

الحركات الفكرية والثورية في التراث العربي- الإسلامي

أ.م.د. صبيح مزعل جابر

مركز إحياء التراث العلمي العربي-جامعة بغداد

Sabeeh.jabir99@gmail.com

الملخص

الحركات الفكرية والثورية، التي ظهرت منذ بداية النصف الثاني من القرن الأول الهجري من عصور الدولة الإسلامية، لم تظهر بشكل مفاجئ بل لابد ان يكون قد سبقها وعي اجتماعي، بأشكال متعددة، كان في مقدمته الوعي الطبقي والوعي الديني، ووعي آخر كان أشد إيلاماً وذلك حين بدأت فئات من مجتمع الجزيرة العربية -قبل الاسلام -تشعر به وتعاني الامرين منه ، وهو الشعور بالظلم والاستبداد والقمع والاذلال ، واهدار الكرامة فضلاً عن الفقر والجوع ، وظلم قوانين القبيلة ، واستبداد بعضها على بعض الآخر ، واستبداد رؤسائها على افراد القبائل والأسر المنتمية الى هذه القبيلة او تلك .

Intellectual and revolutionary movements in the Arab-Islamic heritage

Assist.prof.Dr.Sabih Mazel Jaber

Center Revival of Arab Science tteritage-University of Baghdad

Abstract

The intellectual and revolutionary movements that have emerged since the beginning of the second half of the first century of the Islamic era did not

appear suddenly, but must have preceded by a social consciousness, multi-forms, in the forefront of class awareness and religious awareness, and awareness was more painful, Of the society of the Arabian Peninsula - before Islam - feel it and suffer from it, a sense of injustice and tyranny, oppression and humiliation, and the destruction of dignity as well as poverty and hunger, and the injustice of tribal laws, and tyranny of each other and the tyranny of . their heads on the tribes members and families belonging to this tribe or hill

المقدمة:

الحقيقة ان الشعر الجاهلي ، الذي لايزال يعد المصدر الاوثق لدراسة تلك الحقبة، لم يعرف مؤرخو الادب العربي منه ، ما هو أقدم من منه وخمسين عاماً قبل الاسلام.

ولكن هذا لايعني أن العرب قبل الاسلام ، وقبل الجاهلية المتأخرة لم تكن لهم حضارات بل انهم حين وجدوا وجوداً حضارياً في الجنوب ، وفي الجنوب الغربي كانوا شعباً متمدناً على نحو ما كان المصريون والاشوريون تدل على ذلك منشأتهم المعمارية . وهذا يعني - كما يشير الى ذلك حسين مروة في المجلد الاول من كتابه : (النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية) أن تاريخ العرب قبل الاسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي في حركة تطوره .. وهناك دول عرفها التاريخ القديم منها ما اندثر ومنها ما بقي وله آثار تدل عليه، مثل المعينيون (١٣٠٠-٦٣٠ ق.م)

والسبئيون (٨٠٠-١١٥ ق.م) والحميرية والقبتانيون وغيرهم.

ويستشهد حسين مروة في كتابه الانف الذكر بالمستشرق الروسي (بلياييف) الذي يذكر أسباب زوال الحضارة اليمنية ، وما حصل من انقطاع بين الجاهلية المتأخرة وما قبلها حتى ظهور الاسلام ، إذ أن اسباب هذا الانقطاع يرجع الى احداث الغزو الاجنبي ، و الصراع الداخلي والاختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى، وانهيار سد مارب وخراب الاراضي الزراعية بعد هجرة اهلها ، فهاجر الغساسنة الى الشام وهاجر المناذرة الى العراق، والتنوخيون الى البحرين.

إن النظرة المادية التاريخية لظاهرة اللغة والشعر المهمة تفترض ان وراءها تاريخاً طويلاً استغرق قروناً عدة سبقت عصر ما قبل الاسلام إذ ان عدم معرفة الشيء لا يدل على عدم وجوده (١) .

وشبه الجزيرة العربية تتلاقى فيها مواصلات اعظم امبراطوريتين في العالم القديم انذاك ، الفارسية في الجنوب والبيزنطية في الشمال ، وقد كان للتجار الاجانب وجود في مكة ، عادة ما يتحالف هؤلاء مع تجار مكة من قريش . كما ان المكانة الدينية لمكة ،

حيث الكعبة ، كانت هي أيضاً إحدى وسائل الثراء
لزعماء قريش ، وزيادة مكانتها التجارية .
ومدينة مكة ليست زراعية ، بل هي مركز تجاري
، ثم ظهرت فيها حرفة الحدادة ، وإن استخدام الحديد
بالشكل المتطور نسبياً آنذاك ، هو بذاته ظاهرة تاريخية
لها معناها في علم الاجتماع الماركسي.
إن تعاضم ثروة قريش وكذلك تعاضم ثروة رؤساء
القبائل كان يزداد تأثيراً في تغيير القيم القبلية ، وفي
انتاج قيم جديدة تقوم على قاعدة مائة - اقتصادية ، وهي
المرجع الاول رغم استمرارية الكثير من الاعتبارات
القبلية ، التي أصبحت في المركز الثانوي من التأثير في
مجرى الحياة العامة لأصل الجاهلية ، بذلك أصبحت
مكة في مركز السيطرة على عملية تفكيك البنية
الاقتصادية - الاجتماعية للمجتمع القبلي من أسسها وقد
عجلت تجارة قريش وأرباحها الربوية في عملية التفكك
الجارية داخل بنية المجتمع القبلي في الجاهلية الأخيرة ،
وينبغي أن نتذكر أن الاستثمار الربوي لم يقتصر على
ارستقراطية قريش في مكة ، فقد كان الربا موجوداً في
يثرب، وفي الطائف وفي اليمن وفي أماكن أخرى من
شبه الجزيرة مرابون يعيشون على الربا بطفيلية مربحه
دون عناء.

وعلى هذا الاساس من التناقضات الاجتماعية الاقتصادية ظهرت معظم الاديان السماوية، إذ ان الدين -وهو ما اكده الكثير من المفكرين المعاصرين- بمختلف اشكاله وعقائده وتعاليمه في مختلف الازمنة لا يأتي الناس مفاجاة، وبصورة منعزلة ومنقطعة عن حياتهم، ولا عن حركة تطورهم التاريخي : اجتماعيا واقتصادياً وسياسياً وفكرياً ، وأن لاياتي الناس كذلك على وفق لرغبات ذاتية على نحو ما اشار اليه هيغل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة .

وهذا يعني - حسب حسين مروة- أن للدين جذوره الاجتماعية الخاصة ، كما ان له جذوره المعرفية ، لما هو واقع فعلاً في تاريخ الفكر الانساني ، وتاريخ الدين من وجود الصلات المتبادلة بين الايمان الديني والمعرفة البشرية .

وهذا ما ظهرت جذوره ونزعاته الدلالية منذ بداية النصف الثاني من القرن الاول الهجري على شكل مواقف عقلية ونصوص دينية مقدسة ، كان في مقدمتها الاتجاه الجبري والاتجاه القدري (العقلي) الذي يؤمن بحرية العقل وارادته الحرة .
الفكر القدري :

القدرية _ كما يذكر حسين مروة _ حركة تاريخية ظهرت كانعكاس يكاد يكون مباشراً لصراع اجتماعي - سياسي في مجتمع سيطرة عليه سلطة الحكم الفردي الوراثي المطلق باسم (القضاء والقدر) ، او ما كان متبعاً : ((واطيعوا الله ورسوله وولي الامر بينكم)) فالقدرية إذن هي فكرة دينية محضة انتقلت من فرد الى فرد آخر وصارت قضية دينية - اسلامية (٢) .

وقد بدأت هذه الحركة بعد أن أضفى خلفاء الدولة الاموية طابع القداسة على حكم دولة الخلافة ، الذي يمنح الطبقة الحاكمة في مجتمع (الخلافة) حق السيطرة المطلقة، التي تعني أن الاعتراض عليها او خروج عن طاعتها ، فضلاً عن الثورة عليها، ليس له من حقوق في تشريع هذا الحكم سوى (الهرطقة) الدينية فهو اعتراض على حكم الله ، وهو خروج عن طاعة اولي الامر التي فرضها الله فكيف إذا تطور ذلك الى ثورة (٣) .

جذور الحركة القدرية :

إن نظرية القدرية متصلة في المنشأ والاساس بالواقع الاجتماعي- السياسي ، والتفكير القدري لا يخرج عن اطاره الديني ، لكنه أحدث أثراً إيجابياً كبيراً في تطوير الفكر المعارض لحكم بني أمية ، فيكونه اوجد للمعارضين، ولاسيما الفئات الاجتماعية التي تعاني

مظالم هذا الحكم أيديولوجية مقابلة لأيديولوجية الطبقة ،
 الحاكمة الاموية، وقد ارسى هذا المذهب قاعدته النظرية
 على فكرة (حرية ارادة الانسان) ومسؤوليته عن افعاله .
 وقد أصبحت هذه القاعدة النظرية (الأيديولوجية) أحد
 الاسس التي قام عليها صرح الفكر (العقلاني) المعتزلي.
 إن البحث في مشكلة القضاء والقدر ، عند
 المفكرين العرب والاسلاميين بعامة قد ظهر كبحت
 فكري ، يرتبط بمسؤولية الانسان الفرد عن فعله فيما
 بين النصف الاول ، والنصف الثاني من القرن الاول
 الهجري (٤) .

وقد اقتضت الجذور الاجتماعية والسياسية لمسألة
 القدر ان يظهر معبد الجهني أولاً ، وغيلان الدمشقي من
 بعده حاملين راية المجاهرة بنفي القدر عن فعل الانسان،
 من ثم يصبحا ضحيتي رأييهما ثم ان يظهر الحسن
 البصري بهذا الراي نفسه ، من ثم واصل بن عطاء ،
 الذي بدأ به عهد صيرورة هذه المسألة ومسائل أخرى
 غيرها قاعدة أساسية ينهض عليها بناء مذهب عقلي في
 العقائد الاسلامية ، من ثم يصبح هذا المذهب منطلقاً
 حقيقياً لمجرى تاريخ تطور الفكر العربي نحو الفكر
 المعتزلي ، او مذهب المعتزلة (٥) . الحقيقة فان من
 يسمع (بالقدريين) يتبادر في ذهنه بأن هؤلاء ، هم من

يؤمنون بالقدر، ولكن الحقيقة هي ان هؤلاء لا يؤمنون بالقدر، وقد أطلق عليهم هذا المصطلح خلافاً لدلالته المضمونية .

المصادر القرآنية لمسألة القدر

إن القدرية لم تخرج عن التفكير الديني، فكان لهؤلاء المؤسسين ان يدعموا تفكيرهم ونظرتهم في حرية الارادة بدعامة دينية اسلامية ، وكان القرآن ، وهو المصدر الاول للمفاهيم الاسلامية ، ومرجعهم قبل كل شيء ، ولقد وجدوا في القرآن الكريم بالفعل دعامة قوية للقول ، بحرية الارادة ومسؤولية الفعل الانساني .

ويذكرون أن غيلان الدمشقي عندما اراد ان يكسب عمر بن عبد العزيز الى القدرية كان يذكر له بعض الآيات القرآنية ومنها : ((إنا هديناه السبيل ، إما شاكراً وإماكفوراً)) (الدھر ٣) و ((كل نفس بما كسبت رهينة)) . ((ومن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها)) (الاسراء ١٥) . فالافعال الواردة في القرآن : كسب ، اهتدى ، ضل ، سعى ، يعمل ، كلها منسوبة الى الانسان (٦).

يذكر المؤرخون - كما يقول حسين مروة- أن معبداً الجهني ، وعطاء بن يسار أتيا الى الحسن البصري ، وقالوا له : يا ابا سعيد هؤلاء الملوك يسفكون

دماء المسلمين وياخذون اموالهم ، ويقولون : إنما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى، فقال لهما الحسن البصري : كذب أعداء الله يقصد بني امية (٧) .
القدرية وعمر بن عبد العزيز :

اصبح عمر بن عبد العزيز خليفة للمسلمين في الدولة الاموية ، وما بدر منه من عدالة عرض عليه غيلان الدمشقي أن يعتنق مذهبهم (القدرية) فلم يقتنع بهذا المذهب ، لكن الخليفة طلب من غيلان أن يعينه في دمشق على اصلاح شؤون المسلمين - فاستجاب غيلان ، وأول عمل طلبه من الخليفة أن يبيع خزائن الامويين وردّ حقوق الناس الى اهلها . فلما تولى غيلان هذا الامر نادى أهل دمشق بقوله : تعالوا الى متاع الخونة (يقصد حكام بني امية) السابقين لعمر بن عبد العزيز ، فأخذ يبيع خزائن الحكام ويوزعها على المظلومين، ولكن حين تولى هشام بن عبد الملك ، بعد وفاة عمر بن عبد العزيز هرب غيلان الى ارمينيا، وهو ينشر عيوب هشام بن عبد الملك ، واخبار ظلمه وظلم بني أمية الذين زعموا بانهم يحكمون بقضاء الله وقدره ، وانه لا مهرب من القضاء والقدر (٨) .

وقد سبقت ذلك حادثة معاوية الثاني بن يزيد بن معاوية ، فقد ذكر المؤرخون أن معاوية الثاني خطب

خطبته الاخيرة متنازلاً عن الخلافة ، من ثم اعتزل الناس ، ومات بعد اربعين يوماً من أعتزاله ، وهو مازال شاباً ، فقبض على عمر المقصوص ، وقالوا له : أنت أفسدته وعلمته ثم دفنوه حياً ، ومات شهيد فكره (القدرى) المناهض للحكم الاموي ، القائم باسم (الحق الالهي) أي باسم قضاء الله وقدره كما كان يزعم بني اميه.

وهناك اربع شخصيات حركت الفكر العربي ، وهم: معبد الجهني، والحسن البصري في العراق وعيلان الدمشقي وعمرو المقصوص في دمشق، إذ أنهم حركوا الفكر العربي نحو التفكير الفلسفي (العقلي)، وقد حاولت الدولة الأموية أن تغير رأي الحسن البصري من مساله (القدرية) لكن فقهاء الدولة الرسمية لم يقنعوا الحسن البصري في العدول عن رايه، وحين يأسوا منه هددوه بالخليفة صمت خوفاً ان يصيبه ما أصاب أصحابه الآخرين.. من ثم انه لم يكتف بهذا الصمت بل راح يحرض الناس على ابن الاشعث حين خرج على بني أمية، وكذلك وقف الموقف ذاته من ثورة ابن المهلب في البصرة.

واخيراً ، لماذا هم (قدريون) وهم عكس ذلك ، إذ أن مسألة القدر ، هي أول مسألة خاض فيها الفكر

العربي- الاسلامي باتجاه عقلي ، وعلى أساس (حزبي) أيديولوجي سياسي، معارض للحكم الاموي ، فاستخدم معارضو فكر (القدرية) أي الذين لا يؤمنون بالقدر استخدموا ضدهم سلطة الدين في ارباب هذا الفكر .
والقدرية ، والقديرون أطلق عليهم هذا المصطلح ، وهم لا يؤمنون (بالقدر) بالارادة الحرة . ومن يؤمن بالقدر (خيرة وشره من الله) هم الجبرية.
والجبرية : هي الاستبدادية في عصرنا الراهن .
وهم عكس من يؤمنون بحرية الانسان ، اي مسؤوليته عن افعاله . وقد كانت (المعتزلة) اول من آمن بهذا الفكر، ولذلك تشكلت ثلاثة تيارات للوقوف بوجههم : التيار السلفي والتيار الحنبلي والتيار الاشعري . وهذه التيارات تشترك في خط واحد يتسم بالعداء للجوانب التقدمية النسبية في افكار المعتزلة^(٩). التي استندت بدرجة اساسية على النظرية (القدرية) او الحركة (القدرية) التي تعني : حرية الانسان في الفعل والسلوك والسعي الارادي والتي راحت تنتقل من شخص الى اخر. وتصبح حركة فكرية تعيد للانسان حريته وكرامته ، وكان تاثيرها قد بدأ منذ بداية النصف الثاني من القرن الاول للهجرة واستمر حتى بعد أن تشكلت حركات

فكرية واسعه مناهضه للجبرية الاستبدادية ، وكان في مقدمة هذه الحركات الفكرية حركة المعتزلة.

الجبرية : أيديولوجية دولة الخلافة الأموية :

الدولة، المقصود بها دولة الخلافة الإسلامية ، التي قامت بعد ان انتصرت الدعوة الإسلامية ، وامتدت وغطت مساحات واسعة من آسيا واوربا وشمال افريقيا ، هذه الدولة يقول عنها (الطيب تيزيني) هي دولة أسر وأقوام ذات شوكة، والتشكيلات الاجتماعية التي تكون قاعدة الاجتماع السياسي للدولة هي الرعية، والرعية قبائل واثنيات وطوائف ،او كل هذا كان متداخلاً .

فالآداب الفقهية والسلطانية – حسب الطيب-

كانت قد شرعت صراحة عملية الاستيلاء على السلطة واستدخلت في نصوصها المتكررة في الآداب السلطانية ، ومرايا الملوك وبعض كتب الفقه ، ونص اردشير الفارسي القديم ، الذي يعد الدين والملك توأمان ، ويرى أن على الرئيس أو الملك أن يستخدم الدين لتقوية ملكه ، والا أستخدمه من يتفقه به من العامة (١٠) . هذه الأيديولوجية استفادت من النظرية الجبرية وسخرتها لخدمتها وخدمة السلطة الحاكمة ، ذلك أن نظرية (جهم بن صفوان) في الجبر تتحدد، كما نقلها عنه الشهرستاني في ان الانسان لايقدر على شيء ، ولا يوصف

بالاستطاعة، وانما هو مجبر في أفعاله، لا قدر له ولا إرادة ولا اختيار، انما يخلق الله الافعال فيه (في الانسان) على نحو ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب اليه (اي الى الانسان) الافعال مجازاً (لاحقيقة) كما تنسب الى الجماعات . وهكذا جعلت نظرية الجبر (الاستبدادية) الشريعة الاسلامية أيديولوجية لسياسة دولة الخلافة الاسلامية، والتي تلقفها معاوية بن ابي سفيان ليرسخ بها اساس سلطته القائمة على الشرعية الالهية بناء على الاية الكريمة (واطيعوا الله ورسوله وولي الامر من بينكم)) . ولهذا يعد معاوية اول من قال بالجبر واطهره ، وقوله أن معاوية ، أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذراً في ما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله إماماً ، وولاه الامر ، وفشا ذلك في ملوك بني أمية (١١).

ولكن القديرين لم يسكتوا فقد كانوا يجمعون الى جانب القوى النظري (بالقدر) افكاراً ضد الدولة ، كقول خالد بن معدان ، أحد تلامذة معبد حين سبق استأذنه الى القتل، إن البلاء كل البلاء، إذ كانت الاثمة فيهم • يعني بني أمية، وكأنه يريد أن يقول: بأن قتل الامويين لمعبد ليس محاربة لنظرية القدرية، بل عقاباً على افكاره ضد الدولة وأيديولوجيتها القمعية .

فالدولة الاموية كانت قد استفادت من آراء الجبريين ولا بد من القول بأن آراء اهل الاختبار (القديرين) تتضمن اكثر من المعارضة للظلم الواقع بسبب الدولة الاموية ، بل تتضمن أيضاً خطراً شديداً على هذه لسلطة الظالمة ، لانها أي آراء القديرين ، إذا هي شاعت في الناس فتحت أمام المظلومين منهم باباً للامل بالخلاص من الظلم ما دام قد ظهر أن هذا الظلم ليس (قضاءً وقدرًا) مفروضاً عليهم قبوله شاءوا ام ابوا ، وان زواله رهن بارادتهم واحتقارهم اذا نهضوا لدفعه والقضاء عليه (١٢) .

هذه الافكار وغيرها شكلت أيديولوجيا دولة الخلافة الاموية ، والتف حولها الكثيرون من الفقهاء وعلماء الدين ، والمنتفعين من الحكام والمقربين منهم ، وشكل هؤلاء تياراً قوياً مسانداً للسلطة ومدافعاً عنها ، ظناً منهم بأن الدفاع عنها ، هو الدفاع عن مصالحهم الشخصية ، واصبح يطلق على هؤلاء اسم (السلفويين) ، قبل ان يطلق هؤلاء على انفسهم (صفة السلفية) التي أعلنوا عنها بشكل رسمي في القرن الرابع الهجري ، حيث أطلقت مجموعة من اتباع أحمد بن حنبل على نفسها صفة (السلفية) تأكيداً منها على الالتزام السلفوي بموقفه موقف الانكفاء والنكوص الدائمين الى الوراء ، بغية

استدرار حلول المشكلات التي تجابههم على هذا الصعيد او ذاك ، بعيداً عن اعمال النظر العقلي بصيغة القياس ، أو الاجتهاد او التاويل او الاجماع العقلي، فضلاً عن الصيغة الاستنباطية لفهم النصوص الاولى ، والقران والسنة التي يأخذ بها المتصوفون (١٣) .

فضلاً عما ذكر ما تم ذكره، هناك مجموعة من الاسماء والفرق ، التي تبنت السلفية ، ودافعت عنها في التاريخ العربي الوسيط والحديث والمعاصر وكان في مقدمة الجميع (١) الجبريون و(٢) اهل السنة والحديث و(٣) ممثلو الاتجاه المثالي الايماني في الفلسفة ، وفي طليعتهم ابو الحسن الاشعري وابو حامد الغزالي، وضمن هذا الاتجاه يبرز عبد الرحمن بن الجوزي فقد كتب كتابه الشهير (تلبيس ابليس) وأدان فيه كل فكرة خارجة على السلف - الاصل او عنهم او غير متطابقة مع المبادئ العقيدية (والفقهية) التي طرحوها واصفاً اياها بانها بدعة من (ابليس) ويلزم تقويمها باسلوب او باخر ... ويذكر ابن الجوزي - كما يقول الطيب تيزيني - في كتابه هذا كل ما حصل عليه من وثائق (نصوص) قرانية ، وحديثية ، واخرى تتحرك قي فلكها ، ويمكنها برايه ان تدين خط (الانحراف) عن النزعة (السلفية) بتهمة انه صنيع (ابليس) ووليد (البدع)

...وهو يعرف (البدعة) على انها عبارة عن فعل لم يكن فابتدع ، والاغلب في المبتدعات انها تصادم الشريعة بالمخالفة ، وتوجب التعاطي عليها ، فقد كان جمهور السلف يكرهونه ، وكانوا ينفرون من كل مبتدع وان كان جائزاً حفظاً للاصل وهو الاتباع^(١٤). إن الأيديولوجية السلفية تلغي ما قبلها ، تلغي التحولات التاريخية، وتؤرخ لذاتها وفكرتها منذ انطلاقتها هي، لان انطلاقتها قائمة على اساس الهي، وهي الواسطة بين الخالق والمخلوق .

والسلفيون يظهرون الاصرار على رؤية الحاضر من الماضي دون العكس ، أي نقل افكار الماضي ذات الابعاد الاجتماعية الماضوية ، ليحلوها محل الابعاد الجديدة المتصلة بمنجزات التطور في الحاضر ، وذلك لان الاسلام جعل سلطة الشريعة هي السلطة العليا الوحيدة الحاكمة على كل سلطة اخرى ، ولهذا اشاع عند بعض العلماء الاسلاميين من كل ما جاء في شريعة الاسلام خالد الى يوم القيامة ولا يجوز فيه التغيير والتبديل ، وأن الخلافة حق الهي . وقد وقف بعض السلفيين ضد الفكر العقلي ، وتكفير كل ما يصدر عن العقل ، وقد أفتى احد السلفيين واسمه (ابن الصلاح) وهذا من متاخري القرن السابع الهجري بتحريم

الاشتغال بالمنطق والفلسفة.. أما المنطق فلانه مدخل الفلسفة ، ومدخل (الشر شر) واما الفلسفة فلانها الشر نفسه ، فهي راس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ومشار الزيغ والزندقة. من ثم جاء ابن تيمية فخاض حرباً مزدوجة على جبهتين : خصومه لمذهب الاشعرية ، ولمذاهب المتكلمين بعامة وجبهة الخصومة للمنطق الارسطي والفلسفة ، يقوم منهج ابن تيمية على فكرة صاغها بعنوان كتابه (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) اي ان كل ما يثبت نقله من نصوص الاسلام يجب ان يوافقه العقل لامحالة ، فلا تعارض اطلاقاً عنده بين احكام العقل واحكام الشرع ... اما اذا حصل التعارض فعلاً مع صحة النص ، فالمرجع هو النص دون العقل على هذا الاساس اقام صراعه هذا^(١٥). وفي هذا السياق يذكر جابر عصفور بان نزعة تقديس الماضي قد سيطرت على الفكر والابداع العربيين، واقرنت في تصاعدها بالعداء للفكر العقلاني والابدع الحدائي^(١٦).

حركة الفكر المعتزلي :

الفكر القدري أنتج الفكر المعتزلي :

يعد الفكر المعتزلي ثمرة أولى (للفكر القدري)

الذي لا يؤمن بالقدر ، كما أنه يعد أحد الطلائع بين هذه

الحركات الفكر ، وقد توجهت إليه الدراسات باعتبار ان الفكر المعتزلي حمل قضية الحرية الانسانية ، والموقف الانساني . فمن هو المعتزلي ؟ يعد معتزلياً كل من ذكر له قول يدل على ان الانسان حر الارادة .

وماهي اذن أيديولوجية المعتزلة وفكرهم ؟

أيديولوجية المعتزلة النظرية ، هي العقل ، واما الشرع فينبغي ان يخضع للتفسير الموافق للعقل ، وان حرية الانسان ، هي احدى القاعدتين الاساستيين لهذا المفهوم المعتزلي للعدل- على الرغم من انهم كانوا ينطلقون بافكارهم هذه دون تخطيط او برمجة نظرية ، بل انهم كانوا متمسكين بفكرة حرية الانسان ، ورفض فكرة القدر ، التي كانت شواهدا التاريخية تدل على انها كثيراً ما كانت تعبيراً عن ايديولوجية طبقية ، تمسك بها الحكام الامويون تمسكاً شديداً وحاربوا بها خصومهم ، ولاسيما (القدريين) الاوائل مثل معبد الجهني وغيلان الدمشقي .

ومن أظهر المواقف دلالة على حضور الاساس الاجتماعي في تفكير المعتزلة كون بعضهم يأخذ بمقالة الخوارج من أنه ليس شرطاً أن يكون الامام من قریش ، بل تجاوز بعض القائلين بهذا الراي من المعتزلة حدود الخوارج ، فقال انه اذا اجتمع قریشي واعجمي ،

وتساويا في الفضل فينبغي أن يتولى الامامة الاعجمي. والمعتزلة يشترطون ان تكون السلطة السياسية - الدينية بقيادة امام ، ويشترطون لهذه القيادة ان يكون الامام عادلاً ، فما هو مفهوم العدل عندهم .

يمكن ان نفهم من هذا الكلام ، الذي يقولون فيه بالخروج على السلطان وازالته بالعنف ، ان العدل الذي يشترطونه في الامام يتضمن الاخذ برايهم في التوحيد ، وفي القدر ، ورايهم في (القدر) ينفصل عن قولهم (بحرية الانسان) بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل ، اي العدل الالهي ، وبين مفهومه الواقعي العملي المتجسد في الامام العادل، اي في السلطة السياسية - الدينية العادلة اجتماعياً ، بهذا التحليل يمكن القول ، بان العقلانية المعتزلة لم تكن عقلانية معتزلية تجديدية وميتافيزيقية مطلقة ، بل نستطيع - كما يقول حسين مروة- ان نكتشف لها جانباً واقعياً عملياً يتصل بحياة الناس الواقعية ، وان يكن هذا الجانب غير ملحوظ مباشرة في مباحثهم النظرية (١٧).

ولكم ما يثير الانتباه ذلك الغياب المفاجئ للفكر المعتزلي عن المكتبة العربية ، ولعل الامور التي آمن بها المعتزلة - حسب حسين مروة - قولاً وفعلاً ، والتي كانت ابرز الملاح التقديمية للفكر المعتزلي هي السبب

في ماحدث لتراث هذا الفكر من غياب مفاجئ عن المكتبة العربية في وقت مبكر من تاريخ الحركة العقلية العربية ، فقد تالبت حينذاك تيارات فكرية وسياسية عدة محافظة على الفكر المعتزلي بالعداء الصارخ ، الذي ظهر ياشكال مختلفة كان اشدها عملية طمس وثائقه ومصادره الاصلية بصورة كلية وشاملة، حتى لم يصل منه للعصور المتأخرة سوى مصدر واحد هو كتاب (الانتصار) لابي الحسن الخياط .

فلماذا هذا العداء للمعتزلة ؟ ولماذا كانت هذه المسألة المزدوجة ؟ يبدو ان الطابع العقلي التحرري ، الذي يغلب على تفكيرهم محتوى واسلوباً ، وهو طابع متقدم جداً بالقياس الى ظروف عصرهم ومجتمعهم ، هو الذي جمع بين مختلف الفرق ، والمذاهب ، والفئات الاجتماعية المحافظة ، ولاسيما الفئات ذات الموقع الاجتماعي الاكثر ارتباطاً بمواقع اهل النظام الثيوقراطي لدولة الخلافة ، ومن هذه الفئات ، اهل الحديث والفتيا بالاغلب.

ان الطابع العقلي ، هو الذي جمع بين هؤلاء على صعيد واحد ، على الرغم من كل الفوارق بينهم ، اي على صعيد العداء للفكر المعتزلي ، ومناهضة حقه العقلاني التحرري، صحيح ان مجمل الفكر المعتزلي لم

يخرج من اطار الايديولوجيا الاسلامية، أي الاطار الجامع بين المعتزلة وخصومهم الاشاعرة ، لكن يجب النظر الى الطابع المميز للمعتزلة، اي الجانب الذي قسم اهل هذه الايديولوجيا الواحدة الجامعة على مذهبين متميزين : معتزلي واشعري.

ان الدور التاريخي للمعتزلة يمثل في الواقع المرحلة الايجابية الثورية لمباحثهم الكلامية ، لافقيمتها بذاتها ، بل فيالفعل التاريخي الذي احدثته بفضل ما كان يتميز به الوضع الاجتماعي العام من قابلية التجاوب مع الفكر المعارض لآيديولوجية النظام القائم (١٨) .

الزهد :

الحسن البصري كان زاهداً مع عدد من زهاد البصرة الاولين ، والتصوف أساسه النظري كحركة فلسفية يبدأ من فكرة الوصول الى المعرفة بطريقة الكشف او المشاهدة او الاشراف او الحدس (النفساني) ، ولكن الوسيلة العملية للوصول الى ذلك هي سلوكية تقوم أصلاً على ما يسمى باصطلاح الصوفية بـ (مجاهدة النفس) اي ترويضها على احتمال أشد الالام وكبح شهواتها عن الملذات والمسرات الحسية (الدينوية) وعلى هذا الاساس السلوكي قامت النظم

والتقاليد الصوفية كلها بمختلف أشكالها الطرائقية والتصوف.

وحركة الزهد بدأت سلبية عدمية ، ثم أخذت طريقها الى التحول حين أصبحت رمزاً لمعارضة الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي ، ويصبح الزهاد في مكانة تجتذب اليهم عطف الجماهير المظلومة ، من ثم تمضي حركة الزهد في تطورها حتى تتحول الى شكلها الاعلى (التصوف) ، وكانوا يعملون تحت شعار: يأمرون بالمعروف ويعارضون السلطان في أمره (١٩).

التصوف:

التصوف النظري ، موقف أيديولوجي ، كان جانبه الفكري فيهو أحد اشكال الوعي الاجتماعي في ظروف وخصائص تاريخية معينة و جانبه الاجتماعي فيهو شكل خاص من اشكال انعكاس الواقع في الوعي . وسيعنى انعطاف التصوف في هذا الجانب الاخر ، ان يصبح تعبيراً عن موقف أيديولوجي بعد ان كان في اوائل مرحلته الزهدية تعبيراً عن موقف سياسي وحسب ، وبهذا الانعطاف يدخل التصوف جزءاً نشيطاً في العملية الجارية حينئذ لاعادة بناء أيديولوجية المجتمع على اساس المعارضة لايدولوجية الدولة .

إن المضمون الأيديولوجي ، حسب - حسين مروة- الذي يتأكد وجوده في الفكر الصوفي الفلسفي الاشرافي وغير الاشرافي ينطوي على نظرية ثورية بوصفها التاريخي ، ولكن القصور الكامن في اساس هذه النظرية الذي هو استحالة التحقق قد أفقدها جوهر الحياة ، فبقيت ميتة ، ولكن الامر المدهش انها كانت تثير رعب الحكام ، على الرغم من قصورها الداخلي هذا (٢٠) .

ومن القيم الاخلاقية التي يذكرها هادي العلوي - المطلوبة للصوفي اللطف مع الناس وعدم البغي والعدوان عليهم، وقد استثنى الصوفيون من هذا التعامل مع الناس اهل الدولة والمال (٢١) .

والسلوك الصوفي مشروط بعلاقات غير مثقلة بالتكلف والشكليات ، فالصوفي جليس غير مستثقل ولا متكلف يتضايق منه جلساؤه او يضطرون الى مداراته اي انه لا يكون مزعجاً لجلسائه فهو كما وصفه (ذو النون) المصري هشاش بشاش . واستهجنوا الزائد في المجاملات فقال في (قوت القلوب) أن السلف الماضين كانوا اذا لقوا بعضهم لايزيدون على قولهم : كيف انت او كيف انتم ؟ وانكروا التدخل في شؤون الغير (٢٢) .

ويضيف العلوي ، بان شخصية الصوفي موجبة لا سالبة فاعلة بقدر ما هي منفعة مفتوحة للحياة مع زهدها في الحسيات ، واعراضها عن الطيبات . والصوفي حر ، يحب الطبيعة ، ولذلك يسيح وسياحته من اركان حرите ، التي تتحقق باركان اخرى مكمله اولها هو الحرمان - ان لا يملك شيئاً حتى لا يملكه شيء . والصوفي مستقل لايتبع احداً ، ولايطيعه ولايقلده ، عزيز النفس ، حريص على كرامته وجوهره البشري ، شديد على المفسدين من اهل الدولة والمال والعسكريين ، متسامح مع الخلق يحبهم ويدافع عنهم ويخدمهم ، لا يتعصب لمذهب او دين او فئة ولايلاحق الناس بالتسفيه والتضح ، ولايذم غير الحكام والاغنياء والعسكريين ، يمدح العامي ليشجعه على الاستقامة ، ولايمدح اهل السلطة، سليم الصدر من غير سذاجة ، مسالم من غير ضعف ، ضحوك للناس ، لكنه حزين القلب ، كثير الهموم . والصوفي يعنى بالنظافة ، وقد يبالغ فيها كما روى عن ابي يزيد البسطامي انه كانت له ثلاثة ثياب : واحد يخرج به ، وواحد يلبسه في البيت وثالث يدخل به المرحاض (٢٣) .

إن النظام الاجتماعي الاسلامي كنظام حكم استبدادي مطلق - حسب بعض الدارسين المعاصرين-

وكنظام اقتصادي، زراعي - تجاري ، تحكمه (علاقات الانتاج الاقطاعية) بخصائصها التاريخية المتميزة ، كان فيه الانسان الذي يعمل في الارض ، وفي الحرف الصناعية والمستخدم في الزراعة ، والتجارة والمنازل ، والوظائف الصغيرة ، وفي فنون الغناء والرقص والموسيقى كتلهية وترفيه للخلفاء والحاشية ، وكبار مستثمري الارض والتجار ، كان انساناً مهملاً ومحتقراً ، ومضطهداً بعيشه وطاقاته ومكانه ، الى جانب ذلك كله كانت أيديولوجيا النظام تلغي ارادته الغاءً مطلقاً بجانب الارادة العليا ، وهي هنا ارادة الخليفة ورؤوس الدولة ، هذه هي قضية الانسان في مجال الواقع الاجتماعي .

وقد كان الصراع الاجتماعي دائماً ، في تاريخ المجتمعات البشرية ، يخلق الى جانب اشكال التحركات ذات الصفة الثورية ، عفوية كانت ام ارادية ، اشكالا معينة من الوعي الاجتماعي ، ومنها الشكل الايديولوجي ، والفلسفة بطبيعتها شكل أيديولوجي بقدر كونها أحد الاشكال العليا للوعي الاجتماعي (٢٤) .

ومن الحركات الفكرية الاخرى ، التي ظهرت في حقب تاريخية متفاوتة ، وتنوعت رؤاها ، وأيديولوجيتها ، واهدافها السياسية والاجتماعية حركة اخوان الصفاء ذات الطابع الفكري .

إخوان الصفاء: ظاهرة عصر لظاهرة جماعة

القرن الرابع الهجري - حسب حسين مروة- هو عصر أخوان الصفا ، وهم جماعة كانوا في البصرة ، وهذه الجماعة تألفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا مذهباً ، وصنفوا خمسين رسالة في جميع اجزاء الفلسفة علمياً وعملياً سميت رسائل اخوان الصفاء، كتموا فيها أسماءهم ووهبوا للناس.

أن اخوان الصفاء ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية ، ولمفهوم الشريعة ، الذي أسست عليه الأيديولوجية الرسمية لدولة الخلافة هذه ، ولذلك كانت جماعة اخوان الصفاء تتطلع الى بناء دولة جديدة للمجتمع ، تستند الى فلسفة جديدة منفتحة على كل مصادر المعرفة ، وعلى الاديان والمذاهب والفلسفات كلها، وعلى مختلف القوميات واللغات والاجناس البشرية وتتمثل في فلسفتها هذه أيديولوجية هذا المجتمع على اساس جديد، أما المحتوى الاجتماعي، الذي سيكون الاساسي لهذه الايديولوجية، فهو موضوع الفقرة الآتية: وضعت الجماعة في عملها الموسوعي (الرسائل) خطة برنامجية شاملة تقوم بامرین أساسيين: الاول: موقفها من الدولة القائمة، ومن أيديولوجية دولة

الخلافة، والثاني تحديد البديل عنها، اي عن الدولة القائمة وأيديولوجيتها، ولكن هذا البديل وضع للمرحلة ذات المدى البعيد ، اي المدى الاستراتيجي (٢٥).

ويتخلص الموقف الايديولوجي عند أخوان الصفاء ، برفض الاساس النظري لأيوولوجية النظام الاجتماعي المسيطر، وهو (الشرعية) في كونها تحدد الوساطة بين الله والانسان بطريق الخليفة وحده ، كحاكم مطلق باسم الله، يتلخص هذا الرفض عندهم كما تجلى عند الصوفيين ، بتعدد الوسطاء بين الله والانسان، والفرق بين الصوفية واخوان الصفاء، ان هؤلاء الاخرين يتقدمون على الصوفية في مجال الصراع الايديولوجي، لانهم اكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي في حين ظل الصوفيون بعيدين عن هذا الواقع، وظل موقفهم الايديولوجي مخصراً في المدلول السلفي لتجربتهم الداخلية ومن الحركات الفكرية المهمة الاخرى ، هي حركة المعتزلة .

حركة المعتزلة الفكرية

يعد علي الوردي (المعتزلة) بانهم من اوائل فلاسفة الاسلام... ولهم أهمية كبيرة في تطوير الفكر الفلسفي ، ويذكر (الوردي) بأن المعتزلة اتخذوا نحو العامة موقفاً لا يخلو من احتقار وذم . فالعامة مبالغون عادة الى التسليم

والتصديق بكل ما جاء به الالباء من عقائد وعادات. ومن الطبيعي ان يحتقر المعتزلة نزعة التسليم هذه ، التي يرونها في العامة ، فالمعتزلة أناس عقليون يستخدمون العقل والمنطق في مختلف شؤونهم الدينية والدنيوية ، ويحاولون من جانب اخر اصلاح عقائد العامة عن طريق نشر التفكير الفلسفي بينهم ، وقد أدى ذلك بهم الى كثير من العناء.

ويذكر (الوردي) بان أشد المعتزلة احتقاراً للعامة (ثمامة بن الاشرس) الذي عاش في عهد المأمون وكان له عنده حظوة كبيرة وقد قال مرة : يحرض المأمون على الاستهانة بالعامة ، وما العامة ؟ والله لو وجهت انساناً على عاتقه سواد ومعه عصا ساق اليك عشرة الاف منها. وقد سواها الله بالانعام ، فقال : (أم تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ، ان هم كالانعام ، بل هم اضل سبيلاً) .

والظاهر- كما يقول الوردي- إن لثمامة هنا يداً طولى في جذب المامون الى مذهب الاعتزال. والمعروف أن المامون كان في اول ايامه متشيعاً يميل الى العلويين ثم اخذ يتحول تدريجياً نحو المعتزلة ، وفي عام (٢١٢هـ) أظهر المأمون القول بخلق القرآن ، وهو قول كان المعتزلة يقولون به خلافاً للمحدثين ، الذين

كانوا يؤمنون بان القرآن قديم غير مخلوق . وفي عام (٥٢١٨هـ)، امر بامتحان القضاة في قضية (خلق القرآن) وبذلك بدأت (المحنة) المشهورة التي اشتد فيها الصراع بين المعتزلة والمحدثين، وانحازت العامة الى جانب المحدثين ضد المعتزلة.

وكان زعيم المحدثين في ذلك الوقت الامام احمد بن حنبل ، وكانت منزلته في قلوب العامة ترتفع بمقدار ما نال من الاضطهاد .. وكان من راي ابن حنبل وسائر المحدثين، الذين تابعوه، ان الكلام في خلق القرآن لا يصح ان يصل الى العامة لانهم ليسوا اهلاً للنظر، فاذا قلنا ان القرآن مخلوق لم يبق في نفوسهم الا شيئاً واحد هو عدم التقديس والاجلال. وهذا يدعوا الى ضعف العقيدة. فالواجب اذن ان يسد هذا الباب بتاتاً حفظاً لدين العامة، وهم السواد الاعظم في الامة.

أما المعتزلة فكان رايهم ان عقيدة العامة قد فسدت بتاثير الاساطير والخرافات التي راجت بينهم ، ولا يمكن اصلاحها الا عن طريق تعويدهم على النظر العقلي في امورهم الدينية .. وقد اتخذ المعتزلة قضية خلق القرآن شعاراً لهم في هذا السبيل ، حيث كانوا يمتحنون به الفقهاء ، وليميزوا بين من هو عامي في تفكيره منهم ، ومن هو عقلاني ، وكانت الحكومة

تؤيدهم في هذا الامتحان ايام المامون وتعاقب من يخالفهم.

وظلت (المحنة) قائمة بعد موت المامون ، حيث واصل المعتصم والواثق السير فيها على طريقة المامون ، ولم تنته المحنة ، الا عندما تولى المتوكل الخلافة . ويشير (الوردي) إلى ان مصطلح (اهل السنة والجماعة) نشأ بين الناس في عهد (المتوكل) وهذا المصطلح يعني السواد الغالب من المسلمين الذين فضلوا التمسك بـ (السنة) والانحياز الى الجماعة بدلاً من الاختلاف والتمنطق ، ومن هنا انتشر بينهم القول المشهور (من تمنطق فقد تزندق) وأعتقد ان العامة ، الذين لاحول ولاقوة لهم كانوا قد وقعوا تحت تأثير احمد بن حنبل ومن معه من الفقهاء ، فضلاً عن ذلك خوف العامة من بطش الخليفة (المتوكل) الذي شن على المعتزلة حملة شعواء ادت الى تشتتهم مكانياً ، واختفاء كتبهم ومؤلفاتهم في وقت لم يستغرق سوى ليلة واحدة.

وقد ادت هذه الاحداث الى نشوء صراع شديد بين (السنة) و(المعتزلة) وكان من اشد عناصر اهل (السنة) حماساً وتعصباً في هذا الصدد اولئك الذين اطلق عليهم اسم (الحنابلة) نسبة الى الامام احمد بن حنبل ، فكانوا يصلون ويجولون شاهرين بايديهم سلاح (السنة)

يهاجمون به كل من يخالفهم في رأي او عقيدة فكانوا (يكبسون) البيوت بحثاً عن المعتزلة او يقذفون البيوت بالحجارة .

ونال المعتزلة من ذلك القسط الاوفر، فقد صار الناس يطاردونهم ويضطهدونهم في كل مكان ، فلا يكاد يظهر على احدهم ما يدل على مذهبه في الاعتزال حتى تهيج العامة عليه ، واخذ المعتزلة من جراء ذلك يتكلمون في عقائدهم ، ويلتزمون (التقية) وحاول بعضهم الفرار بنفسه الى البلدان النائية، فالاضهاد الذي حل بالمعتزلة اثر(المحنة) أخذ يتسع في نطاقه حتى شمل كل انواع النظر العقلي والفلسفة (٢٦) .

والمعتزلة (اهل العدل) وهو اللقب الذي اطلق عليهم وعلى كل من اعتنق مذهبهم ، القائل: بان الله لا يصدر عنه شر، وانه يثيب الانسان ويعاقبه على حسب عمله ... وان مفهوم العدل الالهي عند المعتزلة لا يستقيم لمقتضى العقيدة الاسلامية ، الا ان يتضمن تحديد هذه العلاقة على وجه يتحقق فيه اختيار الانسان في أفعاله ، ليكون - بهذا الاختيار- مسؤولاً عما يفعل ، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتباً على هذه المسؤولية ذاتها ، ففي رأي المعتزلة ان الانسان اذا لم يكن مسؤولاً كان الثواب باطلاً ، لانه جزاف وعبث ،

وكان العقاب ظلماً ، وكلا الامرين : الباطل والظلم نوع من الشر ، والله لا يصدر عنه الشر .

ولكن على الرغم مما تعرض له المعتزلة من تكفير ، واتهام بالزندقة ، وملاحقتهم وجودياً الا ان الاساس الاجتماعي لمجمل تفكيرهم - حسب حسين مروة- ظل محتفظاً بمكانه كأساس لهذا التفكير .. وليس من المصادفة أن معظم مفكري المعتزلة بل أعظمهم شأنًا في عالم الفكر ، وأكثرهم تمسكاً بقضية العقل ، وقضية حرية الانسان ، ورفض فكرة (القضاء والقدر) كانوا من تلك الفئة الاجتماعية ، التي يسمى ناسها بـ (الموالي) وهم الذين كانوا يعدون في مرتبة من المجتمع العربي حينذاك ادنى من مرتبة غير الموالي . أما لأنهم كانوا (أرقاء) او لانهم (استرقوا بالاسر) او لانهم كانوا تابعين لاحدى القبائل بحلف يكون فيه الضعيف للقوي إلى حد الذوبان، بحيث يصبح تابعاً له حتى في النسب ، فأى مفكر كبير من مفكري المعتزلة لم تلتصق به صفة (مولى فلان) او (مولى القبيلة او العشيرة الفلانية) حتى في ايام مجده الفكري في حياته (٢٧).

وفي الاخير يمكن الاشارة الى موقف (المعتزلة من القضاء والقدر) فقد تقرر عندهم ، أن (القدر) خير من شره من الانسان ، على على وفق ما قرروه من معنى

العدل الالهي ، الذي يتضمن مسؤولية الانسان عن أفعاله خيرها وشرها جميعاً . وهذا يعني ان حرية الانسان تحدد قدرة الله ، ولكن هل يعني ذلك ايضاً أن الله لايقدر على فعل الشرور والمعاصي ، أم انه يقدر عليها ولايفعلها ، لان فعله لها ينافي مبدأ العدل ، كما قرره المعتزلة (٢٨).

وبالاجمال - حسب مروءة- مهما اختلف المعتزلة من بصريين وبغداديين في طريقة الهروب من المشكلة التي وضعوا انفسهم بسببها عرضة لهجمات خصومهم في مسألة العدل والقدرة ، فانهم مع ذلك على اتفاق بان قضية حرية الانسان في افعاله هي المضمون الجوهرى لمفهوم العدل (٢٩) .

الانتفاضات الشعبية والحركات الثورية

بعد أن استعرضنا الحركات الفكرية والصراعات الجدلية التي شهدتها الدولة الاسلامية (دولة الخلافة) منذ مطلع النصف الثاني من القرن الاول الهجري، وصولاً الى حركة المنطق والفكر الفلسفي الذي ظهر في العصر العباسي، وتعزز في زمن المامون ومن بعده الواثق والمعتصم ... وقد رسخ المعتزلة فكرهم المعتزلي ، وما اسموه بالفكر العقلي ... وإذا ما حاولنا الربط بين هذه الحركات الفكرية ، وما حصل من هبات ، وانتفاضات

شعبيه وحركات ثورية لانجد رابطاً بينها وبين الحركات الفكرية، ذلك الرابط الذي توصل اليه منظرو العصر الحديث منذ مطلع القرن العشرين ، وهو الرابط القائل (لا حركة ثورية دون نظرية ثورية) وما توصلنا اليه في بحثنا هذا من اسباب لهذه الانتفاضات والحركات الثورية لا تشير الى هذه العلاقة الجدلية بينها وبين الحركات الثورية والفكرية في دولة الخلافة الاسلامية، وانما كانت محرركاتها ودوافعها اقتصادية ، واجتماعية وتميز بين افراد المجتمع طبقياً واثنياً.. وهي حريصة أشد الحرص على مبادئ واخلاقيات الاسلام، التي رسختها الدعوة الاسلامية منذ انطلاقتها الاولى.

الانتفاضة الأولى :

يطلق حسين مروة على هذه الانتفاضة بأنها اول ثورة في الاسلام ، تلك التي حصلت في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، وهي الاولى من نوعها في الاسلام ، وتنطلق هذه الثورة من حرص الثائرين انفسهم على تطبيق قواعد الاسلام وشرائعه تطبيقاً عادلاً وسليماً على وفق روح التشريع الاسلامي ، كما كانوا يفهمونه ويؤمنون به (٣٠).

فقد تمادى حاكمو الامصار من بني امية في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان كثيراً في سياسة جمع

الاموال لانفسهم في الضرائب المعروفة، وفرض ضرائب اخرى جائرة ومن سكان البلدان المفتوحة بعد اغتصاب املاكهم ، وارضيتهم حتى أنشأوا نظاماً شبه اقطاعي للدولة ، اذ اصبحوا من كبار الملاكين للمزارع والعقارات ، فاستاء الناس وراح هذا الاستياء يمتد في صفوف البسطاء والكادحين ، وفي صفوف الاحزاب السياسية في المدينة ، هكذا تجمعت في الاعماق ، وعلى السطح اسباب الانفجار الذي أحدث ما يسمى (بالفتنة الكبرى).

غير ان حقيقة هذا الانفجار - كما يقول حسين مروة- انبثق من جماهير الناس البسطاء من عرب وغير عرب، وكلهم من المسلمين الحريصين على الاسلام .لقد وفدوا يشكون الى الخليفة عثمان سوء معاملة أقربائه الحاكمين بامرة، ويطلبون اليه أن يعتزل منصب الخلافة ، لان الاعتزال كان العلاج الوحيد للمشكلة التي يعاني منها اهل الامصار ، مشكلة عجز الخليفة عن السيطرة على تصرفات أقربائه الذين يحكمون هذه الامصار باسمه ... ولكن الخليفة رفض هذا الطلب ، فلم يستطع ممثلو الامصار كبح جماح نعمتهم ، ونقمة البسطاء الاخرين من مواطنيهم الذين أو فدوهم ،

فحاصروا داره ، وقاوم الحصار أنصار عثمان ، حتى انتهى هذا الانفجار بمصرع الخليفة (عثمان) (٣١) .

إن الطرف الذي بدأت الدعوة الاسلامية من اجله فقد أرضوه في بادئ الامر بشئ من الصدقات والزكاة من ثم نسوه او تناسوه بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) وحلفائه الاولين، فرجع الى حالته الاولى، بل الى ما هو اسوا منها، واصبح الملاً المكي منذ تولى الخلافة عثمان بن عفان صاحب الامر والنهي في البلاد، وأصبح أبناء ابي سفيان كتبته المقربين وقواد جيشه الفاتحين وعملاءه المبرزين في البلاد المفتوحة بسيوف المسلمين، ثم أصبحوا ملوك تلك البلاد لا ينازعهم في الملك منازع الا قضوا عليه، فكأن دعوة النبي (صلى الله عليه وسلم) وثورته الاشتراكية واتعابه، واتعاب خلفائه الاقربين لم تكن الا لتؤيد خصومه في مراكزهم، بل لتزيد في نفوذهم وثرواتهم، وكأن النبي محمد (ص) لم يعمل خلال العشرين سنة الا لمصلحتهم، ولم يسع إلا لسعادتهم (٣٢)، هذا الامر وغيره دفع ببسطاء الناس الى الانتفاض والثورة كلما دعت الحاجة الى ذلك.

لكن القدماء تحاملوا على حركات العوام، فوصموهم ((بالسوقة والرعاع والاراذل والزنادقة واهل البدع والفتن)) ، كما نعتوا زعامات هذه الحركات

(بالخبث والمحاكة والاباحية) وسائر النعوت والصفات الدونية ، متدربين بدعوى الامانة العلمية والحياد في النقل عن القدماء ، لذلك تتسم رؤيتهم بالثيولوجية والخرافة والاسطرة فضلاً عن التقويمات الاخلاقية الذرائعية التي تجافي روح البحث العلمي الرصين (٣٣) .

العرش الاموي وانتفاضة العبيد

هذه المرة - كما يقول حسين مروة - يواجه العرش الاموي في شخص عبد الملك بن مروان انتفاضة طبقية من نوع جديد فهي - اولاً - تنبع من الداخل ، أي في المعقل الحصين الامين للامويين في الشام ذاتها ، وهي -ثانياً- تنبع من اعماق المجتمع ، اي من احدى فئات الناس البسطاء المظلومين المضطهدين . وهي (فئة العبيد) فقد ثار العبيد هؤلاء في دمشق ، فقصدوا الى السجون واخرجوا كل من فيها من السجناء ، ثم ذهب العبيد والسجناء المحررون الى حيث اعتصموا خارج دمشق في الجبل المطل عليها ، لكن هذه الثورة ، كشان ثورات العبيد كلها السابقة ، لم يكن لها أن تظفر بشيء من النجاح ، لان الثائرين لا يملكون السلاح حتى للدفاع عن انفسهم ، ولأنهم لا يملكون كذلك المساندة من القوى الاجتماعية الاخرى المضطهدة أيضاً من فقراء الفلاحين والحرفيين وغيرهم من المستثمرين (بفتح الميم) ، وكان

لايزال للرق مكان من النظام الاجتماعي يعترف به الاسلام نفسه ، بل الاسلام يحظر على العبيد ان يخرجوا عن ملكية (اسيادهم) دون موافقة هؤلاء الاسياد ، وان كان الاسلام جاء بتشريعات تفرض على مالك (العبيد) في بعض الحالات تحرير بعضهم تكفيراً عن بعض الخطايا.

لقد أخفقت ثورة العبيد هذه في دمشق اذن ، وقضى عليها جيش عبد الملك ، لكن قائد هذا الجيش نهى جنوده عن قتل العبيد الثائرين احتراماً لملكية (اسيادهم) (٣٤).

هكذا إذن يقتل الانسان الذي يعاني الظلم والاضطهاد ، وهكذا تكون ملكية المالك للانسان أغلى من حياة المملوك.

وهناك الكثير من الحركات الثورية والانتفاضات لكنني لم أشر اليها لان دافعها الاساس لم يكن الظلم او الجوع او الفقر او الاذلال والتهميش ، بدءاً من الانتفاضة الاولى في عهد الخليفة الراشدي الثالث وانهاء بسقوط دولة الخلافة التركية قبل مئة عام ، وهي كثيرة ومتشعبة المآسي والالام .
الثورة البابكية

بالرغم مما قيل عن اسبابها المذهبية او القومية ، فان هناك ما يثبت كونها ثورة اجتماعية لها أساسها الطبقي الواضح ، إذ أن الدوافع الاقتصادية - الاجتماعية هي في أساس التجمع الجماهيري الفلاحي الهائل حول هذه الثورة في منطقته آسيوية واسعة ، وبين قوميات عدة ، حيث اشترك فيها الكثير من فلاحي الفرس، والكرد والارمن والروم وغيرهم من قبائل ما وراء القفقاس ، وأن قوانين علاقات الانتاج الاقطاعي التي كانت سائدة باشكالها القديمة الساسانية في تلك المنطقة (أذربيجان وماجاورها من الاقاليم الفارسي، كانت تحصر حق ملكية الارض واستثمارها في فئة قليلة العدد من الدهاقين والخانات) تستغل الفلاحين وشغيلة الارض استغلالاً تعسفياً دون فرق بين العبيد والاحرار، ولم تغير دولة الخلافة الاسلامية في اشكال هذه العلاقات (٣٥) .

وأن ثورة البابكيين تقدمت ببرنامج اقتصادي - اجتماعي ثوري كان الجزء الاساس والجذري فيه (انتزاع الاراضي الواسعة من اربابها الذين اغتصبوها سابقاً من الفلاحين أو الدولة وتوزيعها على المزارعين المحتاجين) ، اذن الثورة البابكية كان اساسها الواقع الاقتصادي (٣٦) .

ويرى اخرون ، بان الانتفاضة الباكية في اذربيجان وشمال غرب ايران وشرق ارمينيا التي قامت بها شعوب هذه المناطق ضد الخلافة العباسية طيلة عشرين عاماً لم تستطع شأنها شأن باقي انتفاضات الخرمية، وكل انتفاضات مجتمع الرق والاقطاع ان تضع حداً للاستغلال ، وذلك لعدم نضوج الشروط الضرورية لمثل هذا الامر ، فمستوى الانتاج لم يكن يسمح بعد للانتقال الى نظام خال من الاستغلال والاضطهاد، ومع ذلك لم تكن هذه الانتفاضة حادثاً فجائياً او تمرداً مسلحاً وليد الصدفة ، وانما كان لهذه الانتفاضة الطويلة العميقة الانتشار ، اسبابها البعيدة وظروفها الموضوعية ، التي حتمت قيامها وسهلت انتشارها بين اوسع جماهير تلك البلدان.

وهذا الامر - كما يبدو - قد كان وليد هذه السلسلة من انتفاضات المقاومة للمستغلين . فالاجيال كانت قد توارثت جيلاً بعد جيل في مختلف المناطق، المفاهيم المناهضة للتسلط الغاشم وللجور الاقطاعي البغيض ، وتناقلت أخبار وصور البطولات الرائعة للجماهير الثائرة وللقادة الشعبيين ، الذين قاوموا الاستغلال الوحشي في مختلف العهود ، وقد تكدست - نتيجة

ثورات الاجيال- الاراء العديدة حول المشكلات الانية،
واهمها بطبيعة الحال مشكلة الارض (٣٧) .
الغالبية العظمى من المساهمين في الانتفاضة
البابكية من الفلاحين والعبيد المستخدمين في الزراعة ،
حيث تطور الاقطاع اكثر مما هو عليه في السابق ، هذا
فضلاً عن أنضمام قسم من الملاكين الصغار الى
الحركة.

وقد ظلت الانتفاضة البابكية المسلحة تحرز
النصر تلو النصر في معاركها قرابة ١٨ عاماً للحقبة
بين (٢١٠-٢١٨هـ) ، وكانت هناك عوامل ساعدت على
نجاحها في تلك الحقبة، فلما تفاقم خطرها وعجزت
جيوش الخلافة عن تحقيق النصر حرص الخليفة
المعتصم (٢١٨- ٢٢٧هـ) وبناء على وصية أخيه
المأمون - يحث على الاجهاز عليها ، فارسل جيوشاً
مدربه ومتمرسه بقتال الجبال تحت امرة قائد محنك هو
الافشين حيدر بن كاؤوس وامده بقيادة لايقلون عنه
مراساً وشدة وجهزه وأمدة بالاموال والسلاح تمكن ان
يحصن بها مواقعها ويحاصر (بابك) وكان لهروب
الاقطاعيين ودور الانتهازيين التخريبي ، وتباطؤ الروم
في مساعدة المنتفضين اثر في تلك الاندحارات (٣٨) .

وهناك من يقيم هذه الحركة بقوله : إن حركة بابك الخرمي وأشيعاه تختلف عن غيرها من الحركات الثورية السالفة الذكر بامرین خطيرین : تنظيم الحركة ، ثم الغاية التي ترمي اليها . أما تنظيم الحركة فيظهر أولاً في نجاحها وسرعة انتشارها وثبات أصحابها امام عدوّهم المسلح نحو اثنين وعشرين سنة ، ثم في اقبال الناس عليها أقبالاً غريباً لم يعهد في تاريخ غيرها ، واشتراك عدد كبير فيها من الامم المجاورة لبلاد الفرس ، كالاكراد والارمن والروم وغيرهم ، من قبائل ما وراء القوقاس الصغيرة اشتراكاً فعلياً يدل على اتفاق سابق وشعور قوي بالمصلحة العامة (٣٩) .

ثورة الزنج

ترتبط هذه الثورة ارتباطاً مباشراً بأسوأ ظاهرات الاستغلال الاقطاعي للقوى البشرية المستغلة في الارض . والمواجهه هنا مباشرة ابضاً بين هذه القوى وبين مالكي الارض ، ولكن الظاهرة الخاصة هنا تكمن في ان الفلاحين الاصليين في منطقة البصرة من جنوب العراق كانوا تحت وطاة الضرائب وقسوة الحياة ، يضطرون لهجر العمل في الارض ، خصوصاً بعد ان أصبحوا لايملكون منها شيئاً منذ اتخذت دولة الخلافة خطة اقطاع التجار الاثرياء اراضيها للتخلص من اعباء

استثمارها ، واقبال هؤلاء التجار على توظيف ارباحهم من التجارة في استملاك المزيد من اراضي الفلاحين الصغار ، فأدى ذلك اولاً الى تعرية هؤلاء الفلاحين من ملكياتهم الصغيرة بصورة شملت اوسع الجماهير الفلاحية ، وادى ثانياً الى انتشار الملكيات الزراعية الكبيرة على نحو احتاج معه استثمار هذه الملكيات الى كثافة الايدي المشتغلة في الارض على حين كانت هجرة الفلاحين عن الارض تتعاضد باستمرار تخلصاً من ارهاق الاقطاعيين الجدد لهم بتشديد العمل مع قليل من العائدات المالية للعيش .

هذه الظروف دفعت أصحاب (الاقطاعات) أن يبحثوا عن قوى للإنتاج من الايدي العاملة الرخيصة ، فوجدوا ضالتهم في زنج شرق افريقيا ، فجلبواهم باعداد هائلة ، وحشدوهم في منطقة البصرة حيث نشبت ثورتهم (٤٠) .

هذه الاعداد الكبيرة من العبيد ، التي جلبوها وزجوا بها في زراعة الاراض واستغلال جهودهم ، وتركوهم نهباً للفقر والجوع وفتك الامراض والابوئة ، الامر الذي دفعهم للخلاص من هذا الواقع اللاانساني . وان خلاصهم لايمكن ان يتحقق الا بثورتهم على واقعهم الماساوي . وهكذا ظلوا يبحثون عن شرارة تقود حقدهم

على مستغليهم فوجدوا في شخصية (علي بن محمد) معبراً عن رغبتهم في الثورة، وقائداً منظماً لهم : لقد كتب عن هذه الثورة الكثير من الكتابات ، ربما لان تاريخ اندلاعها ساعد على ذلك ، فهذه الثورة اندلعت عام (٢٥٥هـ) في بدايات العصر العباسي الثاني والتي دوخت جيوش الخلافة قرابة خمسة عشر عاماً .. غير ان المؤرخين -كما يقول د. محمد اسماعيل - لم يدركوا ان هذه الثورة سبقتها انتفاضة اخرى للزنج في العصر الاموي ، فلم يذكر القدامى عنها الا بعض اشارات عابرة.

ويبدو ان هناك عزوفاً عن كتابة تاريخ هذه الانتفاضة المهمة في العصر الاموي، وذلك يعود -كما يبدو- الى تعاضم نزعة التعصب العرقي خلال عصر عرف باسم (عصر السيادة العربية) ولما كانت هذه الانتفاضة تتعلق بعناصر مهمشة من الزنوج (الزط) وهم عبيد مجلوبون من الهند جرى تسخيرهم في فلاحه ضياع الارستقراطية العربية ، فقد سكت المؤرخون عن ان يؤرخوا لها تحقيقاً لشأنها.

وبعد ذلك شهد العصر العباسي الاول حركة اصلاح زراعي ، ، وذلك باستئصال شأفة الاقطاعية ، وتعاضم النشاط الاقتصادي ، وارتفاع مستوى المعيشة

لذلك لم يستأنف الزنج انتفاضاتهم في هذا العصر ، الذي شهد تحولات اجتماعية كبرى نتيجة تبني الخلفاء العباسيين الاوائل تحقيق مبدأ المساواة الى حد كبير. فلما انتكست هذه الصحة ، وتعاضم الاقطاع العسكري والاداري و اقطاع كبار التجار برزت المشكلة الاقتصادية - الاجتماعية ، بصورة اكثر حدة فاندلعت من ثم ثورة الزنج الشهيرة الثانية عام (٢٥٥هـ) والتي اولها المؤرخون اهتماماً كبيراً ، كما هو معروف .

أما ثورة الزنج الاولى في عهد الخلافة الاموية ، فقد كان المؤرخون منحازين الى صف السلطة الاموية الحاكمة ، فقد كانت اشاراتهم الى هذه الثورة، لاتتعدى الحديث عن عصابات من الزنج المسخرين في ضياع بني امية ورجالات دولتهم امتشقوا الحسام لاسباب مجهولة -وعولوا على السلب والنهب والتخريب ، واثارة الفزع بين سكان جنوب العراق .. كما ابتكر الامويون نظام الاقطاع الجبائي المعروف باسم (التضمين) وذلك بان يعهدوا بجباية الخراج الى اشخاص موسورين يقومون بدفعه للدولة مسبقاً ثم يقومون بجباية اضعافاً مضاعفة من صغار المزارعين بعد ذلك ، كما اشتط بنو أمية في فرض الجبايات

المشروعة ، وزادوا عليها ضرائب اخرى ذات سمة اقطاعية - غير مشروعة عرفت باسم (المغارم) وترتب على ذلك هجرة الفلاحين والمزارعين الصغار لاراضيهم والنزوح الى المدن لامتهان الاعمال الحرة ، نظراً لعجزهم عن دفع الضرائب . كما لجأ بعضهم الى كبار رجال الدولة في ما عرف باسم (نظام الالغاء) وذلك بالتنازل عن ارضيهم مقابل حمايتهم من عسف الجباة ، وضمان ما يقيم اود الحياة ، وترتب على ذلك ان الكثير من ضياع واقطاعات الارستقراطية لم تجد من يفلحها من ناحية ، وتقلص موارد الدولة المالية من ناحية اخرى ، ومن ثم ظهرت مشكلة كبرى نجح الحجاج الثقفي والي العراق في ايجاد حل لها، وهو جلب اعداد كبيرة من الزنج من شرق أفريقيا وتسخيرهم للعمل في الضياع ، كذلك جلب اعداد من المعدمين الهنود والمعروفين باسم (الزط) لتجنيدهم عن طريق (السخرة) ايضاً لفلاحة الارض ، واصلاح الارض البور، في المناطق المالحة جنوب العراق ، هذه الظروف دفعت الجميع الى الثورة طلباً للحرية.

أمام تعاضم هذه الثورة بعث الخليفة الى واليه على العراق الحجاج بن يوسف الثقفي ، يأمره بمواجهة الثورة وردعهم ، فانفذ جيشاً ضخماً جعل على راسه

قائد شرطته (حفص بن زياد العتكي) ورمى به الثوار في جنوب العراق ، لكن هذا الجيش لاقى هزيمة شنعاء بما يدل على خطورة الثورة وتعاضم شأنها.

وإذ فشلت القوة في ردع الحركة ، لجأ الحجاج الثقفي الى (الحيلة) فاستنفر القبائل العربية في جنوب العراق ، وارشى شيوخها بالاموال ومناهم بالمناصب ، معولاً في ذلك على السياسة الاموية العامة في إحياء النزعات العنصرية والعصبيات القبلية ، ونجحت هذه السياسة في تحقيق أهدافها فانضمت القبائل العربية الى الجيش النظامي الاموي ، ودارت معارك شرسة انتهت بهزيمة الثوار-رغم استئسادهم في القتال وقتل قائد الثورة^(٤١) .

ثورة القرامطة

من الثورات والحركات المهمة في التاريخ الاسلامي ، هي حركة القرامطة التي أسست لنظام دولة يختلف تماماً عن السائد المألوف في اسلوب الحكم والتعامل مع المجتمع وتنظيم حياته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وحرصت كل الحرص على النهوض بواقع الفقراء، وخاصة الفلاحين والحرفيين والمهمشين، وارباب المهن الصغيرة . ويرجع اسم القرامطة ، كما يذكر (حسين مروة) في هامشه على

(ص ١٧) بان اسم القرامطة يرجع الى كون اول من نظم الحركة ونشرها في منطقة الكوفة ، ومنها انطلقت الى حيث عرف التاريخ مناطق انتشارها ، كان اسمه (حمدان قرمط) وكان حمدان كادحاً زراعياً بسيطاً في إحدى القرى المجاورة للكوفة ، ثم اتصل به احد دعاة الاسماعيلية المعروف بالحسين الاهوازي (٥٢٦هـ) فادخله حظيرة الدعوة وعهد اليه امر التشهير بها في تلك الناحية وتنظيم أتباعها. لكن القرامطة انفسهم (المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في الارض) (٤٢). فحركة القرامطة كانت ذات جانب ثوري وكانت لها نظريتها وأيديولوجيتها ووضعت لنفسها خطة وبرنامجا يتفقان مع نظريتها وأيديولوجيتها... إن هذه الظاهرة بذاتها ، هي من الدلائل على كون هذه الحركة كانت في الموقع المعارض لأيديولوجية الدولة الرسمية ، ومن تمثلهم الدولة من الاقطاعيين ، وكذلك رجال الدين من المحافظين .. والمهم في هذه الحركة أنها كيف دخلت حياة جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وسائر كادحي الريف والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن في منطقة واسعة بين البصرة والكوفة من العراق ، وفي منطقة البحرين وبعض مناطق بلاد الشام

، بل بعض نواحي اليمن في جنوب الجزيرة وكيف اجتذبت هذه الحركة هؤلاء الناس المستضعفين والمضطهدين ، وجعلت منهم جيشاً مسلحاً يقاتل بحماسة جيوش الخلافة العباسية هنا وهناك ، واقامت لهم (جمهورية) في البحرين كانت تعبيراً عن احلامهم الطبقية المبهمة الحدود يؤمئذ ، وعاشت هذه الجمهورية مستقلة عشرات السنين ، كتجربة تاريخية فريدة فيموقعها المكاني والزماني وفيمضمونها الثوري.

يقول حسين مروة : يُفهم من (المقريري) وهو من المؤرخين المهمين ، أن دعوة القرامطة في نواحي الكوفة قد انتشرت بين مختلف القبائل العربية القاطنة يومئذ هناك ، اضافة الى النبط العاملين في الزراعة في سواد الكوفة ، ولكن اثناء خلافة المعتضد العباسي ، بدأت الدولة منذ ذلك الحين تشتد في مطاردة القرامطة إذ أحست بخطر حركتهم اجتماعياً وأيديولوجياً ، فضلاً عن خطرهما على السلطة السياسية للخلافة ، وقد فاجأ أحد قواد جيش المعتضد القرامطة في احد مراكزهم في منطقة الكوفة عام (٥٢٨٧هـ) فقتل رؤساءهم واسر الآخرين ولكنه اضطر الى تسريحهم جميعاً لانهم كانوا من الفلاحين ، ولان قتلهم او بقاءهم في الاسر يرمئذ يعني تعطيل الارض هناك من الزراعة ، ففي هذه

الواقعة دلالة على الجانب الطبقي من القضية أولاً ، وعلى كثرة الفلاحين المنتمين الى هذه الدعوة القرمطية ثانياً.

ثم زاد خطر هذه الحركة في مواجهة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة ، حين نجح أحد الدعاة القرمطيين ، الذي أرسله حمدان قرمط الى البحرين داعياً للحركة ، فقد وجد ابو سعيد الجنابي في البحرين استجابة واسعة للدعوة بين سكان المدن هناك ، وسكان البادية أيضاً اذ نشر بينهم فكرة المؤاخاة الشاملة بين الناس ، مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية، وأثار فيهم احلام السعادة في الحياة على الارض دون انتظار السعادة الاخروية الموعودين بها في الاديان.

ومنذ اواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين تركزت قوة المواجهة المسلحة بين القرامطة ودولة الخلافة في جبهة قرامطة البحرين ، فقد ظلت قوى الجبهة القرمطية تتعاضد ، ويستعصي على جيوش الخلافة اخضاعها حتى انسلخت منطقة البحرين عن سلطة الخلافة ، واستقلت دولة البحرين القرمطية في عهد سليمان أبي طاهر أحد أبناء أبي سعيد الجنابي ، وذلك أثناء عشرينيات القرن الرابع الهجري ، وحينئذ

نشأت أول جمهورية عربية في العصر الوسيط، بل في تاريخ العرب كله ، لها نظريتها وأيديولوجيتها ، وبرنامجها الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي ، فهي دولة من طراز جديد ، لاتقوم على الدين بل هي أقرب الى العلمانية بمفهومها المعاصر.

إن مؤسسي جمهورية البحرين القرمطية كانت لهم فلسفة ، ولم تكن لهم عقيدة بالمعنى الديني ، تتمثل هذه الفلسفة بفكرة تأليه العقل ، او (عقلنة) الله ، فهم يقولون بالعقل الاعلى الذي هو الله ، او الحكمة العليا لقد الغوا الطقوس والشعائر الدينية كلياً، أما النظام السياسي لجمهورية البحرين فقد كان يختلف جوهرياً عن الانظمة السياسية في العصر الوسيط ، اذ كان للجمهورية شكل من القيادة الجماعية .

فهناك حكومة يرأسها ستة اشخاص يؤلفون ما كانوا يسمونه مجلس (العقدانية) الذي كان ينتخب مواطنو الجمهورية أعضاءه من أسرة سليمان أبي طاهر واعوانه المقربين أو غيرهم ممن يثقون بهم من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة ، وهناك ستة وكلاء لاعضاء (العقدانية) يجلسون على تخت وراءهم او يجلسون على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات ،

ومجلس العقدانية هذا يصدر مقرراته في شؤون الجمهورية بالاجماع.

ومما وصل من تشريعاتهم العقدانية الباكورة الغاء ضرائب الاراضي ، والغاء الرسوم وسن نظام ضرائبي لا يرهق المواطن المكلف ، مثل وضع ضريبة على المراكب ، التي تمر في الخليج وضريبة على أهل مقاطعة عمان ، وضريبة على الحجاج الذين يقصدون مكة والمدينة ، كل عام وضريبة على صيادی اللؤلؤ في مياه البحرين والخليج ، وتأتي بقية الموارد المالية من الضرائب التي تفرضها الجمهورية سنوياً على بعض مدن العراق وقراه وبالإضافة الى موارد الثروة الداخلية من ثمرات أرض البحرين وعمان التي كانت من اخصب اراضي الجزيرة العربية.

ما تقدم يعني أن شكلاً من (القطاع العام) في جمهورية البحرين كان هو الطابع الغالب للمؤسسات الاقتصادية - الاجتماعية ، وهذه هو الوجه الثوري الاساسي لهذه التجربة الفريدة في تلك العصور .

ومن هنا بالذات تنبع قوة الصمود التي صانت هذه التجربة عشرات السنين ، رغم كونها محاطة بالقوى المعادية لها طبقياً وأيديولوجياً ، وكانت تعمل

بكل جهد لخنقها قبل ان تصبح مثلاً خطراً على النظام الاجتماعي العام لدولة الخلافة ودويلاتها بعد ذلك (٤٣) .
من الحقائق المهمة التي اتسمت بها ثورة القرامطة ، وجمهورية البحرين - انذاك - هي:

١- إن الحركة القرمطية ثورة اجتماعية اتسمت بالاعداد والتنظيم المحكم ، ومن ثم نجحت كدعوة ، ثم ثورة و أخيراً في تأسيس الدولة .

٢- إن هذه الدولة كانت دولة فلاحين أساساً بما ينم عن تعاضد المد الثوري ببعده الطبقي وليس العنصري او الطائفي .

٣- ان هذه الدولة تعد أول تجربة حقيقية - بعد العصر الراشدي تستوحي مبادئ الاسلام في السياسة والحرب والاقتصاد والاجتماع والفكر.

٤- يشهد نجاح التجربة القرمطية على امكانية العمل الثوري حتى في ظل النظم العسكرية الطاغية ، وتقدم بذلك درساً جديراً بالاستيعاب عن امكانية تحقيق طموحات العوام المستضعفين في ظل أيديولوجية اسلامية مستنيرة ، بما يدحض الزعم الخاطئ بمسؤولية الاسلام عن التخلف الذي يغلف العالم الاسلامي المعاصر.

٥- ان عدم استمرارية التجربة واخفاقها في النهاية ، كان نتيجة تعاظم سطوة الاقطاع العسكري ، وخفوت دور الطبقة الوسطى باحداث التطور التاريخي قدماً^(٤٤) .

الخاتمة

الحركات الفكرية والثورية في التراث العربي - الاسلامي موضوع تراثي غير منقطع ، بل هو متواصل ويمتد على مراحل وتحولات وعصور متلاحقة ، وهناك ترابط بين الحركات الفكرية والثورية والانتفاضات الشعبية ، وعظمت عصور الخلافة الاسلامية حتى سقوطها في الحرب العالمية الاولى .

وما يؤكد عليه الدارسون والباحثون لهذه الحركات وخاصة الفكرية ، فانها بدأت منذ النصف الثاني من القرن الاول الهجري ، وصولاً الى الدولة العباسية ، كانت لاتخرج عن النص المقدس ، سواء اكان ذلك القرآن الكريم ام الاحاديث النبوية ، ولكن في العصر العباسي حين اشتد الصراع الفكري وخرج عن نطاقه الاسلامي المحلي ، وبدأ الجدل المنطقي والفلسفي ، خرج هذا الصراع الفكري الى مديات أبعد عبر عنه ابن رشد حين طرح مسألة (النحن) و (الغير) أي ثقافتنا عن العرب المسلمين وثقافته الغير ، اي ثقافته

اليونانية وثقافه الشعوب الاخرى، كالفرس والروم والهنود وغيرهم ، وتلاحم هذه الثقافات بعضها مع بعض، لانتاج ثقافه وفلسفه عربيه - اسلامية بنيت عليها حضارتنا العربية ، وانتشرت في معظم بقاع العالم ، اذ أن وصولنا الى هذه الثقافه العالميه لم يات من فراغ ، بل جاء عبر صراع فكري - وفلسفي ، ومعاناة وتضحيات كبيرة جداً خاضها العقلانيون في صراعاتهم الدامي مع السلفيين ، وقد برز هذا الصراع الفكري والعقلي على شكل صراعات ثورية وانتفاضات شعبية عادة ما تحصل بين سلطة الخلافة وبين فقراء المجتمع ومهمشية ، وكان المحرك الاساس لهذه الصراعات ، هو غياب العدالة الاجتماعية والاقتصادية ، حيث تمتع بكل خيرات الدولة الاسلامية الهائلة مجموعه من المنتفذين من الخلفاء وقادة الجيوش والملتفين حول أصحاب السلطة والقرار من مؤرخين وفقهاء الشريعة ، وغيرهم من المثقفين ، اما ما كان يسمى بالعامه ، فهؤلاء يعانون الجوع والفقر والاذلال وقد توجت هذه السياسة غير العادلة بهيمنة الاقطاع العسكري على السلطة والثروة والارض.

هوامش البحث

- (١) حسين مروة : مج ١- ٢٤١- ٢٥١.
- (٢) حسين مروة : مج ٢/ص ٩٦.
- (٣) انظر المصدر نفسه: مج ٢/ ص ٤١٠- ٤١١.
- (٤) انظر: المصدر نفسه: مج ٢- ٩٨.
- (٥) انظر : المصدر نفسه : مج ٢- ٩٨.
- (٦) المصدر نفسه : ج ٢، ص ١٢٧.
- (٧) المصدر نفسه : مج ٢، ١٠٣، ١٠٢، ١٠٩.
- (٨) المصدر نفسه : مج ٢، ص ١٧٠.
- (٩) المصدر نفسه: مج ١، ص ٨٦، ٨٥.
- (١٠) الطيب تيزيني: ما بين دولة الطوائف والدولة الديمقراطية وتراثنا بين الرؤية السلفية والتنوير المعرفي : ١٧١.
- (١١) انظر حسين مروة : ١٠٩- ١١١، مج ٢.
- (١٢) ينظر المصدر نفسه : مج ٢، ص ١٠٢، ١٠٣، ١٠٩.
- (١٣) الطيب تيزيني: من التراث الى الثورة : ١٤٦.
- (١٤) المصدر نفسه : ١٦١.
- (١٥) حسين مروة : مج ١: ٧٦.
- (١٦) جابر عصفور : ما بين دولة الطوائف والدولة الديمقراطية : ١٩٢.
- (١٧) حسين مروة : مج ٢، ٣١٢، ٣١٣.
- (١٨) حسين مروة : مج ٢، ص ٣٨٢، ٤١٠، ٤١١.
- (١٩) حسين مروة : مج ٣: ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧.
- (٢٠) المصدر نفسه : مج ٣: ٥٦، ٥٧.
- (٢١) انظر : مدارات صوفية - هادي العلوي : ٣١٨.
- (٢٢) المصدر نفسه : ٣٢.
- (٢٣) المصدر نفسه : ٤٢٩، ٣٢٨.
- (٢٤) حسن مروة : مج ٣: ١٠٨.

- (٢٥) انظر امصدر نفسه : مج ٣ : ٢٧٠ ، ٢٨٤ .
- (٢٦) انظر : علي الوردي : منطق ابن خلدون (في ضوء حضارته وشخصيته) : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ .
- (٢٧) انظر حسين مروة ، مج ٢ ، ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ .
- (٢٨) المصدر نفسه : مج ٢ ، ٣١٣ .
- (٢٩) المصدر نفسه : مج ٢ ، ٣١٦ .
- (٣٠) المصدر نفسه : مج ١ ، ص ٤٧٢ ، ٤٧١ .
- (٣١) المصدر نفسه : مج ١ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ .
- (٣٢) بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، ٥٢ ، ٥٣ .
- (٣٣) انظر : د. محمود اسماعيل : المهمشون في التاريخ الاسلامي : ١٥ .
- (٣٤) انظر حسين مروة : مج ٢ ، ٣١ .
- (٣٥) انظر حسين مروة : مج ٣ ، ١٤ .
- (٣٦) المصدر نفسه : مج ٣ ، ١٤ .
- (٣٧) انظر : حسين قاسم العزيز / البابكية ، ١٠٥ ، ١٠٦ .
- (٣٨) المصدر نفسه : ١٩٣ .
- (٣٩) انظر : بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام : ٧٨ .
- (٤٠) انظر : حسين مروة : مج ٣ ، ١٥ .
- (٤١) انظر : المهمشون في التاريخ الاسلامي / د. محمود اسماعيل : ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ .
- (٤٢) انظر حسين مروة : مج ٣ ، ١٧ .
- (٤٣) انظر : المصدر نفسه : مج ٣ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ .
- (٤٤) انظر : د. محمود اسماعيل : المهمشون في التاريخ الاسلامي : ٧٩ ، ٨٠ :
وانظر من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام لبندلي جوزي / الصفحات من ١٥٩ إلى ٢١٧ .