساً أقوى.

وكان للفتوحات الدور الأول في تحديد رقعة الدولة العربية وفتح المجال للانتشار العرب في الأرض، ولكنها لم تكن كافية لتحديد الأرض العربية، بل إن هذا التحديد ارتبط بوجهة أخرى هي حركة التعريب.

وجاء التعريب في اتجاهين - اتجاه بشري، ويتصل بانتشار العرب على نطاق واسع في الأمصار الجديدة واستقرارهم فيها، واتجاه ثانٍ - وهو الأشمل - ثقافي يتصل بانتشار العربية وبسيادة العربية لتصبح لغة الثقافة، ثم تكوين الثقافة العربية لتمثل روح العربية وراثتها وقيمها.

انتشر الإسلام من الأطلسي إلى الهند وأواسط آسيا عبر شمال أفريقية وغربي آسيا، وانتشر بعد ذلك في بلاد أخرى في آسيا وأفريقيا وأوروبا، إلا أن الرقعة العربية والأمة العربية تحددت على أسس ثقافية اجتماعية تقوم على سيادة العربية وعلى غلبة

الجماعات العربية "سبياً"، والمتعربة، ويلاحظ أن ذلك تحقق بوضوح في مناطق استقر فيها أسلاف العرب الذين خرجوا من الجزيرة العربية وحيث وجدت آثار ثقافتهم.

لقد أشرنا إلى الجناح الشرقي لبلدان الخلافة ويحسن أن نلتفت غرباً، فالصلات بين شبه الجزيرة العربية ومصر قديمة، وكانت شبه جزيرة سيناء هي المعبر الطبيعي، كما كانت مأهولة بقبائل عربية منذ القديم، وكانت القبائل البدوية تضغط باستمرار على الحدود الشرقية لمصر، ولذا أقام الفراعنة سلسلة حصون على حدود الدلتا الشرقية، وحين تكون الدولة قوية توقف البدو أو تسمح بهجرات سلمية محدودة بإشرافها، فيذكر مثلاً أن فرعون أذن لقبائل أدوم بالإقامة في شرق الدلتا.

ولكن ضعف الدولة قد يؤدي إلى الغزو كما حصل في أواخر الدولة الوسطى حين دخل الهكسوس وهم قوم رعاة- وغلّبوا على البلاد وكونوا دولة كما تبين أثر الهجرات من الجزيرة والصلات بين مصر وبينها في أن اللغة المصرية القديمة كانت متأثرة بوضوح بلغات الجزيرة العربية (إذ أنها تبدو مزيجاً من السامية والحامية الأفريقية).

ويبدو أن الأقسام الشرقية من البلاد (بين النيل والبحر الأحمر)، تخللت إليها مجموعة عربية ربما منذ القرن الخامس قبل

الميلاد كما يبدو من كتابات الكلاسيكيين^١، هذا إضافة إلى الصلات التجارية القديمة بين السبئيين، ثم الأنباط، ومصر، وقبيل الفتح العربي كانت هناك جماعات عربية من الأنباط وغان وجمام ومن بطون خزاعة في الإسكندرية وتيس والمنطقة الشرقية^٢.

وفتحت مصر، وشارك في الفتح حوالي ١٢.٠٠٠ من مقاتلة جلهم من اليمن "مثل نخم وجمام، وحضرموت، ونجيب

١ - مثل هيروdotus الذي زار مصر بين ٤٤٨-٤٤٥ ق.م، وسترابو الذي كتب في القرن قبل الميلاد ٦٦-٢٤ ق.م، وبليني الذي أتم تاريخه الطبيعي في ٧٧م، انظر جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، تحقيق حسين مؤنس، ص ١٩٤، ولطفي عبد الوهاب يحيى، العرب في العصور القديمة "بيروت، ١٩٧٩"، ص ١٥٣-١٥٤، انظر أيضاً: Mendenhall, the Bronze Age Roots of pre-Islamic Arabia (typed Copy), p.12 off.

٢ - المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ١، ص ٤٨، والبيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تحقيق عبد المجيد عابدين "القاهرة: عالم الكتب، ١٩٦١"، ص ٨٢ وما يليها، والفرد جوشابنتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة فريد أبو حديد "القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٣"، ص ٤٠.

وبلى والمعافر وحمير وخولان"، ومعهم جماعات قيسية صغيرة^١.
وأشأ عمرو بن العاص الفسطاط "سنة ٢١هـ" لتكون دار
هجرة ومراكز للمقاتلة وخططها على أساس القبائل^٢، ووضع حامية
في الإسكندرية وأخرى في خربنا إلى الغرب من الإسكندرية على
طرف الصحراء.

وتكاثرت الأعداد بالهجرة المتصلة بعد الفتح، فقد اشترك
في غزو أفريقية في خلافة عثمان "سنة ٢٧هـ" ٢٠٠٠٠٠ من
المقاتلة^٣، وتتضح الزيادة الكبيرة من التوسع في خطط الفسطاط
ومن إسكان المقاتلة في الجانب الغربي من النيل^٤.

وكانت الخلافة تشجع الهجرة إلى الفسطاط وتسجل كل قادم

١ - تختلف الأرقام في عدد المقاتلة بين ٨٠٠٠ و ١٢٠٠٠ و ١٥٥٠٠،
انظر: العسكري، كتاب الأوائل، ص ٣١٢-٣١٣، اليعقوبي تاريخ
اليقوبي، ج ٢، ص ١٦٨-١٦٩، أبو القاسم عبد الرحمن بن علي ابن
عبد الحكيم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلز كنتر نوري "ليدن:
بريل، ١٩٢٠"، ص ٥٦ و ٦١، والكندي، الولاية وكتاب القضاة،
ص ٨-٩، ٤٦، ٤٢.

٢ - ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ٤٨ و ١١٦-١٢٦.

٣ - الكندي، المصدر نفسه، ص ١٢.

٤ - ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١١٦-١٢١-١٢٣-
١٢٥-١٢٦-١٢٨-١٢٩، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر
السيوطي، حسن المحاضر في أخبار مصر والقاهرة، تحقيق أبو
الفضل إبراهيم، ج ٢، "القاهرة، ١٩٧٦"، ج ١، ص ١٣٦.

في الديوان، فلبّي التي شارك بعضها في الفتح نقلت كلها إلى مصر بأمر من عمر بن الخطاب، واستمرت هذه السياسة في صدر الدولة الأموية، حتى بلغ عدد المقاتلة في ديوان الفسطاط أيام معاوية أربعين ألفاً وفي الإسكندرية اثني عشر ألفاً زادوا إلى سبعة وعشرين ألفاً، وفي أيام مروان بن الحكم "٢-٦٥هـ/٦٢٣-٦٨٥م" بلغ عدد المقاتلة في الفسطاط حوالي ٢٥٠.٠٠٠.

واستمر مسيل الهجرة إلى مصر، كما كان الولاة أحياناً يأتون بمجموعات جديدة معهم عند توليتهم، ففي سنة "١٠٠هـ" الحقّ أيوب بن شرحبيل ٥٠٠٠ مقاتل بأمر عمر بن عبد العزيز، وفي سنة "١٠٩هـ" طلب عبيد الله بن الحبحاب عامل هشام بن عبد الملك الأذن منه بتسيير جماعات من قيس إلى مصر، فلما أذن له جاء بألف وخمسمائة بيت وأنزلهم في بلبيس، واستمرت هذه السياسة في ولاية الحوثر بن سهيل الباهلي "سنة ١٢٨هـ"، حتى بلغ عدد القيسية ثلاثة آلاف بيت بنهاية العصر الأموي، واستمرت

١ - ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١١٦، والمقريري، البيان والإعراب مما بأرض مصر من الأعراب، ص ٢٩.

٢ - ابن عبد الحكم، المصدر نفسه، ص ١٠٢ و ١٢٠، الكندي، الولاة وكتاب القضاة، ص ٣٦، المقريري، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ١، ص ٩٤، والسيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ج ١، ص ١٢٧-١٢٨ و ١٦٣.

٣ - الكندي، المصدر نفسه، ص ٦٨.

هجرتهم بعد ذلك حتى بلغوا خمسة آلاف ومائتي بيت عام
١٥٣هـ^١.

وكانت الخطة في مصر أن يتركز المقاومة في مراكز
محدودة لضرورات الجهاد والأمن ولكن الإدارة فرضت سياسة
الارتباع منذ البداية، أي توزيع القبائل على الأرياف في فصل
الربيع للترويح والعناية بخيولهم، وكان ذلك بالدرجة الأولى في
منطقة الفسطاط وفي الحوض الشرقي، فكانت هذه الخطة خطوة
تمهيدية للاختلاط بالأهلين ثم التعريب، وقد استمر بعض القبائل
فيما بعد في مناطق ارتباعهم، ويبدو أن القبائل بدأت تنتشر في
ريف مصر قبل نهاية القرن الأول، وأن بعضها بدأ يتجه الاستقرار
في الريف عند مطلع القرن الثاني للهجرة، ولعل الخطوة البارزة
في توجيه العرب إلى الزراعة هي ما فعله عبيد الله بن الحبحاب
حين طلب من القيسية الذين جاء بهم إلى مصر "فلاحة الأرض".

ويعتبر المقرئزي ذلك البداية الجديدة لانتشار الإسلام في
الريف إذ يقول: "لم ينتشر الإسلام في قرى مصر إلا بعد المائة من
تاريخ الهجرة، عندما أنزل عبيد الله بن الحبحاب مولى سلول قيساً
بالحوض الشرقي، فلما كان بالمائة الثانية من سني الهجرة كثر

١ - الأزدي، تاريخ الموصل، ج ٢، ص ٣٠-٣١، الكندي، المصدر نفسه،
ص ٧٦-٧٧ والمقرئزي البيان والإعراب عما بأرض مصر من
الأعراب، ص ٦٦-٦٨.

انتشار المسلمين بقرى مصر ونواحيها^١.

وينتظر أن يتجه القيسية إلى الزراعة أكثر من اليمانية لأن صلاتهم بالعباسيين كانت سلبية وتسجيلهم في الديوان محدداً. ويتضح مدى استقرار العرب في الريف من الثورات التي وقعت في الحوف في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة، وخاصة ثورة (٢١٦-٢١٧هـ) التي اشتركوا فيها مع القبط، مما يدل على مدى الاختلاط بالأهلين والشعور بالمصلحة المشتركة.

وتوسعت حركة انتقال العرب إلى الريف والانتشار فيه بعد أن أسقط المعتصم العرب من الديوان سنة ٢١٨هـ، ويلاحظ أن هذا الإجراء أدى إلى ثورة محدودة لجماعة من لخم وجذام لانتجاوز الخمسمائة في جمادى الأولى سنة ٢١٩هـ^٢، وهذا يشعر بتحول جماعات القبائل إلى مجتمعات حضرية، وإلى اقتصار الحياة القبلية على مناطق أكثر ملاءمة لها، كما تعني أن اللغة العربية والثقافة العربية كانت عامة تمكن من الاندماج الشامل.

انتشر الإسلام في مصر ببطء في البداية، ولكن الربع الأخير من القرن الأول الهجري شهد تسارعاً في انتشار الإسلام،

١ - الأزدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠-٣١، والمقرئزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ١، ص ٨٠، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، ص ١٠١-١٠٢.

٢ - الكندي، السوالة وكتاب القضاة، ص ١٩٠-١٩٢، والمقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ١، ص ٩٤.

ورغم إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد في أواخر فترة عبد الملك بن مروان فإن التيار الإسلامي اتسع بشكل ملحوظ أمام عمر بن عبد العزيز الذي أعلن إعفاء من يسلم من الجزية، وتؤكد هذا الاتجاه بعد مجيء العباسيين وساعد على ذلك نزول العرب الريف منذ القرن الثاني^١، وجاء القرن الثالث للهجرة حتى انتشر الإسلام على نطاق واسع في الريف.

ويرى المقرئزي أن الإسلام شاع بين عامة أهل القرى بعد ثورة ٢١٧هـ، وعلى كل فقد عم الإسلام وصار دين الأكثرية في القرن الرابع للهجرة^٢.

ويلاحظ أن المناطق التي تركز فيها انتشار العرب مثل الحوف الشرقي والصعيد هي التي كان انتشار الإسلام فيها سريعاً وواسعاً، كما يلاحظ أن الثورات الفلاحية كانت في الحوف والصعيد، وإن أكبرها وحي ثورة ٢١٧هـ ضمت القيسية واليمانية والمسلمين الآخرين والأقباط.

إن تعريب مصر كان شاملاً، وساهمت في الحركة الثقافية، ومع أن البدايات الثقافية في الفسطاط تأخرت نسبياً عن الكوفة

١ - المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ١، ص ٨٠ - ٨٢.

٢ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٠ و lapidus, "the Conversion of Egypt to islam" ir.o.r. studies, no 2 (1972). P. 248 off.

والبصرة، فإن مشاركتها في الثقافة كانت واضحة منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، ومرت بها فترات ازدهار ثقافي كما في الفترة الفاطمية (القرن الرابع/الخامس للهجرة)، بل صارت بعد سقوط بغداد مركز الثقافة العربية الإسلامية.

إن الخطوط العامة لانتشار العربية والتعريب تصدق على المغرب العربي، مع اختلافات في التفاصيل لها بعض الأهمية.

فالمجموعات البشرية التي ترجع أصولها إلى الجزيرة العربية والتي جاءت إلى أفريقية محدودة نسبياً، وترتبط أساساً بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة، ثم إن حركة الهجرة ابتداء كانت أقل نشاطاً منها في المشرق العربي، كما أن الانتشار في الريف بدرجة واسعة تأخر إلى القرن الخامس الهجري بتغريبة بني هلال وسليم يقابل ذلك أن المسيحية لم يكن لها في المغرب إلا وجود مدني، وأهم من ذلك عدم ثقافة أوتراث لها هناك بل كانت اللاتينية لغة الكنيسة والإدارة.

ويلاحظ أن انتشار الإسلام كان سريعاً كما كان شاملاً "أكثر من المشرق"، وقد سبق التعريب زمنياً وفاقه في نطاق شموله، كما أن الإسلام سرعان ما أعطى أهل الغرب رسالة، حين شاركوا في الفتح عبر البحر الأبيض، وحين قاموا بنشر الإسلام بين البدو في المناطق الصحراوية وعلى طرق التجارة عبر الصحراء، كما أن العربية سرعان ما أزلت اللاتينية.

ولعل بعض الملاحظات من مفهوم التعريب تساعد على فهم دلالاته وانتشاره في المغرب، فقد تعطي الكلمة مدلولاً لا يخلو من

ابهام أو إرباك، فالتعريب يعني قبل كل شيء اتخاذ العربية أداة للتخاطب ومصطلحاً للحضارة، وهو يعني بعد ذلك اتخاذ الثقافة التي تعبر عن ذاتها بالعربية واعتبار نتائجها العلمي والأدبي تراثها واتخاذ روائعه مثلاً، والتعريب يعني رابطة لغوية ومجموعة أذواق وأساليب وعادات فكرية ولا علاقة له بالتكوين البشري¹.

ويلاحظ بعد هذا أن التعريب ارتبط بصورة وثيقة بالإسلام في المغرب، ومع أن التعريب والإسلام لا يتطابقان هنا، لأن نطاق الإسلام هو الأوسع، فإننا لانجد تعارضاً بينهما في المغرب، إذ لم تقم حركة ثقافية أو اجتماعية مضادة للتعريب أول الإسلام بعد انتشاره، ولئن قامت حركات في المغرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، خارجية أو علوية، فإنها قامت باسم المبادئ الإسلامية وكان لها دور في التعريب.

جاءت المجموعات العربية الأولى بالفتوح، وتروي أحاديث تشجع الهجرة إلى أفريقية وتضعها والمرابطة هناك في منزلة

William Marçais, "comment l'afrique du nord a - 1
ete arabisee" Etudes et articles (paris) (1961)
PP. 135-136.

وهذه تشعر بأهمية الفتح والحث على الهجرة، بل وتجعل أفريقية دار هجرة، وفي ٥١هـ أنشئت القيروان في موقع تكون فيه "أمنة من غازية البربر والنصارى واتخذت دار جهاداً، ووضعت حاميات في مراكز أخرى بعدئذ، وتوالي إرسال البعوث طيلة القرن الأول والى أواسط القرن الثاني للهجرة، ومع أنه يتعذر متابعتها بدقة إلا أنه يمكن الإشارة إلى بعضها.

بعد فتح مصر كان فتح برقة وزويلة فزان، حيث استقر

١ - مما يروى: قال (ص): "من أتى إفريقية لقي خيراً وخيراً"، انظر: محمد بن أحمد بن تميم أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، تقديم وتحقيق على الشابي ونعيم حسن اليافي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٥٣، وقال (ص): "فيقطع الجهاد من البلدان كلها فلا يبقى إلا موضع في المغرب يقال له إفريقية"، المصدر نفسه، ص ٥١، وقال (ص): "من ربط بالمستنير لقي الجنة"، المصدر نفسه، ص ٤٨-٥٠، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد الدباغ، معالم الأيمان في معرفة أهل القيروان، ج ١، ص ٤-٦.

٢ - ذكر ابن عذارى أن عقبة بن نافع اقترح إنشاء مدينة تكون عزراً للإسلام، وانفق المقاتلة على ذلك، "وإن يكون أهلها مرابطين"، وقالوا: "تقرب من البحر ولينم لنا الجهاد والرباط"، انظر أبو عبد الله محمد بن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق، ج.س. كولان وليفي بروفنسال، ط ٢، ٤ ج بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠، ج ١، ص ١٩، والدباغ، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩.

بعض المقاتلة^١، وبعد وفاة عمرو بن العاص عين معاوية على أفريقية معاوية بن حديج فجاء ومعه عشرة آلاف من العرب^٢. وجاء عقبة بن نافع إلى أفريقية سنة ٥٠هـ وأمد معاوية بعشرة آلاف، وكان من سياسته تثبيت العرب في أفريقيا للجهاد ولنشر الإسلام، ولذا فكر بتأسيس القيروان^٣، وفي سنة ٥٥هـ ولى أبو المهاجر ابن دينار -مولى مسلمة بن مخلد أمير مصر- وجاء بمقاتلة من أهل الشام ومصر^٤، وأعاد يزيد بن معاوية عقبة بن نافع سنة ٦١هـ وبصحبه قوات من الشام بالدرجة الأولى، فقاد ٤٠.٠٠٠ في حملته وترك ٦٠٠٠ في القيروان^٥.

وولي عبد الملك بن مروان الخلافة، فوجه زهير بن قيس البلوي وهو على برقة- إلى أفريقيا لمواجهة كسيلة، ثم أمدّه بالخيل

-
- ١ - ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ١-٢، وابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٣٢٩-٣٣٠.
 - ٢ - ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١، وابن عبد الحكم، المصدر نفسه ص ٢٦٠ والمالكي رياض النفوس، ج ١، ص ١٨.
 - ٣ - ابن عذارى، ابن عذارى المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩.
 - ٤ - المالكي، رياض النفوس، ج ١، ص ٦١، وابن عذارى، المصدر نفسه ج ١، ص ١٦ و ١٧.
 - ٥ - انظر الرقيق القيرواني، بتاريخ أفريقية والمغرب، تحقيق المنجي الكعبي تونس، ١٩٦٨، ص ٤٥، ويرى المالكي أن المقاتلة كلهم من الشام، انظر: المالكي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢.

والرجال والأموال، وحشد إليه وجوه العرب... فوفدت الجيوش على زهير"، ولكن لاتذكر الأرقام، وبعد أن استشهد زهير في معركة مع الروم، اختار عبد الملك حسان بن النعمان لولاية أفريقية، فسار إليها سنة ٧٨هـ في ٤٠٠٠٠٠، وبعد معركة وادي العذارى التي خسرها حسان، كتب إلى عبد الملك، فأمدته وتوافدت عليه فرسان العرب ورجالها من قبله، وركز حسان العرب بأفريقيا، وفكر ببناء قاعدة بحرية في تونس، وأنشأ دار صناعة للسفن وليجاهد في البر والبحر، ونمت تونس فيما بعد لتضاهي القيروان.

وفي سنة ١٢٢هـ كانت ثورة ميسرة المدغري، فأوقع بالعرب في غزوة الأشراف، مما أثار هشام بن عبد الملك فقال: "والله لأغضبين لهم غضبة عربية، ولأبعثن لهم جيشاً أوله عندهم وآخره عندي"، فبعث كلثوم بن عياض سنة ١٢٣هـ وعقد له على ١٢٠٠٠، وبلغ مجموع قواته ٤٠٠٠٠ وانتصر في معركة قرن

-
- ١ - ابن عذارى، البيان المغربي في أخبار الأندلس والمغرب، ج ١، ص ٣١، والقيرواني المصدر نفسه ص ٤٧، وما يليها.
 - ٢ - ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤.
 - ٣ - ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧، والقيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب، ص ٥٧-٥٨.
 - ٤ - القيرواني، المصدر نفسه، ص ٦٦.
 - ٥ - ابن عذارى، البيان المغربي في أخبار الأندلس والمغرب، ج ١، ص ٣٦-٣٧ و ٥٤، والقيرواني المصدر نفسه، ص ١١٢.

الأصنام^١.

وفي سنة ١٤٤هـ عين أبو جعفر المنصور محمد بن الأشعث على أفريقية، فخرج إليها في ٤٠٠٠٠، وفي سنة ١٥٥هـ ولى يزيد بن خاتم أفريقية فجاء مع ٣٠٠٠٠ من أهل خراسان و ٦٠٠٠٠ من أهل البصرة والكوفة وخراسان^٢.

هذه الأرقام لا يمكن أن تعطي فكرة دقيقة عن الأعداد المرسلة بالبعوث؛ لوجود ثغرات واضحة فيها، وهي لا تشمل حركة القبائل بين مصر والمغرب، مع أن الصلة بينهما وثيقة، ولكنها مع ذلك تعطي فكرة أولية عن الأعداد الكبيرة التي جاءت إلى المغرب. وتبرز الروايات أهمية الجهاد في أفريقية والمغرب، وتكشف عن الاهتمام بنشر الإسلام، فهذا عقبة بن نافع يريد للقيروان أن "تكون عزاً للإسلام"، وفي ولايته الثانية دخل كثير من

١ - القيرواني المصدر نفسه، ص ١١٥، وابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢-٦٣ ومصطفى أبو ضيف أحمد، أثر العرب في تاريخ المغرب "الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، ١٩٨٣"، ص ٣٦ وما يليها.

٢ - ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٢.

٣ - القيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب، ص ١٥١-١٥٢ و١٥٩.

٤ - M. Talbi. Emirate Aghlabide P. 20 off.

البربر في الإسلام، وحين توغل عقبة في المغرب، ترك "بعض أصحابه يعلمونهم القرآن والإسلام...، ولم يعرف المصامدة غيره، وقيل أن أكثرهم أسلم طوعاً على يديه".

واهتم حسان بالتفاهم مع البربر وحرص على تحويلهم إلى الإسلام، فبعد انتصاره على الكاهنة "سنة ٨٢هـ" استأمن إليه جماعة من البربر، فلم يرض بذلك إلا أن يعطوه ١٢٠٠٠ من قبائلهم ليقاتلوا مع العرب فأجابوه وأسلموا على يديه.

وتابع موسى بن نصير هذا الاتجاه، فبعد أن غزا المغرب والأقصى سنة ٩٦هـ واستأمنوا إليه "أمر العرب أن يعلموا البربر القرآن وأن يفقهوهم في الدين، وترك مع مصموده سبعة عشر عربياً يعلمونهم القرآن وشرائع الإسلام"، "ولم يكتف حسان بذلك بل إنه أخرج البربر مع العرب ليقاتلوا الروم ومن كفر من البربر وأشركهم في الفياء والأراضي".

وكانت فترة حكم كل من سليمان بن عبد الملك وعمر بن

١ - أبو الحسن على بن محمد ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩ "ج ٣، ص ١٣٠.

٢ - ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج ١، ص ٣٧.

٣ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨، والقيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب، ص ٦٩-٧٠.

٤ - الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج ١، ص ٦٧.

عبد العزيز فترة عدل وسير على الشريعة، يذكر الرفيق القيرواني أن سليمان بن عبد الملك ولي محمد بن يزيد مولى قريش، فسار "في أحسن سيرة وأعدلها ببركة سليمان" ..

وحرص عمر بن عبد العزيز على إعفاء من يسلم من الجزية، وأكد على نشر الإسلام، فسار عامله بن إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر على هذه السياسة، "وكان خير والٍ وخير أمير، ومزال حريصاً على دعاء البربر إلى الإسلام، فأسلم بقية البربر علي يديه"^١، وتعاون مع عشرة من التابعين ذوي علم وفضل أرسلهم عمر بن عبد العزيز يعلمون الإسلام "ويفقهون أهل أفريقيا"^٢.

ويلاحظ هنا أن الوثنية كانت غالبية بين القبائل البربرية عند الفتح، وأن مقاومتها للمسلمين اتصلت، وليس للوثنيين حقوق أهل الكتاب، وهذا يفسر كثرة السبايا والغنائم، وكان دخول الناس في جماعات في الإسلام مألوفاً وطبيعياً بين القبائل، كما وتذكر حالات

-
- ١ - ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج ١، ص ٤٨،، والقيرواني، تاريخ أفريقيا والمغرب، ص ٩٣ و ٩٧.
 - ٢ - ابن عذارى، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨، أبو العرب، طبقات علماء أفريقيا وتونس ص ٨٤ وابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها ص ٢١٣.

عدة من الانتفاض^١، ولذا كان إنشاء مركز مثل القيروان ضرورياً لنشر الإسلام.

وجاء عدد آخر من التابعين بعدئذ، واتسعت الصلات الثقافية وتوالت بين المغرب والمشرق، وبين تلاميذ مغاربة يذهبون إلى المشرق وعلماء المشرق يأتون إلى أفريقية^٢، فكان لذلك أثره في نشر الإسلام والعربية، كما أن القيروان تحولت إلى مركز ثقافي نشط صار له دوره في بث العربية لغة وثقافة.

واتسع انتشار الإسلام بدعاية الخوارج من الصفرية والإباضية، وهي دعاية بدأت من المشرق خاصة البصرة، وكانت بدأت في أواخر القرن الأول واستقرت في مطلع القرن الثاني، ويذكر أبا عبيدة مسلم التميمي، شيخ الإباضية في البصرة أرسل خمسة من حملة العلم إلى شمال أفريقية لبث الدعوة، وكانت دعوة المساواة المطلقة التي نادى بها الخوارج مؤثرة وأدت إلى التحام جماعات من العرب والبربر في الحركة الخارجية وأفضت إلى

١ - ينسب إلى عقبة قول يعبر عن موقف بعض القبائل البربرية، إذ يذكر أنه حين غزا أفريقية سنة ٥٠هـ، قال لأصحابه: "إن أفريقية إذ دخلها أمير تحرّم أهلها بالإسلام، فإذا خرج منها رجعوا إلى الكفر، وأناى أرى أن أتخذ بها مدينة نجعلها معسكراً وقيرواناً تكون عزاً للإسلام إلى آخر الدهر"، انظر الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج ١، ص ٨.

٢ - أبو العرب، طبقات علماء أفريقية والأندلس، ص ٩٣ وما يليها.

ظهور إمارات للخوارج "كالرستية" في شمال أفريقيا.
وبلاحظ أن كيانات الخوارج ظهرت في أقطار متطرفة
نسبياً من البلاد الإسلامية، وفي بيئات تغلب عليها القبلية "مثل
عمان وشمال أفريقيا"، وهي تمثل العودة للإسلام الأول، وترفض
التمييز في المعاملة أو الظلم مما يتنافى ومبادئ الإسلام، ولذا فلا
مجال لقبول المحاولات التي تعطي حركات الخوارج معنى إقليمياً
أو عنصرياً... ويمكن ملاحظة أثر هذه الدعوة الخارجية بين نفوسة
"جبل نفوسة" ومزاتة ونشر الإسلام هناك، ويصدق ذلك على
سجلماسة^١.

وكانت ثورات الخوارج في شمال أفريقيا متأثرة بسياسة
عبيد الله بن الحبحاب الذي اشتط في الجباية وتعسف في معاملة
البربر، وكذلك فعل بعض عماله خاصة عامله على طنجة الذي
حاول تخميس البربر، "وزعم أنهم فيء للمسلمين، وهذا مالم يرتكبه
عامل قبله، وإنما كان الولاة يخمسون من لم يؤمن منهم ولم يجب
إلى الإسلام".

ويرى ابن عذارى أن ذلك سبب الانتفاض^٢.

ويقدم الطبري صور حية لشكوى البربر من سياسة هذا

١ - عوض محمد خليفات، نشأة الإباضية "عمان، ١٩٧٨"، ص ٣٣ وما

بليها. و Talbi, Emirate Aghlabide, P. 37.

٢ - القيرواني، تاريخ أفريقيا والمغرب ص ١٠٥، وابن عذارى، البيان

المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ج ١، ص ٥٢.

العامل إذ ذهب وقد منهم إلى دمشق في خلافة هشام بن عبد الملك وعلى رأسه ميسرة المطغري "زعيم الثورة بعدئذ سنة ١٢٢هـ"، وهناك عدد مظالم العمال، وكان فيما قاله: "ثم إنهم سامونا أن يأخذوا كل جميلة من بناتنا، فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ونحن مسلمون"، ولما لم يجدوا من يستمع إليهم عادوا إلى بلادهم وانفجرت الثورة بقيادة ميسرة^١، فأخيراً أدركت الدولة الوضع بعد فوات الأوان.

لقد عم الإسلام في المغرب أواسط القرن الثاني للهجرة، فقد كتب عبد الرحمن ابن حبيب إلى المنصور: "إن أفريقية اليوم إسلامية كلها وقد انقطع السبي منها"، ويشعر هذا النص، وما ذكره الرقيق القيرواني من أن الولاة كانوا يخمسون من لم يدخل الإسلام، لكثرة السبي من البربر قبل إسلامهم وأثار ذلك معنوية واجتماعية في انتشار الإسلام والعربية.

وانتشار الإسلام يرافقه تعليم العربية كضرورة لقراءة القرآن وفهم مبادئ الإسلام، كما رافقه توسع الحياة المدنية وخاصة وأن جل المقاتلة الذين أرسلوا إلى أفريقية كانوا من أهل الأمصار المستقرين، وهكذا فإن الكثير من المقاتلة اتجهوا إلى

١ - الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٨١٥ -
٢٨١٦ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٩٢، ابن عذارى،
المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢، والحبیب الجحاني، "حركات الخوارج
في المغرب" الفكر، "كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨".

امتلاك الأراضي وبعضهم اشتغل بالتجارة^١.

ويبدو أن أراضي أعطيت لقبائل لأشرافها، وقد فصل حسان بن النعمان ذلك بشكل ملحوظ حيث وزع الأراضي على البربر مع العرب، كما أن بيوتات وجماعات من العرب استقرت في نواحي المغرب وتملكوا الأراضي فيها، إذ يذكر أن صالح بن منصور الحميري استخلص "تكور" لنفسه أيام الوليد بن عبد الملك سنة ٩١هـ " فأقطعه إياها^٢، ويشار إلى جماعات عربية توزعت بين القبائل البربرية التي أسلمت لتعليمها مبادئ الإسلام، ثم صارت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي، ويذكر هنا صالح بن منصور، الذي نشر الإسلام في قبائل عمارة وصنهاجة وولى أمرهم، وخلفه ابنه^٣، ويفهم من أخبار ثورة الخوارج بقيادة ميسرة سنة ١٢٢هـ أن هناك جماعات عربية استقرت من نواح مختلفة من المغرب^٤.

لقد كانت الخلافة واعية لأهمية انتشار الجماعات العربية

١ - Marçais, "Comment l'Afrique du nord ete arabisee." PP. 160-161.

٢ - ورد في الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أحوال القيروان، ص ٦٣، إن حسان بن النعمان أشرك البربر في الفياء والأرض "فكان يقسم الفياء والأراضي بينهم "البربر" فحسنت طاعتهم له ودانت له أفريقية".

٣ - أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاهدهم من نوي السلطان الأكبر، ج٧ "بيروت، ١٩٧١"، ج١، ص ٢١٢.

٤ - ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٢٢٢-٢٢٤.

واستقرارها، فحين أصيبت القوات الأموية في ثورة الخوارج المذكورة، أقسم هشام بن عبد الملك أن يرسل جيشاً كبيراً، وأضاف "ثم لا تركت حصناً بربرياً إلا جعلت جانبه خيمة قيسي أوتيمي"^١.

وأنشأ العرب مراكز "مدن" جديدة كانت لها أهمية خاصة في التعريب، ابتداء بالقيروان، ثم تونس التي بدأ بإنشائها حسان بن النعمان وأقام بها دار صناعة للسفن، ثم توسعت زمن عبيد الله بن الحبحاب ونمت بكثرة العناصر العربية الآتية إليها في النصف الثاني للهجرة، حتى صارت "تعدل القيروان في كثرة العرب والجنود الذين كانوا بها"، وصارت مركز معارضة^٢.

وأسس إدريس بن عبد الله بن الحسن فاس وأتم بناءها ابنه، وصارت مركزاً عربياً وتوسعت بسرعة العرب الوافدين وخاصة من القيروان والأندلس^٣، وتحولت هذه المراكز، وبخاصة القيروان إلى مراكز حضرية، وصارت محوراً للحياة الاقتصادية وللنشاط الثقافي، كما كانت ثغراً للتوسع، وهي تحتاج، بعد توسعها، إلى خدمات مناطق زراعية واسعة لتوفير المواد الغذائية، فأصبحت أسواقاً رئيسية للريف، هذا إلى توافد أعداد كبيرة من العمال والحرفيين لتوفير الخدمات الضرورية.

١ - القيرواني، تاريخ أفريقية والمغرب، ص ١١٠-١١١.

٢ - أحمد، أثر العرب في تاريخ المغرب، ص ٣٦-٣٧ و ٤١، والقيرواني

المصدر نفسه، ص ٦٣-٦٤ و ١٨٦.

٣ - أحمد، المصدر نفسه ص ٤٢-٤٣.

ثم إن الهجرة من الريف إلى المدن كانت ظاهرة مألوفة، هذا إضافة إلى هجرة جماعات بدوية في سنوات الجفاف خاصة، كل ذلك يقضي إلى توسع الولاء وإلى نشر التعريب^١،

ويبدو أن الكيانات السياسية العربية الأساس، مثل الأدارسة والأغالبة، وبني صالح الحميرين، والفاطميين، كان لها أثرها في تنشيط التعريب، بجذب جماعات عربية وتنشيط الثقافة العربية الإسلامية، ثم إن الأحداث والهزات السياسية في المشرق كانت تدفع جماعات إلى النزوح للمغرب طلباً للسلامة والاستقرار^٢.

ثم إن نشاط المدن التجارية، وخاصة التجارة عبر الصحراء، أدى إلى توسيع الإسلام وانتشار العربية على طرق التجارة، كما أن التجارة مع المشرق ساعدت بدورها على مجيء جماعات من العرب من المشرق.

وكانت الهجرة من المشرق تتسع في فترات القلق والاضطراب، وكان لتأسيس المدن التجارية خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة أثر على المناطق البدوية إذ ساعد على انتقال البعض إلى حياة التحضر، وبالتالي إلى نشر العربية^٣.

١ - ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ٢٢٢-٢٢٤.

٢ - أحمد، أثر العرب في تاريخ المغرب، ص ٤٢ وما يليها و ٥٧ وما يليها.

٣ - الحبيب الجنحاني، المغرب الإسلامي تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٨، ص ٣٧ و ٧٥.

إن نظرة إلى اليعقوبي^١ تعطي فكرة عن انتشار العرب واستقرارهم في المدن في القرن الثالث الهجري، ففي كورة الإسكندرية كان بنو مدلج في البرية وعلى الساحل، وفي عمل لوبية في الرمادة كان عرب من بلي وجهينة إضافة إلى بني مدلج، وفي برقة وأرباضها خاصة كان الجند وأخلاق من الناس، وفي الجبلين قرب برقة كانت قبائل عربية -الأرد ولخم وجذام والصدف وغيرهم من أهل اليمن في الجبل الشرقي، وغسان وقوم جذام والأزد وتجبب وغيرهم في الجبل الغربي، وفي ودان من أعمال برقة قوم يدعون أنهم من عرب اليمن، وكان في زويلة "وراء ودان" أخلاق من أهل خراسان ومن البصرة والكوفة وكان في فزان أخلاق من الناس وفي منطقة طرابلس، في قابس، استقر أخلاق من العرب والعجم^٢.

وفي مدينة القيروان أخلاق من الناس، من قریش وسائر بطون العرب من مضر، وربيعة وقحطان، وفي الجزيرة -على مرحلة من القيروان- قوم من رهط عمر بن الخطاب وسائر بطون العرب والعجم، وفي سطفورة، على مرحلتين من القيروان، قوم من قریش وقضاة، وعلى ثلاث مراحل من القيروان باجة، وبها قوم من جند بني هاشم، ووراءها مجانة وأهلها من ديار ربيعة. وفي بلاد الزاب، في طبنة، وهي المركز، أخلاق من قریش

١ - اليعقوبي البلدان.

٢ - المصدر نفسه، ص ٣٣٢-٣٤٣ و ٣٤٥-٣٤٧.

والعرب والجند والعجم، ومدينة الزاب وبها قبائل من الجند وعجم من أهل خراسان، ونزل في مدينة سطيف قوم من بني أسد بن خزيمة، ومدينة بلزمة، وأهلها قوم من بني تميم وموال بني تميم، وفي وسط الزاب مقرّة، وأهلها قوم من بني ضبة وقوم من العجم، وفي معدن قوم من بني تميم بن سعد.

إن معلومات اليعقوبي لاتشمل المغرب كله، إذ أن الأدارسة مثلاً- في المغرب الأقصى- كانت معهم جماعات عربية وكانوا يشجعون العرب على المجيء إليهم^١.

ويلاحظ أن التعريب في المغرب العربي لم يكن أساساً نتيجة هجرات واسعة بالكثافة التي تغير الوضع الديمغرافي في بلاد شاسعة، بل تمثل باتخاذ البربر ثقافة القادمين ومن أبرز عناصر العربية، فقد طمست العربية اللاتينية في المدن، وكانت لغة الثقافة والإدارة، في حين أن البربرية كانت لغة تخاطب تناسب بيئة ريفية، وكان تعريب الإدارة، وانتشار الإسلام وصلته بالعربية، إضافة إلى كون العربية لغة الثقافة، وراء هذا التعريب، وكان انتشار العربية شاملاً في المدن عن طريق الفقهاء والمقاتلة، ومنها توسعت إلى الأرياف القريبة.

وكان نظام الولاء/ الحلف يوفر للأفراد والجماعات من البربر مجال الانتساب إلى قبائل عربية، وهذا قد يكون بداية ضم

١ - المصدر نفسه، ص ٣٤٨-٣٤٩ و ٣٥٠-٣٥١.

أوتعريب، ولعل هذا يفسر ما يعطي من أنساب عربية لقبائل
بربرية، وربما كان لنفوذ العرب، ولاحترام لغة القرآن، وللطموح
دور في تعريب جماعات من البربر^١.

هذا التعريب حصل حول المراكز العربية، وبتأثير العرب
في المدن ودرجة متواضعة في الأرياف المحيطة بهذه المدن.

وجاءت الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري، فأثرت
على ظروف الحياة في شمال أفريقية وعلى الوضع الديمغرافي حيث
شملت تونس والقسم الأكبر من ولاية قسطنطينا، وامتدت إلى سهول
جنوب شرقي الجزائر وبلغ أمدتها الغربي وادي الساحل جنوب منطقة
القبائل، وكان دور الهجرة الهلالية كبيراً في نشر العربية في الأرياف
خاصة في المناطق الجنوبية القريبة من الصحراء^٢.

وهكذا ظهر خطان للعربية في الشمال الإفريقي، الأول خط
موروث من عرب المدن ويرجع للفترة الزمنية بين القرنين الأول
والثالث للهجرة، والثاني خط عربية الريف والسهوب ويرجع إلى
العربية التي حملها معهم الغزاة البدو "بنو هلال وسليم" في القرن
الخامس الهجري^٣.

١ - Marçais. "comment l'Afrique du nord ete arabisee" PP. 189-192.

٢ - أحمد، أثر العرب في تاريخ المغرب، ص ٥٧ وما يليها.

٣ - Georges Marçais. La Berberie musulmane et l'orient an moyen age (paris: Aubier, Editions Montaigne, 1948) P.185.

أن سير التعريب لم يكن واحداً، ففي البلاد التي وجدت فيها مجموعات من أهل الجزيرة، وحيث تسود الآرامية كان التعريب شاملاً وسريعاً نسبياً، وبخاصة حيث توجد قبائل عربية قبل الفتح^١. وفي مصر كان مجيء القبائل مستمراً بعد القرن الثاني للهجرة وانتشارهم في الريف واسعاً وسريعاً، ولذا كان التعريب عاماً تقريباً في القرن الثالث الهجري.

وفي شمال أفريقية توالى مجموعات من المقاتلة خلال القرن الأول وإلى أواسط القرن الثاني، وانتشر الإسلام حتى شاع في الفترة نفسها، بل وشارك البربر العرب في فتح الأندلس، وكان التنظيم القبلي للبربر عاملاً مساعداً على انتشار الإسلام والعربية، وكان التعريب واضحاً في القرن الثالث في المدن المختلطة "عرب وبربر"، وفي المراكز العربية وفي الأرياف المجاورة، هذا إلى أن توسع الحياة المدنية كان يعني انتشار التعريب لأن العربية كانت لغة الثقافة، ولكن انتشار التعريف في الريف تأخر إلى مجيء الموجة الهلالية إلى أفريقية وأجزاء من المغرب.

كانت العروبة قاعدة التعريب، ثم نشأت الثقافة العربية الإسلامية لتكون خير تعبير عن التوثب العربي الثقافي في الإسلام ولتغطي محتواه، وهذه ناحية بالغة الأهمية في تكوين الأمة العربية

١ - البلاذري، فتوح البلدان ص ٣٥٠، المبرد الكامل، ج ٢، ص ٤٣٩ - ٤٤٠، الجاحظ البيان والتبيين، ج ١ ص ٦٦، وج ٢، ص ٧١، انظر أيضاً: poliak, "l'Arabisation de l'orient semitique.

وفي سبرها في التاريخ.

أفاد العرب من التراث الإداري والمالي، وفي إطار المفاهيم الإسلامية، ليعربوا ويطوروا وينسجموا مع هذه المفاهيم وليتخذ خطوطاً واحدة في بلاد الخلافة، وهذا ما تحقق في أواخر العصر الأموي، ثم وضعت له الأسس الفكرية ليكون جزءاً من الكيان الثقافي والحضاري العربي الإسلامي.

شغل العرب في هذه الفترة بوضع أسس ثقافية عربية إسلامية، وانطلقوا من روح الدعوة الجديدة ومن أصولهم الثقافية، فظهرت الدراسات الإسلامية متمثلة في القراءات والتفسير والحديث (والمغازي) والفقهاء، كما ظهرت في الدراسات العربية في اللغة العربية والأخبار والأنساب إضافة إلى الشعر، وهي تمثل

استمرار اهتمامات سابقة^١.

وقامت الفعاليات الثقافية بين العرب ثم شارك فيها المستعربة من الموالي، ويبدو من استعراض أسماء من ذكر في

١ - يروي البلاذري أن هشام بن عبد الملك سأل رجلاً من أخواله بني مخزوم: "يا خال، أقرأ كتاب الله؟ قال: أقرأ منه ما أقيم به صلاتي، قال: أفتروي من الآثار شيئاً؟ قال: لا، قال: أفتعرف من أحاديث العرب وأشعارها وأيامها ما يعرفه مثلك؟ قال: لا، قال: أفتسب قريشاً وسائر بني نزار؟ قال: لا أحسن من النسب شيئاً، قال: يا غلام... فليس من خالنا حشمة"، انظر أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف "مخطوط في مكتبة أحمد الثالث، اسطنبول"، ق ٢، ص ٢٤٠، وهذا يعني أن هشام بن عبد الملك كان يرى أن أسس الثقافة في القرآن والآثار (الحديث) وأخبار العرب وأشعارها وأيامها وأنساب قريش وسائر عرب الشمال، انظر أيضاً: أبو عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ٢، ٤ ج "لقاهرة، ١٩٦٠-١٩٦١" ج ٢، ص ١٨٠.

بعض كتب التراجم والطبقات في صدر الإسلام أن نسبة الموالي كانت متواضعة وأن جلهم كانوا موالى لبعض الشخصيات العربية، ابتدأت الدراسة نتيجة الرغبة في فهم التنزيل، والاقتداء بسنة الرسول، كما واجهت الأمة الناشئة حاجات ومشاكل مباشرة مثل معاملة المغلوبين وأراضي البلاد المفتوحة وتطبيق المبادئ والمفاهيم الإسلامية في الحياة العلمية في الأمصار، هذا إضافة إلى إقامة الخلافة وما رافق ذلك من تباين في الاجتهاد.

وتتصل الدراسات الإسلامية الأولى بالقرآن، وقام بها القراء الذين قاموا بتعليم الناس قراءة القرآن وتعريفهم بالمفاهيم

١ - أبو عبد الله بن منيع ابن سعد، كتاب الطبقات الكبيرة، تحقيق أ. سخاوي وآخرون، ج ٩، ليدن: بريل، ١٩٠٥-١٩٢١، وكعب، أخبار القضاة، تحقيق عبد العزيز المراغي، ج ٣، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٧، أبو البركات عبد الرحمن الأنباري، نزهة الألباب في طبقات الأدباء "القاهرة، ١٢٩٤هـ"، أبو إسحق إبراهيم الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق وتقديم إحسان عباس "بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٧٠"، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة ونسبة الموالي في حدود ٢٥-٣٠ بالمائة، انظر أيضاً: صالح أحمد العلي، تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام "بيروت، ١٩٨٣"، ص ١٤٠ وما يليها.

الإسلامية، وكان القراء الأوائل في الأمصار من الصحابة الذين أرسلهم عمر بن الخطاب إليها لتعليم الناس القرآن والسنة، مثل ابن مسعود "الكوفة" وأبو الدرداء "الشام" وأبو موسى الأشعري "البصرة"، وتكونت حولهم حلقات من القراء^١، وكان القراء يمثلون روح الحركة الإسلامية ويدافعون عن المبادئ الإسلامية وعن العدالة، وشاركوا في الحياة العامة وفي الأحداث في صدر الإسلام، تشعر فعاليتهم بالصلة الوثيقة بين النشاط الثقافي وبين الحياة العامة، وظهر بين القراء في الجيل التالي "التابعين" علماء وفقهاء وأصحاب فتيا، وكان لهم دور مهم في تطور الفقه، واحتاجوا، مع الرجوع إلى القرآن وسنة الرسول، وإلى الاجتهاد بالرأي نتيجة المشاكل الجديدة والرغبة في اعتماد المفاهيم الإسلامية في مختلف شؤون الحياة، وظهر الاجتهاد من أيام الصحابة وصارت أقوالهم جزءاً من الآثار^٢.

-
- ١ - أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، معرفة القراء الكبار والأعصار، حققه وفهرس له وضبط أعلامه وعلق عليه محمد سيد جاد الحق، ج٢ "القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٧"، ج١، ص ٤٦ و ٧٣-٧٤ والشيرازي، المصدر نفسه، ص ٤٣-٤٤ و ٤٦.
 - ٢ - البلاذري، أنساب الأشراف "مخطوط"، ج٢، ص ٧٧٥-٧٦١، والذهبي، المصدر نفسه، ج١، ص ٣٧-٣٩.
 - ٣ - ابن سعد كتاب الطبقات الكبيرة، ج٦، ص ٢٢٣-٢٢٤، وج٢، ق٢، ص ٢٢٨-٢٢٩، والذهبي المصدر نفسه، ج١، ص ٤٤-٤٥ و ٥٢ وما يليها.

وأدى الوضع في الحديث، لأسباب مختلفة إلى الاهتمام
بنقده، وبالتالي إلى وضع مقاييس وثيقة للجرح والتعديل، وإلى
تحديد استعماله من قبل البعض، بينما مال آخرون إلى الاستناد إليه
بالدرجة الأولى.

وأدى التباين في الظروف المحلية، والتطورات، ومدى
الأخذ بالرأي أو الاعتماد على الحديث والآثار إلى ظهور خطين في
الفقه، وفقه الرأي وفقه الأثر^١.

وكانت الدراسات تتكرر في خطوط متماثلة - رواة لأحاديث
وأخبار فردية، ثم ظهور شيوخ يكونون حلقات، ويأخذ الطلبة عنهم
ويظهر بينهم من يضيف أبحاثه إلى علم أسناده، ثم تتوالى الدراسات
وتتراكم مما يؤدي إلى ظهور مدارس "فكرية أوفقيهية" محلية وأخيراً
يؤدي تبادل المعرفة والتأثير بين المدارس أو المراكز المحلية "وهذا
ما حصل في القرن الثاني للهجرة" إلى ظهور أعلام بارزين أو أئمة
في حقولهم، فيرسمون خطوط التطور المقبل.

وتمثل هذا التطور في مختلف الدراسات ومنها الفقه، فقد
أدت الجهود المشتركة للفقهاء إلى قيام مدارس فقهية في العقود
الأولى من القرن الثاني للهجرة، وتلا ذلك ظهور أئمة في الفقه ثم
تطور المذاهب على يد تلاميذهم حوالى مطلع القرن الثالث للهجرة،

Joseph. Schacht, Origins of Muhammadan, - ١
jurisprudence (Oxford: Clarendon press, 1950).

P. 25. محمد أبو زهرة، المذاهب الفقهية، ص ٢٧ وما يليها.

وربما كان للإرث المحلي في بعض البلاد بعض التأثير بتسرب جوانب منه أو من العرف المحلي إلى الفقه إلا أن ذلك جاء في نطاق المفاهيم الإسلامية وطبع بروح الحركة الجديدة^١.

ويلاحظ أن الفقه وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية ولمؤسساتها، وهياً على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي ووحدته رغم اختلاف البيئات والتراث المحلي وبدأت دراسة الحديث بين الصحابة وتركزت على حديث الرسول وسنته، ثم اتسعت الدراسة لتشمل سنن الصحابة وآثارهم.

وأدت الخلافات السياسية، والمصالح الإقليمية والقبلية، والتيارات الفكرية، إلى الوضع في الحديث مما أدى إلى زيادة التدقيق والنقد وانصب ذلك على المتن "أونص الحديث" أولاً ثم اتجه بصورة متزايدة إلى الإسناد "أوسلسلة الرواية"، وهكذا نشأ علم الجرح والتعديل.

وبدأ تسجيل وحفظ الحديث بصورة أولية أيام الصحابة والتابعين، ثم بدأ تقييد أوجع الأحاديث في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة، وتلت ذلك مرحلة تصنيف الأحاديث أوجمعها حسب الموضوعات في الربع الثاني للقرن الثاني، وذلك لفائدة المشتغلين بالفقه.

وأدى الحرص على الإسناد إلى عمل مجموعات للحديث

Schacht, L'ntroduction to love in the middle East, - ١

مرتبة على أسماء روايتها من الصحابة، وذلك في أواخر القرن الثاني للهجرة، وأخيراً كان الجمع الشامل بعد التدقيق والنقد، كما في كتب الصحاح، وتنظيم الأحاديث حسب أبواب الفقه^١.

والمجموعات الأولى للحديث جاءت من الثلث الثاني للقرن الثاني الهجري، وهي الفترة نفسها التي كانت فيها المؤلفات الأولى "للإخباريين" في التاريخ.

وبدأ الاهتمام بالتفسير مع قراءة القرآن، وتمثل في شروح لغوية للنصوص بالإفادة من الشعر الجاهلي وحديث الرسول وأقوال الصحابة، وتوسع التفسير، فذهب البعض إلى الأخذ بالرأي، بينما ركز الآخرون على الآثار.

كما تسربت بعض الإسرائيليات للتفسير، ووضعت تفاسير في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، وفي القرن الثاني وضعت تفاسير لغوية، ولجأ المعتزلة إلى الرأي في التفسير، بينما اهتم المحدثون بالآثار بالدرجة الأولى، وهكذا ظهر خيطان في التفسير: التفسير بالآثار وبلغ أوجه في تفسير الطبري "ت ٣١٠هـ"، والتفسير بالرأي وبلغ مرتبة رفيعة في الكشاف

١ - فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية فهمي أبي الفضل، مراجعة محمود فهمي حجازي، ٤ ج، "جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٣"، ج ١، ص ١١٧ وما يليها.

للزمخشري "ت ٥٦٨هـ".^١

ونشط الشعر في صدر الإسلام متأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة، في الحواضر وبالمفاهيم والقيم الإسلامية، ومع أنه في الأساس استمرار للشعر القديم في أساليبه فإنه شهد منطلقات جديدة وموضوعات جديدة وتطوراً في الأساليب، كما استمر الشعر البدوي جنب شعر الحاضرة، ثم قامت حركة تجديد في العصر العباسي، وظهر شعر أكثر رقة وأوثق صلة بالحياة الحضرية وأغنى بالموضوعات، ومع ذلك بقيت للشعر القديم منزلة رفيعة^٢.

وكانت العربية، لغة القرآن، قاعدة ثقافية، وقوة نامية، سواء كان ذلك في نشر الرسالة الجديدة أم في استيعاب إنتاج الحضارات الأخرى "يونانية، فارسية، هندية" أم في الإنتاج الثقافي للمستعربين في نطاق الثقافة العربية الإسلامية.

وقد خرجت القبائل من الجزيرة وكان لها لهجات "لغات"

١ - المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩ وما يليها، وأجناس جولد زيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر "القاهرة، ١٩٤٤"، ص ٧٥ وما يليها.

٢ - شوقي ضيف، التطور والتجدد في الشعر الأموي، ط ٥، "القاهرة، ١٩٧٣"، وريجي بلاستير، تاريخ الأدب العربي منذ نشوئه حتى أواخر القرن الخامس عشر للميلاد "التاسع الهجري"، ترجمة إبراهيم الكيلاني "دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٦"، ص ١٩١-١٩٣.

خاصة، وأقامت مجتمعة في الأمصار الجديدة مما أدى إلى ظهور عربية تخاطب مشتركة في كل مصر^١.

ولكن القرآن الكريم أكسب العربية حرمة وأعطى المثال للكتابة العربية وضمن لها الوحدة والاستمرار عبر العصور.

وكان منتظراً أن تظهر بدايات النشر إضافة للخطاب الرائعة، وقد وصلتنا آثار مبكرة وإن تكن قليلة - من النثر، وهو نثر وسلس ومباشر نراه في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى وفي بعض المسائل، وبدت بوادر نثر فني في أواخر القرن الأول للهجرة واتسع في القرن الثاني، وأحتاج إلى أكثر من قرن ليزدهر.

وبدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر، لأهمية اللغة في قراءة القرآن بصورة صحيحة، وأوجب ذلك استعمال العربية من قبل أعداد متزايدة من الموالي، واختلاط العرب في الأمصار بغيرهم، وأثر السبايا في البيوت العربية، وظهر اللحن نتيجة ذلك مما ولد رد فعل قوياً في دوائر العرب والمتعربين لحماية العربية

١ - يقول الجاحظ: "وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك تجد الاختلاط في ألسنة أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر"، انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ١٩.

والحفاظ على نقائها^١.

تتصل بداية دراسة النحو بقراءة القرآن، وكان رواد علم النحو قراء مثل يحيى بن يعمر "ت ١٢٩هـ" والكسائي "١٨٩هـ". إن فهم القرآن يتطلب معرفة جيدة بلغته وبإعرابه، وكانت البصرة المركز التجاري سباقاً في ذلك، وبان اتجاهان لدى النحويين: الأول يعتبر اللغة توقيفاً، وهو اتجاه ساد في الكوفة القريبة من البادية والتي تختلط فيها لهجات سامية، ولذا فهي تعتمد السماع، وأما الاتجاه الثاني فيرى أن اللغة اصطلاح وتواضع، وقد ساد في البصرة التي تختلط فيها العربية بلغات الأعاجم وتتطلب قواعد لغوية أكثر تحديداً، وقد ورثت بغداد الاتجاهين، ولكن الاتجاه إلى السماع تفوق فيها، ولعل القراءات القرآنية كان لها أثر في ذلك، وكان النحو علماً عربياً في أصوله، وليس هناك ما يدل على اقتباسه من اليونانية أو السريانية، وهذا لا يتنافى والإفادة من العلوم

١ - ذكر السيرافي أن أبا الأسود الدؤلي قال لزياد بن أبيه، "أنني رأيت العرب قد خالطت الأعاجم وتغيرت ألسنتهم"، انظر: أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، أخبار النحويين البصريين، اعتنى بنشره فريش كرنكو ببيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦، ص ١٧-١٨، ويقول أبو الطيب: "أن أول ما اختل من كلام العرب فاحوج إلى التعليم الأعراب، لأن اللحن ظهر في كلام المولدين والمتعربين بعد عهد النبي"، انظر: عبد الواحد بن علي أبو الطيب، مراتب النحويين، تحقيق وتعليق أبو الفضل وإبراهيم القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٥، ص ٥.

المنقولة بالترجمة، وقد استقرت مفاهيم الدراسة النحوية ونطاقها خلال القرنين الأولين للهجرة، وتطلب منهم القرآن والحديث، والحرص على العربية في بيئة الحواضر المختلفة، القيام بدراسات لغوية بالرجوع إلى الشعر وإلى الأعراب الفصحاء بحثاً عن العربية الصافية، وشملت هذه الدراسات شعر العرب وأخبارها وأيامها ومفردات لغتها، وكان دورها قوياً في إحياء الإنسانيات العربية.

وأدت هذه الدراسات إلى جمع المفردات اللغوية، بصورة عفوية ابتداءً، ثم في مجاميع تتعلق بمادة أو بموضوع وأدت إلى وضع المعاجم بدءاً بالخليل من أحمد الفراهيدي "ت ٧٩٥/١٧٥" وحتى ابن منظور صاحب لسان العرب، علماً بأن الأسس استقرت

١ - انظر: عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية "القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨"، ص ٤٨ وما يليها، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين، تحقيق أبو الفضل إبراهيم "القاهرة: الخانجي، ١٩٥٤"، ص ١٣-١٤، السيرافي، أخبار النحويين البصريين ص ٢١، وما يليها ٣٣-٣٤، وشوقي ضيف، المدارس النحوية "القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨"، ص ١٩ و ١٥٧، وما يليها.

خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة^١.

وبدأت دراسة التاريخ في المدينة أولاً، واتجهت إلى مسيرة الرسول وأخبار الجماعة الإسلامية وتاريخ الأمة، وكانت هذه الدراسة وثيقة الصلة في بدئها بدراسة الحديث ولذا بدأت مبكرة في القرن الأول الهجري.

وظهر في الكوفة ثم البصرة اتجاه لدراسة أخبار القائل وشؤون الأمصار وتدرج إلى تاريخ الأمة، وظهرت بالتالي، وخاصة في القرن الثاني للهجرة مدرستان للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة، ولم تكن جهود المدرستين منفصلة تماماً، بل كان هناك تأثير متبادل في الأسلوب والمفاهيم التاريخية، وفي القرن الثالث الهجري أدى هذا التبادل والتطور في الكتابة التاريخية إلى ظهور المؤرخين الكبار، مثل اليعقوبي "ت ٢٧٢" والبلاذري "ت ٢٧٩" والطبري، ليمثلوا استقرار الأساليب والمفاهيم والأطر في الدارسات التاريخية،

John A. Haywood. Arab lexicography: History - ١
and its place in the General History of
أبو lexicography (Leiden: Brill, 1965) PP. 24.

الطيب، مراتب النحويين، ص ٣٠-٣١ و ٣٩-٤٠، جلال الدين عبد
الرحمن بن أبي بكر السيوفي المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق
محمد أحمد جاد المولى وآخرون، ج ٢ "القاهرة: دار إحياء الكتب
العربية، ١٩٥٨"، ج ٢، ص ٤٠١، والذهبي، معرفة القراء الكبار
على الطبقات والأعصار ج ١، ص ٨٣ وما يليها.

وكانت دراسة التاريخ نتاج البيئة العربية الإسلامية، فإذا كانت دراسة المغازي في البداية امتداداً لدراسة الحديث، فإن نشاط الإخباريين يمثل في بداياته امتداداً طبيعياً لاهتمام القبائل بأخبارها وأيامها وأنسابها^١.

ويلاحظ أن الدراسات التاريخية ركزت على تاريخ الأمة وعلى التراجم بأكثر من أسلوب، ولعل هذه الدراسات تكشف عن اتجاهين: الأول متابعة مسيرة الأمة ودورها في التاريخ والثاني ملاحظة دور الأفراد والشخصيات في مختلف نواحي الحياة العامة، وإذا كان الخط الأول يصدر عن تبني المشيئة الإلهية في حياة الأمة، فإن الخط الثاني يكشف عن جوانب متعددة من الفعاليات البشرية.

ومع أن الدراسات التاريخية تأثرت بعد القرن الثاني للهجرة خاصة، ولحد ما، بعلم الأوائل كالجغرافية والفلك والفلسفة، وساهم فيها كتاب وفقهاء ومحدثون، فإن الرأي -بمعنى النقد والاستنتاج- لم يكن له ذلك الدور فيها، وذلك خشية الإتهام بالهوى من جهة، ولأن الاتجاه للنقد تمثل في تقويم الرواة والأسانيد وفي الأخذ بروايات وإهمال غيرها.

١ - عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، سلسلة نصوص ودروس ١٠ بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠، ص ١٣، ١١٨ وما يليها و١٣١ وما يليها، وسزكين، تاريخ التراث العربي، ج ٢.

ولقد تناولت الدراسات التاريخية تاريخ العرب قبل الإسلام -بصرف النظر عن دقته- وبعده، وكان لبعض المؤرخين أثر في تأكيد دور الأمة العربية ورسالتها التاريخية في الإسلام كما فعل البلاذري (في كتابية أنساب الأشراف وفتوح البلدان)، أوفي تثبيت مفهوم العروبة بمدلوله الثقافي كما فعل المسعودي.

وكان الاتصال بالثقافات الأخرى شفوياً ومحدوداً في صدر الإسلام، وبانت بوادره منذ أواخر القرن الأول للهجرة في تسرب آراء دينية فارسية قديمة، وآراء شبه فلسفية هلنية، وفي ترجمات قليلة عن اليونانية والفارسية.

وجاء العباسيون، وكانت الخطوط الأساسية للثقافة العربية الإسلامية قد وضعت، وحلت محل الصلة العابرة بالثقافات الأخرى حركة للترجمة رسمية وغير رسمية، وشارك فيها العرب المسيحيون على نطاق ملموس، وكان للحركة أثرها في إغناء الثقافة العربية، كما تحول مركز النشاط الثقافي إلى بغداد.

وكانت الترجمة في اتجاهين رئيسيين -اتجاه رسمي شجعه الخلفاء وأنفقوا عليه بسخاء، وذلك في الطب والفلسفة والعلوم، وأنشأوا له مؤسسة نشطة، ومصدره الثقافة اليونانية (عن طريق السريانية ابتداء ثم اليونانية)، واتجاه غير رسمي تبناه الكتاب، وبعض الأدباء، وشجعه بعض الوزراء، وهو بالدرجة الأولى عن الفارسية، وتناول نقل مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب.

ولم تكن المجموعة الأولى للترجمات من اليونانية تمثل جسماً غريباً في الثقافة العربية، باستثناء الفلسفة التي تحوي مفاهيم

وأراء تخالف المفاهيم الإسلامية أحياناً، وحاول المفكرون المسلمون أن يقيدوا من المنطق اليوناني، كما حاول بعضهم أن يوفق بين النظرة الفلسفية اليونانية إلى الكون وبين النظرة الإسلامية، وكانت الترجمات في الطب والعلوم مهمة، علماً بأنها لم تنفذ إلى إطار القيم، وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية تذكر في التطور الثقافي.

أما الترجمات الشعبية فقد عززها الكتاب، وكانت في سبيل إحياء التراث الفارسي والمفاهيم المتصلة به، بما في ذلك نقل من الديانات المجوسية، مانوية ومزدكية أولاً ثم زردشتية، إضافة إلى نقل آثار أدبية.

هذه الترجمات لعبت دوراً مؤقتاً في تنشيط بعض الحركات الدينية كالزندقة وعززت التصادم الثقافي مع الشعوبية، وكان من أهم آثار هذا الصراع تجديد العناية بالتراث العربي القديم، لغوي وأدبي، وتأكيد مفهوم الاتصال الثقافي العربي عبر التاريخ، والتأكيد على العربية واعتبارها الرابطة الأساسية بين العرب.

وأدى الصراع إلى دعم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي لمواجهة الزندقة وإلى تأكيد الصلة بين العروبة والإسلام، وكان دور المتكلمين قوياً وواسعاً في هذا المجال، وشارك العرب وغير العرب "نسباً"، في الرد على الشعوبية والزندقة وانتصرت الإنسانيات العربية، وكل هذا يشعر بتطور آخر وهو توسع الرسالة العربية من كونها دينية فقط إلى رسالة ثقافية حضارية، وهذا تطور مفهوم بعد انتشار الإسلام وبعد غنى العربية بالترجمة لتصبح لغة

الثقافة للمسلمين وغيرهم في دار الإسلام^١.

كانت الفعاليات الثقافية في البدء محلية في نطاق مدينة في الغالب، ثم جاءت مرحلة الرحلة في طلب العلم والتبادل الثقافي بين الأمصار وجمع الأحاديث والأخبار ومتابعة الدراسة في بلاد أخرى في القرنين الثاني والثالث للهجرة، وعزز هذا الاتجاه نشاط حركة التدوين التي يسرها إدخال صناعة الورق في أواخر القرن الثاني الهجري، وهذا مكن من تثبيت خطوط الثقافة العربية الإسلامية وحفظ تراثها.

وكان القرنان الثاني والثالث للهجرة فترة ترجمة واسعة، رافقها ولحد ما تلاها تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها والتقدم فيها، وتمثل ذلك في الرياضيات وفي الطب والفلك والكيمياء وفي تطوير الجبر، وشهد القرن الرابع "ثم الخامس" للهجرة فترة نشاط

١ - هملتون غب، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة إحسان عباس، محمد يوسف نجم ومحمود زايد، ط٢ "بيروت، ١٩٧٤"، ص ٩٤ وما يليها، عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبوية، ط٣، "بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١، ص ٥٩-٦٠ و٧٣ وما يليها و Lgn'acr Goldziher, Muslim studies, ed. By. S.M. stern, Trans from German by C.R.Barber and S.M.Stern (London, Allen and unwin, 1967) A.P. 137. Off.

جديد ونصبح في علوم الأوائل، كما أن العلوم العربية والإسلامية بلغت مرحلة شمول واستقرار، فكان إيقاف باب الاجتهاد في الفقه لدى أكثرية المسلمين إيداناً بذلك.

ويلاحظ في دور الحيوية والانفتاح على الثقافات بالنقل أو بالأخذ المباشر، بل إن فترات الخصب والازدهار الفكري تقترن بصورة واضحة بهذا الانفتاح، ولم تكن النظرة منغلقة في هذه الفترات بل كانت مفتوحة، حتى في حالات الصراع الفكري كان الأخذ من التيارات المضادة والإفادة من بعض جوانبها من الأساليب الفكرية المألوفة في مواجهتها.

وكان التعليم في المجتمع العربي الإسلامي في الأساس شعبياً ومفتوحاً للجميع، وهذا ما ساعد لحد بعيد على إعطاء الثقافة العربية الإسلامية نواهاً واستمراراً وجواً من الحرية التعليمية ونوعاً من الوحدة رغم التجزئة السياسية.

وبدأت الدولة منذ القرن الرابع تتدخل جدياً في شؤون التعليم العالي وتنظيمه، وتمثل ذلك في تأسيس الأزهر من قبل الفاطميين يقابله إنشاء المدارس "الكليات" في المشرق من أيام نظام الملك.

١ - كارلو ألفونسونالينو، علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى "روما، ١٩١١"، ص ١٤١ وما يليها، ودولاسي ايفانزا أوليري، الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى حلمي "القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١" ص ١٢٠ وما يليها.

ومع أن المدارس خدمت الثقافة لحد ما إلا أنها لم تكن محل إبداع، لظهورها في فترة استقرار ثقافي، ولأثر السياسة فيها، مما جعل دورها يتركز في جمع المعرفة وتهذيبها، ولكن المدارس ساعدت على نقل مركز النقل في النشاط الثقافي من كتاب الدواوين إلى فئة امتدت جذورها في الدراسات العربية الإسلامية.

ولعل ما ذكره بوضوح طابع الوحدة والاستمرار في الثقافة العربية الإسلامية، وهي وحدة عامة تتطوي على تنوع وتباين أكسبها بسعة وحيوية، فهي ثقافية من خلال التنوع الفني.

إن تكوين الثقافة العربية أعطى العربية محتوى، وأفضى إلى تحديد مفهوم الأمة العربية، وطور مضمون الرسالة العربية - بعد أن شاركت شعوب أخرى في حمل راية الإسلام - فأصبحت رسالة ثقافية.

ويجدر أن نتساءل عن مفهوم "الأمة" على أساس بشري لدى العرب، وهل تكون عند العرب شعور بأنهم مجموعة بشرية واحدة في إطار الأمة الإسلامية؟ يلاحظ عند دراسة الأحداث والتطورات في صدر الإسلام أن هناك تيارين كبيرين في الحياة العامة، والتيار الإسلامي الذي يتمثل في المبادئ والمفاهيم والاتجاهات الإسلامية، والتيار القبلي الذي يتمثل في العصبية القبلية وفي بعض المفاهيم والاتجاهات القبلية في الحياة العامة، وهذا وضع مفهوماً لأن الإسلام يتضمن ثورة على العصبية الضيقة وعلى التجزئة وعلى اعتبار النسب الرابطة الأساسية، ومن المنتظر أن يطرع القديم والجديد لفترة قد تطول أو تقصر، ولكننا ندرك أن الإسلام ظهر بين العرب

وتمثلت في ثقافته الروح العربية، وكانت العربية قرينة الإسلام وخاصة بنظر الشعوب غير المسلمة.

وواضح أن الشعور بين العرب ابتداءً كان بأنهم جماعة بشرية ترتبط بنوع من الانتماء إلى أصل واحد، واعتبر القرآن العربية أساس الانتماء للعرب، كما كان العرب صلب الأمة الإسلامية، ومن هنا قول عمر بن الخطاب في الأعراب: هم أصل العرب ومادة الإسلام^١، وكانت الخلافة لذلك إمارة عربية في البدء.

قال عمر بن الخطاب يخاطب الأنصار في السقيفة: "والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم"، وبقي اختيار الخليفة من قريش مبدأ ثابتاً للقرون التالية^٢.

وكونت الفتوحات لدى العرب اعترازاً بدورهم، وكان السلطان لهم في الفترة الأموية، وجل المقاتلة منهم فهم قاعدة الديوان، فكان منتظراً أن يشعروا بأنهم أصحاب رسالة وأنهم يتفوقون على غيرهم.

١ - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي غويه، ١٥ ج "ليدن: بريل، ١٨٧٩-١٩٠١"، ج ١، ص ٢٧٧٥، وابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج ٣، ص ٢٣٩.

٢ - الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠٥-١٥٠٦، ولم يناد بإمكان اختيار الخليفة من المسلمين دون تمييز إلا الخوارج، ولم يختار هؤلاء أميراً من غير العرب إلا في القرن الثاني للهجرة.

وهكذا ترد إشارات كثيرة إلى الشعور بانتماء مشترك
وبرابطة العروبة على أساس بشري، والتي تقابل العرب بالعجم^١
ويقول المبرد: وأكثر ما تتشدد العرب قول ذي الرمة:

يا دار مِية إذ ميّ تساعفنا
ولا يرى مثلها عرب ولا عجم^٢

وصاروا يرون لأنفسهم مزايا ليست لغيرهم، فكان الأحنف
بن قيس يقول: "لاتزال العرب عرباً ما لبست العمائم وتقلدت
السيوف، ولم تعدّ اللحم ذلاً ولا التواضع فيما بينها ضعة"، وذلك
جرير يندد ببني العنبر بن تميم لأنهم لم يقروه حتى اشترى منهم
القرى فقال:

يا مالك بن طريف إن بيعكم
رقد القرى مفسد للدين والحسب

١ - جاء في: أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، لمؤلف من
القرن الثالث الهجري، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار
المطلبي "بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١"، ص ٢ و ٦٩، أن ابن عباس
قال لمعاوية: "تفخر عليك بما أصبحت تفخر به على سائر قریش،
وتفخر به قریش على الأنصار، وتفخر به الأنصار على العرب،
وتفخر به العرب على العجم، برسول الله "ص".

٢ - أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل، تحقيق أبو الفضل إبراهيم،
٤ ج، "القاهرة: ١٩٨٠-١٩٨١"، ج ٢، ص ٤١.

قالوا نبيعك بيعاً فقلت لهم

بيعوا الموالي واستحيوا من العرب^١

وكانت فكرة الأمة الإسلامية قوية وسائدة، كما أن الإشارات إلى الدفاع عن الإسلام والجهاد في سبيله تتكرر في شعر الشعراء وخاصة المناطق على الأطراف كخراسان^٢، ولكن الشعور بالنسب لا يزال الشعور المسيطر لدى القبائل، وهو الرابطة الأولى لديهم ومصدر اعتزاز لهم، وهذا الشعور كما يبدو يكمن وراء النظرة القبلية إلى الموالي وهو لا يأنف والنظرة الإسلامية، وهذا الاستناد إلى النسب يفسر تكرار الإشارة في الشعر إلى الفخر بنسب بيت أوعشيرة أوقبيلة، بل وبمضر وعدنان وقحطان، وهي نهايات النسب، مقابل قلة الإشارات إلى العرب ككل...

وهذا يعني أن اعتبار اللغة العربية الرابطة الأولى لاتزال قلقة لم تلق بعد قبولاً واضحاً في البيئات القبلية، ويورد التتوخي رواية، قد نتساءل عن دقتها، ولكن دلالتها واضحة، مفادها أن عربياً أسر من قبل الروم أيام معاوية وأطلق أيام عبد الملك بن

١ - المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٩، ويضيف المبرد: "وتزعم الرواة أن ما أنفقت منه جلة الموالي هذا البيت"، ويعني قول جرير "بيعوا الموالي واستحيوا من العرب" لأنه حطهم ووضعهم ورأى الإساءة إليهم غير محسوبة عيباً، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤.

٢ - حسين عطوان، الشعر العربي بخراسان في العصر الأموي "بيروت: دار الجليل، ١٩٧٤"، ص ١١٤-١١٥-١٣٧-١٣٩.

مروان وأنه التقى في الأسر ببطريق روسي يتقن العربية فظنه من أصل عربي وسأله: "من أي العرب أنت؟ فضحك وقال: لست أعرف لمسألتك جواباً لأنني لست عربياً فأجيبك على سؤالك، فقلت له: مع هذه الفصاحة العربية؟ فقال: إن كان العلم باللسان ينقل الإنسان من جنسه إلى جنس من حفظ لسانه.

فأنت إذاً رومي، فإن فصاحتك بلسان الروم ليست بدون فصاحتني بلسان العرب، فعلى قياس قولك ينبغي أن تكون رومياً وأكون أنا عربياً، فصدقت قوله، وهذه الرواية، من الفترة الأموية الأولى، تؤكد على الانتماء البشري ولانترى اللغة أساساً للانتساب إلى الأمة، وهذا المغيرة ابن حبياء التميمي يتهم الأزدي في عربيتها ويرفض التعرب حين يقول:

١ - أبو علي المحسن بن علي التنوخي، الفرج بعد الشدة، تحقيق الشالجي، ٥ ج، بيروت: دار صادر، ١٩٧٨، ج ٢، ص ١٩٣-١٩٤، جاءت الرواية عن حميد كاتب إبراهيم بن المهدي، عن مخلد الطبري، كاتب المهدي العباسي على ديوان السر، نقلاً عن سالم مولى هاشم بن عبد الملك وكاتبه على ديوان الرسائل، وكان هذا الأخير كاتباً صغيراً في ديوان عبد الملك بن مروان، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩١.

اختنن القوم بعد ما هرموا
واستعربوا ضلّة وهم عجم^١

فقد ورد على لسان رباح بن أبي عمارة مولى هشام بن عبد
الملك حين سأله أبو جعفر المنصور: "أعربي أم مولى؟" فأجاب:
"إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا
فيه"^٢.

وتبدو فكرة العرب كأمة متميزة في أواخر الفترة الأموية
حيث تعرضت الدولة للخطر، فهذا نصر بن سيار أمير خراسان
يحذر الأزدي وربيعة "الذين خرجوا ضد مضر" من خطر المسودة
في خراسان ويقول عن المسودة:

ليسوا إلى عرب منا نفرقهم
ولا صميم الموالي أن هم نسبوا

ويذكرهم بأن دين الثوار "أن تقتل العرب"، وهو يلاحظ أن
نار الثورة قريبة وأنها إن لم تطفأ فإن على "الإسلام والعرب

١ - أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٢٤ ج "القاهرة: دار الكتب المصرية،
١٩٢٧-١٩٧٤"، ج ١٤، ص ٢٨٨، أراد الشاعر هجاء الأزدي
وشتهم، وما يعنينا هو دلالة البيت.

٢ - البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق عبد العزيز الدوري، بيروت:
المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٨، ق ٣، ص ١٤٨-١٤٩.

السلام"١، ويسمى عبد الحميد الكاتب كاتب مروان بن محمد في رسالته "إلى الكتاب" الدولة الأموية بالدولة العربية، إذ يقول: "فلاتمكنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة الأعجمية"٢.

استمرت هذه النظرة إلى العرب كمجموعة بشرية "أمة" على أساس النسب في العصر العباسي الأول، فهذا داوود بن علي العباسي يخطب على منبر الكوفة، بعد انتصار العباسيين ويقول: "إن العرب قد أطبقت على إنكار حقنا...٣"، ويروى أن المهدي سأل بشار بن برد، (فيمن تعتد يا بشار؟ فقال: أما اللسان والرأي لعله: الزبي" فعربيان، وأما الأصل فعجمي)٤.

وأكد إشراك غير العرب بالسلطة، والتنافس عليها، وقال يزيد بن مزيد الشيباني، وهو يلاحظ المناورات، يخاطب الرشيد: "هؤلاء العرب سيوفك وجندك، وقد أخذتهم المكائد، وطالت ألسن الشعوبية فيهم... فأنه الله في قومك"، وحين قتل يزيد بن مزيد الشيباني، رثاه

١ - المصدر نفسه، ص ١٣٣ و ٣٠٨، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص ٣١٣، والطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢، ص ١٩٧٣.

٢ - أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، رسائل البلغاء، جمعها محمد كرد علي، ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩١٣، ص ٢٢١.

٣ - البلاذري، أنساب الأشراف، ق ٣، ص ١٤١.

٤ - الأصفهاني، الأغاني، ج ٣، ص ١٣٩.

الوليد بن مسلم قائلاً: "سلكت بك العرب السبيل إلى العلا".^١

وحين قرَّب المأمون عجم خراسان، بعد انتصاره بهم على الأمين، وذهب إلى الشام قام إليه رجل وقال: "يا أمير المؤمنين انظر لعرب الشام، كما نظرت لعجم أهل خراسان".^٢

وحين فخر طاهر بن الحسين في قصيدة بمجده وبقتل الأمين، رد عليه محمد بن يزيد الأموي بقصيدة قاسية وقال: "وكنتم لما بلغتني القصيدة، امتعضت للعربية، وأنفت أن يفخر عليها رجل من العجم، لأنه قتل ملكاً من ملوكها، بسيف أخيه لابسيفه، فيفخر عليها هذا الفخر".^٣

هذا وإن تقريب المماليك الأتراك من أيام المعتصم أكد الشعور العربي وخاصة حين أسقط المعتصم العرب من الديوان، وهناك رواية تبين كيف أن أحمد بن أبي دواد قاضي القضاة للمأمون ثم للمعتصم، اهتز حين سمع من المعتصم أنه أطلق يد الأفشين في أبي دلف العجلي، القائد العربي، فأسرع ليشفع له عند الأفشين، ويقول أحمد: "فقلت له: القاسم بن عيسى فارس العرب وشريفها وأنعم عليه، فإن لم تره لهذا أهلاً، فهبه للعرب كلها... وأنت الآن بقية العجم وشريفها، والقاسم شريف العرب..."، ويشعر بقية الحوار والقصة، وانقاذ أبي دلف، بشعور العرب بتسلط

١ - انظر: عبد الجبار جومرد، يزيد بن يزيد الشيباني، ص ١١٨.

٢ - الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١١٤٢.

٣ - انظر: التتوخي، النفرج بعد الشدة، ج ١، ص ١٢٤ وما يليها.

الأعاجم ورد الفعل من الأنفة للعرب وارتفاع الشعور بالعربية^١.
ومع ذلك فإن الصراع على النفوذ والسلطة في العصر
العباسي الأول لم يتبلور بين عرب "سبأ" وعجم، إذ نجد في الجانب
العربي شخصيات من الموالي مثل الربيع بن يونس، والفضل بن
الربيع، وأبي أيوب المورياني، وفي هذا دلالة على شيء من التغير
في المفاهيم، إذ أن الولاء تركز في موالي التباعة أوموالي
الاصطناع "أولولاء الشخصي" واتخذ صفة أقرب إلى تداخل
النسب^٢، وهذه الناحية تبدو بصورة أوضح في كتابات الأدباء
والمؤرخين...

إن مشكلة العصبية القبلية، واعتبار النسب أساساً للتمييز
بين العرب وغيرهم، أوجدت ثغرة في هذا الكيان، وكان أن تعرض
العرب لتحديات جديدة في العصر العباسي، في التنافس على
السلطة بين العرب وغيرهم، وفي الصراع الثقافي بين أرث
الشعوب الأخرى "الفرس خاصة" وبين الإرث العربي الإسلامي،
لتوضع مفاهيم العروبة والأمة العربية على أسس أرحب وأرسخ.
لقد استندت النظرة إلى العروبة على أساس النسب إلى
مجتمع وحداته القبائل، وعماده المقاتلة وملاكو الأراضي، ولم يؤد

١ - انظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ق٣، ص ٢٤٢ وما يليها، وأبو
عثمان عمرو ابن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام
محمد هارون، ج٢، "القاهرة: ١٩٦٤-١٩٦٥"، ج١، ص ١٢-١٣.
٢ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية.

نظام الولاء إلى إدخال أعداد متواضعة من الموالى المستعربة في الإطار العربي، وقد وسع انتشار العربية دائرة المستعربة، في حين أن الفكرة الإسلامية التي تربط العروبة باللغة اخترقت إطار النظرة القبلية، وهذا يوضح رد الفعل القبلي في القول بأن العربية سابقة "لاتعلماً"، هي دليل آخر على العروبة، ولكن التطورات الاجتماعية والسياسية أنزلت ضربة قاصمة بالمفاهيم القبلية.

إن توسع الحياة المدنية، وتغلغل المفاهيم الإسلامية، أدت إلى تراجع مفهوم النسب، وإلى تضائل التمييز بين العربي والمستعرب في إطار العروبة، فلقد كان للتطورات الاجتماعية أثر مهم حين تحولت المجتمعات القبلية إلى مجتمعات مدنية، وأدى التطور الاقتصادي إلى تحويل المجتمع من كونه زراعياً يسوده الأشراف الملاكون إلى مجتمع تجاري يسيطر على الطرق التجارية وله فعاليات تجارية تشمل العالم القديم بين الشرق الأقصى وحوض البحر الأبيض المتوسط.

وازدهرت المؤسسات الصيرفية "الجهبذة والصيرفة" بدورها نتيجة النشاط التجاري من جهة والتطورات الاقتصادية العامة من جهة أخرى.

وشهدت الزراعة توسعاً ملحوظاً نتيجة التركيز على استغلال الأرض من قبل الأمراء والأشراف والتجار، وبدأ بعض الملاكين يعيشون على الأرض، ثم صار السكن في الريف ظاهرة مألوفة في القرن الثالث الهجري.

شهد القرن الثاني للهجرة بدايات ظهور طبقة من التجار،

وخاصة في العراق، بعد أن أصبح طريق التجارة من الهند إلى الخليج العربي هو الطريق الرئيسي، وكان ظهور نقد عربي مستقر وبعيار عالٍ عوناً على تنشيط الحياة الاقتصادية وخاصة التجارة، فقد كان النقد ثابتاً ولم يتعرض لهزات أولتغيرات تذكر خلال قرنين من الزمن، وهذا دليل قوته وقوة الاقتصاد في بلاد الخلافة، ووجد التجار تشجيعاً من العباسيين، ومع ذلك كانت الزراعة لاتزال النشاط الاقتصادي الأوسع.

وفي القرن الثالث والرابع للهجرة برزت طبقة التجار في الحياة العامة، ولعبت دوراً كبيراً في الحياة الاقتصادية، وأصبحت التجارة عماد النشاط الاقتصادي، وساعدت على تنشيط الجوانب الأخرى للحياة الاقتصادية، فقد خصصت رؤوس أموال أكثر وجهد بشري أكبر للزراعة، وخاصة من قبل أصحاب الضياع "الملكيات الكبيرة"، كما أن حاجات المدن المكتظة، ومتطلبات الصناعة، والأسواق الكبيرة أدت إلى زراعة مكثفة، وإلى تخصص أكبر وتنوع في الإنتاج إجابة لطلبات السوق، هذا إلى أن الدولة شجعت بل ودعت إلى زراعة محاصيل مجزية الأثمان^١. وتوسعت الصناعة لسد الحاجات المتزايدة في المدن،

١ - عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط٢، منقحة "بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤"، ص ٦٩ وما يليها، انظر أيضاً: مورييس لومبار، الإسلام في عظمته الأولى، ترجمة ياسين الحافظ "بيروت، ١٩٧٧"، ص ١٤٣ وما يليها.

واستجابة لطلبات التجارة، واتجه النشاط الاقتصادي من الزراعة إلى التجارة، ومن اقتصاد الكفاف إلى اقتصاد السوق والرخاء، ورافق هذه التطورات توسع الحياة المدنية، إذ شهدت المدن "مثل بغداد والبصرة والقاهرة"، توسعاً ملحوظاً في السكان والمساحة، نتيجة النشاط الاقتصادي ومجالات الكسب الكبير، وساعد على توسعها أيضاً الهجرة الواسعة من الريف بسبب الاضطرابات ومشاكل الجباية ونتيجة توفر فرص للكسب في المدن، وبرز دور "العامّة" في حياة المدن بوضوح منذ نهاية القرن الثاني للهجرة، وكونوا تنظيمات خاصة للحرف "الأصناف"، وظهرت بينهم روابط أخرى شبه عسكرية "مثل العيارين والشطار والفتيان"، وكانت العامّة في المدن من أصول بشرية مختلفة لاتجمع بينهم إلا رابطة الحرفة واللغة.

ورافق كل ذلك تحول في العلاقات الاجتماعية من التأكيد على النسب إلى التأكيد على الإمكانات المادية، وكان نتيجة ذلك أن التكتلات الاجتماعية والعلاقات صارت تقوم على أسس مادية أكثر من غيرها، وأدى الحال إلى قيام حركات تدعو إلى العدالة الاجتماعية وإلى تحسين الأوضاع المعاشية، ولكنها أسندت دعواتها إلى المفاهيم الإسلامية^١، وضعف دور النسب في الحياة العامّة،

١ - انظر لعبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ط٤، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٧ وما يليها، وتاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص ٧٩ وما يليها، ولومبار، المصدر نفسه، ص ١٠٩ وما يليها.

وأكد ذلك ضعف السلطان العربي منذ القرن الثالث، ويلاحظ أن كتب النسب تقف في هذه الفترة "القرن الثالث" بعد أن أسقط العرب من الديوان، وبقي النسب مسألة تهم القرد أو العائلة مع تأثير في العلاقات الاجتماعية، بل إن الانتماء للعرب لا يزال دليل شرف حتى أن عضد الدولة البويهى، وهو المسيطر في بغداد "٣٦٧-٣٧٢"، فرض على أبي إسحق الصابئي أن يضع له نسباً عربياً ففعل ذلك تحت التهديد.

ومع ذلك بقي دور الدولة "العباسية" كبيراً في الحياة العامة، ولكن مؤسسات الدولة لم تتطور لتناسب التحولات الاجتماعية - الاقتصادية، ولذا فشلت في مواجهتها وتراجعت أمام العسكريين، بل وحتى أمام حركات البدو وغاراتهم، وهذا واضح في القرن الرابع الهجري، وهذا يعيدنا إلى مشكلة السلطة وأثرها، ففي صدر الإسلام كون العرب دولة تقوم عسكرياً على مقاتلة القبائل، وكانت السلطة بيد العرب يساعدهم بعض الموالي المتعربين، وأدى الغزو القبلي والعصبية، مع التطورات الاجتماعية وانتشار الإسلام، إلى توتر في المجتمع وردود فعل ضد السلطة، بين العرب والموالي باسم الإسلام، وبرزت المقابلة بين العرب والعجم، واشترك العرب والموالي "الفرس" في السلطة زمن العباسيين، وحاول هؤلاء إيجاد نوع من التوازن والتعاون بين العرب والشعوب الأخرى، ولكن المحاولة لم تفلح في منع المواجهة، فقد قامت ثورات في إيران وما وراء النهر طيلة العصر العباسي الأول، وهي على العموم ثورات ضد السلطان العباسي وكانت من قبل جماعات إيرانية يتعذر اعتبارها إسلامية لأنها نادى بالزردشتية الجديدة وبالخرمية

"المزدكية الجديدة"، وهي تكشف عن وعي إيراني ديني سياسي، ولم نكد تنتهي حتى قامت أولى الإمارات الإيرانية شبه المستقلة في إيران، وهي الإمارة الطاهرية، لتتلوها أخرى^١.

وكانت الفتنة بين الأمين والمأمون عاملاً مهماً ومباشراً في فشل التعاون والتوازن بين العرب والفرس، إذ اكتسحت القوات الخراسانية بغداد وقضت على الأمين، ولئن كان القوات الخراسانية التي قضت على الأمويين مختلطة، عربية وإيرانية، فإنها الآن إيرانية كلياً مما أدى إلى رد فعل سريع وعنيف من قبل البغداديين "وأهل العراق" ضد الخراسانية.

وكان هذا الوضع عاملاً في اتجاه العباسيين إلى المماليك الأتراك، فكانت هذه بداية السيطرة التركية في بلاد الإسلام.

وتتضح الصورة إن نظرنا إلى تطور مؤسسة الخلافة، فقد انتقلت الخلافة من نوع غير منظم من الشورى إلى الاعتماد على أشرف القبائل "الشامية خاصة"، ولكن هذه القاعدة تزعزت نتيجة العصبية القبلية السياسية، وتدهور الروح العسكرية بين القبائل نتيجة الاستقرار والتحول الاجتماعي، فكان على العباسيين أن يعتمدوا على جيش نظامي مختلط وعلى أجهزة الكتاب والإدارة، وتمشى ذلك مع تطور نظرة العباسيين الذين أكدوا أن سلطانهم

Gholem Hossein sodighi, les Mouvements - ١
religieux iraniens où 2 eme et où 3 eme sciecle
de L'hegire (paris: les presses Modernes, 1938)
PP.107 off et 111 of.

مستمد من الله فاتجهوا بصورة متزايدة إلى الحكم المطلق، لذا فحين اعتمد العباسيين على المماليك الأتراك في الجيش عزلت الخلافة عن الأمة وصارت تحت رحمة الجند من المماليك وغيرهم.

هذا الوضع أدى إلى تمزق أراضي الخلافة وظهور إمارات شبه مستقلة ثم دولة مستقلة، وكان ذلك نهاية الدولة الواحدة للأمة وبداية النهاية لدور العرب في السلطة، وتلا ذلك تطور نظرية أهل السنة في الخلافة في سلسلة تسويات لتواجه الواقع العملي ولتقرر بإمكان وجود أكثر من إمام في وقت واحد، ولتذهب بحجة تفويض السلطة إلى أن تعترف بالسلطة، بل وللقبول بتعدد الرئاسات "سلاطين، ملوك"، ولكن وحدة الأمة وسلطان الشريعة بقيت مفاهيم أساسية في وجه التجزئة السياسية^١.

وفي القرن الثالث الهجري قامت الإمارة الطاهرية وتلتها الصفارية والسامانية، وفي ظل هذه الإمارات بدأ النثر والشعر باللغة الفارسية الحديثة، وكان هذا التطور بداية للانقسام في الثقافة الإسلامية وإحياء الهوية القومية، فاستعمال لغة ثانية غير العربية في الأدب والثقافة كان تطوراً خطيراً بذاته، أحدث انفصاماً في

١ - عبد العزيز الدوري، "الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي"، المستقبل العربي، السنة ٢، العدد ٩ "أيلول/سبتمبر ١٩٧٩"، ص ٦٠ وما يليها.

الثقافة، ولكنه من جهة ثانية أدى إلى تحديد مفهوم العروبة الثقافي^١. وهنا نلاحظ أن الحركة الشعبية التي بدأت في القرن الثاني وتجاوزت القرن الثالث، جوبهت من قبل أنصار العربية والإسلام بالتأكيد على أن العربية لغة وثقافة كانت قاعدة العروبة وأساسها.

إن الحركة الشعبية تتطوي على وعي بعض شعوب الخلافة وخاصة الفرس لذاتها القديمة وتراثها ووقفها في وجه الثقافة العربية الإسلامية وفي وجه السلطان العربي^٢، وقد بدأت الشعبية في وقت كان مفهوم الإسلام والعروبة واحداً، ولذا اقترنت أحياناً بالزندقة التي حاولت ضرب الإسلام من الداخل وتهديم القيم الإسلامية، ولئن كانت للشعبوية جذور مستورة في العصر الأموي

١ - انظر لفاسيلي فلاديمروبيج باتولد: تركستان، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم "الكويت ١٩٨١"، ص ٣٣١ وما يليها، وتاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، ط٤ "القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦"، ص ١٠١ وما يليها.

٢ - يقول الجاحظ: أنه لم ير كاتباً قط جعل القرآن سميره، ولا علمه مسيره، ولا النفقه في الدين شعاره، ولا الحفظ للسنن والآثار عماده...، ويستطرد ليقول أن أحدهم إذا "روى لبزرجمهر أمثاله ولأزدشير عهده ولعبد الحميد رسائله ولا بن المقفع أبه، وصير كتاب مزدك معدن علمه ودفتر كليله ودمنة كنز حكمته" اعتقد أنه الفارق الأكبر في التدبير، ثلاث رسائل، تحقيق يوشع فتكل "القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩١٥، ص ٤٢-٤٣.

فإنها كشفت عن وجهتها في العصر العباسي، فوجهت هجمات إلى ماضي العرب ووصمته بالبداءة والانحطاط، وشككت في كيان العرب بأن طعننت في أنسابهم وادعت أنهم مجموعة قبائل متنافرة لا أمة واحدة^١.

وحطت من الأخلاق والسجايا العربية، واندفعت إلى مجابهة اللغة العربية وإلى الطعن بالثقافة العربية والتشكيك بقيمها في حين ذهبت إلى تمجيد الثقافات الأعجمية وتراثها، وحاولت تشويه تاريخ العرب ودورهم التاريخي لتمجد مقابل ذلك مآثر وأمجاد الشعوب الأخرى، بل وذهبت إلى التشكيك بالإسلام لأن العرب حملوه، وحاولت نسفه من الداخل^٢.

ويلاحظ أن الشعوبية نشطت بالدرجة الأولى في العراق قلب الخلافة ومراكز الثقافة العربية الإسلامية، والعراق مهد

١ - د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١٣٨.
٢ - انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ١٤، أبو عمر أحمد بن محمد ابن عبد ربه، العقد الفريد شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ج ٧، "القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠-١٩٥٣"، ج ٣، ص ٤٠٥-٤١٢، أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح عربية أحمد أمين وأحمد الزين، ج ٣ "القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩-١٩٤٤"، ص ٧٨-٨٠ و ٨٩، ابن قتيبة "العرب" في رسائل البلغاء، ص ٣٤٥-٣٤٦، وبارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٥١.

حضارة عريقة كونتها شعوب الجزيرة العربية وساحة صراع بينها وبين ثقافة أخرى آرية، وبعد قيام الإسلام وظهور دور العرب في التاريخ صارت مساحة صراع بين العروبة والأعجمية وبين الآراء الدينية المجوسية وبين الإسلام، وكان لهذا الصراع الفكري أثره البعيد، إذ وجه الانتباه إلى مقومات الأمة العربية ودورها التاريخي وثقافتها وقيمها، وبذلك أثار الوعي العربي وأدى إلى توضيح فكرة الأمة العربية وإلى تأكيد ذاتها على أسس أرحب عبر القرون، ويهمننا هنا بصورة خاصة أن نفهم كيف قابل العرب هذا التحدي لمقوماتهم وكيانهم ودورهم.

لقد أدت هجمات الشعوبية على التراث العربي إلى تكوين نظرة أشمل لهذا التراث عند العرب، فقد بدأوا بالتأكيد على أن الدراسات العربية الإسلامية هي صلب هذه الثقافة، ابتداء بدراسة القرآن وتفسيره، والفقهاء، وحفظ السنن ونقل الآثار، والعناية بالأخبار واللغات والأنساب، وأدت الهجمات على التراث العربي إلى العودة إلى هذا التراث من شعر وأمثال وحكم، وإلى العناية به، بجمعه وتيسيره^١ ليكون عنصراً في الثقافة العربية، وزالت النظرة التي تريد تجزئة الثقافة العربية فلا ترى شيئاً قبل الإسلام وتهمل تراث العرب القديم، ويتمثل هذا في كتاب مثل البيان والتبيين للجاحظ -الذي يقدم صورة حية للتراث الثقافي العربي قبل الإسلام وبعده، وفي كتب الحماسة مثل حماسة البحتري وحماسة أبي تمام،

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١٠٠.

وفي الأصمعيات، والمفضليات للضبي، وهي تقدم مختارات شعرية وأدبية تظهر روعة الأدب والشعر وتقدمها للناشئين والمتأدبين لتعرفهم به.

وهكذا ثبت لأول مرة فكرة الاستمرار الثقافي في حياة العرب، والوحدة الثقافية عندهم، أو التكامل الثقافي في حياة العرب قبل الإسلام وبعده، وهذا بدوره يؤكد أن العرب لهم أصول ثقافية عريقة، وأنهم أصحاب تراث قديم لا كما تزعم الشعوبية^١.

ولم يقتصر هذا الاتجاه على الأدباء بل ظهر لدى المؤرخين حيث وضع ابن قتيبة كتاب المعارف وتناول فيه صفحات متصلة متكاملة من تاريخ العرب وتراثهم الفكري قبل الإسلام وبعده، وجعله موسوعة للمعرفة التاريخية والأدبية والثقافية عامة قبل الإسلام وبعده، وأراد له أن يكون قاعدة ثقافية تهبئ القدر الأدنى الضروري من هذه المعارف للمتقف والكاتب^٢.

وأدى التركيز في الهجوم على العرب في الجاهلية إلى

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١٠١.

٢ - يوضح ابن قتيبة في مقدمة كتابه المعارف، ص ٣، نهجه قائلاً: "هذا كتاب جمعت فيه من المعارف ما يحق على من أنعم عليه بشرف المنزلة، وأخرج بالتأدب من طبقة الحشوة، وفضل بالبيان على العامة، بأن يأخذ نفسه، بتعلمه وپروضها على تحفظه، إذ كان لا يستغنى عنه في مجالس الملوك إن جالسهم ومحافل الأشراف إن عاشروهم وخلق أهل العلم إن ذكروهم".

توضيح مفهوم الأمة العربية، إذ أفضى للدفاع عن العرب، حتى في الجاهلية، فأبرزوها مفاهيم المروءة عندهم، ونسبواهم إلى الكرم والحلم والإباء والنجدة واتخاذ المكارم، ونعتوهم بـ"صحة الفكرة وصواب الفكر وذكاء الفهم"، وبالفصاحة وسعة اللغة"، "كل ذلك مع فقرهم وجدب بلادهم"، ورجعوا إلى تاريخ العرب قبل الإسلام ليبينوا أن لهم ملكاً عريضاً وحضارات قديمة، وأنهم ليسوا حديثي عهد بالدول، وأنهم لم يحتملوا ذلاً قط، وكمثال لذلك يذكر أن الأصمعي ألف كتاباً في تاريخ ملوك العرب في الجاهلية، كما يتناول اليعقوبي في كتابه التاريخ، والمسعودي في مروج الذهب - إضافة إلى الطبري، تاريخ العرب قبل الإسلام جنب تواريخ

١ - انظر: التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٨٢، ويقول ابن قتيبة: "وكذلك الأمم، فيها أمة كرمت بلبانها كالعرب، فإنها لم تزل في الجاهلية تتواصى بالحلم والحياء والتذم، وتتعاير بالبخل والغدر والسفه، وتتنزّه من الدناءة والمذمة، وتتدرب بالنجدة والصبر والبسالة، وتوجب للجار من حفظ الجوار ورعاية الحق فوق ما توجب للجميع"، انظر: ابن قتيبة، رسائل البلغاء ص ٢٨٢.

الشعوب العربية^١.

وذهبوا إلى إظهار دور العرب في التاريخ، وكمثال لذلك نذكر أن البلاذري ألف فتوح البلدان ليعبر عن حمل العرب لرسالة الإسلام وجهادهم في مد رقعته وتكوين دولته بالفتوحات والتمصير ابتداء بعصر الرسالة وحتى القرن الثالث الهجري، وهو نفسه ألف كتاب أنساب الأشراف ليتناول تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده ويبرز دور الأشراف في السياسة والإدارة والثقافة، ويعطيهم الدور الأساسي في تكوين هذا التاريخ واتصاله، وهو يتناول شخصيات متعربة ويظهر دورها في الحياة العامة في هذا الإطار، وهذا يشعر بتأكيد وحدة الأمة وبتصال مسيرتها في التاريخ.

وأدرك العرب أن تعرض بعض الشعوبية والزنادقة للإسلام لم يكن إلا بسبب العداوة للعرب والكره للسلطان العربي (إن كانت العرب هي التي جاءت بـ"الإسلام" وكانوا السلف) كما يقول

١ - أبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي، تاريخ العرب قبل الإسلام، تحقيق محمد حسين آل ياسين "بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٩"، والجاحظ، ثلاث رسائل، تحقيق فان فلوتن "لندن، ١٩٠٣"، ص ٤٤-٤٥، ويقول يحيى بن مسعدة في الرد على ابن غرسية الشعوبية: "أما لك فيهم بعد الملوك العاربة"، والكواكب الطالعة الغاربة، من النمودية والطسمية والجديسية والوبارية والأميمية "لعله: الأصبحية" ما يقرع صفائك!..."، انظر نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ٣ ج "القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١-١٩٥٥"، ص ٢٨٦.

الجاحظ^١، وهذا طبيعي إذا تذكرنا أن العرب استمروا يشعرون بدورهم المركزي في الإسلام، وبالترايط الوثيق بين العروبة والإسلام^٢.

ساد الاتجاه إذن بين رجال الفكر بأن العرب أمة واحدة، فإن ابن قتيبة يتحدث عن العرب كأمة على أساس بشري، يشير إليها كذلك قبل الإسلام، ثم يبين أن الله "ابتعث منها النبي (ص)... وجمع كلمتها... ومكن لها في البلاد... وخطبها وهي يومئذ لا عجم فيها فقال: "كنتم خير أمة أخرجت للناس"، فلها فضل هذا الخطاب والأمم طراً داخلة عليها فيه^٣، ويؤكد الثعالبي أن العرب أمة بين الأمم^٤، وبين التوحيدي أن العرب أمة لها خصائصها ومزاياها^٥.

١ - يقول الجاحظ: "فإنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة "أي العربية" أبغض تلك الجزيرة "أي جزيرة العرب"، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف"، انظر الجاحظ: البيان والتبيين، ج ٣، ص ١٤.

٢ - يقول الثعالبي: "ومن هداه الله للإسلام... اعتقد أن محمداً (ص) خير الرسل... والعرب خير الأمم..."، انظر: أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص ٣.

٣ - ابن قتيبة، رسائل البلغاء، ص ٢٨٢ و ٢٩١.

٤ - الثعالبي، المصدر نفسه، ص ٣.

٥ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٧٠.

وما دام العرب أمة واحدة، فإن القبائل، شمالية وجنوبية، على اختلاف أنسابها ليست إلا أجزاء أو وحدات منها.

ويلاحظ الجاحظ الاختلاف بين القحطانية والعدنانية بل وبين القبائل العدنانية أيضاً ويتساءل: "ككيف كان أولادهما جميعاً عرباً مع الاختلاف الأبوة؟"، فيجيب: "قلنا إن العرب لما كانت واحدة، فاستووا في التربة، وفي اللغة والشمائل والهمة، وفي الأنفة والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً وأفرغوا إفراغاً واحداً، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، حتى صار ذلك أشد تشابهاً في باب الأعم والأخص وفي الوفاق والمباينة من بعض الأرحام، وجرى عليهم حكم الإنفاق في الحسب، وصارت هذه الأنساب ولادة أخرى، وهكذا يجد الجاحظ في اللغة، وفي الشمائل والأخلاق والسجايا، عناصر تكوين الأمة، فهي تعوض عن النسب، بل هي أسباب ولادة جديدة.

كان العرب يعتزون بالعربية ويفخرون بالفصاحة والبيان، فأخذوا الآن يؤكدون على روعتها بجمالها وتصاريف كلامها وغنى مفرداتها وسعتها، وقد شرفت بالقرآن المعجز بفصاحته وبيانه، وهي بعد لغة الثقافة الحية إضافة إلى آدابها الرائعة، وإذا كان هناك هجوم أو تعرض لها فإنه ناشئ عن العجمة والحدق، وجرهم التحدي إلى التوسع في مزايا العربية وإلى التأكيد على أنها أجمل اللغات وأنصعها

وأغناها، وذهبوا إلى أن العناية الإلهية باركتها، إذ اختارها الله للتنزيل وشرفها، فاقتربت بالإسلام كما ارتبطت بالعرب^٢، والناقضون هم أهل البدع والزيغ والإزراء بالعرب كما يقول الأنباري^٣، ولذا فإن من أحب العرب "أحب اللغة العربية التي نزل بها أفضل الكتب"، وإن "من هداه الله للإسلام... اعتقد أن... العربية خير اللغات والإقبال على تفهمها من الديانة"، كما يقول الثعالبي^٤.

واللغة العربية بعد هذا هي لغة العلوم العربية الإسلامية، وفي وعائها وضعت كافة المعارف، وخاصة وأن الكلام في معظم أبواب الفقه وأصوله يستند إلى إعرابها، كما أن التفسير لا يفهم إلا بالرجوع إليها.

يقول الزمخشري الذي أنكر هجمات الشعوبية عليها متعجباً

١ - يقول التوحيدي: "كما وجدنا الشيء من هذه اللغات نصوع العربية..."، ويتحدث عن "سعة لغتها وتصاريف كلامها في أسمائها وأفعالها وحروفها، وجولانها في اشتقاقها، ومآخذها في استعاراتها وغرائب تصرفها في اختصاراتها ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها..."، انظر التوحيدي والإمتاع والمؤانسة ج ١، ص ٧٦-٧٧.

٢ - يقول الثعالبي: "ولما شرفها الله عز اسمه وعظمها ورفع خطرها وكرمها وأوصى بها إلى خير خلفه..."، انظر الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص ٣.

٣ - عبد الرزاق علي الأنباري، كتاب التناقضات الكويت، ١٩٦٠، ص ٢.

٤ - الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص ٣.

من قلة إنصافهم: "وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية، فقهها وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافقاره إلى العربية... ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنياً على علم الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيره من النحويين... والاستظهار في مآخذ النصوص بأقوالهم والتشبيث بأهداب فسرهم وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم، ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم...".¹

واتخذ الاعتزاز بالعربية عند العرب معنى اجتماعياً ودلالة تشعر بتأصل الوعي العربي، فقد رأوا في اللغة العربية رمز وحدتهم ورابطة أمتهم وقاعدة ثقافتهم.. نعم كان العرب يفخرون بالأنساب، فكتبوا الكثير فيها وجهدوا في الحفاظ عليها "والرد على هجمات الشعوبية"، واستند تصرفهم بشكل واضح ولفترة طويلة إلى دلالة هذه الأنساب، ولكن هذا لن يغفلنا عن بعض النقاط، فالنظرة القبلية الضيقة للأنساب كانت مصدر فرقة وجمود، وركون العرب إلى الحياة الحضرية، والتطورات الاجتماعية والاقتصادية، واستمرار التعريب، كلها حدثت من دور الأنساب، كما إن إسقاط العرب من الديوان أثر بدرجة قوية على ترسيخ الأنساب، فقد كان

١ - أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المفصل في صناعة الأعراب الإسكندرية: مطبعة الكوكب الشرقي، ١٨٧٤ "ص ٢-٣".

الديوان السجل الرسمي للأنساب العربية^١، فلما انتهى ذلك اقتصر الاهتمام على الأفراد والأسر، ولذا نجد كتب الأنساب التي وصلتنا تقف عند أواخر العصر العباسي الأول، وقد يكون هذا متأثراً أيضاً بتراجع أثر الأنساب في الحياة العامة.

لعل ما ذكره بيسر فهم ظهور الاتجاه الذي يجعل اللغة العربية الرابطة الأساسية بين العرب ليتدرج هذا الاتجاه فيجعل اللغة أساس العروبة.

ويبدو هذا الاتجاه واضحاً في الكنايات العربية منذ النصف الأول للقرن الثالث الهجري، فالجاحظ يوضح عروبة إسماعيل بقوله: "وقد جعلوا إسماعيل - وهو ابن أعجمي - عربياً، لأن الله تعالى "فتق لهاته بالعربية المبينة على غير الثقين والترتيب، ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتمرين، وسلخ طباعه من طبائع العجم... ثم حباه من طبائعهم "أي العرب"، ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفثهم وهمهم على أكرمها... وأشرفها وأعلاها... فكان أحق بذلك النسب.."^٢، وهكذا يعتبر اللغة العربية لا النسب أساس عروبتهم، مضيفاً إليها الطباع والأخلاق والشمائل، وبضوء هذا نفهم كيف اعتبر الجاحظ المولى عربياً فيقول: "وإذا كان المولى منقولاً إلى العرب في أكثر المعاني ومجوعولاً منهم في عامة الأنساب، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والداً

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١٠٤.

٢ - الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج ١، ص ٣١.

والحليف من الصميم وابن الأخت من القوم"، ويستطرد في التوضيح ويقول: "إن المولى أقرب إلى العرب في كثير من المعاني لأنهم عرب في المدعى وفي العاقلة وفي الوراثة، وهذا تأويل قوله (ص): "مولى القوم منهم، ومولى القوم من أنفسهم، والولاء لحمة كلحمة النسب، وعلى شبه ذلك صار حليف القوم منهم وحكمه حكمهم، وبذلك النسب حرمت الصدقة على موالي بني هاشم، فإن النبي (ص) أجراه في باب التنزيه والتطهير مجرى مواليتهم"، وابن المقفع في حديثه عن العرب كأمة يتحدث عن سجاياها وأثر البيئة في طبائعها ويركز على لغتها وما تتميز به^٢.

وللفارابي "ت ٣٣٥/٩٥٠" اتجاه مماثل في مفهوم الأمة، فهو يرى أن التجمع البشري ينتهي إلى الأمم، ويناقش الروابط في الأمة ليذكر رابطة النسب على رأي البعض، ويلاحظ أن مرور الزمن يذهب بها، ثم يورد الرأي الآخر وهو أن مقومات الأمة هي تشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان، وأن الأمم

-
- ١ - المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢-١٣-٣٠-٣١ و ٣٤، والجاحظ، ثلاث رسائل، تحقيق فان فلوتن، ص ٦-٧.
 - ٢ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٧٠-٩٧، وهو يرى التدرج البشري كما يلي: أمة، طائفة، قبيلة، بيت.

تتباين بحصول تباين في هذه الأمور الثلاثة^١.

والفارابي يرجع السمات الطبيعية، أي الخلق والشيم، إلى أثر البيئة الطبيعية والموقع الجغرافي "والفلكي" وما يتصل بذلك من مميزات في الهواء والحياة وأنواع النبات والحيوان، ومن الواضح أن اللغة واللسان هما من صنع الإنسان، وأما السمات الطبيعية فهي نسبية، وبعد هذا يميز الفارابي بين الأمة "بمفهوم بشري" بين الملة "أي إتباع ديانة"^٢.

ولاحظ المسعودي "٣٤٥-٩٥٦" أهمية العوامل الجغرافية في التاريخ، ولاحظ أن السمات الطبيعية والإمكانات الفكرية تتأثر

١ - يقول الفارابي: "وأخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان، وأن التباين بتباين هذه، وهذا هو لكل أمة... فإن الأمم بهذه الثلاث"، انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق وتقديم البير نصري نادر ط٢، بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨، ص١٥٤-١٥٥-١٥٧.

٢ - أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي ميري النجار، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٤، ص٧٠-٧١، وناصر، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي والإسلامي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥، ص٤٢ وما يليها.

بالأوضاع الجغرافية والظروف المناخية، وتحدث المسعودي عن الأمم الرئيسية في التاريخ وعن مقوماتها، فذكر أنها تتميز بثلاثة أمور: بشيهم "الطبيعية" وخلقهم الطبيعية وألسنتهم، وأعطى البيئة الجغرافية الدور الرئيسي بالنسبة للميزتين الأوليتين.

وحين تحدث عن كل أمة ذكر مساكنها "البيئة" وأوضح أن كلاً منها كانت مملكة واحدة ولسانها واحد، ولكنه يلاحظ أن الوحدة السياسية قد تنتهي إلى تجزئة، إلا أن الأمة تبقى واحدة، وهذا يعطي اللسان المنزلة الأولى، رغم تقديره أن اللسان الواحد قد يحتوي على "لغات" تختلف في أشياء يسيرة، كما أنه يميز بين الأمة "بمفهوم بشري" والملة "على أساس الدين"، والمسعودي يعطي الأهمية الأولى للسان حين يتحدث عن العرب، فهو يقرر أن لسان الكلدانيين واحد "أي سرياني"، "وهو اللسان الأول، لسان آدم ونوح وإبراهيم"، وأن إسماعيل إنما تكلم العربية حين نشأ بين العماليق وجرهم بمكة، ولذلك يقرر المسعودي "أن إبراهيم لم يكن عربياً ولا إسحق ابنه، وأن ابنه إسماعيل أول من نطق بالعربية وتكلم بها، وبذلك يوضح عروبة إسماعيل ويجعل العربية أساس الانتماء إلى

١ - انظر: Ahmad . H. Schboul ' AL. Mas'udi and His world: Amuslim Humanist and His Interest in Non - Muslims (London: bthaca: press, 1979) PP. 149-150.

٢ - Tarif Khalidi, L'Islamic Historiography: the Histories Mas'udi (Albany, N.Y: state university of new York press, 1975)P.89.

العرب، ويلاحظ أن المسعودي يرى أن الأمة بمفهومها البشري تتكون من شعوب وقبائل، وهذا ينسجم مع نظرتة التاريخية^١.

بعد هذا التعريف التاريخي للعرب عند ابن منظور حين يقول: "وكل من سكن بلاد العرب وجزيرتها، ونطق بلسان أهلها، فهم عرب يمنهم ومعدّهم"، ثم يضيف: "والعرب المستعربة هم الذين دخلوا فيهم فاستعربوا"، وهو يدخل من "أقام بالبادية والمدن" في تعريفه، وبذلك يعطي المفهوم الشامل الذي استقر للعرب^٢.

ويأتي ابن خلدون "١٤٠٦/٨٠٨"، بنظرة تاريخية شاملة، فهو في حديثه عن العرب يراهم أنه لها روابط بشرية، ويميزها عن "الملة" التي تشدها رابطة الدين^٣.

ونظرة ابن خلدون توجب الإشارة إلى أكثر من عامل لتحديد أساس الأمة، فهو يلاحظ أثر البيئة الطبيعية في تحديد نوع المعاش، وفي ألوان البشر وسماتهم، وفي عوائدهم وأخلاقهم، بل

١ - انظر: أبو الحسن بن علي بن الحسين المسعودي، التنبية والإشراف، تحقيق دي غويه "بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٥"، ص ٧٥-٧٨ و ٨٠.

٢ - انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥ "بيروت: دار صادر، ١٩٦٨"، "مادة عرب".

٣ - أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تصحيح نصر الهوريني "القاهرة: بولاق، ١٢٧٤هـ"، ج ١، ص ٢٥ و ٣١٧، وهذا لا ينفي استعماله لكلمة "أمة" في حالات معدودة ليشير إلى الأمة الإسلامية، انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٩.

ويمتد هذا الأثر إلى أحوالهم الدينية^١.

ويبدأ ابن خلدون بالمفاهيم المألوفة لمتابع التطور التاريخي، فهو يرى أن الأمة العربية تتكون من شعوب وقبائل، ويشير إلى عراققتها إذ تمثل الملك في شعوب منها في التاريخ القديم مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير، إلى أن جاءت الدولة لمضر في الإسلام، وانتهيار الدولة، عنده لايعني زوال الأمة، بل يعني زوال العصبية في شعب لتظهر في آخر في الأمة، فالأمة باقية والدولة تقوم وتزول^٢.

ويعطي ابن خلدون تحليلاً تاريخياً لدور النسب، فهو يرى أن النسب يمكن أن يكون الرابطة الأولى في تكوين الأمة في مرحلة ما، كما هو بالنسبة لجيل العرب البدو^٣.

وهو أساس العصبية، وهو يقدر أن النسب لايعني بالضرورة التماسك من أب واحد، فقد يحصل - في رأيه - تداخل في الأنساب بين القبائل بطرق مختلفة مثل الحلف والولاء والالتحاق، وفي جميع الحالات يكتسب الفرد أو الجماعة النسب الجديد والتزاماته، ولكن يبقى النسب مفهوماً أساسياً، ولكنه لايقف عند هذا، بل يرى أن الأنساب تضعف تدريجياً بالتحضر والاختلاط بالأعاجم، وتظهر

١ - المصدر نفسه، ص ٦٩-٧٤.

٢ - المصدر نفسه، ص ١١٢-١٢٣.

٣ - يقول ابن خلدون: "إن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين من العرب ومن في معانهم" المصدر نفسه، ص ١٠٩.

٤ - المصدر نفسه، ص ١١٠.

روابط جديدة، وهو يلاحظ أثر نزول العرب في مناطق خصبة، وما يؤدي إليه ذلك من اختلاط الأنساب، ويتناول استقرارهم في الأمصار بعد الفتح وما رافقه من تطور ليثير أهمية الاختلاط والمواطن، ويبدو أنه انتبه إلى تطور أوسع تجاوز القبليّة، إذ برزت فكرة الانتماء إلى المواطن في صدر الإسلام وظهرت مصالح ترتبط بها القبائل جنب النسب^١.

ولكن هذا التطور يمثل مرحلة متوسطة عنده، إذ أن الأنساب تضعف تدريجياً بالتحضر والاختلاط بالجملة^٢، وهكذا يعطي ابن خلدون النسب أهميته ودوره في مراحل معينة من تاريخ العرب كرابطة للأمة، ولكنه يرى أن التطور الحضري والاختلاط يفضيان إلى تلاشي دوره.

ويولي ابن خلدون اللغة أهمية خاصة، فهو يأخذ بالمفاهيم المألوفة ابتداءً، ليذكر أن العرب بائدة وعاربة ومستعربة وتابعة للعرب، ويفسر عروبة هذه الطبقات على أساس اللغة العربية، ويعيد في تفسيره لعروبة العرب المستعربة ما قاله الجاحظ، فهم أولاد إسماعيل، وهو من أبوين أعجميين، إلا أنه اتخذ العربية لغته ونشأت عليها ذريته فصاروا عرباً، وبذلك يعتبر اللغة أساس الانتساب للعروبة^٣.

١ - المصدر نفسه، ص ١٠١-١٠٢ و ١٢٢-١٢٣.

٢ - المصدر نفسه، ص ١١٠.

٣ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١٠٨.

ولا يكتفي ابن خلدون بهذا: إذ يربط بين صفاء اللغة والبدواة، ولكنه بنظر المؤرخ يلاحظ أثر الإسلام وقيام الدولة على العربية، فهي لغة الدين ثم لغة الشريعة، وهي لسان القائمين بالدولة مما يسر لها الانتشار فسادت في أراضي الخلافة وطمست لغات الأمم الأخرى وصارت "لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية"، ولكن اللسان العربي فسد بالاختلاط بالأعاجم وتكونت لغة حضرية هي غير لغة البدو التي "كانت أعرق في العربية"، وزاد الأمر تعقيداً بانتقال الملك إلى العجم في المشرق والمغرب، وخاصة بعد تملك التتر والمغول "وهم غير مسلمون" بالمشرق، ففسدت العربية "على الإطلاق"، ولعل هذا يصدق على التخاطب، ولكنه يبين أن اللسان العربي كاد يذهب نتيجة هذه الأوضاع، إلا أن "عناية المسلمين بالكتاب والسنة حفظ اللسان العربي وصار ذلك مرجحاً لبقاء اللغة العربية"^٢.

وهكذا تبقى اللغة العربية أساس العروبة وهكذا يستند ابن خلدون إلى التحليل التاريخي، فهو يرى أن العرب أمة تتكون من شعوب وقبائل، ويلتفت إلى الصلة بين الأمة والدولة ويبين أن الدولة قد تكون محدودة أو تزول، ولكن الأمة باقية، ويبدأ ببيان أهمية البيئة الطبيعية في تقرير أنماط المعاش والأخلاق والسجايا، ويرى أن النسب -حقيقياً أو مريضاً- مهم للبدو والفلاحين، أي في

١ - المصدر نفسه، ص ٣١٧-٣١٨.

٢ - المصدر نفسه، ص ٣١٧-٣١٨.

الفترة الأولى، ولكن دوره يتلشى في المجتمعات الحضريّة، ولكنه يولي اللغة أهمية كبيرة باعتبارها الرابطة الأساسيّة للأمة، ويلاحظ أثر الإسلام والسلطان العربي في انتشارها وفي التعريب، ولكن اللغة تتعرض للتدهور بتأثير الاختلاط والعجمة، إلا أن العربية الفصحى تبقى بتأثير القرآن والسنة، كل هذا يفضي إلى أن اللغة هي الرابطة الأساسيّة في الأمة، كما أن الأمة هي الكيان الدائم.

وينتظر بعد هذا أن يتمثل التطور في مفهوم العروبة في الشعر والنثر، ففي الشعر الجاهلي لانكاد نجد إشارة إلى العرب، وترد الإشارة إليهم في الحوار الذي يروى أنه حصل بين النعمان بن المنذر وكسرى، ويرد ذكر العرب في الحديث النبوي، والأساس فيه النسبة للغة العربية، وفي إشارات من فترة الراشدين، مثل قول عمر بن الخطاب "والأعراب الذين هم أصل

١ - مجلة المورد "بغداد"، السنة ٨ "١٩٧٩" ص ٢٨.

٢ - أرنست بان ونسك وآخرون، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، عن الكتب السنة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك، ومسند أحمد بن حنبل، تحقيق أ.ي. ونسك، ٧ ج "لندن: بريل، ١٩٣٦-١٩٦٩" ج ٤، ص ١٧٤.

العرب ومادة الإسلام".^١

وفي العصر الأموي ترد إشارات إلى العرب، بمفهوم النسب، بينما يشير الشعراء عادة إلى القبائل أو إلى عدنان وقحطان، ولكن إشارات قليلة تفرق العروبة باللغة.

وفي العصر العباسي، وخاصة من أواخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث، تتكرر الإشارة إلى العرب مقابل العجم، وإلى العروبة بمدلول ثقافي، أساسه اللغة، فابن قتيبة يعرب عن دور اللغة في قوله: "والدليل على أن أصل اللسان لليمن، أنهم يقال لهم العرب العاربة، ويقال لغيرهم العرب المتعربة، يراد الداخلة في العرب المتعلمة منهم"، وقال عبد الملك بن صالح العباسي، حين أخبر عن قتل الأبناء "أولاد الفرس"، في الأعراب "واذلاهم"، فستضام العرب في دارها ومحلها وبلادها".^٢

١ - الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٣٧٧٥، وقال أبو بكر يخاطب الأنصاري في السقيفة: "ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة"، انظر "الإمامة والسياسة" تحقيق سعيد صالح، رسالة ماجستير الجامعة الأردنية، ١٩٧٨، ج ١، ص ٥، والطبري المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٢٣، وقال عمر يخاطب الأنصار: "ولله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم" "الإمامة والسياسة"، ج ١، ص ٧.

٢ - ابن قتيبة، رسائل البلغاء، ج ١، ص ٢٧٨ و ٢٨٢.

٣ - الطبري، وتاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٨٧٣.

وفي رسائل بديع الزمان الهمذاني حوار حول العرب
والعجم وتفضيل للعرب وتأكيدهم لسجاياهم وفضائلهم^١.

وأكد الزمخشري نسبة العروبة إلى العربية وقال دفاعاً عن
العربية: "والله أحمد، على أن جعلني من علماء العربية وجباني
على الغضب للعرب والعصبية"، ثم أضاف: "ولعل الذين يغضون
من العربية ويضعون من مقدارها ويريدون أن يخفضوا ما رفع الله
من منارها، حيث لم يجعل خيرة رسله وخير كتبه في عجم خلفه
ولكن في عربيه"^٢.

ولاحظ البيروني "٤٤٣هـ/١٠٥١م"، كالزمخشري، صلة
العروبة، وارتفاع شأنها به، فقال: "ديننا والدولة عربيان، وتوأمين،
يرف على أحدهما القوة الإلهية، وعلى الآخر اليد السماوية"، ثم بين
أن العربية لغة الإسلام والثقافة فيقول: "وإلى لسان العرب نقلت
العلوم من أقطار العالم فازدانت وحلت الأفئدة.."، وبعد أن يذكر
كل أمة تستحلي لغتها، ميز العربية قائلاً: "والهجو بالعربية أحب
إلي من المدح بالفارسية، وسيعرف مصداق قولي من تأمل كتاب

-
- ١ - بديع الزمان الهمذاني، كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان،
تحقيق الشيخ إبراهيم الأحمد الطرابلسي "بيروت: المطبعة
الكاثوليكية، ١٨٩٠"، ص ٢٧٩، وما يليها.
 - ٢ - الزمخشري، الفصل في صنعة الأعراب.

علم قد نقل إلى الفارسي كيف ذهب رونقه.. زال الانتفاع به.."،
وفي الشعر العباسي ترد إشارات إلى العرب وتذكر بمزاياهم
ومجدهم، فكثيراً ما تغنى المنتبي بالعرب وأشاد بهم، فهو يقارن
بين العروبة والعجمة في شعب بوان قائلاً:

ولكن الفتى العربي فيها
غريب الوجه واليد واللسان

ويشيد بشجاعة العرب:

تهاب سيوف الهند وهي حدائد
فكيف إذا كانت نزارية عربا

ويقول متبرماً بتسلط الأعاجم:

وإنما الناس بالملوك وما
يفلح عرب ملوكهم عجم

١ - البيروني، كتاب الصيرفة، تحقيق الحكيم محمد سعيد ورائنا إحسان
آلهي، ٢ ج "كراتشي"، ١٩٧٣، ص ١٢، ويتابع البيروني حديثه منكرأ
محاولات من أراد إحلال الفارسية محل العربية، فيقول: "وكم احتشد
طوائف من التوابع وخاصة منهم الجبل والديلم "الإشارة للبويهيين" في
إلباس الدولة جلابيب العجم فلم يتفق لهم في المراد سوق وما دام
الأذان يقرع آذانهم كل يوم خمساً وتقام الصلوات بالقرآن العربي
المبين... ويخطب به لهم في الجوامع بالإصلاح كانوا للبين وللقسم
وحبل الإسلام غير منقسم وحصنه غير مثلم".

وهو يمدح سيف الدولة لأن انتصاراته للعرب:
رفعت بك العرب العماد وصيرت
قسم الملوك مواقد النيران
أنساب فخرهم إليك، إنما
أنساب أصلهم إلى عدنان
ويخاطب أبو الفرج الببغاء وسيف الدولة، ناظراً إلى
العرب:

إذا العرب لم تجز اصطناع ملوكها
بشكر تتادت في سياستها العجم
وتستمر الإشارة إلى العرب والاعتزاز بهم وبمزاياهم في
الشعر عبر العصور، يقول سبط ابن التعاويدي "٥٨٣هـ/١١١٨م":
يا ابنة القوم كيف ضاعت عهودي
فيكم والوفاء في العرب دين'
ويقول الأمير أبو المرفع نصر النميري في مدح الوزير
ابن هبيرة "ت٥٨٨":

أذكى الوفي وتصلها بمهجته
حتى أقام عمودي دولة "العرب"

ويخاطب الوزير الذي شفي من مرضه:

١ - عماد الدين الأصفاني الكاتب، جريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق
محمد بهجت الأثري، بغداد، ١٩٧٨، قسم شعراء العراق، مج ٢،
ج ٣، ص ١٣.

فلتشكر النعمة العليا لذاك على
إحيائها "العرب العرباء" و"العجم"^١
ويقول صفي الدين الحلي "ت ٧٥٢هـ/ ١٣٥١م":
سلي الرماح العوالي عن معالينا
واستشهدي البيض هل خاب الرجا
ويقول بعد البرم بالظلم:
وغاب ظني بل يقيني أنها
ستمحي وإن جلّت وأنت سفيرها
لأنني رأيت العرب تخفر بالعصا
وتحمي إذا ما أمها مستجيرها^٢
ويقول محمد صالح الكواز أثر حادث كربلاء سنة ١٨٤٢:
أيملك أمر العرب من لا أباله
ولم ينمه منهم نزار وخندف
وما لبني الأحرار إلا ابن حرة
يغار عليهم أن يضاموا ويأنف^٣

١ - المصدر نفسه، ص ٤٦٠ و ٤٦٢.

٢ - صفي الدين الحلي، وديوان صفي الدين الحلي "النجف: المطبعة
الوهبية، ١٢٨٣"، ص ١٣.

٣ - المصدر نفسه ص ٤٩.

٤ - انظر: إبراهيم الوائلي: الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع
عشر، ط ٢، منقحة "بغداد: مبعدة المعارف، ١٩٧٨، ص ٢٢٤.

وقد انسحب هذا المفهوم للعروبة ولمزاياها إلى الإطار الشعبي، كما يتبين من القصص الشعبي مثل سيرة "أوتغريبة" بني هلال، وبعض قصص ألف ليلة وليلة، وفي ألف ليلة وليلة تمجيد للعروبة، وتبيان لمزايا العرب وسجاياهم، وتنويه بفتوحاتهم^١.

ومن المنتظر أن تكون الصلة وثيقة بين الإسلام والعروبة في الثقافة الشعبية وأن تبقى كذلك، إن تطور الآراء يعبر عن تحول في الظروف وفي المفاهيم، ففي مجتمع صدر الإسلام الذي تمثل بالدرجة الأولى في مراكز عربية تجمع بين أصول حضرية وبدوية، كان العمود الفقري المقاتلة والسلطة بيد العرب، وفيه اتجه الأشراف وعرب المدن إلى ملكية الأرض.

وكانت العشيرة الوحدة الاجتماعية، فكان ذلك وراء التحاق المسلمين من غير العرب في المدن والقبائل في إطار الولاء.

وبينما كان المفهوم القرآني يعتبر اللغة أساس النسبة للعرب، كان المفهوم القبلي يعتبر النسب أساس الانتماء، وساد المفهوم القبلي ابتداءً وأكد على النسب، ولكن ذلك لم يطمس المفهوم القرآني.

وتخلل هذه البيئة وبالتدرج مؤشرات لها دلالتها، منها:
تعريب يتسع باستمرار في المدن لمجموعات من الموالي، باتخاذها

١ - انظر: أحمد محمد الشحاذ، الملامح السياسية في حكايات ألف ليلة وليلة، سلسلة دراسات ١٣٠، بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٧، ص ٨٣ و ٢٤٣.

العربية - وخاصة بعد تعريب الدواوين - وشاركتها في الثقافة واتجاه جماعات متزايدة من العرب - بعد تحديد التسجيل في الديوان - إلى المهن مثل التجارة ولحد ما الزراعة، وتكون طبقة من الملاكين الكبار وأثر ذلك على القرى، وتحول المراكز العربية بالتدريج إلى حياة حضرية وإلى مراكز للدراسات العربية الإسلامية وضعت إطار الثقافة العربية، هذا إلى انتشار الإسلام، وازدياد عدد الموالي من جهة، وتغلغله في الحياة العربية من جهة أخرى^١.

هذه التحولات تطلبت تغييرات في البيئة العامة، فجاءت الثورة العباسية لتؤكد مشاركة الموالي في السلطة، والجيش على أساس إسلامي، مع رفض العصبية القبلية، وتقليص العرب في الديوان ليتجهوا إلى التجارة، والأهم من ذلك إلى انتشار في الريف وتعريبه بالتدريج وجاء إسقاط العرب من الديوان ليركز اتجاه العرب إلى الزراعة والتجارة والمهن.

وتلا ذلك نمو المدن وربط الريف بصورة أوثق بالمدينة، السوق العظمى له، ورافق ذلك، التحول الاقتصادي المتمثل في تركيز طبقة الملاكين الكبار، وظهور طبقة التجار لتلعب دوراً رئيسياً في الحياة الاقتصادية، يقابل ذلك توسع العامة في المدن، وظهورها قوة جديدة في حياتها، والانقسام الاجتماعي بضوء الأوضاع المادية.

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١١٢.

ورافق ذلك مؤشرات أخرى منها توسع التعريب في المدن،
وتعريب الريف بالاختلاط والمصالح المشتركة، واتساع الثقافة
العربية وتعميقها لتمثل الكثير من تراث الحضارات السابقة،
والصراع الثقافي والديني في المجتمع مع ارتباط الإسلام بالعروبة
والانتفاة إلى التراث الثقافي العربي، هذا إضافة إلى عودة التباعد
بين البدو والحضر "في القرن الثالث"، وعودة الصراع التاريخي
بينهما، كل هذه أدت إلى تكوين مفهوم أوضح للعروبة، فلم تعد
تستند إلى النسب، بل صارت قاعدتها اللغة والثقافة وما يتصل بها
من قيم، وهو مفهوم استقر عبر العصور.

هكذا تحدد مفهوم العروبة على أساس ثقافي لا عنصري،
واكتسب دينامة تتحدى التجزئة سياسية أو جغرافية، ومع أن إطار
الثقافة العربية وضع في صدر الإسلام، إلا أن فترة تكوين الثقافة
العربية الإسلامية تجاوز فترة الوحدة السياسية لبلاد الخلافة، وهذا
يعني أن تكوين الأمة العربية تاريخياً في الإطار اللغوي الثقافي لم
يقترن إلا جزئياً بفترة وحدتها السياسية^١.

ويلاحظ بعد هذا أن التعريب الشامل، أو اتساع إطار
العروبة، لم يأخذ مداه الطبيعي إلا بعد تعريب الريف، ولم يكن ذلك
لانتشار العرب وحسب، فالإسلام واللغة العربية كانت مهمة،
والتراث الحضاري "وبخاصة اللغوي" له أثره.

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١١٣.

ولكن التعريب لم يتم في بلاد انتشر فيها الإسلام ووجدت فيها جماعات من العرب وكانت من أراضي الخلافة، مثل إيران والبنجاب والأندلس، وهنا يلاحظ أن العرب فتحوا هذه البلاد تحت لواء الإسلام، وكانت المواجهة العسكرية بينهم وبين سكانها مباشرة، "بينما كانت المواجهة مع الساسانيين والبيزنطيين بالنسبة للعراق والشام ومصر ولحد كبير شمال أفريقية"، وقضوا على الدول القائمة فيها فبقيت ذكريات المواجهة قائمة لدى أهلها.

وعزز ذلك في نفوس أهلها وجود ثقافات متأصلة ولغات بعيدة عن العربية، ونشأ عن ذلك، وبمرور الزمن وعي خاص ومحاولة لتأكيد التراث عن طريق اللغة القومية أو غيرها، ويلاحظ بعد هذا أن العرب اقتصروا على التجمع في مراكز كوفية متباعدة، وهم إما مقاتلة أو ملاكو أراض أو تجار فبقوا مجموعات متباعدة وسط بحر السكان الأصليين، ولن نغفل نقطة أخرى، لاحظها ابن خلدون، هي ارتباط انتشار العربية بالإسلام وبالسلطان العربي وإن تراجع هذا السلطان قلص مجال العربية وحد من التعريب، وإذا كانت الفارسية استعملت في الشعر والنثر منذ أواخر القرن الثالث الهجري، فإن ظهور العناصر التركية بعد قيام السلاجقة "القرن الخامس" أدى إلى ظهور لغة أخرى في دار الإسلام هي التركية "لغة الدولة العثمانية بعدئذ".

وإذا كان للبدو في بعض الفترات والأماكن دور في تعريب الريف - كما في شمال أفريقية - فإن عرب المدن قاموا بدور حيوي في التعريب اللغوي والثقافي.

وكان نصيب الكتاب والمفكرين والمؤرخين أن يعرضوا هذا المفهوم الثقافي للعروبة، مع الاعتراف بأثر البيئة في شيء من التنوع في نطاق الوحدة، وهذه ناحية جديرة بالتأمل والفهم حين ننظر إلى المستقبل.

ويحسن أن نتوقف هنا لتأمل تطور الوعي العربي، إذ تبين من الدراسة أن الوعي العربي بدت بوادره في أواخر العصر الجاهلي، وإن كان مرتبكاً وتمثل في بعض النواحي كاللغة والأدب والأسواق والقلق الديني، ثم بدأ متوثباً خلال الحركة الإسلامية... وبانت خطوته بالتدرج- إذ توحد العرب سياسياً، وكونوا دولة عربية في سلطانها ورجالها، وحملوا رسالة الإسلام بالفتوح، وتوازت الرسالة مع العروبة فترة طويلة، وارتفع شأن العربية، وبدت لدى العرب وجهة عربية في حركة التعريب، ثم في تكوين ثقافة عربية إسلامية شاملة^١.

وكان الدور الرئيسي لأشراف القبائل وعرب المدن، كانت القيادة لعرب المدن "الأشراف"، وكان جل المقاتلة من رجال القبائل، وصار هؤلاء عامة سكان الأمصار، ولم تكن بينهم طبقات ابتداء، كما أن الإسلام أكد المساواة، فكانت الحركة العربية الإسلامية الأولى حركة شعبية شاملة، ولكن الغرور القبلي والعصبية العربية صارت عوامل قلق في المجتمع بعد انتشار الإسلام وتغلغل العقيدة، وحصول تطورات اجتماعية واقتصادية

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١١٥.

واسعة، وخاصة بعد أن اتجه الأشراف وعرب المدن تدريجياً إلى ملكية الأرض، مما أدى سمع عوامل أخرى- إلى ظهور الملكيات الكبيرة وقيام فجوة بين الأشراف وعمامة القبائل، وبالتالي ظهور أرستقراطية عربية تستند إلى النسب والملكية وهي في الوقت نفسه عماد السلطة وممثلة الوعي أمام العامة والشعوب الأخرى.

وحاول العباسيون تأكيد المبادئ الإسلامية، وإشراك الشعوب الأخرى في الإدارة، ولكنهم واجهوا قيام سلسلة من الثورات الإيرانية، والاحتكاك بين العرب والفرس في المركز، وظهور الحركة الشعبية، وانتهى عصرهم الأول بتسلط الجند التركي، وإضعاف الخلافة، وتم التجزئة السياسية.

ولكن الوعي العربي اتضح أكثر من قبل، فإذا خالطت هذا الوعي مفاهيم النسب والغزور القبلي في صدر الإسلام، فإن هذه المفاهيم تلاشت بعد ذلك ليتخذ الوعي العربي مفهوماً لغوياً وثقافياً، ويلاحظ أن توسع النشاط الاقتصادي، التجاري والزراعي خاصة، أدى إلى ظهور فئة من الأغنياء من الملاكين والتجار، وبدا التباين الاجتماعي قوياً بين الأغنياء أصحاب السلطة وبين العامة "بصرف النظر عن أصولهم البشرية"، وبرز دور المال في العلاقات الاجتماعية، وفي هذه الفترة استقرت فكرة العروبة على أساس الثقافة^١.

١ - د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١١٥.

هذا التطور أكسب الوعي العربي شمولاً لم يكن له من قبل، وخاصة بعد أن تقلص السلطان العربي منذ سيطرة الجند التركي، ثم بعد أن ضرب هذا السلطان بالغزو البويهبي "٣٣٤هـ/٩٤٦م"، ثم السلجوقي "٤٤٧هـ/١٠٥٥م"، إذ أدى ذلك إلى إبعاد العرب عن السلطة مما أدى إلى توسيع القاعدة الشعبية، وكان لذلك أثره إذ تمثل الوعي في حركات شعبية، ضد الأجانب المتحكمين وضد الأوضاع العامة.

لقد برز دور العامة في المدن الكبرى، خاصة بغداد، واتسعت أعدادها منذ أواخر القرن الثاني/الثالث، ولم تكن العامة منظمة على العموم، إلا أنه ظهرت فيها منظمات شبه عسكرية - العيارون والشطار والفتيان - ويبدو مما توفر من معلومات قليلة عنهم في هذه الفترة أنهم وقفوا بجانب الخلفاء حين تعرضوا لهجوم خارجي، ومن ذلك تطوع العامة والعيارون ببغداد بجموع كبيرة للدفاع عنها ونصرة الخليفة الأمين ضد قوات طاهر ابن الحسين الخراسانية التي تحاصر بغداد^١.

ولما قتل الأمين وعمت الفوضى في بغداد سنة "٢٠١هـ" قامت جماعات من العامة بالسيطرة على الوضع وحفظ النظام

١ - يقول الطبري، في حديثه عن حصار بغداد "٨١٢/١٩٧": "وذلت الأجناد وتواكلت عن القتال، إلا باعة الطرق والعرابة وأهل السجون والأوباش والرعايع والطرارين وأهل السوق"، انظر الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٨٧٢.

والأمن في المدينة^١، وتكرر دفاع تنظيمات العامة عن بغداد سنة "٢٥١هـ/٨٦٥م" حين وقف العيارون والشطار جنب المستعين ضد القوات التركية المحاصرة لها^٢، ولما حاول المهتدي أن يحد من سلطان الجند التركي في سامراء واصطدم بهم سنة "٢٥٦هـ/٨٧٠م" هبت العامة لنصرة الخليفة.

كان دور العامة محدوداً وعفويّاً في القرن الثالث وأوائل الرابع، ولا يخفى أن سلطة الخليفة لاتزال قائمة لحد ما، ولما فقد الخلفاء عملياً سلطانهم للبويهيين ثم السلاجقة، توسعت تنظيمات العامة وقواعدها، وازداد نشاط العامة في الفترة بين القرنين الرابع والسادس، كما يبدو من حركات العيارين والشطار، وبينهم أهل الصنایع والحرف والباعة، وانضم إليهم جماعة من أرسنقراطية الأمس بعد أن فقدوا مكانتهم وتدهورت أحوالهم المعاشية، وكانت للعيارين والشطار مبادئ أخلاقية كالمروءة والرفق بالضعفاء والفقراء، كما كانوا يعتزون بالشجاعة والسخاء، وكانت حركات العيارين والشطار تتجه للوقوف في وجه ممثلي السلطة ولمهاجمة

١ - المصدر نفسه، ج٣، ص١٠٠٩-١٠١٠.

٢ - انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص١٥٨٦، وما يليها، والمسعودي، مروج الذهب، تحقيق دي مياري ودي كورتل، ج٩، باريس ١٨٧٣، ج٧، ص٣٦٤-٣٦٥.

الأسواق والتجار والشخصيات الكبيرة، ومن المنتظر أن يصحب أعمالهم بعض الفوضى لضعف التنظيم، ولكن دورهم في الحياة العامة كان كبيراً، ثم تأثروا بالصوفية من حيث التنظيم، والمبادئ، وصارت هذه المنظمات تؤكد على القيم الدينية والخلقية من جهة وعلى الفروسية من جهة أخرى، وغلب عليها اسم الفتوة^١.

تمثل الوعي في منظمات العيارين والفتيان التي توسع كثيراً، وازداد نشاطهم بصورة ملحوظة^٢.

واستهدفت هذه المنظمات مواجهة الظلم الذي نشأ عن تدهور الجهاز الحكومي وتوفير الأمن، ومقاومة التسلط الأجنبي، وذهبت

١ - انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ١٠ "حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٢٨" ج ٧، ص ١٧٤ و ٢٢٠.

٢ - انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، تلبيس إبليس، عني بنشره محمد منير الدمشقي ط ٢، "القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨"، ص ٣٩٢.

٣ - ترد إشارات في ابن الأثير وابن الجوزي "المنتظم" إلى حركاتهم في ٣٣٤-٣٦١-٣٨١-٤٢١-٤٩٠-٤٩٣-٤٩٧-٥١٢-٥١٤-٥١٥-٥٣٠-٥٣٨-٥٥٢-٥٦٥.

أحياناً للتطوع للقتال ضد البيزنطيين^١، وكان طبيعياً أن تقف السلطة الحاكمة، بويهية وسلجوقية، موقفاً عدائياً من المنظمات الشعبية وأن تحاول تشويه دورها، ومع ذلك كان الطامحون يحاولون الاستعانة بهم ضد السلطة القائمة كما حصل سنة ٣٣٤هـ وسنة ٣٦٣هـ^٢.

عمت الفتوة القسم الشرقي من البلاد الإسلامية، وظهرت حركة موازية لها في الشام وبلاد الجزيرة الفراتية منذ أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، هي حركة الأحداث واستمرت إلى القرن السادس، وقد نشطت في دمشق وحلب، وظهرت في مدن أخرى، وكون الأحداث قوة شعبية واتخذوا موقفاً عدائياً أوسليياً من الأجانب والسلطة، ونجحوا أحياناً في فرض

-
- ١ - استتفر العامة سنة ٣٦١ لمحاربة البيزنطيين، فخرجوا بأعداد كبيرة مما أربع السلطة البويهية وأدى إلى التصادم معها، انظر: أحمد بن محمد ابن الأثير، الكامل في التاريخ ١٣٠ ج "بيروت: دار صادر، ١٩٧٩" ج ٨، ص ٢٠٤، وأحمد بن محمد ابن مسكويه، تجارب الأمم، تحقيق هـ.ف. أمروس، ٥ ج في ٤ "القاهرة: ١٩١٤-١٩١٦"، ج ٢، ص ٣٠٦.
 - ٢ - في سنة ٣٣٤هـ استعان ابن شيرزاد بالعامية والعيارين لمحاربة معز الدولة البويهية، انظر: ابن الأثير المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٤٩، وفي سنة ٣٦٣هـ استعان سبكتكين بالعامية حين ثار على بختيار بن معز الدولة البويهية، انظر: ابن مسكويه، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٤، ابن الجوزي المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج ٦، وعبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة "بغداد: شركة الرابطة للطبع والنشر، ١٩٤٥"، ص ٢٨٢ وما يليها.

سيطرتهم وتولية رؤساء للمدن منهم، مثل آل الصوفي في دمشق وآل بديع في حلب، وكان للأحداث تنظيم شبه عسكري كما كان للعيارين^١، ولكننا لم نجد لهم الإطار الفكري الذي نراه للعيارين الفتيان.

لم يقتصر الوعي على منظمات الفتوة - التي كانت شبه عسكرية، بل تمثل في تنظيمات مهينة لأصحاب الصناعات والحرف، وهي الأصناف، وكان غرض هذه المنظمات تحقيق التضامن بين أصحاب المهنة^٢، وحماية الصناع أحياناً من تجاوز رجال السلطة^٣، وحماية سوية الإنتاج، ضمان الأسواق له، ويلاحظ أن المهن كانت مفتوحة للمسلمين وغيرهم، وللحرفيين في رابطة المهن "إضافة للغة"، أساس مشترك، ومع أن هذه تنظيمات مهنية، إلا أنها كانت تشارك في حركات العامة، خاصة عند اضطراب الأمن أو وقوع هجوم خارجي، هذا إلى أنها كانت تشارك في بعض

١ - انظر: Claude Cohen, *Mauvements populaires et automisme urbain dans L'Asie musulmane du moyen age* tirage a part D'Arabice, revue d'etudes arabes. Vols.5 et 6. 1958-1959 (Leiden: brill 1959)

٢ - ابن الأثير، المصدر نفسه، ج٨، ص ١٥٨، وابن الجوزي، المصدر نفسه، ج٨، ص ٥٥-٦٥ و ٦٢-٦٣.

٣ - انظر ابن الأثير المصدر نفسه، ج٨، ص ٤٧ و ج٩، ص ٣٣، وابن مسكويه، تجارب الأمم ج٣، ص ٣٦١-٣٦٢.

المناسبات العامة بصفتها المهنية^١، وكان للأصناف تنظيمها الداخلي ودرجاتها ومراسمها.

وكانت السلطة تشرف على الأصناف بواسطة المحتسب، إذ ينتظر منه أن يتأكد من سلامة الأوزان والمقاييس والمكاييل، وأن يمنع الغش في الصنعة، والتطفيف والبخس في الكيل والوزن، وأن يضمن مراعاة أهل الصناعات للأداب العامة^٢، وبعد هذا فإن النظرة إلى أهل الصناعات والحرف لا تخلو من شك وحذر، ومن اتهام أحياناً، لمشاركتهم، في النشاط العام في المدينة عند اضطراب الأمن أو عند تعرضها للغزو، أو لاتصال بعضهم بالدعوة الفاطمية مما يقضي إلى فرض العقوبات^٣.

وبصورة عامة كان موقف البويهيين والسلاجقة موقفاً

-
- ١ - مثلاً مشاركتهم سنة ٤٨٠ في الاحتفال بمولود للمقتدي، انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ج ٩، ص ٣٨، وفي سنة ٤٨٨ حين تقرر بناء سور الحريم، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨٥.
 - ٢ - انظر ابن الجوزي، المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٢٣، وأبو إسحق إبراهيم بن هلال الصابئي، رسائل الصابئي والشريف الرضي، نشر شكيب أرسلان، ج ١، ص ١٤١-١٤٢.
 - ٣ - عن نشاط ابن الرسولي الخباز وعبد القادر الهاشمي البزاز "٤٧٣هـ" وصلاتها بالفاطميين، انظر: ابن الجوزي المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٢٦، وأبو عبد الله محمد بن أبي المكارم ابن المعمار، كتاب الفتوة، تحقيق مصطفى جواد وآخرون "بغداد: مكتبة المثلى، ١٩٥٨"، ص ٣٨ وما يليها.

عدائياً من المنظمات الشعبية، وساعد على ذلك أن توسع حركة العيارين والفتيان أدى إلى تعدد فئاتها وأحزابها وإلى الخلافات بينها على أسس مذهبية وغيرها^١.

ولما انتعشت الخلافة العباسية في أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ورفعت كابوس السلاجقة، أدركت أهمية المنظمات الشعبية ومجالاتها في الحياة العامة، وأفضى ذلك إلى الإتفاق بين الخلافة وبين منظمات الفتوة، ابتداء بالناصر لدين الله.

يبدو أن الناصر لدين الله دخل الفتوة سنة ٥٧٨هـ/ ١١٩٢-٣، وانتهى إلى رئاستها سنة ٦٠٤هـ، ولاحظ الناصر ما بين فئات الفتوة من خلاف، واستمرارها في التجاوز على موظفي الدولة، فقرر سنة ٦٠٤هـ/ ١٠٢٧م، توحيد منظمات الفتوة، وتعزيز تماسكها، ورفع سيرتها الأدبية والخلقية، وأصدر منشوراً بذلك^٢.

ترأس الناصر لدين الله حركة الفتوة، وسعى لنشر تنظيماتها في البلاد الإسلامية، فأرسل ممثليه سنة ٦٠٧هـ/ ١٢١٠م، إلى الأمراء المسلمين، ومنهم الأيوبيين في الشام ومصر، وسلاجقة

١ - انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ٢٢٠.

٢ - انظر نص المنشور في: أبو طالب علي بن أنجب ابن الساعي، الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق مصطفى جواد، بغداد: المطبعة السريانية الكاثوليكية، ١٩٣٤، ج ٩، ص ٢٢٣-٢٢٥.

الروم، ليشرّبوا كأس الفتوة علي يده، فاستجابوا له، وصار مرجع
تنظيمات الفتوة.

لقد أدرك الناصر لدين الله أهمية تنظيمات الفتوة في إحداث
نهضة جديدة إذ حاول أن يجعل منها تنظيمات فروسية تُشيع فيها
القيم الخاقية السامية، وحاول أن يكون جبهة تقف في وجه التسلط
التركي والتهديد الخارجي الصليبي والمغولي^١.

هكذا أصبحت تنظيمات الفتوة والسلطة في خط واحد،
واستمر هذا الاتجاه في رعاية الفتوة بعد الناصر لدين الله وخاصة
زمن المستنصر، وكان نور الدين زنكي أحد من شرف بلباس
الفتوة "سنة ٦٣٤هـ"^٢ في زمنه، ومنتظر أن يكون للفتوة دور في
الجهاد ضد الصليبيين.

وجاء الغزو المغولي ففضى على الخلافة العباسية، وقطع
خط الوحدة الشعبية الرسمية، بل وكافح حركة الفتوة، لتعود إلى

١ - انظر: Abdul Mun'im, Rashad'a, "the Abbasid caliphate, 575/1179-656/1258" ph.D. Dissertation, University, of London, 1963). PP. 113-134 and عبد العزيز الدوري: نشوء الأصناف والحرف في الإسلام" مجلة كلية الآداب "بغداد"، العدد ١ "حزيران/ يونيو، ١٩٥٩"، ص ٢٤ وما يليها.

٢ - كمال الدين عبد الرزاق ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تحقيق مصطفى جواد "بغداد: المكتبة العربية، ١٩٤٥"، ص ٨٨-٨٩.

صفتها الشعبية وإلى عدائها للسلطة.

ويبدو أن الفتوة استمرت زمن المماليك في مصر والشام ابتداء بالملك الظاهر بيبرس الذي دخل الفتوة في الخط الناصري "سنة ٦٥٩هـ".

وانتشرت الفتوة في بلاد الروم أيام الخليفة الناصر، وقد أشار ابن بطوطة إلى تنظيمات الأخية والفتيان وذكر بعض مفاهيمهم، وجلهم في الأصل من أصحاب الصنائع، ويبدو من كتب الفتوة المتأخرة أن جميع الصنائع والحرف تأثرت بتنظيماتهم بمفاهيم الفتوة^١.

إن الموجة المغولية لم تقض على تنظيمات الفتوة، إذ استمر نشاطها وخاصة على الحدود، إذ يبدو أن تنظيمات أهل الصنائع والفتوة "في الأناضول" تحولت إلى تنظيمات عسكرية لها دستور أخلاقي نذرت نفسها ضد الغزاة، وجعلت من حرب الطغاة وإشاعة الأمن والنظام شعاراً لها.

وقد يكشف البحث عن دور كبير لتنظيمات الفتوة وقيمتها في الجهاد ضد الصليبيين، كما كشف عن دور التنظيمات الحرفية المتأثرة بالتصوف في نشأة الإمارة العثمانية وتوسعها أمام

١- انظر ابن المعمار، كتب الفتوة، خاصة المقدمة، ص ٥-٩٩.

البيزنطيين^١.

ويلاحظ أن فترات التحكم الأجنبي وركود الثقافة أربك مفاهيم الوعي، وحدث من توثبه، ولكن مقوماته ظلت في الإرث الثقافي لتظهر من جديد في حركة النهضة في العصر الحديث. لقد بقيت العربية قاعدة للعروبة، وبقي الإرث الثقافي قاعدة مشتركة، وهو يحوي فكرة الأمة العربية بمفهومها الثقافي ويربط العروبة بالإسلام، ومن هذه الجذور وفي نطاق تحديات داخلية وأفكار خارجية ظهر الوعي الحديث لنتجه من العروبة بمفهوم ثقافي اجتماعي إلى العروبة بمفهوم سياسي قومي^٢.

١- انظر: محمد فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ترجمة أحمد السعيد سليمان، تقديم أحمد عزت عبد الكريم، "القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧"، ص ١٥٠ وما يليها، حيث يوضح كوبريلي الصلة بين العيارين والأخية وبين أن تنظيماتها وتنظيمات الغزاة وأرباب الصنائع تأثرت بآراء الفتوة وبقيم الصوفية، وأنها كانت تتولى السلطة وحفظ النظام في فترات التخلخل في المدن وعلى الحدود، وهي تعبر عن الإرادة الشعبية المحلية، وكانت تنظيمات الفتوة منتشرة في العراق والشام وشمال أفريقية إضافة إلى المشرق والأناضول، وكان لها دور يذكر في قيام الدولة العثمانية.

٢- د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١١٩.

البحث الثالث

العروبة والإسلام في الأزمنة الراهنة

لا شك أن الأمة في رجالاتها، بل إن هؤلاء الرجال هم المحطات التي قطعتها الأمة في مسيرتها من أجل معنية الحياة "إعطائها معنى"، وإعطائها مغزى وهدف وقيمة، لهذا فضلت تلمس هذه الظاهرة من خلال أبناء الأمة، وبالتالي معانقة كيف تعاملوا في ذلك.

ونعتقد أن رفاة الطهطاوي "١٨٠١-١٨٧٣" استطاع أن يتقدم الصفوف وأن يكون قدم السبق، وأول من قرع أبواب الحداثة بين مفكري أمتنا.

لقد قضى المذكور خمسة أعوام في باريس استطاع خلالها أن يطلع على كافة المؤلفات في شتى أصناف العلوم، ومن ذلك كتاب مونتسكيو "تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم"، وكان نقل هذا الكتاب يعكس رغبة أصيلة لدى الطهطاوي في أن يجد لنفسه جواباً على السؤال المطروح من ابن خلدون في المقدمة

التي عمل الطهطاوي على طبعها، وهذا السؤال هو: كيف تنهار الحضارات ولماذا؟؟؟

أجل لقد نقله وعيه إلى معرفة أسباب انهيار الحضارة الإسلامية، ومع أن فكره اتجه بالدرجة الأولى إلى وطنه مصر إلا أن ذلك كان يعني بالنسبة إليه العرب والإسلام.

يقول المذكور: للتقدم أصلان: معنوي وهو تقدم في الدين والشريعة، وبهذا القسم قوام الملة المتمدنة، والقسم الثاني تمدن مادي، وهو التقدم في المنافع العمومية^١.

أما خير الدين التونسي "١٨١٠-١٨٩٠م"، فقد كان حظه من التمدن أكثر نضجاً من ذلك الذي اتخذه الطهطاوي، وأقرب إلى المحيط العربي الإسلامي كما تصوره ابن خلدون، وأكثر عزمًا بإزاء سيطرة الثقافة الأجنبية واعتباراتها الفلسفية والخلقية^٢.

لقد أسس المذكور عصب المدرسة الحرمية وجامع الزيتونة التي كان أهم رجالها الشيخ محمود قبادي التونسي "١٨١٣-١٨١٦"، الذي بسط علمه من العلوم العقلية والرياضية والفلكية والإلهية والصوفية فضلاً عن اعتائته البارع باللغة العربية وآدابها^٣.

١- د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص ١١٢.

٢- المرجع السابق ص ١١٧.

٣- الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الدينية والفكرية في تونس "محاضرات معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة ٩٥٦ ص ١٣.

وتكلم خير الدين كثيراً عن أهمية الشريعة الإسلامية ودورها، وفعاليتها لسياسة الدنيا، ولقد هاله التخلف والانهيار العمراني ونظام الحكم المطلق الاستبدادي فدعا المسلمين لضرورة الأخذ بالتقدم الأوروبي^١.

ثم ماذا عن جمال الدين الأفغاني "١٨٣٨-١٨٩٧م"؟؟ لقد أكثر المذكور الكلام على الرابطة الإسلامية ودور العرب فيها وأشاد بموقف السلطان محمد الفاتح والسلطان سليم حول ضرورة تعميم اللسان العربي في الدولة، وجعله اللسان الرسمي، ولاعجب فهذه الدولة تقوم على دين لسانه العربي، وهي على العكس من ذلك فكرت بتتريك العرب وما أسقمها سياسة وأسقمه من رأي، إذ كيف تعمل على تتريك العرب، وقد تبارك الأعاجم في الاستعراب، كان اللسان العربي لغير المسلمين من أعز الجامعات وأكبر المفاز... وكان ينبغي أن يحدث رفع النعرة بين أمتين بجعلهما أمة عربية بكل ما في اللسان العربي من معنى وفي الدين الإسلامي من عدل ومن سيرة أفاضل العرب من أخلاق ومن مكارمهم من عادات^٢.

وندلف نحو الشيخ علي يوسف صاحب "صحيفة المؤيد" الواسعة الانتشار المعبرة في نهاية المطاف عن نزعة عربية إسلامية^٣.

١- كتابه: أقوم المسالك ص ١٣٨- ص ٤٢.

٢- جمال الدين الأفغاني: خاطرات "المسألة الشرقية" ص ٢٣٣.

٣- د. فهمي جدعان: أسس التقدم ص ١٦٨.

وإليك علي مبارك "١٨٢٤-١٨٩٣م" الذي لم يرد، ما حدث في الإسلام من موانع عاقت التقدم عن مسيرته الأصلية إلى قصور في عقول العرب ولا إلى تغيير طبيعة أرضهم وهوائها ولا إلى تغيير قوانينهم وعاداتهم، وإنما يرجع ذلك إلى انحسار تعظيم العلم وانحراف خلق الأمة عن مسيرة السلف، والسلف قد جرروا على إجلال العلم، لكنهم لم يحصروا ذلك بالأحكام الشرعية والفنون العربية، وإنما توسعوا فيه ليشمل الفلاحة والملاحة والتاريخ والتجارة والعمارة والطب والحكمة والفلسفة والرياضة^١.

ولننتقل إلى الشيخ محمد عبده "١٨٤٩-١٩٠٥م" فهذا الشيخ أشهر من أن يعرف لما أثرى الحياة الفكرية الإسلامية، ولما أبدع في كافة فروع العلم الإسلامي وخاصة رسالته في التوحيد وفي علم الكلام الحديث^٢.

لقد تكلم المذكور عن الجمود الذي ران على أمتنا فقال: ليس الجمود من طبيعة الإسلام، وإنما علة أخرى عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى، أما السبب الحقيقي في تمكنها من نفوسهم هو "تلك الشجرة المعلونة" شجرة السياسية، فهذه الشجرة لم تحول الإسلام من "دين عربي" إلى علم عربي فصيب، وإنما دفعت بأحد الخلفاء الذين اتخذوا من سعة الإسلام

١- علي باشا مبارك: علم الدين، مطبعة جريدة المحروسة بالاسكندرية،

١٨٨٢م، ج ١، ص ٣٠٨.

٢- أسس التقدم ص ١٩٧.

جنة لأخطائهم أن يستبدل بالجيش العربي جيشاً أجنبياً من الترك،
وبذلك استعجم الإسلام وانقلب عجمياً^١.

وذهب محي الدين الخطيب - وهو من أعلام النهضة الذين
تأثروا بمحمد عبده- إلى أن معجزة التوحيد الإسلامي تمثلت في إعادة
الوحدة القومية واللغوية للشعوب السامية حيث أصبحت اللغة العربية
لغة جميع الساميين، كما كانت اللغة السامية الأولى لغتهم الوحيدة قبل
التشتت، وكذلك إعادة الوحدة إلى القبائل العربية بالذات التي كانت
لهجاتها المتعددة المتباينة مظهراً من مظاهر الضعف القومي^٢.

والأمر نفسه بالنسبة للمفكر السوري حسين الجسر الطرابلسي
"١٨٤٥-١٩٠٩م"، فقد كتب في أمور كثيرة، لكن أهم كتبه هي كتابته
الرسالة^٣، وكتاب الحصون^٤، وقد قرئ هذان الكتابان من قبل
المتقنين الإسلاميين والعرب فترك فيهم انطباعاً حميداً^٥.

لقد درس الدكتور عبد العزيز الدوري عصر النهضة في

-
- ١- كتابه: الإسلام والنصرانية ص ٢٠٧.
 - ٢- محي الدين الخطيب: سلطان اللغة العربية، مقاله منشورة في مجلة
الزهراء المجلد ٢، ص ١٤٩.
 - ٣- حسين الجسر: الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة
الشرعية المحمدية بيروت، ١٣٠٦هـ.
 - ٤- حسين الجسر: الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، ط ١،
القاهرة مكتبة ومطبعة محمد علي صبح القاهرة.
 - ٥- أسس التقدم ص ٢٣٠.

تاريخنا فقسمه إلى عدة أزمنة، سمي الزمن الأول الوعي العربي الإسلامي، ولقد ابتدأ المؤلف في دراسته قائلاً: واضح أن التيار العام للوعي العربي هو الذي يرى الترابط بين العروبة والإسلام، وإذا كان للإحياء الثقافي دوره في التأكيد على العربية وتراثها رابطة للتخلي عن الطائفية، فإن حركة الإصلاح الإسلامي كان لها دور في الاتجاه نفسه.

دعا محمد عبده إلى العودة إلى الإسلام الأول وأساسه القرآن، ورأى أن فهمه القرآن يعني فهمه العروبة وأساليب العرب في الجدل وعاداتهم عند نزول القرآن، كسبيل للتأكيد على أن الإحياء الديني الذي يتطلب الإحياء الأكيد للعربية الفصحى وللدراسات الدينية.

هذا التأكيد على العربية وعلى الإسلام الأول أدى إلى أن تؤكد الحركة على دور العرب في التاريخ الإسلامي مع الدعوة إلى تجديده، وهذا الاتجاه يرتبط بالدرجة الأولى بـ اسمي رشيد رضى "١٨٦٥-١٩٣٥" وعبد الرحمن الكواكبي "١٨٥٤-١٩٠٢"، فقد دعا رشيد رضا لإحياء الدراسات العربية، إذ من الضروري نشر العربية وتعلمها، فذلك واجب على المسلمين لأنها لغة الدين، وإحيائها إحياء له، لأن نشر العربية سبيل لنشره وفهمه، فالإحياء العربي هو السبيل لإحياء الإسلام^١.

١- المنار السنة /١/ ص ١٣٧ السنة /١٢/ "١٩٠٩" ص ١١١ والسنة /١٤/ العدد ٦ "٩١١" ص ٤٢٢.

ويرى المذكور إن إسلامه قرين عرويته، فهو أخ في الدين للمسلمين من عرب وغير عرب وأخ في الجنس للعرب مسلمين وغير مسلمين، ولكنه يعطي للدين الأولوية ويربط عبد الرحمن الكواكبي الديمقراطية والشورى بالفترة العربية، ويرى هذه الفترة متمثلة في صدر الإسلام، الفترة التي كان الدور الأساسي فيها للعرب، ففيها كانت الدولة الإسلامية مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية أي العمومية والشورى الأرستقراطية أي شورى الأشراف^١.

وأشار الكواكبي إلى نقطة مهمة هي ابتعاد الترك عن العرب والعربية منذ البدء، ويرى أن تلك حالة فريدة في التاريخ الإسلامي، فجميع الأعاجم الذين قامت لهم دول في الإسلام ما لبثوا أن استعربوا وتخلقوا بأخلاق العرب، لكن المغول الأتراك أي العثمانيين وحدهم لم يقبلوا أن يستعربوا^٢.

فالعرب وحدهم أولياء هذا الدين وهو يعتبر هدف جمعية أم القرى النهضة الدينية لأنه يرى أن النظام السياسي يأتي تبعاً للدين ولا أحد يغار على الدين مثل العرب^٣.

ويلاحظ أن الجزيرة العربية ولأهلها مجموعة خصائص

١- طبائع الاستبداد في الأعمال الكاملة تحقيق محمد عمارة القاهرة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ٩٧٠ ص ٣٤٦.

٢- أم القرى ص ٢٥٨.

٣- أم القرى ص ٣٠٨.

وخصال لايتوفر في غيرهم، فالجزيرة مشرق النور الإسلامي، وهي قلب العالم الإسلامي وموطن الحرمين وأسلم الأقاليم من الأخلاط جنسية ودينية وهي أفضل الأماكن لأن تكون ديار الأحرار لبعدها عن الطامعين^١.

وهو يرى أن الخلافة يجب أن تكون في قريش فيمن يتوفر فيه الشروط، وأن مركزها يجب أن يكون في مكة^٢، في اتجاهه القومي^٣.

ويرجع الزهراوي إلى التاريخ ليذكر بدور العرب قبل الإسلام وبعده، وذلك الشعب الأكبر الذي تسلم مدنيا منذ قرون كثيرة قبل الإسلام إلى قرون كثيرة بعده، فهم أهل العقول الذكية منذ أكثر من سبعة آلاف سنة عن أسلاف عرفوا بإقامة الحضارات وإحياء العمران^٤.

هكذا يعطي الزهراوي مثلاً واضحاً لاتجاه القومية العربية في الخط الإسلامي، فهو يدعو إلى فكرة الأمة العربية القائمة على اللغة والتراث.

١- المرجع السابق ص ٣٠٠.

٢- أم القرى ص ٣١٣.

٣- د. التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١٧٤.

٤- الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي، تحقيق د. جودت الركابي وجميل سلطان دمشق المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ١٩٦٢ السنة ٢ عدد ٦٠ ص ١٧.

ويبدو أن رفيق العظم كان يشعر بوجود العصبية الجنسية وبيانتشارها في البلاد الإسلامية، ويرى أنها أضعفت الأمة الإسلامية لذلك فهو يريد بقاء الرابطة بين الأمة العربية والترك.

لقد أكد شكيب أرسلان أن العرب أمة وفي الوقت نفسه تتجلى بمزاياها، فهي أمة نجبية قد أتاها الله من معادن الفضل ومدارج النبل ومطالع الذكاء ومنابت الشجاعة ومقاطع الكلام، وهم أقل الأمم إقراراً على الضيم وأسرعهم إلى السيف.

ولكنه لا يرى بعد هذا بنبرة خلدونية - أنه لامجال لاجتماع العرب إلا على عصبية دينية... ويلاحظ أن الخط الإسلامي العربي ابتداءً بالكواكبي اتخذ وجهة عربية قومية لا ترى أي تعارض بالأصل بين الإسلام والقومية العربية، وهذا الاتجاه يستند إلى مفاهيم تراثية وبخاصة لتحديد مفهوم الأمة واستيعاب المفاهيم الحديثة للوطنية وتجاوز الطائفية ولتأكيد المساواة بين العرب في إطار الوطن.

وتتمثل نظرة أصحابه في دائرتين متعاضدتين هما الرابطة والطبيعية، ثم الإسلامية وهي الأوسع وفي قوة الأولى قوة الثانية، كما أن الدائرة الثانية حماية الأولى.

ويفرد الدكتور الدوري الفصل السادس في كتابه التكوين التاريخي للأمة العربية لتطور الوعي العربي بين ١٩٠٨ والحرب العامة^١.

وتتميز هذه المرحلة -إلى جانب ما سلف ذكره- في انتشار الجمعيات السرية، مثل جمعية الشورى العثمانية التي أسست في القاهرة لتكافح ضد طغيان عبد الحميد...

ويمكن الإشارة إلى حلقة الشيخ طاهر الجزائري بدمشق وهي حلقة أدبية ثقافية تدعو إلى دراسة تاريخ العرب وتراثهم بالإضافة إلى العلوم العصرية.

والأمر نفسه بالنسبة لجمعية النهضة العربية التي اتخذت وجهة عربية إسلامية، فقد أظهر محي الدين الخطيب أن مؤسسي الجمعية كانوا يؤمنون بأن العربية أكرم العناصر الجامعة، وأن الله اختارها لحمل أمانات الإسلام في عصره الأول لمزايا وخصائص لا توجد في غيرها، وكانت أول جمعية بعد وضع الدستور هي سنة ١٩٠٨م، جمعية الإخاء العربي العثماني، التي أكدت على الرابطة العثمانية وعلى أخوة العناصر العثمانية، وبالتالي فهي تؤكد إعلاء شأن العرب والعربية ضمن الجامعة العثمانية لاسيما العنصر العربي "نو اللغة الكريمة القرآنية والتاريخ المجيد الباهر".^٢

لقد أكد عبد الكريم الخليل رئيس المنتدى العربي أن المنتدى دار علم محصنة لاتعلق لها في السياسات والدينيات، ثم أكد على الرابطة العثمانية وعلى أن دعوة العرب للاتحاد هي في سبيل النهوض بأمتهم العربية، ليتسنى لها أن تكون عضواً عاملاً في

١- محي الدين الخطيب: صلاح الدين القاسمي القاهرة ١٩٥١.

٢- د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ١٩٨.

الجسم العثماني وتحفظ كيانه....

واعتبر اتحاد الأمة العربية ضرورة لاتحادها مع غيرنا في الدولة، وإن كان وجهة النادي تنطوي على رد الحركة الطورانية، فقد ذكرت عبره سلام الخالدي بأن الأتراك حاصروا كل المسؤولين الكبار بهم وحاصروا كل ما هو عربي^١.

وكانت الجمعية القحطانية في الأسناتة أول جمعية سرية أسست أواخر سنة ٩٠٩ شارك فيها ضباط ومدنيون عرب، وكانت وجهتها أنها من العرب والمطالبة بحقوقهم في المشاركة في الدولة، وكانت تبدي تنمراً من موقف الاتحاديين ضد العرب^٢.

ويمكن الإشارة إلى جمعية العهد ١٩١٣م وهي جمعية سياسية بدأ بالتوكيد بها عزيز على المصري، وضمت نخبة من الضباط العرب معظمهم من العراقيين.

ويبدو أن خطة الجمعية شمل عناصر من الدولة العثمانية، واتجهت إلى ضرورة إعطاء كيان إداري لكل عنصرية، وترى الجمعية أن على الأمة العربية أن تعد نفسها لتكون قوة تقف مع الأتراك في وجه الغرب^٣.

وبدأت فكرة الجمعية العربية للفتاة عند شباب عرب يؤمنون

١- المقيد ٩١١/١/٢٣.

٢- الخالدي: جولة من الذكريات بين لبنان وفلسطين ص ٧٥.

٣- د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٢٠٢.

بالأمة العربية بعد أن تبين لهم أن رجال جمعية تركيا الفتاة متعصبون لقوميتهم^١.

وباختصار فالسمة الغالبة في الاتجاهات العربية بعد ١٩٠٩ هي التأكيد على الإصلاح والمساواة بين العناصر والدعوة إلى اللغة العربية^٢.

ويبدو أن خط العربية تأثر ابتداءً بالفكر العربي "الفرنسي خاصة" في المسألة الوطنية ليجد في العربية رابطة لأبناء الأمة تشدهم إلى بعضهم في وجه التحديات، وتمثل ذلك فكر رفاة الطهطاوي، ثم لدى بعض المفكرين في مصر وبلاد الشام لمواجهة الطائفية ولتحقيق المساواة بصرف النظر عن العقيدة والأصول البشرية^٣.

وحين بدأت حركة التنريك جوبهت بتحد داخلي من قبل العرب وقد ازدادت أهميته باستمرار، ولما بدا على الدولة من عجز في مواجهة الخط التاريخي ازداد العرب في التأكيد على العروبة وتمثل في الاتجاه إلى اللامركزية الإدارية وإلى الكيان الذاتي^٤.

١- قدرتي: مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى ص ٥.

٢- الخالدي: جولة في الذكريات ص ٦٢.

٣- د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٢١١.

٤- المرجع السابق ص ٢١٢.

وهناك اتجاه قومي لدى مفكرين من الخط العربي الجديد حيث تبدو الآراء القومية بصورة أوضح، منهم الدكتور صلاح الدين القاسمي "ت ١٩١٦"، فقد كتب مقالاً بعنوان "المسألة العربية ونشأتها"، انتقد فيها موقف الأتراك السلبي والمحقر للعرب، وأوضح أن سبب ذلك هو الخشية من أن تسري فكرة الخلافة العربية، وأظهر أن العرب ليسوا سواء، فبعضهم يتخذ المسألة العربية لخدمة مآربه، ولكن البعض الآخر يتحرك بدافع الغيرة^١.

وقد تمثل هذا الاتجاه لدى عبد الغني العريسي "١٨٥٠-١٩١٦م" إذ أكد على فكرة الأمة العربية التي يكفيتها فخراً أن أنبت الله فيها رجلاً عمت شريعته الأرض، فالعرب أكرم الأمم عنصراً وخير الشعوب جوهرأ، وهذا ما أكده الرسول "ص" بقوله: أنا عربي وقد بعثني الله من بينهم نبياً فترحاً للذين يسيئون إليهم وسحفاً وويلاً للذين يبطلون لغتي وشريعتي رهقاً^٢.

ويقول العريسي -الذي نفس محمد بيده لم ينزل الله كتابه قرآناً عربياً إلا ليعرب الشعوب^٣، والعريسي يؤكد العثمانية ويكرر الإخلاص لها ويوفق بينها وبين اتجاهه القومي بالدعوة إلى لامركزية معتدلة^٤.

١- المرجع السابق ص ٢١٤.

٢- المفيد: ١٢/٣/٩١١.

٣- المفيد: ١٢/٣/٩١١.

٤- المفيد: ٢٣/٩/٩١٢.

مع الإشارة بأن الخوف من التوسع العربي كان حاملاً مهماً في التمسك بالعثمانية^١، وكانت الوجهة السائدة لدى أبناء الثورة العربية، عربية إسلامية، ولعل المنشورات التي أصدرها الشريف حسين والمقالات التي نشرت في جريدة القبلة توضح ذلك^٢، حيث ذكر المنشور أن العرب كانوا أحرص الناس على حياتها، لكنها خذلت العرب^٣، والشريف حسين بويج ملكاً للعرب على أن يعمل بكتاب الله وسنة رسوله^٤..

ويلاحظ القارئ أن هؤلاء وقفوا مع العروبة والإسلام بقدر متيقن يختلف حسب ظروف المفكر نفسه وتكوينه وغير ذلك من الأسباب، مع التنويه بأن هؤلاء النخب هم زعماء وقادة اجتماعيون قبل أن يكونوا قادة مفكرين تاريخيين وينتمون إلى أفق روحي متجانس في جوهره، وبيان ذلك أن هؤلاء القادة - وباستثناء الاغترابيين، منهم ما هو إسلامي ويأخذ بقدر من الاتجاه العربي، ومنهم ما هو إسلامي عربي أو عروبي، لكننا لم نجد البتة من خرج على الأمة وتراثها وثقافتها، ومعنى ذلك أن الأخذ بهذين المصدرين هو الأصل، وإن كان مقدار الأخذ ونطاقه وصيغته تبعاً لتكوين

١- فؤاد ختس في المفيد ٩١١/٥/١٤ ورشيد رضا في المفيد ٩١١/١١/٢٣.

٢- د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٢٧٤.

٣- العمري: تاريخ مقدرات العراق السياسية ج ١ ص ٢١٤.

٤- د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص ٢٧٤.

الفكر وظروفه وتربيته....

وفي الحقيقة ما من أمة -حتى قبائل الأسكيمو- إلا ولها نظام عام ثقافي وأخلاقي واجتماعي وديني وغير ذلك، وقد عرف الدكتور السنهوري هذا النظام العام بما يلي:

الناموس الأدبي الذي يسود العلاقات الاجتماعية في دولة معينة وزمن معين، هو مجموعة من القواعد وجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها، ولو لم يأمرهم القانون بذلك، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة، والعادات المتأصلة وما جرى به العرف وتواضع عليه الناس، فالعوامل التي تكيف الناموس الأدبي كثيرة، وهي العادات والعرف والدين والتقاليد، وإلى جانب ذلك - بل وفي الصميم منه - ميزان إنساني يزن الحسن والقبح، ونوع من الإلهام البشري يميز بين الخير والشر.

ومعيار الناموس الأدبي ليس معياراً ذاتياً، بل هو معيار اجتماعي يرجع فيه الشخص لما تواضع عليه الناس، وهو في ذات الوقت معيار غير ثابت، يتطور تبعاً لتطور الفكرة الأدبية في حضارة معينة^١.

وهكذا يتضح أن الفكرة الأدبية ذاتها تتمتع بقدر كبير متيقن من الثبات، وتختلف من حضارة لأخرى، أما صيغة الفكرة الأدبية فقد تكون عرضة للتطور والتشكل كما في فكرتنا المدروسة، فكرة

١- د. السنهوري: الوسيط ج ١، ٤٠٠.

العروبة والإسلام التي قد تختلف في الأخذ بها، أما هذه الفكرة -
كفكرة حضارية - فهي معيار ذاتيتنا وشخصيتنا الثقافية.

وهكذا فقد وجدنا ضرورة متابعة تخلقات وتجسّدات فكرة
العروبة والإسلام وتبيان مظاهرها وتمثلاتها في أشخاص رجال
النهضة، ثم نصعد - قدر الإمكان - بهذا المسح حتى نصل إلى
وضعنا الراهن كما في الآتي:

- أحمد رضا:

دافع عن الأصالة الشرقية "كانت تعني في زمنه العروبة"
وعن الإسلام بالذات، وشدد على عدم الأخذ من الغرب "إلا بالنتائج
العامة لتطوره العلمي"^١.

- الشيخ علي يوسف:

أخذ تعشقه لفكرة التقدم بالوضعية الفرنسية وكيفها ذلك مع
النظرية الإسلامية التي أراد لها أن تتنادي بالتقدم المستمر وأن
تربط هذا التقدم بالإرادة الإلهية^٢.

- عبد الله النديم ١٨٤٥ - ١٨٩٧م:

آمن بفكرة التركيب بين الإسلام والفكر العربي، ومع ذلك
أشار إلى أن "الدين الإسلامي" كان السبب الوحيد في المدنية وفي

١- د. جدعان: أسس التقدم ص ١٦٧.

٢- الشيخ علي يوسف: التمدن دهري "الرياض المصرية، نوفمبر ١٨٨٨
ص ١٣٦.

توسع العمران أيام كان الناس عاملين بأحكامه^١.

- على مبارك ١٨٢٤ - ١٨٩٣ م:

ذلك بأن الفرنج مدنيون في تقدمهم إلى اختلاطهم
بالمشركيين وإطلاعهم على العلم العربي، وأنه ليس في أحكام
الديانة الإسلامية ما يمنع من التقدم في أي علم^٢.

- المفكر السوري حسين الجسر الطرابلسي ١٨٤٥ -

١٩٠٩ م:

هو الذي تصدى لمجابهة العلم الحديث كما تمثل في أشهر
نظرياته في القرن التاسع عشر: النظرية النشئية الداروينية وفي
كتابه الرئيسين: الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية،
وحقيقة الشريعة المحمدية وكتاب الحصون الحميدية لمحافظة
العقائد الإسلامية.

لقد وطد الجسر العزم على أمرين رئيسين: الأول التصدي
للفلسفات الجديدة الوافدة من الغرب صوتاً لعقيدة التوحيد الإسلامية،
ودفعاً لشبهات هذه الفلسفات الجديدة، والثاني بيان أن العقائد التي
انطوى عليها هذا التوحيد مما يبدو لاعقلانياً - كالمعجزات مثلاً -
وفضلاً عن ذلك فقد رد على الأساس الوضعي لدهرية العلماء

١- سلامة التنديم ج ٢ ص ١١٦.

٢- على باشا مبارك: علم الدين مطبعة جريدة المحروسة بالاسكندرية
١٨٨٢م، ج ١ ص ٣٠٨.

الماديين، وخاصة كشف عن النظر في النظرية النشئية لداروين^١.
ومن المؤكد أن معظم المتقنين العرب والإسلام قرأوا
"الرسالة" و"الحصون" فترك لديهم انطباعات إيجابية صريحة^٢.

- الشيخ طنطاوي جوهري ١٨٧٠ - ١٩٤٠ م:

حث المذكور على دراسة العلوم الطبيعية لدلالاتها على
توحيد الخالق، إذ في هذه العلوم تتجلى مظاهر "العلة الغائية" في
الكون، فالترتيب المحكم والنظام البديع والحكمة الكاملة في أجزاء
الكون تكشف صراحة عن أن للوجود خالقاً بديعاً حكيماً واحداً^٣.

ولعل ميزة هذا العالم تكمن في النظرات السامية إلى الطبيعة
والعالم باعتبارها الكتاب المفتوح الذي تتجلى فيه آثار الله في الخلق^٤.

- العالم الدمشقي محمد جمال الدين القاسمي

١٨٦٦ - ١٩١٤:

صاحب الكتاب المشهور "دلائل التوحيد" الذي استقبل
استقبالاً حاراً في الأوساط الدينية في العالم العربي والإسلامي^٥.

١- د. جدعان: أسس التقدم ص ٢١٠.

٢- المرجع السابق ص ٢٣٠.

٣- طنطاوي جوهري: نهضة الأمة وحياتها، القاهرة مطبعة اللواء ١٩٠٨
ص ٤٣.

٤- د. جدعان: أسس التقدم ص ٢٣٢.

٥- د. جدعان: أسس التقدم ص ٢٣٢.

فالأديان هي وثاق الله في سياسة خلقه وملاك أمره، ونظام الإلفة بين عباده وقوام معاشهم والمبينة على عمادهم والرادع لهم عن التباغي والنظام والمهيب بهم إلى التعاطف والتواصل والباعث لهم على اعتقاد الذخائر من مشكور صنائع العامل ومحمود ثواب الأجل^١.

- أبو المعالي محمود شكري الألوسي: ١٢٧٣-١٣٤٢هـ:

تكلم في أشياء كثيرة أهمها مسألة العقل أو النقل وأن كلا منهما يقصد الآخر ويؤيده^٢.

- محمد عزيز الحباني:

- المحاولة التي قام بها المذكور في مؤلفه الذي نشره بالفرنسية ثم نقله إلى العربية "الشخصانية الإسلامية" تمثل فهماً شخصياً فلسفياً للشهادة الإسلامية الأولى "لا إله إلا الله" كما تمثل فهماً معاصراً للتوحيد، بحيث ينشد بعث الحركة والحياة في علم الكلام التقليدي، فالشهادة تتمثل في وعي الشخص ذاته وعياً تاماً يؤكد واقعة المستقبل وكرامته ووجوده الخاص أمام الكائن المطلق. ومن نتائج التشخيص ولوج الكائن البشري إلى عالم الحريات، فهذا العالم يقوم على المبادأة والاستقلال الذاتي والعقل، وأخيراً للشهادة أثرها الاجتماعي الأخلاقي الحاسم، فكل شيء

١- محمد جمال الدين القاسمي: دلائل التوحيد، ط٢، ١٩٠٨ ص ٩٥.

٢- د. جدعان: أسس التقدم ص ٢٣٨.

بمقتضى الشهادة يحدث على مرأى من الله، وهذا يبعث في المؤمن المخافة والإيمان بالله^١.

ونجد مقاربة لأفكار الحباني لدى عثمان أمين فيما أسماه الفلسفة الجوانية، فهي في نهاية الأمر العالم مدرك بقوة السوعي الديني الباطني، وهي طريقة روحية لرؤية الأشياء فهي تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا وعلى نفحات السماء في كل لحظة^٢.

- محمد توفيق البكري:

نشر المذكور في المنار مقالة طويلة بعنوان "المستقبل للإسلام" نشرت فيما بعد بكتاب منفرد طرح فيها فكرة الجامعة الإسلامية^٣.

- المفكر العراقي عبد الرحمن البزاز:

يقدم المذكور مفهوم وحد بين الإسلام والعروبة جاعلاً من الإسلام ديناً قومياً عربياً خالصاً حيث أخذ على عاتقه إزالة الذي شعر به المتفقون من القوميين والمتدينين الإسلاميين، وهكذا فقد أمر على تحديد علاقة التوعية العربية كعقيدة وحركة بالشريعة

١- محمود عزيز الحباني: الشخصية الإسلامية القاهرة دار المعارف بمصر ص ٢٧ و ٤٢.

٢- عثمان أمين: الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم ٩٦٦٠.

٣- محمد توفيق البكري: المستقبل للإسلام: المنار/١٩٠٢ ص ٦٠١.

الإسلامية من حيث هي دين وحضارة وفلسفة حياة^١، فالقومية العربية تركز على الروابط اللغوية والتاريخية والأدبية والروحية والمصالح الأساسية في الحياة، والإسلام موجة من موجات الجزيرة العربية، وإن تكن أجل تلك الموجات وأجلدها أثراً في تاريخ العرب وتاريخ الإنسانية^٢.

وتلك هي مقاربة الكاتب القومي عبد اللطيف شرارة في كتابه روح العروبة، وهو يرى أن الشعوبيين هم الذين عطلوا العرب من كل حليه وحصروا اهتمامهم واعتبارهم وتقديرهم النبي عنوة وفصلوه عن غيره، وحولوه إلى كائن عالمي انتزع من أرضه وسمائه وتحلل من تاريخه وقومه ومثله بناءً باسماً في صحراء مقفرة ليس لأحد عليه يد ولا هو مدين لأحد بيد^٣.

وهذا هو رأي المؤرخ عبد العزيز الدوري فقد أكد على توافق العروبة والإسلام، وأن الإسلام كان رسالة عربية وأن الرسالة الحضارية الإنسانية التي هيأها العرب لم تكن في الحقيقة "إلا أوج ازدهار الذات الثقافية العربية ونضجها تعبيراً كلياً عن

١- البزاز: من وحي العروبة، دار القلم، القاهرة، ط٢، ١٩٦٣.

٢- عبد الرحمن البزاز: الإسلام والقومية العربية "محاضرة أُلقيت في بغداد سنة ٩٥٢ ومنتشوره في كتابه روح الإسلام، ط١، مطبعة العاني، بغداد، ٩٥٩، ص ١٦٦.

٣- د. جدعان: أسس التقدم ص ٢٨٤.

نظرتها المفتوحة ووجهتها الإنسانية^١.

- المفكر السوري عبد الحميد الزهراوي ١٨٧١-١٩١٦م:

بطل دور الحرية أو مرحلة ما بعد الدستور، ويمكن القول إن روح العربية الحديثة قد تجسدت في وعي هذا الرجل، وأن التوتر الأقصى لحركة الفكر العربي الإسلامي الحديث قد وجد فيه أقوى رجل وأصدق عامل.

لقد كان حياة مفخرة متوثبة وطاقة واعية متدفقة وطموحاً لا يعرف الحدود ولا الكلال، وأملاً يداعب النفس والعقل ويتحرك لإدراك الطاقة الكبرى التي سقط عندها حيث سقطت، ولكن بعظمة ومجد.

صاغ بأنامل الروح والعقل قصيدة ذاتعة الصيت ومطلعها:

لا تكذبنا يا بصر لا تخدعنا يا فكر
إن الحقائق طي النشر فوق المنتظر
لكن برؤيتها دعاوى الناس تعيي من حصر^٢.

لقد رأى أن قوة السعادة، مجموع الأمة لا يتحقق إلا بقوة الاجتماع التي تتجلى في المظاهر المجمعنة وتعمل عملها على

١- د. عبد العزيز الدوري: الجذور التاريخية للقومية العربية، ط١،

بيروت دار العلم للملايين، ٩٦٠، ص ١٤.

٢- المنار: المجلد ١، ج ٤ ١٩١٩ ص ٣٣.

أيدي الأفراد المؤتلفة قلوبهم المتحدة مشاربهم^١.
اتفق الزهراوي مع رفيق العظم على أن اللامركزية
الإدارية هو خير حل للمسألة العربية^٢.

- منصور فهمي:

لقد حدد المذكور تحديداً دقيقاً موقف الأمة العربية من
الحضارة الغربية فقال: نحن وفق مقومات فكرنا العربي الإسلامي
لا نقبل عيوب الحضارة الغربية ثم أردف يقول: من الوهن ربط
سماء العرب بسماء الغرب.

- محمد حسين هيكل:

أدرك ظاهرة اتجاه السياسة الأوربية تتمثل في دعم نشاط
التبشير المسيحي للأمة الإسلامية وفي تأييد السياسة الغربية
لأنصار الجمود الإسلامي، كما نبه إلى ضرورة التأمل في رسالة
العرب والإسلام وإلى بيان المخاطر الثقافية والسياسية التي تتطوي
عليها الجهود الأوربية من تغريب الشرق^٣.

- إسماعيل مظهر:

قرن - في المقتطف عام ٩٤٥ - العروبة بالإسلام مؤكداً

١- الزهراوي: المستقبل "الإرث الفكري" ص ٤٣٢، الحضارة السنة ٢
عدد ٩٩٦ شباط ٩١٢.

٢- د. جدعان: أسس التقدم ص ٣١٦.

٣- د. جدعان: أسس التقدم ص ٣٢٩.

أنه "ينبغي لكل عربي أن يكون عربياً روحياً ونفسياً، مثله الأعلى آداب العرب وآداب الإسلام وسياسته الدنيوية وسياسة العرب وسياسة الإسلام.

وإذا قال أحدنا جامعة إسلامية، فإنما يعني جامعة عربية روحها الإسلام، وإذا قال أحدنا جامعة عربية فإنما تعني جامعة إسلامية روحها العربية^١.

- زكي مبارك:

لقد صب المذكور جام غضبه على الفرنسيين وعلى بعض الكتاب العرب الذي يدعون إلى العربية العامية^٢.

- محمد كرد علي:

كان حريصاً كل الحرص على الشخصية العربية وعلى أصالتها وضرورة إغنائها، فالتأصل في التاريخ والتجذر في أعماقه والالتحام به كامتداد عضوي ضروري، هو شرط أساسي لكل ترف في معركة العصر الحديث وشريطة أن تغطي الحاضر ويفتح الطريق للمستقبل ويقبل "كل جديد في النهوض والاعتلاء"^٣.

١- المقتطف نيسان ٩٤٥ "بلاد العرب للعرب" ص ٣٠٩.

٢- د. جدعان: أسس التقدم ص ٣٣١.

٣- محمد كرد علي: غرائب العرب، المطبعة الرحمانية بمصر، ط ٢،

٩٢٣، ج ٢، ص ٣٢٥.

- الكاتب الفلسطيني إسعاف النشاشيبي:

دعا للجمع بين القلب العربي والعقل الأوروبي^١.

- علاء الفاسي:

أحد الأصوات العربية الإسلامية النادرة التي استطاعت أن تتكلم لغة العصر دون أن تخرج من إهاب الإسلام وقيمه الجوهرية، ومع أنه كان يضع نصب عينيه المغرب العربي إلا أنه كان يفكر وبالمقدار نفسه بالأجزاء الأخرى من العالم العربي الإسلامي^٢.

- عبد الحميد باريس ١٨٨٩ - ١٩٤٠ م:

مؤسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والواعي إلى حركة تنويرية إسلامية بعيدة ظاهراً عن السياسة تقوم على أهل العلم والخبرة، وكان قصده من ذلك إبعاد الفرنسيين عن الإدارة الدينية والأدبية للجزائر^٣، وتدور الأصالة الشخصية للجزائر على محاور: الجزائرية - العربية - الإسلامية - الإنسانية^٤.

١- إسعاف النشاشيبي: قلب عربي وعقل أوروبي، القدس ١٣٤٢ هـ —

المكتبة السلفية بمصر ص ١٢.

٢- د. جدعان: أسس التقدم ص ٣٣٨-٣٧٣.

٣- آثار ابن باريس ج ١، م ٢، ص ٤٠٧.

٤- د. جدعان: أسس التقدم ص ٤٥٣.

- عبد العزيز جاويش ١٨٧٦ - ١٩٢٩ م:

وهو صاحب المبدأ المشهور: الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وهو صالح لكل أمة ولكل جيل ومصلح لكل من استمسك بهديه المبين.

- الدكتور السنهوري:

أمير القانون في دنيا العرب في العصر الحديث، فالإسلام عنده دين ودولة ولا بد للدولة من فقه هو الفقه الإسلامي، فهو فقه محصن لا يقل عراقه عن عراقه القانون الروماني^١.

- أحمد حسين المحامي:

دعا عام ١٩٣٩ إلى مراجعة القوانين التشريعية على ضوء الشريعة الإسلامية، فهذه الشريعة هي ألصق من أي تشريع آخر بالأسس الجوهرية للحياة التي يحياها المسلمون في بلادهم^٢. وهذا ما أكده عبد الرحمن البزاز بالدعوة إلى وحدة الحياة والتنبية إلى خطر تمزيقها، ومظهر ذلك الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة^٣.

١- عبد الرحمن جاويش: الإسلام دين الفطرة والحرية، دار الهلال، الأهرام ٩٣٧/١١/٢٦.

٢- أنور الجندي: بقظة الفكر العربي ص ٢٢٧.

٣- د. جدعان: أسس التقدم ص ٣٥٦.

- محمد صادق فهمي:

أثبت في كتابه "تموزج من كتاب العقد، أن فقهاء المالكية قد سبقوا غيرهم في الكثير من النظريات القانونية".

- عبد القادر عودة:

أوضح في كتابه "التشريع الجنائي في الإسلام تفوق الشريعة الإسلامية وابتكارها لأسمى النظريات الجنائية.

- مصطفى الغلايني:

فهو يرى أن الإنسان خلق لعمارة الأرض وحسن السير في مناكبها، أي ليكون خليفة الله في الأرض يحسن سياستها ويدير أعمالها ويدير دولا ب حياتها^١، والخلاصة فالإسلام عند الغلايني هو روح المدنية^٢، وهذا ما أكده محمد فريد وجدي بأن الإسلام روح المدنية وعين أمنية النفس البشرية ونهاية ما ترقى إليه القوة العقلية، وإن كل رقي يحصل في العالم الإنساني إنما هو تقرب من الديانة المحمدية^٣.

١- د. جدعان: أسس التقدم ص ٣٧٨.

٢- المرجع السابق ص ٣٧٨.

٣- مصطفى الغلايني: أريج الزهر، المكتبة الأهلية، بيروت ٩٢١ ص ٢٤ و ١١١.

٤- محمد فريد وجدي: المدنية والإسلام، القاهرة، مطبعة هندية بالموسكي، ٩١٢، ط ٣، ص ٢.

- مالك بن نبي:

تكلم كثيراً عن الإسلام وأهم ما جاء به فكرة "دورة الحضارة" التي تبدأ بدخول التاريخ فكرة دينية أومبدأ أخلاقي، وتنتهي حين تفقد الروح الهيمنة على الغرائز^١.

- شكيب أرسلان ١٨٦٩-١٩٤٦م:

رجل المسائل السياسية بالدرجة الأولى: المسألة الشرقية - المسألة الإسلامية - المسألة العربية، ولقد تردد ما بين الفكر السياسي والفكر الديني والفكر الأخلاقي، وأن الانحطاط الذي لايفك العرب المسلمون عن الاندماج فيه يرجع في جوهره إلى علل أخلاقية^٢.

- مصطفى السباعي:

قدم عام ٩٥٩ محاولة جريئة للمشكلة الاجتماعية - الاقتصادية كما بدت للمفكرين العربي المسلمين في العصر الحديث.

والواقع أن أفكاره تبدو استجابة مباشرة وجريئة للواقع السياسي والاجتماعي الذي جابه عدد من أقطار الشرق الأوسط

١- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، بالقاهرة، دار الفكر العربي ٩، ص ٦٥.

٢- شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، ١٩٣٠، مطبعة البابي الحلبي بمصر ط٣، ١٣٥٨ ص ١٦.

العربية، وخاصة سوريا ومصر في الخمسينيات من القرن الماضي.

وليس ثمة شك أن المذكور كان يريد أن يدلل أن اشتراكية الإسلام وإن كانت لاتحتضن التأميمات فهي تتخطاها إلى تقديم تشريعات كافية متكاملة لكل جوانب المشكلة الإنسانية الاجتماعية^١.

تقييمنا للبحث السابق

فيما يلي بعض الآراء حول هذا البحث:

١- نكرر ما قلناه سابقاً بأن هؤلاء لم يكونوا مجرد مفكرين منعزلين عن المجتمع، وإنما نبئوا في صميم وجدان الأمة، وكانوا قادة تاريخيين واجتماعيين وإنسانيين، ووجدوا أن أصالة الأمة وشخصيتها تدور حول الدوائر الثلاث: العروبة - الإسلام - الإنسانية.

٢- وإذا كان هؤلاء وقفوا مع الأمة ومثلوا شرائحها في أقطارها المختلفة، فالذين خرجوا على النهج الثقافي التكويني للأمة، لا يكادون يعدون على الأصابع، وهؤلاء دللوا بالتغريبية، أي الانبهار بالغرب ومثله وقيمه وفلسفة حياته إلى جانب نبذ الشرق والعرب والإسلام واللحاق

١- مصطفى السباعي: اشتراكية الإسلام، ط١، مطبعة جامعة دمشق،

مباشرة بالمدنية الغربية بكل حسناتها وسيئاتها، وأبرز هؤلاء أحمد لطفي السيد، سلامة يوسف، طه حسين، محمود عزمي، شبلي شميل، إسماعيل مظهر مع الإشارة إلى أن هنالك من ارتد عن هذه "الدائرة الصماء" التغريب، واقترب بشكل واضح من مفهوم الأصالة العربية الإسلامية وكان على رأس هؤلاء المرتدين: إسماعيل مظهر، منصور فهمي، حسين هيكل وإلى حد ما طه حسين^١.

مع التنويه بأن مفهوم التغريب لدى هؤلاء امتزج بمفهوم القومية المصرية أو الفرعونية المعادي صراحة لكل انتماء عربي إسلامي ومشرقي وتاريخي أو ديني أو أدبي.

لقد اشتعلت رؤوس هؤلاء ذكاء ونقداً للمدنية العربية الإسلامية بينما تقلص هذا الذكاء إزاء المدنية الغربية التي كانت تلاقي في عقر دارها انتقادات لا ترحم^٢.

٣- نلاحظ أن في رجال النهضة خطين فكريين متداخلين الأول والأكثر اتصالاً هو الخط العربي الإسلامي الذي صدر عن الثقافة العربية، وجذوره في التراث بما فيه

١- د. جدعان: أسس التقدم ص ٣٢٣، د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط ٢، ١٩٩٩، ص ٥٩.

٢- د. جدعان: أسس التقدم ص ٣٢٥.

من مفاهيم عن الأمة، لكنه تعرض للآراء الحديثة في الوطنية والقومية، فقد ركز على الهوية العربية وعلى العناية باللغة العربية، ووجد في التراث مقومات له، وقد أدرك معنى الوطنية ورأى فيه سبباً لوحدة الكلمة وللمصلحة بين الفئات الدينية والوثنية^١.

٤- لقد أخذنا في هذا البحث بالمعيار الواسع للعروبة: Lata Sensu ولم نقمه على العرق والجنس والمولد "النمو العضوي الهادئ لروح الشعب"، إنما أقمناه على الانتساب للأمة العربية وفلاحها وثقافتها "العمل الإرادي"، وهذا المعيار يأخذ بالمعيار العفوي الطبيعي الجنسي يضاف إليه معيار الإرادة وفقاً للتحديد الذي أبرزناه في مقدمة الكتاب.

هكذا ميز علم الاجتماع بين تعلق الإنسان بجماعته وتعلقه بمعتقداته، فالتعلق بالدار الاجتماعية شعور ساكني الدار وسكنهم، ولكن التعلق بالمعتقد أوبالقضية يقف عند حد القيم الثقافية التي تؤمن بها، والتي قد تخالف قيماً ثقافية أخرى يؤمن بها غيرنا من ساكني الدار^٢.

وهذا المعيار الوظيفي nelle fonction "لا العضوي"

١- د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية ص

٢- روبرت م، ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة د. حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين ٩٦٦، ص ٥٢٠.

organique هو الذي اجترحه وأقامه الرسول "ص"، قال: ليس العربي منكم من ولد من أب عربي وأم عربية وإنما من تكلم العربية^١.

ونعتقد أن المقصود الانتماء والولاء للعرب والعربية بدليل قوله "ص": لحمة الولاء كلحمة النسب.

وقد أشرنا سابقاً إلى الحديث الذي جرى بين الأسير لدى الروم، وبين بطريك رومي يتقن العربية، حيث ظن العربي أن البطريرك عربي في حين ليس كذلك، وهو دليل على أن إتقان اللغة ليس بشرط لازم كاف للتحلي بالهوية وكسبها.

٥- كيف يمكن القول بتشكيل هوية من عنصرين أو ثلاثة؟؟؟

الجواب على ذلك بسيط جداً لأنه قانون الحياة العفوي الأساسي نقول: "كلما ارتفعت الطاقة تنوعت وتعددت طرق تحقيقها"^٢.

أو كما عبر عن ذلك أحد علماء الاجتماع بقوله: بلدي كالسمفونية التاسعة لبيتهوفن.

وقاعدة التعدد حول اختلاف عقول الناس واختلاف حاجاتهم الثقافية، وتبلور هذا الاختلاف في تعدد الأديان والأساليب

١- البلاذري: أنساب الأشراف، المخطوطة ورقة ٧٨٨.

٢- روبرت ماكيفر: تكوين الدولة ص ٥١٧.

والمدارس والمبادئ الخلقية^١.

والأمة العربية من الأمم صاحبة الدور التاريخي والثقافي والإنساني، أو كما عبر عنه المغيرة بن شعبه في لقائه مع رستم قائد القادسية، وقوله له: لقد أصبحنا أصحاب رسالة.

وكان على العرب كي يحملوا هذه الرسالة أن يعدوا الوسائل البشرية والثقافية وغيرها، وهكذا عرفت حضارتنا القوى التوفيقية التي تتخذ العقل وسيلة الوسائل الكبرى (معتزلة)، ولحظت القوى المحافظة للذود عنها وللوقوف في وجه التعصب والعنف المتمثلين في شراسة الزحف المغولي والصليبي^٢.

فالأمة - أية أمة - ليست قطعة جامدة كالصلصال، وإنما كائن حي يتمدد ويتقلص وينبسط وينكمش وتبدو الحيوية ظاهرة فيه، وفي الوقت نفسه قد يظهر انكماش ظاهرة أخرى حسب الظروف والملابسات الحافة والمحيطية، يقول الدكتور محمد جابر الأنصاري:

لو ألقينا نظرة على التاريخ الحديث للغرب لوجدناه يجدد نفسه عقب كل حرب وأزمة، وبعد كل إنذار بالسقوط من خلال نظامه المنفتح والمتقبل لكل الخيارات والاحتمالات الحضارية، أن تطرف في التحرك نهضت القوة المحافظة لتوازن الكفة، وإن زاد

١- المرجع السابق ص ٥١٧.

٢- د. الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد ص ٤٤.

في الاشتراكية، نهضت القوة الرأسمالية لتعدل الميزان، وإن انحرف لدارون أولماركس أولسارتر، نهضت قوى الكنيسة وقوى الإيمان المتحرر لترد العافية للجدلية الحضارية، والأهم من ذلك الانتقال بين تلك الخيارات يتم بالحوار، والتفاهم والاحتكام للرأي العام دون عنف دموي أوقهراً وحروب أهلية^١.

وفي نظرنا إن جدلية العروبة والإسلام لم تكن إلا هكذا فهي جدلية معانقة واستقرار وتكامل تاريخي واجتماعي، وقد يحدث بعض التشريط التاريخي الذي يثير فعل انعكاس شرطي يدعو إلى زيادة حركة أحد المقومين، كأن تكون الظروف مدعاة لحركة العنصر القومي أو الديني، كما رأينا مثلاً في خمسينيات القرن الماضي التي اتسمت ببروز العنصر القومي كاستجابة للظروف والمتغيرات الدولية وكما حدث في العصر الوسيط، فقد قويت حركة المعتزلة لتغطية الاستقرار وللتعبير عن التقدم الاقتصادي، في حين برز الخط الشعبي والديني حال الأزمات العسكرية للدفاع عن الأمة تجاه الغزو الصليبي والتتاري، وكما يبدو الآن من بروز الخط الديني متخذاً موقفاً حاسماً تجاه هول امتهان كرامة الأمة وحقوقها.

أوكما حدث في العصر الوسيط بالنسبة للشعبوية، فقد ابتدأت هذه الظاهرة المريضة بالهجوم أولاً على العروبة في

١- كتابه رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط ٢-٩٩٩ ص ١٥٧.

العصر الأموي" ثم جددت أهدافها في الهجوم على القيم الإسلامية
والعربية في العصر العباسي^١.

١- د. فاروق عمر: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، بيروت
مؤسسة المطبوعات العربية ط١، ٩٨٠، ص ١٤٣ وما بعدها.

البحث الرابع

آفاق وثمرات نشوء الأمة العربي

تمهيد:

هنالك منهجان في البحث العلمي، المنهج الأول الإتيان بالتعريف في بداية الدراسة، ثم استكمال البحث من خلال العناصر التي قدمها التعريف، وهناك يكون التعريف بمثابة الإطار العام لموضوع البحث، ويكون موضوع البحث مطوراً معدلاً مكماً له: وهنالك منهج آخر يأتي بالتعريف في نهاية البحث بعد أن يكون الموضوع قد استوى حرثاً وحفرأ وتحليلاً. وفي الحقيقة لقد أثرنا الأسلوب الثاني لسبب بسيط هو أن موضوعنا هو الهوية وهو لا يتخلف عن التعريف باعتباره يسوس مقومات الشيء وأركانه وما هو فيه وما لا بد منه.

وفي الحقيقة فالفلسفة تدرس الوجود بما هو موجود والعلم موضوعه معرفة العلوم على ما هو به^١.

وموضوعنا هذا سيتناول دراسة ما إذا كان الإسلام يرقى إلى مصاف الركن في وجود الأمة العربية أم مجرد وصف أو شرط، مثله مثل بقية الشروط التي تقترن بالأمة وتدخل في عداد مكوناتها.

وهنا نستعير من علم القانون التعريف بركن الشيء هو ذلك العنصر الذي لا قيام لهذا الشيء إلا به، وبالمقابل فإن تخلفه أو انهدامه يؤدي إلى تزعزع الظاهرة وانعدامها.

ولا شك فسبيلنا إلى هذا المبتغى لن يكون إلا بالمقاربة التاريخية أو المنهج التاريخي لأنه السبيل إلى معرفة كيف أن هذه الأمة سكبت - كما يقول الجاحظ - سكباً وأفرغت إفراغاً في بوتقة الإسلام، وكان هذا الإسلام القرار المكين للأمة، قال تعالى:

﴿فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ المرسلات ٢١.

ومما لا شك فيه أن "هذه السمة الخاصة هي تلك ما بين الإسلام خاصة والأمة العربية خاصة، علاقة خاصة لا مثيل لها بين أمة، ولنأخذ هذه العلاقة الخاصة ما يوفي لنا الحق في أن نقول إن الأمة العربية دون الأمم جميعاً هي "أمة الإسلام"، ولانعني بهذا

١- هذا التعريف "للقاضي الباقلاني" أبو بكر محمد ابن الطريب المتوفي سنة ١٠١٣م.

التعبير أن الإسلام دين الأمة العربية العربية خاصة، بل نعني به أن الأمة العربية هي الأمة التي أوجدها الإسلام، وأنها تتميز بهذا عن بقية الأمم ولو كانت أمماً مسلمة^١.

والواقع ليس الحديث عن العروبة والإسلام حديثاً منفصلاً منفرداً متميزاً عن كل من العروبة والإسلام، بل هو الحديث عن العلاقة بينهما، والقضية ليست استبدال عنصر بآخر أو وضع طرق عمل الآخر ليسد مسده، ويفتي عنه، أو زحزحة فريق عن موقعه لصالح الفريق الآخر، إنما نحن حيال نسق أو منظومة متواشجة متعاضدة يأخذ كل طرف برقاب الطرف الآخر تكاملاً وتوافقاً، وإن كان كل "في فلك يسبحون"^٢!!، والشعب العربي لا يقف موقف الاختيار الملزم بين العروبة والإسلام ليدافع عن أمته وحرية وتقدمه، وكأنه حيال المسألة الفلسفية ذات القرنين، إما هذه أو تلك، بل الأصح القول إن حاجته إلى هذه كحاجته إلى تلك، ولا يمكن الفصل بين الحقيقة وجوهرها، الغاية ووسيلتها، الروح وجسدها.

وبيان ذلك أن الإسلام انتماء إلى دين "وضع إلهي"، بينما العروبة انتماء إلى أمة، وقد يتعدد الانتماء الديني في الأمة الواحدة دون أن يمس ذلك وحدتها، وفي القرآن الكريم عشرات الآيات التي تنظم العلاقة الاجتماعية بين المنتمين إلى أديان متعددة في الأمة الواحدة ويوصي برعايتها - قال تعالى:

١- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٩٨٦، ص ٥٣.

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا نَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ آل عمران ٦٤ .

صحيح أن أهل الكتاب ليسوا مسلمين ولكن لا يعنى ذلك أنهم ليسوا مواطنين صالحين قال تعالى:

﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴾ آل عمران ١١٣ .

وقال تعالى:

﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ المائدة ٥

والحوار قائم ومفتوح مع أهل الكتاب:

﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَيْنَا وَإِلَيْكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ العنكبوت ٤٦.

وقال تعالى:

﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الممتحنة ٧

ولم يأذن الله للمسلمين بقتال غير المسلمين ممن ينتمون معهم إلى مجتمع واحد إلا في حالتين، الأولى هي إكراه المسلمين على الردة عن دينهم قال تعالى:

﴿لَا يَتَّهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ الممتحنة ٨

ولقد أحب الله من المسلمين أن يقسطوا إلى أبناء أمتهم من غير المسلمين:

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ يونس ٤٧

والعدل لايقوم بالبداهة إلا على أساس المساواة.

هذه العلاقة بين الإسلام والعروبة حدث بعضهم للقول بأن الأمة العربية دون الأمم جميعاً فهي أمة الإسلام دون أن يقصد بذلك أن الإسلام دين الأمة العربية خاصة، بل يقصد أن الأمة العربية هي الأمة التي أوجدها الإسلام ولم تكن موجودة من قبل وأنها تتميز بهذا عن بقية الأمم ولو كانت أمماً مسلمة^١.

هذه العلاقة الخاصة بين الإسلام والأمة العربية علاقة جدلية انتهت إلى خلق جديد فكانت الأمة العربية ثمرة تفاعل الإسلام مع تلك الشعوب والمجتمعات وتفاعلها فيما بينها في ظل الإسلام تفاعلاً انتهى إلى أن تكون أمة عربية واحدة، ومن ثم ما كان هذا البحث لولا التقاء أمرين في مرحلة تاريخية واحدة.

الإسلام كثورة حضارية، والشعوب لم تكتمل أمماً ولم يكن أي الأمرين بمفرده بقادر على أن يخلق الأمة العربية...

وعندما تكونت الأمة العربية كانت وجوداً ذا خصائص متميزة عن العناصر التي التحمت معها، فهي أمة عربية وليست جماعة مسلمة من ناحية، وهي أمة عربية وليست امتداداً نامياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل...

وهكذا لم يكن الإسلام ديناً فحسب، بل ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة عضوية

١- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام ص ٥٣.

تاريخية خاصة، ولا ينكر الوجود القومي للأمة العربية إلا من ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري، ولا ينكر أن الأمة العربية أمة الإسلام إلا الذين يفرغون الأمة العربية من حضارتها. والحق يقال إنه حيث تبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لانجدها إلا في الحضارة العربية، وحيث تبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لانجدها إلا في الحضارة الإسلامية^١.

والواقع فكما نتبعنا ثمرة حضارية يقال لها عربية نبحت عن فرعها، فجدعها ثم جذرها نجد أنها من شجرة حضارية طيبة زرعتها الإسلام ونماها ورعاها حتى أثمرت.

لكن لماذا لا تكون في الأرض العربية إلا شجرة الحضارة الإسلامية؟؟؟ لأن الأمة العربية لم تكن موجودة قبل الإسلام لاشعباً ولاوطناً ولاحضارة، فلم تخالط القيم الإسلامية قيم قومية سابقة عليها، وهكذا كان شأن الإسلام في الأمم والشعوب الأخرى حيث كان الإسلام إضافة حضارية إلى حضارة قائمة^٢.

١- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام ص ٧٣.

٢- المرجع السابق ص ٨٥ ونحن نخالف الدكتور سيف الدولة على ذلك، فالعرب وإن كانوا لم يكملوا مرحلة الشعب أو الأمة إلا أنهم كانوا على درجة عالية من الأخلاق وحسبنا قول الرسول "ص": المروءة دين العرب، وفضلاً عن ذلك فقد قطعوا أشواطاً كثيرة في طريق ابتناء الأمة "مجال اللغة مثلاً".

وتبقى هناك أسئلة عريضة جديرة بالطرح؟؟؟... ماهي أهمية الإسلام في شخصية الأمة، وهل هو مجرد عنصر وشرط أم يرقى إلى مصارف الركن الركين في مقومات الأمة؟؟؟

هل نجسم تقديراً تلك المسألة الأخيرة فنقول بداءة وبداهة إن الإسلام يمتنع بتلك المكانة ويحتل تلك الإمكانيات في صميم الأمة، وبالتالي نقرر بادئ ذي بدء تلك الحقيقة ونتعامل معها كبديهية أم نسوقها في نهاية البحث بعد أن نكون قد حرثناها تاريخياً وحضارياً. هل تعتبر تلك المسألة مسألة أولية وبديهية ونقطة بدء

بفهمها الذهني مباشرة، أم أنها من أشد الأمور عسراً وتقريراً؟؟؟ ذلك أن المبادئ أو المقدمات أو الأصول، هي أقرب إلى أن تكون خلاصة المعرفة ونتائجها، فهما إلى أن تكون منطلقها وأساسها.

والخلاصة فعلاقة العروبة بالإسلام ليست علاقة ذهنية ومنطقية، وإنما هي مسألة واقعية حضارية تاريخية، ولهذا فهي - بحاجة إلى التقدير من خلال الاستقراء والبحث والحفر والتقيب، ومن ثم فقد آثرنا اعتبارها بحاجة إلى إثبات وابتعدنا عن التعريف الأولي المسبق، وآثرنا النهج التاريخي الذي يوضح كيف نشأت تلك العلاقة ومتى نشأت واكتملت، وهل استمرت مع الزمن بالقوة نفسها أم ضعفت وتحولت إلى علاقة سياسية أيديولوجية بعد أن كانت حضارية؟؟؟

هل وجدت تلك العلاقة قبل النبأ العظيم وقبل نزول الوحي على قلب وأذن الرجل الأمين؟؟.

ولادة الأمة العربية في رحم الإسلام

قال تعالى:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا نِسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ السجدة ٨.

﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ المرسلات ٢٠.

فهذا القول الحكيم الكريم يحدد شروط الولادة، وهي حاجة بذرة الولادة إلى قاعدة متينة صلبة، تحتضن ضعف جنين النمو أوبنصرته... والواقع أن بذرة نمو الأمة العربية نشأت منذ أقدم العصور ومرت هذه الأمة خلال تخلقات وأطوار لكن اكتمال نشوئها كافة لم يؤت ثمرة إلا في بوتقة الحضارة الإسلامية... فكيف كان الأمر؟؟.

والواقع أنه خلال أحقاب طويلة من الهجرة والصراع سابقة على ظهور الإسلام كانت قد استقرت مجتمعات قبلية متجاوزة في رقعة من الأرض التي يحدها من الشمال البحر الأبيض المتوسط وجبال طوروس، ومن الشرق إيران والخليج العربي ومن الجنوب المحيط الهندي، فهضبة الحبشة، فالصحراء الإفريقية الكبرى، ومن الغرب المحيط الأطلسي، كان كل من تلك المجتمعات القبلية متميزاً من غيره بما ورثه من العهد القبلي، أي بالأصل الخاص واللغة الخاصة والحياة الاقتصادية الخاصة، وبتراث خاص من الثقافة والعقائد والتقاليد، والشعور بالانتماء القبلي، وحينما استقر كل منها في مكانه أصبح "شعباً"، ودخل كل منها -منفرداً- مرحلة التكوين القومي.

ولا شك أن التفاعل الحر بين الشعب والأرض لفترة تاريخية ينشئ الأمة وجوداً، وبالتالي فلو طال الاستقرار بتلك المجتمعات الشعوبية لتطورات أمماً متميزة، لقد اجتاحت هذه الشعوب موجات متعاقبة كاسحة من الغزو الخارجي إما من وسط أفريقيا، أو من أوروبا، أو من آسيا، كما أن موجات الهجرة الداخلية، السلمية والمقاتلة، لم تنقطع عابرة بها ومستقرة فيها، وكانت فترات الغزو تعطل نموها وتعوق تكوينها القومي، ومن ثم فما أن ينحسر الغزاة أو يستقروا لينشط التكوين القومي حتى تدهمها كلها أو بعضها - موجة غازية أخرى.

واستمر هذا الوضع، فترات متتابعة من الاستقرار فالاضطراب فالغزو فالاحتلال فالاستقرار... الخ. تحبس نمو تلك الشعوب والجماعات دون اكتمال الوجود القومي، حتى ظهر الإسلام^١.

وفي الحقيقة لقد بدأت الأمة العربية جنيناً في رحم أول مجتمع "شعب" أوجدته ثورة الإسلام الحضارية، ولدت فيه، ونمت معه، واكتملت أمة عربية به، فقد فتح المسلمون مكة عام ٦٣٠م، وقضوا على القبائل المرتدة في عهد أبي بكر، ثم ما إن جاء عام ٦٦٣م، حتى كانت كل القبائل والشعوب في الجزيرة العربية قد توحدوا في شعب واحد، فتحت دمشق عام ٦٣٥م، وبيت المقدس عام ٦٣٨م، وما بقي من الشام قبل نهاية عام ٦٤٠م، وقبل أن

١- د. عصمت سيف الدولة: عن العروبة والإسلام ص ٥٤.

ينتهي عام ٦٤٣م، كان قد تم فتح مصر وفارس، وفتحت برقة
"٦٧٠م"، وامتد الفتح حتى شمل المغرب العربي كله "٦٩٨" ومن
هناك تم فتح إسبانيا "الأندلس" عام "٧١م".

وعندما ظهر الإسلام لم تكن أية جماعة من تلك الجماعات
قد تكونت أمة، ولكنها كلها كانت قد غادرت مرحلتي التكوين
الأسري والعشائري، ثم لم تكتمل تطوراً.

كان أغلبها قد أصبح شعوباً متجاوزة الطور القبلي، ولكن
كان من بينها من لا يزال في الطور القبلي لم يعرف إلى مابعده،
فهي جملة، كانت إما شعوباً وإما قبائل.

ولقد جاء في القرآن ما يشير إلى هذه القسمة الثنائية
للمجتمعات في الجزيرة العربية بين طورين اثنين من أطوار
التكوين الاجتماعي: القبيلة والشعب.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ
عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات ١٣.

أما الذين كانوا، عند ظهور الإسلام، قد تجاوزوا الطور
القبلي واستقروا شعوباً، فمنهم الحميريون في جنوب الجزيرة
العربية، كان منهم من يعتنقون الديانة اليهودية، وكان من بينهم
كثير من المسيحيين لكنهم لم يتطوروا إلى أمة بفعل خضوعهم
للسيطرة الفارسية، إلى أن ظهر الإسلام.

وفي شمال الجزيرة العربية كانت القبائل العربية من بني
غسان قد استقرت في الجزء الشمالي الغربي وما يحيط بتدمر في
سوريا، منذ القرن الثالث الميلادي، وأقاموا حكماً تحت سيادة
الإمبراطورية البيزنطية، فتحولوا بالاستقرار على أرض معينة إلى
"شعب"، ظلوا هكذا بفعل خضوعهم للسيطرة البيزنطية، إلى أن
ظهر الإسلام.

الفهرس

مدخل عام	٥
لماذا هذه الدراسة؟؟	٥
الفصل الأول	١١
بعض أدوات المقاربة والتحليل	١١
البحث الأول	١٣
النظرية العامة للهوية الاجتماعية	١٣
البحث الثاني	١٩
معنى الأمة	١٩
البحث الثالث	٢٥
الأمة بناء إرادي	٢٥
البحث الرابع	٣١
اللاشعور الجمعي - اللاشعور السياسي - اللاشعور المعرفي	٣١
البحث الخامس	٤٣
دور الرموز الثقافية وأهميتها في حياة الإنسان	٤٣
الفصل الثاني	٥٧
التعريف بالهوية	٥٧

٧٢.....	البحث الأول
٧٢.....	إرهاصات وتخلقات الشخصية العربية الإسلامية:
٧٣.....	الظاهرة الإبراهيمية في حياة أمتنا:
٧٥.....	فهمنا الراهن لسيدنا إبراهيم:
٧٨...٧٨	مسألة عروبة "عربية إبراهيم" مسألة إنسانية "عالمية إبراهيم"
٨٧.....	أول من تفتت لهاته بالعربية الميينة:
٨٩.....	الأرومة العربية المحضة المتينة الصرفة:
٩٢.....٩٢	الإبراهيمية ومسألة روح الإسلام وروح المسيحية واليهودية
١٠٠.....	تقييم وتقدير لهذا البحث "روح الإسلام"
١٤٧.....	البحث الثاني
١٤٧.....	اكتمال تكوين الأمة العربية وبلورة ذاتها
١٤٧.....	ومقوماتها المميزة "مسألة التأسيس على الثقافي"
٢٩٧.....	البحث الثالث
٢٩٧.....	العروبة والإسلام في الأزمنة الراهنة
٣٣٣.....	البحث الرابع
٣٣٣.....	آفاق وثمرات نشوء الأمة العربي
٣٤٥.....	الفهرس

الصوية العربية

له يمكن تبلور الصوية العربية قضية منجزة ضمراً واجتماعياً وسياسياً وحزبياً منجزة، بل إنما قضية سيرورة وتطويع متدرج من التمول والتفاعل والأزحام والرؤوس. فلا هو، أي العربي، استطاعوا أن يصلوا إلى الوحدة عبر تطويع أمة واحدة، تلك التي حسروا هويتهم فيها، بل وحل بهم الأمر إلى تقصير مخاريعهم القطرية التي بدورهم وسلطت إلى طريق مسدود، حتى الوصول إلى التفتيت في بعض الأحيان.

شما أحدى الفصل بين النصح الديمقراطي والنصح الوطني والقوميين المعاديين للاستعمار والتبعية، ذلك الفصل الطوي كان قسراً إلى إقامة أنظمة إستبدادية بومجي أو من جملة.

ولعلنا نتحول بفضل الشباب العربي العاصم من العالة السابغة الطغر إلى سيرورة تحديد الصوية العربية وبلورتها وحمايتها ضمراً وافتساحاً واجتماعياً بثوب جديد، يمزج بين الديمقراطية والتحرر ويعلمنا كل واحد لا يتجراً.

الباخر



المؤلف من مواليد 1932

محافظة اللاذقية ، منطقة الحفة
قرية الجنكيل .

يحمل إجازة في اللغة العربية وفي
الحقوق و شهادة ماجستير في القانون
العام و دكتوراه في القانون الإداري .

و هو الآن محامي متقاعد و عضو المؤتمر
القومي العربي .

صدر له: المرأة في الإسلام، الصحة وميثاق
المدينة المنورة ، المشروع العربي النهضوي
الإسلام والعلمانية ، العروبة والإسلام
إمكانات ومكانة الحرية والديمقراطية
في النهضة العربية ، وفلسفة الحرية ،
الحوار في الحضارة العربية الإسلامية،
وأخلاقيات الإسلام والعروبة .

إضافة لعدة كتب في القانون
ومقالات وأبحاث في الدوريات العربية .

دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع

سورية - دمشق تلفاكس : 6713079

ص ب : 32105



9 789933 910075

حوران