

الدكتور شاكر النابلسي

لو لم يظهر الإسلام ما حال العرب الآن؟

سيناريوهات مختلفة للواقع المضاد

ديناً وثقافياً وسياسياً

واقتصادياً واجتماعياً



@Arab_books

منشورات دار الأفق الجديدة - بيروت

لو لم يظهر الإسلام
ما حال العرب الآن؟

لو لم يظهر الإسلام ما حال العرب الآن؟

@Arab_books

هذا بحث جديد، غير مسبق في المكتبة العربية . وهو بحث قائم على أساس نظرية علمية يُطلق عليها نظرية الواقع المعاكس، أو الواقع المُضاد، أو نظرية الاحتمالات العلمية Counterfactual، وهي نظرية تقوم على تصوّر الواقع الآخر، فيما لو لم يكن الواقع الذي نعيشه قائماً، وهي نظرية علمية تتصل بعلم الرياضيات وعلم المنطق اتصالاً وثيقاً، ولا تقوم على قراءة الغيب على طريقة السحرة والكهّان .

وفي هذا الكتاب الجريء قام شاعر النابلسي بتقديم ثلاثة سيناريوهات محتملة لكل من الواقع الديني والثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي العربي، فيما لو لم يظهر الإسلام في الوقت المناسب، وفيما لو بقي العرب وثنيين، أو اعتنقوا الحنيفية، أو اعتنقوا اليهودية أو المسيحية.

وقدم لنا شاعر النابلسي في هذه السيناريوهات وقائع تاريخية محتملة ومنطقية، مبنية على أساس علمي، وقراءة تاريخية واعية ودقيقة لواقع القرن السابع الميلادي الذي ظهر فيه الإسلام .

الدكتور شاكر النابلسي

لو لم يظهر الإسلام ما حال العرب الآن؟

سيناريوهات مختلفة للواقع المضاد

دينيًا وثقافيًا وسياسيًا

واقتصاديًا واجتماعيًا

منشورات دار الأفاق الجديدة - بيروت

دار الأفاق الجديّة

مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر

رأس بيروت - الحمراء - شارع المقدسي
هاتف: 349178 (961-1) - 351246 (961-1)

فاكس: 341112 (961-1)

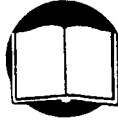
ص.ب.: 2668 Riad Al-Solh و 11-7302

Beirut 1107 2240 Lebanon

E-mail: alafaq@cyberia.net.lb

بيروت - لبنان

في خدمة الثقافة العربية



اسم الكتاب: لو لم يظهر الإسلام
ما حال العرب الآن؟

المؤلف: الدكتور شاكر النابلسي

ISBN 9953-12-066-8

© حقوق الطبع والاقتباس

محفوظة ومسجلة للناشر

اقتباس أو تحريف وطبع هذا الكتاب

يقعان تحت طائلة العقوبة

الطبعة الأولى

2003



التوزيع الحصري:

بيسان للنشر والتوزيع والاعلام بيسان

ص.ب.: ٥٢٦١ - ١٣ بيروت - لبنان

هاتف: ٣٥١٢٩١ - فاكس: ١٧٤٧.٠٨٩ ٩٦١

بريد الكتروني: bisanbok@lynx.net.lb

إلى ذكرى جدتي
مفيدة شاهين

المحتويات

٩	الفاتحة	
١٧	١. ما حالتنا الدينية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟	
٨٣	٢. ما حالتنا الثقافية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟	
١٦١	٣. ما حالتنا السياسية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟	
٢٣٩	٤. ما حالتنا الاقتصادية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟	
٣٠٣	٥. ما حالتنا الاجتماعية هذه الأيام لو لم يظهر الإسلام؟	
٣٥٧	الفهرس التحليلي	
٣٦٥	المراجع	
٣٧٢	فهرس الأعلام	
٣٨٣	كتب للمؤلف	

القاتحة

I

هذا الكتاب ليس كتاب تاريخ رسمي.

وهو ليس كتاب تاريخ تسجيلي أو تبجيلي.

فكتب التاريخ الرسمي وكتب التاريخ التسجيلي والتبجيلي على وجه الخصوص ملأت المكتبة العربية والإسلامية، بل ضاقت بها أرفف الكتب. ولم يعد لدى الباحث أو المؤرخ المعاصر ما يقوله من جديد في هذا المجال غير تكرار ما قيل واجترار الأفاعيل. ولكن هذا الكتاب كتاب نقدي للتاريخ، يحاول زحزحة المعطيات المسلم بها، وفكفكة ما تمّ تركيبه منذ قرون طويلة والتسليم به تسليمًا قاطعًا مانعًا وراذعًا في الوقت نفسه. فقد كان التاريخ العربي - الإسلامي صكًا محتومًا ومحميًا من قبل المؤسسة الدينية على مرّ القرون الخمسة عشر الماضية بقوة ردع عنيفة وشرسة - بدعم من المؤسسة السياسية المتحالفة معها في معظم الأحيان لصالحها وتثبيتًا لسلطتها - لكل من يحاول زحزحة اليقينات، وفكفكة المسلمات، وإنارة الظلمات، وإعادة تركيب الخطابات، وفقاً لمنطق عصري مقبول، ومنهاج عملي معقول.

وبحوث من هذا القبيل لن تكون بحوثاً توافقية ووفاقية وتوفيقية، هدفها المصالحة بين التراث والمعاصرة، أو بين التراث وبين الحداثة، أو بين الاتباع والابتداع، ولكنها بحوث تهدف إلى التحقيق العلمي المنفصل من كل أيديولوجية، والبعيد عن كل سيطرة رسمية والنائي عن كل تسلط فكري مُسبق. كما أن بحوثاً كهذه وظيفتها كشف الغطاء عما هو مستور، وتنوير ما لم يكن في دائرة النور، ومحاولة الغوص في أعماق الحقيقة، وعدم الاكتفاء بقشورها ومظهرها الخلاب.

كذلك فإن بحوثاً من هذا القبيل لا تُكرر ما سبق وتمت كتابته بقدر ما تُقدم ما يمكن أن يُستجد من حقائق طازجة، بعيداً عن التبجيل والتنزيه والتقدیس، والمديح الحجابي والأساطير الخيالية، والاستعلاء الذاتي، والتكابر القبلي، والتعالي الشخصي والأُممي، والانتفاخ القومي، والروح العصبية العشائرية التي اتسمت بها كتابة التاريخ العربي - الإسلامي السابق والتي وصفت الأمة العربية بأوصاف خارقة للعادة والتاريخ^١.

ومن هنا أصبحت مهمة "المؤرخ الناقد" مهمة صعبة ومحفوفة بالمخاطر والمهالك. كما تكمن الخطورة في مثل هذه البحوث في أن رأسها يسبقها دائماً إلى المقصلة، وتسبقها كلماتها إلى المصادرة والنفي، وتسبقها أوراقها إلى الحرق والاندثار وقلة الاعتبار في العالمين العربي والإسلامي، سواء جاء هذا التاريخ النقدي من الغرب أم جاء من الشرق. ولذا كان المؤرخون الناقدون أقل بكثير من باقي أصناف المؤرخين الآخرين. فلم يظهر لنا في العصور الإسلامية الوسطى كثير من المؤرخين الناقدین. وكان جُلّ هؤلاء المؤرخين من المؤرخين التبجيليين الذين كانوا بمثابة رؤساء التشریفات التاريخية في بلاط السلطنة. أما في العصر الحديث فقد انقسم المؤرخون العرب إلى أقسام عدة منها:

^١ ما زال المؤرخون العرب المعاصرون دارجين على هذا المنوال في التاريخ التبجيلي وكان آخرهم محمد عودة الذي يقول عن الأمة العربية: "ليس في العالم كله أمة تحمل مقومات الأمة مثل ما تحمله الأمة العربية".
أنظر: محمد عودة وآخرون، الوحدة العربية.. المعوقات والممكنات، ص ٢٢١.

١. المؤرخون التبجيليون ومثالهم الواضح عباس العقاد في "العقريات"،
وخالد محمد خالد في " خلفاء الرسول" و "رجال حول الرسول" و "الدولة
في الإسلام"، و طه حسين في "على هامش السيرة" و "مرآة الإسلام"
و "الوعد الحق". ومحمد حسين هيكل في " في منزل الوحي" و "حياة
محمد" و "الصديق أبو بكر"، ومحمود الخالدي في "قواعد نظام الحكم في
الإسلام"، ومحمد أبو فارس في "النظام السياسي في الإسلام"، وأحمد
الفنجري في "الحرية السياسية في الإسلام"، ومحمد الخضر حسين في "الحرية
في الإسلام"، ومحمد فضل الله في "الشورى.. طبيعة الحاكمية في الإسلام"،
وفهمي هويدي في "القرآن والسلطان"، وغيرهم.

٢. المؤرخون الفضائيون، ويأتي على رأسهم خليل عبد الكريم من خلال
كتبه الكثيرة منها: "شذو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة" و "قريش من
القبيلة إلى الدولة المركزية" و "سنوات التكوين في حياة الصادق الأمين"،
وغيرها.

٣. المؤرخون النقديون ومثالهم علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول
الحكم"، ومحمد أركون في "الفكر الإسلامي.. قراءة علمية" و "الفكر
الإسلامي .. نقد واجتهاد" و "تاريخية الفكر الإسلامي" و "فضايا في نقد
العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، وهشام جعيط في "الفتنة..
جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر"، وإبراهيم بيضون في "الحجاز
والدولة الإسلامية"، وبرهان دلكو في "جزيرة العرب قبل الإسلام"
و "مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي"، وسيد القمني في
"الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية"، ونصر أبو زيد في "فلسفة
التأويل" و "نقد الخطاب الديني" و "الاتجاه العقلي في التفسير"، وأدونيس
في "الثابت والمتحول"، ومحمد محمود في "دولة المدينة الإسلامية العربية"،

وعزيز العظمة في "التراث بين السلطان والتاريخ" و "دنيا الدين في حاضر العرب"، ومحمد شحرور في "الكتاب والقرآن"، وغيرهم.

٤. المؤرخون التوفيقيون ومثالهم محمد عمارة في "الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية" و "التراث في ضوء العقل" و "الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية"، وفهمي جدعان في "نحن والتراث" و "المحنة.. بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام"، ورضوان السيد في "الأمة والجماعة والسلطة"، وحسين مؤنس في "تاريخ قريش"، وغيرهم.

٥. المؤرخون الأكاديميون ومثالهم أحمد أمين في "فجر الإسلام" و"ضحى الإسلام" و "ظُهر الإسلام"، وحسن إبراهيم في "التاريخ السياسي للإسلام"، ومحمد الجابري في "تكوين العقل العربي" و "بنية العقل العربي" و "العقل السياسي العربي"، وعبد العزيز الدوري في "التكوين التاريخي للأمة العربية" و "مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي"، وفكتور سحاب في "إيلاف قريش.. رحلة الشتاء والصيف"، وعشرات غيرهم.

٦. المؤرخون الأيديولوجيون ومثالهم حسين مروّة في "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" و "تراثنا كيف نعرفه"، وطيب تيزيني في "من التراث إلى الثورة" و "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"، وراشد الغنوشي في "الحريات العامة في الدولة الإسلامية"، ومعظم كتابات مفكري جماعة الإخوان المسلمين، وخاصة كتابات سيّد قُطب.

II

إن هذا البحث محاولة لقراءة الواقع المُضاد أو ما يُسمى بمنهاج Counterfactual. ويعتمد هذا المنهاج أول ما يعتمد على مقدرة الاستشراف بما يمكن أن يكون عليه الحاضر الآن، لو لم تحدث تلك الحادثة التاريخية، أو لو لم يظهر ذلك البطل، أو تلك الشخصية التاريخية التي شكّلت التاريخ والواقع على النحو الذي تمّ وقام. وكان من رواد هذه النظرية إيجال كفارت Kvarت الذي كتب في العام ١٩٨٦ كتابه المشهور "نظرية الوقائع المُضادة The Theory of Counterfactuals" وقد اتخذت هذه النظرية طابعاً علمياً ومنطقياً بحتاً. وتمّ تصوّر كثير من الوقائع التاريخية والسياسية المحتملة على ضوء هذه الحسابات الرياضية، ولعب علم المنطق فيها دوراً مهماً.

وقد انطلقت هذه النظرية - كما يقول كفارت - من افتراض بسيط جداً، وهو: لو أن زيداً من الناس كان يملك أسهماً في البورصة، وباع هذه الأسهم، وبعدها بأيام ارتفع سعر هذه الأسهم، فلو أن زيداً انتظر قليلاً ولم يبع أسهمه، فهل كان سيحقق ربحاً كبيراً، ويكون في واقع مُضاد ومعاكس لما هو فيه الآن؟

إلا أننا في هذا البحث لن نغرق في حسابات رياضية علمية تجريدية، حتى لا يصبح هذا البحث بحثاً رياضياً جافاً، عسير الفهم، صعب الإدراك، قاصراً على النخبة فقط، ولكننا سنأخذ بروح هذه النظرية، ونستعمل الجزء المهم من أدواتها، وهو تصوّر الواقع الجديد المحتمل على ضوء الحقائق التاريخية القائمة. وكان استعمالنا لهذه النظرية يتعلق بالسؤال الكبير:

- ما حال العرب الآن لو لم يظهر الإسلام؟

هل سيبقى العرب وثنيين، أم سـيـتـجهـوا الـى الـحـنـيفـية، أم الـى الـيـهـودـية أو

المسيحية؟

وفي حالة بقاء العرب وثنيين، أو اعتناقهم للحنيفية، أو اليهودية، أو المسيحية، ماذا سيكون عليه الواقع المضاد المنطقي واحتمل والمعقول للثقافة والسياسة والاقتصاد والحالة الاجتماعية العربية، في ظل أي ديانة من هذه الديانات؟

إن هذا الاستشراف شأنه شأن أي استشراف تاريخي، لا بُدَّ أن يكون مرتكزاً على حقائق علمية ثابتة، وإلا كان مجرد خيالٍ من أخیلة الشعراء، وضربٍ من ضروب السحرة وقارئى البخت والـفـنـجان. وهذا سيقودنا إلى قراءة التاريخ قراءة نقدية، وهو ما يعارضه "رأى الجماعة" خوفاً على التراث من المسّ والجسّ والإفلات من الحبس. في حين أن التراث سيبدو لنا حقيقياً أكثر، وواقعياً أكثر، ومنطقياً أكثر، فيما لو تعاملنا معه على أساس أنه نتاج بشري، خاضع للحفر والنقد والتفكيك والفرز والإضاءة. وأن الشخصيات التاريخية والتراثية في التاريخ العربي الإسلامي ستبدو أكثر صفاءً وقوةً ونقاءً وواقعيةً ومنطقيةً مما هي عليه داخل الأطر الأسطورية والخيالية التبجيلية المثالية المطلقة. ذلك أنه "تمّ تقديم صورة خيالية محضة عن الماضي والدين والتراث، ولم تُقدّم الصورة التاريخية الواقعية. وهذه الصورة الخيالية أو الأيديولوجية المضخّمة هي التي تُسيطر الآن على وعي ملايين العرب والمسلمين. وقد سلّمهم في تشكيل هذه الصورة عشرات المنظرين الأيديولوجيين والكتاب الإنشائيين وبخاصة كتاب الدرجة الثانية والثالثة"^١. لا سيما وأن تدوين التاريخ العربي للفترة التأسيسية لظهور الإسلام لم تتم كتابتها إلا بعد مرور مائة وخمسين سنة على وقوع الأحداث في العصر الراشدي المؤسس. وسوف تبدو هذه الشخصيات وتلك الأحداث في صورتها الجديدة أكثر مقاومةً للزمان وتطوراته، وللعصر ومنطقياته، وللعلم وآلياته، سيما وأن التراث بكل ما يحتوي ما هو إلا نتاج اجتماعي وثقافي تاريخي محكوم بزمان ومكان معينين، كانا هما العاملان المهمان

^١ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٦٨.

والرئيسيان في وجود هذا التراث وفي تشكيله. وأن لا معنى للتاريخ خارج زمانه ومكانه. ومن هنا قيل بأن التاريخ كان أسوأ مُعلِّم^١. وأن لا شيء نهائياً في التاريخ.

III

وأخيراً، فإن كل ما توقعناه من مظاهر للوقوع المضاد فيما لو لم يظهر الإسلام، يظل في حدود التوقع الجائز، وغير الجائز. فالتاريخ بعض المعادلات الخفية التي يصعب التنبؤ بها. وللتاريخ كيميائؤه الخاصة التي يصعب الكشف عنها، خاصة عندما تكون موعلة في القدم، وسابرة في الظلام، وقد تراكمت "قارة من اللافكر فيه والمستحيل التفكير فيه"^٢. وتراكمت فوق هذه القارة طبقات من الكلس المتحجرة على مدار قرون طويلة، بحيث أصبح من الصعب إزالتها دون الإضرار بما هو تحت هذه الطبقات. ولكي لا يُضرم ما هو تحت تلك الطبقات أو يُؤذى، فعلى الحفّارين والمنقبين والفارزين أن يستعملوا أحدث المعدات اللازمة، وأكثرها تقنيةً عالية.

شاكر النابلسي

يناير ٢٠٠٢

^١ يقال أن معاوية بن أبي سفيان، السياسي الفذ، كان يقرأ التاريخ كل ليلة، ويضعه تحت وسادة نومه، ولكنه لم يكن يعمل به. ولو عمل به لما أقام مُلك بني أمية.

^٢ محمد أركون، مصدر سابق، ص ٣٣٢

[1]

**ما حالتنا الدينية هذه الأيام
لو لم يظمر الإسلام؟**

□ حال العرب قبل الإسلام

□ كان في الجزيرة العربية ق. س^١ الدينان السماويان الرئيسيان: اليهودية والمسيحية. وكانت في الجزيرة العربية إلى جانب ذلك عقائد دينية أرضية مختلفة أهمها: الحنيفية والصابئة والدهرية والمجوسية والوثنية. ورغم وجود هذه الأديان والعقائد الدينية المختلفة إلا أن الصراع الديني لم يكُ قائماً في الجزيرة العربية. ولم يسع العرب إلى تغليب ديانة على أخرى.

فاليهودية في شمال الجزيرة العربية ظلت محصورة في يثرب وفي الواحات الأخرى المنتشرة في الجزيرة وكانت منطوية على نفسها، ولا تقوم بأي جهد تبشيري يُذكر. وظلت يهودية الجزيرة العربية بعيدة عن العبرانيين خارج الجزيرة العربية. فيما اعتُبر يهود الجزيرة العربية من الجهلة بالدين اليهودي، وأنهم لم يحافظوا على العقيدة الموسوية ولم

^١ نشير بعلامة (ق. س) إلى (ما قبل الإسلام). كما نشير بعلامة (ب. س) إلى (ما بعد الإسلام).

يخضعوا لأحكام التلمود. ومن هنا، فإنه "لم يرد لنا شيء عن أخبار يهود الجزيرة العربية في أسفار المؤلفين العبرانيين"^١. وكان يهود الجزيرة العربية منغمسين في زراعتهم وتجارهم وصناعاتهم اليدوية ولم يكن يعنيه من أمور السياسة والدين شيئاً إلا ما من شأنه أن يؤثر على أعمالهم سلباً أو إيجاباً. وقد اتفق معظم المؤرخين على أن عدم انتشار اليهودية في الجزيرة العربية - ما عدا اليمن ولفترة محدودة - كانت له أسبابه الكثيرة ومنها:

١. اعتبار اليهود أنفسهم "شعب الله المختار" وأنهم في غير حاجة إلى يهود آخرين ليؤمنوا بعقيدتهم.
٢. أن اليهودي يجب أن يكون أصلاً بالولادة، وليس بالإيمان بعد الولادة.
٣. أن اليهودية عرق أكثر منها دين.
٤. جهل يهود الجزيرة العربية بديانتهم وبالتالي عدم قدرتهم على الدعوة إليها.
٥. انشغال اليهود بالتجارة والصرافة والزراعة والصناعات الخفيفة، بعيداً عن الدين.
٦. لم يكُ اليهود طلاب سلطة سياسية يريدون تحقيقها عن طريق الدين.
٧. خوف اليهود من الاضطهاد الذي لحق بهم في فلسطين إن هم وظّفوا الدين ونشروه لأغراض سياسية، حيث أن الأديان ونشرها في تلك الفترة كانت تهدف لتحقيق أغراض سياسية كما هي الآن في العصر الحديث.

وأما المسيحية فقد كانت محصورة في نجران ونواح متفرقة من الجزيرة العربية، ولم يكن لها من أتباع أكثر في الجزيرة العربية رغم قيامها بدور تبشيري نشط. رغم أن بعض المستشرقين كما سينيون يؤكدون أن "الجزيرة العربية بدت في مطلع القرن السابع وكأفها ستتحول إلى النصرانية وتتخذها ديناً. ففي الحجاز آمنت بعض القبائل بالنصرانية ومنها قبيلة طيء وبني عذرة. ويقول الأزرقى إن تمثالين ليسوع ومرم كانا بين أصنام الكعبة"^٢. فقد كان وجود المسيحية

^١ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، ص ٥١٥.

^٢ جان موريون، لويس ماسينيون، ص ٦٠.

في الجزيرة العربية ليس للقيام بالتجارة أو بالزراعة أو بالصناعات اليدوية كما كان عليه الحال لدى اليهود، ولكن لكسب المزيد من المؤيدين للمسيحية والمؤمنين بها. ومن هنا كان انتشار المسيحية - على محدوديته - في الجزيرة العربية أكبر من انتشار اليهودية. وكان عدد الأديرة أكثر من عدد المعابد اليهودية. ولعل من أسباب انتشار هذا العدد غير القليل من الأديرة المسيحية وخاصة على طرق القوافل التجارية وترحيب العرب بها، كان بسبب ما كانت تقدمه هذه الأديرة من خدمات فندقية للنزلاء من التجار والعاملين معهم، حيث كانوا يستريحون ويتزودون بالطعام والماء والنبذ المَعْتَق الذي اشتهرت بصناعته تلك الأديرة في ذلك الزمان. كما كان انتشار المسيحية في الجزيرة العربية على نطاق أوسع من اليهودية نابعاً من الإنفاق بسخاء على الكنائس الفخمة والضحمة من قبل الدولة البيزنطية التي كانت تسعى إلى نشر الديانة المسيحية في الجزيرة العربية وإظهار الأهمية الدينية¹ لأغراض تجارية ومالية محضة. ورغم ذلك فلم يتم انتشار المسيحية في الجزيرة العربية بقدر الجهد التبشيري الذي كان يُبذل في تلك الأيام. ويُعتقد أن أسباب ذلك تعود إلى:

١. أن المسيحية ديانة معقدة، لا تناسب مجتمع الجزيرة العربية البدائي البسيط.
٢. امتلاء المسيحية بالأسرار والألغاز.
٣. عدم استعدادها لتلبية احتياجات التطور الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع الجزيرة العربية.
٤. كانت المسيحية تحمل مسحة وظلاً سياسياً باعتبارها كانت ديانة الدولة البيزنطية في بلاد الشام المجاورة والطامعة في مكة باعتبارها مركزاً مهماً للتجارة الدولية ومحطة ترانزيت تجارية غاية في الأهمية. فقد حاول البيزنطيون في الماضي فرض سيطرتهم على الجزيرة العربية وعلى مكة بالذات. وكانت المسيحية تحاول التغلغل في الجزيرة العربية لاتصالها بالصراع السياسي الذي

¹ يذكرنا هذا بالأهمية الدينية التي كان يحرص عليها العثمانيون والتمثلة ببناء المساجد الفخمة والضحمة في تركيبها وأغراض سياسية.

كان قائماً آنذاك بين الدولتين العظميين (البيزنطية والساسانية) الطامعتين في الجزيرة العربية^١.

وأما الحنيفية فقد كانت العقيدة التوحيدية غير المرسلة رسمياً من السماء. وكان أول من دعا إليها الداعية النجدي مُسيلمة^٢ (حبيب بن ثمامة). وقد نشأت في نجد في منطقة اليمامة الزراعية حيث المناخ الاجتماعي الملائم لها هناك. فمجتمع زراعي كمجتمع اليمامة كان مجتمعاً بسيط التركيب وبدائي وشاعري في الوقت ذاته^٣، وكان يؤمن بالغيبيات لاعتماد رزقه على ماء السماء، وليس على تجارة الأرض كما هو حال مكة مثلاً. ولم يكُ مجتمع اليمامة مجتمعاً مادياً واقعياً كالمجتمع المكي التجاري الذي لا يؤمن إلا بدفاتر الحساب، وفواتير التجارة والربح والخسارة، وأن الرزق يأتي من بين أرجل العير، وليس من بين طبقات السماء. ومن هنا نظر الحنيفيون إلى السماء كمنبع للمعرفة، في حين نظر المكثون إلى الأرض كمصدر للرزق والثروة ولم ينتظروا من السماء ذهباً ولا فضة.

وعلى هذا الأساس كانت الحنيفية عقيدة النخبة المثقفة والطبقة المفكرة من أصحاب البروج العاجية من الشعراء أمثال: عبد الله بن أبي الصلت وزيد بن نُفيل وغيرهما، والمفكرين من أمثال: قس بن ساعدة وعثمان بن الحارث وغيرهما. ولم تستطع أن تكون الحنيفية بين قريش أو في مكة عقيدة العامة والطبقات الدنيا بقدر ما كانت عقيدة الخاصة والطبقات العليا.

^١ عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ١٠.

^٢ لنلاحظ اسم "مُسيلمة" وعلاقته بكلمة إسلام.

^٣ لنلاحظ أن المجتمع المكي لم يكن مجتمعاً شاعرياً أو منبئاً للشعراء الفحول. ولم يظهر في تاريخ قريش كله شاعر فذ ذو قيمة فنية كبيرة عدا عمرو بن أبي ربيعة فيما بعد.

وكانت الحنيفية في ذلك الوقت أكثر العقائد الدينية المطروحة على الساحة العربية قُرباً من الإسلام ومن مبادئه. ومن هنا فقد كان لها في القرآن ذكر حميد ومكان مجيد. وعُني بها القرآن كما لم يُعنَ بأية ديانة سماوية أخرى، وأُثنى عليها كما لم يُثنَ على أية ديانة أو عقيدة أخرى. بل إن القرآن اعتبر الإسلام امتداداً قرشياً أو قُلُ امتداداً حجازياً للحنيفية النجدية. وقال الرسول صراحة مؤكداً هذه الامتداد الفكري والعقائدي للحنيفية في نسغ الإسلام:

"بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ، وَمَنْ خَالَفَ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي".

وقال القرآن من قبلُ ومن بعدُ عدة آيات تدلُّ على أن جذور الإسلام الأولى والرئيسية كانت هي الحنيفية. وأن المرجعيات العقائدية والتشريعية الأولى للإسلام هي الحنيفية إلى جانب الديانات السابقة الرسمية الأخرى. وكانت هذه الآيات تشير من قريب حيناً ومن بعيد حيناً آخر إلى جذور الإسلام وقواعده الأساسية الموجودة في الحنيفية، ومنها هذه الآيات:

﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾^١

﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^٢

﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^٣

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^٤

^١ سورة آل عمران، الآية ٦٧.

^٢ سورة النحل، الآية ١٢٣.

^٣ سورة الأنعام، الآية ١٦١.

^٤ سورة النساء، الآية ١٢٥.

ولهذا هناك من يقول انه قد قُرئ في مصحف عبد الله بن مسعود آية تقول:
"إن الدين عند الله الحنيفية". وليس «إن الدين عند الله الإسلام» كما جاء في مصحف
عثمان بن عفان، في سورة آل عمران، الآية ١٩ .^١

كما أن الأخباريين يقولون ان الطقوس الدينية التي كان يؤديها الرسول
ق. س كالاعتكاف في غار حراء والتعبد هناك ، والتحنُّت (التعبُّد) في شهر رمضان،
والترفُّع عن الدنيا، هي نفسها الطقوس الدينية التي كان يقوم بها الخنفاء من أمثال
الشاعر زيد بن نفيل، وجدُّ الرسول عبد المطلب، الذي كان يعتبر واحداً من زعماء
الحنيفية.^٢

وبهذه الآيات أدغم القرآن الإسلام بالحنيفية إدغاماً واضحاً. وجعل من
الإسلام والحنيفية وحدة فكرية وعقائدية واحدة. وكان لهذه الآيات وذلك الحديث
النبوي الأسباب الكامنة في كون الحنيفية لها مع الإسلام قواسم عقائدية وتشريعية
كثيرة مشتركة أهمها:

١. الدعوة إلى دين التوحيد، ورفض عبادة الأصنام والإقرار بالربوبية
والإذعان للعبودية، وعبادة خالق واحد.^٣

^١ أنظر: عبد الله السحستاني، كتاب المصاحف، ص ٧٠.

^٢ لم يكُ الرسول وحده ق. س، و ب. س هو الذي يذهب للتعبد والتسكُّت في غار حراء. فقد درجت مجموعة من المتعبدين
على التأمل والامتناع عن الكلام والازتواء في غار حراء، وفي شعاب جبال مكة.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٣٩.

^٣ خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، ص ٢٣١.

^٤ وهذه كانت متوفرة في اليهودية والمسيحية وليست جديدة. ومن هنا فإن قريشاً لم تهتم بها، ولم تلتفت إليها حتى بعد أن
نادى بها الإسلام ليقدم فكرة التوحيد في الجزيرة العربية وفي مكة على وجه الخصوص. وما محاربة قريش للإسلام إلا انطلاقة =

٢. حج البيت.
٣. اتباع الحق.
٤. المداة بالإصلاح الاجتماعي والخلقي كالدعوة إلى تحبب شرب الخمر ولعب الميسر وعدم القيام بالأعمال المنكرة.
٥. الدعوة إلى إعمال العقل والفكر في الكون والخلق.
٦. النهي عن وأد البنات.
٧. عدم أكل لحوم قرابين الأصنام.
٨. تحريم أكل الميتة.
٩. تحريم أكل الخنزير.
١٠. الاغتسال من الجنابة.
١١. الاختتان.
١٢. قطع يد السارق.
١٣. تحريم الزنا وإيقاع الحد على مرتكبيه.
١٤. تحريم الربا.
١٥. استعمالهم للمفردات الإسلامية التي وردت في الأدبيات الإسلامية فيما بعد، ومنها أن عبد الله بن أبي الصلت قد علم العرب قول: "باسمك اللهم" وغير ذلك^١.

= من اعتبارها أن الإسلام كدين جديد وعقيدة جديدة سوف تشتت العرب، وتقوض أركان التجارة التي أقاموا دعائمها. وليس لأن الإسلام قد نادى بالتوحيد. وإذا كان بعض المؤرخين كحسين مروة يعتبرون أن موقف قريش الأولي من الإسلام كان وعياً ساذحاً وردود فعل متشنجة، فإنهم يغالطون بذلك الحقيقة التاريخية التي تم عرضها في هذا الكتاب. فقد كان موقف قريش المبني من الدعوة الإسلامية ومخاربتهم لهذه الدعوة محسباً حسابات سياسية واقتصادية بدقة متناهية. وقد كانت قريش أصحاب الحسابات والدفاتر، وتدير تجارة دولية، ولم تكن قبيلة جاهلة هائمة على وجهها في الصحراء.

أنظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١، ص ٣٣٩.

^١ وربما كان ذلك من العوامل الرئيسية لمقاومة قريش للحنيقية التي تصدت بتحريمها للربا لإحدى ركائز الاقتصاد المنكي.

^٢ أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٣٢.

وانظر: خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، ص ٢٥، ٢٦.

وهكذا، كانت الحنيفية عقيدة موجزة، ف جاء الإسلام وفصلها.
وكانت الحنيفية عقيدة خاصة، ف جاء الإسلام وعمّمها.
وكانت الحنيفية عقيدة الطبقة العليا، ف جاء الإسلام ونشرها بين الطبقة الدنيا.
وكانت الحنيفية عقيدة من أجل العقيدة، ف جاء الإسلام وجعل من العقيدة
دولةً وسلطاناً.
وكانت الحنيفية عقيدة شعراء ومفكرين ومتأملين، ف جاء الإسلام وجعل منها
عقيدة محاربين وفاتحين.
وكانت الحنيفية عقيدة روحية حاملة ناعمة، ف جاء الإسلام وجعل منها عقيدة
واقعية ومادية ملموسة.
وكانت الحنيفية عقيدة تقول الحكمة شعراً ونثراً، ف جاء القرآن وقال الحكمة
بلغة ليست هي الشعر كله ولا النثر كله.

ورغم كل ذلك، لم تستطع الحنيفية في يوم من الأيام أن تكون الدين المسيطر
أو العقيدة المسيطرة في الجزيرة العربية أو مكة على وجه الخصوص وذلك للأسباب
المختلفة التالية:

١. كانت الحنيفية تفتقر إلى قيادة شجاعة وحصيفة وخبرة بشؤون قريش
وشحوها كقيادة الرسول.

٢. كانت الحنيفية بحاجة إلى قائد حياتي عملي وواقعي، لا إلى شعراء وفلاسفة
وحكماء ونخبة متقفة، ذات أبراج عاجية وأحلام وردية، كما كان عليه الحال
لدى الحنفاء.

= ولعل هذا التطابق الكبير بين الإسلام والحنيفية هو الذي دفع قريشاً لأن تعتبر الحنيفية خطراً على الوثنية المرتبطة بالتجارة
المكّية. ومن هنا كان سبب اضطهاد قريش الجزئي للحنيفية ونفيها لأحد دعاها من مكة، وهو الشاعر زيد بن نفل.

٣. كانت الحنيفية تفتقر إلى النظرة الشاملة للكون والخلق. ذلك أن العقل العربي في ذلك الوقت لم يكُ ينظر إلى الكون نظرة كلية كما كان عليه حال العقل اليوناني مثلاً. كما لم يُعنَ العربي بالأسئلة الكبرى عن الوجود والخلق والماهية كما سبق وعُني العقل اليوناني. وظل العقل العربي مقصوراً على المحدودات دون الكلّيات.

وقد تغير العقل العربي بعد مجيء الإسلام حين تمت الفتوحات واختلط الدم العربي بالدم الأجنبي عن طريق الزواج والهجرة، واختلطت النظم الاجتماعية، وتمّ تلاقح الثقافات، وتلاقي الآراء العقلية، وحوار الأديان، ونشأت الأجيال الجديدة التي كانت خليطاً من العرب والفرس والروم وغير ذلك. واختلط العرب بالأجناس الأخرى، وتغيّر العقل العربي تبعاً لذلك.

٤. عدم ظهور الحنيفية من بين ظهري قريش ومن صُلُبها، وكون الحنيفية قد جاءت إلى الحجاز وإلى "قريش مكة" من خارجها، ومن يمامة نجد.

٥. عدم بروز قائد حنيفي قرشي ذي شخصية قوية تستطيع قيادة ونشر العقيدة الحنيفية بين العرب.

٦. أن الحنيفية كانت قاصرة على النخبة المثقفة فقط، ولم تنشر عقيدتها بين الطبقة التجارية والطبقات الاجتماعية الدنيا من العبيد والرقيق والفقراء.

٧. أن الحنفاء لم يتشددوا في دعوتهم الدينية الحنيفية إلى درجة الاقتتال والاحتراب مع قريش أو مع غيرها. ولم يُعسكروا عقيدتهم، وذلك اقتداءً بالديانات التوحيدية الأخرى كاليهودية والمسيحية اللتين لم تُعسكرا العقيدة، ولم تنشرهما بالاحتراب والاقتتال.

٩. أن الخنفاء لم يهددوا تجارة قريش بقطع الطرق على قوافلها.

١٠. أن الخنفاء لم يكُ لديهم طموحات زعامة سياسية ودينية، حيث لم يكونوا طلاب مجدٍ سياسي وعزٍ مالي.

١١. أن الخنفاء لم يعدوا قريشاً والعرب من ورائهم بأموال كسرى وقبصر إن هم اعتنقوا الخنيفية وآمنوا بها.

١٢. "أن العرب لم يعطوا للدين كبير وزن في حياتهم" بحيث يُشغلهم الدين عن تجارتهم وأسفارهم.

إضافة إلى الخنيفية كانت هناك عقيدة أخرى هي الصابئة. والصابئة في أصلها فرقة دينية بابلية قديمة، عبدت الأجرام السماوية وما تحوي السماء من نجوم وكواكب. وكانت أول بقعة في الجزيرة العربية ظهرت فيها الصابئة هي اليمن. ويذكر القرآن في قصة بلقيس على أن الصابئة كانت الدين الرسمي في فترة من فترات تاريخ اليمن. وكانت الصابئة تعتنق ملّة النبي نوح وتعاليم النبي إدريس. وأن اسم الصابئة يعود إلى صابئ بن لامك شقيق نوح. وبذا كانت الصابئة فرقة من الموحدين بالله الواحد أيضاً.

والصابئ هو من خرج عن دين أهله إلى دين آخر. ومن هنا كان الرسول يُدعى بالصابئ من قبل قريش. وقد جاء ذكر الصابئة في القرآن ثلاث مرات:

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا وال نصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل

صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم﴾^٢

^١ محمد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ١٠٠.

^٢ سورة البقرة، الآية ٦٢.

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى ومن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾^١

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة﴾^٢

ونلاحظ أن ذكر الصابئة قد تقدم في القرآن على ذكر النصارى في سورتي "المائدة" و "الحج"، ربما تعظيماً لهم.

والذي يُفهم من القرآن، أن الصابئة كانت جماعة على دين خاص، وأنها طائفة كاليهود والنصارى. وأن من بين سكان مكة من كان من الصابئة الذين جاءوا إليها عن طريق التجارة من العراق.

إن الصابئة في كثير من الأحوال تعني الحنفاء. وإن قريشاً كانت تعدّ الرسول صابئاً. وكانت تعتبر الصابئة حنفاء كذلك، وتربطهم بديانة إبراهيم. فالصابئون في نظر المشركين هم المسلمون^٣.

ومن طقوس الصابئة الدينية وتشريعاتهم، والتي هي قواسم مشتركة مع الإسلام:

١. الصوم شهراً في كل سنة .

^١ سورة المائدة، الآية ٦٩ .

^٢ سورة الحج، الآية ١٧ .

^٣ حواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٧٠٢، ٧٠٣ .

٢. الامتناع عن المأكل والمشرب ومعاشرة النساء أثناء الصيام^١.
٣. الصلاة خمس مرات في كل يوم.
٤. الوضوء قبل الصلاة.
٥. أداء الحج وتقديم الأضاحي.
٦. أداء الزكاة.
٧. تحريم أكل لحم الخنزير.
٨. جواز الطلاق.

ولا شك بأن وجود الصابئة وحضورهم هذا - ولا ندري إن كان عددهم كثيراً أم قليلاً - قد ساعد على انتشار الإسلام، وكان من أحد العوامل التي مهدت لظهور الإسلام، وبشّرت به. ولولا ذلك لما جاء ذكرهم بالخير والباركة في القرآن، بل ولما تقدم ذكرهم في القرآن أحياناً على ذكر النصارى، أصحاب الكتاب والدين السماوي.



إن معظم من أرخ لتاريخ العرب ق. س ولفكرهم^٢ ولعلمهم^٣ ولعقائدهم^٤ يُجمع على أن كل ما ظهر من فكر ومعرفة وعقائد عند العرب ق. س كان نتيجة

^١ عُرف الصوم عموماً ق. س. عند العرب فكانت قريش تصوم يوم عاشوراء، وهو (يوم الكفارة) عند اليهود. وكان الرسول أيضاً يصوم يوم عاشوراء ق. س. كما صامه المسلمون بعد الإسلام وإلى يومنا هذا. كما أن قريشاً كانت إذا أصابهم قحط، ثم رُفِع عنهم، صاموا شكراً لله وحمداً على استجابة دعواتهم. وكان الصوم عند العرب ق. س صوم امتناع عن الأكل والشرب وإتيان النساء. وأصبح هو نفسه عند المسلمين فيما بعد.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٣٤٠، ٣٤٢.

^٢ خليل عبد الكريم، قريش.. من القبيلة إلى الدولة المركزية، ص٢١٧.

^٣ لم يكُ العرب ق. س ساذجين فكرياً. ولعل أخبار حكماهم ق. س خير دليل على ذلك.

أنظر: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٠١، ١١٢.

لحاجات حيوية في مجرى حياتهم اليومية"^١. وكان من بين هذه العقائد فرقة عربيية ق. س لم يصلنا من أخبارها إلا النزر اليسير، رغم ورود ذكرها بشكل غير مباشر في القرآن، ورغم أنها "كانت أكثر المذاهب انتشاراً كما يظهر"^٢. وهي فرقة "الدهرية"^٣ أو ما يُسمّى اليوم بـ"العلمانية". وهي فرقة جاء ذكرها في القرآن على نحو أنهم قالوا: ﴿ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ وكانت الدهرية ذات اتجاهات ثلاثة فيما يقول لنا الشهرستاني، وهي:

١. مجموعة أقرت بالخالق والخلق الأول، ولكنها أنكرت البعث.
٢. مجموعة أقرت بالخالق والخلق، ولكنها أنكرت الرُّسل.
٣. مجموعة أنكرت الخالق والبعث، وقالت بالطبع المحيي والدهر المفيء^٤.

ورغم اختلاف وتباين هذه المجموعات الثلاث بوجود خالق وبنكران البعث والرسول، إلا أنها كما يبدو قد انتمت إلى التيار الفكري العقلاني العلمي العربي المحض ق. س والذي قاده الحارث بن قيس أشهر من عُرف من الدهريين. والذي أنكسر على الإسلام قوله بالبعث والحياة بعد الموت. وهو ما رده على لسانه القرآن بقوله السابق: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾^٥.

^١ كان العرب ق. س ذوي علم بالفلك وأنواء الكواكب والجغرافيا والتاريخ وعلم الحساب والزراعة والحرف اليدوية. ولعل هذا مما جعل تجارتهم مزدهرة واقتصادهم قوياً.

أنظر: صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ج ٣، ص ١٢، ١٣.

^٢ حسين مروّة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٩٦.

^٣ عبد الله العلابي، مقدمات لفهم التاريخ العربي، ص ٥٣.

^٤ وكان يطلق عليها الزنادقة. والزنديق هو القائل ببقاء الدهر. وكان من بينهم من قريش كبار الأغنياء كآبي سفيان وعقبة بن معيط والنضر بن الحارث والعاصي بن وائل والوليد بن المغيرة وغيرهم.

^٥ محمد الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣، ص ٢٦٠.

^٦ سورة الجاثية، الآية ٢٤.

بل إن الدهرية كانت من أخطر التيارات الفكرية الواقعية الموجودة على الساحة العربية ق. س. ومن أكثرها واقعية من حيث نفيها للغيب، وتعلقها بالمادية العلمية. والتي كانت تقف بصلافة ضد الغيبية، وتعتبر أن الزمان السبب الأول للوجود. وهذا الزمان غير مخلوق وغير نمائسي. وأن المادة لا تُفنى، وأن الدهر قديم. وبهذا وقفت الدهرية ضد الديانات السماوية وضد الوثنية أيضاً.

ولعل عدم توسع المؤرخين الإسلاميين في ذكر هذا التيار الفكري العقلائي منهم ق. س، و ب. س قد أسهم كثيراً في عدم معرفتنا لطبيعة الحياة الفكرية الغنية ق. س وبوجود فلسفة عربية ذات جذور إنسانية عميقة الغور، وذات قيمة علمية رفيعة، والتي لو لم يظهر الإسلام لكانت "الدهرية" هي نظرية الحياة والمعرفة العربية المقبلة، ولأصبح العرب علمانيين منذ خمسة عشر قرناً ونيف خلت، خصوصاً في مكة التي كانت تشهد في ذلك الوقت تحولاً نحو المادية الواقعية بفضل اتساع التجارة وازدهارها واعتمادها على العلم الواقعي (علم الحساب) وما يتبع ذلك من معرفة بأصول العمل التجاري المادي، وبفضل وجود زعماء وأثرياء قرشيين دهرين،

ولو أردنا أن نرد اتجاه الدهريين العقلائي والعلماني إلى مرجعياته التاريخية، لوجدنا أن جذور هذا التيار الفكري العلماني قد امتدت من الفلسفة اليونانية التي تمثلت بفلسفة أرسطو بشكل خاص وقوله "بقدم العالم واستيعاده لفكرة الخلق وأن العالم لا يحتاج إلى خالق وكل شيء فيه أزلي أبدي لا يفتقر إلى خالق يخرج به إلى حيز الوجود. وأن العالم موجود منذ الأبد وسيظل موجوداً إلى الأبد. وأن الزمان لا بداية له ولا نهاية، وذلك لأن كل أن منه له قبل وبعد. فلا آن أحق بالزمانية من أن"^١. كذلك فإن أرسطو كان يعتقد بأنه "لا بد من التوقف عند محرك أول يكون علة جميع الحركة ولا علة له. وهذا المحرك الأول أو علة العلة هو الله"^٢. وهذا كله، يتطابق مطابقة تكاد تكون تامة مع قول الدهريين العسرب وفلسفتهم ق. س. والتي سفهها الإسلام بقول

^١ محمد مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٦ - ١٩٨.

^٢ أيضاً، ص ١٩٩.

القرآن السابق. وهذا كله دليل واضح على اتصال العرب ق. س بالفلسفة اليونانية واطلاعهم عليها. وربما كان ذلك بفضل التجارة المكيّة المزدهرة وبفضل التجار الذين كانوا ينقلون في دفاتر حساباتهم المعارف الكثيرة إلى جانب الأرقام التجارية، والتي أنكرها كثير من المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين^١. فإن "تقارض المنافع الاقتصادية بين شعبين ينقل إلى كل منهما آراء صاحبه على يد التجار، وأصحاب الأسفار"^٢.

وكان للفلسفة الدهرية العربية ق. س امتداداتها في الفكر العربي ب. س. وقد ظهرت واضحة في فكر أبي العلاء المعري (٩٧٣-١٠٥٧) خاصة ما يتعلق بقدم الدهر وعدم فناء المادة. وفي هذا يقول أبو العلاء:

نزولُ كما يزولُ أبأونا ويبقى الزمانُ على ما ترى
نهار يمرُّ وليل يكرُّ ونجمٌ يغورُ ونجمٌ يرى



إن العرب في الجزيرة العربية وخاصة في الشمال لم يكونوا متدينين، ولم تكُ الأدبَان السماوية أو العقائد الدينية الأرضية تعنيهم في شيء، إلا إذا كان لها تأثير سلبي أو إيجابي على تجارتهم وعلى مقدار أموالهم. وكانت الوثنية بالنسبة لعرب شمال الجزيرة

^١ من الملفت للنظر أن الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" لم يأت لنا بأسماء كثير من الدهريين العرب ق. س رغم أنه أرخ لهم وأتى لنا بما قاله وقال فيهم القرآن. وقد كان تعميم المؤرخين المسلمين على الدهريين والدهرية واضحاً ومقصوداً من وجهة نظر الأيديولوجيا الإسلامية. ففي الوقت الذي قرأنا فيه كثيراً عن الأحناف والحنيفية وأفكارها ورسالتها وهي التي كانت متصالحة ومتفقة مع الأيديولوجيا الإسلامية وعرفنا شيئاً عن شخصياتهما واحداً واحداً - وإن ظل الكثير من تاريخها مطموساً ومتناقضاً وملتبساً لصالح الأيديولوجية الإسلامية الجديدة، رغم أهمية الحنيفية الشديدة للأيديولوجيا الإسلامية من وجهة نظر تاريخية وعقائدية - لم يذكر لنا التاريخ الإسلامي غير تُنف عن الدهرية - التي كانت مترامنة مسع الحنيفية - وباستحياء شديد. ولم يذكر لنا من أعلامها المفكرين غير الحارث بن قيس.

^٢ طه حسين، تجديد ذكرى أبي العلاء، ص ٢٣٦.

"ليست عقيدة دينية مكنية في عهد الدعوة المحمدية"^١، بقدر ما كانت وسيلة رئيسية من وسائل ازدهار التجارة، وازدهار الأسواق التجارية والثقافية.

ومن هنا، فإن بني أمية كسعيد بن العاص وأبي سفيان والوليد بن المغيرة وغيرهم ومن ورائهم أغنياء قريش، لم يكونوا معنيين بالعقيدة الدينية. "وكثير من هؤلاء العرب الوثنيين كانوا يتصلون بالمسيحيين واليهود، يسمعون منهم ويقولون لهم، ويعاملونهم في شؤون الحياة على اختلافها، ولكنهم مع ذلك لا يتأثرون بما يرون من دينهم ومن مذاهبهم في الحياة"^٢. "ولم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم"^٣. "وأن قريشاً لم تكن أهل إيمان ولا صاحبة دين، وإنما كانت قبل كل شيء صاحبة تجارة تسعى فيها عامها كله"^٤. ولم يك شاعلهم ما يعبد العرب وما لا يعبدون، بقدر ما كان يهمهم أن تصل قوافلهم سليمة إلى غاياتها وتحقق أعلى نسب أرباحها. فقد كانت في مكة مجموعات كبيرة من رقيق المسيحيين ورقيق اليهود ورقيق الجوس، وكان كل هؤلاء يعملون لدى أسيادهم المكيين الوثنيين، ورغم ذلك فلم يجبرهم أسيادهم على التحول من أديانهم إلى الوثنية، أو إلى أي دين آخر غير دينهم.

فمن المعروف أن "العاطفة الدينية عند عرب الشمال كانت أقل منها عند عرب الجنوب"^٥. وأن "الأصنام لم تكن لقريش ذلك [المقدس] الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس. ولا كانت الأصنام [معبودات قومية] يثر الناس للدفاع عنها والاستماتة دونها عندما تواجه من الطرف الآخر الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وآلقتها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد"^٦.

^١ عباس العقاد، عبقرية الصديق، ص ٧٧.

^٢ طه حسين، امرأة الإسلام، ص ١٥.

^٣ محمد الجابري، مصدر سابق، ص ١٠٠.

^٤ طه حسين، مصدر سابق، ص ١٧.

^٥ هنري ماسيه، الإسلام، ص ٣١.

^٦ محمد الجابري، مصدر سابق، ص ٩٩.

فالقريشون لم يعيروا اهتماماً كثيراً لكافة الأديان من سماوية وأرضية. والدليل على ذلك أن لا دين في مكة قد تغلب على الآخر أو ساد على الآخر. فقد ظلت المسيحية مثلاً محصورة في فئة معينة من المكيين. كذلك كانت اليهودية والمجوسية والحنيفية والصابئة والدهرية. وكانت الوثنية تُشكّل دين الأكثرية لأنها كانت دين التجارة وجاليتها وسبب ازدهارها. ومكة كانت هي التجارة. وكانت العقائد الدينية غير السماوية بدائية وساذجة عموماً، ولم تتطور لتصل إلى مستوى وعسي العقيدة اليهودية أو المسيحية.

كما أن الديانة الوثنية لم تتطور مع تطور التجارة العربية ق. س. وكان العربي لم يكُ جاداً في ديانته وعقيدته أو مخلصاً لها. بل إن العربي في شمال الجزيرة العربية كان أكثر شعوب المنطقة تخلفاً دينياً وساذجة دينية. ولم يرق بعاطفته الدينية إلى مستوى رقيه التجاري والاقتصادي والمالي والاجتماعي. فالجنوبيون من سكان الجزيرة العربية كانوا دينياً أرفع مستوى حيث كانوا إما من اليهود، أو من المسيحيين، أو من عبدة النجوم والكواكب. أما العرب في الشمال، فكان أغلبهم من عبدة الأصنام والأوثان. وكان للعربي إله الخاص به، يحمله معه في حله وترحاله، وفي سفره وإقامته، وفي حربه وسلمه. وكان لكل بيت أو حي أو قبيلة آلهتها الخاصة بها. وكان العربي يعبد حجراً ما يوماً، فإذا وجد أفضل منه في اليوم التالي رماه وعبد حجراً آخر جديداً. فكان معبود العربي وصنمه أو وثنه هو ما يتخذه لنفسه وليس ما يقرره الزعيم السياسي أو رئيس القبيلة أو الكاهن.

¹ يقال أن أبا سفيان قد حمل معه في معركة أحد اللات والعزى. وعندما انتصرت قريش في هذه الحرب كان أبو سفيان يصبح محمداً آلهته: *أعلُّهُ هُبَل (أي علا دينك)*.

وكان بعض العرب القلة يعبدون بعض النجوم والكواكب^١، ويعبدون بعض النباتات^٢ والحيوانات^٣ ويتسمون بأسمائها^٤. وكان للطبيعة الصحراوية الموحشة أثر كبير في لجوء العرب ق. س إلى عبادة الجن والغيلان والسعالي وغير ذلك. وكان لكل فئة وثنية إله مختلف عن الفئة الأخرى. وهذه التعددية الدينية ساعدت على الابتعاد عن العصبية الدينية، وفتحت مكة لكل الأديان هدف واحد وهو هدف التجارة وازدهار الاقتصاد وتطوره. وتلك هي صفة وسممة العواصم التجارية المزدهرة في التاريخ الماضي وكذلك في الوقت الحاضر. ومن هنا نرى أن مكة ق. س قد استضافت "الأرباب المرتحلة برفقة أصحابها" التجار وقام التجار المكيون بتبني هذه الأرباب تدريجياً. فكان أن تركها أصحابها في كعبة مكة، ليعودها في المواسم. فكثرت المواسم الدينية وكثر الخير والبركة في التجارة^٥.



فلو لم يظهر الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي وفي العام ٦٠٧م، فأى دين للعرب سيكون دينهم الآن؟

لنقرأ الإجابة في الصفحات القادمة.

^١ عبد العرب الزهرة القمر والشمس، وكانوا يتسمون بأسمائها، كعبد شمس. وما زال العرب حتى يومنا هذا يتسمون بأسماء آلهات العرب ق. س كرضاء ورضاء (آهة ثمود) وعوض (آهة بكر بن وائل) وسعد (آهة بني كنانة) وشمس ومنى ومناف وعزى ونائلة (آهة قريش)

^٢ كان من بين النباتات المعبودة ق. س شجرة عظيمة خضراء لقريش يقال لها "ذات أنواط". وكانت قريش تأتي هذه الشجرة كل سنة فتنضي عندها يوماً، وتمظّمها وتذبح عندها الذبائح وتعلق عليها أسلحتها وأرديتها .

^٣ من الملاحظ أن سكان شمال الجزيرة كانوا في غالبيتهم يعبدون الأصنام والأوثان في حين أن سكان جنوب الجزيرة كانوا يعبدون النجوم والكواكب. ولعل السبب في هذا اختلاط سكان شمال الجزيرة العربية ببلاد الشام عن طريق التجارة حيث يقبل ان قريشاً ومن قبلها خزاعة (عمرو بن لحي) جاءت بالأصنام من اللقاء في بلاد الشام.

^٤ مثال ذلك: بنو أسد، وبنو نمر، وبنو يربوع، وبنو كلب وطيبان وغيرها كثير.

^٥ كان من عادة العربي أن يأخذ صنمه أو وثنه معه أينما حلّ وارتحل في حربه وفي سلمه، وفي ليله ونهاره.

^٦ سيد القمني، الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، ص ٢٧.

□ السيناريو الأول

■ أن يبقى العرب وثنيين

□ خلال استعرا ضنا السابق قبل قليل، وجدنا أن العرب في شمال الجزيرة العربية كانوا منغمسين انغماساً كلياً في تجارهم وأعمالهم المالية. وكانوا ينمّون هذه التجارة وهذه الأعمال بشئى الطرق والوسائل بعيداً عن أي وازع ديني أو أخلاقي. وكان الوازع الأخلاقي الوحيد في حياة العرب آنذاك هو أخلاق السوق، وأخلاق المال وما تتطلبه من أمن وأمانة وصدق وحذاقة وحلاوة لسان وحُسن تصرف. وكانوا كحال الشعب السويسري الآن في دفته وأمانته وحسن أخلاقه. فالأخلاق السيئة والسلوك المِعسُوج يطرد التجارة. والأخلاق الحسنة والسلوك القويم يجلب التقدم والازدهار للتجارة. وهو ما كان سائداً من أخلاقيات في تلك الفترة. كما أن الكرم والشهامة والمروءة والنخوة وإجارة الغريب ومساعدة الضعيف والصبر على المدين من أخلاقيات العرب في فترة ما ق. س في مكة وفي خارج مكة، وهي أخلاقيات التجار الشرفاء الطامحين إلى كسب مزيد من الشارين والبائعين. وإن كان المجتمع التجاري في تلك الفترة لا يخلو من الفاسدين والنصّابين والغشاشين والمُخسرين للكيل والميزان وخلاف ذلك. ولكن

هؤلاء كانوا قلة قليلة ونبثاً طبيعياً في أي مجتمع تجاري آخر. فالمجتمع التجاري في أي مكان وفي أي زمان ليس مجتمعاً مثالياً يوتوبياً.

ولو لم يظهر الإسلام في بداية القرن السابع وبقي العرب على وثنيهم لتمت كتابة التاريخ الديني للعرب على الوجه التالي:

١. سيبقى جزء العرب وثنيين على ما كانوا عليه في مطلع القرن السابع. وستبقى تجارتهم على ما هي عليه من الازدهار والنمو والتكاثر، وإن كانت الوثنية في بداية القرن السابع قد بدأت تلفظ أنفاسها الأخيرة مما مهد لدخول الإسلام وانتشاره. وإن كان الإسلام قد قضى أكثر من اثنين وعشرين عاماً في الدعوة حتى قُبِضَ له النصر الذي تجلّى في فتح مكة في العام ٦٣٠. كذلك فإن العرب ق. س وفي أواخر هذا العصر كانوا قد بدأوا بالتخلّي عن كبريات آلهاتهم وهي العزى مثلاً. والدليل أن العرب بدأوا يشعرون في غمرة ازدهار التجارة وانشغالهم بها بالتخلّي عن عبادة الأصنام أن سعيد بن العاص عندما حضرته الوفاة راح يبكي وكان أبو لهب إلى جانبه. فقال له أبو لهب: ما يبكيك، أمن الموت تبكي؟ فقال له ابن العاص: لا، ولكنني أخاف إلا تُعبد العزى من بعدي.^١

كما بدأ العرب يحرقون الأصنام من خلال حادثة امرئ القيس الذي سبّ الصنم وكسر القداح في وجهه. وحادثة الرجل الذي نفرت إبله من الصنم وتفرقت عليه فرمى الصنم بحجر وسبه. وحوادث كثيرة أخرى تدل على احتقار العرب لأصنامهم، وتسفيههم لها، قبل أن يأتي القرآن ويُسفّه هذه الأصنام في سورة "النجم" وغيرها.

^١ عمود الحوت، في طريق الميولوجيا عند العرب، ص ٧٢.

^٢ هشام بن الكلبي، كتاب الأصنام، ص ٢٣.

ومن هنا يتضح لنا أن الوثنية كعقيدة دينية لم تكن بتلك القوة التي صورها لنا القرآن. ولم يكُ العرب متمسكين بإيمان ديني قوي بهذه الوثنية كما جاء في الأدبيات الإسلامية بعد ذلك. بل إن الشاهد يرى أن الوثنية كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة عندما ظهر الإسلام بفضل عوامل عدة، منها التقدم التجاري والاقتصادي لمكة، والتحول الاجتماعي الذي تم نتيجة لهذا التقدم الاقتصادي والتجاري. وأن المقاومة التي واجهها الإسلام من قريش لم تكن لأسباب دينية فقط بقدر ما كانت لأسباب اقتصادية واجتماعية. والدليل على ذلك أن الوثنية قد انهارت بعد ثلاثة وعشرين عاماً من ظهور الإسلام، وأخذ الإسلام محلها كأيدولوجية جديدة. في حين أن المسيحية احتاجت إلى وقت أطول من هذه المدة بكثير لكي تنتشر. وأن اليهودية من قبلها احتاجت إلى وقت أطول مما استنفذه الإسلام للانتشار والتثبيت والتمكّن. وفي العصر الحديث نرى أن الشيوعية والاشتراكية احتاجتا إلى وقت طويل لكي يتم تطبيقهما وانتشارهما في الاتحاد السوفياتي المنهار. فقد جاء كتاب "رأس المال" لكارل ماركس في العام ١٨٩٤ بينما بدأ التطبيق العملي بعد الثورة البلشفية في العام ١٩١٧، رغم سرعة المواصلات وانتشار الكتب وتهيئة وسائل الاتصال والدعوة التي كانت أفضل مما كانت عليه قبل خمسة عشر قرناً عندما ظهر الإسلام.

ومع مرور الزمن ولنقل قرناً أو قرنين أو أكثر أو أقل، سوف تبدأ التجارة القرشية بالتخلي عن الأصنام والأوثان شيئاً فشيئاً مع تقدم العقلي البشري واتساع آفاقه واتساع نطاق التجارة وتطورها واختلاط العرب بالشعوب الأخرى نتيجة لاتساع التبادل التجاري. ولكن ستبقى قريش على الحج والعمرة والزيارة الدينية للكعبة والأسواق التجارية والثقافية السنوية للإبقاء على ازدهار التجارة وتطورها وللإبقاء على السياحة الدينية والثقافية السنوية.

٢. ومع تقدم الزمن، فلربما تصبح الوثنية طقساً اجتماعياً وتقليداً موروثاً كما كانت عليه الحال في الجاهلية. وكما هو قائم اليوم في التقرب إلى قبور الأولياء والأسياذ الصوفيين الآن. وكما هو قائم اليوم أيضاً في جنوب شرق آسيا والهند حيث تنتشر البوذية، وحيث يزور الآسيويون من مثقفين ومتعلمين وأنصاف متعلمين المعابد البوذية ويتبركون بتماثيل بوذا ليس عن قناعة دينية مجدوى هذا الحجر وبأنه ينفع أو يضر في ظل اتساع العقل الآسيوي واتساع العلم الآسيوي وعظم تقدم الصناعة الآسيوية والعقلانية الآسيوية بشكل عام. ومن هنا تصبح زيارة الأصنام وعبادة الأوثان لا تعني عبادة قطعة الحجر المتمثل بالصنم أو عبادة قطعة الخشب المتمثلة بالوثن أو زيارته لذاته، وإنما التقرب إليه باعتباره الوسيط بين العابد والمعبود، حيث ان الطريق إلى السماء يحتاج إلى دليل ومرشد^١. وأن زيارة الصنم وتقدم القرابين له ستصبح عادةً وتقليداً اجتماعياً أكثر منها عبادة وعقيدة دينية. فزيارة قبور الأولياء في مصر والشام والمغرب وإيران وغيرها من البلدان الإسلامية ليست عقيدة دينية وليست من الدين في شيء بقدر ما هي تقليد اجتماعي وإرث اجتماعي. بل إن بعض الفرق الدينية كالهووية أنكروا إنكاراً شديداً، وأنكرت على أصحابها ما يقومون به من طقوس وهبكت ليست من الدين في شيء.

٣. ومع مرور الزمن وتقدم العلم واتساع رؤية الفكر الإنساني وانتصارات العقل الإنساني، سوف تختفي الوثنية من حياة العرب كما هي محتفية

^١ من هنا نشأ في الأدبيات السياسية الإسلامية الكلاسيكية والحديثة مناصب دينية كـ "الإمام" بمعنى الذي يوم المؤمنون ويتقدمهم إلى طريق الهدى.. طريق السماء. ونشأ كذلك منصب "المرشد العام" كالمرشد العام للاخوان المسلمين. ومنصب "حجة الإسلام"، بمعنى الفقيه العارف بالدين والهادي إليه وفتاح طريق الهدى أمام المؤمنين. ومنصب "آية الله"، بمعنى من أودع الله علمه فيه، ونصبه لقيادة المؤمنين إلى طريق السماء. ومنصب "الفتي العام" و "الشيخ الأكبر" وخلاف ذلك من المناصب الدينية والسياسية الدينية المتعددة.

الآن في العصر الحديث. حيث اننا لا نرى الوثنية إلا في الغابات الإفريقية وبعض الغابات في أمريكا اللاتينية حيث الجهل المطبق والعقل المفتقد والمجتمعات المتأخرة والمتخلفة. وحيث ان الوثنية لم تستقر في التاريخ العربي غير قرنين ونصف من الزمان على أبعد تقدير^١، وجاء بعد ذلك الإسلام. ذلك أن الوثنية هي محصلة من محصلات الجهل والتخلف العقلي. ولعل القصص والأساطير التي تُقال عن كيفية بدء الوثنية في الجزيرة العربية خير دليل على أن الوثنية - دينياً وليس تجارياً - ما هي إلا نتيجة للجهل والتخلف، ومتى زال الجهل والتخلف زالت الوثنية. فالأساطير تقول لنا أن الوثنية في الجزيرة العربية بدأت عندما كان في الجزيرة العربية أقوام صالحين (ود، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر) وهؤلاء ماتوا في شهر واحد. فأراد أقرباؤهم أن يخلدوهم بأن يعملوا خمسة تماثيل (أصنام) لهم وعلى صورهم، ففعلوا. فكان أقرباؤهم يأتون إلى مكان هذه الأصنام ويتقربون منها ويسعون حولها. ومع الزمن أصبحت هذه الأصنام هي الشفيعا وهي الطريق إلى الله^٢، ولكنها ليست هي الله المعبود. وهناك أساطير أخرى تقول أن الكاهن الخزاعي "عمرو بن لُحي"^٣ جاءه جني يوماً وقال له: عجل بالمسير والظعن من قمامة بالسعد والسلامة. فرد عليه عمرو: جبر ولا إقامة.

^١ لا تاريخ محددًا قاطعاً لظهور الوثنية في الجزيرة العربية. ولكن من المتفق عليه بين معظم المؤرخين أن عمرو بن لُحي هو الذي جلب أول الأصنام (هبل) إلى مكة من بلاد الشام وبالتحديد من منطقة البلقاء. ويقول الشهرستاني أن عمرو بن لُحي عاش في النصف الأول من القرن الثالث الميلادي.

أنظر: محمود الحوت، مصدر سابق، ص ٥٠.

^٢ أيضاً، ص ٥١.

^٣ يقول الأخباريون بأن عمرو بن لُحي عاش في منتصف القرن الثالث الميلادي. وأنه كان كاهناً كريماً مُطعماً للناس كاسياً لهم، وأنه كان بمثابة الرب للعرب، لا يتدع لهم بدعة إلا اتخذوها شرعة لهم.

أنظر: برهان الدين الحلبي، السيرة الحلبية، ج ١، ص ١٢.

فقال الجني: اذهب إلى حدة تجد فيها أصناماً فأوردها تمامة ولا تهب، ثم أدعُ العرب إلى عبادتها تُحَبُّ.

وهكذا دخلت الأصنام تمامة بهذه البساطة وعبدها العرب بهذه السهولة. وهناك أسطورة أخرى تقول بأن الكاهن الخزاعي عمرو بن لُحي سافر إلى الشام وإلى البلقاء، فوجد عند أهلها من العمالق أصناماً تُعبد وقيل له أنها تجلب الخير والبركة والرزق والمطر، فطلب واحداً منها، فأعطوه صنم هُبِل^١.

٤. ومع مرور الزمن، سيكون هناك عدة أديان للعرب كما هم عليه الآن^٢ وكما كانوا عليه في عهد الوثنية. حيث لم تكن في الوثنية العربية وحدة دينية. فلم يكُ العرب يعبدون صنماً واحداً وإنما عدة أصنام. فكانت يثرب تعبد مُناة، وكانت الطائف تعبد اللات، وكانت مكة تعبد العُزى، وهكذا. وإضافة للوثنية التي ستختفي مستقبلاً، سيكون البقاء للديانات التوحيدية فقط. منها الحنيفية التي كانت منتشرة في نجد وفي الحجاز كذلك. ومنها اليهودية التي كانت منتشرة في يثرب ونواحٍ أخرى من الواحات في الجزيرة العربية^٣. ومنها المسيحية التي كانت منتشرة في منطقة نجران وفي اليمن^٤. ومنها الصابئة التي كانت منتشرة في منطقة الحجاز كذلك. ولنلاحظ أن معظم هذه الأديان والعقائد توحيدية. وأما تؤمن بالله الواحد الأحد. ولكن لكل منها طريقه المختلف للوصول إلى الله ولمعرفة الواحد.

^١ برهان الدين الحلبي، مصدر سابق، ص ٥٢، ٥٣.

ويقال أن أصل اسم هبل "هبل" وهو اسم عبراني من آفة الفينيقين أو الكنعانيين

انظر: جورج زيدان، أنساب العرب القدماء، ص ٧١-٧٣.

^٢ أديان العرب الآن - كما هو معروف - ثلاثة: الإسلام والمسيحية واليهودية. كما أن الإسلام نفسه انقسم إلى عدة فرق وطوائف اختلفت فيما بينها وعلى رأس ذلك السُنَّة والشيعية وما تفرَّق عنهما من فرق صغيرة مختلفة.

^٣ ما زال هناك يهود عرب إلى الآن في اليمن وسوريا ومصر والعراق والمغرب وغيرها.

^٤ ما زال هناك إلى الآن عرب مسيحيين كثيرين منتشرين في سوريا ولبنان والأردن وفلسطين ومصر وغيرها.

ومن المحتمل أن يأتي يوم قريب على الوثنية - لو لم يظهر الإسلام - وتحول إلى عبادة النجوم والكواكب، وهي منتصف الطريق بين الوثنية والتوحيدية. وقد كان لهذه العبادة أساسها عند العرب ق. س وخاصة عرب جنوب الجزيرة من الحميريين. وكان بعض العرب في شمال الجزيرة يتخذ من القمر والشمس آلهتين ومنهم الصابئة، الذين كانوا يزعمون بأن السجود للشمس والقمر هو السجود لله. وكان العرب ينتسبون إلى الشمس والقمر، فكان هناك عبد شمس وامرؤ شمس وعبد الشارق وعبد الحرق وبنو قمر وبنو قمير^١. وما زال العرب حتى يومنا هذا يتسمون بأسماء آلهات العرب ق. س كرضاء ورضاء (آلهة ثمود) وعض (آلهة بكر بن وائل) وسعد (آلهة بني كنانة) وشمس ومنى ومناف وعُزى ونائلة (آلهة قريش).

٥. إن العرب في جزيرتهم لم يكونوا كلهم وثنيين، بل كان جزء كبير منهم فتشيين Fetishists وخاصة المضيرين منهم. أي أنهم كانوا يعبدون الحيوانات كالغزال والحصان والجمال. وكذلك يعبدون النباتات كاللنخيل. ومن المعروف أن الديانة الفتحشية Fetishism ديانة بدائية بسيطة وساذجة. وهؤلاء مع تقدم الزمن ومع ارتفاع الحياة وتقدم الحضارة وعلو التفكير، سوف يبدأون بالتخلي عن هذه العبادة كما حصل لأمم كثيرة في إفريقيا وفي أمريكا اللاتينية، واللجوء إلى عبادة توحيدية راقية.

٦. ولو لم يظهر الإسلام لبقى لدى العرب ما يُعرف اليوم بالأخلاق الدينية الإسلامية. حيث ان جزءاً كبيراً من الأخلاق الإسلامية كانت موجودة ومعمولاً به ق. س. ومن هذه الأخلاق:

^١ محمود الحوت، مصدر سابق، ص ٩٣، ٩٧.

▪ الصوم. وكان بعض العرب الوثنيين ق. س يصومون، ويمتنعون في صومهم عن الأكل والشرب ومعاشرة النساء والامتناع عن الكلام. كما كانوا يعتكفون أيام الصوم في غار حراء وفي شعاب مكة. كذلك فإن قريشاً عموماً كانوا إذا أصابهم قحط ثم رُفِع عنهم صاموا شكراً لله وحمداً له على إجابة دعوتهم. كما كان قسم منهم يصوم يوم عاشوراء (يوم الكفارة عند اليهود) ويتخذونه عيداً. وقد صام الرسول يوم عاشوراء ق. س^١.

▪ تحريم شرب الخمر. فبعيداً عن الحنيفية التي نادى بالامتناع عن شرب الخمر، فقد حرّم بعض زعماء العرب الوثنيين وأثريائهم كالوليد بن المغيرة وعامر العدواني وقيس بن عاصم وصفوان بن أمية وسويد الطائي وغيرهم شرب الخمر^٢.

▪ تحريم القمار. وبعيداً أيضاً عن الحنيفية واليهودية والمسيحية التي نادى بتحريم القمار، فقد حرّم بعض العرب الوثنيين ق. س لعب القمار. وكان أول من حرّم لعب القمار ق. س الأقرع التميمي^٣.

▪ رجم الزاني والزانية. وكان بعض العرب الوثنيين ق. س يجرّمون الزنا. ويقال أن أول من حرّم الزنا وقضى برجم الزاني والزانية هو ربيعة بن حدّان^٤.

^١ محمود الخوت، مصدر سابق، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١.

^٢ حواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٢٢٤.

^٣ أيضاً، ص٢٢٥.

^٤ أيضاً، ص٢٢٥.

▪ قطع يد السارق. كما كان بعض العرب الوثنيين يقطعون يد السارق إذا سرق. وكان الوليد بن المغيرة (والد خالد بن الوليد) أول من قطع يد السارق ق. س^١.

▪ دفع الدية. وكان بعض العرب الوثنيين إذا قتل آخر عمداً وجبت عليه الدية. وكان أول من سنَّ دفع الدية وهي مائة من الإبل ق. س هو عبد المطلب جدُّ الرسول^٢.

▪ احترام العقود والمواثيق. فمن قبيل الأعراف التي صارت مُلزماً عند العرب الوثنيين ق. س احترام العقود والمواثيق والالتزام بها^٣.

وهناك أخلاقيات اجتماعية فاضلة كثيرة في ظل الوثنية كانت ق. س وتبناها الإسلام فيما بعد، وسوف نستعرضها في الفصل الذي يتعرض للحالة الاجتماعية.



^١ حواد علي، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

^٢ أيضاً، ص ٢٢٥.

^٣ أيضاً، ص ٢٢٥.

□ السيناريو الثاني

■ أن يصبح العرب حنفاء

بعثت بالحنيفية السمحة، ومن
خالف سنّتي فليس مني.

- حديث نبوي

□ عُرِفَت الحنيفية منذ زمن طويل في الجزيرة العربية. ولم تظهر الحنيفية قبيل ظهور الإسلام بقليل فقط، كما يقول بعض المؤرخين. والدليل على ذلك أن كعب بن لؤي بن غالب (أحد أجداد الرسول) كان في زمرة الأحناف^١.

وفي الأخبار أن العرب ق. س كانوا حنفاء على ملّة إبراهيم، وكانوا موحدين يعبدون الله وحده ولا يشركون به، إلى أن جاء الكاهن الخزاعي عمرو بن لُحي الذي أدخل الوثنية وعبادة الأصنام إلى الجزيرة العربية في منتصف القرن الثالث

^١ عبد العزيز سالم، دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص ٤٣٨.

الميلادي^١، وذلك لأسباب تجارية لا علاقة لها بالعقيدة الدينية. ويبدو أن ملّة إبراهيم لم تُثمر تجارياً في مكة كما أثمرت تجارياً ومالياً عبادة الأصنام والأوثان. ومن هنا يتضح لنا أن عمر الوثنية ق. س كان عمراً قصيراً إلى حد ما. فلا ندري على وجه التحديد متى عاش ومات عمرو بن لُحي^٢.

كما عُرفت الحنيفية في الجزيرة العربية بأنها مجموعة من النخبة المثقفة، أو مجموعة من الحكماء سَمّت وارتفعت عن عبادة الأوثان، واتجهت نحو عبادة إله واحد. ورغم ذلك لم تكن الحنيفية ق. س فرقة واحدة أو عقيدة واحدة، ولكنها كانت مجموعة من التيارات اختلفت فيما بينها.

ورغم أن هناك قواسم مشتركة عقائدية كثيرة بين الحنيفية وبين المسيحية واليهودية، إلا أن الحنيفية لم تكن هي اليهودية أو المسيحية، ولكنها كانت عقيدة مختلفة في رأي الإسلام. في حين يقول بعض المستشرقين كـ"هناوزن" أن الحنيفية كانت مذهباً نصرانياً. ويؤكد فريق آخر من المستشرقين ومنهم "ولفنستون" أن الحنيفية طائفة تأثرت بطقوس وعادات اليهودية، غير أنها لم تؤمن بجهنم هذه الديانة. ومن بين هذه التقديرات نفهم أن الحنيفية نزعاً عُرفت بها طائفة، لم تكن بعيدة عن التأثير بالمسيحية واليهودية على السواء. وأن هذه الطائفة كانت أقرب إلى الشرك والحيرة^٣.

من ناحية أخرى، فقد كان هناك بعض كبار الخنفاء كقس بن ساعدة، وعثمان بن الحارث وغيرهما ممن كانوا منطقيين مع أنفسهم، ولم يجدوا أي خلاف بينهم وبين المسيحية ولم يكونوا طلاب أيديولوجية جديدة تسعى إلى مكاسب سياسية

^١ حواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٤٥٠..

^٢ يقول الشهرستاني ان عمرو بن لُحي عاش في منتصف القرن الثالث للميلاد.

أنظر: محمود الحوت، مصدر سابق، ص٤٨، ٤٩.

^٣ عبد الله العلابي، مصدر سابق، ص٤٤، ٤٥.

ومادية قد تحولوا إلى المسيحية. إلا أن غالبية الحنفاء - كما يقول التاريخ الإسلامي - ظلوا حنفاء غير مسيحيين وغير يهود، وذلك للأسباب التالية:

١. انغلاق اليهودية على نفسها واعتبارها ديانة غير تبشيرية^١.
٢. انحصار اليهودية في النشاط التجاري والمالي دون النشاط الديني أو السياسي^٢.
٣. كون المسيحية ملةً معقدة، لا تناسب المجتمع العربي البدائي البسيط.
٤. امتلاء المسيحية بالأسرار والألغاز.
٥. عدم تأهب المسيحية لتلبية احتياجات التطور الاقتصادي والاجتماعي في الجزيرة العربية.
٦. كانت المسيحية ديانة الإمبراطورية البيزنطية التي حاولت فرض سيطرتها على الجزيرة العربية^٣. ومن هنا فقد تمّ النفور منها.

وفي رأينا أن معظم هذه الأسباب واهية، وحثتنا في ذلك هي:

١. صحيح إن اليهودية لم تسع إلى الانتشار أبداً، وكانت مكتفية بذاتها لأسباب عقائدية معينة. والدليل أنها لم تقم في أية مرحلة تاريخية من

^١ يقول عبد الله العلايلي ان الادعاء بأن اليهودية كانت ديانة غير تبشيرية إدعاء خاطئ. ويرر قوله بأن الظرف السياسي والاقتصادي في الجزيرة العربية كان يُحتم على اليهودية أن تكون تبشيرية حتى تستطيع أن تحافظ على نفسها وكيانها. أنظر: عبد الله العلايلي، مصدر سابق، ص ٤٤.

^٢ لا يوافق العلايلي على هذا القول وحثه في ذلك مستندة إلى كتاب المستشرق ولفستون تاريخ اليهود في جزيرة العرب وهي أن الدولة الحميرية اليهودية (دولة ذي نواس) عندما سقطت كان لسقوطها رنة حزن وأسى كبيرين عند جميع اليهود داخل الجزيرة العربية وخارجها. وكانت هجرة اليهود إلى اليمن مردها سعي اليهود للبحث عن دولتهم البائدة التي رثوها في أشعارهم ومرثياتهم الطويلة وقالوا انها مدفونة في الصحراء العربية.

أنظر: عبد الله العلايلي، مصدر سابق، ص ٤٧.

^٣ خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

مراحل حياتها بالتبشير لعقيدها، أو سعت لزيادة عدد المؤمنين بها. ولكن هذا الانغلاق الذي يتحدثون عنه لم يحلّ دون قراءة نصوصها لمن يريد أن يقرأ ويعرف، والتي كانت متوفرة في ذلك الوقت. ومن شاء فليؤمن. وأن ذلك الانغلاق لم يكُ حجر عثرة في طريق الحنفاء الراغبين باليهودية.

٢. أما كون المسيحية ملةً معقدة، لا تتناسب والمجتمع العربي البدائي البسيط، ولهذا لم يدخل في المسيحية كثير من سكان الجزيرة العربية، فهذا كلام يتناقى مع حقيقة تاريخية وهي أن الحبشة كانت مجتمعاً بدائياً بسيطاً على غرار مجتمع الجزيرة العربية، ورغم ذلك فقد انتشرت فيها المسيحية انتشاراً كبيراً. وكان معظم "الأحاييش" العبيد الذين جاءوا من الحبشة وعملوا في مكة في الخدمات التجارية من هؤلاء.

٣. وإذا كانت من عوائق انتشار المسيحية أنها كانت مليئة بالأسرار والألغاز، فإن الحنيفة بالتالي كانت كذلك مليئة بهذه الأسرار وتلك الألغاز. وأن الحنيفة كانت أكثر غموضاً والتباساً من المسيحية واليهودية، ومع ذلك فقد كان لها أتباعها في الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي. والدليل أننا نعرف الشيء الكثير عن المسيحية واليهودية كذلك، ولكننا لا نعرف إلا النزر اليسير عن الحنيفة، والذي جاء به القرآن في الدرجة الأولى.

٤. لم يُطلب من أي دين أو ملة أن تشارك في التطور الاقتصادي والمالي في أي مجتمع من المجتمعات. بل إن هذه الأديان وتلك الملل والنحل كانت من معوقات التطور الاقتصادي والمالي في أي مجتمع من المجتمعات. ذلك أن الأخلاق الدينية المثالية الرفيعة لا تفيد الاقتصاد كثيراً. ومن جهة أخرى، فإن الدين وأحكامه هي ثوابت لا تتغير، ولا يمكن تغيير الثوابت المقدسة. في حين أن الاقتصاد حركة ديناميكية متغيرة كل يوم، لا تثبت

على حال. وأن المال ما دام للناس، فالناس هم المسؤولون عن إدارته وتوجيهه وصيانتها وتنميتها. وهم أدري بمصالحهم من أية جهة أخرى. لأنهم هم أصحاب هذه المصالح، وهم المتواجدون في الأسواق كل يوم. ومن هنا فإن الدين المسيحي أو اليهودي لم يكُ له شأن كبير في أعمال المسال والاقتصاد كالإسلام. ولم يكُ الدين يوماً عاملاً لتطوير للاقتصاد بقدر ما كان عاملاً عرقلة للاقتصاد، خاصة في المجتمعات المتدنية تديناً متشدداً. ومجتمع الجزيرة العربية في ذلك الوقت لم يكُ مجتمعاً متديناً متشدداً. بل على العكس من ذلك. فقد كان مجتمع قريش - على وجه الخصوص - مجتمعاً لا يكثر للعقائد الدينية، ولا تعنيه أخلاقيات السماء الاقتصادية كثيراً، بقدر ما يعنيه مال الأرض وذهبها.

٥. إن التطور الاجتماعي في الجزيرة العربية كان يخضع خضوعاً مباشراً للتطور الاقتصادي، وليس للتطور الديني. ولم يُطلب من الأديان المتواجدة آنذاك على ساحة الجزيرة العربية أن تكون منفتحة على التطور الاجتماعي. فالتحكُّم في هذا التطور الاجتماعي كان في يد المال والاقتصاد وليس في يد الأديان. ومن هنا رأينا أن الذي فكَّك وحدة القبيلة والملكية العامة في الجزيرة العربية ليست المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو الصابئة أو الدهرية أو الحنيفية، ولكنه "الإيلاف" التجاري. وأن الذي بنى المجتمع المدني كبديل للمجتمع القبلي في الجزيرة العربية كان الاقتصاد وليست الأديان. وأن الذي نقل مجتمع الجزيرة العربية من البداوة إلى الحضرة هو الانفتاح التجاري والاقتصادي وليست الأديان. وأن الذي كوّن الطبقة القرشية في مكة - على وجه الخصوص - ليست الوثنية أو المسيحية أو اليهودية أو العقائد الدينية الأخرى، ولكنها التجارة الداخلية والخارجية القرشية.

٦. وأما القول أن عدم انتشار المسيحية في الجزيرة العربية عائد إلى الخوف من سيطرة بيزنطة على مكة. فبيزنطة كانت تهمها أن تظل مكة حيادية بين الأديان والعقائد والملل والنحل حتى تبقى مركزاً تجارياً تستفيد هي من عوائدها المالية الكبيرة. وأن بيزنطة لم تكن مُعناةً كثيراً بنشر المسيحية بقدر ما كانت مُعناةً في زيادة دخلها القومي، وتمتين اقتصادها. وأن العرب لم يعرضوا عن المسيحية خوفاً من الجانب السياسي والعسكري البيزنطي. ولكن كان عزوفهم عن المسيحية واليهودية والحنيفية والصائبة وحتى الوثنية - في بعض الأحيان - هو تفرُّغهم الكامل لجمع المال، وتقوية الاقتصاد الذي يتطلَّب تكريس حياة مادية خالصة، لا وقت لديها لصراع الأديان والعقائد.

*

إن أول ما يُلفت النظر في نشأة الحنيفية^١ التوحيدية في الجزيرة العربية أنها نشأت في مجتمع زراعي (بمامة نجد)، وليس في مجتمع تجاري. والمجتمعات الزراعية كانت أقرب إلى الغيبات منها إلى الماديات المعروفة في المجتمع التجاري المتطور كمجتمع مكة مثلاً. كما كانت المجتمعات الزراعية أقرب إلى التقشف والزهد من المجتمعات التجارية الغنية الغارقة في الأرقام والملذات ومُتعة الحياة، كما كان عليه الحال في المجتمع المكي.

ومن هنا كانت مهمة الإسلام القرشي مهمة صعبة جداً وعسيرة جداً حين بدأ الدعوة الإسلامية في مجتمع الملذات والترف المكي التجاري المادي^٢، ولم يبدأها في

^١ جاءت الحنيفية من حَنَفٍ. وَحَنَفٌ في اللغة معناها انحاز عن طريق العامة أو عن المؤلف. وَحَنَفٌ هنا تعني الخروج على دين الجماعة وهو الوثنية.

^٢ كان العرب ق. س لا يؤمنون إلا بالمصالح الدنيوية فقط. وكان كل همهم هو المال. أما الآخرة فلا يعرفونها ولا يؤمنون بها. وشعراؤهم ق. س قالوا عن هذا:

حياةٌ ثم موتٌ ثم بعثٌ حديثُ خرافةٍ يا أم عمرو

المجتمع الزراعي الغيبي الروحي الزاهد المتقشف الأقرب إلى الإسلام، وحيث كان المنشأ الأول للإسلام الإبراهيمي الحنيفي وهو منطقة اليمامة الزراعية في نجد.

فالأخباريون يقولون لنا بأن الحنيفية التوحيدية نشأت أول ما نشأت في منطقة زراعية خصبة من نجد، وليس في منطقة الحجاز التجارية. وأن مُسيلمَة (ثمّامة بن حبيب) الذي عُرف بـ "رحمان اليمامة"^١ كان يمثّل دين الخنفاء في اليمامة. ثم انتقلت من نجد إلى الحجاز، ربما عن طريق التجارة أو الزيارة. ولكن الأخباريين يقولون لنا بأن الحنيفية لم تدخل مكة إلا في أضيق الحدود وبشكل فردي^٢ لأسباب اقتصادية وأسباب اجتماعية، ولأن مكة كانت الحصن الحصين للأصنام المنشّطة للتجارة والسياحة الدينية والثقافية التي تصب في نهاية الأمر في جيب التجارة^٣. وأن لا تجارة مزدهرة مع الحنيفية.

أنظر: محمد القرظي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٣٢.

وانظر: محمود الألويسي، بلوغ الأرب، ج ٢، ص ١٩٨.

^١ يقول الطبري أن مُسيلمَة (لاحظ أن اسمه مشتق من الإسلام، وهو الإسلام الإبراهيمي الحنيفي) كان يرى نفسه نبياً مرسلأ من الرحمن وصاحب رسالة وعُرف بين أتباعه بأنه رسول الله. وأن الرسول محمد كان حنيفياً وعلى صلة بمُسيلمَة وغيره من الأحناف. وقد فطنت قريش إلى هذا، وقالوا للرسول "إنما يعلمك رحل يقال له الرحمن ولن نؤمن به أبداً". ولكن مُسيلمَة الحنيفي هذا رُمي بعد ظهور الإسلام القرشي بالكذب وقال عنه المؤرخون الإسلاميون بأنه "مُسيلمَة الكذاب" في حين لم يوجه له القرآن أية تهمة بالكذب ولم يشتمه.

انظر: الطبري، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٠٨.

وانظر: عبد الرحمن السهيلي، الروض الأنف، ج ١، ص ٢٠٠.

^٢ لم يذكر لنا الأخباريون غير أربعة حنفاء فقط كانوا في مكة وهم: ورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث، وعبد الله بن جحش، وزيد بن نفيّل. ومنهم من تنصّر فيما بعد كورقة بن نوفل وعثمان بن الحويرث.

^٣ كانت العلاقة بين محافظة قريش على القداسة الوثنية لمكة وبين ارتباط هذه القداسة بنشاط التجارة وازدهارها. وقد سبق وذكرنا قبل قليل أن سعيد بن العاص بن أمية أحد كبار تجار مكة وأغنيائها كان يبكي عندما حضره الموت فلما سأله أبو هب عما يبكيه، وهل هو خائف من الموت، ردّ عليه ابن العاص بأنه يبكي خوفاً من أن لا تعبد قريش من بعده العُزرى، فتضيع تجارتها وتكسد أسواقها.

أنظر: هشام بن الكلبي، مصدر سابق، ص ٢٣.

ويُجمع معظم المؤرخين الإسلاميين والدارسين على أن الحنيفية كان لها دور بارز في ظهور الإسلام، إلى الحد الذي وصل الأمر معه إلى القول بأن الرسول نفسه كان حنيفياً، وبأن القرآن لم يُثنِ على عقيدة ولم يمتدح فئة كما امتدح وأثنى على الحنيفية التي أشار إليها من قريب حيناً ومن بعيد حيناً آخر^١ على أنها سنّة إبراهيم الخفيف أي الرسل والمرسلين.

ومن خلال الحنيفية وذكرها في القرآن يتبين لنا أن الإسلام لم يكُ ديناً جديداً في مكة في مطلع القرن السادس الميلادي. وأن الإسلام هو الحنيفية، وأن الخنفاء هم المسلمون. "وأن الشريعة الإسلامية هي الحنيفية السمحة السهلة"^٢. وأن مبادئ الإسلام وأركانها كانت موجودة في الجزيرة العربية وفي صدور الخنفاء وعقولهم، قبل أن يقول بها الرسول. وأن الإسلام قديم قديم تاريخ سيدنا إبراهيم. فهو أبو الإسلام القرشي الأول، لقول القرآن:

﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً﴾^٣

^١ حفلت الحنيفية بمساحة كبيرة في القرآن. فقد جاء ذكرها في اثني عشرة آية، وفي تسع سور هي: البقرة، آل عمران، النساء، الأنعام، يونس، النحل، الروم، الحج، البينة.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٤٥٦.

^٣ سورة آل عمران، الآية ٦٧.

ولم يُين لنا القرآن كما لم يُين لنا الرسول أو أي مصدر تاريخي آخر، ما هو الفرق بين ملة إبراهيم وبين المسيحية واليهودية. وكل ما جاءنا من القرآن أن إبراهيم لم يكُ مسيحياً ولا يهودياً وإنما كان مسلماً حنيفاً. رغم أن بعض الخنفاء قد تنصّروا ومنهم ورقة بن نوفل وغيره، ولكن لا أحداً منهم هُود. ومن هنا نرى أنهم كانوا إلى المسيحية أقرب منها إلى اليهودية. ولم يقل لنا القرآن أو الرسول ما الفرق بين إسلام إبراهيم وإسلام محمد، أو بين إسلام الخنفاء وبين إسلام العرب. كما لم يقم الفقهاء المسلمون بهذا التمييز الواضح الدقيق. وقد وقعنا كباحثين ومؤرخين في مأزق تاريخي نتيجة لهذا الغموض التاريخي. خاصة عندما نعلم بأن الخنفاء كان يطوفون البلاد بحثاً عن الحقيقة الإلهية، في حين أن الحقيقة الإلهية كانت إلى جانبهم في التوراة والإنجيل. كما أننا لم نعرف ما هي الصحف التي كان الخنفاء يقرأونها، ما دامت أنها ليست التوراة والإنجيل، وما دام القرآن لم يعترف إلا بصحف موسى وعيسى، وحيث ان القرآن لم يكن قد جاء بعد. إنها حلقة مفقودة - كما عبّر بذلك حسين مسرّوة - ولا ندرى من هو الذي أضاع هذه الحلقة أو أخفاها؟! ولكن ما من شك في أن ضياع هذه الحلقة أو إخفاؤها كان لصالح الإسلام. حيث كان الإسلام يبحث عن الخصوصية والتميز. وحيث لا يريد الإسلام أن يكون نسخة عما سبقه من عقائد وأديان. علماً بأن الرسول قبل النبوة كان يقول: ديني دين إبراهيم، وإلهي إله إبراهيم.

وأن الرسول عندما قام بدعوته لم يأت بفكر جديد، بقدر ما جدد الدعوة، وأعاد تنظيمها، وأصرَّ على نشرها، واتساع رقعة المؤمنين بها، وقاتل من أجلها. وبأنه نقلها من فكر النخبة ومن صدور أفراد الأسر الغنية المرفهة إلى الشوارع المكسي وإلى صدور العبيد والمضطهدين والفقراء والباحثين عن الخلاص الاجتماعي.

فمِلَّة إبراهيم القديمة هي الإسلام الجديد الذي جاء به الرسول والذي كان في صدور الحنفاء وفي رؤوسهم من النخبة المثقفة القارئة للكاتبه "العالمه باللغات الأعجمية مثل السريانية والعبرانية. والتي كانت على معرفة بالتيارات الفكرية والآراء والمذاهب في ذلك الوقت. وعلى علم بمقالات اليونان وآرائهم في الفلسفة والحياة والدين. والمتصلة بالرهبان وبرجال الكنائس واليهود. والمنادية برفع مستوى العقل ونبد الأساطير والخرافات"^٢ من أمثال: قس بن ساعدة، وسويد بن عامر، وأسعد الحميري، ووكيع الإيادي، وعمير الجهنبي، وعدي العبادي، وورقة بن نوفل، وعامر العدواني، وعبد الله بن جحش والشعراء: زيد بن نفييل، والنابغة الذبياني، وأميه بن أبي الصلت، وزهير بن أبي سلمى وغيرهم من النخبة المثقفة وأفراد الأسر الغنية المرفهة^٣. وكان الرسول على رأس هؤلاء ومن الحنفاء المخلصين.

وقال القرآن مؤكداً على أن الحنيفية القديمة (مِلَّة إبراهيم) هي الإسلام الجديد:

أنظر: حسين مروة، مصدر سابق، ج١، ص٣١٧، ٣٣١.

^١ كان معظم أفراد الحنيفية من الأسر الغنية المثقفة التي كان بإمكانها شراء الكتب السريانية والعربية الغالية الثمن، والطرواف والسفر خارج الجزيرة العربية بحثاً عن المعرفة والحكمة لاكتسابهما من البلاد المتقدمة نسبياً مثل العراق وبلاد الشام.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٤٥٦، ٤٥٨.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٤٥٦.

^٣ كان من بين هؤلاء ثلاثة اعتنقوا المسيحية، مما يدل على أن المسيحية كانت أقرب الأديان التوحيدية إلى الحنيفية، وهؤلاء هم: قس بن ساعدة، أميه بن أبي الصلت، وعدي العبادي. ولم يصل إلينا من الحنفاء من اعتنق اليهودية.

﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً﴾^١

﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَ دِينِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^٢

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِثْلَ دِينِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^٣

ولهذا هناك من يقول انه قد قرئ في مصحف عبد الله بن مسعود آية تقول:
"إن الدين عند الله الحنيفية". وليس «إن الدين عند الله الإسلام» كما جاء في مصحف
عثمان بن عفان، في سورة آل عمران، الآية ١٩.^٤

كما أن الأخباريين يقولون ان الطقوس الدينية التي كان يؤديها الرسول
ق. س من الاعتكاف في غار حراء والتعبد هناك^٥، والتحنُّث (التعبُّد) في شهر
رمضان، والترُّفُّع عن الدنيا، هي نفسها الطقوس الدينية التي كان يقوم بها الحنفاء من
أمثال الشاعر زيد بن نفل، وجدُّ الرسول عبد المطلب، الذي كان يعتبر واحداً من زعماء
الحنيفية^٦.

ولم يكُ هناك تغير أو اختلاف بين الإسلام القرشي والإسلام الحنفي
الإبراهيمي - لأن سيدنا إبراهيم كان حنيفياً مسلماً بقول القرآن في سورة آل عمران في

^١ سورة النحل، الآية ١٢٣.

^٢ سورة الأنعام، الآية ١٦١.

^٣ سورة النساء، الآية ١٢٥.

^٤ أنظر: عبد الله السجستاني، مصدر سابق، ص ٧٠.

^٥ لم يكُ الرسول وحده ق. س و ب. س هو الذي يذهب للتعبد والتسكُّب في غار حراء. فقد درجت مجموعة من المتعبدين
على التأمل والامتناع عن الكلام والانزواء في غار حراء وفي شعاب جبال مكة.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٣٩.

^٦ خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص ٢٣١.

الآية ٦٧- بل على العكس من ذلك، فقد كان هناك تطابق تام بين الإسلام القرشي وبين الإسلام الحنيفي الإبراهيمي بتأكيد القرآن على ذلك، ومن خلال القواسم العقائدية والتشريعية المشتركة بينهما، والتي سبق وذكرناها (ص ٢٤) والمتمثلة في:

١. الدعوة إلى دين التوحيد، ورفض عبادة الأصنام، والإقرار بالربوبية، والإذعان للعبودية، وعبادة خالق واحد^١.
٢. حج البيت.
٣. اتباع الحق.
٤. المناداة بالإصلاح الاجتماعي والخلقي كالدعوة إلى تجنب شرب الخمر ولعب الميسر وعدم القيام بالأعمال المنكرة.
٥. الدعوة إلى إعمال العقل والفكر في الكون والخلق.
٦. النهي عن زاد البنات.
٧. عدم أكل لحوم قرابين الأصنام.
٨. تحريم أكل الميتة.
٩. تحريم أكل الخنزير.
١٠. الاغتسال من الجنابة.
١١. الإختتان.
١٢. قطع يد السارق.
١٣. تحريم الزنا وإيقاع الحد على مرتكبيه.

^١ وهذه كانت متوفرة في اليهودية والنسحية وليست جديدة. ومن هنا فإن قريشاً لم تهتم بها، ولم تلتفت إليها حتى بعد أن نادى بها الإسلام لقدم فكرة التوحيد في الجزيرة العربية وفي مكة على وجه الخصوص. وما محاربة قريش للإسلام إلا انطلاقاً من اعتبارها أن الإسلام كدين جديد وعقيدة جديدة سوف تُشنت العرب، وتفوض أركان التجارة التي أقاموا دعائمها. وليس لأن الإسلام قد نادى بالتوحيد. وإذا كان بعض المؤرخين كحسين مروّة يعتبرون أن موقف قريش الأولي من الإسلام كان وعياً ساذجاً وردود فعل متشنجة، فإنهم يغالطون بذلك الحقيقة التاريخية التي تم عرضها في هذا الكتاب. فقد كان موقف قريش المبدي من الدعوة الإسلامية ومحاربتهم هذه الدعوة محسوباً حسابات سياسية واقتصادية بدقة متناهية. وقد كانت قريش من أصحاب الحسابات والدفاتر، وتدير تجارة دولية، ولم تكن قبيلة جاهلة هائمة على وجهها في الصحراء. أنظر: حسين مروّة، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٣٩.

١٤. تحريم الربا^١.

١٥. استعمالهم للمفردات الإسلامية التي وردت في الأدبيات الإسلامية فيما بعد، ومنها أن عبد الله بن أبي الصلت قد علّم العرب قول: "باسمك اللهم" وغير ذلك^٢.

ومن المحتمل أن يكون هناك تطابق أكثر وأشمل من هذا، ولكن الإسلام القرشي أو ما يمكن أن نطلق عليه (الإسلام الإبراهيمي الحنيفي المُعدَّل) ومؤرخيه لم يتوسّعوا في ذكر الكثير عن مبادئ الإسلام الحنيفي الإبراهيمي ومدى المطابقة والتآلف في الفكر والسلوك مع الإسلام القرشي، وذلك حتى يعطوا الإسلام القرشي الجديد والأيدولوجيا الجديدة أكبر قدر ممكن من الفضل في الإنجاز الحضاري الذي تمّ. وتلك سُنّة الأيدولوجيات وصراعاتها في كل زمان ومكان.

كما أن القرآن - وهو ليس كتاب تاريخ^٣ - لم يساعدنا على ذكر تفاصيل عناصر التطابق والتآلف بين الإسلام الحنيفي الإبراهيمي وبين الإسلام القرشي، وإنما اكتفى بتعميم القواسم العقائدية المشتركة والتماثل بين هاتين العقيدتين الشقيقتين التوأمين.

^١ وربما كان ذلك من العوامل الرئيسية لمقاومة قريش للحنيفية التي تصدّت بتجرعها للربا لإحدى ركائز الاقتصاد المكي.

^٢ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٣٢.

وانظر: خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص ٢٥، ٢٦.

ولعل هذا التطابق الكبير بين الإسلام والحنيفية هو الذي دفع قريشاً لأن تعتبر الحنيفة خطراً على الوثنية المرتبطة بالتجارة المكيّة. ومن هنا كان سبب اضطهاد قريش الجزني للحنيفية ونفيها لأحد دعاها من مكة، وهو الشاعر زيد بن نفيّل.

^٣ إن كون القرآن كتاب تاريخ في رأي بعض الباحثين يحتاج إلى إيضاح. فمن المعروف أن فكرة التاريخ في القرآن "تقوم على أن للتاريخ معنى أخلاقياً وروحياً مستمداً من علاقة الله بيني الإنسان، ويقوم على دور الإنسان كخليفة لله على الأرض. والتاريخ في القرآن يقوم على أساس أن التاريخ مستودع للعظات والعيبر التي يجب على الإنسان أن يتلّمسها في أحبار الأمم الماضية في تدبر وبمعان". وهناك جانب آخر من مفهوم التاريخ في القرآن، وهو أن القرآن كان يُسجّل الحوادث التي كانت تتعرض للمسلمين بعد وقوعها والأفعال التي يقوم بها الرسول بعد قيامها وحدثونها تسجيلاً مجرداً لإثبات وقوعها. فهو تعليق على ما حدث وليس على ما سيحدث. ولم يكُ القرآن يستيق الأحداث. أما الجانب الثالث لمفهوم التاريخ في القرآن والذي قلنا عنه بأن القرآن ليس تاريخياً هو عدم التوثيق الزمني التاريخي في القرآن. وكان يكفي للحادثة أن تذكر في القرآن فقط لكسي نتق جيداً أمّا حصلت بخلافها، وكما جاءت في القرآن. =

لقد كانت الخنيفية ظاهرة دينية وعقائدية أثارت عدة تساؤلات، ومن هذه

التساؤلات:

١. أن الخنيفية لم تكن هي اليهودية ولم تكن هي النصرانية، وإنما كانت مختلفة عن هاتين الديانتين، رغم أن الخنيفية تشترك مع هاتين الديانتين بقواسم مشتركة رئيسية أهمها:

- الإجماع على التوحيد، وعلى خالق واحد وإله واحد.
- الإجماع على تحريم الزنا والخمر والميسر وخلاف ذلك.
- الدعوة إلى السلوك القويم.
- التفكير والتأمل في خالق السماوات والأرض.
- الإيمان بالرسول والأنبياء السابقين.
- الإيمان بالبعث بعد الموت.
- الإيمان بيوم القيامة.
- تفضيل الآخرة الباقية على الدنيا الفانية.

إذن فأين الاختلاف والمغايرة بين الإسلام الخنيفي الإبراهيمي من جهة وبين اليهودية والمسيحية من جهة أخرى؟

٢. أن الحنفاء - كما يقول الأخباريون - كان يطوفون الجزيرة العربية بحثاً عن الحقيقة الإلهية والحكمة، في حيت أن الحقيقة الإلهية كانت موجودة إلى جانبهم وبقربهم في الديانة اليهودية والديانة المسيحية اللتين كانتا منتشرتين في الجزيرة العربية، وكانتا موجودتين في مكة أيضاً.

= أنظر: قاسم عبده قاسم، الإسلام والوعي التاريخي عند العرب، ص ٩١.

إذن، لماذا لم يقبل العرب الحنيفية كما قبلوا الإسلام، وهي التي كانت مبادئها من صلب الإسلام ومن روحه، بشهادة القرآن ذاته؟

لقد سبق لنا وأجبنا عن هذا في الصفحات السابقة.



وبعد هذا العرض السريع للحنيفية وتاريخها وتموضعها في المجتمع المكسي القرشي، ومدى الارتباط العقائدي والتشريعي الوثيق والعميق بينها وبين الإسلام إلى درجة التماثل في كثير من الأحيان، يبرز لنا السؤال التالي مجدداً:

- لو لم يظهر الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي وفي العام ٦٠٧م، فهل كان العرب الذين كانوا يبحثون عن التوحيدية سوف يعتقدون الحنيفية، بعد أن أخذت الوثنية تلفظ أنفاسها الأخيرة في منتصف القرن السابع للميلاد؟

في رأينا وفي تصورنا ومن خلال الارتباط الوثيق والتماثل الذي يكاد يكون تاماً بين الحنيفية والإسلام أن العرب الباحثين عن التوحيدية ق.س سوف يعتقدون الحنيفية باعتبار أنها ستكون ديناً عربياً خالصاً نابعاً من قلب الجزيرة العربية^١، مما يعني أن العرب سوف يكونوا أصحاب هذا الدين وسيدافعون عنه وسيموتون في سبيله.

ولكن العرب سوف يعتقدون الحنيفية فيما لو توفرت للحنيفية الشروط التاريخية المناسبة التالية ولكنها الصعبة، بل والمستحيلة في بعضها:

^١ سبق وقلنا ان منشأ الحنيفية كان منطقة البمامة الزراعية في نجد.

١. أن تنزل الحنيفة من عليائها وبرجها العاجي وتصبح عقيدة للفقراء والمضطهدين والباحثين عن الخلاص الاجتماعي، وليست عقيدة قاصرة على النخبة المثقفة الثرية من المفكرين والشعراء والباحثين عن الحكمة في جميع الأرجاء.

٢. أن يُهيئ للحنيفية زعيم قرشي، صادق العزم، قوي الشكيمة، مثابر، خبير بشؤون قريش، عالم بأسرارها ومواطن القوة والضعف فيها.

٣. أن يكون هذا الزعيم غنياً حتى يستطيع أن يُنفق على الدعوة ويحرر الرقيق من أسيادهم بأن يشتريهم بالمال كما فعل الرسول بمال السيدة خديجة وكملة فعل أبو بكر بماله الخاص.

٤. أن تضع الحنيفة في اعتبارها أن قريشاً سوف تقاوم هذه الدعوة الشاملة. ومن هنا على الحنيفة أن تستعد لقتال قريش من خارج مكة. وأن تختار موقعاً يهدد مصالح قريش التجارية، ويقطع عليها طرق القوافل، ويشل تجارتها.

٥. أن تتجه هذه الدعوة إلى الفتوحات حتى تعوّض قريشاً عن تجارتها التي ذهبت بذهاب الأصنام جامعة التجارة ومسببة المال.

٦. أن تُعدّ الحنيفة أتباعها بالوحدة العربية وقيام الدولة العربية الواحدة.

٧. أن تُعدّ الحنيفة أتباعها بأموال قيصر وكنوز كسرى كما فعل الإسلام.

٨. أن تضع الخنيفة عقيدتها وتشريعاتها في نصوص مكتوبة جميلة وبلغية وساحرة وسهلة ومفهومة.

٩. أن يكون لدى الخنيفة خطاب ديني ميثافيزيقي مطلق، لكي لا يجادهم أحد في نصوصه، وفيما يأتون به وفيما يقولونه. ولكي تكون نصوص هذا الخطاب مقدسة قدسية لا يرقى إليها النقد. فلا تُجسُّ ولا تُمسُّ ولا تُفلسفُ من الحبس.

١٠. أن يعترف الأحناف ويقدرّوا الأديان السماوية التوحيدية السابقة.

١١. أن يعترف الأحناف ويقدرّوا كافة الرسل والأنبياء السابقين، ويحترموا ويصونوا أهل الكتاب.

١٢. أن يعتبر الحنفاء أن الخنيفة هي خاتمة الرسالات السماوية. وأن خطابهم الديني هو أكمل خطاب، وأوفى كتاب.



□ السيناريو الثالث

■ أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

□ عندما هاجر اليهود من فلسطين إلى الجزيرة العربية لم يأتوا كمبشرين باليهودية وداعين لها. "فلسنا نجد بين القبائل العربية يهوداً وفدوا إليها وأخباراً سكنوا بينها لإقناعها بمختلف الوسائل والطرق لاعتناق اليهودية"^١. ولم يأتوا إليها كسياسيين يبحثون عن إقامة دولة لهم، وإن كانت هجرتهم بفعل عوامل سياسية محضة، منها اضطهاد اليهود في العصر الروماني في فلسطين^٢. حيث بلغ هذا الاضطهاد ذروته مما اضطر أفواجا من اليهود إلى الهجرة إلى الجزيرة العربية. ويبدو أن معظم المهاجرين اليهود من فلسطين إلى الجزيرة العربية كانوا من المزارعين وقلة قليلة كانت من التجار. والدليل على ذلك أن هؤلاء المهاجرين قطنوا في الواحات والمناطق الزراعية فقط في يثرب^٣ ووادي القرى وخيبر

^١ برهان دلو، جزيرة العرب قبل الإسلام، ج ٢، ص ٢٢١.

^٢ نور الدين السهمودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، ج ١، ص ١٦٢.

وانظر: محمد الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ١، ص ٢٨٩.

وانظر: أحمد العباسي، عمدة الأخبار في مدينة المختار، ص ٣٤.

^٣ كانت أشهر القبائل اليهودية التي استوطنت يثرب هي: قريظة والنضير وقينقاع وثعلبة.

وَفَدَّكَ وتيماء والطائف. وكذلك هاجرت مجموعة كبيرة إلى اليمن السعيد في ذلك الوقت حيث الماء والأرض الزراعية الواسعة.

وفي الأخبار أن اليهود ق. س كانوا في مكة في تلك الفترة كتجار ومرابين ولو أنهم كانوا قلة. وكانوا يمارسون طقوسهم الدينية. وكانوا منغلقيين على أنفسهم دينياً. ولكنهم "كانوا متماسكين اجتماعياً"^١. ويبدو أن التوراة كانت متوفرة للقراء في ذلك الوقت، ولمن يريد أن يطلع عليها، حيث انتشرت معابدهم وانتشرت معها نسخ من التوراة باللغة العربية.

ولا شك أن الأحناف كانوا قد قرأوا التوراة وأخذوا عنها الكثير. فيما لو علمنا "أن بعض أهل الجاهلية كانوا قد اطلعوا على التوراة والإنجيل، وأنهم وقفوا على ترجمات عربية للكتابين"^٢. وفيما لو علمنا أيضاً بأن يهود المدينة كان "بعض أبحارهم مُلمَّاً بالفلسفة اليونانية وبأدبها وبعض مبادئ القانون الروماني. ولما انتقلت اليهودية إلى العرب كانت تحمل شيئاً من هذا"^٣.

ولعل انتشار التوراة على هذا النحو المكثف في الجزيرة العربية قد أدى إلى معرفة العقيدة اليهودية، وأدى إلى أن يعرف من يريد أن يعرف - ومن بين هؤلاء الحنفاء - اليهودية ونصوصها في التوحيد، والخلق، وصفات الجنة والنار، وآلية الحساب والعقاب، والخير والشر، وخلاف ذلك من المعتقدات الدينية

ورغم هذا فقد ظل يهود الجزيرة العربية في معزل وانفصال عن بقية أبناء دينهم خارج الجزيرة العربية. وأن اليهود الآخرين لم يكونوا يرون أن يهود الجزيرة العربية مثلهم في العقيدة، بل رأوا أنهم لم يكونوا يهوداً، لأنهم لم يحافظوا على الشرائع

^١ هنري ماسيه، مصدر سابق، ص ٣٨.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٨٠.

^٣ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢٩.

الموسوية، ولم يخضعوا لأحكام التلمود. ولهذا لم يرد عن يهود الجزيرة العربية شيء في أخبار المؤلفين العبرانيين^١. وربما كان هذا من الأسباب التي دفعت يهود الجزيرة العربية إلى عدم الاهتمام بالدعوة الدينية اليهودية في الجزيرة العربية لجهلهم بها. وأن معظم يهود الجزيرة العربية انكبوا على التجارة والصرافة^٢ والصناعة والزراعة فقط.

من ناحية أخرى، فلعل انشغال اليهود بالزراعة والتجارة والصرافة وبعض المهن الحرفية، صرفهم عن الدعوة إلى الديانة اليهودية تجنباً للصراع مع المسيحيين الذين كانوا أكثر نشاطاً منهم في الدعوة إلى المسيحية، وحفاظاً على وضعهم الاقتصادي المميز بين القبائل العربية. وهو الوضع الذي أمكنهم - حيث لا نفوذ للدين في ذلك الوقت كنفوذ المال - من أن يكون لهم تأثير اجتماعي وسياسي مميز على سادة القبائل والأمراء والحكام في الجزيرة العربية لما كانوا يتمتعون به من منزلة مالية رفيعة، وقدرة على الإقراض والتسليف. حيث كانوا بمثابة "بنك الجزيرة العربية".

زيادة على ذلك، فإن اليهود الذين قدموا من فلسطين إلى الجزيرة العربية لم يأتوا - كما قلنا - كمبشرين لدينهم، ولم يكونوا في جملتهم من الكهنة والأخبار، بل كانوا من أصحاب الحِرَف ومن التجار والمزارعين. إضافة إلى أن اليهود حصروا الديانة اليهودية بـ "شعب الله المختار" وفي بني إسرائيل إلى حد ما، ولم ينشروها بين الأقوام الأخرى، ولم يُسقطوا الفروق السلالية أو الاجتماعية بينهم وبين الآخرين.

وإذا ظهر لهم نشاط ديني ما، فإن هذا النشاط قد ظهر في جنوب الجزيرة العربية (في اليمن) وليس في شمالها، حيث تموّدت بعض القبائل العربية في اليمن، ومنها

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٥١٥.

^٢ كان اليهود هم المسيطرون على أعمال الصرافة في الجزيرة العربية. وكانوا يتعاطون بيع الذهب والفضة وتبديل النقود. وكان اليهود يمارسون دور البنك اليوم، حيث كان الأعراب يحفظون عندهم أموالهم وودائعهم ذهباً وفضة ونقوداً. أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج ٧، ص ٤١٩.

قبيلة "ذي نواس". وذلك خلافاً للمسيحية التي كانت ديانة تبشيرية، لم تعترف بأية فروق في الأعراق والأجناس، ودعت إلى وحدة الدين المسيحي.

وهكذا كانت الساحة الدينية التوحيدية في مكة خالية، من خلال موقف اليهود من دينهم، وعدم رغبتهم في نشره والتبشير به، وتجنب الصراعات الدينية مع المسيحيين والمجوس، وانشغالهم بالتجارة والصرافة والزراعة وبعض المهن الحرفية. وكانت مكة من خلال ذلك كله تعيش في فراغ ديني توحيدي واضح.

ورغم هذا كله، فقد كان لليهود تأثير ديني لا يُنكر في الجزيرة العربية ومسئول مظاهر هذا التأثير:

- إذاعة عقيدة التوحيد وهي الإيمان بوجود إله واحد، ونبذ التعددية الإلهية المتمثلة في عبادة الأصنام.
- ترسيخ عقيدة وفكرة النبوة، وإشاعة مقولة قرب ظهور نبي يُخلص الناس مما يعانونه من جور واضطهاد.
- التأثير على الخطاب الديني لدى العرب، إذ تغيرت بُنيته تغيراً نوعياً وتحول من السداجة إلى التجريد. ودخلته مصطلحات ومفاهيم جديدة مثل: البعث، والحساب، والميزان، والجحيم، وإبليس.. الخ.
- من المعروف أن اليهودية شريعة متكاملة. فهي لم تقتصر على نواحي العقيدة والعبادة والأخلاق كما جاءت النصرانية فيما بعد، بل تناولت الحياة من جميع مستوياتها. ومثل هذه الحدود كان العرب ق.س قد اقتبسوها وعملوا بها. فكان عبد المطلب (جد الرسول) مِّنْ بَيْن مَنْ حَرَّمُوا الخمر والزنا، وأقاموا الحدَّ على من يقرّفهما¹.

¹ خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص ١٥٦-١٦٣

- كانت هناك قواسم عقائدية مشتركة بين الحنيفية وبين اليهودية منها التوحيد وبمجموعة كبيرة من المحرمات في الطعام^١ والشراب التي قالت بها الحنيفية. وكذلك عدة طقوس دينية منها الختان، والطواف، والصوم، وتحريم وأد البنات، وتحريم شرب الخمر، ورجم الزاني والزانية، واعتزال النساء في الحيض، وصلاة الظهر، والإجازة بعرفات^٢. ومن هنا قال ورقة بن نوفل ان ما جاء به القرآن شبيه بالناموس؛ أي النصوص اليهودية المقدسة.

- أن بعض عرب الجزيرة من الوثنيين والأحناف كانوا يصومون يوم عاشوراء (وهم يفعلون كذلك حتى اليوم) ويوم عاشوراء هو يوم (عيد الكفارة) اليهودي.

فهل كان العرب سيصبحون يهوداً بناءً على ذلك في مستقبل الأيام؟

نعتقد أن الجواب عن هذا السؤال هو بالنفي. وأن العرب لو لم يظهر الإسلام لبقوا على الوثنية أو تحولوا إلى الحنيفية، ولكن لن يعتنقوا اليهودية، وذلك للأسباب التالية:

١. أن اليهودية دين منغلق على نفسه أساساً. فهو دين "شعب الله المختار" فقط، كما يقول اليهود. وأنه ليس ديناً لكل الناس، ولكل من أراد الدخول فيه، كما كان عليه الدين المسيحي أو كما كان عليه الدين الإسلامي فيما بعد. والدليل على ذلك أن اليهود جلسوا في الجزيرة العربية وفي الشمال منها على وجه الخصوص أكثر من قرنين من الزمان وحتى

^١ منها تحريم أكل الدم والميتة ولحم الخنزير والمخنقة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٦٦.

ظهور الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي، ولم يستطيعوا تحقيق أي انتشار ديني يهودي يُذكر.

٢. كان اليهود مكروهين من العرب لغناهم وثروتهم ونشاطهم التجاري، واحتكارهم الذي كاد أن يكون شاملاً لأعمال الصرافة والتسليف والإقراض والربا وخلاف ذلك. فمن منا يحب البنوك أو المُقرضين اليوم؟ كما كان اليهود مكروهين من قبل العرب لسيطرتهم على الزراعة والصناعات الحرفية وخاصة صناعة السلاح. ولو قام اليهود بالدعوة لدينهم دعوة كبيرة ومفتوحة، لما وجدوا آذناً كثيرة صاغية لهم.

٣. لم يكن اليهود عسكرياً منذ القدم. ولم يكن لليهود تاريخ عسكري مُشرف إلا في النصف الثاني من القرن العشرين^١. وكلنا يذكر أن النسي والملك داوود "كان ضعيف البنية قصيراً لاصقاً، ليس له أي ذكر في مجال الحرب والمبارزة"^٢. كما أن المسلمين - بإمكاناتهم العسكرية المتواضعة - انتصروا عليهم في المدينة انتصاراً ساحقاً في القرن السابع، وأجلوهم عن المدينة، وصادروا أموالهم وأراضيهم وأحرقوا مزارعهم. وكان تغيير دين قريش من الوثنية إلى التوحيدية يستدعي إلى جانب المال قوة عسكرية تستطيع تهديد

^١ هذا التاريخ العسكري المُشرف الذي نتحدث عنه الآن كانت من علاماته انتصار إسرائيل على العرب مجتمعين من خلال ثلاث معارك حاضرها معهم في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد لعب في التاريخ العسكري المُشرف هذا عوامل عدة أبرزها:

أولاً، أن اليهود الذين أحرزوا هذه الانتصارات كانوا أوروبيين أكثر منهم يهوداً. وثانياً، أن أمريكا ساعدت هؤلاء اليهود بمساعدة كبرى مالياً وسياسياً وعسكرياً وعتادياً. وثالثاً وهو الأهم، أن العرب كانوا ضعفاء فقراء جهلة متفرقين متحاربين. وكان النصر عليهم ميسوراً حتى من دولة أضعف من إسرائيل. فقد هُشمت تركيا قبل ذلك قطعة من سوريا، وهُشمت إسبانيا قطعة ثانية من المغرب، وهُشمت إيران قطعة ثالثة من دولة الإمارات، ولا من صباد أو راد. ثم جاءت إسرائيل من قبل ومن بعد وهُشمت فلسطين كلها. وبذا أصبح الوطن العربي مشاعاً للناهشين القادرين.

^٢ حسين الحاج حسن، الأسطورة عند العرب في الجاهلية، ص ١٣.

مصالح قريش وارغامها على الدخول في الدين الجديد كما فعل المسلمون، وهو ما لم يكن متوفراً عند اليهود.

٤. كنا قد ذكرنا سابقاً بأن اليهود عندما جاءوا إلى الجزيرة العربية مهاجرين من فلسطين في حوالي القرن الثالث الميلادي، جاءوا وانغمسوا في التجارة وأعمال الصرافة وبيع الذهب والفضة والزراعة والصناعات اليدوية. ولم يلتفتوا إلى دينهم كثيراً. وكانوا "غير حاضعين لأحكام التلمود. كما كانوا غير محافظين على الشرائع الموسوية"^١. ولم يكن اليهود على استعداد للتخلي عن تجارتهم وأعمالهم في سبيل الدعوة الدينية وعقباتها ومصاعبها وتضحياتها الكثيرة في النفس والمال. "ولم يكن من مصلحة اليهود، وهم أهل زرع وضرع ومال وتجارة وأرض وقصور أن يشتركوا في الحروب أو يشجعوا عليها"^٢. وهي الحروب التي يقتضيها تثبيت الأديان الجديدة في منطقة كالجزيرة العربية، وبين أناس أشداء كالعرب. فلم يكن من مصلحة اليهود الدعوة إلى دين دون آخر أو إلى "حزب دون آخر خوفاً من الوقوع في أخطاء تجرُّ عليهم أخطاراً ومهالك هم في غنى عنها. وأقم بتحزبهم لطرف يعضون الطرف الآخر، فيخسرون بانعاً أو مشترياً، وهم أصحاب سوق وتجارة"^٣.

٥. كان اليهود الذين قطنوا الجزيرة العربية جهلاء في الدين اليهودي. وفاقدهم الشيء لا يعطيه. فقد قرأنا كيف أن يهود الجزيرة العربية كانوا منفصلين عن بقية اليهود خارج الجزيرة العربية، وكانت عقيدتهم اليهودية أقل شأنًا وعلماً و يقيناً من باقي يهود العالم. بل إن يهود خارج الجزيرة العربية اعتبروا اليهود الذين كانوا داخل الجزيرة العربية ليسوا يهوداً.

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥١٥.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٣٦.

^٣ أيضاً، ص٥٣٦.

هنا لم يكن هناك ذكر لليهود الجزيرة العربية في تاريخ العبرانيين^١. ومن هنا كان من الصعب على يهود الجزيرة العربية الجاهلين بأمر دينهم التبشير بهذا الدين والدعوة له. والجاهل بالشيء لا يُعلّمه ولا يُرشد إليه ولا يدعو إليه.

٦. كانت الدعوة الدينية - أية دعوة دينية - تحتاج إلى مال وافر وكرم كبير^٢. وكان اليهود هم أبجّل فئة في الجزيرة العربية، كما كانوا دائماً طيلة تاريخهم الممتد. ولم يكن من مصالح اليهود في الجزيرة العربية الصّرف والبذل في مشروع ديني لن يعود عليهم إلا بالحروب والكوارث الاقتصادية. وهم الذين كانوا يعتقدون بأن الدين هو مُفجّر الحروب وواقد نيرانها. ولقد صدقت رؤيتهم هذه فعلاً في مستقبل الأيام، عندما جاءت نكبتهم التاريخية في المدينة على يد المسلمين، فيما فسّره معظم المؤرخين الإسلاميين من كلاسيكيين ومحدثين ومحافظين وليبراليين بأنه كان صراعاً دينياً مجرداً خالصاً. في حين أن لبّ الخلاف والصراع بين الرسول واليهود كان خلافاً مادياً. لذا فإن أول اليهود الذين ناصبوا الرسول العداء كانوا من أغنياء بني القينقاع^٣، الذين كانوا يرون أن الصراع المسلح بين قريش والرسول سوف يضرُّ بمصالحهم وتجارتهم. ولو كنا نعلم جيداً مدى العلاقة التجارية وحجمها التي كانت بين بني القينقاع وبين تجار قريش من جهة، أو بين يهود المدينة وقريش مكة من جهة أخرى لاستطعنا أن نصوّر ونحلل طبيعة الصراع

^١ حواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥١٥.

^٢ نذكر هنا أن قيادة المسلمين في بدء الدعوة الإسلامية استعملت أموال السيدة خديجة الطائفة في الصّرف على آليات الدعوة الإسلامية. كما أن أبو بكر كان قد صرف كل ماله على الدعوة الإسلامية في مكة وفي المدينة. وأن واحداً من أسباب خلاف الرسول مع اليهود في المدينة أنه طلب منهم قروضاً مالياً لتمويل العمليات الحربية ضد قريش فلم يستجيبوا له، خوفاً على مصالحهم التجارية مع قريش الأقوى في ذلك الوقت.

أنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٣، ص١٧٢.

^٣ حواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٢٤.

والاحتراب الذي نشب بين الرسول وبين اليهود بشكل أفضل وأعمق. ولكن التاريخ الإسلامي الذي بُدء بكتابته بعد مائة وخمسين سنة تقريباً أو أكثر من ظهور الإسلام فيما عُرف بـ "عصر التدوين" لم يكن تاريخاً حقيقياً وموضوعياً وعلمياً بقدر ما كان تاريخياً احتفالياً تبجيلياً مثالياً لصالح الأيديولوجيا الجديدة والدين الجديد وعلى حساب كثير من الحقائق التاريخية والأسئلة التاريخية الكثيرة والمختلفة والتي تبحث عن إجابات مُفتقدة أو غائبة أو مُغيبية^١. وما نقله لنا التاريخ الإسلامي الرسمي الذي هو على شاكلة نشرات وزارت الإعلام العربية التابعة للسلطة الآن، عبارة عن نتف متفرقة هنا وهناك^٢ على المحلل أن يجمعها ويفرزها ويحللها ويضعها تحت مناظير علمية جديدة.



على العكس من اليهود، لم يأت كافة المسيحيين إلى الجزيرة العربية من فلسطين كتجار ومرابين ومزارعين وحرفيين فقط كما جاء اليهود. رغم أنه كان ممن بينهم من "يعمل بالصرافة والربا وبيع الخمر والأعمال الوضيعة ويسكنون هم واليهود الأحياء البعيدة"^٣

^١ استطاع مؤخراً بعض رجال الدين من المؤرخين المعاصرين الشجعان والفدائيين أن يبدأوا بالكشف عن الوجه الآخر للتاريخ الإسلامي، وهو غير الوجه الاحتفالي التبجيلي المثالي المعروف. وكان على رأس هؤلاء الشيخ الأزهرى المصرى والمؤرخ المخلص خليل عبد الكريم. وهو ما قرأناه من خلال أجزاءه التاريخية الثلاثة التي كتبها تحت عنوان: شملو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة.

^٢ من هذه النتف المتفرقة التي تدلُّ على سبب الخلاف بين الرسول واليهود، قول السيدة عائشة من أن الرسول جاع مرة فاشترى طعاماً من تاجر يهودى إلى أجل ورهن مقابل ذلك درعه. وقد توفى الرسول ودرعه مرهون عند تاجر يهودى مقابل ثلاثين صاعاً من الشعير، كما يروي البخارى ومسلم عن السيدة عائشة وعن أنس بن مالك.

أنظر: السيد سابق، فقه السنَّة، مح ٢، ص ٦٦٢.

^٣ هنرى ماسيه، مصدر سابق، ص ٣٨.

(ظواهر مكة)، حالهم حال فقراء قريش. ولكن جاء جزء من المسيحيين إلى الجزيرة العربية كمبشرين يدعون إلى الدين الجديد، وهم أهدافهم السياسية في ذلك. على عكس ما جاء عليه اليهود. وقد ساعدتهم على ذلك عوامل عدة منها:

١. استباق اليهودية إلى الجزيرة العربية بمدة طويلة، والتمهيد لديانة التوحيد ونبذ التعددية الصنمية والوثنية.

٢. كون الأقطار المحيطة بالجزيرة العربية كانت تدين بالمسيحية في سوريا واليمن والحبشة.

٣. سعي الروم إلى نشر سلطتهم عن طريق الدين في الجزيرة العربية. فقد كان للمذاهب النصرانية في الجزيرة العربية مرجعيات سياسية ومذهبية مركزية خارجية في بلاد الشام ومصر.

٤. وجود عدد كبير من الرقيق في الجزيرة العربية وفي منطقة الحجاز خاصة. وكان من بين هؤلاء الرقيق عدد لا بأس به من المسيحيين. وكانت في مكة مجموعة كبيرة منهم عُرفوا بالأحابيش بفضل التجارة، وبفضل تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد. وكان قسم منهم يُخدم داخل الكعبة نفسها^١.

^١ ربما يسأل سائل كيف يُخدم المسيحيون داخل الكعبة والكعبة كلها أصنام وأوثان؟ والحقيقة التاريخية تقول أن الكعبة لم تكن كلها أصنام. وأن الكعبة كانت تحوي على صور للمسيح ولأمه مريم. ويبدو أن المسيحيين كانوا يؤدون فيها بعض الطقوس الدينية ما دامت هناك مثل هذه الصور. ومن هنا فإن الكعبة لم تكن حكرًا لأداء الطقوس الوثنية فقط، بل كانت أيضاً مكاناً لأداء الطقوس المسيحية أيضاً. وربما كان هذا من الأسباب التي دعت قريش لأن تقف في وجه الإسلام وتجاربه، خشية منها أن يزيل الرسول آثار المسيحية من الكعبة ويغضب ملوك المسيحية في الشام والعراق والحبشة وهم الذي وقعوا مع قريش موثيق "الإيلاف".

أنظر: خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص ١٧٩.

٥. إن انتشار الأديرة والمعابد والصوامع في وادي القرى وشبه جزيرة سيناء وفي الأوصاف البعيدة عن المدن كان عاملاً فعالاً في نشر المسيحية بين القبائل العربية. وكانت هذه الأديرة وهذه الصوامع منتشرة على طرق القوافل التجارية^١، وتقديم الخدمات التجارية والفندقية للتجار.

٦. اعتناق كثير من مشاهير العرب ق. س المسيحية ومن هؤلاء: قس بن ساعدة، ورقة بن نوفل، الشاعر عبيد بن الأبرص، أرباب بن عبد القيس، عدي بن زيد، أبو قيس بن أبي دانس، وغيرهم.

٧. تفشّي المسيحية في قبائل عربية مختلفة ق. س منها قبائل: تميم، إيباد، تغلب، قضاة، طيء، مذحج، غسان، ربيعة، وحيفة.

ولكن هذا كله لم يمنع أن يكون من بين المسيحيين من عمل بالتجارة وخاصة تجارة الرقيق الأبيض المستورد من بلاد الشام والعراق. وكان هؤلاء قد أسقطوا كل الفروق الاجتماعية والمادية والعرقية وخلاف ذلك في سبيل نشر المسيحية. مما كان سبباً أمام جموع العبيد والمحرومين والمضطهدين والأراذل آنذاك إلى الدخول في المسيحية. ورغم هذا فإن المسيحيين ظلوا "منعزلين غير قادرين على تشكيل وحدة حقيقية"^٢.

ولقد قام المسيحيون بإنشاء الأديرة والكنائس الكبيرة والفخمة وخاصة في ظفار وعدن وهرمز. كما أقاموا الكنائس المختلفة في كل أنحاء الجزيرة العربية. "وتشير

^١ نذكر أن الرسول عندما كان في الثانية عشرة من عمره في العام ٥٨٢ م رحل لأول مرة في تجارة مع عمه أبي طالب إلى الشام وقابل أُنابها راهباً نصرانياً في صومعته يُدعى بحري.

أنظر: خليل عبد الكريم، مصدر سابق، ص ١٦٥-١٧٢.

^٢ هنري ماسيه، مصدر سابق، ص ٣٥.

جغرافية توزيع الأديرة على أن انتشارها كان في المواقع القصية من البوادي^١. وكانت هذه الأديرة تتلقى مساعدات مالية ذات طابع سياسي من حكام الشام البيزنطيين للسيطرة السياسية ومن ثم التجارية على طرق التوابل والخير الممتدة من جنوب ووسط آسيا حتى مرافئ بلاد الشام.

ورغم أن مكة كان فيها عدد كبير من المسيحيين الأرقاء العبيد من البيض والسود الذين جيء بهم من بلاد الشام ومن الحبشة لخدمة أثرياء وأغنياء مكة وللخدمة في شؤون التجارة الداخلية والخارجية، كما كانت فيها مجموعة من المسيحيين الأثرياء وكبار التجار ومن قريش بالذات من بني أسد بن عبد العزى^٢، إلا أن هذا كله لم يُمَيِّز مكة كمدينة مسيحية. في حين كانت مدن أخرى في الحجاز كنجران تتميز بمسيحياتها من جانب وبيهوديتها من جانب آخر. وقد غدت نجران فيما بعد بمثابة الفاتيكان اليوم بالنسبة لمنطقة اليمن ومنطقة شبه الجزيرة الجنوبية حيث تدفقت عليها المساعدات من الكتل السياسية المسيحية في روما وفي القسطنطينية وفي الحبشة، وذلك من أجل السيطرة التجارية على هذه المنطقة المهمة من الجزيرة العربية، والتي تتمتع بطرق بحرية تصل بين الجزيرة العربية والهند.

ورغم هذا الحضور والتواجد المسيحي الكبير في الجزيرة العربية وفي مكة على وجه الخصوص، إلا أن المسيحيين لم يحظوا بالاهتمام الكبير والذكر الكثير كما كان عليه الحال مع اليهودية. ولعل ذلك يعود للأسباب التالية:

^١ برهان دلو، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٢٢.

^٢ أنظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦٢.

وانظر: ابن الأثير، أسد الغابة، ج ٣، ص ٣٨٩.

وانظر: المسقلاني، الإصابة في معرفة أخبار الصحابة، ج ٢، ص ٤٥٩.

١. أن اليهود كانوا منغمسين في التجارة والمصالح العامة أكثر من المسيحيين. فكان ضم حضورهم الأكثر والأبرز في الحياة العربية وخاصة في المدينة التي لعبت دوراً تاريخياً مهماً في نشر الإسلام.

٢. أن اليهود كانوا متداخلين في نسغ المجتمع العربي وفي الحياة العربية الاجتماعية ق. س عن طريق التجارة والصرافة أكثر من المسيحيين الذين كانوا منكفئين ومعزولين داخل أديرتهم وكنائسهم.

٣. أن النصارى الذين كانوا في الجزيرة العربية كانوا من فرقة "اليهود المنتصرين" أو "اليهود الناصريين" نسبة إلى الناصرة مسقط رأس السيد المسيح. وهؤلاء آمنوا بالمسيح رسولاً وليس إلهاً، أو ابن الله. وأن المسيح بشر مخلوق، وليس رباً معبوداً. وأن المسيح روح القدس. وأنه كغيره من الأنبياء. وأن هذه المعاني كلها كانت مطابقة لما جاء به الإسلام عن المسيحية. ومن هنا، فلا خلاف بين المسلمين وبين هؤلاء المسيحيين، ولا داعٍ للتشهير بهم، وتطويل ذكركم، ومجادلتهم، كما تم مع اليهود.



ومن خلال ذلك كله نرى أن العرب لم يكن لهم ليختاروا المسيحية ديناً عاماً توحيدياً لو لم يظهر الإسلام، وذلك للأسباب التالية:

١. غموض الدين المسيحي المليء بالأسرار والألغاز.

٢. الروحانية المفرطة في الدين المسيحي التي لم تكن تلائم الواقع المادي العربي وخاصة واقع مكة.

٣. عدم اهتمام المسيحيين بالتجارة كما كان عليه اليهود. ولهذا لم يكونوا قريين من المجتمع المكي التجاري صاحب الكلمة الأولى في تغيير وتبديل الأديان .

٤. سلطة الكنيسة ورجال الدين السياسية والاجتماعية المفرطة على الحياة العامة، مما كان يعيق تقدم الحياة المكيّة بصفة خاصة والتي كانت مفتاح الحياة العربية.

ولكن هذه الأسباب التي كانت ستحول دون أن يصبح دين العرب هو المسيحية - فيما لو لم يظهر الإسلام في الوقت المناسب - كلها أسباب ضعيفة، حين تتقابل مع الأسباب الإيجابية الأخرى التي كانت لصالح المسيحية وانتشارها في الجزيرة العربية.

ففي العالم المحتمل الآخر والواقع المعاكس والمُضاد، نرى أن العرب من المحتمل أن يكونوا أمة مسيحية الآن لو لم يظهر الإسلام. وهو ما يؤيده بعض المؤرخين من العرب المسلمين المعاصرين كجواد علي الذي قال صراحة "ولولا ظهور الإسلام ونزول الوحي على الرسول لكان وجه العالم العربي ولا شك غير ما نراه الآن. وكان العرب على دين النصرانية وتحت مؤثرات ثقافية أجنبية، هي الثقافة التي اتسمت بها هذه الشيع النصرانية المعروفة حتى اليوم"^١، وذلك للأسباب التالية:

▪ لم تكن المسيحية لكي تنتشر في الجزيرة العربية بحاجة إلى زعيم قرشي لكي يتبناها على غرار الخنيفية التي لم تكن ديانة مُرسلة وبحاجة إلى رسول مُبلّغ. ففي المسيحية كان قد جاء وبلّغ وقضى. والكتاب المقدس كان مكتوباً، ومنتشراً بين أيدي الناس، و مترجماً إلى اللغة العربية. وكانت تعاليمه واضحة

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص ٥٩٠.

ومتيسرة في صدور ورؤوس عدد كبير من العرب في الجزيرة. وكان الدين جاهزاً لكي يسكن في قلوب أكثر الناس.

■ لم يكن انتشار المسيحية بحاجة إلى حروب واقتتال لكي يتحول العرب عامة وقريش خاصة من الوثنية إلى المسيحية. فقد كانت المسيحية هناك في بيوت العرب عن طريق الخدم والحشم من الرقيق الأبيض والأسود. كما كانت المسيحية في وعي بعض التجار الذين كانوا يرتادون الأديرة المنتشرة على طرق القوافل. إضافة إلى ذلك فإن المسيحية كانت ديانة متسامحة لا تؤمن بالعنف والاقتتال ولا تميل إليها لكسب مزيد من الأنصار والمؤمنين.

■ أن التجارة العربية في القرن السابع الميلادي كان يشدها عاملان جغرافيان: بلاد الشام في الشمال حيث يوجد البيزنطيون المسيحيون، واليمن من الجنوب حيث يوجد المسيحيون بكثرة في نجران التي كانت تعتبر بمثابة فاتيكان الجزيرة العربية وغيرها من المدن اليمنية الأخرى. وكانت قريش تسعى لأن تكون على علاقة سياسية وتجارية حسنة مع الشمال ومع الجنوب. وأما الشمال فقد كانت علاقة قريش به علاقة تجارية قوية مع بيزنطة المسيحية في بلاد الشام حيث فلسطين منبع المسيحية وأصلها. وكان المسيحيون فيها نشطاء دينياً ويسعون إلى كسب المزيد من المؤمنين لصالح الكنيسة. وكانت التجارة والمصالح المتبادلة هي أوسع الأبواب وأسهلها للإقناع العقائدي ولكسب الأنصار. وكان التجار المسيحيون على نقيض مع التجار اليهود الذين لم يخلطوا المال والتجارة بالدين. في حين خلط التجار المسيحيون التجارة بالدين. واعتبروا أن التجارة مكسب. "ولكن خلط التجارة بالدين مكسب مضاعف، وربح في الدارين: الدنيا والآخرة"¹. وكان يمكن للتجارة المكيّة في ذلك

¹ أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٠٠.

الوقت أن تلعب دوراً مهماً في نشر المسيحية التي كانت تتسلل من بين فواتير التجارة وكفّات الميزان ودفاتر الحساب ورنين الذهب.

■ كانت مكة في القرن السابع الميلادي تعجُّ بالرقيق الأبيض المسيحي من الذكور والإناث المستوردين من الإمبراطورية الرومانية. وكان هذا النوع الغالي من الرقيق الموصوف بالجمال والإبداع والإتقان يُستخدم في مجتمع الملأ الأعلى، أي الطبقة الأرستقراطية والغنية. وكان هؤلاء وخاصة الإناث منهم تأثير كبير على الحياة الاجتماعية، حيث عملن في مجال الترفيه والغناء. وكنّ مطعماً جنسياً لا يُستتر. وكان للجنس دوره في التأثير على العقيدة وتحولاتها وتغيراتها. وحيث أصبح جزء من هذا الرقيق أمهات لشخصيات عربية مرموقة لعبت دوراً في التاريخ العربي ق. س. كذلك فقد لعب الرقيق الأبيض دور المبشرين والمفسرين للتعالم المسيحية لمن شاء أن يعلم، أو لمن شاء أن يؤمن. فكانوا هؤلاء رهباناً في ثياب عبيد، وكهنة في أردية رقيق. ومن هنا رأينا شخصيات عربية كبيرة ق. س قد تنصّرت كعثمان بن الحويرث، وورقة بن نوفل، والشاعر الأعشى، والشاعر امرئ القيس وغيرهم. وكانت هناك قبائل عربية قد تنصّرت أيضاً منها قبيلة تغلب، وطيء، ومذحج، وبهراء، وسليح، وتنوخ، وغسان، ولخم¹.

■ وإضافة إلى أن المسيحية استطاعت في خارج الجزيرة العربية أن تقدم للتجارة المكيّة والعربية بشكل عام خدمات كثيرة عن طريق السلطات البيزنطية في بلاد الشام، فقد استطاعت المسيحية أيضاً أن تقدم خدمات مرموقة للتجارة المكيّة وللتنجارية العربية بشكل عام في داخل الجزيرة العربية. فانتشرت الأديرة على طرق القوافل التجارية. وكانت هذه الأديرة تقدم الخدمات الفندقية الكاملة من إقامة ومأكّل ومشرب ومطرب للتجار

¹ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٥٩٠.

ولقوا فلهم أشبه بمحطات الاستراحة والموتيلات التي على الطرق السريعة في هذه الأيام. وكان التجار أثناء إقامتهم يقرأون في الكتاب المقدس، أو يسمعون التعاليم والدروس الدينية المسيحية، مع رشقات النبذ الممتاز المعنق التي اشتهر الرهبان بصناعتها، والتي اشتهرت هذه الأديرة بتقديمه للتجار، ومع مناظر الخضر الجميلة التي كانت في البساتين التي زرعتها الكهنة حول المعابد والأديرة لترغيب المؤمنين. ولا بُدُّ أن بعضهم قد تأثر بهذا كله.

■ كانت المسيحية ديانة مفتوحة اجتماعياً، تُشجّع الفن بأنواعه المختلفة وخاصة الموسيقى والغناء، وتشرب الخمر، وتسمح باختلاط النساء مع الرجال، وإلى ما هنالك من المظاهر الاجتماعية المفتوحة والمریحة، وهو ما كان يناسب واقع مكة التجاري المُنتفح اجتماعياً بفعل الاتصال بالأجانب من بيزنطيين وفرنس وساسانيين وأحباش.

■ كانت المسيحية ديانة باذخة وكنيستها غنية وطقوسها كرنفالات احتفالية مثيرة للخيال، رغم دعوة المسيح إلى الزهد والتقشف. وكانت مظاهر غنى الكنيسة تتجلى في إقامة الكنائس الجميلة الفخمة ذات المعمار الفني الأنيق والجميل المُكلف مادياً. وكان الكهنة في الكنيسة من الأثرياء المترفين المنعمين، رغم مظاهر التقشف والزهد والدعوة إليهما. وكان هذا الثراء العام للمسيحية وهذا البذخ في الطقوس الدينية يرضي غرور الطبقة الغنية والأرستقراطية من المجتمع المكي والمجتمع العربي بشكل عام. ذلك أن المجتمع المكي التجاري كان هو أيضاً مجتمعاً باذخاً مترفاً وغنياً ويحب الدهن الكثير في الحياة والسمنة في المجتمع على الطريقة المسيحية.

■ كانت المسيحية ديانة أخلاقية أكثر منها ديانة تشريعية. وذلك على عكس اليهودية والإسلام. ولذا لم تكن قيوداً على التجارة وآلياتها ومتغيراتها. وكانت

الديانة المسيحية تفصل بين الدين والدولة " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله". وكانت لا تتدخل كثيراً في شؤون حياة الأفراد وبتفاصيلها ودقائقها. وهذا ما كان مناسباً للحياة المنكبة ومن ثم للعربي الذي تعود على الخيرية في الحياة بطبيعة الصحراء الواسعة المنطلقة التي كان يعيش فيها.

■ كانت المسيحية من أكثر الديانات السماوية التوحيدية انتشاراً بين العرب. ليس في الجزيرة العربية فقط ولكن في بلاد الشام والعراق أيضاً. وكانت هناك قبائل عربية مشهورة في بلاد الشام (الغساسنة، وسليح، وتغلب، وتنوخ، وجزام، ولخم، وإياد) والعراق (تغلب، بنو شيبان، بنو عجل، بنو تنوخ، وكثير من أهل الخيرة في العراق) كانت قد تنصرت. ولو فكر العرب في يوم من الأيام بقيام دولة سياسية قبل ظهور الإسلام، يكون لها دين توحيدي فلن يتجه تفكيرهم في الغالب إلا إلى المسيحية التي كانت قواعدها قائمة في المثلث العربي (الجزيرة العربية والشام والعراق).

■ كانت للمسيحية في الشرق مرجعيات سياسية واقتصادية قوية متمثلة بالدولة البيزنطية في بلاد الشام. ومن هنا شعرت بعض القبائل العربية في بادية الشام كالغساسنة وسليح وتغلب وربيعة وتنوخ وجزام ولخم وإياد وغيرها بالمنعة والقوة والعزة إذ هي تنصرت وأصبحت على دين الدولة القوية التي ربما تقف حامية لها في المستقبل إذا جار عليها الدهر^١. ولا شك أن قريشاً كانت تفكر بهذا التفكير فيما لو حاولت أن تتخلى عن الوثنية وتعتنق أحد الأديان السماوية التوحيدية.

^١ والمقابل فإن الغساسنة وقبائل عربية أخرى كلعجم وجزام وسليح مثلاً اعتبروا أنفسهم روماً أكثر منهم عرباً. ففي معركة اليرموك حارب الغساسنة العرب إلى جانب الروم وليس إلى جانب العرب المسلمين. وهو الحال نفسه الآن مع العرب الأمريكيين الذين انخرطوا في الجيش الأمريكي، أو العرب الإسرائيليين الذي انخرطوا في الجيش الإسرائيلي والذين حاربوا إلى جانب إسرائيل ضد العرب في الحروب العربية - الإسرائيلية المختلفة.
أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٥٩٤.

▪ لم تكن قریش علی ما يبدو تخشى من المسيحية علی تجارتها فيما لو تحولت إليها من الوثنية. ذلك أن الكعبة نفسها وإلى ما قبل فتح مكة في العام ٦٣٠م كانت مزاراً دينياً للمسيحيين كما هي للوثنيين. وكان المسيحيون مُنْشَطِينَ للتجارة وللمواسم الدينية والثقافية والتجارية ولأسواقها في جَلَب من جوانبها، شأهم شأن الوثنيين. وكانت في الكعبة صور للمسيح وأمه مريم^١. ويقال أن الرسول عندما فتح مكة وهدم الأصنام وأزالها من الكعبة أزال معها أيضاً صور المسيح وأمه مريم^٢.

▪ ولو تساءلنا عن المعاهد العلمية والتربوية التي كان يتعلم فيها بعض العرب من الطبقات الغنية الميسورة لما وجدنا غير الكنائس والأديرة مكاناً للتعليم والتربية. فقد كانت هذه الكنائس تُعَلِّم اللغات كالسريانية واللاتينية والعربية كذلك. كما كانت تُعَلِّم مبادئ الدين المسيحي والتاريخ، وجزءاً من علم الفلك والموسيقا والغناء والترتيل وفن الزخرف والنحت والتصوير. وكانت نخبة المثقفين ق. س كورقة بن نوفل وأميه بن أبي الصلت وامرئ القيس وغيرهم يقرأون ويكتبون الإنجيل والتوراة كذلك باللغة العربية^٣.

^١ يُقال أن البيت الحرام كان في الأصل كنيسة بناها المسيحيون الذين سكنوا مكة بعد المسيح بزمن قصير. ولهذا كان المسيحيون ق. س يحجّون إلى البيت العتيق. وقد سبق أن أقسم الشاعر الأعشى المسيحي بالبيت العتيق قائلاً:

حلفت بثوي راهب الدبر والتي بناها قصي والمضاض بن جهم

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٦٦.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٦٦٦.

^٣ أيضاً، ج٦، ص٦٨٠.

من هنا يتضح لنا أن الإنجيل وكذلك التوراة كانا متوفرين للقراء بالعربية ق. س، لمن شاء أن يقرأ ويعلم، وأنه لم تكن هنالك ق. س قطعة دينية توحيدية بسبب انتشار الوثنية آنذاك.

▪ ولم تكن المسيحية في الجزيرة العربية مجرد ديانة تُعتنق أو دين يُتبع فقط، بل كانت جزءاً من الثقافة العربية في تلك الفترة. وكانت المسيحية كدين وكثقافة متداخلة في النسيج الثقافي العربي. وبما أن الشعر كان وما زال ديوان العرب وكتابهم الأول، وهو مرآة ثقافتهم، فقد ظهر هناك الشعراء المسيحيون كالأعشى وامرئ القيس وعدي بن زيد العبادي وغيرهم ممن أدخلوا في شعرهم الكثير من المفردات والأخيلة والصور والأخبار المسيحية. وإضافة إلى الشعر، تعلم العرب ق. س من المسيحية الرسم والنحت والتصوير وفن الزخرف وفن المعمار والغناء والموسيقا. "وستكشف الخفريات في المستقبل عن مدى تأثير النصارى العرب الجاهليين بالفن النصراني المقتبس عن الروم أو عن بني إرم والأحباش".¹

▪ كان الحضور الديني للمسيحية في الجزيرة العربية متمثلاً بهذا العدد الكبير من الكنائس والأديرة، وبهذا العدد الكبير من الكهنة والأخبار والأساقفة أكبر من أي حضور ديني توحيدي آخر. فقد انتشرت الكنائس الفخمة والأديرة الأنيقة في بقاع كثيرة من الجزيرة العربية. فإضافة لكنيسة "القليس" الفخمة والعظيمة في صنعاء² التي بناها أبرهة الحبشي صاحب عام الفيل، كان للمسيحيين كنائس جميلة في نجران ووظفار ومأرب وغيرها من مناطق الجزيرة العربية.

▪ كانت الكنيسة المسيحية في الجزيرة العربية منظمة تنظيمياً دقيقاً. "وقد اقتبست هذه التنظيمات من الأوضاع السياسية والاجتماعية التي عاشت فيها المسيحية منذ ولادتها، والتي وضعها رؤساؤها لنشر الديانة وتنظيم شؤون الرعية حتى صارت الكنيسة وكأنها

¹ حواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٩٠.

² صحت الآن مسجداً إسلامياً في صنعاء.

أنظر: حواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦١٩.

حكومة من الحكومات"^١. ومن خلال هذا كانت الكنيسة تفرض نظامها الدقيق والفعال على المجتمعات التي تسيطر عليها وتحكمها. ومن هنا كان انتشار المسيحية سريعاً في العالم نتيجة للتنظيم الدقيق للدعوة والتبشير وللدعاة وللمبشرين. كما كان انتشار المسيحية سريعاً في الجزيرة العربية مقارنةً باليهودية مثلاً^٢.



ومن خلال هذا كله، نرى أن المسيحية كانت أقرب ديانة سماوية للإسلام. وأن الإسلام لو لم يظهر في الوقت المناسب لكانت المسيحية هي دين العرب. والدليل، أن الإسلام عندما ظهر لم يصطدم مع المسيحيين المسلمين البعيدين عن لعبة المال والسياسة، ولم يتحارب معهم كما اصطدم وتحارب مع اليهود القابضين على زمام الاقتصاد المدني والذي كان سبب العداوة بين المسلمين واليهود. كما أن القرآن لم يأت بآيات النقد والتفريع للنصارى كما جاء بشأن اليهود.



^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٣٨.

^٢ لا نعلم بالضبط متى دخلت المسيحية إلى الجزيرة العربية كما لا نعلم عن عدد المسيحيين العرب الذين عاشوا قبل ظهور الإسلام. وإن كان عددهم ليس قليلاً وذلك قياساً على النشاط المسيحي التبشيري المنظم الذي كان قائماً، وقياساً على عدد الكنائس والأديرة التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية. وأخيراً قياساً على عدد القبائل العربية التي تنصرت ق. س.

[2]

**ما حالتنا الثقافية هذه الأيام
لو لم يظهر الإسلام؟**

□ حال العرب قبل الإسلام

□ كان العرب ق.س أمة ذات حضارة قومية. ولكن هذه الحضارة لم تبرز ولم يتم التعرف عليها جيداً وبشكل مفصل لأن معظم معالمها قد طُمست، وآثارها قد أُخفيت، ونتائجها قد أنكرت، وإبداعاتها قد شُوّهت. وتمّ كل ذلك لكي يصل المؤرخون الإسلاميون الرسميون وغير الرسميين إلى أن العرب ق.س كانوا في جاهلية جهلاء، وحياة بلهاء، ومعيشة نكراء، وصحراء عقل غبراء. وهذه هي حال معظم الأيديولوجيات وطبيعة صراع الحضارات القديمة، حيث تأتي كل عقيدة لتحبّ ما قبلها، وتأتي كل حضارة لتلغي ما سبقها.

إلا أن العرب ق.س لم يكونوا على النحو الذي صوّره معظم المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين الذين اعتادوا أن يُنقصوا من التراث العربي ق.س. ويضيفوا ما انتقصوه إلى الإسلام وفضله والذي لم يكن بحاجة إلى كل هذا لكي يأخذ حق من سبق، ويضيفه إلى ما حقق. وكان هذا مثار سخط وحنق بعض المؤرخين الإسلاميين الليبراليين المعاصرين.

فقد درج بعض المؤرخين الإسلاميين على تشويبه صورة قريش ق. س "ظناً منهم أن ذلك يزيد من قدر الإسلام. وهم محطون في ذلك، لأن المجتمع المكي إذا كان بهذا الفساد البالغ الذي يصورونه به وبذلك الجهل البين الذي يجعل أئمة الشرك من الكفار في درجة من الغباء تجعلهم أشبه بالعجاوات، فإن ذلك يقلل من فضل الإسلام في الانتصار عليهم".^١

ومن الأخطاء الشائعة لدى بعض المؤرخين التراثيين "محاولتهم تصوير الحياة الجاهلية تصويراً مظلماً، رغبة منهم في المزيد من إبراز نور الإسلام وضيائه. غير أن القرآن جاء لأمة كانت ﴿خير أمة أخرجت للناس﴾ كما يقول القرآن. وكان الرسول يقول [الناس معادن، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام] وكثير من القيم التي وُجِّد لها جذور وبذور في الجاهلية كالحلم والكرم والنخوة والإباء والشمم والوفاء والحرية وغير ذلك".^٢

كما كانت الثقافة العربية عموماً ق. س أسبق من الثقافة اليونانية والثقافة العبرية كما يؤكد ذلك عباس العقاد.^٣ كما خصَّص جواد علي المؤرخ العراقي المعاصر الجزء الثامن (٨٠٠ صفحة) من سيره الطويل "أنفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام" (عشرة أجزاء) للحديث عن الثقافة العربية ق. س بشكل خاص. ولعل هذا الجزء من أكثر الدراسات التاريخية للثقافة العربية ق. س عمقاً وتفصيلاً وموضوعية، ومن أكثرها دلالة على غنى الثقافة العربية ق. س.

ولو حاولنا استعراض المظاهر الثقافية التي كانت سائدة ق. س. وكذلك فنوناً مختلفة كفن العمارة وصناعات كفن الخزف والزجاج والبلور وخلاف ذلك، لوجدنا أن هذه الثقافة وهذه الفنون قد استمرت إلى ما بعد الإسلام. وإن كانت فيما بعد قد أخذت اسم الإسلام، وتقيّدت بقيوده الفنية الصارمة التي كانت في أغلب الأحيان مُعيقةً لتقدمه وازدهاره كما حصل للفن التشكيلي من نحت وتصوير ورسم وخلاف ذلك.

^١ حسين مونس، تاريخ قريش، ص ١٨٢.

^٢ عبد الله عبد الدائم، في سبيل ثقافة عربية ذاتية، ص ١٨١-١٨٢.

^٣ عباس العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، ص ٢٤-١١٠.

ففي مجال اللغة اشتهر عن العرب ظلماً وجهلاً وتعميةً أنهم كانوا أميين لا يقرأون ولا يكتبون، ولا يحسون أيضاً. وورد حديث نبوي نعتقد أنه مَدَسُوس وموضوع يقول: "نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب".

فلو كنا أمة أمية ق. س، فكيف أصبحت قريش مثلاً سادة التجارة العالمية في الجزيرة العربية، والتجارة بحاجة إلى كتابة وحساب ودفاتر وسجلات وعقود وعهود؟ وهو ما قاله حديث نبوي آخر معارض للحديث النبوي السابق: "قريش أهل الله، وهم الكتبة الحسبة".

إن الأمية التي اتسم بها العرب ق. س لم تكن تعني عدم المعرفة بالقراءة والكتابة ولكنها كانت تعني عدم وجود كتاب مقدس لدى الشخص الأمي. وهناك أدلة كثيرة على أن العرب لم يكونوا ق. س أميين بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة، وأن الرسول لم يكن كذلك، ومن هذه الأدلة:

١. قول القرآن ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين﴾^١. وبهذا المعنى فإن الرسول ذاته لم يكن أمياً وإنما كان يعرف القراءة والكتابة. والدليل أنه كان تاجراً ق. س، وأنه بعد الإسلام أمر بالقراءة ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾^٢. والدليل أيضاً قول القرآن للرسول: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تحطه بيمينك إذا لارتاب المبتلون﴾^٣ وقول القرآن أيضاً موجهاً الكلام للرسول: ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم﴾^٤

^١ سورة آل عمران، الآية ٢٠.

^٢ سورة العلق، الآية ١.

^٣ سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

^٤ سورة النحل، الآية ٩٨.

وكذلك: «وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً»^١.

فلماذا يُكَلِّفُ الرسول بالقراءة في هذه الآيات من السور المختلفة إذ لم يكن يجيدها أو يعرفها؟ وكيف كان يتلو الكتاب إذا كان لا يجيد القراءة؟

٢. إن العرب ب. س "استشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي، كأن كلام العرب قبل الإسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء. هذا، وهم مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قالوا في كل شيء كانوا جهلة. افتري إلى هؤلاء الجاهليين الجهال يُستشهد بجهلهم؟"^٢.

٣. عند ظهور الإسلام كانت هناك طبقة من المثقفين يُسمون "كتاب الوحي" وهم الذين كانوا يكتبون آيات القرآن على الجلود والرقاع والحجارة وسعف النخيل وخلاف ذلك من صحائف الكتابة، ويحفظون آيات القرآن. فكيف تشكلت هذه الطبقة - كتاب الوحي - فجأة، وأصبحت تكتب وتقرأ آيات القرآن؟

٤. أن قريشاً كانت تجيد القراءة والكتابة في معظمها بدليل أنها طلبت من الرسول لكي تؤمن به أن ينزل عليهم كتاباً يقرأونه «ولن تؤمن لرقيك حتى تُنزل علينا كتاباً نقرأه»^٣ والقرآن وهو كتاب مكتوب اعتبر معجزة

^١ سورة الإسراء، الآية ٤٥.

^٢ طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ١٣٩.

^٣ سورة الإسراء، الآية ٩٣.

والذين قالوا للرسول هذا من قريش كان من بينهم عتبة بن أبي ربيعة، وشيبة بن أبي ربيعة، وأبو سفيان، وأبو البختري، والوليد بن المغيرة، وأبو جهل، وعبد الله بن أبي أمية، وأمية بن الحلف، والعباس بن ائيل. وهؤلاء عتبة من زعماء قريش ممن كانوا يجيدون القراءة والكتابة.

الرسول. وكانت المعجزة الإسلامية ليست شق البحر أو إحياء الموتى أو معالجة المرضى أو خلاف ذلك، ولكن معجزة الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى، وهي كتاب مكتوب على نحو ما جاء القرآن. فكيف تكون معجزة رسول معجزة ثقافية وهي القرآن إذا كانت الأمة التي جاءت لها هذه المعجزة لا تقرأ ولا تكتب؟ وما فائدة الكتاب لها إذن؟

وكيف ستفهمه وتفهم الرسالة الدينية التي يحتويها وتؤمن بها وتنصرها؟ وكيف يُنزل القرآن على أمة جاهلة، وتؤمر هذه الأمة بقراءة القرآن: ﴿فأقرأوا ما تيسر من القرآن﴾^١ «فأقرأوا ما تيسر منه»^٢ وهي أمة جاهلة بالقراءة والكتابة، كما تؤمر هذه الأمة بفهم وتبصّر ما في القرآن، وهي أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب؟

٥. إن العرب من ذكور وإناث^٣ لم يكونوا أمة أمية، ذلك أن الشعر العربي والمعلقات على وجه الخصوص كانت تُعلّق على ستائر الكعبة ليقرأها الناس حالها كحال مجالات الحائط في المدارس والجامعات في هذه الأيام. فلو كانت الناس أمية بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة، فما هي الجدوى إذن من تعليق مثل هذه القصائد؟

ومن هنا نقول بأن العرب ق. س عرفوا التدوين ما داموا قد عرفوا الكتابة. فماذا كان يمنعهم من كتابة ما يقولونه من حكمة وشعر ونثر وعهود ومواثيق. وأن من ينفي ذلك بحجة أنه لم يصلنا شيء كثير من

انظر: مختصر تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٣٩٩.

^١ سورة المزمل، الآية ٢٠.

^٢ سورة المزمل، الآية ٢٠.

^٣ كانت القراءة والكتابة منتشرة بين الإناث أيضاً. ومن هؤلاء الشفاء بنت عبد شمس وهي التي علّمت حفصة (زوج الرسول) القراءة والكتابة، كما علّمت رقية كذلك. كما كانت أم كلثوم بنت عقبة، وعائشة بنت سعد، وكرمة بنت المقداد، وغيرهن يكتبن.

انظر: حواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ١٣٨، نقلاً عن فوح البلدان.

تدوين العرب ق. س لأن العرب ق. س لم يكن لديهم ما يصل إلينا
هو على خطأ كبير. فإن ما كان لدى العرب ق. س ولم يصل إلينا لم يتم
إلا بفعل سلطة الدين الجديد والكتاب الجديد الذي كان يريد لنفسه
أن يكون المصدر الوحيد للمعرفة والحكمة والتاريخ. ولهذا السبب يشكوا
المؤرخون المعاصرون من أنهم يجسدوا صعوبة كبيرة في التعرف على
حضارة العرب ق. س حيث طمس أخباريو الدين الجديد وأخفوا معالم
الحضارة والثقافة العرييتين ق. س. "فلم نعثر على خير في كتب أهل الأخبار يفيد
أن أحداً من الرواة والعلماء أخذ نص كلام حكيم من حكماء الجاهلية، أو خير شعير
من صحف الجاهلية، أو من كتب ورثوها من ذلك العهد".^١ ولهذا فإن "دعوى أن
العرب الجاهليين كانوا أميين دعوى باردة وسخيفة، لا يمكن لمن أم بأحوال الجاهلية أن
يصدق بها".^٢

وما دام العرب ق. س قد عرفوا القراءة والكتابة والتدوين ق. س^٣، وملكوا
مفتاح المعرفة هذا، فقد كانوا إذن يعلمون علوماً كثيرة، وكانت لهم ثقافة واسعة وفن
راق. ومن مظاهر هذه الثقافة:

^١ حواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٢٥١.

^٢ حواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ١٤١.

^٣ والدليل أن العرب عرفوا التدوين ق. س أننا وجدنا في لغتهم مفردات الكتابة والقراءة مثل: قرأ، كتب، درس، دون، سجّل، سطر، خط، رسم، قلم، قرطاس، دواة، حبر، مداد، لوح، ورق، رقا، ورق، الأدم، صحف، مجلات، معلقات، كتاب، سيفر، خطاب، دفتر، عقد، ميثاق، رسالة، الخ. فما لزوم مثل هذه المفردات وغيرها إذا كانت غير مستعملة، وهل كانت مثل هذه المفردات للزينة فقط؟

وإذا كان العرب ق. س لم يعرفوا التدوين فكيف تمّ التدوين الجزئي للقرآن أيام الرسول. وكيف نشأت طبقة "كتاب الوحي" كعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان وزيد بن حارثة وغيرهم. ويقال أيضاً أن أبا بكر كان يقرأ ويكتب وكذلك عمر بن الخطاب. وأنه إضافة إلى هؤلاء وغيرهم كانت هناك مجموعة من الصحابة حول الرسول مختصة بكتابة الرسائل إلى الملوك، ومجموعة أخرى من الصحابة مختصة بكتابة البريد النبوي، ومجموعة أخرى من الصحابة كانت تقوم بتدوين الغنائم وأموال الزكاة والصدقات. إضافة إلى ذلك فقد كانت هناك مجموعة كبيرة من المشركين تجيد القراءة والكتابة. وقد أسر المسلمون في معركة بدر مجموعة من المشركين الذين يعرفون القراءة والكتابة، فأمر الرسول بفك رقابهم مقابل تعليمهم أبناء المسلمين الكتابة والقراءة.

أنظر، ابن سعد، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٤.

▪ وجود حركة ترجمة عند العرب ق. س. ورغم قلة الأخبار عن حركة الترجمة إلا أن بعض المترجمين وترجماتهم استطاعت أن تنفذ من إحصار الثقافي الإسلامي لفترة ما ق. س. والذي كان هذا الإحصار يعمل جاهداً لإبراز القطيعة الثقافية بين العرب ق. س وبين الثقافات الأخرى التي كانت سائدة في ذلك الزمان كالثقافة اليونانية والثقافة السريانية^١. فجاءنا ذكر ابن حزم وابن أبي رومية التميمي والحارث بن كلدة الثقفي والنضر بن الحارث. والأخيران كانا من علماء الطب. وقد ترجمتا كتباً في هذا المجال. وكانا هما وغيرهما من المطيبين على اطلاع بكتب طب اليونان وعلماء السريان. "وأن أهل مكة على وجه الخصوص كانوا على علم بأسماء مشاهير حكماء اليونان، وبينهم من كان له اتصال ببلاد الثقافة والعلم"^٢. إضافة لذلك فقد تمت ترجمة التوراة والإنجيل إلى اللغة العربية، وكذلك بعض الكتب القديمة. وورد أن وهب بن منبه وأخاه كانا يستوردان الكتب القديمة من بلاد الشام. ولولا وجود حركة ترجمة إلى اللغة العربية لما استطاع وهب بن منبه وأخاه أن يستوردا مثل هذه الكتب. وأن اليهود العرب كانوا يقرأون التوراة باللغة العربية^٣. إذن، فقد كان هناك مترجمون من السريانية والعبرانية إلى العربية.

^١ المثال البارز على التكريس الإسلامي للقطيعة الثقافية بين العرب وبين الثقافات الأخرى هو المتمثل في الحادثة التي تقول ان عمر بن الخطاب جاء إلى الرسول يوماً وفي يده بعض الصحف. فسأله الرسول عنها، فقال عمر انها كتاب استسحقته من أهل الكتاب لنسداد به علماً إلى علمنا. فغضب الرسول حتى احمرّت وجنتاه. كما ورد أن ابن قرة جاء بكتاب إلى عبد الله بن مسعود فأمر ابن مسعود بطمس فيه ماء مما منه أثر الكتابة. وأمثلة الطمس وتكريس القطيعة كثيرة في الأدبيات الإسلامية وغيرها. وذكّر أن عمر بن الخطاب إبعثاً في تكريس القطيعة الثقافية بين العرب وغيرهم من الأمم الأخرى قال ذات مرة:

أيها الناس، إنه قد بلغني أنه ظهرت في أيديكم كتب، فلا ييقن أحد عنده كتاب إلا أتاني به، فأرى فيه رأيي.

فظنوا أنه يريد أن ينظر فيها ويقومها على أمر لا يكون فيه اختلاف؛ فاتوه بكتبهم فأحرقها بالنار.

وهذا ما نسّمه اليوم بالحصار والقمع الثقافي، أو بأحادية المعرفة.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٢٥، ٣٢٦.

^٢ أيضاً، ص ٣٢٠، ٣٢١.

^٣ أيضاً، ص ٣٢٣.

▪ عرف العرب ق. س الحكمة، كما عرفوا الكثير من الحكيم في شتى شؤون الحياة. ولو بحثنا عن أصول هذه الحكيم لوجدنا أنها يونانية في أصلها، مدونة في كتب سقراط وأفلاطون وأرسطو^١. وهذا يعني أمرين:

الأمر الأول، أن العرب قد مارسوا الترجمة.

والأمر الثاني، أن العرب ق. س اتصلوا بثقافات الأمم الأخرى، ونقلوا عنهم.

كما عرف العرب ق. س الحكمة عند الفرس، مما يعني أنهم ترجموا الثقافة الفارسية إلى العربية. كما يعني أنهم كانوا على علاقة ثقافية وثيقة مع الفرس. وهو ما يدلنا عليه أثر الأدب الفارسي في الأدب العربي فيما بعد.

▪ ومن مظاهر الثقافة العربية ق. س هذا الغنى وهذا الثراء في الأمثال والقصص، وإن كان الإسلام عندما جاء قد قام يجب كل ما سبق من قصص واعتبر أن ما يقصّه هو أحسن القصص «نحن نقص عليك أحسن القصص»^٢ وبهذا أصبح القرآن هو المرجع التاريخي الوحيد المُعترف به من قبل المسلمين. والبديع في قصص العرب ق. س أنهم أضفوا على القصص التاريخية الكثير من خيالهم، فتحوّلت بعض القصص إلى أساطير خاصة بهم، رُصّعت بالشعر وبالجنس يُقبل عليها الناس^٣، مما أثرى الثقافة العربية ق. س. ومن خلال ذلك جاءت طبقة الندماء والمزليين والقصاصين الذين كان لهم خيال واسع، استطاعوا أن يجوّلوا بعض الشخصيات الواقعية إلى شخصيات أسطورية. وكان من أشهر هؤلاء القصاصين تميم بن خارجة، والأسود بن النزال، وعبيد الجرهمي، وغيرهم.

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٤٠، ٣٤١.

^٢ سورة يوسف، الآية ٣.

^٣ جواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٧٣.

■ وكان التاريخ في الثقافة العربية ق. س مظهراً مهماً من مظاهر هذه الثقافة. وقد لعبت كتابة التاريخ ق. س دوراً في معرفتنا بتاريخ العرب منذ بدء الخليقة وحتى ظهور الإسلام. "وكان أهل مكة يؤرخون بما يقع عندهم من أحداث جسيمة، فإذا أرخوا بحادث ومضى عهد عليه، ووقع ضم حادث آخر أكثر أهمية وشعبية منه أرخوا به".¹ وكان عام رئاسة عمرو بن لُحي، وعام وفاة كعب بن لؤي، وعام وفاة هشام بن المغيرة، وعام الفيل من التواريخ المهمة التي أرخ بها العرب ق. س. وقد لعبت المسيحية على وجه الخصوص في الجزيرة العربية دوراً مهماً في حفظ التاريخ العربي ق. س حيث تم تسجيل هذا التاريخ في سجلات التاريخ التي كان يكتبها عادة آباء الكنيسة عن تاريخ الكنيسة وأزمنتها داخل الجزيرة العربية بما كان لديهم من إمكانيات مادية وعلمية لم تكن متوفرة لغيرهم.

■ وكان للغة العربية التي جاء بلسانها القرآن دور مهم في الثقافة العربية. فقد كانت هذه اللغة مكتملة ومُعبّرةً عن أهداف ومحتوى دين وعقيدة كاملة. وتلك ميزة كبيرة تُعطي للغة العربية ق. س والتي كانت قادرة بقوتها اللغوية الذاتية أن تكفي حاجة العرب في حياتهم اليومية وفي تجارهم الواسعة وفي التعبير عن الدين الجديد. كما أن هذه اللغة استطاعت أن تتسع للدين اليهودي والمسيحي حيث تمت ترجمة التوراة والإنجيل إلى العربية ق. س. وهذا لا يعني أنها كانت لغة سهلة وواضحة ومفهومة بقدر ما كانت لغة قوية وغنية بمفرداتها. فالقرآن الذي جاء بهذه اللغة كان عسير الفهم على العرب أنفسهم ولم يكن واضحاً مبيناً وسهل الفهم، بدليل أن المسلم العادي الآن لا يستطيع فهمه دون اللجوء إلى الشروحات الكثيرة والتفاسير المختلفة للقرآن. وبدليل هذه المجموعات الضخمة من التفاسير المتضاربة للقرآن التي صدرت خلال خمسة عشر قرناً مضت. بل إن الصحابة أنفسهم في صدر الإسلام كان يواجهون صعوبة كبرى في فهم بعض آيات القرآن. "فلم

¹ جواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٥٢١.

يكن القرآن جميعه في تناول الصحابة جميعاً يستطيعون أن يفهموه بمجرد أن يسمعهوه. وهكذا كان شأن العرب أمام القرآن فلم يكونوا كلهم يفهمونه إجمالاً وتفصيلاً^١. وما زال القرآن إلى الآن يخضع لتفاسير جديدة^٢ تختلف حيناً وتتفق حيناً مع ما سبق وتم تفسيره. وربما كان القرآن كتاباً مبيناً واضحاً مفهوماً للعصر الذي نزل فيه وللقوم الذين نزل فيهم^٣، حيث كانت لغته هي لغة العامة والناس أجمعين، ولغة الحياة اليومية في ذلك الزمان. وهو ما يفسر قول القرآن ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾^٤. ورغم هذا وصلتنا بعض التعليقات الدالة على أن العرب حتى في صدر الإسلام لم يكونوا يفهمون القرآن فهماً تاماً.

■ وكان الأدب المنثور عند العرب ق. س رمزاً من رموز الثقافة العربية ق. س ومظهراً رئيسياً من مظاهرها. ولكن لم يصلنا الكثير من هذا الأدب لأنه إما أنه لم يكن مدوناً، وإما أنه كان مدوناً فطمس، أو أخفي لمعارضته للعقيدة الإسلامية، ولكي تُتاح الفرصة ويتسع الحيز للنشر الإسلامي الجديد. فكما وجد أدب منظوم عند العرب ق. س، فقد وجد أيضاً أدب منثور "إذ لا يُعقل وجود أدب منظوم دون وجود أدب منثور"^٥.

وإذا كان هناك أدب منثور عند العرب ق. س فأين هو، ولماذا تم طمسه أو محوه من قبل الأجهزة الإسلامية؟

^١ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

^٢ كان آخر هذه التفاسير الشهيرة "تفسير الشيخ محمد متولي الشعراوي" الذي توفي في نهاية القرن العشرين. والذي اكتسب شعبية دينية كبيرة.

^٣ كان القرآن مفهوماً بشكل رئيسي عند الصحابة الذين كانوا ملازمين للرسول في حياته، وهؤلاء الذين شهدوا مناسبات وأسباب وظروف قول الآيات.

أنظر: أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢٣٧.

^٤ سورة إبراهيم، الآية ٤.

^٥ جواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٧٦٧.

إن الإجابة عن هذا السؤال تتلخص فيما يلي:

١. أن يكون في هذا النثر تعاليم دينية تخالف التعاليم الإسلامية.
٢. أن يكون معظم هذا النثر عظات مسيحية أو يهودية للعرب ق. س.
٣. أن يكون في هذا النثر من الحكم والأمثال ما جاء به القرآن أيضاً فيما بعد.
٤. أن يكون في هذا النثر من السير والقصص التاريخية ما جاء به القرآن فيما بعد.
٥. أن يكون في هذا النثر ما جاء في الكتب المقدسة السابقة^١.
٦. أن يكون في هذا النثر ما يحوي أخلاقاً وعادات العرب ق. س من التي حاربها الإسلام.
٧. أن يكون هذا النثر في مجمله أدباً شفاهياً غير مدون^٢، ضاع معظمه بضياغ قائله ومبدعيه.
٨. أن يكون كبار الذين قالوا ووضعوا وأبدعوا هذا النثر من الأعداء الألداء للإسلام ولعقيدته ولرسوله^٣.
٩. أن يكون في هذا النثر ما يحتويه من الحث على الأخلاق الفاضلة^٤، في حين أن الإسلام رمى هذه الفترة بالجاهلية الباطلة، وقال إن أهلها كانوا غير أخلاقيين وغير سويين، وأنكر عليهم الأخلاق الفاضلة.

^١ كان يحمل هذا النثر ينسب إلى فن الخطابة. وكانت الخطابة تشمل فيما تشمل المواعظ والنصائح في أمور الدين المسيحي واليهودي والسلوك والتفكير.

^٢ كان معظم هذا الأدب من نوع الخطابة الشفاهية التي كانت تعالج موضوعات اجتماعية وأخلاقية وسياسية.

^٣ كان معظم هذا الأدب من فن الخطابة التي كان يمارسها الكهنة من المسيحيين والأحرار من اليهود، أو من كهنة الأصنام، وكلها كانت منافسة للإسلام وعقيدته.

^٤ كان كعب بن لؤي من كبار الخطباء العرب ق. س. وكان يحض على البر والخير والأخلاق الفاضلة الكريمة. وقد أرخت قبيلة كنانة بموته إلى عام الفيل.

أنظر: جواد علي، مصادر سابق، ج ٨، ص ٧٧٨.

١٠. أن يكون لهذا الشر من سحر البيان ما كان ينافس سحر بيان القرآن^١.

■ لقد تميّزت الثقافة العربية ق. س بظاهرة الشعر الذي كلف به العرب ق. س كلفاً كبيراً واعتبروه ديوانهم. كما اعتبروا الشاعر في قبيلته بمثابة وزير الإعلام في الدولة الحديثة. فقد كان الشاعر هو المؤرخ وهو الراوي وهو الناشر لمجد القبيلة وعزها وانتصاراتها وأخبارها، وهو المدافع عنها أمام من يهجوها أو يحاول أن يمسّ طرفها. وفي هذا يقول أبو هلال العسكري "لا تعرف أنساب العرب وتواريخها وأيامها ووقائعها إلا من جملة أشعارها. فالشعر ديوان العرب وخزانة حكمتها ومستنبت آدابها ومستودع علومها"^٢. ورغم أهمية الشعر العربي ق. س كمصدر من مصادر التاريخ العربي ق. س^٣ إلا أن ما جاءنا منه وحصلنا عليه كان قليلاً جداً. وأن مصادره ب. س كانت في أغلبها مصادر إسلامية، لا بُدّ وأنها فرزت هذا الشعر وأسقطت منه ما قدّر لها أن تُسقط، وطمست منه لكثير الذي لا ترضى عنه ولا يوافق هواها وهويتها العقائدية ومبادئها الدينية. فما جاءنا من المصادر الإسلامية من شعر ما ق. س كان من ١٢٥ شاعراً فقط^٤، وهو عدد قليل جداً فيما لو علمنا أن لكل قبيلة كان هناك شاعر أو أكثر. ومن هنا قال بعض العلماء كعمرو بن العلاء من أن "ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرأ جاءكم علم وشعر كثير. وأن العلماء لم يتمكنوا من جمع أشعار قبيلة واحدة ق. س فكيف بشعر كل القبائل"^٥.

^١ ظهر ق. س خطباء فصحاء بلغاء عرب كقس بن ساعدة، وسحبان بن ياس، وأكثم بن صيفي، والحرث بن ظالم، وقيس بن مسعود، وعلمقة بن علاثة، وزهير بن هبل، والحرث المذحجي، وغيرهم. وقد اشتهرت هذه الطبقة بسحر البيان مما أثار إعجاب الملوك به، ومنهم كسرى.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٧٧٦، ٧٧٧.

^٢ أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ١٠٤.

^٣ إن أهمية هذا الشعر هي ما دعت باحثاً ومؤرخاً معاصراً كجواد علي إلى أن يخصص الجزء التاسع (٩١٠ صفحات) من سيره "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام" لعرض تاريخ الشعر العربي ق. س. كما أن الدراسات المختلفة والمتعددة التي قلم بها الباحثون العرب والباحثون المستشرقون لتاريخ هذا الشعر وأعلامه وأغراضه وصحته دليل آخر على مدى أهمية هذا الشعر في تاريخ الثقافة العربية ق. س.

^٤ جورج زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج ١، ص ١٧٩.

^٥ جواد علي، مصدر سابق، ج ٩، ص ٨٥.

ومن المعلوم أن مصادر شعر ما ق. س لم تكن تنتسب تاريخياً إلى هذه المرحلة. وأن مصادر شعر ما ق. س كانت كلها مصادر إسلامية. "فدواوين الشعراء الجاهليين الموجودة عندنا هي كلها وبغير استثناء من جمع علماء الشعر الإسلاميين، فلا يوجد من بينها ديوان واحد ذُكر أنه كان من جمع أهل الجاهلية".^١ ولم نعرف على شعر ق. س المدون إلا عندما بُدئ بتدوين الشعر في عصر الخليفة العباسي محمد الأمين (٨٠٨-٨١٣م)، أي بعد قرنين من بدء ظهور الإسلام.^٢ ولنا أن نتصور كم من تعديلٍ وتغييرٍ قد تمَّ في هذا الشعر الذي كانت تنقله الألسن طيلة المائتين سنة الماضية، نتيجة خضوعه لسلطة الأيديولوجيا الإسلامية ومقاييسها الدينية والفنية المختلفة "حيث تمَّ في هذا الشعر التغيير عندما وجدوا أن قواعده لا تتفق مع قواعد القرآن والحديث"^٣.

ولكن كيف يستقيم هذا المنطق ونحن نعلم أن العرب ق. س قد دونوا شعرهم وكتبوه وعلقوه على جدران الكعبة فيما سُمي بالمعلقات. فلماذا لم يدون باقي الشعر الآخر. وهل تمَّ تدوينه فعلاً، ولكن عندما ظهر الإسلام طُمس هذا الشعر ودُثر لأنه جزء من التاريخ العربي ق. س المكروه والمنبوذ من قبل الإسلام لقول القرآن ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾^٤؟

وكيف يستقيم هذا المنطق أيضاً ونحن نعلم أن العرب ق. س قد عرفوا الكتابة والقراءة والتدوين من ثمَّ. وأن العرب ق. س كانوا تجاراً مشهورين يكتبون ويحسبون. يكتبون عقود ومواثيق تجارتهم، ويحسبون أموالهم وثرواتهم. فكيف يُعقل أن يكتب العرب تجارتهم وعقودها ومواثيقها، ولا يكتبون أشعارهم؟ ورغم هذا، فقد استطعنا أن نكتشف من بين ما وصلنا من شعر العرب ق. س أن هذا الشعر كان يحوي كل أغراض الشعر من مديح وهجاء وفخر وحماسة وغزل، والأهم من ذلك أنه كان يُسجَّل التاريخ ويحفظه، كما

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص٣٤٠.

^٢ وكان معظم حفاظ هذا الشعر قد ماتوا بفعل الحروب المختلفة وموجات الفتح المتتالية في العصر الراشدي والعصر الأموي وبداية العصر العباسي كذلك.

^٣ جواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص٣٧٤.

^٤ سورة آل عمران، الآية ١٥٤.

قرأنا في شعر الأعشى الذي قدم لنا القصة الشعرية Ballad وكذلك فعل عدي بن زيد وأمية بن أبي الصلت وغيرهم. كما كان للشاعر الأعشى فضل كتابة الملحمة الشعرية، حين تحدث عن وفاء السموأل.

كما كان للشعر ق. س فضل تطوير فن الغناء والموسيقا العربيين. وقد ساعد على ذلك انتشار الجواري والقيان من السود والبيض في مكة والمدينة ق. س بفضل التجارة الواسعة التي كان يمارسها العرب آنذاك، وجلب الرقيق الأبيض والأسود من بلاد الشام والحبشة والعراق وبلاد فارس.

إضافة إلى ذلك، فإن الشعر العربي ق. س قد قام بلعب دور ديني محدود جداً، حيث أن العرب عموماً ق. س لم يملكوا حساً دينياً. فترى أن هناك بعض الشعراء برزوا من اليهود كالسموأل، ولكنهم ظلوا قلة محصورة. وهناك عدة أسباب لذلك منها: أن اليهود الذين دخلوا الإسلام كانوا قلة. وكان الإسلام في الوقت ذاته هو بوابة التاريخ العربي ق. س التي تمر منه هذه الأسماء، أو لا تمر. ويعزز هذا الرأي المستشرق الإيطالي كارلو نالينو الذي يقول أن الشعراء اليهود كانوا على نفس القدر والمستوى والتقدير للشعراء الوثنيين ق. س. ومن هنا تمّ استبعاد معظمهم من التاريخ الإسلامي، ومن المرور من بوابة التاريخ الإسلامي.

كما أن هناك شعراء نصارى برزوا في الشعر العربي ق. س وكانوا دعاة للنصرانية، وكان من أشهرهم الشاعر عدي بن زيد العبادي والشاعر أبو داود الإيادي (حوثره بن الحجاج). كما كانت هناك أفكار نصرانية في شعر النابغة الذبياني وفي شعر زهير بن أبي سلمى وفي شعر لبيد العامري. ورغم أن "النصرانية كانت واسعة الانتشار على عهد الرسول في قبيلة قضاة، وربيعة، وتميم، وطى، كما كان لها أتباع في القرى العربية الأخرى"، إلا أن بوابة العبور التاريخية الإسلامية لم تسمح بالمرور إلا لعدد محدود من أسماء الشعراء النصارى. فلم يصلنا من أسماء هؤلاء الشعراء أو من شعرهم إلا النزر اليسير. كذلك كان الحال مع الشعراء الوثنيين، ومع الشعر الوثني. "فليس من المعقول إبقاء الإسلام له،

¹ حواد علي، مصدر سابق، ج ٩، ص ٧٩٣.

وفيه ما فيه من أمر الأصنام والوثنية المناهضة لدين الله. وأنا لا أستبعد احتمال موت هذا النوع من الشعر الوثني بسبب الإسلام"^١.

ومن هنا تنطبق الأسباب العشرة السالفة الذكر لطمس ومحو النثر العربي ق. س على الشعر العربي ق. س كذلك. وتتم الإجابة عن سؤال:

لماذا تم طمس الشعر العربي ق. س أو محو معظمه من قبل الأجهزة الثقافية الإسلامية؟



إلى جانب الأدب من نثر وشعر كان للعرب عناصر ومظاهر ثقافية أخرى. ومن هذه المظاهر الفن بأنواعه من عمارة ونقش وزخرفة ونحت وصناعة خزف وبلور وموسيقا ورقص وغناء وخلاف ذلك.

وكانت مظاهر الفن العربي ق. س تتجلى في التالي:

■ كانت العمارة من أهم الفنون التي خلفها العرب ق. س. ولكن مظاهر هذه العمارة دُثرت وهُدمت وطُمت. ويقول بعض المؤرخين أن أسباب الاندثار والهدم والطمس لا يعود إلى الإسلام وحده وضرورة حبّ (إلغاء) كل ما قبله، ولكنه يعود إلى عدة عوامل منها:

١. الجهل بأهمية هذه الآثار مما أدى إلى طمسها وإزالة معالم أبنية وقصور كما تمّ تحطيم تماثيل وكتابات لغرض استعمالها في البناء. وقد هدمت

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٩، ص ٨٢٠.

قرى ومدن في الجاهلية والإسلام من أجل استعمال أنقاضها في أبنية جديدة.

٢. قيام الحروب المتوالية التي اكتسحت جميع المناطق العربية الجنوبية وأتت على مدنها في هذه المنطقة مما أدى إلى هدم الآثار والقضاء عليها بالجملة. فقد أثبتت سياسة حرق المدن والمواقع والمزارع وقتل السكان بالجملة. وضاعت بذلك معالم الحضارة القديمة.

٣. أن غالبية أهل الجاهلية لم تكن لهم كتب مدونة في تاريخهم. ولم تكن عندهم عادة وتقليد تدوين الحوادث وتسجيل الوقائع، بل كانوا يعتمدون على الحفظ فقط. ولما كانت الذاكرة محدودة الطاقة، ضاعت كثير من الأخبار، بتباعد الزمن وبوفاة شهود الحوادث، ولم يبق بتوالي الأيام غير القليل منها.

٤. عدم وجود حكومات منظمة كبيرة في الجزيرة العربية تستطيع المحافظة على مثل هذه الآثار.

٥. سيادة النظام القبلي في الجزيرة العربية إلى وقتنا الحاضر. وأن هذا النظام يتبع نظام الرواية والرواة أكثر مما يتبع نظام التدوين والمدونين^١.

ويرد هؤلاء المؤرخون فضل معرفتنا بتاريخ العرب ق. س والحضارة العربية التي قامت آنذاك إلى عوامل كثيرة منها:

١. جهود المستشرقين الكبير في مجال تدوين التاريخ العربي ق. س على اختلاف جنسياتهم واهتماماتهم. واتباعهم الأسلوب الحديث في الكشف عن تاريخ هذه المنطقة في هذه الحقب التاريخية المهمة.

٢. إتقان هؤلاء المستشرقين للغات القديمة من سريانية وعبرانية ولاتينية وآشورية وبابلية وخلاف ذلك وإلمامهم بالثقافات المتقاربة أو ما يُسمى

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ١، ص ١١٧-١٢٢.

بـ (الرابطة السامية) مما أمكنهم من الكشف وقراءة ومقارنة كثير من النصوص والحفائر.

٣. مسح منطقة الجزيرة العربية مسحاً تاريخياً بفضل عشرات السياح الغربيين الذين توافدوا إلى المنطقة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر خاصة. وقام هؤلاء السياح العلماء المغامرون والسياح من الضباط السابقين في الجيوش الغربية ببعث الحياة في كثير من الكتابات العربية ق. س رغم ما تعرّض هؤلاء من مخاطر جسيمة أودت بحياة الكثيرين منهم، نتيجة لقسوة الطبيعة وقسوة الناس أيضاً، وعدم استقرار الأمن في المناطق التي زاروها ومسحوها ودرسوها^١.

■ لقد أقام العرب في اليمن على وجه الخصوص عمارة رائعة نتيجة لتوفر الرخام والحجارة الصلدة هناك. في حين كانت العمارة في الحجاز من اللبنة والطين ومن جريد النخل والأخشاب. ولم يقتصر فن العمارة العربية ق. س على إقامة البيوت والآطام^٢ والقصور، ولكن تعدها إلى إقامة الجسور والسدود والطرق والقناطر. ولا يزال في منطقة اليمن إلى الآن جسور حجرية من عهد العرب ق. س^٣. ولا بُدَّ أن العرب ق. س قد تركوا آثاراً معمارية مدهشة كثيرة غير هذه، كالبيوت الأرسطراطية في مكة وفي المدينة والتي كانت بلا شك تحفاً معمارية مدهشة. ولكن هذه العمارة لم تُحفظ ولم تُوصف كما وصفت كنائس البيزنطيين وقصورهم وعمارهم^٤. وزالت

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٢٣، ١٢٤.

^٢ بيوت واسعة أو قلاع متينة من دورين كان بينها اليهود والعرب (من الأوس والخزرج) الأرسطراطيين في المدينة على وجه الخصوص.

^٣ أنظر الجسر الحجري في اليمن المقام ق. س. في جواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٦٥.

^٤ نشير هنا إلى الوصف التفصيلي المدهش للعمارة البيزنطية وقصورها وكنائسها الذي قام به ول ديورانت في "مصدر سابق". وخاصة كنيسة "أيا صوفيا" وقصر الإمبراطور جستنيان الأول JUSTINIAN I (٤٨٣-٥٦٥) ونلاحظ هنا أن هذا الإمبراطور وهذه العمارة ظهرا في أواخر عصر ما قبل الإسلام. وكانت هذه العمارة تجمع مزيجاً من الفن اليوناني والروماني والشرقي. ولا بُدَّ أن العرب في الجزيرة العربية قد تأثروا في عمارتهم بهذه العمارة البيزنطية الرائعة والمدهشة - كما وصفها ديورانت وغيره من المؤرخين - بفعل اختلاطهم وتجارتهم المزدهرة المعروفة تاريخياً مع البيزنطيين. ورغم هذا فلا شيء من =

العمارة في الجزيرة العربية بفعل موجة إزالة كل ما هو متعلق بالعرب ق. س. ولو تَمَّت حفريات علمية واسعة في الجزيرة العربية لاكتشفنا آثاراً مدهشة. ولكن "لم تَجْر حتى الآن حفريات علمية واسعة في اليمن وفي غيرها. كما أن دراسات المتخصصين الضليعين بعلوم العربيات قليلة. ولهذا كان علمنا بآثار العرب ضحلاً لا يُعِين على تكوين رأي علمي واضح صحيح".^١

▪ وكانت صناعة الخزف والزجاج والبلور من الصناعات الفنية التي عرفها العرب ق. س. فمارس العرب ق. س صناعة الخزف وخاصة الفخار منه الذي استُخدم في صناعة الجرار والأواني التي تحفظ المواد الغذائية، وكذلك الأواني التي تحفظ الأشياء الثمينة والحلي والنقود والذهب والفضة. كذلك فقد عرف العرب ق. س صناعة الزجاج. "فقد تم العثور على أواني معمولة من الزجاج وعلى قطع من الزجاج. ولا بُدَّ أن العرب ق. س قد تخصصوا بصنع الزجاج وعمله".^٢ وصنع العرب ق. س من الزجاج الأواني والقناديل والمصابيح والمرايا والكؤوس وخلاف ذلك.

▪ وكان فن النحت والحفر من أبرز الفنون العربية ق. س. التي انتشرت بشكل خاص في جنوب الجزيرة العربية حيث تتوفر هناك المواد الخام اللازمة لقيام هذا الفن وازدهاره. وربما يعود ذلك إلى علاقة فن النحت والحفر على الخشب بعبادة الأصنام والأوثان، وازدهار سوق الطلب على الأصنام التي كانت تُصنع من الحجر أو الرخام على أشكال مختلفة من البشر أو من الحيوانات. وكذلك ازدهار سوق الطلب على الأوثان التي كانت تُصنع من الخشب أو من أية مواد أخرى. وكان هذا سبب محاربة الإسلام فيما بعد

- هذا كله قد وصلنا. وكان العرب ق. س كانوا أمة بدائية جاهلة يعيشون في خيام منتشرة في الصحراء. وكانهم كانوا في قطعة حضارية وثقافية تامة مع الآخرين من جيرانهم والمتعاملين معهم تجارياً.

أنظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ج ١٢، ص ٢٥٨-٢٦٥.

^١ حواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٤٣.

^٢ أيضاً، ص ٦٢.

لهذين الفنين. بل تحريمهما إلى الآن كما هو الحال في السعودية وإيران وغيرها من البلدان الإسلامية المتشددة. ومن هنا فإن أكثر الفنون اندثاراً ومسحاً وطمساً من قبل الإسلام كان فن النحت والحفر لعلاقتهما الوثيقة بالوثنية. فقد تمت إزالة وتحطيم كافة الأصنام في الجزيرة العربية خوفاً من أن يعود العرب إلى عبادتها من جديد. وبذلك ضاع جزء كبير ومهم من تاريخ العرب ق. س بضياع آثار هذا الفن. ذلك أن الفن لم يكن قاصراً فقط على صناعة الأصنام والأوثان، ولكنه كان يقوم أيضاً على تصوير الحياة العربية في تلك الفترة التاريخية في شتى مناحيها كأشكال الناس وملابسهم وجليهم وأسلحتهم ورياضاتهم ومناسباتهم الاجتماعية وخلاف ذلك. كذلك فقد كان النحت والحفر جزءاً مهماً من الفنون التي تقوم بصناعة الأثاث الكراسي والعروش وخلاف ذلك. كما كان النقش يتم على الخشب والنحاس والزجاج. فيما لو علمنا أن الفنون جزء مهم وحيوي من تاريخ الشعوب قاطبة، وبدونها تنقصنا المعرفة الكثيرة والعميقة لتاريخ الشعوب.

■ وكان لوجود الكنيسة بالشكل المكثف الذي كان عليه ق. س أثر في تطور فن الرسم أيضاً. فمن المعروف أن الكنيسة المسيحية تعمدت الفخامة والضحامة وإهار المسيحيين وغير المسيحيين بأعمال الزخرفة التي كانت تُجمل الكنائس وتجعل منها متاحف فنية رائعة الجمال. وقد شجعت الكنيسة المسيحية في الجزيرة العربية فن الرسم وأغدقت عليه أموالاً طائلة. كذلك فإن ما شجع العرب ق. س على ممارسة فن التصوير أن الكثير من العرب كانوا يحتفظون في بيوتهم بالصور والرسومات المختلفة. وأنهم كانوا يتقربون من الصور، لذا فقد كان للتصوير والرسم هدف ديني وثني أو توحيدي على حد سواء. فقد كانت الوثنية والمسيحية على وجه الخصوص تشجعان على التصوير والرسم. والدليل أن المسلمين قد أزالوا كافة الصور التي كانت تزخر بها الكعبة عند فتح مكة، وكانت تمثل الوثنية من جانب والتوحيدية - مُتمثلة بالمسيحية في صورة عيسى وأمه مريم - من جانب آخر.

▪ كما كانت صناعة الحُلي والمجوهرات من الذهب والفضة والأحجار الكريمة من الصناعات الفنية التي تميزت بها الجزيرة العربية ق. س. وقد اشتهرت اليمن في الجنوب بمثل هذه الصناعات الفنية. كما اشتهرت المدينة في شمال الجزيرة العربية بمثل هذه الصناعات أيضاً لوجود اليهود الذين كانوا يجيدون ويسيطرون على صناعة الحُلي والمجوهرات وتجارة الذهب والفضة، مما كان سبب خلافهم مع المسلمين ونكبتهم وقتلهم وتشريدهم.

▪ ولا شك أن الغناء والموسيقا كانا في قمة الفن العربي ق. س وقد لعبت عدة عوامل في تقدم هذين الفنين منها:

١. ازدهار تجارة الرقيق الأبيض والرقيق الأسود. وقد ظهر من بين هذه الطبقة مجموعات كبيرة من المغنيات والجواري والقيان والعازفات على مختلف الأدوات الموسيقية التي كانت متوفرة في ذلك الوقت كالبيوق والطار والدُف والطبل والطبلة والمزمار والناي والشبابة والمِعزف والعود والمزهر والكران والطنبور والرباب والصنج وخلاف ذلك.

٢. كان للتجارة الواسعة التي كان يمارسها العرب ق. س أثرها الواسع في تطوير الموسيقى والغناء العربيين. فقد نقل العرب ضمن تجارتهم وعلى ظهور قوافلهم فنون الأمم الأخرى في بلاد الشام والعراق ومصر وفارس إلى الجزيرة العربية فيما نقلوا من بضائع وسلع. فعرف العرب ق. س أشكالاً مختلفة من موسيقا الشعوب والأمم التي اختلطوا فيها كما عرفوا ضرباً مختلفاً من الغناء.

٣. الحياة الأرستقراطية الثرية التي كانت تعيشها الجزيرة العربية وخاصة مكة منها، مما وفر جواً غنياً وثريراً لنماء الموسيقى والغناء اللذين يزددها عادة في مثل هذه الظروف الاقتصادية المزدهرة.

٤. وجود الأسواق التجارية والثقافية السنوية التي كانت تقام في الأشهر الحُرْمُ الممتدة من شهر ذي القعدة حتى نهاية شهر صفر. وكانت هذه الأسواق (وهي عشرة)^١ مجالاً كبيراً لازدهار التجارة وازدهار الإبداع من شعر وموسيقا وغناء. فقد كانت مثل هذه الأسواق السنوية بمثابة كرنفالات اليوم، واحتفالات اليوم السنوية. حيث الناس يبيعون ويشتررون وينشدون الشعر ويلقون الخطب ويتبادلون الأخبار ويعتنون ويرقصون ويعزفون ويشربون الخمر ويتسامرون. وكان للموسيقا والغناء حظ كبير في هذه الأسواق التي كان يرتادها العرب من كافة أنحاء الجزيرة العربية. "فقد كان الشعراء يعرضون أجود وأحدث ما عندهم من شعر على الحاضرين"^٢ وكانت الجواري والقيان من المغنيات وكذلك من المغنيين يعرضون أجود ما عندهم من فنون الموسيقى والغناء. وكانوا يفعلون كذلك أثناء الحج والعمرة. وكان العرب يُدخلون الأنغام في صلاتهم وفي طوافهم بالبيت العتيق ق. س. فكانوا أثناء طوافهم يصفرون ويصفقون ويوقعون. وقال فيهم القرآن ﴿وما كانت صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصدياً﴾^٣. كما كانت عذارى العرب يرقصن حول أصنامهن رقصات موقعة مختلفة منها رقصة نساء بني دوس حول صنم ذي الخلصة ورقصة الدوّار، وفيها قال امرؤ القيس:

^١ من أشهر هذه الأسواق: سوق عكاظ، ومجنته، ودومة الجندل، وهجر، وعمان، وذي الحجاز، وبدر، وصنعاء وغيرها.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٣٨١.

^٣ سورة الأنفال، الآية ٣٥.

والمكاء هو التصفير، والتصدي هي التصفيق.

فَعَنَّ لَنَا سَرْبٌ كَأَنَّ نَعَاجَهُ عَذَارَى دَوَارٍ فِي مَلَأٍ مُذْبِلٍ^١

ومن ينكر أن العرب ق. س كانت تغني وكانت تعزف^٢، يجهل أن العرب ق. س كانوا يتزوجون، وكانوا يقيمون أفراحاً وأعراساً جميلة في هذه المناسبات يعزفون ويعنون فيها، ويرقصون ويشربون ويسكرون. ومن ينكر أن العرب عندما كانوا يتحاربون ويتقاتلون كان ينشدون ويعنون أغاني الحرب والحماسة؟ وكانت النسوة "يؤلفن جوقات كبيرة تُحمَس وتثير المقاتلين. وكان الغناء الحربي من شأن النساء لما يحدثه من إثارة حماسة المحاربين ودفعهم إلى الإقدام والاستبسال في القتال. ومثال ذلك أن هند بنت عتبة والدة معاوية بن أبي سفيان كانت على رأس المغنيات إلى جانب المشركين في معركة أحد في العام ٦٢٥".^٣

وكان للسحر وانتشاره بين العرب ق. س دوره الكبير في نشر الموسيقى والغناء (الإنشاد الديني). "حيث كان الموسيقيون يزعمون أن الجن توحى لهم بأخافهم. وكان العرافون والسحرة يخاطبون الجن على أصوات الموسيقى. وقد عُثر في عواصم دول معين وسبأ وكندة تماثيل نُحتت عليها صور لبعض الآلات الموسيقية."^٤ كذلك فقد انتشرت في الجزيرة العربية الحُمَّارات التي كانت تقدم أصنافاً مختلفة من الخمرور والتي كانت بضاعة رائجة يجلبها العرب من بلاد الشام ومن اليمن أيضاً ويصنعون أصنافاً محدودة منها. ولا شك أن انتشار تجلرة الخمرور وتعاطيها يتبعه انتشار ازدهار فن الموسيقى والغناء. كما أن انتشار الحُمَّارات الواسع في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية تبعه ازدهار تجارة

^١ برهان دلو، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠٨.

^٢ من الجدير بالملاحظة أن حواد علي في سفره الكبير "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام" وهو عشرة أجزاء قد بحث ودرس وكشف عن كافة مناحي الحياة العربية ق. س ما عدا الموسيقى والغناء، حيث لم يرد هما ذكر في هذا السفر المهم. ولعل ذلك يعود إلى نقص المراجع العربية في هذين الموضوعين، وإلى إهمال المؤرخين الإسلاميين هذين الفنين نتيجة للحظر الإسلامي عليهما.

^٣ برهان دلو، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٢٩.

^٤ أيضاً، ج ٢، ص ١٠٦.

الجواري والقيان، وبالتالي ازدهار فن الموسيقى والغناء. وفي هذا يقول
الشاعر علقمة بن عبدة:

قد أشهدُ الشربَ فيهم مزهراً رنمٍ والقومُ تصرعهم صهباءُ خرطومٍ

وقال الشاعر الأعشى^١:

ومستجيبٌ تحالُ الصنَجَ يسمعه إذا ترجعُ فيه القينةُ الفضل

وكان للحياة الأرستقراطية المترفة التي عاشت فيها اليمن ومكة أثرها في
ازدهار الموسيقى والغناء ق. س. فلمع الموسيقي النضر بن الحارث الذي
طوّر الموسيقى العربية ق. س وأدخل عليها أنغماً جديدة.
ولكن لم يصلنا شيء من كل هذا، ولم تتم معرفة تفاصيل غناء وموسيقا
العرب ق. س، وذلك لسببين:

أولهما: أن المصادر الوحيدة لمثل هذا الفن كانت هي المصادر الإسلامية.
وكان الفن والغناء مكروهين في صدر الإسلام^٢، وما زالوا مكروهين حتى
وقتنا الحاضر^٣، فتمّ التعتيم والطمس والإنكار لهما.

^١ من المعروف أن الأعشى كان يُدعى "صّاحّة العرب" لأنه كان يوقّع شعره على آلة الصنَج الموسيقية. وكان يحمل معه هذه
الآلة أينما ذهب.

^٢ الدليل على هذه الكراهية الإسلامية للغناء والموسيقا تشبيه ومقارنة الإسلام الغناء والموسيقا بالخمير، لقول الرسول:
"وليكونن من أمتي قوم يستحلون الحرير والخمر والمعازف".

أنظر: محمد الغزالي، السُّنَّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص ٨٤.

^٣ رغم هذه الكراهية الإسلامية للموسيقا والغناء فقد دافع كثير من المثقفين العرب عن الموسيقى والغناء. فاعتبر ابن عبد ربّه
أن الموسيقى "مراد السمع، وربيع القلب، ومرتع النفس، ومسلاة الكتيّب، وزاد الراكب". كما اعتبرها الشيخ محمد الغزالي في
العصر الحديث مكروهاً فيما تقوله وليست في ذاتها وقال: "إن الغناء كلام، حُسنه حسن، وقبيحه قبيح" وقال أبو حامد
الغزالي: "من سمع ولم يطرب، فهو حمار". وقال الشاعر الصوفي الشبلي: "السماع ظاهره فتنة وباطنه عمرة". وقال ابن رشد:
"إن غرس الفضائل في النفوس ضرورة، والسبيل إليها الموسيقا والرياضة".

وثانيهما: أن هذين الفنين كانا فنين شفاهيين، لم يُدونَا ولم يُحفظَا، فضاء كما ضاعت فنون كثيرة مارسها العرب ق. س. وذلك "ليستائر القرآن باجدة"^١. وليكن الإسلام هو الجامع الشامل لكل مظاهر الحضارة العربية، ولا شيء دونه أو قبله.

٥. الكنائس المسيحية والأديرة التي كانت تُقام فيها التراتيل والأناشيد الدينية بمناسبة الأعياد الدينية وفي الصلوات اليومية والأسبوعية. وقد لعبت الكنيسة المسيحية في الجزيرة العربية وخارجها وحتى القرن التاسع عشر الميلادي دوراً مهماً في تطوير وازدهار الموسيقى الإنسانية العالمية. وفي الجزيرة العربية و ق. س كان دور الكنيسة دوراً فعالاً في نشر الموسيقى العربية وتأثرها بالموسيقا البيزنطية، وبالموسيقا والأنغام والألحان السريانية الدينية التي كانت تُرتَّل فيها التراتيل الدينية وتُنشد فيها الأناشيد داخل الكنيسة في المناسبات الدينية المختلفة وأثناء الصلاة المعتادة. "وكانت الموسيقى البيزنطية محبة لجميع الطبقات منتشرة بينها. وكانت ذا شأن مستزايد في طقوس الكنيسة. وقد أعانت على مزج العاطفة بالعقيدة. وقد ألف الراهب رومانس في أواخر القرن الخامس الميلادي ترانيم لا تزال حتى الآن جزءاً من الطقوس الدينية"^٢.

٦. ازدهار فن الشعر المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالموسيقا والغناء. فكثير من شعراء العرب ق. س كانوا ينشدون شعرهم أمام الملوك والأمراء وكبار الأثرياء مُلحناً ومُعنىً كما هو الحال مع الشاعر علقمة بن عبدة. بل إن بعض الشعراء العرب ق. س كانوا لا يقولون شعرهم إلا على أنغام آلة موسيقية كما كان يفعل الأعشى (ميمون بن قيس) و (صنّاجة العرب)

أنظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ص ٦٥٥.

وانظر: شاكر النابلسي، الأغاني في المغاني، ج ٢، ص ٤٠٤، ٤٠٥.

^١ طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ١٤٢.

^٢ ول ديورانت، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢٧٢، ٢٧٣.

الذي كان يحمل آتة الموسيقى (الصنجة^١) معه أينما ذهب. وقد أدى ازدهار الشعر العربي ق. س إلى ازدهار الموسيقى وأشكالها المختلفة فظهر "الغناء المنظور الذي حلَّ محلَّ النصب. كما عرفت الخجاز الموازين الموسيقية الموصوفة بالسناد والفرج"^٢. كذلك فقد أدى ازدهار الشعر العربي ق. س إلى ازدهار الغناء إلى جانب ازدهار الموسيقى. بل إن ازدهار الموسيقى وتنوعها وتوسع آلائها قد أدى إلى ازدهار الغناء. فظهر مغنون مبدعون كعلس بن زييد وكان أميراً من أمراء اليمن. كما ظهر ابن اليشرح ونزار بن معد. ومن المغنيات ظهرت القينتان المعروفتان بجرادتي عاد واللذان كانتا مملوكتين من عبد الله بن جدعان أحد كُبراء تجار الرقيق وأحد أغنياء مكة. كما كان معظم الشعراء العرب ق. س يفتنون شعرهم. وكانت عاصمة الغناء العربي ق. س المدينة كما يقول ابن عبد ربه^٣. وكانت كالقاهرة في هذه الأيام. وكان إلى جانبها مدن أخرى اشتهرت بالغناء منها خير والطائف ووادي القرى ودومة الجندل واليمامة. وكانت هذه المناطق هي أماكن أسواق العرب الموسمية كذلك.

إضافة إلى ذلك فقد أدى ازدهار الشعر وازدهار الموسيقى إلى وضع أوزان موسيقية للغناء العربي ق. س، حيث طغت أوزان ثلاثة على هذا الغناء هي:

- . الحداء، وهو غناء يسير على ميزان الإبل.
- . التغبير، وهو التهليل والتذكير بالماضي الغابر.
- . النوح، وهو الغناء الحزين الذي يُنشَد في المآسي^٤.

^١ من الآلات الموسيقية الوترية العربية، وتشبه العود. ويقال أن أصلها فارسي شبيه بآلة الجنك الفارسية.

^٢ هذه أوزان إيقاعية جديدة دخلت على الموسيقى العربية.

أنظر: رهان دلو، مصدر سابق، ج٢، ص١١٠، ١٢٤.

^٣ ابن عبد ربه، مصدر سابق، ص٧.

^٤ مجدي العقيلي، السماع عند العرب، ص٣٢، ٣٣.

٧. وجود أقليات أجنبية من غير العرب في الجزيرة العربية من فرس وبيزنطيين وغيرهم ممن كانوا يعملون في كافة المجالات التي يسود فيها الغناء والموسيقا ومنها مجالات الندماء والقيان والغواني وعازفات الآلات الموسيقية ورجال الدين. وكان هؤلاء يملكون ثروة موسيقية وغنائية كبيرة.

٨. لقد لعبت الحرية الاجتماعية^١ التي كانت متاحة للعرب ق. س دوراً كبيراً في تعاطي الموسيقا والغناء قياساً على المنع والتحریم الذي تم بعد ظهور الإسلام. ولم يكن بين المرأة والرجل حجاب "فلم يزل الرجال يتحدثون مع النساء في الجاهلية وفي الإسلام حتى ضُرب الحجاب على زوجات الرسول"^٢. كما كان لازدهار الاقتصاد الذي وسَّع الانفتاح الاجتماعي أثره الآخر في تطور الموسيقا والغناء.

ويظل الحديث عن الفن العربي ق. س عموماً وخاصة في شمال الجزيرة العربية حديثاً مختصراً مقتضباً، حيث لا بحث علمياً قد بدأ للتعرف على هذا الفن الذي لا شك بأنه كان فناً عظيماً لارتباطه بالدين الوثني والمسيحي خاصة ق. س، ولارتباطه بالتجارة العظيمة والواسعة التي كان يمارسها العرب ق. س. وما نعلمه الآن من فنون العرب ق. س، موارد ومصادره إسلامية فقط. "وما ورد في هذه المصادر هو إشارات عابرة عارضة ذُكرت صدفةً في أحوال لا علاقة لها بالفن بل في البحث عن أمور أخرى مثل فتح مكة حيث تمت إزالة الصور والرسومات التي كانت معلقة في الكعبة، وتحطيم الأصنام التي كانت موجودة هناك"^٣.

^١ تجلّت هذه الحرية في تعدد الزوجات وفي طرق النكاح المختلفة وحرية المرأة والرجل في ذلك. وقد بلغت طرق النكاح والرواج عند العرب ق. س أكثر من خمس عشرة طريقة، نلمس منها إلى أي مدى كان العربي ق. س مُخيراً خيارات عدة للاقتراح بالمرأة أو بممارسة الجنس معها داخل وخارج الشرعية الاجتماعية.

أنظر: برهان دُلو، مصدر سابق، ج ١، ص ١٧٦-١٩٢.

^٢ الجاحظ، كتاب القيان، ص ١٤٢.

^٣ حواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٨٣.

وكما كان للعرب ثقافتهم المتمثلة بشعرهم ونثرهم وفنوفهم التشكيلية وغنائهم وموسيقاهم، فقد كان للعرب علومهم المختلفة المكمّلة لحضارتهم. وكانت أهم مظاهر العلوم العربية ق. س تتجلى في التالي:

▪ عرف العرب ق. س التطبيب ومارسوه. وكان العرب يتطيّبون إما بالعقاقير والأدوية التي يستخرجونها من النبات والحيوان، وإما يتطيّبون بالسحر والتعاويذ كما هو حال العرب اليوم في كثير من الأقطار العربية. كما كان الأطباء عند العرب ق. س إما أكفم يطيّبون عن علم ومعرفة، وإما أكفم سحرة من الكهنة المشعوذين، وهو أيضاً حال العرب اليوم. وكان التطبيب بالسحر والأدعية والتبرّك بالصالحين وإخراج الأرواح الشريرة من الإنسان ق. س تجارة رائجة وراجحة عند السحرة والمشعوذين وبعض الكهنة كما هو الحال الآن في مصر والسودان والمغرب العربي وبعض بلاد الشام. وكان من أشهر أطباء العرب العارفين والعالمين ق. س الحارث بن كلدة الثقفي الذي كان يُعرف بطبيب العرب، وكان الطبيب المعتمد لدى الرسول وصحابته ب. س^١. وقد نُسب إليه كتاب "المخاورة في الطب". وكذلك ابنه النضر بن الحارث. وكان الحارث إلى جانب كونه طبيباً يقول الحكمة الطبية التي كثيراً ما تبناها الإسلام فيما بعد. ومنها قوله: "المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء"^٢. كما اشتهر الطبيب زهير بن جناب الذي كان شاعراً وزعيم قبيلة وطيباً كذلك. واشتهر ابن أبي رمثة التميمي، وابن حنم، وضامد بن ثعلبة الأزدي، والحارث بن كعب وغيرهم. ومارست النساء الطب، وربما كنّ قابلات مولدات أكثر منهن طبيبات. واشتهرت منهن رُفيدة بنت أسلم، وزينب بنت بني أود، والشفاء بنت عبد الله، وأم عطية الأنصاري وغيرهن. كذلك مارس العرب ق. س الطب البيطري، وخاصة تطبيب الإبل والخيل.

^١ برهان دكو، مصدر سابق، ج ١، ص ٣١١.

^٢ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ١٠، ص ١١٠-١١١.

وكانت الحيوانات تعالج بالكفي والقطران والنفط والتنظيف^١. وكان من أشهر الأطباء البيطريين العاص بن وائل.

■ وعرف العرب ق. س الفلك (الأنواء^٢). وقد اكتسبوا هذه المعرفة من صلاتهم العلمية باليونان والبيزنطيين. وقد اضطرتهم زراعاتهم وركوبهم البحر إلى معرفة جانب من علم النجوم وتقلبات الجو. إضافة إلى ذلك فإن العرب الجنوبيين في اليمن كانوا يعبدون النجوم والكواكب، مما ساعد على ارتقاء الاهتمام بعلم النجوم وما في السماء.

والعرب ق. س هم الذين أخذوا عن الأمم الأخرى تقسيم السماء إلى اثني عشر برجاً^٣. وقد أخذوا هذا التقسيم من اليونان والبيزنطيين ومن جاء قبلهم من الأمم كالبابليين الذين يعتبروا أول من أسس علم الفلك في التاريخ. وإن كان العرب ق. س لم يستفيدوا كثيراً من هذه البروج، حيث لم تكن معارفهم الفلكية واسعة وعميقة^٤. وقد أشار القرآن فيما بعد إلى هذه التقسيم في مواضع كثيرة^٥.

وقسم العرب السنة إلى قسمين: أشهر اعتيادية (وهي ثمانية أشهر) وأشهر حُرْم (وهي أربعة أشهر: رجب والقعدة والحجة ومُحرّم لا يجوز فيها القتال أو الأخذ بالثأر حتى أن الرجل يقابل قاتل أبيه، فلا يُعتدى عليه في هذه الأشهر).

وقسم العرب ق. س السنة إلى أربعة فصول، وإلى ٣٦٠ يوماً، وإلى اثني عشر شهراً، والشهر إلى ثمانية وعشرين يوماً والأسبوع إلى سبعة أيام. أما أسماء

^١ برهان دلو، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٢٤.

^٢ الأنواء جمع نوء. والنوء هو النجم إذا مال نحو الغروب. وتعني النوء كذلك سقوط نجم من مكانه في ناحية الغرب وعند الفجر وطلوع رقيه في المشرق. ومن هنا جاءت كلمة "الأنواء" بمعنى معرفة حركة النجوم والكواكب أو ما يُسمى بعلم الفلك.

^٣ هنالك ستة بروج شمالية (الحمل، الثور، الجوزاء، السرطان، الأسد، والسنبلة)، وستة جنوبيّة (الميزان، والعقرب، والقوس، والجدي، والدلو، والحوت).

^٤ برهان دلو، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٣٢.

^٥ كقول القرآن ﴿ولقد جعلنا في السماء بروجا﴾ (سورة الحجر، الآية ١٦) ﴿والسماوات ذات البروج﴾ (سورة البروج، الآية ١)

أيام الأسبوع المعروفة لدينا الآن فقد عرفها العرب في مكة والمدينة ق. س وأخذها العرب من اليهود^١.

وأخذ العرب ق. س تقسيم الليل والنهار إلى ساعات من السومرين والبابليين. وقد وضع العرب لساعات الليل والنهار أسماء حيث لم تكن هناك ساعات تشير إلى الوقت. فكانت ساعات الليل هي: الشاهد، والغسق، والعتمة، والفحمة، والموهن، والتهكة، والتباشير، ثم الفجر الأول. وأما ساعات النهار فكان منها: البكور، والشروق، والإشراق، والضحي، والمتوع، والهاجرة، والأصيل، والعصر، والعشي، والغروب. كما عرف العرب الشفق الأول الأحمر والثاني الأبيض. والفجر الأول وهو الكاذب والثاني الصادق.

وعرف العرب منازل القمر^٢. والمنزل هي المسافة التي يقطعها القمر في يوم وليلة. وكانت هذه المنازل عند العرب ثمانية وعشرين منزلاً. وكان ذلك من أجل تيسير شؤون حياتهم وتنمية زراعتهم وازدهار تجارتهم، ومن أجل "ضبط السنة الشمسية لمعرفة فصول السنة حتى يشتغلوا في استقبال كل فصل بما يهمهم فيه من أعمال فلاحية أو رعية، ولتحديد أزمان تجارتهم ومواسمهم وأعيادهم، ولجعلهم موقيت ل حلول دينهم"^٣.

واستخدموا هذه المنازل لمعرفة الأحوال الجوية المستقبلية. حيث كانوا يردون كثيراً من الأنواء إلى هذه المنازل. كذلك فقد ساعد علم الأنواء العرب على معرفة مواسم سقوط الأمطار وأماكن هذه السقوط، وذلك من خلال لسون السحب وكثافتها وارتفاعها وانخفاضها. وهذه كانت مسألة حيوية للعرب في جزيرة قاحلة شديدة الحرارة وقليلة الأمطار، وهي ما زالت كذلك حتى الآن.

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٤٦٧.

^٢ كانت من منازل القمر: سعد الذابح، وسعد بلع، وسعد السعود، وغيرها. وهي ما زالت معروفة إلى الآن في بلاد الشام، وتتردد في الأحدة السنوية. ويرمز سعد الذابح إلى اشتداد البرد في موسم الشتاء، وسعد بلع إلى تحسن الجو في فصل الشتاء، وسعد السعود إلى بداية قدوم الربيع.

من ناحية أخرى فلا زالت بعض التعبيرات الفلكية سائدة في الجزيرة العربية ومنها تعبير "الوسمية" وهي مطر ينزل في بداية السنة. وهناك رواية للكاتب السعودي المعاصر عبد العزيز مشري بعنوان "الوسمية". والوسمية من تقسيمات العرب الفلكية ق. س للسنة.

^٣ برهان دكوة، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٣٣.

كذلك فقد ساعد الارتقاء بعلم الفلك عند العرب ق. س على ارتقاء وازدهار التجارة. فقد كانت المعرفة بعلم الأنواء تعني المعرفة بمطالع النجوم ومساراتها وبالتالي الاهتداء بها في الطرق البرية والبحرية التجارية. وكانوا يطلقون على هذه النجوم المصابيح المنيرة. كما قال الشاعر سلامة بن جندل.

ومن هنا نرى أن حاجة العرب إلى علم الفلك في حياتهم هو الذي أدى إلى اهتمامهم وعنايتهم بهذا العلم. وهذا ما قاله بعض المؤرخين الإسلاميين من أن العرب اهتموا بالفلك "لاحتياجهم إلى معرفة أسباب المعيشة".^١

■ وعرف العرب الهندسة المتعلقة بالزراعة. فصحيح أن الجزيرة العربية لم تكن منطقة زراعية خصبة في كافة أنحاءها، ولكنها في الشمال كانت مملوءة بالوحدات ذات المياه العذبة والتي كانت تستدعي الاستفادة من هذه المياه إلى أكبر حد ممكن، وفتح القنوات وبناء الخزانات لها وإقامة السدود في الأودية لحجز المياه واستعمالها عند الحاجة كما بنى العرب الحواجز على سفوح الجبال منعاً لانجراف التربة، وحفروا الآبار الارتوازية بحثاً عن الماء، ومنها حفر بئر زمزم المشهور. وكذلك كان الحال في جنوب الجزيرة وفي اليمن على وجه الخصوص، حيث تمت إقامة سد للمياه فريد من نوعه في ذلك الزمان وهو سد مأرب التي لا تزال بقاياها حتى الآن تدلُّ على أنه كان أنشأه هندسياً راقياً.

إضافة لذلك فقد شقَّ العرب ق. س الطرق في المناطق الجبلية، وخاصة في اليمن، وأوصلوا المدن والقرى ببعضها، ولا تزال بعض آثارها موجودة إلى اليوم.^٢

^١ ابن صاعد الأندلسي، مصدر سابق، ص ٤٥.

^٢ برهان دلو، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٢٢.

□ السيناريو الأول

■ أن يبقى العرب وثنيين

□ تدلنا حال العرب الثقافية ق. س على أن العرب كانوا يتواصلون مع الثقافات الأخرى المجاورة لهم والتي كانت سائدة في ذلك العصر كالثقافة اليونانية والثقافة الفارسية والثقافة البيزنطية وغيرها. وأن العرب ق. س قد بدأوا يأخذون عن غيرهم ويستفيدون من علوم غيرهم. وأن حركة الترجمة العربية ق. س كانت قليلة ومحصورة في علوم معينة ومطلوبة للحياة كالطب مثلاً. كما كانت هناك ترجمات عربية للكتابين المقدسين آنذاك: التوراة والإنجيل. ولو بقي العرب وثنيين ولم يظهر الإسلام لازدادت حركة الترجمة العربية من الفكر الإنساني عامة، العلمي منه والديني، وذلك للأسباب التالية:

١. كانت التجارة العربية في هذه الفترة تجارة متطورة ومزدهرة. وكانت مكة على وجه الخصوص مركزاً تجارياً مرموقاً للتجارة بين الشمال وبين الجنوب. وكانت التجارة تستدعي الاتصال بالآخرين الأجانب. والاتصال بالآخرين الأجانب يستدعي تعلم لغتهم. ومن هنا نشأت حركة الترجمة العربية من اللغات الأخرى المهمة التي كانت سائدة في

ذلك العصر. ولو بقي العرب وثنيين وازدهرت تجارتهم أكثر فأكثر ولم يستبدلوا بالفتوحات لازدهرت معها حركة الترجمة وأدت بالتالي إلى ترجمة الفكر والعلوم والفلسفة وخلاف ذلك. ولم تنتظر مائتي سنة أو أكثر حتى يأتي خليفة المأمون، ويؤسس بيت الحكمة، ويترجم جزءاً من التراث اليوناني إلى اللغة العربية^١.

٢. لقد فتحت التجارة المزدهرة آفاق المعارف الأخرى للعرب ق. س، وازداد اختلاط العرب بالشعوب الأخرى في بلاد الشام والعراق وبلاد فارس والهند وغيرها، وبدأت كُتُب الحكمة والعلوم المختلفة والتاريخ تنسرب إلى الجزيرة العربية. وقد قرأنا أن وهب بن منبه وأخاه كانا يستوردان الكتب القديمة من بلاد الشام، ويبدو أنهما كانا صاحبي مكتبة لبيع الكتب. ويبدو أن للكتب سوقاً رائجة في ذلك الوقت، وأن العرب ق. س كانوا مقبلين على القراءة وعلى الاطلاع مما دعا هذين الأخوين إلى استيراد الكتب وبيعها في مكة وفي أنحاء أخرى غير مكة. ولا بُدَّ أن غير هذين الأخوين من كان يستورد الكتب من بلاد الشام وغير بلاد الشام وبيعونها في مكة والمدينة ونجران وغيرها من مدن الجزيرة العربية في ذلك الوقت. ويبدو أن الإسلام عندما جاء قد أوقف هذا (الغزو الثقافي) للجزيرة العربية. وقد قرأنا كيف أن عمر بن الخطاب قد جمع

يقول محمد الجابري بأن حركة الترجمة التي نمت أيام الخليفة المأمون لم تكن حركة ثقافية تزيهية، بقدر ما كان المأمون يسعى من ورائها إلى تحقيق أغراض سياسية نجت منها أنه أجه مقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي وهما من طبيعة واحدة، يريسدان تأسيس معارضة للعباسيين بسلاح لا يملكه العباسيون وهو سلاح العقل. ولم يكن لدى العباسيين غير سلاح العقل الكوفي الخضم التاريخي للعقل الشيعي. ومن هنا لجأ العباسيون إلى تنصيب العقل في الثقافة العربية الإسلامية وإقامة تحالف بينه وبين المعقول الديني العربي لصعد الهجمات الغنوصية التي كانت تهدد الفكر الديني الرسمي بشقيه المعتزلي والسُنّي، وتهدد الدولة العباسية من ورائه. ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة المأمون للترجمة غير المعهودة وغير المفهومة لدى الشرقيين. والدليل على ذلك أن المأمون قد ترجم الفكر اليوناني فقط ولم يترجم الأدب اليوناني الذي لم يكن يعنيه كثيراً أو يفيد كثيراً في معركته السياسية الشرسة ضد الشيعة. والدليل أن هذه الترجمة على هذا النحو من الزخم لم تبدأ قبل المأمون ولم تستمر بعده.

أنظر: محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٣٠، ٢٣١.

مرة (ويبدو مرات) الكتب التي كانت موجودة بين أيدي الناس وأحرقها^١.

٣. كانت حركة الترجمة ق. س قد أخذت بترجمة الكتابين المقدسين: التوراة والإنجيل، وكان يمكن أن تستمر في ترجمة شروحات هذين الكتابين كما كان يمكن أن تُترجم مجموعات كثيرة من التعاليم والأحاديث والقصص الدينية التي تتعلق باليهودية والمسيحية وبالكتابين المقدسين. وبتوسع نطاق الترجمة كان يمكن أن يتسع نطاق الفكر ويزدهر أيضاً. ولكن مجيء الإسلام قد أوقف هذا تماماً، وآثر القطيعة مع الثقافات الأخرى، كما قرأنا كيف أن الرسول كان يغضب ويحنق حين كان الصحابة يطلعون على الكتب المقدسة الأخرى. كما أن عمر بن الخطاب كان قد جمع ما بين أيدي الناس من كتب وصحائف وأحرقها، حتى لا يفسح المجال للمعرفة إلا من خلال القرآن فقط^٢.

٤. إن وجود نخبة مثقفة من العرب ق. س متمثلة بالأحناف والدهريين ومجموعة من الشعراء قد استوجب وجود حركة ترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، لكي يُتاح لهؤلاء المثقفين من النخبة الاطلاع على الفكر الآخر والثقافات الأخرى. ولا بُدَّ أن هؤلاء كان بأيديهم ترجمات كثيرة للفكر الإنساني. وتدلُّ حادثة عبد الله بن مسعود الذي طمس ومحا الكتب بنقعها في الماء^٣ على أن هناك كتباً مترجمة وصلت إلى أيدي هذه النخبة المثقفة التي كانت تقرأ وتعلم. ولو استمرت هذه النخبة في القراءة والعلم لازدادت حركة الترجمة في ذلك الوقت، دون وجود أية دوافع سياسية لها كما حصل في أيام الخليفة المأمون.

^١ أنظر: حواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٢٥، ٣٢٦.

^٢ أيضاً.

^٣ أيضاً.

٥. يدل تراث العرب الثقافي ق. س على أن العرب كانت لديهم ثروة كبيرة من الحكمة والأمثال والقصص. وأن منابع ومصادر هذه الثروة قد جاءتهم من ثقافات الأمم الأخرى المختلفة. ولا بُدَّ أن هذه الثروة من المآثورات قد تمَّت ترجمتها من لغات مختلفة إلى العربية، ومن ثمَّ تمَّ استعمالها وترديدها في الحياة العربية ق. س. ولا شك أن العرب ق. س كانوا بحاجة إلى مزيد من هذه المآثورات لاستعمالها في نواح جديدة من الحياة. ولكن القطيعة الثقافية مع الآخرين التي حدثت بعد ظهور الإسلام قد أوقفت ترجمة المزيد. بل أخلفت الناس من الأخذ عن الآخرين واستعمال الجديد من المآثورات. وأوقفت الحكمة والتاريخ على ما جاء في القرآن فقط. واعتبر القرآن أن ما يقصه هو أحسن القصص ﴿نحن نقصُّ عليك أحسن القصص﴾^١ وبهذا أصبح القرآن هو المرجع التاريخي الوحيد الشامل للمعارف والمُعترف به من قبل المسلمين.



من ناحية أخرى، فقد كان للعرب ق. س - كما قرأنا فيما سبق - أدب منثور. وكان هذا الأدب مظهراً من مظاهر الثقافة العربية ق. س. وكان يمكن أن نتعرَّف على هذا الأدب المنثور بشكل أكبر بكثير لو بقي العرب وثنيين، ونكتشف من ثمَّ من خلال هذا الأدب حقائق كثيرة عن حياة العرب الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والدينية ق. س نحن نجعلها إلى الآن، ولا وسيلة لنا لمعرفة إلا من خلال الحفريات الأثرية العلمية التي تستغرق زمناً طويلاً ومالاً كثيراً. ولكن ظهور الإسلام حال دون أن يصلنا من هذا النثر الكم الكثير، ربما لأنه كان يعارض الإسلام، ويقول بما لا يرضى عنه الإسلام، ولذلك تمَّ حجبهُ وطمسه ومحوه.

^١ سورة يوسف، الآية ٣.

كذلك قال العرب ق. س شعراً قيماً وغزيراً ولكن لم يصلنا منه إلا القليل، بل إن الشعر الذي وصلنا مما قيل ق. س قد شكك في صحته وفي نسبه. ولم يعد للشعر دور كبير في حياة العرب بعد الإسلام، خاصة بعد أن هاجم بعض الشعراء الرسول وهجوه، وبعد أن جندت قريش مجموعة من الشعراء لهجاء الرسول وذم الإسلام^١. فاحتقر الإسلام الشعر ونفى أن يكون الرسول شاعراً^٢ «وما علمناه الشعر وما ينبغي له»^٣ و«وما هو بقول شاعر»^٤ و«الشعراء يتبعهم الغاؤون. ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون»^٥ رغم أن الرسول قد نظم الشعر وقاله^٦. ولكن الرسول رغم ذلك احتقر الشعر، وقال فيه قولاً يذمه ويقبحه. ومما قاله عن أبي هريرة: "إن يمتلئ خوف أحدكم فيحاً ودماً خيراً له من أن يمتلئ شعراً"^٧. وردد النقاد المسلمون بعد ذلك هذه المعاني فقال الأصمعي: "إن الشعر نكذ، بابه الشر"^٨. ولعل اهتمام القرآن واهتمام الرسول بالشعر إلى هذا الحد الذي خصصت معه سورة في القرآن، سُميت بسورة "الشعراء" لدليل على أهمية الشعر في حياة العرب ق. س و بعد الإسلام. وبدا الشعر مع زوال الوثنية وظهور الإسلام شعراً ضعيفاً، كما يؤكد بعض الباحثين، وربما كان ذلك للأسباب التالية:

^١ حواد علي، مصدر سابق، ج٩، ص١٤٧.

^٢ سورة يس، الآية ٦٩.

^٣ سورة الحاقة، الآية ٤٠.

^٤ سورة الشعراء، الآية ٢٢٤.

^٥ كان الرسول ينظم الشعر. وفي الأدبيات الإسلامية وكتب السيرة أن الرسول كان له شعر، ولكن هذه المصادر لم تذكر لنا من شعره إلا الشيء القليل جداً لكي تنفي عنه همة قريش بأنه شاعر. ومن شعر الرسول قوله:
أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب

وقوله أيضاً:

هل أنت إلا أصعب دُميت وفي سبيل الله ما لقيت

^٦ سامي العازي، الإسلام والشعر، ص١٠٨.

^٧ أيضاً.

^٨ هناك من الباحثين الإسلاميين المعاصرين كعمر فروخ ونبت الشاطئ من ينكر ضعف الشعر العربي بعد ظهور الإسلام. وربما كان الشعر العربي بعد ظهور الإسلام قوياً، ومن الجدير أن يكون قوياً لأنه امتداد طبيعي وفني وتاريخي للشعر العربي القسوي ق. س. ولكن هذا الشعر القوي لم يظهر لنا ولم يصلنا وتم على ما يبدو طمسه ومنعه من التداول من قبل السلطة الإسلامية-

١. انشغال المسلمين بالقرآن، وسكوت شعرائهم لكي يستمعوا إلى القرآن!

٢. مخالفة الإسلام لطريق الشعر الذي درَجَ على الفخر والتفاخر والحماسة والعصية الجاهلية، وقد جاء الإسلام منافياً لكل هذا.

٣. إحلال الخطابة الدينية الإسلامية محل الكثير من الشعر وظهور طبقة الخطباء الدينيين محل الشعراء لحاجة الإسلام للخطباء في الدعاية والهداية، مما يعني إلغاء جزء كبير من دور الشعر الإعلامي الذي كان له دور سلمي في نشر الدعوة الإسلامية واستبداله بالخطابة والخطباء الدينيين. وقد ارتقى فن الخطابة نتيجة لذلك على حساب الشعر، وظهر في صدر الإسلام خطباء دينيين مهمين وبلغاء كان على رأسهم الرسول، وكان منهم أبو بكر وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب^٢ وغيرهم. كما ظهرت في العصرين الأموي والعباسي مجموعة كبيرة من الخطباء المعروفين. وبذا، بدأ الخطيب الديني أكثر أهمية من الشاعر في صدر الإسلام خاصة^٣.

= الجديدة حتى يكون القرآن هو البيان الساحر الوحيد في أيدي القراء العرب في ذلك العهد. وحصر سحر البيان في القرآن فقط. وتم إظهار الشعر الضعيف فقط، تمشياً مع القاعدة (والْحُسْنُ يَظْهَرُ حُسْنَهُ الضُّدُّ). والدليل على ذلك أن الشعر العربي لم يستمر ضعيفاً على النحو الذي كان عليه في صدر الإسلام بل إنه أخذ يقوى ويزدهر ويتألق من جديد بعد ثلاثين عاماً من ظهور الإسلام في العهد الأموي ثم في العهد العباسي، عندما أتاحت له الحرية، واقتضت المصالح السياسية الأموية والعباسية بظهوره وتشجيعه.

^١ أنظر: نجيب البهيتي، تاريخ الشعر العربي، ص ١١٣.

^٢ تميزت خطب أبي بكر في رأي نقاد الأدب بأنها تصدر عن ذائقة رهيقة وإحساس عميق باللفظ والإيقاع ومعاني الحسروف الظاهرة والخفية. وتميزت خطب عثمان بن عفان بأنها ذات حلة صورية ممتعة في الإيجاز الموحى الذي يدع للسامع مسافة طويلة من التأمل والمناجاة. وتميزت خطب علي بن أبي طالب بأنها الكلمة التي لا تُعاب لها قيمة، ولا تُوزن بما حكمة، ولا تُقرن إليها كلمة.

أنظر: ايليا حاوي، في النقد والأدب، ج ٢، ص ٩٠، ٩٦، ١١٧.

^٣ جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ص ١٨٧.

٤. انشغال بعض الشعراء عن الشعر بالجهاد والدفاع عن الإسلام^١.

٥. إلغاء الإسلام لدور الشعر الاجتماعي ق. س، وإحلال المبادئ الإسلامية محل الشعراء في دورهم الاجتماعي هذا، حيث أنهم كانوا ق. س هم القضاة وهم الحكام في الخصومات الاجتماعية. فكان قولهم هو الفصل، وحكمهم هو الأصل. "وصار ذلك فيهم سنة يُقتدى بها، وأثاره يُحتذى بها"^٢. ولا يمكن لمجتمع أو يحتمل قاضيين فصلين في محكمة واحدة.

٦. إلغاء دور الشعر كمصدر وكمراجع رئيسي لأصول اللغة العربية وفقهها كما كان عليه الحال ق. س، واستبدال القرآن به كمراجع لغوي رئيسي وحيد ب. س. وهذا أضعف بالتالي دور الشعر اللغوي وأهميته في فقه اللغة.

٧. إلغاء دور الشاعر كحكيم وناطق بالحكمة^٣، وإحلال القرآن وحكمه محل الشعر وحكمه والشعراء وحكمهم. واعتبار القرآن هو المصدر الوحيد للحكمة، وأن الشعر ما هو إلا غواية يتبعها الغاؤون.

٨. إلغاء الإسلام لشعر الخمریات^٤ ومنعه - وخاصة في صدر الإسلام^٥ - لمثل هذا النوع من الشعر الذي كان يعدُّ فجوراً وفسوقاً. وكان مثل هذا الشعر منتشرًا ق. س. ذلك أن الإسلام قد أخضع الفن والشعر على وجه

^١ سامي العاني، مصدر سابق، ص ١٩، ٢٠.

^٢ أيضاً، ص ٩.

^٣ كان من أبرز الشعراء الحكماء ق. س زهير بن أبي سلمى.

^٤ كان من أبرز شعراء شعر الخمریات ق. س الشاعر الأعشى.

^٥ ولكن علينا أن نذكر أن شعر الخمریات عاد ثانية في العصر الأموي، وازدهر في العصر العباسي.

الخصوص للقيم الأخلاقية الإسلامية. وربط الفن بالأخلاق ربطاً محكماً، وما زال هذا الربط بين الشعر العربي والأخلاق قائماً حتى الآن.

٩. إلغاء دور الشعر كديوان للعرب فيه ذكر أنسابها وتاريخها وأيامها، واستبدال القرآن به ليكون الديوان الجديد للعرب الحاوي للتاريخ والقوانين والأنظمة والأخلاق. ورغم ذلك فقد ظل الشعر هو ديوان العرب وإليه يرجع المفسرون في تفسير القرآن نفسه فيما لو لم يفهموا منه آية من الآيات. فقد قال ابن عباس "إذا أشكل عليكم شيء من القرآن فأرجعوا فيه إلى الشعر فإنه ديوان العرب"^١.

١٠. كان الشعر ق. س عاملاً من عوامل تجسيد العصبية القبلية وتعميق الشعور بها والدفاع عنها. وكان الشاعر وزير إعلام قبيلته بمفهوم اليوم. والإسلام أراد هدم العصبية وإزالة القبيلة وتوحيد المسلمين بالدين لا بالعصبية وإزالة كل آليات هذه العصبية والقبلية وتعطيلها، وكان الشعر واحداً من أهم هذه الآليات وأبرزها.

١١. اعتبر الإسلام الشعر ق. س من علامات الوثنية حيث أن الشعر كان وسيلة من وسائل التعبير الديني عند العرب ق. س. فكانوا ينشدون للأصنام في المواسم الدينية وكانوا يستخدمون الشعر استخداماً وثنياً في الحج وفي أداء الشعائر الأخرى. كما كان الشعر من الأسلحة الفتاكة التي استعملتها قريش ضد الرسول والإسلام^٢. ومن هنا حارب الإسلام الشعر

^١ محمد المرشد، الفاضل، ص ١٠.

^٢ من أشهر الشعراء الذين هجوا الرسول والإسلام: عبد الله السهمي، وضرار الفهري، والحارث بن المغيرة، وأميمة ابن أبي الصلت، وهبيرة المخزومي، وأبو سفيان، والعباس السلمي، وجبل بن جؤال وغيرهم. ومن هؤلاء الشعراء من هجا الرسول والإسلام بسبب إجلاء الرسول لليهود عن المدينة ومن هؤلاء الشعراء: العباس السلمي، وجبل بن جؤال، وكعب بن الأشرف وغيرهم.

واحتقره وذمّه في القرآن وفي الحديث النبوي أيضاً. وتُنظر إلى الشعر على أنه "أثر وثني لعصر وثني ذهب بكل أُنقائه، وبذكرياته الدامية"^١.

١٢. ضعف الشعراء الإسلاميين لتقييد حرية الشعر في ظل الإسلام، حيث لم يكن مسموحاً للشاعر بقول ما يشاء، كما كان عليه الحال ق. س.

١٣. تكليف الشعراء بعد الإسلام بأن ينخرطوا انخراطاً كلياً في الصراع الأيديولوجي الذي قائماً بين الإسلام والوثنية ويلزموا إلزاماً كاملاً بالدفاع عن الإسلام ضد الأيديولوجيات الأخرى (الوثنية واليهودية والمسيحية والمجوسية وغيرها). وبالرد على شعراء المشركين الذين استعملوا الشعر كسلاح إعلامي رهيب ضد الإسلام مما ولد لدى المسلمين "كراهية قوية للشعر في نفوس المسلمين، فتناسوه وامتنعوا عن روايته"^٢.

ومن المعروف أن الفن عندما يُستخدم كسلاح سياسي مُلزم غير ملتزم في أي معركة من معارك التاريخ الأيديولوجية تهبط قيمته الفنية، ويفقد كثيراً من عمقه وغناه.

١٤. منافسة الشعراء ق. س. للأنبياء. فقد "كان الشعراء في الجاهلية بمنزلة الأنبياء في الأمم"^٣. وكان الشاعر هو العالم الساحر المتخيّل الرائي المتنبئ. بمستقبل الأيام. وهو الذي ينطق بالحكمة، ويأتي بالأمثال يضربها للناس، ويعلم الناس بما لا يعلمون.

وكان العرب ق. س. يطلقون على الشعراء العلماء والحكماء. ووصل الحد بالعرب ق. س. إلى تقديس الشعر تقديساً يصل إلى تقديس الكتب السماوية. فكان العرب ق. س. يتوضؤون قبل قراءة الشعر. وقد ذُكر أن

^١ نجيب البهيتي، مصدر سابق، ص ١١٣.

^٢ أيضاً.

^٣ جواد علي، مصدر سابق، ج ٩، ص ٦٩.

الملك عمرو بن هند قد أمر الحارث بن حلزة ألا يُنشد قصيدته الهمزية إلا متوضئاً^١.

ويروى من ناحية أخرى أن عمر بن الخطاب سأل كعب الأحمس عن وجود ذكر للشعراء في التوراة. فردّ عليه كعب بأن في التوراة قوماً من ولد إسماعيل، أناجيلهم (شعرهم) في صدورهم، ينطقون بالحكمة ويضربون الأمثال^٢. وهؤلاء هم الشعراء العرب ق. س.

١٥. وأخيراً، توقّف الشعراء عن قول الشعر كما فعل لبيد بن ربيعة، وعدم ظهور شعراء جُدّد خوفاً من القتل وإهدار الدم، مما أدى إلى ضعف الحركة الشعرية عموماً في صدر الإسلام. حيث قامت مجزرة كبيرة وفريدة في تاريخ الثقافات الإنسانية للشعراء في صدر الإسلام. فقد تمّ في عهد الرسول قتل أكبر عدد من الشعراء في تاريخ الثقافة العربية كله، بل في تاريخ الثقافة الإنسانية قاطبة. وهؤلاء ممن عارضوا الإسلام ورفضوا تجنيد شعرهم لخدمة الإسلام. وقد تمّ قتلهم ومن هؤلاء الشعراء:

أبو عفك، وعبد الله الأدرمي، ومقيس الكناني، وأبو عزة الجمحي، والشاعرة عصماء بنت مروان، وكعب بن الأشرف، وسلام بن أبي الحقيق، وغيرهم.

وكان هناك عدد آخر من الشعراء كان الرسول قد أهدر دمهم ولم يتمّ قتلهم لهرهم في الصحراء، ومنهم:

هيرة المخزومي، وأسيد بن أبي أناس، وكعب بن أبي سلمى، والحارث بن المغيرة، وغيرهم^٣.

^١ ابن الأثيري، شرح القوائد السبع الطوال، ص ٣٧٠.

^٢ ابن رشيقي القيرواني، العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج ١، ص ٢٥.

^٣ أنظر: سامي العاني، مصدر سابق، ص ٧٢-٨٠.

وهكذا نرى أنه لولا ظهور الإسلام، ولو بقي العرب على وثنتهم، لاستمر الدفق الشعري الفني الذي كان قبل الإسلام، ولأصبح الشعر العربي في القرن السابع وما بعد ذلك أقوى بكثير مما كان عليه بعد ظهور الإسلام. وكان المشهد الشعري منذ ذلك العصر وحتى يومنا هذا على الوجه التالي:

■ عدم قتل الشعراء أو إهدار دمهم كما تم ذلك في صدر الإسلام. فأقسى ما فعلته قريش ضد الشعراء الذين خالفوا عقيدتها أنها نفتهم وطردهم من مكة ولكنها لم تقتلهم. وهذا ما تم مثلاً مع الشاعر الحنفي زيد بن نَفيْل، حيث نفته قريش إلى الطائف وطرده من مكة حين سبَّ أهلكها وأهانتها، ولكنها لم تقتله.

■ المحافظة على قدر الشعر، وإبقائه على مكانته المرموقة كديوان للعرب وكسجل لتاريخهم. والمحافظة على الشعر كمرجع للغة العربية وفقهها. والإبقاء على مكانة الشاعر كعالم ومؤرخ وحكيم ومتنبئ ورائٍ، وكمدافع عن القبيلة وحامٍ لها من ألسنة الآخرين.

■ استمرار قوة وغنى الشعر العربي كما كان عليه أيام الفحول من شعراء ما ق. س. وعدم تعرّض هذا الشعر للضعف كما تعرّض له ب. س. فقد روي عن عمر بن الخطاب قوله: "كان الشعرُ عِلْمَ قومٍ لم يكن عِلْمٌ أصحَّ منه، فحاء الإسلام، فتشاغلت عنه العرب، ولهيت عن الشعر وروايته"¹.

■ اختفاء شعر الوعظ والإرشاد الذي ظهر في الشعر العربي ب. س نتيجة لظهور الإسلام. وكذلك اختفاء الشعر الذي يحمل روحاً ونفساً دينياً توحيدياً. ومن خلال ذلك نرى أنه لو سادت الوثنية ولو لم يظهر الإسلام

¹ سامي العاني، مصدر سابق، ص ١٨.

خلال الشعر العربي خلواً يكاد يكون تاماً من الغرض الديني، حيث ان الشعر العربي ق. س لم يكن معنياً كثيراً بالدين، كما أننا لا نستطيع أن نؤرخ للوثنية من خلال الشعر ق. س، حيث لم يكن الشعر العربي ق. س وثيقة دينية وثنية نتيجة لعدم اهتمام العرب عموماً ق. س بالدين. وما كان اتخاذ العرب لعبادة الأصنام واعتناق الوثنية والمحافظة عليها والتمسك بها إلا لتحقيق أغراض مالية وتجارية¹.

■ اختفاء الشعر السياسي الذي جاء على إثر قيام الدولة الأموية والدولة العباسية. ولم يكن لهذا الشعر أهمية فنية كبيرة، بسبب انغلاقه على نفسه، وضيق دائرته ورؤاه، وامتلاكه لأفكاره الجاهزة بشكل مسبق.

■ اختفاء شعر الخوارج والشيعة والمعتزلة وكافة الفرق الإسلامية المختلفة الذي جاء على إثر خلاف معاوية بن أبي سفيان مع علي بن أبي طالب. وقد احتل هذا الشعر مساحة لا بأس بها في ديوان الشعر العربي، واستنفذ قدرات فينة وشعرية هائلة. وكان مجالاً للمطارحات السياسية التي استغرقت زمناً طويلاً ولا تزال آثارها حتى يومنا هذا. فيما لو علمنا مثلاً أن شعر الخوارج بمجمله كان شعراً دينياً سياسياً فكرياً محصوراً. وكما كان شعر الخوارج ملتزماً بأيديولوجية محددة فقد كان شعر الشيعة والمعتزلة كذلك. ولم تستفد حركة الشعر العربي الفنية من هذا الشعر لغرقه في الأيديولوجيا السياسية والدينية. ولم يكن في هذا الشعر فن بقدر ما كان فيه من فكر سياسي وديني. فقد كان شعراً خطيبياً حماسياً تقريرياً عبارة عن بيانات سياسية ودينية. وهو شعر لا قيمة له خارج المناسبات السياسية التي قيل فيها. ورغم ذلك فقد ابتعد هذا الشعر عن تقليد الشعر العربي ق. س. ولم يحتط لنفسه التقاليد الشعرية العربية التي كانت سائدة في صدر الإسلام. "وبما أن هذا الشعر تعبير عن مذهب معين ونتيجة له، فقد تضاءلت أو اضمحلت فكرة التقليد. وإذا تذكرنا رسوخ التقليد في

¹ أنظر: شاعر النابلسي، المال والهلال.. الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام، ص ٦٣، ٦٤.

الحياة الشعرية العربية بحيث تحول إلى مقياس وقيمة، ندرك أهمية ابتعاد الشاعر الخارجي عن التقليد^١. وأن "الموضوعات الشعرية التقليدية قد أصيبت بالاستحالة في شعر الخوارج. فاقصر الرثاء على الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل العقيدة، وأصبح الهجاء نقداً لروح النخاد، والفخر موجه تحت راية المبادئ السامية والرغبة في الاستشهاد"^٢.

■ اختفاء الشعر الصوفي الذي ظهر نتيجة لظهور الإسلام. فرغم أن بعض المستشرقين يرجعون أصل الشعر الصوفي إلى البوذية حيناً وإلى الكنيسة السريانية حيناً آخر كما فعل المستشرقون ومنهم: دوزي، وفون كريمير ومركس وغيرهم. إلا أن مستشرقين آخرين يؤكدون على المصدر الإسلامي للتصوف العربي الإسلامي. وهذا ما أثبتته المستشرق نيكلسون^٣. ولكن الشعر الصوفي لم يكن بمنأى عن التأثيرات الأجنبية. فالكنيسة السريانية نقلت إليه أفكاراً من المذهب الأفلاطوني الجديد. كما دخل إلى الصوفية بعض طرق اليوجا الهندية. كما تأثرت الصوفية بالفكر الغنصوي المانوي الذي كان يقول بأن هناك أعمدة من النور ضمت في القدم أرواح المؤمنين ليتمكنها الشعور بالاتحاد مع الله. ولو لم يظهر الإسلام لكان هناك شعر صوفي ولكنه في هذه الحالة سيكون إما أقرب إلى البوذية أو شعراً صوفياً مسيحياً.

■ التقليل أو اختفاء مجموعات كبيرة من شعر المديح والذم الذي جاء على إثر قيام الدولة الأموية والدولة العباسية وما جاء بعدهما من دول وممالك وحتى العصر الحديث.

■ التقليل أو اختفاء شعر النقائض الذي جاء في العصرين الأموي والعباسي وما بعدهما، وشغل به فحول الشعراء في هذين العصرين. وكان وجود هذا

^١ أدونيس، الثابت والمتحول، ج١، ص٢٦٦.

^٢ إحسان عباس، ديوان شعر الخوارج، ص٣٦.

^٣ كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٤، ص٥٤.

النوع من الشعر بتأثير من الإسلام وباقتباس معانيه من القرآن. وقد برز في هذا الشعر فيما بعد الفرزدق وجريير والأخطل والراعي النميري وغيرهم.

■ ظهور مزيد من شعر الحماسة والفخر نتيجة لعدم ظهور الإسلام الذي قضى على العصبية القبلية بشكل مؤقت. فقد عادت هذه العصبية للظهور بعد حوالي ثلاثين عاماً من ظهور الإسلام، في العهدين الأموي والعباسي. وازدهر خلال هذين العهدين شعر الحماسة من قبل شعراء الحزب الأموي تارة، ومن قبل شعراء الحزب العباسي تارة أخرى.

■ ظهور المزيد من شعر الصعاليك. فلولا مجيء الإسلام وإقراره للعدالة الاجتماعية وعدالة توزيع الثروات لاشتدت حركة الصعاليك الفقراء التي كانت في أساسها ق. س " ليست ثورة اشتراكية قائمة على أساس المذهب الاشتراكي كما تعرفه مجتمعاتنا المعاصرة، ولكنها كانت ثورة المستضعفين من فقراء هذا المجتمع. وأن هذه الثورة كانت تستهدف تحقيق صورة من صور العدالة الاجتماعية والتوازن الاقتصادي في هذا المجتمع".^١ وهذا ما حاول الإسلام أيام الخلفاء الراشدين تحقيقه. ولكن لم ينقض العهد الراشدي حتى عاد الظلم الاجتماعي مرة أخرى كما كان ق. س في العصر الأموي. فعادت حركة الصعاليك من جديد. فالعصر الأموي امتاز بالفساد المالي، وكان المجتمع فيه ينقسم إلى طبقتين:

- طبقة الأغنياء والموسرين الذين نعموا بالأموال والخيرات وطيب الثمرات من الخلفاء والأمراء والعمال والولاة والقبائل الموالية لهم.

- وطبقة الفقراء والمحتاجين ومن أراد لهم الأمويون أن يفتقروا ويبتسوا ليذُلوا ويستكينوا ويستسلموا.^٢

فلو بقي العرب على وثنيهم كما كانوا عليها ق. س لاشتدت حركة الصعاليك الاجتماعية في الفترة التي ظهر فيها الإسلام وامتدت حتى نهاية العهد

^١ يوسف خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص ٨.

^٢ حسين عطوان، الشعراء الصعاليك في العصر الأموي، ص ٣٧.

الراشدي، ولأنتمجوا لنا مزيداً من شعرهم الذي لعب دوراً مهماً في الحياة الشعرية العربية من حيث أنه أسس للشعر العربي الخالي من المقدمات الطليبية والتخلل من الشخصية القبلية، وتميزه بالوحدة الموضوعية، واتخاذ شكل المقطوعات بدلاً من شكل المطولات، وإدخال عنصر القصص والواقعية فيه، وتميزه بالسرعة الفنية والتجديد في موسيقا الشعر وغير ذلك من الخصائص الفنية الأخرى. إلا أنه ما أن انقضى العهد الراشدي بعقوده الثلاثة، وبدأ العصر الأموي حتى عادت حركة الصعاليك وشعر الصعاليك على أشدهما، وأقوى مما كانا في عصر ما ق. س، نتيجة لاستئراء الفساد المالي والاجتماعي وكذلك السياسي في العصر الأموي.



أما حال الفن العربي فيما لو بقي العرب وثنيين ولم يظهر الإسلام، فسيكون في الواقع المضاد على الوجه التالي:

■ سوف يستمر فن العمارة الذي كان قائماً ق. س والذي عرضنا له قبل قليل. وسوف يتطور هذا الفن، وينتقل من استخدام جريد النخل والأخشاب واللبن والطين إلى استخدام الرخام والحجارة الصلدة الأكثر ثمناً نتيجة لزيادة الرخاء الاجتماعي الذي كان يسببه الازدهار الاقتصادي والتجاري. ونتيجة للحرية الثقافية التي كانت سائدة ق. س في المجتمع العربي. وسيكون أمام العربي تطوير فن العمارة وإدخال عناصر معمارية أجنبية عليه نتيجة لاختلاط الشعب العربي ق. س بالبيزنطيين والساسانيين والهنود وغيرهم بفعل الاتصال التجاري والحج والمواسم الثقافية السنوية التي كانت تقام في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية.

■ ومع حياة الزهد والتقشف التي دعا إليها الإسلام في بداية ظهوره، ولكنها زالت بعد بدء الفتوحات الإسلامية وتدفق الغنائم والأموال الطائلة بفعل الفتوحات واستمر هذا طيلة العصرين الأموي والعباسي، توقفت صناعة الخزف والزجاج الملون الذي كان يستعمل في زخرفة الكنائس من الداخل وفي بيوت كبار الأغنياء والطبقة الأرستقراطية في الجزيرة العربية إلى حين ولكنها عادت وظهرت من جديد في العصرين الأموي والعباسي، وازدهرت كذلك بفضل الحياة الباذخة التي كان يجيها الخلفاء والأمراء والولاة والعمال وكبار موظفي الدولة والطبقة التجارية الأرستقراطية. وظهر بدءاً من العصر الأموي ما عُرف بالعمارة الإسلامية التي تأثرت بفنون العمارة التي كانت عند الأمم الأخرى التي دخلت الإسلام. وكانت من أهم المميزات الفنية لهذه العمارة:

١. استيحاء الأشكال المعمارية في العصر الأموي القريبة من الطراز الهلنستي والبيزنطي والساساني الزخرفي الذي تجلّى في عدة قصور ومنشآت أموية وعباسية. كما تجلّت هذه الطرز المعمارية في بناء المساجد في هذين العهدين. أما طراز البيوت الشامية التي استمرت في عهد بني أمية فكانت من الإرث المعماري البيزنطي والتي تجلّت في الردهة السماوية المفتوحة في وسط البيت مع وجود نافورة ماء تتوسطها ويمكن زراعة بعض أشجار الفاكهة في هذه الردهة. وتؤدي هذه الردهة إلى غرف الطابق الأول التي تشمل غرف الطعام والمطبخ والخدمات الأخرى كما تؤدي إلى الدور الثاني حيث غرف النوم.

٢. استيحاء الأشكال المعمارية في العصر العباسي القريبة من الطراز الفارسي المتمثل بالقاعات الواسعة والقباب المسبوكة في إيران.

٣. راعى المعمار العربي الإسلامي في الجزيرة العربية حال الطبيعة الصحراوية، كما استعمل المواد المتاحة محلياً. "وأخذت العمارة ما كان نتيجة العلاقة الحميمة والمسألة مع الطبيعة. ووقفت الطبيعة مع العمارة الإسلامية موقف الملمه والمحاور. فلم

تصارع هذه العمارة أو تتحدى أو تتناقض مع الطبيعة. بل على العكس من ذلك نراها تحسب حضور الشمس في نورها وحرها وحضور الرياح في تقلبها وجفافها ورطوبتها وحضور الصحراء في امتدادها وسراها وحضور الماء والشجر والطيور والفضاء في نجومه وأقماره وحضور الجهات الأربع واتجاه القبلة^١. كذلك فإن المعمار في بلاد الشام والعراق كان يتناسب مع عناصر الطبيعة وتوفر المواد الأولية في هذين البلدين.

٤. خضوع بناء الحمامات لفن العمارة الروماني، ومثلنا الواضح في الحمامات التي أقيمت في إنطاكية وتدمر وبصرى وغيرها. حيث نجد في هذه الحمامات القسم البارد والقسم الحار وتغطي الحمامات القباب العالية الذي يتسرب منها النور. وهناك قاعة واسعة للملابس، وثلاث قاعات أو أكثر للاستحمام^٢.

٥. استخدام مواد مختلفة في هذه العمارة كالذهب والفضة والبرونز والنحاس والخزف والفسيفساء والرخام والعاج والخشب الثمين.

• وبفعل ظهور الإسلام تعطل كلياً - وإلى مدة طويلة من الزمن بعد ظهور الإسلام - فن النحت والحفر على الخشب والأبنوس وخلاف ذلك، لعلاقة هذا الفن المباشرة مع عبادة الأصنام. "وكان إسهام العرب في ميادين الفن إسهاماً متواضعاً"^٣. فقد حرم الإسلام صنع التماثيل على هيئة إنسان أو حيوان. وكان مثل هذا الفن رائجاً ق. س حيث كان الطلب شديداً على الأصنام والأوثان. ولو بقي العرب على وثنتهم فلربما وصلوا بفن النحت والحفر إلى ما وصل إليه اليونان من قبل. ومن المعروف أن فن النحت والحفر يعتبران مصدراً أساسياً من مصادر التاريخ القديم. وطمس ومحو ومنع هذين الفنين

^١ سيم الصائغ، الفن الإسلامي، ص ١٩٣.

^٢ عفيف منسي، جماليات الفن العربي، ص ١٦٢-١٦٨.

^٣ نروت عكاشة، التصوير الإسلامي، ص ٦٩.

يعني طمس ومحو جزء كبير من التاريخ العربي ق. س وكذلك طمس ومحو جزء كبير من الحضارة العربية ق. س.

■ كذلك فقد تعطلت وتوقف بعد ظهور الإسلام فن التصوير والرسم، بعد أن كان فناً مزدهراً ق. س. والدليل على ذلك أن الرسول أزال كثيراً من الصور التي كانت معلقة في الكعبة ومنها صورة السيدة مريم والسيد المسيح. ويقول الأزرقى في كتابه "أخبار مكة" أن سادة قريش عندما هموا بإعادة بناء الكعبة استعانوا بنجار قبطي وزوّقوا أسقفها وجدرانها وجعلوا في دعائمها صور الأنبياء والملائكة^١. ولكن هذا الفن عاد وتطور مرة أخرى بعد أن ذهبتم فورة وحياة الإسلام الأولى، وبعد أن اختلط العرب بغيرهم من الشعوب التي فتحوا بلادها أو تلك التي دخلت في الإسلام. ولو ظلت الوثنية سائدة لكنا قد شهدنا تطوراً في هذا الفن. ولكن التطور في هذا الفن تم من ناحية أخرى بظهور الإسلام وانتشاره واختلاط العرب بالشعوب المفتوحة ببلادها أو تلك التي دخلت الإسلام وجاءت إلى العرب بفنونها وثقافتها وحضارتها. فالإسلام نفسه كدين لم يأت بفن، ولا كانت لديه رسالة فنية، بل هو كلن متحفظاً ضد الفن عموماً لعلاقته الوثيقة بالوثنية^٢، وإنما الذي جاء بالفن هذه الشعوب التي كانت صاحبة فن ودخلت الإسلام، أو فتح العرب ببلادها فأخذوا منها فنونها وطوّروا هذه الفنون وأصبغوا عليها مما لديهم من تراث متحفظ، وأخضعوها للنظرة الإسلامية للفن. "فمن المعروف أن منطقة الشرق الأدنى ازدهرت فيها الحضارة اليونانية بعد غزو الاسكندر لها في العام ٣٢٣ ق.م. وحين فتح المسلمون تلك البلاد وشاركوا في حضارة الشرق الأدنى كانت لهم أساليب ورثوها عن الفن البيزنطي والساساني مضيفين إليها ما انتقل إليهم عن الصين وآسيا الوسطى.

^١ ثروت عكاشة، مصدر سابق، ص ١٢.

^٢ ومن هنا فإن تسمية الفن بالفن العربي الإسلامي تسمية خاطئة في رأينا. وللدقة، فإن علينا أن نطلق على هذا الفن "فن المسلمين" وليس "الفن الإسلامي". لأن الإسلام كان رسالة دينية وأخلاقية ولم يكن فيه رسالة فنية، ونسبة الفن إليه خاطئة. ولأن من أسسوا لهذا الفن لم يكن الإسلام كدين ولكنهم الشعوب الأخرى التي دخلت الإسلام وجاءت بأصول هذا الفن إلى الإسلام.

وكانت لهم مع هذا الموروث كله إبداعات جديدة كانت نتاج هذا المزج بين موروث ومبتكر^١. فشهدنا في العصرين الأموي والعباسي وما بعدهما تطوّر هذا الفن الذي كانت مظاهره وسماته على الوجه التالي:

١. ظهور البعد الروحي في هذا الفن من حيث التعبير عن الرسم بذاته.
٢. عدم مضاهاة الله في خلقه.
٣. عدم رسم أشكال الإنسان والحيوان باعتبارها خلق الله وحده، لا يشاركه في خلقها أحد^٢.
٤. رؤية الأشياء والمشاهد من خلال عين الله المطلقة التي لا تحدها زاوية بصر ضيقة، وليس من خلال عين الإنسان ورؤاه الضيقة.
٥. كان النور في التصوير الإسلامي ليس نور الشمس ولكنه نور الله. وهو مصدر متغير، غير ثابت.
٦. ملء فراغات العمل الفني بعناصر تزويقية كثيفة.
٧. اتخذ الشكل اللولبي La Spirale الدائري في رسم المنمنمات، وقد جاءت هذه الظاهرة للفن الإسلامي من الفن الفارسي الديني.

^١ ثروت عكاشة، مصدر سابق، ص ٧٠.

^٢ من الغريب والمدهش أن المصوّر العربي قد ركّز في صورته على تصوير النباتات والأشجار والإنسان... الخ. وهذه أيضاً من خلق الله كما هو الإنسان والحيوان من خلق الله. فما معنى أن يشارك الفنان المصوّر الله في خلقه للنبات والأشجار ولا يشاركه في خلقه للإنسان والحيوان؟!.

من ناحية يقول بعض المؤرخين بأن زوجات الرسول كن يتخذن أقمشة مزخرفة برسوم الإنسان والحيوان. كما أن القرآن ليس فيه من قريب أو بعيد ما ينصّ على تحريم التصوير. وإنما كانت هناك أحاديث نبوية تمنع التصوير كقول الرسول "إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة هم المصوِّرون"، وغيرها من الأحاديث التي يميل بعض مؤرخي الفن العربي إلى أنها أحاديث غير صحيحة. وإذا صحّت بعض مثل هذه الأحاديث فهي تشير إلى تصاوير ما ق. س وارتباطها بالوثنية. فقد تمّ نبد الوثنية ونبد كل ما يتعلق بها من فنون وثقافة. ولم يتمّ تحريم التصوير إلا من قبل الإمام النووي أحد أئمة الشافعية بمصر في العام ١٣٣٢م. ورغم تحريم تصوير الأشخاص إلا أن جدران الحمامات الإسلامية في العصور المختلفة ظلت تزدان بصور الأشخاص، كما تمّ في العهد العثماني تصوير السلاطين وحروبهم وحرمتهم من قبل مصوِّرين ورسامين إيطاليين.

أنظر: ثروت عكاشة، مصدر سابق، ص ١٣، ١٤، ٢٨.

وانظر: شاكر النابلسي، عصر التكايا والرعايا، ص ٥٢٤ وما بعدها.

٨. تميّز فن التصوير الإسلامي بأنه فن حدسي يلتقي في منطلقه مع منطلق الفن المبدع^١.

٩. البعد عن تصوير الإنسان والميل إلى الزخرفة الخطية في الكتابة والخطوط الهندسية والتوريق المتشابك (الرقش) أو (الأرابيسك) والتلوين والتحوير.

١٠. عدم اللجوء إلى الإيهام وإغفال قواعد المنظور التي ترمز إلى العمق، وكذلك إغفال استخدام الظلال.

١١. الاعتماد على المناظر المتعددة وذلك باحتوائه للتفاصيل كافة، ثم جمعها في غير اتساق.

١٢. انقسام كل منمنمة إلى مجموعات تصويرية مستقلة تكاد تكون كل منها غنية بذاتها، وتكون اللوحة في مجموعها شكلاً متكاملًا.

١٣. عدم إهمال تفاصيل الأصل عند تصغير المنظر المكبّر.

١٤. عدم تصوير الجانب الجوي من الحياة وتركيزه على تصوير الجانب الوجداني. وكان هدف التصوير الإسلامي التسلية لا الإثارة^٢.

■ وفي صدر الإسلام، تعطلت الموسيقى وتعطل الغناء إلى حين انتهاء عصر الخلفاء الراشدين. ومع بداية العصر الأموي وبداية الدولة السياسية المحضنة وتدفق الثروات على الدولة الأموية وقيام طبقة الأغنياء الجدد الذين أنشروا بفضل الفتوحات الإسلامية السريعة والمتلاحقة، بدأت الموسيقى والغناء العربية يزدهران شيئاً فشيئاً. وعادت الموسيقى إلى ما كانت عليه ق. س. ونلاحظ عموماً ملاحظة مهمة ولافتة للنظر، وهي أن بدء العصر الأموي كان امتداداً للفن والثقافة العربية التي كانت سائدة ق. س. كما أن ما تبعه من عصور لاحقة كالعصر العباسي والفاطمي والأيوبي والمملوكي والعثماني كانت جميعها امتداداً لعصر العرب ق. س في الفن والثقافة. ولم

^١ عفيف هنسي، مصدر سابق، ص ٣٥-٤٨.

^٢ ثروت عكاشة، مصدر سابق، ص ٥٠، ٥١.

يقطع هذا الامتداد إلا فترة نصف قرن تقريباً من بدء ظهور الإسلام حتى انتهاء العهد الراشدي (٦٠٩-٦٦١م) وهي فترة قصيرة جداً في عمر التاريخ، غير كافية لأن تُغيّر أو تُلغي الشعوب والأمم ثقافتها وفنونها، فيما لو علمنا أن فترة الانقطاع هذه لم تشمل العرب كلهم شمولاً تاماً وإنما شملت جزءاً منهم وهم سكان الجزيرة العربية الذين كانوا قرييين جداً من المؤسسة الدينية الإسلامية. في حين أن عرب اليمن وعرب بلاد الشام والعراق، كانوا لا يزالون يمارسون مختلف ألوان الثقافة العربية التي كانت سائدة ق. س من رسم وتصوير وشعر وموسيقا وغناء. بل إن سكان الجزيرة العربية أنفسهم كانوا يمارسون ألواناً من هذه الفنون كالموسيقا والغناء والشعر وخلاف ذلك حتى في مكة والمدينة وهما أكثر المناطق العربية تشدداً نحو الفن وأغراضه المختلفة. وهذه كله كان نتيجة لكثرة المال وضخامة الغنائم التي جاءت بها الفتوحات الإسلامية بحيث أصبح المال الإسلامي "يسع كل الناس" كما قال أثناءها عثمان بن عفان. فكانت فترة القطيعة الثقافية والفنية بين الإسلام وبين الثقافة والفن العربيين ق. س فترة قصيرة، لم يلبث الفن العربي والثقافة العربية أن التقطتا أنفاسهما من جديد وبدأ كل منهما بالانطلاق وبأقوى مما كان عليه الحال ق. س. وكان ما حصل للفن وللثقافة العربيين في عصر ما ق. س من قبَل الإسلام كان عملية تقليص للأغصان أكثر منها عملية اجتثاث للحدود. فعادت شجرة الفن وشجرة الثقافة بعد هذا التقليص أقوى مما كانت عليه سابقاً، شأنها شأن دالية الكرمة المُقلّمة.

وهكذا نستطيع القول بأن الفن العربي والثقافة العربية ب. س وبدءاً من العصر الأموي لم تكن كلها جديدة وقادمة من الشعوب التي دخلت الإسلام ومن الرقيق والسيي الهائل الذي ملأ مكة والمدينة بدءاً من عهد عمر بن الخطاب وبعد فتح بلاد الشام، بقدر ما كانت امتداداً للفن والثقافة العربية ق. س أيضاً.

فالشعر في صدر الإسلام ظل موجوداً، وإن كان بعضه قد وجّه وجهه
 أيديولوجية، وتمّ تجنيده وتكريسه للدفاع عن الإسلام والتغني به. ولكن
 جانباً من هذا الشعر - وخاصة الغزلي منه على أيدي عمر بن أبي ربيعة
 وابن قيس الرقيات وغيرهما - قد تطور، وتطورت معه الموسيقى والغناء،
 ولا شك أن الجوّاري والقيان من السبي الذين بدأوا يتوافدون على مكة
 والمدينة بعد فتح بلاد الشام والعراق ومصر، قد أسهموا مساهمة كبيرة في
 إبقاء شعلي الموسيقى والغناء مضيئتين، وإبقاء قيثارتي هذين الفنين
 صداحتين. "فقد اكتظت المدينة في عهد عثمان بن عفان بجماهير الأسرى التي بدأت
 تتعرب، كما اكتظت بالكنوز والأموال العظيمة. فقد أصبحت المعيشة الفخمة مألوفة
 لا في العراق وسوريا، بل أيضاً في المدينة نفسها، وأخذت المدينة تتحضر بألوان الحضارة
 التي رآها العرب في الإمبراطورية البيزنطية والفارسية. وأخذت القصور في المدينة تكثف
 بالمغنين الذين جلبهم أهل المدينة. فكل شخص كان يأتي لنفسه بمغني أو مغنية. ولم تلبث
 مكة أن عُنت بالغناء، وأصبحت تنافس المدينة فيه"^١.

ولو لم يظهر الإسلام وبقي العرب وثنيين، لما واجهت الموسيقى والغناء فترة
 انقطاع واضطهاد وإنكار كما واجهتا خلال نصف قرن أعقب ظهور
 الإسلام. ولكن تبقى هنالك حقيقة قائمة وهي أن الموسيقى والغناء
 العربيين لم يواجهوا انقطاعاً واضطهاداً وإنكاراً شديداً وشاملاً، وظلا
 منتعشين في ظل الرخاء والوفرة المالية وكثرة العازفين والمغنين بعد عهد
 عمر بن الخطاب. ولو لم يظهر الإسلام لما استطاعت الموسيقى والغناء في
 العصر الأموي وما تبعه من عصور أن يزهرا هذا الازدهار الذي وُصف في
 العصر الأموي بأنه كان عظيماً^٢.

*

^١ شوقي ضيف، الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية، ص ٤٥.

^٢ أيضاً، ص ٤٦.

أما من الناحية العلمية فقد كان للعرب ق. س علمهم، وإن كان هذا العلم متواضعاً قياساً لعلم اليونان والرومان والفرس والهنود. ولو بقي العرب وثنيين ولم يظهر الإسلام، فمن المتوقع أن يكون علم العرب في الواقع المضاد على الوجه التالي:

▪ سبق وقلنا أن العرب ق. س قد عرفوا الطب والتطبيب، وبرز منهم أطباء. وكان العرب - لو بقوا وثنيين - سيستمروا في معرفة المزيد من علم الطب والتطبيب نتيجة لاختلاطهم بالشعوب الأخرى عن طريق التجارة الواسعة التي كانوا يمارسوها ق. س. ولو لم يظهر الإسلام لما نقص العرب جانب من جوانب هذا العلم، لأن القرآن لم يكن كتاب طب وتطبيب بقدر ما كان كتاب هداية وأخلاق. ولم يكن في الأحاديث النبوية الجديد المستحد فيما يتعلق بالصحة والجسم والعناية به، حيث لم يسبق للنبي أن درس الطب أو مارس التطبيب. وكل ما جاء في الأحاديث النبوية عن ضرورة رعاية الصحة إنما كان موجوداً أصلاً في التراث العربي الطبي ق. س والذي سمعه وعرفه الرسول وورده ب. س. ومثال ذلك حديث الرسول الشهير عن الحمية وقوله: "المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء". وهذا الحديث النبوي سبق وقاله حرفياً طبيب العرب المشهور ق. س الحارث بن كلدة^١. وخلاف ذلك من الأحاديث الأخرى المتعلقة بالعناية بالصحة، والتي كانت أصلاً جزءاً من التراث العلمي والطبي العربي ق. س.

▪ وعلمنا أن العرب ق. س قد عرفوا جانباً من علم الفلك والأنواء وقد اكتسبوا هذه المعرفة من صلاحهم باليونانيين والبيزنطيين. كما أن سفرهم للتجارة والترحال براً وبحراً اضطرتهم لمعرفة مستقبل الطقس والحالات الجوية. ولو بقي العرب وثنيين لطوروا هذا العلم لحاجة تجارهم المزدهرة آنذاك، والتي كانت ستزدهر أكثر فأكثر لو أن العرب المسلمين لم يُهملوا التجارة ولم يلتفتوا إلى الفتوحات العسكرية بعد ظهور الإسلام. إلا أن ظهور الإسلام لم

حواد علي، مصدر سابق، ج ٨، ص ٨٣.

يكن عائقاً أمام العرب لكي يطوروا هذا العلم في حضارتهم فيما بعد، مع بقاء بعض التحفظات الدينية الإسلامية على هذا العلم^١، ومنها أن هذا العلم يُعنى باستكشاف الغيب والتنبؤ به، في حين أن الله وحده في الأدبيات الإسلامية هو عالم الغيب، لقول القرآن ﴿إني أعلم غيب السموات والأرض﴾^٢، ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب﴾^٣، ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾^٤.

▪ ولو بقي العرب وثنيين لاستمر تطور الهندسة لديهم لارتباطها بالزراعة وفتح قنوات الري وإنشاء المصاطب الزراعية، وفتح الطرق المدينية والتجارية الجديدة. ومع ظهور الإسلام وانشغال العرب بالفتوحات أهملت الزراعة إلى حد كبير وإلى وقت قصير أيضاً رغم أن الرسول كان يحث على الاهتمام بالزراعة وكانت له اهتمامات زراعية ولكنها كانت غير موفقة^٥. كما أن طرد اليهود من المدينة في عهد الرسول قد أثر في تقليص الإنتاج الزراعي، وهم الذين كانوا يقومون بعبء الزراعة الأكبر في المدينة ونواحيها. ولكن الزراعة العربية عادت وانتشرت ثانية بفضل الأعداد الهائلة من الرقيق الذي جلبته الفتوحات الإسلامية إلى الجزيرة العربية، وبفضل أموال هذه الفتوحات الطائلة والإقطاعات من الأراضي الشاسعة التي أقطعها الرسول ومن بعده الخلفاء الراشدون للصحابة والتابعين وأهل البيت.

^١ أدت هذه التحفظات إلى عدم ارتقاء هذا العلم ارتقاءً كبيراً. ونذكر على سبيل المثال أن حملة نابليون على مصر كانت قد بنت من بين ما بنت الكثير من معالم الحضارة الحديثة برحاً فلكياً متقدماً علمياً. وعندما رحل نابليون عن مصر هدم شيوخ الأزهر هذا البرج، واعتبروه عملاً من رجس الشيطان، حيث أن الله وحده هو عالم الغيب.

^٢ سورة البقرة، الآية ٣٣.

^٣ سورة آل عمران، الآية ١٧٩.

^٤ سورة الأنعام، الآية ٥٩.

^٥ نشير هنا إلى نصائح الرسول الزراعية لمزارعي النخيل في المدينة عندما أشار عليهم بمعالجة النخيل ففعلوا، وكانت نتيجة ذلك أن النخيل لم يحمل ثمراً في السنة التي تلت ذلك... الخ.

ولكن ماذا كان سينقص الثقافة العربية فيما لو لم يظهر الإسلام، وبقي العرب

وثنيين؟

لا شك أن العلوم الدينية الإسلامية قد ساهمت بجزء لا بأس به في الثقافة العربية بعد الإسلام. بل إن بعض هذه العلوم في بعض العصور أصبحت هي العلامة البارزة والظاهرة الواضحة في الثقافة العربية. وهي لا تزال حتى الآن في بعض دول الخليج ومصر تحتل مكان الصدارة في الثقافة العربية، ولها مؤسساتها التعليمية الكبيرة ذات السلطة السياسية المهابة. ومن هذه العلوم:

١. علم أصول الدين. وهو العلم الذي يسعى إلى إثبات العقيدة الدينية عن طريق الدليل اليقيني العقلي الرهاني، ويسعى إلى تأسيس النظر. وقد تفرّع عن هذا العلم علوم مختلفة منها:

- علم الكلام الذي يتخذ من القرآن موضوعاً له.
- علم العقائد الإسلامية الذي يقوم بشرح العقائد الإسلامية.
- علم التوحيد الذي يعتبر التوحيد العقيدة الرئيسية.
- علم الذات والصفات الذي يعتبر الذات والصفات مسألة أولى.
- العقل والنقل أو السمع والعقل. والذي يبحث في هل يكون العقل أساس النقل، أم أن النقل أساس العقل؟

٢. علم أصول الفقه. وهو العلم الذي يستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها، ويسعى إلى تأسيس العمل.

٣. علوم القرآن وتشمل تفسير القرآن. وقد انقسم تفسير القرآن إلى عدة أقسام منها: التفسير المأثور، والتفسير بالرأي أو بالعقل، والتفسير الإشاري، والتفسير العلمي.

٤. علوم الحديث، وتشمل تصنيف الحديث إلى موضوعاته، وفرز الأحاديث الصحيحة عن الأحاديث الموضوعية، كما تشمل سيرة حفظ الحديث ورواته، وأهم كتب الصحاح.

٥. علم الفقه الإسلامي الذي يعني معرفة أحكام الدين من تكليف ونسب وكرهية وإباحة. وأحكام هذه مستقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة.

٦. الفلسفة الإسلامية^١ التي أقامت دعائمها الفرق الإسلامية المختلفة كالشيعة والخوارج والمعتزلة والصوفية والمرجئة وخلاف ذلك. وبرز فيها فلاسفة عظام كابن سينا (علم المنطق) وابن باجة (علم الإنسان) وابن رشد (مشكلة العقل والنقل) والفارابي (العلم الإلهي والعلم المدني) والكندي (الميتافيزيقيا) وغيرهم.



^١ نشأت هذه الفلسفة في القرن الثامن الميلادي بعد أن بدأ العرب والسريان يترجمون التراث الإغريقي، وكان ذلك بفضل الفتوحات الإسلامية. ولو لم يظهر الإسلام ولم تتم الفتوحات الإسلامية، لثمّ التعرف على هذا التراث وترجمته من خلال اختلاط العرب بالأمم الأخرى عن طريق التجارة أو عن طريق اعتناق المسيحية مثلاً.

□ السيناريو الثاني

■ أن يصبح العرب حنفاء

□ علمنا وأدركنا في الفصل الأول من هذا الكتاب القواسم المشتركة التي كانت بين الإسلام الحنيفي والإسلام القرشي. ويتنا كيف أنه لو لم يظهر الإسلام القرشي لظهر الإسلام الحنيفي فيما لو توفرت له عوامل تاريخية معينة تساعده على الظهور كما ساعدت هذه العوامل الإسلام القرشي. كما وضّحنا أن الإسلام عندما ظهر كانت الوثنية تلفظ أنفاسها الأخيرة وأن التوقيت التاريخي لظهور الإسلام كان توقيتاً مُحكماً حيث كان المسرح العربي سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ودينياً مهيباً لظهور ديانة توحيدية، سواء جاءت في قالب الإسلام الحنيفي أو في قالب الإسلام القرشي القائم الآن.

ومن خلال ذلك يتبين لنا في هذا السيناريو أن العرب لو اعتنقوا الإسلام الحنيفي لكان شأن الشعر والنثر والموسيقا والغناء والتصوير والنحت وخلاف ذلك من الفنون الأخرى هو شأنها في عهد الإسلام القرشي، ولكن حالها هو الحال نفسه في عهد هذا الإسلام.

أما العلوم من فلك ومعرفة بالأنواء وهندسة وخلاف ذلك، فكان حالها أيضاً كما هو في ظل الإسلام القرشي.

وعلينا أن نلفت النظر إلى أن خضوع الأدب والفن العربيين ق. س للشروط الأخلاقية والدينية الإسلامية القرشية، سيكون هو نفس الأدب والفن الخاضع لمثل هذه الشروط في حالة سيادة الإسلام الحنيفي، شرط ارتباط الإسلام الحنيفي بشروط تاريخية كثيرة أهمها:

١. أن يكون نبي الإسلام الحنيفي قرشياً، حيث الزعامة السياسية والدينية والتجارية في ذلك الوقت كانت لقريش. ومن هنا لم يكن ذلك الأثر الكبير للحنيفية عندما ادعى رحمان اليمامة مُسيلمة (حبيب بن ثمامة) النبوة ودعا إلى الحنيفية التي هي جوهر الإسلام القرشي.

٢. أن يأتي الإسلام الحنيفي برسول يكون له الموهبة البلاغية والسياسية والقيادية التي كانت لدى الرسول محمد.

٣. أن يأتي الإسلام الحنيفي بكتاب مماثل للقرآن يكون هو المرجعية اللغوية والنحوية للغة العربية، بدلاً عن الشعر الذي كان هو هذه المرجعية.

٤. أن يأتي الإسلام الحنيفي بكتاب مماثل للقرآن يكون هو المرجعية التاريخية للعرب، بدلاً عن الشعر الذي كان هو هذه المرجعية.

٥. أن يأتي الإسلام الحنيفي بكتاب يبلغ فيه الكثير من سحر البيان، مماثل للقرآن، بحيث ينتزع من الشعر سلطته السياسية والإعلامية والبلاغية.

٦. أن يمارس الدين الإسلامي الحنيفي الممارسات نفسها التي قام بها الدين الإسلامي القرشي من حيث طمس ومحو وذر كل أثر ثقافي وفني مخالف للعقيدة والدين الجديد. ذلك أن الثقافة وخاصة الشعر منها ق. س كانت

خطراً على الدين الجديد أكثر من الأصنام نفسها. بل اعتُبر الشعر ق. س أقوى من الأصنام نفسها وأشد تأثيراً في النفوس، وبلغ مبلغاً عظيماً دفع مؤرخاً كالمرزباني إلى تخصيص كتاب (الفهرست) في أكثر من خمسة آلاف صفحة في بيان طوائف الشعراء ق. س وأديانهم ومذاهبهم. ومن هنا جاءت محاربة هذا الشعر، وجاء طمسه ومحوه ودثره، بل وانتحاله المشكوك فيه فيما بعد، رغم أن بعض المؤرخين يقولون ان "جو الشرك في مدونات الشعر الجاهلي كان وبكل بساطة غائباً"^١.

٧. أن يقف شعراء قريش وباقي القبائل الأخرى الموقف نفسه الذي وقفوه ضد الإسلام القرشي بحيث يلعن الإسلام الحنيفي الشعراء كما لعنهم الإسلام القرشي ويقف هذا الموقف المضاد والمعادي للشعر على النحو الذي كان عليه في صدر الإسلام.

٨. أن يكون لدى الإسلام الحنيفي تطلعات وطموحات سياسية ومالية بحيث يعد أصحابه بمالك كسرى وقيصر وكنوزهما. وبحيث يصبح العرب أغنياء وأثرياء يستطيعون اقتناء الجوارى والقيان من السبي الحربي، وحيث تختلط الشعوب ببعضها وتزدهر نتيجة لذلك الموسيقى والغناء، كما تم ذلك بعد عهد عمر بن الخطاب.

٩. أن يلغي الإسلام الحنيفي - كما ألغى الإسلام القرشي - كل ما سبقه من ثقافة عربية، ويعتبر تاريخ ظهور الإسلام هو بدء التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي للأمة العربية.

١٠. أن يرث الإسلام الحنيفي متعصبون على شاكلة المتعصبين الذين ورثوا الإسلام القرشي، بحيث يحولوا دون ازدهار الموسيقى والغناء والنحت

^١ د. س مرحليوث، أصول الشعر العربي، ص ٧١.

والتصوير وخلاف ذلك من الفنون التشكيلية الأخرى بحجة أنها تُعيد إلى الأذهان سيرة الجاهلية الأولى.



□ السيناريو الثالث

■ أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

□ علمنا في الفصل الأول من هذا البحث كيف أن العرب لو يظهر الإسلام الحنيفي أو الإسلام القرشي ولو أراد العرب أن يتخذوا لهم ديناً توحيداً، فلن يكون أمامهم غير المسيحية ديناً يرضون به. أما الدين اليهودي فقد كان مستبعداً عن أن يعتنقه العرب للأسباب التي سبق وذكرناها، إضافة إلى أن الدين اليهودي كان طوال تاريخه ديناً لليهود بالولادة وليس ديناً لمن هو دون ذلك. ومعنى آخر فقد كان الدين اليهودي ديناً عرقياً أكثر منه عقيدة للناس كافة لليهود وغير اليهود ممن شاء أن يعتنقه. ومن هنا لم يكتثر اليهود - كما قرأنا - في الجزيرة العربية بالتبشير بالدين اليهودي، ولم يدخل الدين اليهودي من العرب غير اليهود إلا قلة قليلة ربما كان لأسباب سياسية أو اقتصادية أو ثقافية، أو خلاف ذلك. ومن هنا فإن الخيار الديني التوحيدي أمام العرب لن يكون غير المسيحية كما سبق وقلنا.

فلو لم يظهر الإسلام الحنيفي أو الإسلام القرشي واعتنق العرب المسيحية، فسوف يكون ذلك مؤشراً لعدة عوامل ومظاهر ثقافية من أبرزها على - سبيل مثال لا

الحصر - عدم حرق مكتبة الإسكندرية التاريخية العظيمة، والتي بحرقها فقدت الإنسانية أهم تراث ثقافي إنساني. فقد أتهم عمرو بن العاص بحرق هذه المكتبة عندما فتح مصر وأنه استشار الخليفة عمر بن الخطاب في حرقها موضحاً أن في هذه المكتبة من الكتب ما يخالف العقيدة الإسلامية، وأن الإسلام يجب ما قبله، وأن لا فكر ولا ثقافة قبل الإسلام. وقد نفى كثير من المؤرخين حرق عمرو بن العاص هذه المكتبة العظيمة ولكن مؤرخين آخرين أقرروا حقيقة حرق ابن العاص هذه المكتبة كعبد اللطيف البغدادي وابن القفطسي وأبي الفرج اللطفي وغيرهم. وقد برر هؤلاء حرق ابن العاص هذه المكتبة بالمبررات التالية:

١. رغبة المسلمين الشديدة في محو كل كتاب، والإبقاء فقط على القرآن والسنة كمصدرين وحيدين للمعرفة الإنسانية.

٢. إن حرق الكتب والمكتبات أصبحت سنة لدى المسلمين للبلاد التي يفتحونها. وقد سبق لهم أن أحرقوا المكتبات الفارسية عند فتح العراق وبلاد فارس كما ذكر حاجي خليفة في كتابه "كشف الظنون"^١.

٣. أن الغزو العسكري والفتح الإسلامي لا بُدَّ أن يتبعهما غزو ثقافي وإلغاء لثقافة الآخر لكي يتمكن الفتح جيداً من الأرض التي يقف عليها. ومن علامات ومظاهر الغزو الثقافي الحقيقي تدمير كل ثقافة قائمة وتدمير رموزها من كتب ومكتبات وكتّاب. واعتبار أن الثقافة التي يحملها هذا الفتح معه هي الثقافة الأولى والأخيرة والقومية التي تحقق خير الإنسان، فيما لو اعتبرنا أن الفتح الإسلامي كان يحمل رسالة ثقافية واضحة يريد أن يبلغها لسكان البلاد المفتوحة.

*

^١ حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي، ج ١، ص ٢٤٦.

من ناحية أخرى، فلو لم يظهر الإسلام الحنيفي أو الإسلام القرشي، واعتنق العرب المسيحية في القرن السابع الميلادي، فكيف سيكون حال الثقافة العربية تبعاً لذلك؟

في ظلنا أن مظاهر الثقافة العربية ستكون في هذا الواقع المضاد على النحو

التالي:

▪ سوف تكون المسيحية أكثر مرونة وتسامحاً من الإسلام نحو ممارسة وتطوير الفنون التشكيلية بشكل عام، كما كان عليه الحال في العصر البيزنطي المسيحي قبل ظهور الإسلام. حيث أن المسيحية لم تكن تخشى الجاهلية كما كان يخشاها الإسلام. "ويبدو أن الكنيسة الشرقية لم تكن تعترض وتقتد على نسخ الآداب الوثنية. وقد ظلت مدرسة القسطنطينية تنقل بأمانة روائع الأدب القديم حتى آخر عهد الإمبراطورية المسيحية، رغم احتجاج عدد قليل من القديسين"^١. ولا كانت المسيحية ذات حساسية دينية سلبية تجاه الوثنية وعبادة الأصنام كما كان عليه الحال في الإسلام، والتي اضطرت الإسلام لمحاربة التصوير ومنع إقامة التماثيل وتحريم ممارسة النحت وتصوير الأشخاص والحيوان لعلاقة هذه الفنون بالوثنية. ذلك أن المسيحية قد قامت منذ البدء على استعمال كافة الفنون من موسيقا وغناء وإنشاد ونحت وتصوير ورسم وعمارة وتزيق وخلاف ذلك من الفنون الأخرى لخدمة الدين وترويقه. واستطاعت توظيف هذه الفنون لنشر الدين المسيحي. فالحضارة البيزنطية التي كانت قائمة في بلاد الشام في القرن السابع الميلادي عندما ظهر الإسلام كانت تتمتع بهذه الصفات. فقد كانت هذه الحضارة ذات مستوى علمي كبير بحيث عُرفت الجامعات العلمية في الإمبراطورية البيزنطية. وكانت هذه الجامعات في القرن السابع الميلادي تقوم بتدريس الطب والكيمياء والفلسفة والأدب والبلاغة. كما بلغ الفن البيزنطي في ذلك

^١ ول ديورانت، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢٥١.

الزمان شأواً كبيراً ولعل كنيسة "أيا صوفيا" المشهورة في القسطنطينية خير شاهد على تفوق فن العمارة وفن الرسم وفن الزخرف وفن النحت وحلاف ذلك من الفنون الأخرى في العصر البيزنطي. وهذا الفن البيزنطي العظيم تمّ توظيفه كاملاً لخدمة الدين المسيحي. "فقد عمل هذا الفن على نشر العقائد المسيحية وإظهار مجد الدولة. فأخذ يقصُّ على الثياب والقماش المزركش وفي نقوش الفسيفساء ورسوم الجدران حياة المسيح وأحزان مريم وأعمال الرسل والشهداء".^١

• وفي ظننا أن اللغة العربية في حال اعتناق العرب للمسيحية لن تنتشر هذا الانتشار الذي هي عليه الآن. فلا شك أن الإسلام الذي جاء بلسان عربي قد ساهم إلى حد كبير في انتشار اللغة العربية خارج الجزيرة العربية. ولولا الإسلام لظلت اللغة العربية محصورة في الجزيرة العربية فقط. بفضل الإسلام وبفضل الفتوحات الإسلامية تمّ للغة العربية هذا الانتشار الواسع في العراق وبلاد الشام ومصر وشمال إفريقيا. "فلما انساح العرب في العالم سراعاً رافقتهم لغتهم حيثما حلوا، وصارعت اللغة العربية اللغات الحية، ولم يكسد يمضي قرنان حتى صارت العربية هي اللغة الأدبية والعلمية والرسمية للشعوب التي خضعت لحكم العرب، واعتنق أكثر سكانها الإسلام. ومعنى ذلك أن اللغة العربية صارت اللغة الأدبية المشتركة للشعوب التي دانت للحكم العربي من العراق شرقاً إلى مراكش غرباً، ومن سوريا شمالاً إلى السودان جنوباً".^٢ ولو لم يظهر الإسلام لظلت اللغة القبطية في مصر - فيما نظن - هي السائدة الآن، ولظلت اللغة السريانية والرومانية في بلاد الشام والفرسية في العراق والبربرية في شمال إفريقيا. ولتمت وقامت نتيجة لذلك حقائق ثقافية جديدة غير التي هي عليه الآن في هذه البلدان.

^١ ول ديورانت، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢٥٩.

^٢ محمد الحوني، سلسلة الشعر العربي.. وحدة اللغة والوطن، ص ١٨.

■ ومن الناحية الأدبية سوف يكون وضع الشعر العربي مخالفاً لما كان عليه مع ظهور الإسلام وبعد هذا الظهور. وسوف تكون المظاهر الفنية التالية مصاحبة للشعر العربي فيما لو اعتنق العرب المسيحية كدين توحيدى:

- لن يُشغل الشعر العربي بمعارك أيديولوجية كما انشغل في صدر الإسلام وكان ضحيته عشرات الشعراء الذين قضاوا قتلاً نتيجة لمهاجمتهم للرسول وللإسلام.

- لن يُنكر على العرب الشعر إلى الحد الذي وصل معه في صدر الإسلام. وإلى الحد الذي قيل بأن الرسول لم يكن مطلعاً على الشعر أو عارفاً به¹. في حين أن قريشاً كانت تعرف الشعر تمام المعرفة، وتفرّق بين الشعر والنثر. ومن قال أن قريشاً كانت تجهل الفرق بين الشعر وغير الشعر من جنس الكلام إلى حد أنها حسبت القرآن شعراً، فذلك غير صحيح، لأن قريشاً كانت تُقيم في كل سنة أسواقاً ثقافية وتستمع إلى الشعر وتُعلقه على جدران الكعبة وتنشده وتداوله فيما بينها. ومجتمع كهذا لا يمكن أن يُرمى بجهله بالشعر، وأن من بين أفرادهِ مَنْ لم يكن مطلعاً على الشعر أو عارفاً بأسراره أو مميزاً لجنسه عن بقية الأجناس الأدبية الأخرى، سيما الرسول نفس الذي كانت معجزته معجزة ثقافية بالدرجة الأولى وهي كتاب القرآن.

- وفي ظننا أن موجة الانتحال الخطيرة التي اجتازت الشعر العربي بعد الإسلام لأسباب دينية وأسباب سياسية لم يكن مُقدراً لها أن تحصل فيما لو لم يظهر الإسلام ويضطر المسلمون - لصالح الإسلام - إلى انتحال

¹ د. س. مرجليوث، مصدر سابق، ص ٥٤.

ويقول أبو الفرج الأصفهاني أن الرسول أفصح بأنه جاهل تماماً بفن الشعر.

أنظر: الأغاني، ج ١٣، ص ٦٤.

شعر كثير قيل أنه قيل ق. س، يبشر بظهور الإسلام^١ و "يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش"^٢، كما يضطر الأمويين لأن ينتحلوا شعراً قيل أنه قيل ق. س، ويعزز من العصبية العربية والعصبية القرشية على وجه الخصوص لتثبيت مُلك بني أمية. رغم أن قصة الانتحال هذه التي قال بها المستشرق مرجليوث ورددها طه حسين فيما بعد، لم تكن ذات بال علمي كبير فيما لو علمنا أن من يدعي انتحال هذا الشعر يقول بأن كثيراً من الشعر الذي يقال أنه قيل ق. س هو في حقيقته شعر قيل ب. س. وهم يستندون إلى هذا بأن مثل هذا الشعر يبدأ بالغزل، ولهذا يقول القرآن ﴿والشعراء يتبعهم الغاؤون، ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾^٣ ولكن قول القرآن هذا لا يعني بتاتاً أن هذا الشعر كان كله يبدأ بالغزل.

- وفي ظننا أن شعر الغزل سيزدهر أكثر مما ازدهر في صدر الإسلام وما بعد ذلك، وذلك نتيجة لمساحة الحرية الاجتماعية التي كانت تتيحها المسيحية آنذاك، والتي كانت ستساعد شعر الغزل على الازدهار والارتقاء في جو الحرية الاجتماعية آنذاك. ونتيجة كذلك لما كانت تحتويه خزانة الشعر في عهد الإمبراطورية البيزنطية من مأثورات شعرية غزلية غزيرة ومهمة. "حيث كان رجال الحاشية البيزنطية هم الذين وضعوا آخر ما تحتويه السجلات اليونانية القديمة من قصائد غزلية جميلة، كتبت بالأوزان والروح القديمة وبعبارات تشير إلى الآلهة

^١ لقد قدم الذين قالوا بنظرية انتحال الشعر الجاهلي - ومنهم طه حسين - خدمة كبيرة وحليمة للدين الإسلامي - ربما مسن حيث أنهم لا يعلمون، ورغم أن المؤسسات الدينية الإسلامية وقفت ضدهم وحاربتهم ومنعت كتبهم التي قالت ذلك - وهو أنهم بتأكيدهم هذا الانتحال أبدوا الفكر عن كون القرآن موضوع من قبل الرسول ومناثر بالشعر الجاهلي الذي قيل قيل قول القرآن وخاصة شعر زيد بن نفل وأمّية بن أبي الصلت وعبيد بن الأبرص وعنترة العبيسي كما قال بعض المستشرقين. حيث أثبت هؤلاء القائلون بنظرية الانتحال أن هذا الشعر جاء بعد قول القرآن وليس قبله.

أنظر: طه حسين، مصدر سابق، ص ١٤٢.

^٢ أيضاً، ص ١٣٥.

^٣ سورة الشعراء، الآية ٢٢٤-٢٢٦.

الوثنية^١. في حين أن الإسلام بالمقابل ألغى كل ثقافة سابقة عليه. واعتبر أن لا تاريخ للثقافة العربية قبله، وأن تاريخ الثقافة العربية يبدأ منذ ظهور الإسلام. وأن الإسلام يُجِبُّ ما قبله.

- وفي ظننا أن شعر المديح والهجاء سيكون أقل مما كان عليه في صدر الإسلام وما بعد ذلك، لأن النزاع السياسي الذي قام بين العلويين والأمويين وبين السُّنَّة والشيعَة وبين مختلف الفرق الدينية الأخرى التي نشأت نتيجة لاختلاف علي بن أبي طالب مع معاوية بن أبي سفيان لن يكون قائماً في ظل المسيحية. وأن المسيحية وإن كانت هي الأخرى فرقاً وشيع ومذاهب مختلفة، إلا أن الشعر لم يتدخل ولم يتبنَ هذه الفرق والشيع والمذاهب، ولم يُكرَس الشعر لخدمة أفكارها المختلفة كم تم في الإسلام وفرقه وشيعه ومذاهبه.

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون أكثر خيلاً وأغزر صوراً نتيجة لاستخدام المسيحية الفن التشكيلي استخداماً مكثفاً لأغراضها الدينية، وتصوير صلب المسيح ومأساة تعذيبه وتاريخ الديانة المسيحية بكل الوسائل الفنية المرئية والمسموعة والمقروءة.

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون غنياً بموضوعات أكثر من الموضوعات التي كان عليها في صدر الإسلام وما بعد ذلك. فلن يقتصر الشعر العربي على موضوعات الغزل والمديح والهجاء والثناء والحماسة والوصف، ولكنه سيكون أكثر غزارة في الناحية الفلسفية والميتافيزيقية. ورغم أن الكنيسة ستكون هي المسيطرة على الحياة الثقافية كما كانت بالفعل، إلا أن الشعر لارتباطه بالموسيقا وارتباطه بالغناء والإنشاد الديني الذي كانت تدعمه وتشجعه الكنيسة، سوف يمنح حرية خاصة لكي ينطلق في مجالات رحبة.

^١ ول ديورانت، مصدر سابق، ص ٢٥١.

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون أكثر تنوعاً في الشكل مما كان عليه في صدر الإسلام وما بعد ذلك. فسوف تنشأ لدينا الملحمة الشعرية على غرار الملاحم الشعرية الإغريقية، مستمدة من آلام المسيح ودراماس موته وخلاف ذلك. كما ستنشأ لدينا الأناشيد الدينية عن حياة المسيح وآلامه. فمن الجدير بالذكر أن التأثير الأدبي اليوناني كان ضعيفاً جداً في الشعر العربي. "فإننا نرى أن الشعر العربي في العصر الأموي ظل حافظاً لكيانه؛ يترسم الطريق الذي خطّه له الشعر الجاهلي في مجوره. وأن العرب كانوا في الجاهلية مقصرين في شعر الملاحم وفي الشعر التمثيلي. وظلوا كذلك حتى في العصر العباسي"^١.

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون أكثر ثراءً بالأساطير والرموز المسيحية الكثيرة التي حفل بها التاريخ الديني المسيحي، والتي كُتبت استعمالها في الشعر العربي المعاصر كعنصر من عناصر الحدائث الشعرية، مما أثار ويشير نقمة وحفيظة النقاد الأدبيين المسلمين المتشدددين والمؤسسة الدينية التي تهتم مثل هؤلاء الشعراء بالكفر والزندقة^٢.

- وفي ظننا أن الشعر العربي سيكون أكثر غزارة بشكل عام، وسنملك شعراء أكثر مما ملكنا في صدر الإسلام وما بعد ذلك، سيما وأن المسيحية كان تستخدم الشعر والغناء والموسيقا والإنشاد لتثبيت ونشر العقيدة المسيحية، ودعوة الآخرين لاعتناقها. ونحن نعلم تماماً - مثلاً - فضل الكنيسة على الموسيقا الغربية الكلاسيكية بشكل عام.

^١ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ١٦٢.

^٢ أنظر: عوض القرن، الحدائث في ميزان الإسلام. والذي اهتم فيه شعراء الحدائث الذين يستخدمون الرموز المسيحية بالكفر والزندقة.

- وفي ظننا، أن الشعر العربي في القرون الأولى الميلادية وحتى القرن السابع الميلادي سوف يُورّخ له ويُحفظ ولا يضيع أو يُمحي أو يزور كما تمّ ذلك في صدر الإسلام وما بعد ذلك. حيث كان التاريخ الأدبي مزدهراً في هذه الفترة في الإمبراطورية البيزنطية، وكان التدوين معروفاً ومعمولاً به. "فكان أهم ما كُتب من أدب ذلك العصر هو ما كتبه المؤرخون. فقد كتب أونابوس السرديسي تاريخاً عاماً لذلك العصر وترجم لثلاث وعشرين من السوفسطائيين ورجال الأفلاطونية الحديثة. كما ألف سوزموس في العام ٤٥٧م تاريخ الإمبراطورية البيزنطية"^١. ومن المؤكد أن تاريخ الأدب سيكون ضمن هذا التاريخ. ولو اعتنق العرب المسيحية في ذلك الوقت لدخل الأدب الجاهلي شعره ونثره ضمن هذا التاريخ.

ومن الناحية الأدبية كذلك، سيكون للنثر العربي مكانة مختلفة عما كان عليها في صدر الإسلام وما بعد ذلك. وستكون أهم مظاهر النثر العربي المظاهر التالية:

- سوف يُعنى العرب منذ بداية القرن السابع الميلادي باللغتين اليونانية واللاتينية. ولن ينتظروا قرنين آخرين من الزمان أو أكثر حتى يأتي خليفة كالمأمون لكي ينقل التراث الفكري الإغريقي إلى اللغة العربية لأسباب سياسية معروفة في ذلك الوقت^٢. ولو انتفت هذه الأسباب السياسية فرمما لن نعرف عن فكر وفلسفة الإغريق شيئاً.

^١ ول ديورانت، مصدر سابق، ص ٢٥٢، ٢٥٣.

^٢ يقول محمد الجابري بأن حركة الترجمة التي تمت أيام الخليفة المأمون لم تكن حركة ثقافية نزيهة، بقدر ما كان المأمون يسعى من ورائها إلى تحقيق أغراض سياسية بجمته منها أنه اتجه لمقاومة الفتن المانوي والعرقان الشيعي وهما من طبيعة واحدة، يريدان تأسيس معارضة للعباسيين بسلاح لا يملكه العباسيون وهو سلاح العقل. ولم يكن لدى العباسيين غير سلاح العقل الكوني الخصم التاريخي للعقل الشيعي.

أنظر: محمد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٢٣٠، ٢٣١.

- سوف يُعنى العرب كثيراً باللغات وتعلمها كالسريانية واليونانية. وسوف تدخل اللغة العربية مفردات جديدة وتراكيب جديدة. فقبل الإسلام تم إدخال ألفاظ وتراكيب لم تكن تعرفها العرب من قبل. "فهم يذكرون أن أمية بن أبي الصلت - وكان نصرانياً - عَلم العرب قول [باسمك اللهم]. وكان قس بن ساعدة - وهو نصراني أيضاً - أول من قال [أما بعد]. كما كان أمية ابن أبي الصلت يستعمل في شعره ألفاظاً مجهولة لا تعرفها العرب وكان يأخذها من الكتب القديمة".^١

- وسوف يُعنى العرب أكثر بالخطابة نتيجة لاتصالهم بالثقافة اليونانية التي كانت فيها الخطابة من أنشطة الفكر والثقافة ومن أبرز ألوان النثر الأدبي. وسوف تشمل خطابة العرب موضوعات كثيرة، سياسية واجتماعية ودينية وقضائية وفكرية كما كان عليه الحال لدى اليونان والرومان. ولن تقتصر على الأدبيات الدينية كما كان عليه الحال في صدر الإسلام، وما بعد ذلك. ومن الجدير بالذكر أن "العرب عرفوا الخطابة ق. س ولكن من المؤسف أنه لم تصل إلى أيدينا نصوص جاهلية مدونة عنها، تسمح للباحث معرفة نشأتها وتطورها"^٢.

- ونتيجة لاعتناق العرب للمسيحية فسوف تتسع دائرة الفلسفة العربية وسوف يكون حضور العقل العربي أكثر تمثلاً في النثر العربي. وقد لاحظ بعض المؤرخين المسلمين المعاصرين من أن النثر العربي بعد الإسلام "كان يعاني من ضعف المنطق وعدم تسلسل الأفكار تسلسلاً دقيقاً، وقلة ارتباط الأفكار بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً. وهذا النقص تلمحه فيما يكتب من موضوعات أدبية. فأنت إذا قارنت بين ما يكتبه الجاحظ أو ابن عبد ربه أو العسكري في الخطابة أو الوصف وما يكتبه أرسطو في ذلك لرأيت الطبيعتين مختلفتين تمام التخالف. فأرسطو

^١ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٣٢.

^٢ برهان دلو، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٦٥.

يحلل الخطابة. أما كتاب العرب فيكتبون جملاً رشيقة ودرراً منشورة في الخطابة لا يتكون منها شكل تام. وهذا النقص تلمحه أيضاً في كتب الأدب^١.

- وسوف يُعنى العرب بتاريخ الأمم السابقة كثيراً نتيجة لاتساع انتشار المسيحية، ونتيجة لانفتاح المسيحية على الثقافات الأخرى في ذلك العهد، ونتيجة لنشاط حركة الترجمة والنقل من الثقافات الأخرى كاليونانية والسريانية وغيرهما.

- وسوف يكون للنثر العربي أثر كبير في الثقافة العربية ربما فاق أثر الشعراء. وسوف لن تنحصر موضوعات النثر في الأدبيات الدينية فقط، كما تم بعد ظهور الإسلام، وإنما ستوسع دائرة النثر العربي إلى الفلسفة والعلوم كما اتسعت في العصرين الأموي والعباسي بعد ظهور الإسلام. وفيما لو علمنا أن الأدب البيزنطي المسيحي قد ارتقى رقياً كبيراً قبل ظهور الإسلام بحوالي قرن من الزمان أي في الفترة الواقعة ما بين ٣٤٦-٥٦٥ م. فنرى أن البيزنطيين قد أقاموا في العام ٤٢٥ م جامعة في القسطنطينية، وكان يعمل فيها واحد وثلاثون مدرساً. وكانت هذه الجامعة تُدرّس الفلسفة والقانون وفقه اللغتين اليونانية واللاتينية وبلاغتهما. كما كانت تُدرّس الأدب. وكانت الحرية الفكرية والأدبية متوفرة في هذه الجامعة بحيث سمحت للأدب الوثنية أن تكون من ضمن مناهجها. "وظلت هذه الجامعة تنقل بأمانة روائع الأدب القلم رغم احتجاج عدد من القديسين"^٢.

■ كان العرب سيُعنون بالفلسفة منذ مطلع القرن السابع الميلادي فيما لو اعتنقوا المسيحية في ذلك الوقت، حيث كانت المسيحية في عصورها الأولى قد مزجت مزجاً كبيراً وعميقاً بين الدين والفلسفة وكانت الإسكندرية في

^١ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٥٠.

^٢ ول ديورانت، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢٥١.

ذلك الوقت تضم أكبر المدارس لمزج الدين بالفلسفة. "وكان كثير من آباء الكنيسة فلاسفة قبل أن يكونوا رجال دين. وهؤلاء لجئوا إلى الفلسفة يستمدون منها البرهان والتعليل، فترسبت إلى النصرانية فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرها".^١

■ أما في مجال الفنون التشكيلية فقد تفوق الفن المسيحي البيزنطي على وجه الخصوص (مثاله كنيسة أيا صوفيا)^٢ تفوقاً كبيراً، بحيث بدت المسيحية فناً ومعماراً وأزياءً وطقوساً أكثر منها دين وعقيدة وتعاليم سماوية. وتم للمسيحية بناءً على ذلك التأثير على الثقافة العربية والعرب ما زالوا وثنيين ق. س. " إذ أدخلت النصرانية بين العرب فناً جديداً في البناء هو بناء الكنائس والأديرة والمذابح والمحارِب والزخرفة. كما أدخلت النحت والتصوير المتأثرين بالنزعة النصرانية. ولدخول أكثر هذه الأشياء لأول مرة بين الجاهليين، استعملت مسماها الأصلية اليونانية أو الآرامية في اللغة العربية، بعد أن صُقلت وهُذبت حتى اكتسبت ثوباً يلائم الذوق العربي في النطق، وستكشف الحفريات في المستقبل عن مدى تأثير النصراني العرب الجاهليين بالفن النصراني المقتبس عن الروم"^٣. كذلك "فقد برز الفنانون البيزنطيون في الفنون والأعمال الدقيقة والصغرى كالفسيفساء والحفر على العاج والمعدن. واتبعوا جوهر الأسلوب الهيليني، وهو الأسلوب الذي ملك على اليونان عقولهم في العصر البيزنطي"^٤. ولو تم للعرب اعتناق المسيحية بدلاً عن الإسلام لازدهرت هذه الفنون عند العرب ازدهاراً كبيراً. ذلك أن هذه الفنون في روحها وجوهرها كانت فنوناً شرقية أصيلة. فقد اجتمعت في الفن البيزنطي مؤثرات فنية ساسانية ونسطورية وقبطية. وتميز الفن البيزنطي

^١ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٣٢.

^٢ تم بناء هذه الكنيسة في العام ٥٣٧ م من قبل الإمبراطور جستنيان. وبلغت تكاليفها ٣٢٠ رطلاً من الذهب (١٣٤ مليون دولار أمريكي) وقد استنفدت خزينة الإمبراطورية البيزنطية كاملة. وكانت هذه الكنيسة تمثل تمثيلاً حقيقياً الفن المعماري والتشكيلي البيزنطي الذي تميز بوفرة الألوان ودقة الرموز وغازرة الزينة وقدرة على تهدئة ذهن وتبسيه الروح، حتى قيل أن "أيا صوفيا" كانت بداية الفن البيزنطي وخالقته في آن واحد.

أنظر: ول ديورانت، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢٦٤.

^٣ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٩٠.

^٤ آر نولد توينبي، تاريخ البشرية، ج ٢، ص ١٤٨.

بالألوان دون الخطوط والأقواس. كما تميّز بالقباب، واتصف بالزينة المفرقة بدلاً من البساطة. وهكذا أصبح الفن البيزنطي المسيحي مزيجاً من فنون الشعوب الأخرى التي تأثرت فيها البيزنطية، كما أصبح الفن العربي الإسلامي فيما بعد مزيجاً من فنون الشعوب التي دخلت الإسلام من فارس وهنود وأتراك ومسيحيين كذلك.

وأما في مجال العلوم، فلو اعتنق العرب المسيحية بدلاً عن الإسلام لتقدموا في علوم كثيرة أبرزها الطب الذي كان علماً متصلاً بالفلسفة في ذلك الوقت عند المسيحيين. وقد قرأنا كيف أن البلاط الأموي بعد ذلك امتلأ بالأطباء المسيحيين كابن أثال وعبد الملك الكناني وغيرهما. كذلك فمن المحتمل أن يتقدم العرب في علوم كثيرة كالمهندسة والفلك والعمارة وخلاف ذلك نتيجة لتقدم الدول والشعوب المسيحية المحيطة بالجزيرة العربية آنذاك في هذه المجالات، والذي كان واضحاً في الكنائس والمعاهد العلمية المختلفة التي كانت قائمة آنذاك.



وعلينا بعد هذا كله، أن لا ننسى حقيقة تاريخية مهمة وهي أن المسيحية لن تطلق الحرية.. كل الحرية للفكر والفن العربيين. فقد قرأنا وشاهدنا كيف أن الكنيسة اضطهدت المفكرين والفلاسفة والعلماء، وكيف قاومت حركات الإصلاح الديني، وكيف أحرقت آثار المفكرين والفلاسفة والعلماء وقامت بمصادرة ومنع إبداعهم التي تتعارض مع تعاليم المسيحية. وكيف أن دارون على سبيل المثال ونظريته في النشوء والارتقاء قد لاقت من الكنيسة عسفاً ومطاردة وعداءً على النحو الذي لقيته هذه النظرية وصاحبها من المؤسسة الدينية الإسلامية. وقبل ذلك قامت الكنيسة في روما بحرق الراهب والمصلح الديني

الإيطالي سافونارولا (١٤٥٢-٩٨) بالحرق على سيخ الشواء في العام ١٤٩٨ في فلورنسا. كما تم إحراق العالم الفلكي الإيطالي برونو في العام ١٦٠٠ عقاباً له على أفكاره المرفوضة من الكنيسة. كما حاكمت الكنيسة العالم الفلكي الإيطالي جاليليو وعذبتة وسجنته إلى أن أُصيب بالعمى. كما قتل المتعصبون المسيحيون الفيلسوف الفرنسي بيير راموس في العام ١٥٧٢. وأعدمت محاكم التفتيش المسيحية مئات المثقفين الأوروبيين. وأحرقت الكنيسة ثلاثة عشر رجلاً وامرأة دفعة واحدة بتهمة الهرطقة والزندقة في مدينة مودينا الإيطالية.

وحدث الأمر نفسه بالنسبة للمؤسسة الدينية الإسلامية، حيث تم قتل مجموعة كبيرة من الشعراء المعارضين للعقيدة الإسلامية في صدر الإسلام كما تم إهدار دم مجموعة أخرى. وفي العصرين الأموي والعباسي قامت المؤسسة الدينية الإسلامية بقتل مجموعة من المفكرين والكتاب الذين كان يُظن أنهم من المعارضين للعقيدة الإسلامية من أمثال أبي ذر الغفاري، وواصل بن عطاء، والإمام أبي حنيفة، وبشّار بن برد، والسهروردي، وغيلان الدمشقي، والحلاج، وابن المقفع، والجعد بن درهم، وغيرهم.

كما علينا أن نلفت النظر إلى أن العرب لو اعتنقوا المسيحية بدلاً عن الإسلام كديانة توحيدية، فلن يتقدموا كثيراً، ذلك أنهم سيعتقون على الأغلب المسيحية الشرقية الأرثوذكسية التي كانت متمتة إلى حد كبير تجاه الفنون والآداب. في حين أن الكنيسة الغربية كانت منفتحة أكثر من الكنيسة الشرقية. فقد قرأنا مثلاً كيف أن الكنيسة الشرقية منعت التصوير وإقامة التماثيل للمسيح وأمه وحواريه لأنها كانت ثلاثية الأبعاد. ولم تُصرح الكنيسة الشرقية بالصور والتماثيل ثنائية الأبعاد إلا في العام ٨٤٣ عندما انتهى النزاع داخل الإمبراطورية الرومانية الشرقية، واعتبار هذه الصور والتماثيل رموزاً لا للعبادة، ولكنها لتمثيل أناس أو ملائكة أو أشخاص إلهية^١.

كذلك، فإن الغرب المسيحي كان من ناحية حضارية أكثر تقدماً من الشرق المسيحي. ولعل ظاهرة حضارية واحدة فقط، وهي ظاهرة التعليم الجامعي التي كانت

^١ آرنولد توينبي، مصدر سابق، ج٢، ص١١٢.

متفوقة في الغرب تدلنا على مدى التقدم الحضاري الذي أصاب الغرب المسيحي دون الشرق. فعلى سبيل المثال زاد في الفترة الواقعة ما بين ١٣٥٠-١٥٠٠ عدد الجامعات في الغرب أكثر من الضعف الذي كان عليه من قبل. إضافة لذلك فقد أنشأ الغرب في هذه الفترة ثلاثاً وعشرين جامعة جديدة^١. وقد ساهمت هذه الجامعات مساهمة كبيرة في بناء الحضارة الغربية الأوروبية، وكانت وراء النهضة الأوروبية وعصر الأنوار والثورة الصناعية والثورة التكنولوجية التي تعاقبت على أوروبا بدءاً من القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن العشرين.



^١ آرنولد توينبي، مصدر سابق، ج٢، ص٢٠٠.

**ما حالتنا السياسية هذه الأيام
لو لم يظهر الإسلام؟**

□ حال العرب قبل الإسلام

□ كان العرب ق. س أمة ذات تاريخ سياسي عريق. وغير صحيح أن العرب لم يعرفوا الحكم والسياسة إلا عندما ظهر الإسلام. فقبل الإسلام كان للعرب ملوك وأمراء ودول وأنظمة سياسية وعلاقات دولية، وإن كان ذلك لم يظهر بشكل واضح في مجتمع مكة وفي مجتمع قريش على وجه الخصوص، حيث أن قريشاً التزمت البعد عن السياسة وصراعها المحتدمة، كما ابتعدت عن التكتل السياسي ما شاء لها البُعد، وما استطاعت إلى ذلك سبيلاً. ذلك أن التجارة "لا تحتاج إلى سيطرة عسكرية قدر حاجتها إلى رأس مال تجاري ووسائل نقل منظمة و جهود كالتى عقدتها قريش مع القبائل العربية وملوك الأطراف"¹. وذلك من أجل الحفاظ على مصالحها التجارية ومعاهداتها وموائيقها الاقتصادية مع جيرانها من العرب والفرس والبيزنطيين والأحباش والساسانيين. فالتجارة وشؤونها تقتضي الحياد، والمال وصونه وتميمته يقتضي الأمن والابتعاد عن المطامع السياسية التي تقود إلى الحروب والنزاعات المسلحة التي تهدد أمن التجارة وقوافلها وطرقها البرية والبحرية على السواء.

¹ فيكتور سخاب، إيلاف قريش.. رحلة الشتاء والصيف، ص ٢٠١.

قلنا أن العرب ق. س كانوا أمة ذات تاريخ سياسي عريق في داخل الجزيرة العربية وفي خارجها أيضاً. وقد وصلتنا أخبار كثيرة ولكنها ليست كاملة أو شاملة عن التكوين السياسي للعرب ق. س. ويعلل بعض المؤرخين سبب عن عدم اكتمال وشمولية هذا التاريخ إلى عوامل كثيرة منها:

- عدم اعتناء العرب بالتدوين.
- فقدان الذاكرة العربية.
- تعمّد طمس الإسلام لأخبار الجاهلية.
- احتقار المؤرخين الإسلاميين للتاريخ العربي ق. س.
- مهاجمة كل مؤرخ إسلامي اعتنى بتاريخ العرب ق. س^١.
- هدم الأبنية والقصور العربية ق. س واستعمال أنقاضها في البناء.
- هدم القرى والمدن العربية ق. س وتغيير أسمائها.
- هدم الآثار والقضاء عليها بسبب الحروب المتوالية.
- إظهار العرب في التاريخ ق. س بمظهر الجهل والجهالة^٢.

ورغم هذا كله، فإن ما وصلنا من التاريخ العربي ق. س بفضل جهود بعض المستشرقين^٣ يكشف لنا عن صورة سياسية باهرة، وإن كانت هذه الصورة لم تستطع على مرّ العصور أن تتحول من صورة ممالك وإمارات وأقاليم متفرقة ومتنازعة ومتحاربة في بعض الأحيان إلى صورة مملكة واحدة أو إمبراطورية واحدة كما جاء الإسلام وخطط لها ونفّذها على مدار قرون طويلة.

^١ كان المؤرخان محمد بن الكلبي وهشام بن الكلبي من المؤرخين الإسلاميين الذين هوجموا نتيجة لدراستهم لما طمسه الإسلام.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٨.

^٣ كان المستشرق الدنماركي كارستن نيبور Niebuhr أول مستشرق قام في العام ١٧٦١ برحلة إلى الجزيرة العربية، وهو الذي لفت أنظار علماء العالم إلى المسند والخط العربي. كما كانت أول مستشرفة زارت الجزيرة العربية هي آن بلينت Blunt في العام ١٨٧٩. ثم تابعت رحلات المستشرقين من كافة أنحاء أوروبا الغربية والشرقية.

فمن المعروف أن الإسلام حاول محاربة العصبية القبلية، كما حاول المواخاة بين العرب من مكيين ومدنيين ومهاجرين وأنصار. إلا أن الإسلام لم يكن قادراً كل المقدرة على فعل ذلك بشكل كامل وبشكل شامل. فما أن انقضى العصر الراشدي وجاء العصر الأموي والعباسي حتى عادت العصبية القبلية كما كانت عليه ق. س وربما أكثر حدة. وما زالت هذه العصبية القبلية في الجزيرة العربية حتى يومنا هذا. "فلم يكن من الممكن تناسي العصبيات وغسل آثار الجاهلية وطمس معالمها تماماً. وقد أسهم الخلفاء في النزاع القبلي متأثرين بعاطفتهم وبدمهم من الأمهات. وسار على هذه السياسة الولاة والعمال، فكانت النتيجة تكتل القبائل وانقسامها إلى معسكرات"^١.

للجزيرة العربية التي تعتبر أكبر شبه جزيرة في العالم تاريخ عريق. فيقال أن موطن الساميين الأول الذين ظهوروا في الألف الثالثة ق. م كان في الجزيرة العربية. ومن الجزيرة العربية انتشر الساميون في بقاع الأرض مهاجرين من الجزيرة العربية تحت ضغط الفقر والفاقة والجفاف الذي أصاب الجزيرة العربية في عصر (النيوليتيك Neolithic) أي قبل ميلاد المسيح بنحو عشرة آلاف سنة على حد زعم المستشرق كيتاني. كما أن هذا التاريخ العريق تأتي من كون الجزيرة العربية في الماضي السحيق (عصر البلايستوسين Pleistocene) كانت جنة غناء، ذات أمطار ونبايغ غزيرة على مدار فصول السنة، كما كانت ذات غابات كثيفة أشبه بالغابات الإفريقية والهندية والكندية. ويقال أن طقسها كان أجمل من طقس أوروبا الآن، التي كانت تعيش في ذلك الزمان في العصر الجليدي. ولكن طقس الجزيرة العربية تغير مع تغير الزمان فأصبحت حارة جافة فيما أصبحت أوروبا باردة ممطرة، وزال عنها العصر الجليدي. وفي هذا الشأن فإن الإسلام وفتوحاته وغنائه الكثيرة جاءت في الوقت المناسب بعد أن أصبحت الجزيرة العربية بلاداً قاحلة لا زرع فيها ولا ضرع إلا في بعض الواحات القليلة المنتشرة هنا وهناك. وكانت هذه نعمة على الجزيرة العربية كما كانت نقمة عليها في الوقت ذاته. فقد حال الطقس الجاف والحار القاسي

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٩٣، ٤٩٥.

ومن الجدير بالذكر أن مثل هذا التكتل ومثل هذه الانقسامات العصبية القبلية لا تزال موجودة حتى الآن في الجزيرة العربية بين الأسر الحاكمة حيث تعدد الأمراء الحاكمين، وحيث تعدد أمهاتهم وقبائل أمهاتهم.

واتساع الصحاري في الجزيرة العربية وخلق الجزيرة العربية من المعادن والثروة الطبيعية في تلك الفترة دون استعمار أو احتلال هذه المنطقة من العالم. واكتفت الدول الكبرى المجاورة للجزيرة العربية بعقد التحالفات مع زعماء القبائل العربية في الجزيرة العربية. وكان ذلك بمثابة سيطرة غير مباشرة على تلك البقعة من العالم، دون الحاجة إلى تسيير الجيوش وحوض غمار الحروب.

والتاريخ السياسي العريق للجزيرة العربية يتمثل في أن العرب كانوا جيراناً للبابليين، وتحالفوا سياسياً وعسكرياً معهم ضد الآشوريين. كما يتمثل في احتكاك العرب احتكاً مباشراً مع اليونان عندما دخل هؤلاء البحار الجنوبية من الخليج العربي ومن البحر الأحمر. كما كان لدى العرب احتكاك بالرومان، وإن كان هذا الاحتكاك غير مباشر، من حيث أن مظاهر هذا الاحتكاك وهذا الاتصال قد اقتصرت على استعانة الرومان ببعض القبائل العربية لحماية حدود بلاد الشام المتاخمة للجزيرة العربية.

وإن كان سكان الجزيرة العربية بعيدين عن التأثير الروماني المباشر حيث لم يتركوا آثارهم الدالة على ذلك، فقد كان عرب بلاد الشام قريبين من التأثير بعد أن تم ضم بلاد الشام إلى الإمبراطورية الرومانية، في عهد القيصر بومبيوس في القرن الأول ق. م. واستمر هذا التأثير فيما بعد، حيث ترك الرومان آثارهم الباقية إلى الآن في بلاد الشام.

كذلك فإن من مظاهر العراقة السياسية في الجزيرة العربية كانت تلك الممالك والدول التي أنشأها العرب في الجزيرة العربية. فقد أقام العرب في اليمن الدولة العينية (١٣٠٠-٦٣٠ ق. م). وكانت هذه الدولة مملكة عاصمتها "معين" أو "قننو". وكانت هذه المملكة ذات نظام حكم استشاري معتدل. كما كانت ذات نظام إداري متقدم على شكل مقاطعات، وعلى كل مقاطعة حاكم مسؤول. كما كان لديها نظام ضريبي مُحكَم.

وفي جنوب الجزيرة العربية قامت أيضاً مملكة حضرموت (١٠٢٠ ق.م - ١٢٥ م) وعاصمتها "شبوة" التي أنشئت قبل الميلاد، وكانت مملكة معاصرة للمملكة المعينية. وكانت لمملكة حضرموت اتصالات سياسية وتجارية واسعة مع الهند وبلاد فارس ومع تدمر وكذلك مع قريش مكة. وكان لمملكة حضرموت حضارة متأثرة بالحضارة العراقية "وتقترب من مؤثرات حوض البحر الأبيض المتوسط والمؤثرات الإيرانية وذلك نتيجة لاتصال الروم والفرس بالعربية الجنوبية".^١

كذلك قرأنا أن مملكة قتيان (١٠٠٠ - ٥٤٠ ق.م) كانت من ضمن الممالك التي قامت قبل قرن ونصف من الميلاد في الجزيرة العربية في الأقسام الغربية من جنوب الجزيرة العربية، وامتدت حتى وصلت مضيق باب المندب. في حين ذكر بعض المؤرخين كياقوت الحموي أن حكومة قتيان قامت في عدن. وكانت عاصمتها "تمنع" التي تُعرف الآن باسم "كحلان" في "وادي بيحان". وكانت ذات أرض خصبة. ويقال أن مملكة قتيان عاصرت مملكة معين ومملكة سبأ.

وكانت مملكتا ديدان والحيان من ضمن الممالك التي أنشأها العرب في الجزيرة العربية ق. م أيضاً. وقد قامت مملكة ديدان في أعالي الجزء الغربي من الجزيرة العربية. في حين قامت مملكة لحيان الصغيرة في الجزء الجنوبي من حكومة الأنباط. "ويرى بعض الباحثين أن مملكة لحيان ظهرت في أيام بطليموس الثاني، بتشجيع من البطالمة وتأييدهم ليتمكنوا من الضغط على النبط حتى يكونوا طوع أيدبهم. حيث كان اللحيانون يكرهون النبط، لأنهم كانوا يطمعون في بلادهم ويعرفلون تجارتهم التي كان لا بُدَّ لها من أن تمرَّ ببلاد النبط".^٢

ولعل أكثر الممالك العربية التي قامت ق. س والتي حظيت بذكر القرآن والتوراة من قبله هي مملكة سبأ في اليمن التي قامت في العام ٦٥٠ ق.م وظلت حتى العام ٣٠ ق.م، وكانت عاصمتها "مأرب" في البداية ثم "صرواح". وامتد حكم هذه المملكة

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٣.

^٢ أيضاً، ص ٢٤٦.

قراية خمسة قرون. ولعل مملكة سبأ كانت في التاريخ القديم من أشهر الممالك العربية حيث أن ذكرها قد دون في المؤلفات اليونانية واللاتينية. وقد لعبت التجارة العربية دوراً في شهرة مملكة سبأ واتصالها السياسي والتجاري بمصر والمناطق الإفريقية الأخرى وكذلك الهند وبلاد فارس وبلاد الشام. ولعل قصة زيارة ملكة سبأ "بلكيس" للملك سليمان في بيت المقدس والتي جاء ذكرها في التوراة والقرآن لدلالة واضحة على العلاقات السياسية التي كانت تربط بين هذه الدولة العربية العريقة والدول المجاورة لها. وكان لهذه المملكة قوة عسكرية ضاربة. وكانت تتمتع بنشاط اقتصادي مرموق نتيجة لحصب أراضيها وكثرة مياهها، وعنايتهم بالزراعة، وإنتاجهم لمواد زراعية ذات أهمية بالغة في أسواق العالم كشجر البخور وزراعة البهارات. كما كانت لها حضارة واسعة تجلّت في بنائها لسد مأرب الشهير. كما تجلّت في قصور ملوكها الفخمة ومعابدها الضخمة.

وفي اليمن أيضاً (بين حضرموت ومذحج) قامت مملكة كندة. وكان أول ملك عليها هو "حجر بن عمرو" وهو والد الشاعر الشهير امرئ القيس¹ الملك الضليل. وكان بين مملكة كندة ومملكة الحيرة خصومات دامية. ويبدو أن سبب هذه الخصومات والافتتال كان على المال، فيما لو علمنا أن الكنديين لم يكونوا في اليمن فقط ولكنهم كانوا أيضاً في نجد وفي شرق الجزيرة العربية على الحدود العراقية، حيث كانت مملكة الحيرة هناك. كما كانت هذه الخصومات نتيجة للصراعات السياسية التي كانت قائمة بين المعسكرين الشرق والغربي في ذلك الوقت. وكان الكنديون في ذلك الوقت من حلفاء المعسكر الغربي (الروم). أما امرئ القيس فبالإضافة إلى مكانته الشعرية الرفيعة فقد كان سياسياً مرموقاً. فهو من خلال موقعه السياسي في مملكة كندة اتصل بالروم وتحالف معهم، وزار القسطنطينية وتنصّر وتم تعيينه عاملاً أو والياً على الجزيرة العربية وعلى أنحاء أخرى من بلاد الشام كانت خاضعة لحكم الرومان.

¹ من الجدير بالذكر أن حجراً طرد ابنه من ملكه أنفة من قول الشعر. ولكن ذكر حجر ذهب وبقي ذكر امرئ القيس يعلم على الزمان. مما يؤكد قوة الفن وتغلبها على قوة السياسة.

وكما كان لمملكة سبأ هذا الشأن العظيم فلم تكن مملكة النبط (العربية الحجرية) في بلاد الشام وفي المنطقة الشمالية الغربية من الجزيرة العربية أقل منها شأنًا. ورغم أن المؤرخين لم يعرفوا عن هذه المملكة شيئاً كثيراً إلا أن هذه المملكة استطاعت بفضل سيطرتها على الطرق التجارية أن تلعب دوراً سياسياً وحضارياً بارزاً في بلاد الشام. فقد كان العرب النبط من أكثر القبائل التي عاشت في بلاد الشام قريباً من قريش. ولعل مرد ذلك يعود إلى العلاقة التجارية التي كانت قائمة بين النبط وبين قريش. وقد تجلّى هذا القرب الحميم من قريش في أن النبط كانوا يحملون الأسماء نفسها التي كانت لقريش. وكانوا يعبدون الأصنام نفسها. وكانت طريقة كتابتهم قريبة جداً من طريقة كتابة كتبة الوحي الإسلامي. وأن لغتهم كانت قريبة من لغة القرآن. ولكن بعض العلماء وجد أن النبطيين كانوا يدونون أيامهم باللغة الآرامية مما سبب للتاريخ العربي "حسارة فادحة لا تقدر بثمن، لأنه حرماننا من الوصول والحصول على نصوص باللغة العربية وبلهجات عربية قديمة نحن في أشد الحاجة إليها، لما لها من فائدة في دراسة تطور اللهجات العربية واللهجة التي نزل بها القرآن والمراحل التي مرت بها. وخاصة أننا لا نملك من النصوص العربية المدونة بالللهجات العربية الشمالية القريبة من عريبة القرآن سوى بضعة نصوص"^١.

كما زاد من شأن الدور السياسي لمملكة النبط غناها العظيم نتيجة لما كانت تدره عليها تجارتها وتحكمها من خلال موقعها الجغرافي بطرق التجارة العالمية في ذلك الوقت. وتمكنت مملكة النبط من أن تلعب دوراً سياسياً في المنطقة مسن خلال قوتها العسكرية أيضاً. فجمعت بين يديها الثروة العظيمة والمواقع الجغرافي المميز والجيش الرادع الذي استطاع من خلال ملك النبط "الحارث الثالث" وهو من أقوى ملوك النبط الزحف على دمشق والاستيلاء عليها من اليونان، والتدخل في شؤون مملكة يهوذا ومواجهة الرومان في مواقع عسكرية مختلفة. وغدا الحارث الثالث ملكاً يحكم مملكة واسعة الأطراف، لها حساباتها السياسية المهمة.

^١ حواد علي، مصدر سابق، ج٣، ص١٤.

أما من الناحية الثقافية فيبدو أن مملكة النبط كانت من أكثر الممالك العربية زحماً ثقافياً، نتيجة لتأثرها بالثقافة والحياة الهيلينية. فقد كان الملك الحارث الثالث يجيد اللغة اليونانية التي كانت لغة العصر في ذلك الوقت. ولعل انتشار اللغة اليونانية بين النبط كان المفتاح الحضاري الأرفع لهم لكي يتعرفوا على حضارة اليونان وبنوا هم حضارتهم طبقاً لذلك والتي تجسّدت فيما تجسّدت بمدينة "البراء" عاصمة النبطيين التي لا تزال قائمة إلى الآن كشاهد على مدى عظمة هذه الحضارة ورقيها.

و لم تكن مملكة النبط هي المملكة العربية الوحيدة ق. م ذات الشأن السياسي البارز في بلاد الشام. فقد كانت هناك مملكة أخرى إلى جانبها وعلى علاقة وثيقة بها وهي مملكة تدمر.

فكما كانت مملكة الأنباط ذات ثراء عظيم نتيجة لموقعها الجغرافي المميز والمتحكّم بطرق التجارة العالمية فقد كانت مملكة تدمر كذلك في غناها وسيطرتها على الطرق التجارية العالمية وممارستها للتجارة المزدهرة بواسطة مجموعات من التجار اليهود الذين استوطنوا فيها. ولكنها في بداية قيامها كانت تختلف عن مملكة الأنباط بعد وجود جيش رادع قوي لها يمكنها من حماية هذه المملكة وهذا الموقع الاستراتيجي. فعدت مطمعاً سهلاً للطامعين، ولقمة سائغة في فم المشتهين والمتربصين من شريقين وغربيين. فطمع فيها كل جيرانهم القريين والبعيدين من الساسانيين والبيزنطيين واليونانيين والرومانيين. ولكن مملكة تدمر فيما بعد وبفضل أسرة عربية قديمة وقوية هي أسرة "أذينة" استطاعت أن تبني جيشاً قوياً بقيادة الملك أذينة وأن تلحق الخسائر في صفوف الفرس، وأن تتحالف مع الرومان. ولم يكن أذينة هو القائد الفذ الوحيد في تاريخ تدمر ولكن كلن إلى جانبه شخصية سياسية وعسكرية أخرى هو "رود" والمملكة المعروفة الزباء التي لعبت دوراً سياسياً مشهوداً وعظيماً في تاريخ المملكة التدمرية من خلال الجيش القوي الذي أنشأته والذي غلب الجيش الروماني وانتصر عليه، ومن خلال سيطرتها على مصر وإبقائها تابعة للتاج التدمري، ومن خلال تحالفها مع المعسكر الشرقي (الفرس) ضد المعسكر الغربي (الروم).

وفي بلاد الشام أيضاً ظهرت مملكة الغساسنة. وقد استمرت مملكة الغساسنة حتى ظهور الإسلام. وكان أول ملك من ملوك الغساسنة الحارث بن العوث. "إلا أن تاريخ الغساسنة يبقى من الأمور الغامضة في تاريخ العرب"^١. فقد كان الغساسنة حلفاء للروم. كما كان الروم يعتمدون على الغساسنة اعتماداً كبيراً في صد هجمات الأعراب في الجزيرة العربية المتاخمة لبلاد الشام. وبلغت الروابط الرومانية مع الغساسنة أن لُقّب الروم ملوك الغساسنة بالبطارقة Patricius وهذا اللقب من "الألقاب الشرفية الفخمة عند الروم، ولم يكن يُمنح إلا لعدد قليل من الخاصة. ولصاحبه امتيازات ومنزلة في الدولة حتى أن بعض الملوك كانوا يجذون الحصول على هذا اللقب من القيصر"^٢. كما قام عدد من ملوك الغساسنة بزيارة القسطنطينية واستقبلوا استقبال الملوك، ونعموا هناك بالحفاوة البالغة وبالعطايا والهدايا والمطايا من لدن القيصر.

وقبل ظهور الإسلام بفترة بسيطة أي حوالي العام ٥٨٤م بدأ الانحلال والتفكك يدب في مملكة الغساسنة نتيجة لاختلاف الحكام الغساسنة فيما بينهم، ونتيجة لاحتلال الفرس لبلاد الشام لفترة قصيرة (٦١٣-٦١٤م). وقد أثر هذا التفكك دون شك على مستقبل الإمبراطورية الرومانية في بلاد الشام، وكان مقدمة من مقدمات انهيار هذه الإمبراطورية أمام الجيوش الإسلامية التي فتحت بلاد الشام فيما بعد.

وكما حارب العرب بعضهم بعضاً في الأيام الخوالي لصالح إحدى القوتين العظميين، فقد حارب العرب الغساسنة إلى جانب الروم ضد العرب المسلمين عندما غزوا المسلمون بلاد الشام. ومن المؤرخين من يقول أن الغساسنة لم يدخلوا الإسلام قبل فتح بلاد الشام، وأنه ليس صحيحاً أن ملكهم جبلة بن الأيهم قد أسلم وزار المدينة في موكب فحج، وحج مع عمر بن الخطاب^٣.

^١ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢١.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٠٦.

^٣ أيضاً، ص ٤٣٠.

وكان الغساسنة أكثر رقياً عقلياً من المناذرة لكونهم كانوا على اتصال مباشر بالثقافة اليونانية والحضارة الرومانية كذلك. وكان بلاط ملوكهم - كما كان الحال لدى ملوك الحيرة - موثلاً للشعر والشعراء.. وكان من أبرز الشعراء الذين كانوا يترددون على البلاد الشاعر النابغة الذبياني والشاعر الأعشى والمرقش الأكبر وعلقمة الفحل. ويبدو أن الحياة الشعرية في عهد الغساسنة والحميريين كانت غنية جداً، رغم أننا لم نتلق شيئاً منها لأنها كانت على ما يبدو مكتوبة بلغة مختلفة عن لغة قريش. وعندما جاء القرآن بلغة قريش ألغى كل لغة أخرى غير لغة قريش، كما ألغى أو نفى كل ما كُتب بلغة عربية غير لغة قريش^١.

وفي العراق ظهرت مملكة الحيرة على نهر الفرات التي حكمها ملوك مختلفون من قبائل عربية مثل آل نصر، وآل لحم، وآل محرق، وآل النعمان، وآل عدي. ولم تصلنا أخبار كثيرة عن هذه المملكة حيث أن بعض المؤرخين العرب الكلاسيكيين كانوا يعمدون إلى دمج ملك الحيرة العربية في ملك الفرس. فضع معظم تاريخ مملكة الحيرة أو قل ذاب في تاريخ الفرس. وكان بعض هؤلاء المؤرخين على حق في هذا الدمج حيث أن العلاقة السياسية بين عرب الحيرة وبين الفرس كانت علاقة سياسية عضوية. حيث "كان عرب الحيرة يقدمون الطاعة للملك الفرس وهو يولي عليهم أميراً من أنفسهم، وعليهم بالمقابل أن يحموا حدود فارس من كل مغير عليها. وبالمقابل يقوم الفرس بإعفاء عرب الحيرة من دفع الضرائب والإتاوة. وكان نظام الفرس إذ ذاك نظاماً إقطاعياً"^٢. ولكن على قلة الأخبار التي وصلتنا عن هذه المملكة يتبين لنا أن مملكة الحيرة كانت متحالفة مع المعسكر الشرقي (الفرس) وكان ملوك الحيرة يغيرون مناطق المعسكر الغربي (الروم). فقد غزا المنذر بن النعمان أحد ملوك الحيرة أرض الروم في بلاد الشام ووصل حمص وإنطاكية، وكثيراً ما دخل المناذرة (حلفاء الفرس) بقيادة المنذر بن المنذر في مواجهات عسكرية مريرة ودامية ضد العرب الغساسنة (حلفاء الروم) بقيادة الحارث بن جبلة. كذلك أغار الملك عمرو بن هند على بلاد الشام في العلم ٥٦٣م وواجه الحارث بن جبلة وتقاتل معه لأسباب مالية تتعلق بعدم دفع الغساسنة المتوجب

^١ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢٦.

^٢ أيضاً، ص ١٨.

عليهم من ضرائب والتزامات مالية للمناذرة. وتقاتل قابوس بن المنذر ملك الحيرة مع المنذر بن جبلة ملك الغساسنة. وكانت قبائل من بلاد الشام والعراق والجزيرة العربية تنحزب إلى جانب هؤلاء وأولئك. واستمرت المواجهات الدامية بين المناذرة والغساسنة في النصف الثاني من القرن السادس الميلادي. وكانت هذه المواجهات العسكرية العربية لصالح القوتين العظميين في ذلك الوقت، وهو ما يذكرنا بالواقع العربي قبل العام ١٩٩٠، عندما كان العالم العربي مقسوماً إلى معسكرين: معسكر متحالف مع الغرب، ومعسكر متحالف مع الشرق. وعندما زال الاتحاد السوفياتي من خريطة العالم السياسية أصبح العالم العربي في مجمله متحالفاً مع المعسكر الغربي.

وقد كان لمملكة الحيرة شأن كبير في الثقافة العربية إلى جانب أنها كانت قسوة سياسية وعسكرية. فقد كان عرب الحيرة "أرقى عقلاً ومدينة من عرب الجزيرة لتحضرهم ومحاورهم مدينة الفرس العظيمة. وتسرب إلى هؤلاء العرب شيء من علوم اليونان وآدابهم"^١ فيقال أن الحيرة في عهد ملكها عمرو بن هند أصبحت موئلاً للشعراء ق. س. وأن عمرو بن هند كان علامة سياسية فارقة في الشعر العربي ق. س. فجاء ذكره في معظم شعر الشعراء العرب ق. س. كذلك فإن الملك النعمان بن المنذر يذكرنا بالأمير سيف الدولة الحمداني من حيث حبه للشعر وفضله على الشعر العربي.

كما كان للحيرة شأن مرموق في العمارة العربية. ولعل الأثر البارز للعمارة العربية في الحيرة قصر الخورنق المشهور والمعروف الذي بناه النعمان بن المنذر بواسطة المعماري الرومي سنمار الذي لقي حتفه بعد ذلك بسبب هذا القصر في القصة المعروفة بـ "جزاء سنمار". إلا أن المعمار في الحيرة قد خضع في مجمله إلى الفن المعماري الساساني.

ومما يثبت لنا أن العرب ق. س كان لديهم دول وسياسة وتشريعات سياسية وقانونية ولم يكونوا عبارة عن بدو هائمين على وجوههم في الصحراء، فقد قرأنا أن التدمريين قد تأثروا بالثقافة اليونانية والرومانية. وأنهم استفادوا من خبرة هؤلاء في الإدارة

^١ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ٢٠.

وطرق الحكم والتشريع السياسي والاجتماعي. فكان للتدميرين مجلس للشيوخ Senatus على شاكلة مجالس الشيوخ في العصر اليوناني والروماني والأمريكي الحالي. "وكان لهذا المجلس سلطة سنّ القوانين والتشريعات، وله رئيس وكاتب وجملة أعضاء، ويشرف على السلطة الإجرائية شيخان وديوان يتألف من عشرة حكام. وكانت هناك سلطة قضائية ينظر فيها مجموعة من الوكلاء Syndices وغيرهم من العمال".¹

وهناك من لعب دوراً سياسياً كبيراً في الجزيرة العربية كقبائل الحميريين المعروفة في جنوب الجزيرة العربية. وكانت مثل هذه القبائل التي كانت تسيطر على القسم الجنوبي الغربي من الجزيرة العربية معروفة لدى اليونان والرومان. ويبدو أن الحميريين قد أنشأوا دولة لهم (٢٤٥-٥٢٥م)، وجعلوا من "ظفار" عاصمة لهم. وكان الحميريون أتباعاً لمملكة قتيبان يؤدون الجزية لها، في حين أنهم كانوا على نزاع مع مملكة سبأ، واستطاعوا الاستيلاء على مأرب عدة مرات. وفي أيام الدولة الحميرية اجتاحت اليمن كوارث طبيعية وسياسية مما سبب ضعف الدولة الحميرية نتيجة لضعف الاقتصاد وتعطل التجارة مما دفع أعداء اليمن كالأحباش إلى غزو اليمن في العام ٣٤٠م. وفي هذه الفترة تمت تحولات تاريخية كبيرة في تاريخ الجزيرة العربية حيث دخلت اليهودية والمسيحية إلى الجزيرة العربية وجاء الأحباش مرة أخرى واحتلوا اليمن بحجة اضطهاد ملك الحميريين "ذو نواس" لنصارى نجران وقتل الآلاف منهم في الأحدود وبدعم وتأيد من الروم. وفي هذه الفترة انهار سد مأرب وسبب كارثة اقتصادية كبيرة لليمن السعيد اضطرت كثيراً من القبائل العربية اليمنية إلى الهجرة خارج اليمن.

كذلك ظهر الصفويون الذين كانوا مجموعة من القبائل العربية المرتحلة والجارية وراء الزرع والضرع بين سوريا والعراق وبين الأردن وأعالي الحجاز. وقد اتصلت هذه القبائل بالروم وتعاملوا معهم سياسياً ومالياً. وكانت هذه المعاملة تتراوح بين المد والجزر حسب قوة الروم وضعفهم، خاصة أن الصفويين كانوا يقيمون في معظم الأحيان على أطراف بلاد الشام التي كانت تخضع للروم. ولم يصلنا من أخبار الصفويين الشيء الكثير

¹ حواد علي، مصدر سابق، ج ٣، ص ٨٩.

نتيجة لاتسام كتاباتهم بالطابع الشخصي. "فلم تتمكن من الاستفادة من هذه الكتابات من الوجهة السياسية والعسكرية. فلم نثر على اسم ملك أو موضوع سياسي يشير إلى الحالة السياسية التي كانت سائدة في العراق وبلاد الشام أو الجزيرة العربية في تلك الأيام".^١

وإلى جانب هؤلاء وأولئك كانت هناك "مشيخات" عربية تكوّنت في الشمال ولعبت أدواراً سياسياً معينة في شمال الجزيرة العربية. إلا أن معظم عمر هذه المشيخات كان قصيراً لأن قوتها كانت تركز على قوة شيوخها الحاكمين. وكانت بعض هذه المشيخات قد استغلت ضعف جيرانها السياسي والعسكري فأغارت عليهم كما فعلت بعض القبائل العربية حين أغارت على دولة السلوقيين، وتم للقبائل العربية السيطرة على شواطئ الفرات في منتصف القرن الثاني ق. م. كما "استغلت هذه القبائل أهمية الطرق البرية التي تمر بالبوادي، وكانت شرايين التجارة العالمية في ذلك الوقت، فتحكموا في مسالكها، واستغلوا أهمية الماء بالنسبة للقوافل والجيوش واخذوا يعاملون المسكرين الشرقي وهو الفرس والغربي وهو الروم وفقاً لحاجتها لهذه الطرق وللماء ويفرضون على المسكرين شروطاً تتناسب مع مواقفهما العسكرية ومع الأحوال السائدة في تلك الأيام. وصاروا يجبرون كلا المسكرين على تقديم أحسن الترضيات لهم لتقديم خدماتهم له، والانضمام إليه ضد المسكر الآخر".^٢ وقامت على إثر ذلك إمارات عربية متعددة منها "إمارة الحضرة"، و"إمارة الرُّها"، و"إمارة حمص"، و"إمارة سنجار" وغيرها. وقامت حكومات مختلفة كحكومة تدمر، وحكومة الغساسنة في بلاد الشام، وحكومة المناذرة في العراق. كما تكوّنت وقامت إمارات عربية مختلفة في مواضع مختلفة من المناطق الخضراء في العراق وبلاد الشام.

وعلى كثرة هذه الممالك وهذه المشيخات وهذه الإمارات، فما زلنا حتى الآن نجهد الكثير من نواحي الحياة السياسية في هذه الكيانات السياسية المختلفة، خاصة ما يتعلق بالمسائل التشريعية والقانونية والإنجازات العمرانية والمدنية الأخرى التي قاموا بها. كما أننا ما زلنا حتى الآن نجهد دقة طبيعة العلاقات السياسية التي كانت قائمة بين هذه الكيانات السياسية وبين الدول الكبرى المجاورة لها.

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٤٧.

^٢ أيضاً، ج ٢، ص ٦٠٥.

من ناحية أخرى، وعلى إثر انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين وظهور الإمبراطورية البيزنطية ومجيء الساسانيين إلى الحكم حوالي العام ٢٢٦م قام كل هؤلاء بالتعامل مع العرب سياسياً حيث كان لكل هؤلاء حدود واسعة وطويلة مع القبائل العربية. كما كانت هناك قبائل عربية من البدو الرُّحَّل تقيم في أراضي هاتين الإمبراطوريتين بحثاً عن الماء والكلأ والإقامة في أرض خصبة ذات زرع وضرع. وكانت هاتان الإمبراطوريتان تستعملان هذه القبائل لمحاربة القبائل العربية الأخرى التي تغزو حدود هاتين الإمبراطوريتين. في حين تمكّنت الإمبراطورية البيزنطية من كسب بعض العرب الذين يعيشون على حدود هذه الإمبراطورية إلى جانب النصرانية لكي يؤمّنوا حدودهم من غزو الإعراب. وكذلك فعل الساسانيون فعَلَّ البيزنطيين من حيث التحالف السياسي مع مجموعات كبيرة من القبائل العربية التي كانت تسكن على مقربة من حدودها. وكان هذا التعاون ينطلق من منطلق عدم قدرة الجيوش النظامية على صد غزوات البدو التي كانت أشبه بالمليشيات أو بقوات المقاومة الشعبية في هذه الأيام.

ولعل هذا ما يفسر لنا في مقتبل الأيام كيف استطاع العرب الذين كانوا من سكان البادية غير المدربين عسكرياً تدريباً حديثاً وغير مجهزين بالسلاح الحديث قياساً على ذلك العصر من غزو الإمبراطورية الساسانية في العراق والانتصار عليها وكذلك غزو الإمبراطورية البيزنطية في بلاد الشام والانتصار عليها، فيما لو علمنا أن مثل هذه الحروب لم تكن بين جيشين نظاميين بقدر ما كانت بين جيوش نظامية تواجه مليشيات وقوات مقاومة فدائية، كُتِبَ لها النصر كما كُتِبَ النصر في العصر الحديث للمليشيات الفيتنامية في مواجهة القوات النظامية الأمريكية، وكما كُتِبَ النصر للمليشيات الكويتية في مواجهة الجيش النظامي الكويتي المدعوم من قبل أمريكا، وكما كُتِبَ للمقاومة الفلسطينية من مواجهة القوة العسكرية الإسرائيلية في العام ١٩٨٧، والعام ٢٠٠٠.

من ناحية أخرى ومن أسباب ومظاهر السياسة العربية في الجزيرة العربية وخارجها أن لعب العرب دور الحلفاء للقوتين العظميين في ذلك الوقت: الإمبراطورية

الساسانية والإمبراطورية البيزنطية. فقد كان العرب قبل الميلاد وبعد الميلاد حلفاء لإحدى هاتين القوتين العظميين في ذلك الوقت. وهو ما كان عليه حالهم في العصر الحديث قبل العام ١٩٩٠ حيث كان قسم من العالم العربي متحالفاً مع القوة العظمى الاتحاد السوفياتي، والقسم الآخر مع القوة العظمى الأخرى أمريكا. وكان العرب يدافعون عن إحدى هاتين الإمبراطوريتين ضد العرب الآخرين، كما قرأنا عندما غزا عرب الحيرة العرب الفساسنة وعندما غزا عرب الفساسنة عرب الحيرة. وعندما غزا العرب بعد الإسلام العراق حيث وقف "عرب الضاحية" وعلى رأسهم قبيلة "بكر بن وائل" إلى جانب الفرس الساسانيين المجوس ضد العرب المسلمين. وكذلك وقف العرب الفساسنة إلى جانب البيزنطيين في حرمهم مع العرب المسلمين في بلاد الشام، مما يذكرنا بوقوف عدد من العرب إلى جانب أمريكا والدول المتحالفة معها في حرب الخليج في العام ١٩٩١ ضد العراق.

ومن هنا يتبين لنا أن العلاقة السياسية بين العرب وجيرانهم من القوى العظمى والصغرى لم تتعدّ التحالف السياسي، ولم تتعدّ النشاط التجاري والاقتصادي. ولم يتم للقبوى السياسية الأجنبية احتلال الجزيرة العربية زمناً طويلاً، وإن كانوا قد احضعوا بعض أجزاء من الجزيرة لسيطرتهم وأبقوا على الحكام العرب فيها كما فعل الساسانيون في البحرين. "فلم يكن للبيزنطيين أو الساسانيين سلطان سياسي أو تدخل فعلي. ولهذا انفردت فعاليتهم السياسية والعسكرية مع العرب النازلين في الأراضي التي خضعت لحكمهم وسلطانهم ومع عرب بادية الشام وعرب العراق".^١

إلى جانب كل هذا، كان للعرب علاقات سياسية مع أطراف مختلفة، منها علاقتهم بالحبشة وعلاقتهم بالفرس عندما احتلوا اليمن. ورغم ذلك، فإننا لا نعلم الشيء الكثير عن هذه العلاقة. "فنحن معدمون، ولا نملك نصاً واحداً مدوناً عن ذلك العهد الذي يعتبر من العهود الخطيرة في تاريخ اليمن والجزيرة العربية"^٢.

^١ حواد علي، مصدر سابق، ج٢، ص٦٣١.

^٢ أيضاً، ج٣، ص٥٢٨.

إن هذه الممالك العربية التي نشأت في شمال الجزيرة العربية وفي جنوبها كانت وراءها أسباب سياسية محضة، كما كان وراء نشوئها أسباب جغرافية واقتصادية مختلفة، ومن هذه الأسباب مجتمعة:

١. موقع الجزيرة العربية الجغرافي بين الهند والشرق الأقصى من جهة والبحر الأبيض والغرب من جهة أخرى مما كان له أثره الكبير على التجارة العالمية في ذلك الوقت.

٢. خصوبة أرض اليمن وبلاد الشام والعراق التي شهدت كل منهما ممالك قوية ذات أثر بعيد في التاريخ العربي ق. س.

٣. كان لموقع الممالك العربية الجنوبية بين البحر في الجنوب والصحارى والجبال إلى الشرق والشمال أثره في حمايتها من الغزو الخارجي مما ساعد على استمرار الكيانات السياسية القائمة على الاستمرار.

٤. كان لقرب الممالك العربية في الجزيرة العربية وخارجها من الغرب واتصالها بالروم أثره الفكري الكبير على الحياة الثقافية في هذه الممالك. في الوقت الذي فيه لم تكن الممالك العربية الجنوبية متقدمة فكرياً كما كانت عليه الممالك العربية الشمالية.

٥. كانت هناك ثلاث قوى سياسية رئيسية تتحكم في شمال الجزيرة العربية وجنوبها قبيل ظهور الإسلام هي: الساسانيون في العراق والبيزنطيون في بلاد الشام ومملكة حمير العربية بينهما. وكان الدين عاملاً قوياً في الصراع السياسي الذي كان قائماً في ذلك الوقت، حيث ارتبط الدين بالمصالح الاقتصادية ربطاً محكماً.

٦. اتخاذ قريش سياسة الحياد الحذرة بين القوتين العظميين مراعاة لمصالحها التجارية. كما قامت قريش - كما فعلت القوتان العظيميان - بربط مصالحها التجارية بأمورها الدينية وبأمورها السياسية^١.

٧. انخيار هيمنة العلاقات العصبية في المجتمع القبلي، واعتماد قيام الكيان القبلي والزعامة العشائرية على المال. فكان المال أهم عامل لدعم السلطة القبلية والسلطة السياسية كذلك، حتى أنه كان المبرر الكبير لكثير من التصرفات الأخلاقية والاجتماعية كالكرم مثلاً الذي كان يُستعمل ويُستغل لأغراض سياسية. وهو ما يفسر لنا قول حاتم الطائي، كريم العرب:

يقولون لي: أهلك ما لا فاقصد وما كنت لولا ما يقولون سيدا

*

لو حاولنا أن نلقي الضوء على قريش وعلاقتها السياسية في القرن السادس والسابع الميلادي وهي التي كانت مفتاح التاريخ العربي الجديد عندما بزغ الإسلام من بين ظهرانيها، لوجدنا أن قريشاً كانت فئة مسالمة لا شأن لها في السياسة إلا ما يُسهّل لها ازدهار تجارتها ولا شأن لها بالحروب والافتتال إلا ما كان دفاعاً عن هذه التجارة وأهميتها. فطبع التاجر وطبع التجارة الابتعاد عن التحالفات السياسية مع طرف ضد الطرف الآخر. وخاصية الازدهار التجاري هي موقف الحياد من كافة الأطراف المتنازعة في الداخل والخارج. بل إن أسباب ازدهار التجارة التي كانت قريش تحرص عليها أشد الحرص وتصونها بكل ما أوتيت من حكمة ورشاد أن تبني سياستها على استرضاء الجميع وعدم استعمال القوة العسكرية - التي لا تملكها - في تسيير مصالحها التجارية.

^١ عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٢٤-٣٠.

فكانت سياسة قريش تتركز لا في الردع العسكري ولا في القوة الحربية ولكن في الحلم والصبر وعقد التحالفات مع الجميع في الداخل والخارج والوقوف على الحيداد في صراع سياسي في الداخل والخارج. وقد نال قريش من جراء أنها فئة لم تُخلق للقتال وليس لديها استعداد للحروب الهجاء الكثير والطويل، والعيب فيها.

وقد ساعد قريش على أن لا يكون لها سياستها التحالفية مع طرف ضد الآخر أن الحكم فيها كان لا مركزياً. ولا وجود لحكومة مركزية قوية مهيمنة، تتخذ القرار وتعقد الرأي على سياسة معينة، ولها سلطة مطلقة على أهل مكة. بل كانت الحياة اليومية تسير فيها على نحو حُكم للرؤساء وأصحاب النفوذ والجاه بالتراضي. وكانت مكة عبارة عن مدينة "تتألف من شعاب، كل شُعب لعشيرة، وأمر كل شُعب لرؤسائه، هم وحدهم أصحاب الحل والعقد والنهي والتأديب فيه. وليس في استطاعة متمرّد مخالفة أحكامهم. وهؤلاء الرؤساء هم الحكام الناصحون وهم عقلاء الشعب".¹

إضافة لذلك، فقد كان المجتمع المكي مجتمعاً محافظاً لا ينظر إلى تغيير أو تبديل في عاداته ومعتقداته ولا يسعى إلى تبديل في حياته. وكان يرى أن هذه المحافظة والمواظبة على تراث الآباء والأجداد هي سر نجاحه التجارة ومكمن ثروته الطائلة. فهم كارهون للثورة والخروج على التقاليد والعرف والعادات. وهم متمسكون بها أشد التمسك، ومحافظون عليها أكبر المحافظة. وهم يرون أن القانون الموروث هو أفضل القوانين وأكثرها نجاعةً وتوفيقاً. وأن الطاعة للموروث هي سبيل النجاح والفلاح.

وإذا كان لقريش علاقات سياسية مع أحد المعسكرين المتنازعين في ذلك الوقت فهذه العلاقات لا تتعدى أن تكون لصالح التجارة وليست لصالح السياسة رغم أن السياسة كانت مخلوطة بالتجارة في ذلك الوقت والتجارة مخلوطة بالسياسة أيضاً كما هي حالها اليوم وفي بقية عصور التاريخ. ولكن قريشاً حاولت بذكاء ومهارة وفطنة أن لا تحتفظ

¹ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٩.

بجيش مُسلّح على استعداد للانضمام إلى أحد الأطراف المتخاصمة فيما لو نشب صراع سياسي وعسكري في منطقة من المناطق المجاورة أو البعيدة. فاقصر تحالف قريش مع البيزنطيين مثلاً من خلال زيارة هاشم بن عبد مناف للشام ومقابلته لأحد عمال القيصر على عقد "اتفاقية" تجارية، وليس على عقد "حلف" عسكري أو سياسي. في الوقت الذي كانت قريش لا تحتفظ فيه بجيش نظامي قوي مُسلّح، وإنما تحتفظ برجال أمن فقط ممن الأحباش لحماية قوافلها وأمنها الداخلي في مكة وليس للدخول في معارك حربية طاحنة. فكان وضعها العسكري أشبه بوضع سويسرا الآن.

وإذا كان زعماء مكة قد برزوا بروزاً كبيراً كآل عبد مناف فإن هذا البروز لم يكن بروزاً سياسياً بقدر ما كان بروزاً تجارياً ومالياً. فالزعامة كانت تجارية وليست سياسية. وعندما قام أولاد عبد مناف بالسفر إلى بلاد الشام والحبشة واليمن وبلاد فارس ومكثوا هناك يرتبون الاتفاقيات مع هذه الدول والحكام كانوا في مهمة تجارية وليس في مهمة سياسية. وكان هؤلاء بمثابة ملحقين تجارين لقريش وليسوا سفراء سياسيين لها. فسافر هاشم إلى بلاد الشام، وسافر أخوه عبد شمس إلى الحبشة، وسافر أخوه المطلب إلى اليمن، وسافر أخوه نوفل إلى بلاد فارس. وقد مات معظم هؤلاء في أرض خارج مكة حيث كانوا يتاجرون ولا يجارون. فمات نوفل في العراق، ومات المطلب في اليمن، ومات هاشم في غزة.

وهذا كله لا يعني أن لا أحداً حاول أن يكون ملكاً في مكة، وأن يجعل من مكة مملكة مكيّة. فقد كان الطامعون السياسيون أكثر. ومن هؤلاء عثمان بن الحويرث الذي كان أول زعيم عربي ق. س فُتن بالملك، وسعى إليه وتنصّر من أجله ومن أجل أن يساعده الروم على أن يتبوأ عرش مكة، إلا أن أمله خاب وقالت له قريش وللطامعين بعرش مكة:

إن قريشاً لقاحٌ لا تُملك، ولا تُملك.

ثم قتلت قريش ابن الحويرث ليكون عبرة لغيره من الطامعين بعرش مكة السياسي في المستقبل، وحيث لا عرش في مكة غير عرش المال والتجارة، علماً بأن ابن الحويرث عندما طمع بعرش مكة كان قد هدد قريش في تجارتها وبقطع طرق قوافلها مع بلاد الشام حيث البيزنطيين المؤيدين له والداعمين لعرشه. ولكن قريشاً قالت بقوة وبصراحة متناهية بأنها لا تُملك ولا تُملك، وقتلت من أراد تملكها واعتلاء عرشها السياسي. "ولم تحمل قريش تهديد ابن الحويرث على محمل الجد، وهي تعلم أن البيزنطيين همهم بتجارة قريش أكثر مما بهمهم عرش ابن الحويرث في مكة. كذلك فإن تهديد التجارة القرشية أمر عسير نتيجة لطول الحدود الشامية مع الجزيرة العربية. ووجدوا أن ادعاء ابن الحويرث هذا لا صحة له ولم يصدر عن الروم، فلم يقيموا لهذا الكلام وزناً، وقتلوا ابن الحويرث"^١.

ومن هنا نرى أن السادات والزعماء الذين ظهروا في مكة كقُصي بن كلاب، وعبد الله بن جدعان، وعمرو بن لُحي، والأسود بن المطلب، وهاشم بن عبد مناف، وعبد المطلب، والوليد بن المغيرة، وهشام بن المغيرة، والحارث بن هشام، ويزيد بن الأسود، وعمرو بن أمية، والأسود بن قُصي، ونوفل بن عبد مناف، وأبو سفيان بن أمية، وسعيد بن العاص، وعثمان بن عفان، وغيرهم، لم يتبوأوا مراكز ومهام سياسية بقدر ما تبوأوا مهام ومراكز تجارية ومالية. وكانوا زعماء تجاريين ولم يكونوا زعماء سياسيين. وكان يشار إليهم بأهم أثرياء مكة وكبار تجارها وليسوا زعماء مكة السياسيين وقادتها العسكريين.

وكما أن مكة وقريش قد استفادتوا من استقرارهما السياسي بابتعادهما عن السياسية ونزاعاتها، فقد استفادتوا أيضاً من عدم الاستقرار السياسي والنزاعات السياسية التي كانت تحيط بهما. فمكة قد استفادت من الحكم السياسي المتدهور في اليمن ومن تقلص حكم التبابعة وظهور ملوك وأمرء منافسين. وبذلك زال الخطر الذي كان يتهدد الحجاز من قبيل اليمن نتيجة لطمع حكامها الأقوياء في الاستيلاء على الحجاز.

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٩٣.

ولعل مما شجع القرشيين على الابتعاد عن السياسة ونزاعاتها المستمرة مركز مكة الديني في ذلك الوقت كُمجّع لأصنام العرب وأهنتهم، مما يستدعي أن تكون مكة آمنة ومطمئنة على المال والأصنام التي كانت وسيلة من وسائل جلب المال وازدهار التجارة المكية في ذلك الوقت. ولم يكن هذا شأن مكة وقرش وحدهما بقدر ما كان شأن المدينة أيضاً وشأن الطائف وشأن معظم المراكز التجارية المهمة في الجزيرة العربية.

وكما علا شأن قرش بابتعادها عن السياسة والتفاتها إلى التجارة منذ بدايات القرن السادس وحتى منتصف القرن السابع، فقد علا شأنها أيضاً مالياً وسياسياً - باقتربها من السياسة وابتعادها عن التجارة. "فقد استبدلت قرش سيادة الإيلاف بسيادة الإسلام"، دون ثمة تعديل في الموازين القائمة، كما انتقل هذا الشعور مع قرش وراء حدود الحجاز. فكان لها صدارة الفتوح والولايات المستجدة^٢. وذلك بفضل الإسلام الذي حقق لها بشجاعة وبمنطق تاريخي خاص ونادر قيام إمبراطورية سياسية واسعة، دانت لها أكبر إمبراطوريتين في العالم آنذاك: الروم والفرس، وامتدت عبر العصرين الأموي والعباسي. وأصبحت قرش ذات مُلكٍ عظيم كما قال أبو سفيان لعَمّ الرسول العباس بن عبد المطلب:

"لقد أصبح مُلكُ ابن أخيك عظيماً"^٤.

^١ يقال أن ما حصلت عليه قرش من المال في عهد الإسلام يساوي أضعاف أضعاف ما حصلت عليه في عهد "الإيلاف" التجاري. فقد تدفقت على المدينة في عهد عمر بن الخطاب "الحمول من الذهب والفضة والجواهر النفيسة والثياب الفاخرة" وكان تهافت المال على المدينة في عهد الخليفة ابن الخطاب واضحاً في عطاء عمر.

انظر: إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية، ص ١٢٧.

أنظر: ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، ص ٨٣.

^٢ كانت سيادة "الإيلاف" قد حققت لقرش مالاً وفيراً، إلا أن ما فعله الإسلام لقرش من ثراء وجاه كان أكبر ممن ذلك بكثير، فيما لو علمنا أنه حوّل الأرستقراطية العربية القبلية التي كانت في عهد "الإيلاف" إلى طبقة من الإقطاعيين المسيطرين في أقاليم الخلافة.

أنظر: برهان دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، ص ١١٧.

^٣ إبراهيم بيضون، مصدر سابق، ص ١٢٧.

^٤ الطبري، مصدر سابق، ج ٣، ص ١١٧.

وهكذا حكمت قبيلة قريش طيلة أكثر من ستة قرون متوالية (٦٣٢-١٢٥٨م) بفضل الإسلام وكذلك بفضل ذكاء أبنائها السياسي، هؤلاء الأبناء الذين مارسوا السياسة بذكاء شبيه بذكاء التجارة فحققوا بالسياسة أضعاف ما حققوه بالتجارة، فيما علمنا أن التجارة سياسة، وأن السياسة تجارة ولكن من نوع أرقى وأكثر إبداعاً. وكانت قريش القبيلة التي ولدت عشرات الخلفاء والسلاطين والحاكمين والقادة القلبيين على الشرق والغرب على السواء.

وقد كان معاوية بن أبي سفيان على حق في مقولته السياسية المشهورة التي أصبحت نظرية مشهوراً لها في تاريخ السياسة العربية - الإسلامية الكلاسيكية وهي:

لو أن قريشاً لم تكن، لُعدتم أذلةً كما كنتم. وإن أئمتكم اليوم جنة لكم.

وهذه عصبية واضحة وفاضحة من معاوية الذي أراد أن يُنمّي عصبية قريش حتى يستتب له الحكم وتقوى أركان الدولة الأموية. ومن هنا فقد جتد لهذه العصبية الأموال الطائلة والشعراء^١ والدعاة يتغنون باسمها ويمجدونها. علماً بأن العرب لم يكونوا أذلةً ق. س. وإن لم يكن لهم مجد سياسي كبير وموحد كما كان لهم بعد الإسلام. وأن قريشاً ق. س لم تكن غير قبيلة عادية. ولم تتمتع بمزايا ذهنية وعقلية خارقة ومميزة. فقريش^٢ لم تكن أبلى العرب ولا أشعرهم ولا أعلمهم. فلم يك لقريش شاعر ذو قدر يقارن بشعراء غيرها من القبائل^٣. فلم تنتج قريش شاعراً واحداً مرموقاً على سبيل المثال غير عمر بن أبي ربيعة. كما لم يكن لها ذلك الجاه والسلطان العظيم ق. س. وكانت هناك ق. س قبائل عربية أكثر منها جاهاً وأعز مكانة كالحميريين وملوكهم وبطونهم، وبني كلب وبطونهم الضخمة، ومجموعة قبائل أسلم، وجهينة، وسعد هنتم، ونهد، وبني عذرة، وقبائل الأزد، وطى، ومدجج وغيرها.

^١ من أشهر هؤلاء الشعراء: عبد الله السلولي، وعبد الله بن قيس الرقيات.

^٢ حسين مونس، تاريخ قريش، ص ٢٠٦.

وقد قرأنا في الصفحات السابقة كيف أن العرب كانت هم ممالك وعروشاً وسلطاناً، وإن لم يكونوا قوى عظمى كما كان عليه الفرس والروم. وأنهم كانوا حلفاء لإحدى الإمبراطوريتين العظيمين في ذلك الوقت. وأنهم كانوا داخل الجزيرة العربية وخارجها صمام الأمن السياسي في المناطق التي عاشوا فيها وحكموها سواء في بلاد الشام أو في العراق أو في الجزيرة العربية. كما كانوا الشريان منهم - بشراً وحجراً - في جسد التجارة العالمية. وبدونهم وبدون قوافلهم الآمنة وطرق تجارتهم السالكة لم يكن من المستطاع للتجارة العالمية في ذلك الوقت أن تستمر وتزدهر على النحو الذي كانت عليه.

*

تلك كانت حالة الجزيرة العربية السياسية ق. س. أما حالة الجزيرة العربية السياسية ب. س فقد كانت جاهزة لاستقبال التغيير السياسي الكبير الذي جاء به الإسلام والذي قاده وانتصر له الإسلام. كذلك فقد كانت المنطقة المحيطة بالجزيرة العربية تشهد في القرن السادس الميلادي ومنتصف القرن السابع تغيرات سياسية واجتماعية واقتصادية أدت بدولتي الفرس والروم إلى الوهن والضعف. وكانت دولة الفرس ودولة الروم كحبة الفاكهة الناضجة في نهاية موسم الصيف تنتظر من يقطفها، وإن لم تجد قاطفاً سقطت وحدها على الأرض.

لقد كان القرنان السادس والسابع للميلاد نقطة تحول كبرى في تاريخ البشرية، سواء في داخل الجزيرة العربية أو في خارجها. وقد رسمت نقاط التحول هذه عدة عوامل سياسية في ذلك الوقت منها:

١. ظهور علامات الشيخوخة على الإمبراطورية الساسانية التي شهدت ثورات وانقسامات داخلية مختلفة نتيجة لفساد الحياة السياسية مما أدى إلى

انهيار الإمبراطورية الساسانية^١ بسرعة أمام ضربات المليشيات الإسلامية في القرن السابع للميلاد.

٢. بدء تدهور الإمبراطورية البيزنطية في عهد الإمبراطور العظيم جستنيان وأقول نجمها، نتيجة لارتفاع معدلات الضرائب الفادحة، والأموال الطائلة التي أفلست خزينة الدولة، والتي صُرفت في بناء الكنائس العظيمة الفخمة والقصور الباذخة. ونتيجة لسوء حال الفلاحين الذين كانوا يعيشون حالة هي أقرب إلى الرق. وكان أهل الريف يعيشون حياة قاسية إلى أبعد الحدود. ونتيجة لفساد الحياة الاجتماعية وانتشار البغاء وتجارة الرقيق الأبيض بكميات هائلة. إضافة إلى أن هذا العصر كان عصر تدهور اقتصادي. ومما أدى أيضاً إلى انهيار الإمبراطورية البيزنطية كقلاع البسكويت أمام ضربات المليشيات الإسلامية في القرن السابع للميلاد.

٣. دخول جيران الجزيرة العربية في حروب متوالية أنهكت الحكومات وأضعفتها وأفرغت خزائنها المالية، وقضت على شبانها وعضد دولتها. فتاريخ الفرس والروم هو تاريخ دام مليء بالحروب والفتن والنزاعات التي استغلها أعداء هاتين الإمبراطوريتين من العرب والمسلمين لانتزاع الملك منهم وهو ما حصل في مقتل الأيام.

٤. حصول تغيرات اجتماعية واقتصادية في الجزيرة العربية وخاصة في مكة واليمن نتيجة لتفكك الروابط الاجتماعية في القرنين الخامس والسادس

^١ لتلاحظ أن القرن السادس والقرن السابع الميلادي قد شهدا حياة سياسة زاخرة قبل ظهور الإسلام. وأن الدول المجاورة للجزيرة العربية كان فيها قوانين وشرائع سياسية متقدمة. وكانت هناك أحزاب سياسية ومعارضة سياسية وبرلمان. وأن من ملوك الفرس وقيصرة الرومان من كانوا من المصلحين السياسيين والمشرعين السياسيين التي لا تزال قوانينهم وتشريعاتهم السياسية معمولاً بها حتى الآن. ومثال ذلك ما نعرفه عن جستنيان الأول قيصر الروم (٤٨٣-٥٦٥) الذي وضع قوانين وتشريعات سياسية ما زالت أوروبا تعمل بها حتى الآن. كما أن كسرى الأول (٥٣١-٥٧٩) بذل جهوداً مضية في الإصلاح السياسي والإداري.

الميلاديين وظهور الملكية الخاصة في هذه المجتمعات بدلاً عن الملكية المشاعة متمثلةً بالأموال المستثمرة في الأعمال التجارية. وبحيث "أدت الثروة إلى تمزيق وحدة القبيلة وإلى نوع من التفاوت الاجتماعي بين البطون القرشية، أصبحت معه العلاقة عضوية بين دخل الفرد والحقوق التي يتمتع بها".

٥. تأسيس قريش للحكومة من نوع معين بقيادة بني سهم وكان منهم عمرو بن العاص. ومن المؤرخين من يقول "ان هذه الحكومة كانت شيئاً يشبه القضاء بحيث يحتكم القرشيون وغيرهم ممن يقدون على مكة من العرب إلى زعماء بني سهم فيما يقع بينهم من خصومات. وكان يلي الحكومة عند قريش أصحاب الرأي والحلم والدهاء فيها كأكنم بن صفي وذي الأضبع العدواني وغيرهما من حكماء العرب"^١. ثم أسست قريش أول حكومة سياسية متمثلة في "دار الندوة" أو "دار الملاء الأعلى" بقيادة قُصي بن كلاب الذي كان بيده رئاسة "دار الندوة" واللواء (قيادة الجيش) والحجابة (مفتاح الكعبة) وسقاية الحجاج ورفادتهم (إطعامهم). وتكون هذه الحكومة أجهزة ومؤسسات وفرقة عسكرية أمنية من الأحابيش لحفظ الأمن في داخل مكة ومرافقة القوافل التجارية.

٦. طمع القبائل المجاورة لحدود الإمبراطوريتين وغزوها من حين لآخر وعدم مقدرة هاتين الإمبراطوريتين على صد العدوان نتيجة لطول الحدود وقسوة الطبيعة وقلة الموارد وهم ووهن الجيوش النظامية.

٧. انتشار الأوبئة والمجاعات في القرن السادس الميلادي وفي منتصف القرن السابع أيضاً في أنحاء متفرقة من العالم.

^١ إبراهيم بيضون، مصدر سابق، ص ٨٦.

^٢ حسن إبراهيم، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٧، ٤٨.

٨. ونتيجة للفقر وانتشار المجاعات اهترت الكيانات الاقتصادية ومن ثم الكيانات الاجتماعية والسياسية وانتشرت الفوضى نتيجة لذلك واختل الأمن، وأصبح العالم بحاجة إلى نظام اقتصادي جديد وإلى نظام اجتماعي جديد يتفادى مزيداً من الكوارث.

٩. ونتيجة للفقر والمحل وقلة الأمطار حصل تغير سريع في البنية السكانية في الشرق والغرب حيث اضطر المزارعون إلى هجر مزارعهم والرحيل إلى المدينة حيث أبواب الرزق أوسع، فخلا الريف من الناس واكتظت المدن بالسكان. وكان أن زاد فقر الناس وزاد جوعهم نتيجة لإهمال الزراعة وهجر الفلاحة.

١٠. تحرّب كبار الملاك المتنفذين من الفرس والروم من دفع الضرائب، وزيادة نفوذ وسلطان هذه الفئة في المجتمع. فكان أن دخلت الدولتان في مأزق مالي حدّ من إنفاقهما على جيشهما النظامي مما أضعف هذه الجيوش وجعلها فيما بعد لقمة سائغة وفريسة هينة وضعيفة أمام المليشيات الإسلامية الفدائية لعدم وجود قوات برية كافية لصد العدوان.

١١. تدخّل الكنيسة في كثير من الإصلاحات السياسية والإدارية والحيلولة دون تنفيذها حفاظاً على مكانة الكنيسة المالية التي كانت تستفيد من الفساد المالي والإداري.

١٢. اشتداد النزاع الديني في الإمبراطورية الرومانية نتيجة لاضطهاد المذهب الأرثوذكسي للمذاهب المسيحية الأخرى. فعمّت الفوضى في هذه الإمبراطورية، وأصبحت كالشجرة العجوز الميتة اليابسة التي تنتظر من يقطعها.

١٣. كان ظهور الإسلام سبباً في تحول القبائل البدوية التي كانت تستعملها القوتان العظيمان كمرس حربة لمقاتلة وصد عدوان القبائل المغيرة عبر حدودها إلى قبائل غازية هاتين الدولتين. ذلك أن هذه القبائل كانت تعلم علم اليقين ماذا يدور في الحياة السياسية في هاتين الدولتين. كما كانت تعلم الوهن والضعف اللذين أصابا هاتين الدولتين وأن الانضمام إلى صفوف العرب المسلمين في حربهم هاتين الدولتين، هو أكثر نفعاً وأعز جاهاً وأضخم ثروة. وأن النصر في مثل هذه الغزوات هاتين الدولتين سوف لن يأتي بالمال فقط ولكنه سيأتي بالسلطان أيضاً، حيث نصَّب الإسلام زعماء كثيرين من هذه القبائل التي كانت موالية هاتين الدولتين في السلب كعمال وولاة على الأقطار والأمصار.

١٤. وفي ظل هذه الظروف لم تعد الإمبراطوريتان القديمتان الشرقية الفارسية والغربية البيزنطية تملك المال الكافي للمحافظة على جيش نظامي قوي، يستطيع أن يصدَّ القبائل المغيرة على حدودها من حين لآخر. ومن هنا وعندما قاد المسلمون مليشياتهم الفدائية ضد الجيوش النظامية الهرمة كان النصر ساحقاً وسريعاً لهذه المليشيات كما كان مفاجئاً للمؤرخين ومدهشاً للمتفرجين.

ونحن نعلم إلى أي حد وصلت الفتوحات الإسلامية، وكيف تمَّت هذه الفتوحات. ولكن اللافت للنظر هنا أن العرب في بلاد الشام وفي العراق وقفوا ضد العرب المسلمين في هذه الفتوحات وإلى جانب الفرس والروم. ولم يكن عامل الدين وحده هو الذي جعل الغساسنة والمناذرة وقبائل عربية كثيرة أخرى تقف إلى جانب الروم والفرس ضد العرب المسلمين، ولكن كانت هناك عوامل سياسية مختلفة وكذلك مصالح مالية مختلفة دعت هؤلاء إلى الحرب إلى جانب الروم والفرس ضد العرب المسلمين. ومن هذه الأسباب:

١. صحيح أن عرب بلاد الشام وعرب العراق كانوا في معظمهم من المسيحيين إلا أن عامل الدين لم يكن سبباً قوياً لمحاربة هؤلاء الفاتحين العرب المسلمين.

٢. لقد كانت المنافع والمصالح المادية التي كان يجنيها العرب في بلاد الشام من البيزنطيين والعرب في العراق من الفرس كبيرة وحيوية. بل إنها كانت تمثل الدخل الرئيسي لهذه القبائل. وكان الوقوف عسكرياً إلى جانب البيزنطيين والفرس هو حماية لهذه المصالح.

٣. كان عرب بلاد الشام وعرب العراق يستندون في حماية أنفسهم إلى أعظم إمبراطوريتين في التاريخ في ذلك الوقت. وكان يُشار إلى هاتين الإمبراطوريتين بالقوتين العظميين في ذلك الوقت. وكانت الدولة الإسلامية في ذلك الوقت لا تزال دولة حديثة ناشئة ذات مستقبل غامض. فكان من الصعب على عرب بلاد الشام وعرب العراق التضحية بالتحالف مع هاتين الإمبراطوريتين والوقوف إلى جانب العرب المسلمين.

٤. كان عرب بلاد الشام والعراق هم حُماة الحدود البيزنطية والفارسية. وهم الذين يتصدون للمغربين الأعراب على هذه الحدود ويعرفون كيف يصدونهم ويتعاملون معهم. وهم مقابل هذه الخدمات الأمنية والعسكرية التي كانوا يؤدونها لهاتين الدولتين كانوا يتلقون الحماية والمال. وكانوا في حرمهم للعرب المسلمين يدافعون عن هذه المصالح، ويعتقدون أن انتصار العرب المسلمين على دولتي الفرس والروم سوف يجرهم في المستقبل من مثل هذه الامتيازات الأمنية والمالية، حيث ستصبح الحدود عندئذ آمنة ولم يعد هناك حاجة لمن يحميها أو يصدُّ العدوان عنها. حيث أصبح الأعراب الذين اعتادوا أن يغزوا مثل هذه الحدود سكاناً وحكاماً داخل هذه الحدود. وأصبحت بلاد الشام

والعراق وغيرهما وطناً للعرب المسلمين بعد أن كانت بلاداً تُغزى وسكاناً تُسى وأموالاً تُجنى.

٥. إن الفرس والبيزنطيين واليمنيين ومملكة الحيرة كانوا يشكلون مع قريش عقداً تجارياً هو عقد "الإيلاف" التجاري، وعندما ظهر الإسلام وبدأت الفتوحات الإسلامية اتّهار هذا العقد ولم يعد قائماً مما أثار على التجارة في الجزيرة العربية كما أثار على التجارة العالمية كذلك. وقد اعتقد عرب الشام وعرب العراق من غساسنة ومناذرة وقبائل عربية أخرى بأن الإسلام جاء ليهدم تجارتهم وأن هؤلاء العرب المسلمين يسعون إلى تقويض اقتصادهم ولم يكونوا يعلمون أن الإسلام جاء لهم بالفتوحات ذات الأموال الضخمة التي تفوق كثيراً أموال التجارة وأرباحها. ومن هنا كانت وقتهم ضد الفتوحات العربية الإسلامية ووقوفهم إلى جانب الفرس والروم الشركاء الفعليين والعالميين في عقد "الإيلاف" التجاري. وباتّهار "الإيلاف" التجاري اتّهار أيضاً الإيلاف السياسي بين هذه الفئات نفسها.

لقد كان لدى العرب ق. س حسّ سياسي. وهذا الحسّ السياسي منبعه وحدة الثقافة والمجتمع. ولا شك أن الوحدة الاقتصادية التي كان يجمعها ويمثلها "الإيلاف التجاري" الذي عمل الإسلام على إسقاطه ليقوم بدلاً منه "الإيلاف العقائدي" الإسلامي كانت عاملاً مهماً من عوامل الوحدة السياسية والوحدة الثقافية والاجتماعية التي كانت قائمة ق. س في الجزيرة العربية. وقد لاحظ بعض المستشرقين ومنهم فون غرونباوم من أن العرب وإن لم تكن لديهم وحدة سياسية ق. س إلا أن مفهوم لفظة "عرب" الشاملة ومضمونها كان كافياً لإتناء الحسّ القومي المشترك. فالعرب كانوا موحدين سياسياً من حيث لا يشعرون. فنمط حياتهم الاجتماعية كان واحداً ونمط حياتهم الثقافية والاقتصادية كان واحداً أيضاً وإن لم تكن لديهم فلسفة سياسية واحدة تستقطب ضمائرهم وأعمالهم حول غرض ورمز معين^١. وعندما جاء الإسلام وجد العرب على هذا النحو من الوحدة

^١ Von Grunebaum, *The Nature of the Arab Unity before Islam*, PP6,7,17

ولكن كان ينقصهم الرمز والغرض، فأوجد لهم الرمز والغرض وهو الإسلام. وهكذا قامت في الجزيرة العربية في العام ٦٢٢م أول دولة عربية إسلامية، تحطت حدود القبائل العربية، وأغنت العرب عن الإيلاف وتجارته وقوافله.

*

وإذا أردنا أن نُلخِّصُ أسس النظام السياسي الذي كان قائماً في الجزيرة العربية ق. س فسيبدو لنا أن هذا النظام كان قائماً على الأسس التالية:

▪ كان الحكم العربي في داخل الجزيرة العربية وخارجها حكماً تعسفياً قليلاً مطلقاً. فرغم مجاورة العرب لأنظمة سياسية فيها هوامش ديمقراطية كثيرة كالمجالس التشريعية والأحزاب المعارضة في كل من الإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفارسية؛ أي أن الحكم العربي ظل حكماً ديكتاتورياً قليلاً.

▪ كان الحكم في معظم أنحاء الجزيرة العربية وفي عرب الشام وعرب العراق ملكياً وراثياً محصوراً في عائلة واحدة.^٢

▪ الملك هو رأس السلطة وهو القابض على الدولة الشمولية. ويتمتع بكافة السلطات. وحكمه حكماً مطلقاً. وهو الذي يقود الجيوش ويعلن الحرب

^١ يذكرنا هذا الوضع بالوضع القائم حالياً في العالم العربي. فرغم مجاورة العرب لدولة فيها من الهوامش الديمقراطية الشيء الكثير وهي "إسرائيل" إلا أن معظم أنظمة الحكم في العالم العربي ما زالت كما كانت عليه قديماً.

^٢ نذكر هنا أن الحكم بعد الإسلام قد انحصر أيضاً في عائلة واحدة أو قبيلة واحدة وهي قريش. وقد امتد حكم هذه القبيلة منذ بدء العهد الراشدي وحتى نهاية العصر العباسي الثاني. كما لا تزال بعض الأنظمة الملكية في العالم العربي تحكم من خلال نسبها لقريش.

والسلام. وهو الكاهن الأعظم في الوقت نفسه. فكان ملك الدين والدينا وممثل الرب على الأرض وظله.

▪ لا سلطان على الملك إلا سلطان الرب. ولا أحد يحاسب أو يعاقب الملك غير الرب. والملك بهذا يحكم بموجب الحق الإلهي ولا سلطان للشعب عليه^١. وأن التمرد وعدم إطاعة الملك هو تمرد على الرب وعدم إطاعة أوامره.

▪ كانت خزينة الدولة هي خزانة الملك، يتصرف بها كما يشاء، ويهب منها لمن يشاء، ويمنعها عن من يشاء.

▪ كان المجلس الاستشاري للملك يتألف من الكهنة ورؤساء القبائل وكبار الموظفين. وكان هؤلاء ينتظمون في مجلس يُسمى "المزود". وهو قريب من مجلس الشورى في هذه الأيام في بعض الدول الخليجية. حيث يتم تعيين أعضاء هذا المجلس من قبل الملك. كما يتم صرفهم من قبل الملك أيضاً.

▪ كانت المملكة تقسم عادة إلى مقاطعات على رأس كل مقاطعة حاكم أو عامل، وكان يُسمى "الكبير" جمع "كبراء" وهو ينحدر عادة من العائلة المالكة أو من كبار الطبقة الأرستقراطية. وكانت وظيفة "الكبير" المحافظة على الأمن، وجمع الضرائب، وتجهيز الجيوش في أيام الحرب.

▪ يملك الملك وأسرته أراضي وممتلكات واسعة في المملكة لا حصر لها. وهو يستخدم جهاز الدولة لتوسيع هذه الممتلكات من حين لآخر لحفظ الهيبة

^١ ما زالت مثل هذه القوانين سارية إلى الآن في أنحاء متفرقة من العالم العربي، حيث لا سلطان على الحاكم غير سلطان الله. والله وحده هو الحسيب والرقيب فقط على الحاكم، ملكاً كان أم رئيساً.

الملكية له وللعائلة المالكة^١. وله الحق في الاستيلاء على ما يشاء من الأراضي والمزارع والأملاك، دون حسيب أو رقيب.

■ كانت الحكومات في قيامها تعتمد على الطبقة الأرستقراطية وكبار الملاك والكهنة في مساندتها وحشد القوة لها. وكانت هذه الطبقة هي الطبقة الحاكمة الفعلية للبلاد، ومنها تتألف مجالس الحكم والولاية وقيادات الجيش وخلاف ذلك.

■ وكان من رموز النظام عدة فئات مساندة للحكم وداعمة له ومنها فئة "الأقيان" وهم كبار الموظفين المدنيين والدينيين من الكهنة. وهؤلاء يُعيّنهم الملك ويصرفهم الملك أيضاً. ومنها فئة "الأقيال" وهم كبار الإقطاعيين وزعماء القبائل في المملكة. ومنها فئة قادة الجيش التي كان أفرادها من أبناء وجهاء القبائل وزعمائها.

■ لم تكن السلطة السياسية مستمدةً من علو النسب ورفعة الجاه ولكن من الثراء المادي. وكان المجتمع مقسماً سياسياً نتيجة لتقسيمه الاقتصادي. ففي مكة على سبيل المثال وعندما ظهر قصي بن كلاب سيد قريش ومؤسس عزها السياسي والاقتصادي كان التنظيم السياسي المتمثل في "دار الندوة" أو "ندوة الملأ الأعلى" مستنداً إلى التقسيم الاقتصادي. "ذلك أن الندوة كانت شكلاً من أشكال التنظيم السياسي الذي يتناسب مع مستوى التطور الاقتصادي - الاجتماعي الذي وصلت إليه مكة عند استتاب الزعامة لقريش في شخص قصي بن كلاب. وكانت لحكومة الندوة في مكة أجهزتها ومؤسساتها كالسدانة والسقاية والرفادة واللواء والقيادة وفرقة عسكرية مكونة من الأحابيش. في حين لم يكن لحكومات القبائل البدوية أجهزة ولا جيش أو شرطة"^٢. ويرد بعض المؤرخين

^١ ما زالت بعض الأسر الحاكمة في الجزيرة العربية على وجه الخصوص تتصرف بالمنطق ذاته. وما زالت هذه الأسر أغنى وأكثر ثراءً من أي فئة أخرى في المجتمع.

^٢ برهان دلو، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٦٢، ٣٧٣.

أسباب تطور مثل هذا الشكل السياسي في مكة إلى تطور وسائل الإنتاج والملكية الخاصة التي كانت تشمل أموالاً موظفة في الأعمال التجارية والرئوية، وفي استثمار الأراضي وبعض مصادر المياه^١. "فالثروة أدت إلى تمزيق وحدة القبيلة وإلى نوع من التفاوت الاجتماعي بين البطون القرشية، أصبحت معه العلاقة عضوية بين دخل الفرد والحقوق التي يتمتع بها. وهكذا فإن السلطة السياسية في مكة كانت عبارة عن مراكز نفوذ تقرها الأهمية الاقتصادية، دون أن يكون لأسرة ما أو لزعيم ما السيادة الكاملة"^٢. ويردّ بعض المؤرخين ومنهم إبراهيم بيضون سيادة قريش على مكة - وهي السيادة التي ناقضت المقولة السابقة - إلى تاريخية هذه السيادة، وأنها كانت وراثية وخاصة، وربما كان ذلك سبباً في أن تستمر هذه السيادة التراثية التاريخية الخاصة حتى نهاية العصر العباسي، وطوال أكثر من ستة قرون ممتدة (٦٣٢-١٢٥٨م).

■ وفي داخل احزيرة العربية وفي المجتمع المكّي على وجه الخصوص، وفي صدر الإسلام، كانت هناك حياة سياسية. وكانت هناك أحزاب سياسية، ولكنها كانت أحزاب نفعية، تسعى وراء مصالحها ومنافعها الخاصة، ومن هذه الأحزاب:

١. الحزب المعارض لقريش. وهو الحزب الذي قام من عدة قبائل معارضة لحصر الخلافة والإمامة والقيادة بيد أبناء قريش دون غيرهم من المهاجرين أو الأنصار أو باقي القبائل العربية الأخرى.

٢. الحزب الأموي النفعي. ومن مؤسسيه في عهد الرسول أبو سفيان. ومن قادته عثمان بن عفان. وهو من أقوى الأحزاب السياسية في صدر الإسلام. وكانت له أسماء مختلفة حسب مراحلها التاريخية. فكان في

^١ أنظر: برهان دلو، مصدر سابق، ص ٣٧٢.

^٢ إبراهيم بيضون، مصدر سابق، ص ٨٩، ٩٠.

عهد الرسول يُسمّى "الحزب القرشي" لأنه تبني القضية الرئيسية وهي الدفاع عن قريش وعن حقها في الحكم والسيادة. ثم في عهد عثمان بن عفان أصبح يُسمّى بـ "الحزب العثماني" نسبة إلى عثمان بن عفان الذي وضع مبادئ الحزب موضع التنفيذ السياسي والواقعي. وفي عهد معاوية بن أبي سفيان أصبح اسمه "الحزب الأموي".
ومن أهم مبادئه وأهدافه:

- حصر الحكم في أسرة واحدة وهي الأسرة الأموية^١.
- إبعاد الهاشميين عن الحكم^٢.
- تعزيز مبدأ الملكية الوراثية في السلطة الأولى.
- الانتقال من الديمقراطية الشورية إلى الحكم المطلق.
- فرض مبدأ "الحق الإلهي"، وأن التكليف بالحكم من الشرع وليس من الشارع^٣.
- تسليط العنصر العربي على باقي الشعوب الأخرى.
- فرض العرب كطبقة أرستقراطية رفيعة المقام.
- فرض نظام إداري مقتبس من الأنظمة الأجنبية.
- فرض نظام مالي لمصلحة الأسرة الحاكمة.
- إفساد الحياة الدينية التي جاء بها الإسلام.
- القضاء على المؤسسة الدينية المرموقة التي نشأت أيام النبي .
- إفساد الحياة الاجتماعية الإسلامية بانتشار الفسق واللّهو.

^١ استناداً إلى قول أبي سفيان بعد ظفر عثمان بن عفان بالخلافة: "فوالذي يخلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم". وكذلك قول عثمان بن عفان عندما تولى الخلافة: "لتصيرنّ إلى أولادكم وراثّة". وهو ما رددته معاوية بن أبي سفيان عندما عهد بالخلافة إلى ابنه يزيد.

^٢ تمثّل هذا في حرهم الضروس مع علي بن أبي طالب وقضائهم على أبنائه.

^٣ وهذا يتمثّل في قول عثمان بن عفان عندما طولب بالاعتزال والتخلّي عن الخلافة: " والله لا أخلع قميصاً قمصني إياه الله".

٣. الحزب النبوي المحافظ. وهو حزب كان يتبنّى المتألية النبوية في شقيها الروحي والاجتماعي. وكان من بين أعضائه: علي بن أبي طالب، أبو ذر الغفاري، أبو أيوب الأنصاري، رافع بن خديج، وغيرهم من الحرس القديم من المهاجرين والأنصار.

٤. حزب الثلاثة. ومن قاداته: أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة الجراح. وقد تمّ تشكيل هذا الحزب قبل وفاة الرسول. وكان هدف هذا الحزب تولّي الخلافة وحصرها بين هؤلاء الثلاثة على التوالي.

٥. حزب الشعب. وهو حزب الأغلبية الذي كان غير راضٍ عما يجري في الحياة السياسية بعد مقتل عمر بن الخطاب وتولّي عثمان بن عفان. كما كان يمثل المعارضة المتطرفة. ومن زعماء هذا الحزب: عبد الله بن سبأ، وأبو ذر الغفاري، والأشتر النخعي، ومحمد بن أبي حذيفة، ومحمد بن أبي بكر. وكانت له مطالب سياسية مختلفة منها:

- الإصلاح الشامل للمجتمع.

- الدعوة إلى الثورة ضد عثمان بن عفان، والموالين له من الأمويين.

- إقصاء بني أمية عن الحكم.

- العودة إلى الشورى الإسلامية النقية.

٦. حزب علي (المحافظون). وهو حزب مثالي يفتقر إلى الواقعية السياسية. وكان من قاداته: علي بن أبي طالب، أبو أيوب الأنصاري، عبد الله بن عباس، عمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود. وكان يتنادي بالمبادئ التالية:

- استرجاع العهد الذهبي للإسلام.

- تحقيق المثل العليا التي نادى بها الإسلام.
- رقابة الدولة في تصرفاتها وأنظمتها.
- المعارضة المعتدلة للدولة.
- العمل على تصحيح أساليب الحكم المتبعة.
- النصح والإرشاد للدولة والتدخل لحل المشكلات المستعصية.

٧. الحزب الشعبي. وهو حزب الأقليات الخاقدة على العرب والإسلام، والذي كان يسعى إلى تسميم المجتمع العربي - الإسلامي. ومن قاداته: أبو لؤلؤة، وجفينة، وكعب الأبحار، والهرمزان. وهؤلاء جميعاً كانوا وراء حادثة اغتيال عمر بن الخطاب.

٨. حزب أهل المدينة. ومعظم أفراده كانوا من الأنصار. ومن بين قاداته: قيس بن عباد، وعبد الرحمن بن حسان. وقد تم تشكيل هذا الحزب لمقاومة بني أمية في الدرجة الأولى، ومقاومة استفرادهم بالسلطة. وكانوا يرون أن وصول بني أمية إلى الحكم معناه العودة إلى عصر ما قبل ق. س. كما كانوا مستاءين من عدم وفاء الخلفاء الراشدين بعهدهم أن يكون من الأنصار الوزراء ومن قريش الأمراء، كما وعدهم بذلك كل من أبي بكر وعمر بن الخطاب في اجتماع "السقيفة" الشهير. وقد قاوم الأمويون هذا الحزب مقاومة شرسة وعنيفة، وتجلت هذه المقاومة بالخطوات التالية:

- تقويض المجتمع الديني المثالي الذي كان قائماً أيام الرسول.
- فتح مجتمع المدينة على اللهو والمجون.
- تعيين ولاية قُساة على المدينة يأخذون المعارضة بالعنف والقوة.
- تسليط الإعلام الشعري الأموي عليهم، لتشويه صورتهم أمام الناس.

٩. حزب طلحة والزبير. ومن قاداته السيدة عائشة زوج الرسول. وهو حزب قبلي عصبي قام بسبب استبعاد طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام عن الخلافة. وناصر عثمان بشكل خاص العداء والمعارضة.

١٠. حزب الخطّابين (أبناء عمر بن الخطاب). وهو الحزب الذي كان أعضاؤه ينادون بالخلافة لآل الخطاب. ومن قاداته أبو موسى الأشعري الذي أسقط الخليفة علي بن أبي طالب، كما أسقط المطالب بالحكم معاوية بن أبي سفيان في حادثة "صفين"، وتنصيب عبد الله بن عمر بن الخطاب.

١١. الحزب الأموي المنشق. ومن قاداته عمرو بن العاص. وهو حزب كان يعمل ضد الخليفة الأموي بالذات ويقوم بدور الجاسوسية على الخليفة لحساب أحزاب المعارضة. وكانت له أهدافه السياسية المختلفة ومنها إعداد ثورة في المجتمع لتغيير النظام العام. ولكن هذا الحزب لم يفلح في تغيير المجتمع، ذلك أن الأمويين من أصحاب السلطة عمدوا إلى المقاومة الشرسة مما أطال أمد الثورة بحيث مات معظم أعضاء هذا الحزب من الحرس القديم ولم يعد هناك قادة أو كوادر حزبية قادرة على مواصلة المعارضة ضد الحكم الأموي. وكان أن كسب الأمويون أصحاب السلطة الرهان واستطاعوا أن يستمروا في الحكم قرابة تسعين عاماً^١.



^١ استفدنا كثيراً في هذا التصنيف الحزبي المبكر من تصنيفات عبد الله العلابي.

انظر: عبد الله العلابي، مصدر سابق، ص ٩٩-١١٨.

□ السيناريو الأول

■ أن يبقى العرب وثنيين

□ كان يمكن للعرب أن يظلوا وثنيين زمناً طويلاً، ما دام أنهم كانوا منغمسين في التجارة وتكديس الثروات غير ملتفتين أو معنيين كثيراً بشؤون السماء وما يجري فيها أو ما تقول، وإنما كانت عنايتهم مُنصَّبة على ما يجري في الأرض من تجارة ومن ربح وخسارة، مستفيدين استفادة قصوى من الأصنام وعبادتها ومن الكعبة ومكانتها لصالح التجارة وتنشيطها وازدهارها.

ولكن العرب ما كان لهم أن يقيموا كياناً سياسياً عظيماً ويتوحدوا تحت ظله بدون الفتح. وما كان لهم أن يقوموا بالفتح بدون دين يوحدهم. علماً أن العرب ق. س كانوا متوحدين إلى حد كبير، ولكن ليس سياسياً، حيث كانت السياسة تضرهم وتضر بمصالحهم التجارية والاقتصادية ق. س أكثر مما تنفعهم. ولكنهم كانوا متوحدين لغوياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً حيث كان "الإيلاف" يجمع بينهم ويربطهم بعقد واحد، ويُشركهم في الربح أو في الخسارة، ويعود عليهم جميعاً بالنتيجة أو بالضرّة. وعلماً أن العرب ق. س كانت لهم كيانات سياسية متفرقة هنا وهناك، ولكنها غير موحدة. وكانت لهم عروش وملوك وسلطين، ولكنهم كانوا متفرقين ومتنازعين.

ولعل عدم تمكّن العرب ق. س من إقامة كيان سياسي موحد ق. س لم يكن عائداً إلى قلة الزعماء المؤهلين لقيادة وحدة مثل هذا الكيان السياسي. فقريش - علي سبيل المثال - كان فيها من الكفاءات السياسية العدد الكبير من الرجال المؤهلين لمثل هذا الدور، كأبي سفيان، وعثمان بن عفان، والوليد بن المغيرة، وهشام بن المغيرة، ومعاوية بن أبي سفيان، وغيرهم.

إذن، ما الذي حال دون قيام الدولة العربية الموحدة في الجزيرة العربية ق. س؟

لعل هناك عدة أسباب سياسية وتاريخية واجتماعية أدت إلى عدم قيام مثل هذه الدولة منها:

▪ أن مثل هؤلاء الزعماء لم يقرأوا التاريخ جيداً ولم يعوه كما قرأه ووعاه الرسول. ولم يكونوا مثقفين بما فيه الكفاية بقدر ما كانوا تجاراً ناجحين ورجال أعمال موفقين. ولو تركوا التجارة إلى حين، وراحوا يتعبدون ويتسكّون ويفكرون في خلق السماوات والأرض وفي التاريخ ومستقبل الأيام لربما حققوا إنجازات تاريخية كثيرة. ولقد كان لترك الرسول للتجارة وهو في عزّ شبابه (في الخامسة والعشرين) وهو التاجر اللامع، وانتحائه نحو التعبّد والقراءة والتفكير في المستقبل نقطة تحول عظيمة في حياة الرسول، كانت تشير إلى بوادر التشكيل السياسي والتاريخي الذي ظهر فيما بعد في حياة الرسول كفائد تاريخي ملهم.

▪ أن مثل هؤلاء الزعماء لم تكن لديهم رسالة يبلغوها، ودور تاريخي يُنتظر أن يلعبوه.

▪ لم يكن لمثل هؤلاء تلك الرؤيا السياسية الشمولية ولا النظرة المستقبلية الثابتة ولا التقييم التاريخي السليم لمجريات الأمور السياسية في تلك الحقبة.

▪ أن مثل هؤلاء الزعماء كانوا يحرصون على الأمن في الجزيرة العربية، ولا يسعون إلى الحروب التي تسببها المطامع السياسية.

▪ لم يكن هؤلاء الزعماء مطامع سياسية أو جغرافية خارج حدود الجزيرة العربية. وكانت كل مطامعهم تنحصر في الناحية المادية. وكان عنوان الرئاسة ومقام السياسة لا يتحقق - في رأيهم - عن طريق الأيديولوجيا بقدر ما يتحقق عن طريق المال. ومن هنا سلكوا طريق المال وإدارته لتحقيق الرئاسة والسيادة. ولعل حادثة أبي طالب (عم الرسول) وكيف تمّ انتزاع منصب الرفادة والسقاية منه ق. س رغم رفعة شأنه وكرم أصله، ولكن ذلك لم يشفع له كل هذا لأنه كان فقيراً، ولا رئاسة مع الفقر¹.

▪ لم يفتن هؤلاء إلى ضرورة استغلال الظرف التاريخي المواتي لضعف الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، وبأن المسرح السياسي كان جاهزاً بانتظار البطل السياسي التاريخي ليأخذ بالناصية ويلعب دوره في إقامة الدولة العربية الموحدة.

▪ لم يكن لديهم ذلك الحلم السياسي الكبير بوحدة الأمة العربية وبقيام كيان سياسي عربي موحد. رغم أن "الملأ الأعلى" من قريش ومن آل عبد مناف قد أقاموا "دار الندوة" وهي النواة الأولى للدولة العربية الإسلامية التي أقامها الرسول في المدينة بعد الهجرة. إلا أن الحلم السياسي الكبير في إقامة كيان سياسي رفيع المستوى تكون لُحمته الأيديولوجيا الجديدة وسداه وحدة الأمة العربية لم يكن في بال أو في فكر زعماء قريش أو غيرهم من زعماء القبائل العربية أو الكيانات العربية السياسية التي كانت قائمة في ذلك الوقت. ذلك أن "الملأ الأعلى" لم يكن يتكون من مجموعة من السياسيين المحترفين أو من

¹ البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥٧.

العقائدين المتبحرين، ولكنه كان "يتشكل تاريخياً من جماعة كبار التجار والمرابزين ومالكي العبيد"^١. ومثل هؤلاء لا مستقبل سياسياً لهم ولا طموحات سياسية لديهم، ولا يريدون أن يلعبوا دوراً أبعد مما في جيوهم لاعتقادهم أن اللعب بالسياسة هو اللعب بالنار وخراباً للديار، وهم الذين قالوا ما كرره القرآن على لسانهم بقوله ﴿وقالوا إن نتبع الهدى معك نُتخطف من أرضنا﴾^٢ و"تُتخطف من أرضنا" تعني هنا "أنا نخشى إن اتبعنا ما جئت به من الهدى وخالفنا من حولنا من أحياء العرب المشركين أن يقصدونا بالأذى والمخاربة"^٣. وفي هذا ضياع قريش وضياع أمواتها وتجارها.

■ لم يكن لديهم القوة العسكرية الكافية لتحقيق الحلم السياسي الكبير. وكل ما كانوا يملكونه من قوة عسكرية كان محصوراً في عدد من حراس الأمن الأحباش الذين كانوا يقومون بحراسة القوافل وحراسة بيوت الملأ الأعلى وحفظ الأمن داخل مكة.

■ لم يكن المجتمع العربي في ذلك الوقت مستعداً لقبول حكم فرد سياسي دون استعمال القوة العسكرية. ذلك أن المجتمع في ذلك الوقت بدأ يتحلل من الملكية المشاعة وينحو نحو الملكية الفردية، وبدأ يتخلص من نفوذ القبيلة ونفوذ شيخها، ويتجه نحو حياة فردية مستقلة وهي الملامح الأساسية للمجتمع التجاري. وكان من الصعب عليه بعد أن تخلّص من حكم شيخ القبيلة وسلطته أن ينضوي تحت حكم رئيس سياسي أو ديني جديد.

^١ حسين مروّة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٣١.

^٢ سورة القصص، الآية ٥٧.

^٣ ابن كثير، تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٩.

▪ لم يكن همُّ المالأ الأعلى همًّا سياسياً مستقبلياً بقدر ما كان همًّا مالياً وتجارياً - فكان حالهم كحال اليهود في الجزيرة العربية - يجنون من ورائه الأرباح الطائلة ويتمتعون بمتع الحياة المادية المختلفة. ولم يكن في تصورهم أو في خيالهم أن السياسة يمكن لها أن تحقق لهم أضعاف أضعاف ما يحققونه من مال التجارة. ويمكن لها أن تحقق لهم كذلك أضعاف أضعاف ما تحققه التجارة من متع الحياة المادية الرغيدة. وهو ما تم بالفعل ب. س في العصرين الأموي والعباسي وما تبع ذلك من عصور الخلافة الإسلامية.

ولو لم يظهر الإسلام لبقى العرب على هذه الحال منقسمين في جزيرتهم العربية بين ممالك شمالية وممالك جنوبية. ومتحاربين في بلاد الشام والعراق، قاصرين مهمتهم التاريخية السياسية على أن يكونوا "رأس الحربة" لهاتين الإمبراطوريتين، وعلى الذود عن حدود الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ضد القبائل العربية الغازية من قلب الجزيرة العربية بين حين وآخر، مقابل عطايا وهدايا ومطايا القياصرة البيزنطيين والأكاسرة الفرس.

ولو لم يظهر الإسلام لظل العرب قُصراً سياسياً، معتمدين في السياسة على إحدى القوتين العظميين في ذلك الوقت لاستجارهم ونصرتهم على أعدائهم كما فعل سيف بن ذي يزن الزعيم العربي اليميني عندما استجار بكسرى أنو شروان لينصره على الأقباش المسيحيين، وكان ذلك بمثابة خروج الاستعمار الحبشي من اليمن ودخول الاستعمار الفارسي. وقد تكرر مثل هذا الواقع السياسي في القرن العشرين - عندما أعاد التاريخ نفسه - عندما زال الاستعمار العثماني من العالم العربي في العام ١٩١٨ وحل محله الاستعمار الفرنسي والبريطاني والإيطالي.

ولو لم يظهر الإسلام لظل العرب يخافون السياسة ويخشونها خوفهم على تجارهم وخشيتهم عليها. ولبقى العرب منغمسين في تجارهم فقط ينمونها ويلتزمون الحياد السياسي ما أمكنهم ذلك، ولا يدخلون في نزاعات سياسية أو عسكرية مع الآخرين حرصاً على الأمن والأمان اللذين تستدعيهما التجارة. وهذا يكون الإسلام قد قدم المنجز الأكبر

للعرب وهو إقامة نظام وكيان سياسي، استمر سبعة قرون ممتدة من بداية العصر الراشدي وحتى نهاية العصر العباسي (٦٣٢-١٢٥٨م). وأن العرب بدون الإسلام ما كان لهم أن يقيموا مثل هذا الكيان السياسي الضخم، ولا أن يتركوا مثل هذا التاريخ الزخم. ولا أن يصبحوا أسياد أنفسهم في السياسة والحكم، لا يستجرون بالآخرين ولا يجيرون الآخرين على حساب أبناء قوميتهم ودينهم كما كانوا يفعلون ق. س. وكان ذلك كله يتم لأول مرة في تاريخ العرب، وهو أن يصبح العرب أسياد أنفسهم وذوي قوة ذاتية وينالوا استقلالهم الذاتي وسيادتهم الكاملة على أرضهم وعلى أرض الشعوب الأخرى الخاضعة لهم. وهو بلا شك إنجاز سياسي عظيم بكل المقاييس.

كذلك، لو لم يظهر الإسلام لظلت قريش سياسياً ضمن شكل من أشكال السلطة السياسية المحدودة والضيقة التي بُدئ بإقامتها في عهد بني عبد مناف مُتمثلةً بالملأ الأعلى وبسيطرة الطبقة التجارية الغنية من الأرستقراطية القرشية من الهاشميين والأمويين أبناء عبد مناف ضمن "الإيلاف" التجاري والسياسي الذي كان قائماً آنذاك، وضمن "دار الندوة" وتنظيمها السياسي والتجاري المحدود آنذاك^١، تعمل على ازدهار التجارة وتطوير الاقتصاد، أكثر منها دولة ذات جيوش وسلطان سياسي يبعث الخوف والذعر في

^١ كانت "دار الندوة" تقوم مقام الدولة في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية لأهل مكة. ومن ميكانيكات هذا التنظيم ووظائفه:

- لا يسمح بدخول دار الندوة إلا لمن بلغ سن الأربعين من عمره، أو من كان أقل من ذلك ولكن شرط أن يكون من أبناء قُصي بن كلاب.
- يتمتع أعضاء "دار الندوة" من "الملأ الأعلى" بكافة السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.
- كانت رئاسة "دار الندوة" وراثية محصورة في أبناء قُصي بن كلاب.
- عقد الاجتماعات لاتخاذ القرارات المهمة كقرارات التجارة والسياسة والحروب وإقامة الأسواق التجارية والمواسم الدينية؛ أي الخير والشر.
- تنظيم عقود الزواج.
- الاحتفال باختتان الأولاد.
- فضّ المنازعات التجارية والاجتماعية.
- الانطلاق من دار الندوة في التجارة أو الحرب.

صفوف جيرانه من الدائنين والقاصين. ولربما تطور هذا الشكل السياسي البدائي إلى دولة إدارية وتنظيمية ذات حدود جغرافية ضيقة ربما لا تتجاوز حدود مكة والطائف، وربما تمتد إلى حدود المدينة فيما بعد، بعد أن تكون قريش قد وجدت صيغة تجارية واقتصادية مناسبة لإشراك يهود المدينة في هذه الدولة كما فعل الرسول عندما أقام "دولة المدينة" الأولى في العام ٦٢٢. ولعل هذا الشكل السياسي البدائي والمحصور في بيت عبد مناف من الرؤساء والزعماء والخلفاء الذي كنا نقرأ عن بداية تأسيسه من خلال "دار الندوة" هو ما تم تطويره بالفعل فيما بعد بواسطة الأيديولوجيا الإسلامية، ومن خلال أبناء عبد مناف (هاشم، وعبد شمس)^١ الذين نجحوا في حكم العالم العربي والإسلامي بشكل وراثي تعاقبي طيلة سبعة قرون متتالية، وبصيغة سياسية وعصبية قبلية متطورة، منذ بداية عهد عثمان بن عفان وإلى آخر خليفة من خلفاء بني العباس (٦٤٤-١٢٥٨م).

ولا شك بأن أبناء عبد مناف قد استطاعوا أن ينقلوا السياسة العربية في الجزيرة العربية وفي مكة على وجه الخصوص نقلة نوعية كبيرة. وأن يقفزوا بها قفزة تاريخية عظيمة ابتداءً من دار الندوة وانتهاءً بالعصر العباسي. وأن يؤسسوا لقيام الدولة الإسلامية والإمبراطورية الإسلامية التي قامت فيما بعد. وقد كانت ملامح هذه النقلة النوعية السياسية الكبرى تتجلى في المظاهر التالية:

♣ نقل الزعامة السياسية من أيدي رؤساء القبائل الأقوياء والأشداء إلى أيدي التجار الأغنياء الأثرياء.

♣ نقل الزعامة السياسية من المجتمع البدوي إلى المجتمع الحضري.

♣ نقل الزعامة السياسية إلى المدينة من الصحراء، ومن الخلاء إلى الملاء، ومن العصيان إلى الولاء.

^١ أبناء هاشم هم أصحاب النبوة والإمبراطورية العباسية، وأبناء عبد شمس هم أصحاب الثروة الكبيرة والإمبراطورية الأموية التي بدأها عثمان بن عفان.

♣ نقل الزعامة السياسية من فوضى القبائل إلى نظام المدينة المنضبط.

♣ نقل الزعامة السياسية من المجتمع الجماعي المشاعي إلى المجتمع الفردي ذي الملكية الخاصة.

♣ نقل الزعامة السياسية من الشفاهية إلى الكتابية عن طريق عهود ومواثيق وأدبيات "الإيلاف" التجاري والسياسي التي وقّعها هاشم وإخوته مع العرب والعجم والتي تغطى بها بعض الشعراء العرب ومنهم الشاعر مطرود الخزاعي الذي كان يُعنى:

يا أيها الرجلُ المحوّلُ رحله ألا نزلتَ بألِ عبدِ منافِ
هبلتكَ أمك لو نزلتَ عليهم ضمنوك من جوعٍ ومن إقرافِ
الآخذون العهد من آفاقها والراحلون لرحلة الإيلافِ
والخالطون غنيهم بفقرهم حتى يكون فقرهم كالكافي^١

♣ نقل الزعامة السياسية من قواميس "القوة والبأس والكثرة والغلبة" إلى قواميس "اللين والمداهنة والمسايرة وكسب ودّ الآخر وثقته" وهو ما يُعرف بدليل السياسة لحفظ الرئاسة.

♣ نقل الزعامة السياسية من منطق الغلبة والعصبية فقط إلى منطق التطور الاقتصادي والاجتماعي.

♣ نقل الزعامة السياسية من مجرد زعامة قبلية خالصة إلى زعامة سياسية دينية اقتصادية في الوقت ذاته. وأن شرف مكة وشريف مكة بالتالي لم يكن شريفاً

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٣٦٩.

سياسياً أو دينياً أو مالياً وإنما كان شريف مكة هو الذي يجمع بين يديه هذه الأطراف والصولجانان الثلاث، وهو ما كان عليه حال هاشم بن عبد مناف وابنه عبد المطلب وغيرهما.

♣ المحافظة على جعل الزعامة السياسية وراثية حصرية كما كان عليه الحال في آل عبد مناف، وكما كان عليه الحال من قبل في آل قُصي بن كلاب الذي كان أول من بدأ في تاريخ العرب بسياسة الميراث السياسي عندما أورث زعامة "دار الندوة" إلى ابنه عبد الدار، وليس إلى من هو جدير بها بغض النظر عن نسبه وحسبه.



□ السيناريو الثاني

■ أن يصبح العرب حنفاء

□ عندما ظهرت الحنيفية في الجزيرة العربية وهي (الإسلام الإبراهيمي الذي جاء على قواعده وأسس مبادئه الإسلام القرشي) لم تظهر ككتلة سياسية واحدة في منطقة محصورة واحدة ضد جبهة واحدة وبقيادة سياسية واحدة كما ظهر الإسلام القرشي فيما بعد.

فالحنيفية لم يكن لديها بُعد سياسي كما لم تكن أهدافها أهدافاً سياسية قط، وإنما كانت عقيدة دينية خالصة وإن كان بعض المؤرخين الإسلاميين قد صوروا لنا مُسيلم (ثممة بن حبيب) في صورة الزعيم السياسي الذي كان يسعى إلى نزع الزعامة الدينية والسياسية من الرسول أو إشراكه في هذه الزعامة على الأقل، وبذا تمّ قتله كأبي معارض سياسي آخر للسلطة.

والدليل أن الحنيفية لم يكن لها بعد سياسي أو أهداف سياسية تحققها يتلخص

فيما يلي:

■ أن الدعوة الحنيفية كانت كالدعوة الإسلامية في خلقها الديني وفي مبادئها وأركانها الدينية. بل إنها كانت الجذر الديني السليم للإسلام. فهي قد اشتركت مع الإسلام بالدعوة إلى التوحيد، وحج البيت، واتباع الحق، والدعوة إلى إعمال العقل والفكر في الكون والخلق، والنهي عن وأد البنات،

وعدم أكل لحم الميتة والخنزير، والاعتسال من الجنابة، والإختتان، وقطع يد السارق، وتحريم الزنا، وخلاف ذلك. ولم يكن ينقصها أو يفرقها عن الإسلام إلا مجموعة من العناصر السياسية الواقعية، والقيادة السياسية الواعية التي تقرأ التاريخ جيداً وتعيه جيداً.

■ أن الحنيفة لم تنطلق من قاعدة جغرافية محددة كما فعل الإسلام حين انطلق من مكة ثم انتقل إلى المدينة. وكانت المدينة هي المنطلق التاريخي السياسي الذي أصبحت معه فيما بعد عاصمة الخلافة في العهد الراشدي.

■ أن الحنيفة لم يكن لها زعيم سياسي وديني موحد تدين لها كل الفصائل التي تدين بالحنيفية كما كان عليه حال المسلمين مع الرسول. وكان مُسليمة واحداً من قيادي هذه الحركة ولكنه كان قائداً إقليمياً في يمامة نجد. وليس قائداً قومياً كما كان عليه حال الرسول. كما لم تكن الحنيفة حركة موحدة بقدر ما كانت فصائل متناثرة وتيارات عقائدية مختلفة.

■ أن الحنيفة لم تتسم بالدعوة القومية كما اتسم بها الإسلام الذي جاء لعزة العرب، وإعلاء شأنهم. ولم تجعل من القوم العرب "خير أمة أخرجت للناس" كما قال القرآن، وكما جعل الإسلام العرب. "فقد كان العرب يريدون ديانة تنهض بقوميتهم، ويعتبروها رمزاً لقوميتهم.. ديانة تعبّر عن روح العروبة، وتكون عنواناً لها".^١ ويروى في هذا الباب أن شخصاً يُدعى "قرمان" أبلى بلاءً حسناً في قتال قریش في معركة أحد، فبشّروه بالجنة فقال لهم: "أية جنة! والله ما قاتلت إلا حمية لقومي"^٢.

^١ سيّد القمني، مصدر سابق، ص ٦٤.

^٢ أحمد البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٢٨١.

■ أن الحنيفية لم يكن لها ذاك الأفق التاريخي الإنساني الذي كان للإسلام. كما أنها لم تقل بالدعوة العالمية كما بشر الإسلام في ذلك. وكانت لا تملك تلك الرؤية الإنسانية العريضة التي تجاوزت العرب والجزيرة العربية إلى العالم كله. إضافة إلى ذلك فإن الحنيفية كان ينقصها الرؤيا الشاملة للكون والخلق. ذلك أن العقل العربي في ذلك الوقت لم يكُن ينظر إلى الكون نظرة كلية كما كان عليه حال العقل اليوناني مثلاً. كما لم يُعنَ العربي بالأسئلة الكبرى عن الوجود والخلق والماهية كما سبق وعُنِيَ العقل اليوناني. وظل العقل العربي مقصوراً على المحدودات دون الكليات.

■ أن الحنيفية لم تستعمل القوة العسكرية (والتي هي رمز للسعي إلى السلطة السياسية) في الدعوة الدينية كما فعل المسلمون في حربهم مع قريش وفي حربهم مع باقي القبائل العربية ثم في حروبهم مع الفرس والروم. ولم تلجأ إلى الفتوحات العسكرية لكي توحد العرب بالقوة، حيث "ما من شيء وحد العرب كالفتح"^١.

■ أن الحنيفية لم تكن مصدر تهديد للثروة والتجارة المكية، وبالتالي فإن الحنيفية فلم تُعد قريشاً بكنوز كسرى وقيصر كما وعدهم الإسلام بعد ذلك من خلال قول الرسول: "والذي نفسي بيده لتملكن كنوز كسرى وقيصر" وذلك تعويضاً لقريش عن خسارتها التجارية المحتملة من سقوط "الإيلاف".

■ أن الحنيفية لم تسع إلى قيام دولة لها في يمامة نجد، ذات تنظيم إداري مُحكم كما فعل الرسول في إنشاء "دولة المدينة" التي كانت امتداداً للتنظيم السياسي الذي أقامه الملأ الأعلى من قريش في مكة مُتمثلاً بدار "الندوة".

^١ هشام جعيط، الفتنة.. جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ص ٤٣.

■ أن الحنيفية لم تكن دعوة سياسية واقعية يقودها سياسيون واقعيون. وإنما كانت دعوة دينية مثالية خالصة في وقت لم يكن فيه العرب معنيين بالدين بقدر ما كانوا معنيين بأسباب ازدهار التجارة وتنمية الحياة الاقتصادية والثراء، ومن بين هذه الأسباب كان الدين مُتمثلاً بالوثنية. "فأصنام قريش وآختها كانت قبل كل شيء مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد".

■ أن الحنيفية لم تكن دعوة للعامّة كما كان عليه الإسلام. وإنما كانت دعوة فكرية دينية قاصرة على النخبة العربية المثقفة من الخطباء والشعراء والحكماء كقس بن ساعدة، وزيد بن نُفيل، وأمّية بن أبي الصلت، وسويد المصطلقى، ووكيع الإيادي، وصرمة بن أبي أنيس، وورقة بن نوفل، وعامر العدواني، وعلاف التميمي، والمتلمس الكناني، وزهير بن أبي سُلمى وغيرهم.

■ أن الحنيفية لم تسعَ - كما تفعل الحركات السياسية - إلى كسب الشارع العربي بطبقته الوسطى وحرفيّيه وعماله ومُستضعفيه وفقرائه كما فعل الإسلام.

■ أن الحنيفية لم تكن دعوة مستقبلية مُستقطّبة للشباب في الدرجة الأولى. والدليل على ذلك، أنّها لم تفعل كما فعل الإسلام في استقطاب الشباب من حولها والذين هم عدة وعتاد المستقبل. وهم الذين حاربوا في الفتوحات الإسلامية ونشروا الإسلام، وكان منهم القادة العسكريون في معارك مختلفة. وكان في هذا الاستقطاب الإسلامي للشباب على هذا النحو دلالة سياسية بالغة الأهمية.

¹ محمد الجابري، مصدر سابق، ص ٩٩.

▪ أن الخنيفية لم تسع إلى إلغاء الآخر، وجبَّ ما قبلها كما تفعل الثورات السياسية في التاريخ الإنساني. واعتبار أن كل ما سبق هذه الثورات هو جهل وجاهلية وظلام وظلامية. ومن هنا فهي لم تدخل في صراع عسكري أو سياسي مع الوثنية في مكة وخارجها كما فعل الإسلام، ولم تفرض عقيدتها بالقوة.

▪ لم يكن بمقدور الخنيفية أن تحقق كياناً سياسياً مرموقاً للعرب كما فعل الإسلام. ذلك أنه لم يكن لأحد من زعماء الخنيفية أجداد بنوا صرحاً سياسياً تأسيساً ليأتي الأبناء من بعدهم ويكملوا هذا الصرح ويعلّونه ويرتفعوا به إلى درجة الإمبراطورية العظيمة، كما كان الحال مع الرسول الذي كان يعتمد في بناء الدولة على إرث سياسي كبير بدأ بينائه جده الأكبر قُصي بن كلاب^١. ورغم أن الحنفاء قد ظهر منهم أنبياء ومنهم خالد بن سنان العبسي إلا أنه لم يكن لديهم ذلك الإرث السياسي العتيق الذي يمكنهم من بناء دولة. والدليل أن الرسول عندما سُئل عن خالد العبسي قال عنه: "ذاك نبي أضعه قومه" وعندما جاءت ابنة العبسي إلى الرسول بسط الرسول لها ثوبه وقال: "ابنة نبي ضيَّعه قومه"^٢. فبنو عبس ليسوا كبنِي هاشم في رفعة المقام. وبنو عبس ليسوا كبنِي هاشم في الإرث المالي والسياسي الكبير والثري. ومن هنا لم يكن خالد العبسي مؤهلاً - رغم نبوته - لأن يصبح زعيماً سياسياً، حيث ضيَّعه قومه بعدم امتلاكهم للإرث السياسي الزخمي. ولعل زيد بن نُفيل^٣ وأمّية بن أبي الصلت ومُسلمة الحنفي (ثمّامة بن حبيب) كانوا على شاكلة خالد بن سنان

^١ أنظر: سيّد القمي، مصدر سابق، ص ٢٦-٣٢.

^٢ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ١٩٦، ١٩٧.

^٣ قال عنه الرسول: "يُعثُ زيد بن نُفيل أمةً وحده"، أي يُعثُ منفرداً بدين.

أنظر: رضوان السيّد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ٤٣.

ومن الجدير بالذكر أن زيد بن نفيل كان من بني عدي وكان من أبناء عمومة عمر بن الخطاب. وقد تزوج عمر عاتكة ابنة زيد بعد ظهور الإسلام. ولم يكن بنو عدي على أية حال على الدرجة نفسها من زخم الإرث السياسي الذي كان لبني هاشم.

العبيسي. فلم يكن بنو حنيفة (عشيرة مُسيلمة) على المستوى السياسي والتجاري الرفيع الذي كان عليه بنو هاشم، علماً أن حنيفة كانت تنتسب إلى قبيلة بكر بن وائل الشهيرة والكبيرة. ورغم أن مُسيلمة كان يحفرهم على مساندتهم له ككتبي وكان يقول لهم: "يا بني حنيفة، ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، وبلادكم أوسع من بلادهم، وسوادكم أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم كما ينزل على صاحبهم". ولكن بني حنيفة مرة أخرى لم يكونوا بقدر بني هاشم.

*

ولو لم يظهر الإسلام، وبقي جزء من العرب أحنافاً، فلن تتسع وتنتشر مستقبلاً الدعوة الحنيفية لعدم وجود مخطط قومي وسياسي فيها، ولحكرها على الطبقة المثقفة والنخبة الممتازة من العرب. ولن تستطيع الدعوة الحنيفية أن تستقطب الشارع العربي في ذلك الوقت لفراغها من دعوتها القومية السياسية واعتمادها على الدعوة الدينية فقط، فيما لو علمنا أن العرب في ذلك الوقت لم يكونوا معنيين كثيراً بالقضايا الدينية، ولم يسيروا في يوم من الأيام صراعاً دينياً محموداً مع الآخرين من ذوي الأديان المختلفة. وكانت الوثنية بالنسبة لهم ما هي إلا وسيلة من وسائل تنشيط التجارة وازدهار الحياة الاقتصادية^١. وكانت الوثنية بالنسبة لمكة وبالنسبة للعرب الآخرين بمثابة ديانة سياحية وديانة تجارية لا محتوى عقائدياً فيها، يدافعون عنه ويبدلون المال في سبيله ويقضون من أجله.

وقبل ظهور الإسلام كانت الوثنية تلفظ أنفاسها الأخيرة، خاصة بعد أن تخلّى الرومان عن وثنتهم واعتنقوا المسيحية في العام ٣١٢ وأصبح قسطنطين إمبراطور روما مسيحياً وجعل المسيحية دين الدولة الرسمي. ووصل العرب قبل ظهور الإسلام بقليل إلى مرحلة أن وثنتهم قد تداعت وإيمانهم بعبادة الأصنام قد اهتز نتيجة لتطور وضعهم التجاري

^١ أنظر: شاكر النابلسي، المال والاهلال... الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام، ص ٢٩-٧٤.

وتغير وضعهم الاجتماعي. وأنهم يتجهون نحو الوحدة في المعتقد والعبادة. وقد تمثل تطور هذا الوعي بالمظاهر والوقائع التالية:

- اشتراك مجموعة من القبائل في عبادة صنم واحد فقط تقليصاً لعدد الأصنام الكثيرة التي كانت تُعبد من قبل.

- انحراط كافة القبائل خلال موسم الحج في منظومة واحدة من العلاقات التجارية والاجتماعية والدينية.

- تنظيم مواسم الحج الوثنية وتوحيدها ق. س والتزام كافة القبائل بهذه التنظيمات.

- بدء احتقار العرب للأصنام من خلال حادثة إمريء القيس الذي سبب الصنم وكسر القداح في وجهه، وحادثة الرجل الذي نفرت إبله من الصنم وتفرقت عليه فرمى الصنم بحجر، وسبّه. وحوادث كثيرة أخرى تدل على احتقار العرب لأصنامهم، وتسفيهم لها، قبل أن يأتي القرآن ويسفّه هذه الأصنام في سورة "النجم" وغيرها.

- تطور العقل العربي قبيل ظهور الإسلام نتيجة لازدهار التجارة والحياة الاقتصادية وتبع ذلك تقدماً وانفتاحاً في الحياة الفكرية الاجتماعية. ومن هنا كان يقول بعض المؤرخين بأنه لو لم يظهر الإسلام لما بقي العرب على الوثنية، ولاعتنقوا إحدى الديانتين التوحيديتين: إما اليهودية وإما النصرانية^١.

^١ أنظر: سيّد القمي، مصدر سابق، ص ٦٤.

ومن هنا يتضح لنا أن العرب الوثنيين وخاصة المجتمع المكي لم يكونوا معنيين بالعتيدة الدينية. "وكثير من هؤلاء العرب الوثنيين كانوا يتصلون بالمسيحيين واليهود، يسمعون منهم ويقولون لهم، ويعاملونهم في شؤون الحياة على اختلافها، ولكنهم مع ذلك لا يتأثرون بما يرون من دينهم ومن مذاهبهم في الحياة".^١ "ولم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم".^٢ "وأن قريشاً لم تكن أهل إيمان ولا صاحبة دين، وإنما كانت قبل كل شيء صاحبة تجارة تسعى فيها عامها كله".^٣ ولم يك شاعلهم ما يعبدُ العرب وما لا يعبدون، بقدر ما كان يهتمهم أن تصل قوافلهم سليمة إلى غاياتها وتحقق أعلى نسب أرباحها. فقد كانت في مكة مجموعات كبيرة من رقيق المسيحيين ورقيق اليهود ورقيق الجوس، وكان كل هؤلاء يعملون لدى أسيادهم المكيين الوثنيين، ورغم ذلك فلم يجبرهم أسيادهم على التحول من أديانهم إلى الوثنية، أو إلى أي دين آخر غير دينهم.

كما كنا نرى زعماء قريش وخاصة من بني عبد مناف غير معنيين بأن يكون هناك دين توحيدى لقريش أو لغيرها من القبائل العربية. ذلك أن "عبادة الأوثان لم تكن عقيدة مكية السلطان في عهد الدعوة المحمدية".^٤ وهم كانوا حريصين على حرية المعتقدات حرصاً تاماً، حتى تتاح للتجارة حرية تامة تبعاً لذلك. وكانوا منغمسين بالتجارة وجمع المال وثبت قواعد مكة على أسس اقتصادية متينة، بدليل أن هاشم وأخوته الثلاثة كانوا منتشرين في العالم القديم (الشام والحبشة واليمن وبلاد فارس) لا كمبشرين دينيين للديانة الوثنية أو الحنيفية أو غيرها، ولكن كرجال أعمال ومصالح تجارية وسفراء تجاريين لقريش في هذه الدول، وكحماة للتجارة القرشية والمكية مع هذه الدول الرئيسية والمهمة بالنسبة لتجارة قريش. وعليه، فلم تك قريش تسعى إلى دين جديد، أو تبحث عن دين جديد في أي وقت من الأوقات. ولم يكن الدين ذا وزن كبير في حياة عرب ما ق. س. حتى أن مكة كانت تخلو خلواً تاماً من رجال الدين ومن المؤسسة الدينية. كما أن

^١ طه حسين، مرآة الإسلام، ص ١٥.

^٢ محمد الجابري، مصدر سابق، ص ١٠٠.

^٣ طه حسين، مصدر سابق، ص ١٧.

^٤ عباس العقاد، عقرية الصديق، ص ٧٧.

الذين قاموا بالإسلام في مكة لم يكونوا من رجال الدين^١ وإنما كانوا "من كبار الأغنياء والتجار الخائفين على تجارتهم والحريصين على نمو أموالهم"^٢.

كذلك، فإن الوثنية كعقيدة دينية لم تكُ بتلك القوة والجبروت والعتو التي صورتها لنا الأدبيات الإسلامية المختلفة. ولم يكُ العرب متمسكين بإيمان قوي بهذه الوثنية كما جاء أيضاً في الأدبيات الإسلامية بعد ذلك. بل إن الشاهد يرى أن الوثنية كانت تلفظ أنفاسها الأخيرة عندما ظهر الإسلام بفضل عوامل عدة، منها التقدم التجاري والاقتصادي لمكة والتحول الاجتماعي الذي تمّ نتيجة لهذا التقدم الاقتصادي والتجاري. وأن المقاومة التي واجهها الإسلام من قريش لم تكن لأسباب دينية فقط بقدر ما كانت لأسباب اقتصادية واجتماعية. فقد كانت مبادئ الإسلام القرشي الأساسية موجودة في مبادئ الإسلام الإبراهيمي الحنيفي ولم تقاومه قريش كما قاومت الإسلام الذي رأت فيه تهديداً كبيراً لمصالحها التجارية ومنافعها المادية. ولذلك قالت قريش عند ظهور الإسلام القرشي انه من "رحمان اليمامة"؛ أي من الحنيفية التي نشأت في اليمامة؛ أي لا جديد هناك. وكان الجديد الذي جاء به الإسلام هو المناداة بالوحدة السياسية، وتعزيز الشعور القومي، وتوحيج الأمة العربية كخير أمة أخرجت للناس، وإقامة الكيان السياسي العربي. "فالمصادر التاريخية تفيد بأن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها مشروعاً سياسياً واضحاً هو القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على كنوزهما. وأن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ منطلقها، وظلت محتفظة به وتعمل من أجله إلى أن حققتة"^٣. وأن "ظهور النبي جاء وسط توجه عربي شامل إلى وحدة السوق التجارية ووحدة اللغة الثقافية، والتضامن في وجه العدو الخارجي الفارسي والبيزنطي. ومع ذلك فقد كانت دعوة النبي قفزة نوعية في هذا المجال؛ إذ شدد على إحلال الأمة محل

^١ لنلاحظ أن سدة الكعبة لم يكونوا من الكهان أو من رجال الدين، وإنما كانوا من تجار مكة وكبار أثريائها. ويوم فتح مكة، كان سادن الكعبة عثمان بن عبد الدار، ولم يكن كاهناً، وإنما كان تاجراً أيضاً.

^٢ صالح العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ج ١، ص ٢٣٣.

^٣ محمد الجابري، مصدر سابق، ص ٥٧، ٥٩.

التحالفات القبلية والتجارية العابرة"^١. وكان ما ينقص العرب في ذلك الوقت تشكيل أمة الدولة Statnation بعد أن تمّ قبل الإسلام تشكيل أمة الثقافة Culturenation^٢.

ولو فهمت قريش الإسلام كمُعِين لها على ازدهار تجارتها وزيادة مالها واتساع ثروتها وعلو شأنها ورقى مجدها ورفعها عزها ولم تكن خائفة منه لاعتقادها بأن الإسلام سيفقدُها الغنيمة لرحبت به منذ يومه الأول، وهي التي كان المال يلعب في حياتها الدور الأول والرئيسي، وهو الذي أتى لها بالعز والقوة كما أتى لها الإسلام فيما بعد بمُذِين العاملين^٣.

*

وبعد هذا كله يتبين لنا أنه لو لم يظهر الإسلام، ولو أن العرب اعتنقوا الحنيفية بدلاً من الوثنية - ولو أن ذلك كان صعباً للأسباب التاريخية التي سبق وذكرناها - لما قامت لهم دولة وأصبحت إمبراطورية بعد أقل من أربعة عقود. ولما قام لهم كيان سياسي مرموق، يُعلي من شأنهم، ويجعلهم خير أمة أُخرجت للناس، ويبني لهم مجداً سياسياً كما لم يُبنَ لهم ذلك من قبل. ولكانت الصورة العربية السياسية في ذلك الوقت ذات ملامح رئيسية منها:

♣ كان من المتوقع أن يظل العرب محصورين في جزيرتهم حيناً وعلى أطراف الجزيرة حيناً آخر في الشام والعراق، دون أن يخرجوا إلى العالم الواسع في الشرق وفي الغرب.

^١ رضوان السيّد، مصدر سابق، ص ٩٨.

^٢ هشام جعيط، مصدر سابق، ص ١٤.

^٣ أنظر: برهان دلو، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٣٨، ٢٣٩.

♣ وكان من المتوقع ألا يهاجر هذا العدد الكبير من عرب الجزيرة العربية إلى بلاد الشام والعراق حيث المياه العذبة والخصب المتوفر والطقس الأجمل والحياة الاجتماعية الأكثر راحة والأوسع انفتاحاً.

♣ كان من المتوقع أن يظل العرب قبائل متفرقة سياسياً، تعتمد على الغزوات والإتاوات وقطع طرق القوافل، والدفاع عن حدود الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية ضد غزو القبائل الأخرى مقابل إتاوات معينة. كما كان من المتوقع أن يظل العرب في المرحلة القبلية زمناً طويلاً، دون الانتقال إلى شكل الأمة الواحدة الموحدة. ذلك أن القرن السابع الذي شهد ظهور الإسلام كان عصر تحول سياسي كبير بالنسبة للممالك العربية التي كانت موجودة في ذلك الوقت. فالفرس قد قتلوا آخر ملوك اللخمييين (ملوك الناس) في شمال الجزيرة العربية. والبيزنطيون استغنوا عن خدمات الغساسنة في بلاد الشام. وكانت دولة كندة قد سقطت كذلك¹.

♣ كان من المتوقع أن تزدهر التجارة العالمية العربية بفضل "الإيلاف" التجاري والسياسي الذي كان قائماً آنذاك. كما كان من المتوقع أن يتطور هذا الإيلاف وتتوسع حدوده.

♣ وكان من المتوقع أن تظل الثروة العربية محصورة في قريش ومملكتي الغساسنة والمناذرة في الدرجة الأولى. وهؤلاء هم غالبية العرب المسيطرين على التجارة العالمية وخطوط قوافلها آنذاك.

♣ وكان من المتوقع أن يظل العرب على غير الدرجة الثقافية والحضارية التي ارتقوها نتيجة للفتوحات الإسلامية واختلاط العرب مع الأمم الأخرى.

¹ رضوان السيد، مصدر سابق، ص ٢٢، ٢٣.

♣ وكان من المتوقع أن يظل بنو عبد مناف زعماء لقريش، وكان بنو أمية هم الأكثر مقدرة مالية وسياسية على بناء كيان سياسي مرموق والفوز بالرئاسة والزعامة السياسية حتى في ظل الحنيفة. ولكن الإسلام استطاع أن ينزع من بني أمية قوتهم التجارية والسياسية إلى حين، ويعطيها لبني هاشم متمثلة بعبد المطلب وبالنبي ثم بعلي بن أبي طالب. ولكن بني أمية لم يلبثوا أن استعادوا هذه السلطة السياسية متمثلة بعهد عثمان بن عفان، ثم بعصر الأمويين الذي استمر قرابة تسعين عاماً (٦٦١-٧٥٠م). ولكن الهاشميين عادوا مرة أخرى إلى الحكم متمثلين بالعصر العباسي الذي امتد ستة قرون (٦٣٢-١٢٥٨م).

♣ وكان من المتوقع أن يظل العرب بدون أحزاب سياسية متناحرة ظهرت نتيجة للخلافات السياسية والصراعات الدينية على العروش كالخوارج والمعتزلة وأهل السنة والشيعة، وما تفرّق عنهم من فرق كثيرة ومختلفة بلغت أكثر من ١٩٥ فرقة دينية وحزباً سياسياً. حيث كانت معظم الخلافات الدينية ذات مضامين سياسية.

♣ وكان من المتوقع أن يظل العرب بعيدين عن الملكية والنظام السياسي الملكي الذي أرسنه قريش بفضل الإسلام، والتي أصبحت معه قريش "عصبية الحاكمين"، وزعمت وزعم أبنائها أنهم "جنتة للعرب والإسلام". فقد أصبح مُلك الرسول عظيماً^١ كما قال أبو سفيان للعباس بن عبد المطلب عم الرسول وكان اليهود ينظرون إلى الرسول على أنه "ملك الحجاز في حين كان يعتبره جميع الآخرين من قرشيين ويهود - باستثناء نواة أنصاره الصلبة من المهاجرين والأنصار - بمثابة قوة وسلطة الحجاز. وبإظهار النبي بوادر عودة كثيفة إلى الوطن وروابط الدم^٢، فإنه

^١ أنظر: محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ٣٦١-٣٨١.

^٢ تجلّى هذا في "صلح الحديبية" في العام ٦٢٢م عندما تصرف الرسول كرجل دولة وكزعيم سياسي من الطراز الأول وذلك لقبوله بشروط قريش بعقد هدنة لمدة عشر سنوات مع قريش وعدم دخوله مكة هذا العام ولو سلباً، وذلك خلافاً لرأي مستشاريه وصحابته. ولكن الرسول لم يلبث بعد أن تعززت قوته حيث أصبح جيشه عشرة آلاف مقاتل، وواتته الظروف =

أفقد الرسالة الإسلامية هالة الصمود والصفاء، ولكنها منحها الشروط السياسية للنجاح في هذا العالم"^١. ومن ثم بدأت المصطلحات الملكية السياسية تظهر في العصرين الأموي والعباسي على مثال: "خليفة الله"، "خليفة الرحمن"، "معدن الملوك"، و"الخليفة قدر الله"^٢. وتداولت أجهزة الإعلام المتمثلة آنذاك في الشعراء والخطباء والكتاب السياسيين في العصرين الأموي والعباسي هذه المصطلحات وعممتها ليحفظها الناس ويتداولوها.

♣ وكان من المتوقع أن يكون العرب أقل عنفاً سياسياً مما أصبحوا عليه بعدد الإسلام. فمن المعروف أن الإسلام وضرورة نشره بالقوة المسلحة دفع المسلمين إلى ارتكاب مجازر سياسية عنيفة منها "الجزرة التي ارتكبت بحق اليهود من بني قريظة. والتي ستدشن عنف دولة حقيقية وحرب حقيقية، لم يظهر له مثل إطلاقاً في الجزيرة العربية. وهو عنف مشتق من ممارسات الشرق العتيق: ذبح الرجال كافة واسترقاق النساء والأطفال. إذ لم يكن للعنف البدوي هذا الطابع النسقي، وهذا الجسم والعزم وهذا التنظيم، ولم يكن منتشرأ على مستوى كبير كهذا. ويتدخل هنا عنصر الدولة، ولكن تتدخل أيضاً الأيديولوجيا الدينية، مع الرؤيا الواضحة لمستقبل ينبغي الدفاع عنه، ويجب التضحية في سبيله بكثير من الحيات البشرية"^٣. وقد امتد هذا العنف من العصر الراشدي^٤ إلى نهاية العصر العباسي^٥، وظهر كذلك في

= السياسة الملائمة بدخول قبائل عربية كثيرة في الإسلام كزينة وجهينة وسليم وغفار وخزاعة وغيرها أن نقض هذا الصلح وفتح مكة في العام ٦٢٩م.

^١ هشام جعيط، مصدر سابق، ص ٣٠.

^٢ رضوان السيد، مصدر سابق، ص ١٠١.

^٣ هشام جعيط، مصدر سابق، ص ٢٨، نقلاً عن مونتجمري وات، محمد في المدينة، ص ٥٢.

^٤ شهد العصر الراشدي مقتل ثلاثة خلفاء: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب. كما شهدت حروب الردة مجازر فظيعة في عهد أبي بكر، وعلي بن أبي طالب، وعلي بن الوليد.

^٥ وشهدنا في العصر الأموي مجازر فظيعة أخرى ضد المعارضين لبني أمية وفي حروب الأمويين ضد الهاشميين. كما شهدنا مجازر فظيعة أخرى قام بها العباسيون ضد الأمويين مما دعا المؤرخين إلى تسمية مؤسس الدولة العباسية بالسفاح.

أنظر: إمام عبد الفتاح، الطاغية، ص ١٧٩-٢٢٣، ٣٠٩-٣٤٨.

عصر المماليك^١ والعثمانيين^٢. وما زلنا نشهده حتى الآن في العالم العربي والإسلامي. أما الخنفاء فلم يكن هدفهم إقامة دولة سياسية تتطلب كل هذا العنف الذي شهدناه على مدار خمسة عشر قرناً.

❖ وكان من المتوقع أن يتغير وجه التاريخ كلياً لو أن الخنيفية سادت العرب أو غالبيتهم، وذلك ببقاء العرب على ما كانوا عليه وبقاء الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية على ما كانتا عليه ق. س. وسوف يتأتى عن ذلك غياب الإمبراطورية الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي. وعدم قيام دولة الفاطميين (٨٧٨-١٠٧٥م)، وكذلك عدم قيام سلطة الأيوبيين (١١٦٩-١٢٦٠م)، وعدم قيام حكم المماليك (١٢٦٠-١٥١٧م) وعدم قيام الإمبراطورية العثمانية وحكمها للعالم العربي (١٥١٧-١٩١٨). ولكانت الخارطة السياسية للعالم العربي والعالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الأولى مختلفة تماماً عما هي عليه الآن.



^١ شهد حكم المماليك طيلة قرنين ونصف تصفيات جسدية ومجازر فظيعة في مصر وبلاد الشام للمعارضين والمتنازعين على الحكم.

^٢ شهد حكم العثمانيين الذي امتد أربعة قرون لتركيا وللعالم الإسلامي مجازر مخيفة ارتكبت في حق الصفويين، وفي حق المماليك، وفي حق شعوب البلقان، وكذلك في حق العائلة المالكة العثمانية نفسها، حيث كان السلطان يذبح أحوته من المنافسين له على العرش وفتوى دينية رسمية. فكانت "تقطع الأعناق منعاً للشقاق"، كما كانت تقول الفتاوى الدينية آنذاك! أنظر: شاكر النابلسي، عصر التكايا والرعايا.. وصف المشهد الثقافي لبلاد الشام في العهد العثماني، ص ٢٨٨، ٢٨٩.

□ السيناريو الثالث

■ أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

□ كان العرب ق. س مرتبطين سياسياً بالمسيحية أكثر من ارتباطهم السياسي باليهودية. فكان الجانب السياسي - ربما بفضل الإمبراطورية البيزنطية المسيحية - هو الجانب الطاغى على المسيحية بينما كان الجانب التجارى هو الجانب المرتبط بالديانة اليهودية دون أن يكون لليهودية جانب سياسي ودون أن يكون لليهودية كيان سياسي داخلي أو خارجي يشدُّ من أزرها ويقوي نفوذها السياسي داخل الجزيرة العربية وخارجها.

فاليهودية في شمال الجزيرة العربية كانت عبارة عن كيان تجارى زراعى دون أي قوة سياسية أو عسكرية تسندها. أما اليهودية في جنوب الجزيرة العربية فكانت متركرة في اليمن حيث تمكنت في القرن السادس الميلادى من إقامة الدولة الحميرية التي قادها "ذو نواس" آنذاك. وأصبحت اليهودية سلاحاً سياسياً محاربة المسيحية التي كانت متمثلة في الأحباش في ذلك الوقت. ولكن الأحباش المسيحيين استطاعوا في العام ٥٢٥ م أن يهزموا الحميريين ويضطروا "ذو نواس" على الانتحار غرقاً. إلا أن اليهودية كدين ظلت في اليمن

بعد ذلك مستمرة حتى نهاية القرن العشرين الميلادي حيث بدأ بعضهم يهاجر ضمن حركة الاستيطان اليهودية في فلسطين.

من ناحية أخرى لم يكن لليهود مطامع سياسية في الجزيرة العربية بقدر ما كان لهم مطامع تجارية واسعة. فقد كانوا وهم في المدينة يتمنون ويأملون أن تأخذ المدينة مكان مكة التجاري وتصبح هي المركز المهم للتجارة العالمية بين الشمال والجنوب. ومن هنا كان ترحيبهم الشديد بحجرة الرسول إلى المدينة طمعاً في أن يساعدهم على تشييط الوضع الاقتصادي والتجاري فيها، بحكم خبرته التجارية السابقة وبحكم معرفته لتفاصيل "الإيلاف" التجاري والسياسي وأسراره¹.

في حين كانت للمسيحيين مطامع سياسية كثير في الجزيرة العربية. فما أن انتصر الأحباش على "ذي نواس" في العام ٥٢٥م حتى قاد أبرهة الحبشي حملة على مكة فيما سُمِّي بعام الفيل الذي جاء ذكره في القرآن. وكان الهدف الأساسي من هذه الحملة ليس هدم الكعبة وتحويل أنظار العرب إلى كنيسة "القليس" العظيمة المبهرة والباذخة التي بناها أبرهة الحبشي. ولكن الهدف الأساسي من وراء هذه الحملة العسكرية التي فشلت بسبب إصابة جيش أبرهة بوباء الجدري نتيجة للحر الشديد هو نقل المركز التجاري المهم لمكة من مكة إلى اليمن. وهو ما لم يستطع عليه أبرهة. وكانت هزيمة أبرهة التي لعبت فيها الطبيعة (الحر الشديد) دوراً رئيسياً² سبباً في انسحاق المسيحية السياسية من الجزيرة العربية واحتلال الجوسية السياسية لليمن وسيطرتها على جنوب الجزيرة العربية، وبقي الفرس في جنوب الجزيرة العربية ولم يخرجوا منها إلا بعد ظهور الإسلام وعلى أيدي المسلمين. وكان ذلك آخر عهد الأجانب السياسيين من يهود ومسيحيين وجوس في الجزيرة العربية.

¹ أنظر: شاعر النابلسي، المال والهلال.. الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام، ص ١٣٧-١٥٢.

² تذكرنا هذه الهزيمة بهزيمة الطبيعة لنابليون بونابرت في حملته العسكرية على روسيا، حيث لعب ثلج روسيا الدور الرئيسي في هذه الهزيمة مما جعل نابليون يصبح قاتلاً: لقد هزمي الجنرال يناير.

ولو لم يظهر الإسلام لظل الفرس في اليمن، وربما امتدت سيطرتهم حسب ظروفهم السياسية الدولية إلى أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية. ولكن أثرهم السياسي سوف يبقى محصوراً، حيث كانت الإمبراطورية الفارسية في ذلك الوقت تعاني من مشاكل سياسية داخلية وصعوبات اقتصادية خانقة.

ولو لم يظهر الإسلام، ولو قُدِّر للعرب في الجزيرة العربية أن يبنوا الوثنية ويعتقوا المسيحية، ويتضامنوا مع البيزنطيين^١ لتغير الوجه السياسي للجزيرة العربية، ولأصبح المشهد السياسي المتوقع في الجزيرة العربية وبلاد الشام في ذلك الوقت وبعد ذلك على النحو التالي:

□ كان شكل الحكم السياسي في الإمبراطورية البيزنطية هو الشكل المعروف بالبابوية القيصرية Caesaropapacy . وكان الإمبراطور يجمع بين الدالين: دال الدين ودال الدنيا؛ أي بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية الروحية. وكانت سيطرة الإمبراطورية مبنية على نظرية الحق الإلهي للحاكم، وأنه ظل الله على الأرض والتي أصبحت بواسطة الإمبراطور جستينيان قانوناً وعُرفاً. والتي حلّت محل الأسطورة القديمة التي كانت تقول بانحدار الملك من السلالة الإلهية. فإذا لم يكن من المستطاع أن يكون الحاكم إلهاً يُعبد، فقد كان من الممكن أن يكون ظل الإله على الأرض، أن يكون "الكاهن الأعظم" أو "الحبر الأعظم". وهو ما كان الإمبراطور جستينيان يجب دائماً أن يُلقب به^٢. وكان ذلك سيسري على الجزيرة العربية فيما لو اعتنقت المسيحية وأصبحت جزءاً من الإمبراطورية البيزنطية. وكان هذا الوضع لا

^١ كان من المستعد أن يعتنق العرب اليهودية، لأنه لا مصالح سياسية لهم في ذلك. ولم يكن لليهود سلطان سياسي في الجزيرة العربية أو خارجها. ومن ثم فإن اليهود كانوا منافسين للعرب في تجارتهم، فلم يفكر العرب في الوحدة معهم، أو قيام كيان سياسي مشترك بينهم وبين اليهود. وما كان إشراك الرسول لليهود في الدولة الأولى التي أقامها في المدينة بعد الهجرة مباشرة، إلا لأغراض سياسية ومالية مؤقتة.

^٢ أرنولد هاووزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، ص ١٥٥.

يختلف كثيراً عن الوضع السياسي الذي عاشه العرب في ظل العهدين
الأموي والعباسي حيث كان الخليفة لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.
وكان هو صاحب بيت مال الله، والوصي عليه،
والقابض على مفاتيحه كما قال معاوية بن أبي سفيان.

□ سوف يتمتع المواطن العربي الكامل المواطنة ق. س بحق الاقتراع السياسي
Jus Suffragi الذي كان يتمتع به المواطن الروماني ق. س وبعد الإسلام.
ولن ينتظر المواطن العربي الشورى الإسلامية البدائية الشكلية حتى يتم
تطبيقها والتي لم تطبق بعد النصف الأول من العهد الراشدي (عهد أبي بكر
وعمر) وحتى يومنا هذا. وسوف يعرف المواطن العربي ق. س معنى الحرية
السياسية وكيفية اختيار ولاة أمره وحكامه كما كان يفعل الرومان في
القرن السابع وقبل القرن السابع وبعد القرن السابع. ولا شك أن العرب
ق. س قد عرفوا من خلال ممارستهم للتجارة مع الروم جانباً من الحياة
السياسية لدى الروم¹، وعرفوا ما هي الديمقراطية التي ورثها الرومان عن
اليونان، ولا شك بأنهم فكروا فيها وخاصة زعمائهم السياسيين. ولكن
المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين لم يوردوا هذا وطمسوه، ولم يقولوا لنا
كيف كان العرب ق. س يفكرون سياسياً. وما هو تركيب وبنية العقل
السياسي العربي ق. س. وهل أن العرب لم يعرفوا الديمقراطية إلا عندما
جاء الإسلام ونادى بالشورى الغامضة غير المُقننة تقنياً سياسياً واضحاً؟

□ من المتوقع أن يكون هناك روابط سياسية وتجارية واجتماعية قوية بين
عرب غسانة الشام المسيحيين وبين عرب الجزيرة العربية المسيحيين،
وربما أدت مثل هذه الروابط إلى إقامة حكم سياسي موحد في صيغة من
الصيغ وذلك حتى تدرأ الإمبراطورية البيزنطية غارات الأعراب عن

¹ لم تكن الحياة السياسية عند الروم في القرن السابع الميلادي قاصرة على نظام الاقتراع فقط، ولكنها كانت مجموعة من
التنظيمات والقوانين والمؤسسات السياسية منها مجلس الشيوخ، ومنها حماية الفرد من الدولة.

حدودها بعد أن فشل الغساسنة في كثير من المرات في درء هذا الخطر المتكرر. وكل هذا كان يمكن أن يقوم لو لم يتصدع حكم الغساسنة في بلاد الشام وتفكك مملكتهم وينقسم الأمراء الغساسنة على أنفسهم ويتصارعون فيما بينهم في نهاية القرن السادي الميلادي (حوالي ٥٨٣-٥٨٤) فيهاجر قسم منهم إلى العراق ويتشتت قسم آخر في أنحاء الأرض ويكاد يصح مُلك الغساسنة في ذمة التاريخ. كذلك، كان يمكن لكل هذا أن يقوم لو لم يقم الفرس بغزو بلاد الشام ودحر البيزنطيين ومعهم الغساسنة في العام ٦١٣-١٤م.

□ من المتوقع أن ترحب الإمبراطورية البيزنطية بالعرب المسيحيين القادمين من الجزيرة العربية، وترحب في إقامة شكل من أشكال الكيان السياسي معهم، فذلك سوف يجعل حدودهم آمنة مع الجزيرة العربية ويعفيهم من المصاريف الباهظة التي كانوا يصرفوها على الغساسنة وعلى غيرهم من الحلفاء لحماية هذه الحدود من هجمات الإعراب.

□ من المتوقع أن لا يرضى الفرس المحوس الذين طردوا الأحباش المسيحيين من اليمن بعد عام الفيل، وأصبحوا أقوياء في اليمن بفضل دعم كسرى أنوشروان (٥٣١-٧٨) لحليفهم الزعيم العربي سيف بن ذي يزن عن هذا التحالف السياسي والتجاري بين مسيحيي الشام من عرب الغساسنة ومسيحيي الجزيرة العرب من قريش والقبائل الأخرى التي معها. ومن المتوقع أن يحارب الفرس ويقاموا هذا الوضع السياسي الجديد الذي سيهدد حكمهم ومصالحهم التجارية والسياسية في جنوب الجزيرة العربية. وفي شمالها أيضاً.

□ من المتوقع أن تزدهر التجارة العربية بين بلاد الشام وبين الجزيرة العربية فيما لو تم إسكات الفرس في اليمن أو القضاء على ملكهم كما فعل هم

المسلمون فيما بعد. وفي غياب الإسلام لن يكون أمام اليمن إلا اعتناق المسيحية من جديد كما كان الوضع عليه سابقاً أيام حكم الأحباش.

□ من المتوقع أن ترحب الإمبراطورية البيزنطية والكنيسة البيزنطية بالمسيحيين الجدد في الجزيرة العربية. فقد كان من أهداف الكنيسة المسيحية هو الانتشار أولاً. وثانياً القضاء المبرم على الوثنية التي تمثلها مكة وتمثلها أنحاء أخرى في الجزيرة العربية. ولو أن عرب الجزيرة اعتنقوا المسيحية في القرن السابع الميلادي لو لم يظهر الإسلام، لكان ذلك الأمر تحصيل حاصل. فقد كانت الوثنية تلفظ أنفاسها الأخيرة في القرن السابع وكانت تعيش عصر انحسار وانحطاط. إضافة لذلك فقد كانت الإمبراطورية البيزنطية لا تتوانى في "إغلاق لمعابد الوثنية في الأراضي التي تحت سلطتها ونفوذها، وتمنع سك النقود التي عليها نقوش وثنية، وإلغاء العطلة الرسمية في الأعياد الوثنية، وإلغاء سائر المراتب الدينية الوثنية".^١

□ وكان من المتوقع أن يسمو ويرتفع مستوى الفكر السياسي العربي في القرن السابع الميلادي وما تلا ذلك نتيجة لاتصال العرب المباشر بالعالم المسيحي وحضارته ومفاهيمه السياسية المتطورة في ذلك. فمن المعروف أن عهد الإمبراطور البيزنطي جستنيان Justinian (٥٢٧-٦٥٠م) كان من أكثر العهود اعتناءً بالفكر السياسي والتشريع السياسي. وكان هذا الإمبراطور العظيم ذا آراء في السياسة والملك وذا تشريعات سياسية ما زالت أوروبا تعمل بها حتى الآن. وفي زمانه كان هناك دستوراً ومجلساً للشيوخ وأحزاباً سياسية ومعارضة سياسية كذلك. وكانت مجموعة التشريعات والقوانين السياسية التي وضعها هذا الإمبراطور "ذخيرة ثمينة من ذخائر البشرية في التشريع"^٢. وكان لا بُدَّ للعرب - لو أن الإسلام لم يظهر واعتنقوا المسيحية

^١ جورج فرم، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، ص ١٦١.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٦٧.

بدلاً منه - أن يتأثروا تأثراً كبيراً بهذا الفكر السياسي، ويبدأوا في تطبيقه أو تطبيق جزء منه في الجزيرة العربية التي كانت لا تعرف مثل هذه التشريعات السياسية أو الحياة السياسية على النحو الذي عرفه البيزنطيون.

□ ليس من المتوقع أن يقيم العرب في ظل مسيحتهم هذه دولة مستقلة ذات سيادة كاملة، في ظل وجود الإمبراطورية المسيحية العظمى القريبة منهم في بلاد الشام. ومن المتوقع في هذه الحال أن يكون العرب من قريشيين وغيرهم في الجزيرة العربية بمثابة عمال أو ولاة يعيّنون من قبل الإمبراطور البيزنطي، كما هو حال الغساسنة في بلاد الشام الذين وإن كانوا ملوكاً إلا أنهم كانوا يملكون ولا يحكمون. فقد كانت الكلمة السياسية وكان القرار السياسي بخصوص بلاد الشام يأتي من القسطنطينية أو من روما وليس من دمشق.

□ ليس من المتوقع أن يكون من السهل إقامة دولة سياسية موحدة بين أبناء الجزيرة العربية من العرب المسيحيين وبين أبناء بلاد الشام من العرب الغساسنة المسيحيين، حيث سيقف القيصر ضد هذه الدولة سياسياً. وسيكون سبب هذه المعارضة للدولة الجديدة من قبل القيصر هو أن الغساسنة المسيحيين كانوا ينتسبون في مسيحتهم إلى مذهب اليعاقبة، "وكانوا يتعصبون لهذا المذهب وجاهدوا في الدفاع عنه أمام رجال الدين في القسطنطينية وفي بلاد الشام".¹ وقد كانت الدولة البيزنطية الرسمية تقاوم هذا المذهب وتحاربه رغم حجته القوية لدى الغساسنة². وتعتبره من المذاهب الملحدة الهدامة والمنشقة الباطلة. كما جرى "إقصاء اليعاقبة عن جميع الوظائف الرسمية العامة أو الدينية في بيزنطة، وصُودرت أملاكهم وأغلقت أديرتهم وكنائسهم

¹ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦٤، ص ٥٩٢، ٦٣٠.

² كان الحارث بن جبلة (ملك الغساسنة) قد انتصر في جدله مع البطريك أنرام (من مذهب الملكيين) دفاعاً عن اليعاقبية.

ورهبانيتهم"^١. واليعاقبة الذين يُنسبون إلى يعقوب البرادعي (٥٠٠-٥٧٨م) هم أتباع المذهب الذي يقول بالطبيعة الواحدة، وأن المسيح طبيعة واحدة وأقنوم واحد وإرادة واحدة. ولكن الروم من ناحية أخرى كانوا "بمذون الكنائس بالمال والأديرة التي كانت بيوت سياسة ودعوة وتوجيه، إضافة إلى كونها بيوت عبادة. وكان نشر المسيحية أياً كان مذهبها ولونها مفيداً للروم. ففي انتشار المسيحية فائدة كبيرة للبيزنطيين"^٢.

□ ليس من المتوقع أن تسمح الإمبراطورية البيزنطية لدولة العرب المسيحية في الجزيرة العربية أن تملك في يوم من الأيام جيشاً قوياً يكون مصدر تهديد لحدود الإمبراطورية أو لمصالحها في المنطقة.

□ ليس من المتوقع أن يقف عرب الجزيرة العربية موقف الغساسنة من صراع الإمبراطورية البيزنطية مع الإمبراطورية الفارسية بأن يجاروا في صفوف الروم ضد أبناء قوميتهم من العرب المناذرة المتحالفين مع الفرس في العراق كما فعل الغساسنة في مناسبات كثيرة. ذلك أن عرب الجزيرة كانت همهم أسواق بلاد فارس والعراق وتجارة الفرس، كما همهم أسواق القسطنطينية وبلاد الشام وتجارة البيزنطيين.

□ ليس من المتوقع لو لم يظهر الإسلام ولو لم يعتنق العرب المسيحية، أن تنهار الإمبراطورية الفارسية في هذا الزمن القصير وبهذه السرعة وتلك السهولة التي تمت بها والتي أذهلت المؤرخين في الشرق والغرب ودعتهم إلى البحث عن الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والطبيعية التي أدت إلى هذا الاختيار بعيداً عن الأسباب الدينية التي يوردها المؤرخون في الأدبيات الإسلامية^٣. وقد تم ذلك بعد مدة لا تزيد عن ثلاثين عاماً من

^١ جورج فرم، مصدر سابق، ص ١٤٦.

^٢ حواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٥٠.

^٣ من هذه الأسباب:

تاريخ الهجرة النبوية إلى المدينة (٣١هـ/٦٥٣م)، وبجيش متواضع^١ وسلاح بدائي (حرا ب ونبال)^٢ مقابل جيوش نظامية مسلحة بأفتك الأسلحة في ذلك الوقت. وكان سبب ذلك على عدم انهيار الإمبراطورية الفارسية معادلات سياسية كثيرة في منطقة العالم العربي وبلاد فارس. وستفرز هذه المرحلة قوى سياسية وعسكرية جديدة ومظاهر سياسية جديدة من الصعب التنبؤ بها.

□ ليس من المتوقع لو لم يظهر الإسلام، ولو لم يعتنق العرب المسيحية أن تُهزم الإمبراطورية البيزنطية أمام جيوش المسلمين في هذا الزمن القصير أيضاً

- التخلص من ظلم الحكام الفرس واضطهادهم لشعوبهم. فكان الفرس كانوا ينتظرون من يخلصهم من هذا الظلم
- الرغبة في أن يُعفوا الفرس من الخدمة العسكرية الإجبارية التي كانت في عهد الأكاسرة.
- الرغبة في الارتقاء على السلم الاجتماعي. فرى أن الغالبية العظمى التي اعتنقت الإسلام كانت من الطبقة الفقيرة والحرفيين والصنائع والمزارعين والعمال (قاع المجتمع) وهم الذين كان يُنظر إليهم في عصر الجوسية باحتقار، ويُبدون اجتماعياً.
- التمتع بالحرية الدينية حيث أن الفرس كانوا يحرّمون على شعوبهم اعتناق ديانة أخرى غي الجوسية. في حين الإسلام أباح حرية الديانة (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) مقابل دفع الجزية. فكان المجتمع الفارسي في العصر الإسلامي يتكون من مسلمين ونصارى ويهود وصابئة ومجوس وزرادشتيين وثنيين وخلاف ذلك. فالإسلام لم يقض على الوثنية تماماً إلا في داخل الجزيرة العربية فقط، حيث لا جزية تُفرض لفقراء الحلال وجذب الأرض وكثرة السؤال. (ومن هنا عارض عمر بن الخطاب أبا بكر في حروب الردة التي كان سببها المباشر امتناع المسلمين الفقراء عن دفع الزكاة) ولكنه أباح الوثنية وغيرها من الديانات في بلاد غير العرب حيث هناك أرض خصبة وبلاد غنية ومن ثم جزية تُفرض. ولا ندري ما الفائدة التي كان يجنيها الإسلام كدين من هذه الجزية غير الفائدة المادية البحتة. وهل كان الإسلام يهدف إلى إثراء المسلمين مادياً عن طريق فرض الجزية على من هم من غير المسلمين. وبهذا، فتح الباب أمام الرياء الديني والزيّف العقائدي لأولئك الذين لا يريدون الإسلام، ولكنهم يحتقرونه ظاهرياً تحاشياً وهراباً من دفع الجزية سواء كانوا فقراء لا يقدرّون على الدفع أو أغنياء لا يريدون الدفع ويتهربون؟ ثم ماذا كان يقدم الإسلام لغير المسلمين مقابل هذه الجزية. هل هي الحماية والأمن والخدمات الصحية والتعليمية وخلاف ذلك؟ ولكن هذا كله كان متوفراً أيام الإمبراطورية الفارسية مقابل دفع ضرائب معينة بالطبع. والسؤال هنا: هل كان مقدار الجزية التي فرضها الإسلام أقل من مقدار الضرائب التي كان يفرضها كسرى على شعبه؟

^١ كان عدد جيش المسلمين يتراوح بين ٧-٨ آلاف مقاتل. وكان جيش الفرس يبلغ ٣٠ ألف مقاتل.

أنظر: البلاذري، مصدر سابق، ص ٢٦٥.

^٢ كان الفرس يستخرون من سلاح المسلمين ويشبهون نباهم (سلاحهم الرئيسي) بمغازل الصوف.

أنظر: حسن إبراهيم، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٢٠.

وبهذه السرعة ولكن ليست بتلك السهولة التي تمّ فيها فتح العراق ومصر^١. وكان سيترتب على ذلك معادلات سياسية جديدة في المنطقة، ومن المحتمل أن يظل العداء قائماً بين القوتين العظميين: الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية البيزنطية. ولا شك أن ظهور الإسلام وانتصار المسلمين على الفرس ثم على البيزنطيين لم ينحصر أثره في المجال الديني والأخلاقي والاقتصادي فحسب، بل كان أثره أكثر أهمية في المجال السياسي أيضاً. فقد نشر الإسلام السلام والاستقرار السياسيين في المنطقة، وجنّب مستقبل المنطقة ويلات حروب كثيرة كانت تقوم بين هذين الفريقين المتصارعين في الماضي من جهة وبين القبائل العربية الغازية لحدود هاتين الدولتين وبين الفرس والبيزنطيين على السواء وحلفائهم من الغساسنة والمناذرة والقبائل العربية الأخرى من جهة ثانية.

□ ليس من المتوقع لو لم يظهر الإسلام ولو لم يعتنق العرب المسيحية، أن تُهزم الإمبراطورية الرومانية الوثنية في مصر. حيث كانت مصر ولاية رومانية منذ العام ٣٠ ق.م، ثم أصبحت مسيحية أرثوذكسية. وأن لا يتم فتح مصر وتبقى مصر عندئذ كما هو جزؤها الجنوبي في الصعيد مسيحياً أرثوذكسياً. وكان وضع مصر الداخلي قبل الفتح الإسلامي كوضع العراق وبلاد الشام من حيث نقمة الأهالي على الحكام الرومانيين لارتفاع نسبة الضرائب والجور الشديد في تحصيلها واستخدام الشعب المصري بواسطة

^١ كان عدد جيش المسلمين حوالي ٤٠ ألف مقاتل، وعدد جيش الروم حوالي ١٦٠ ألف مقاتل. وقال المؤرخ الواقدي ان عدد جيش الروم كان ٥٠٠ ألف.

أنظر: حسن إبراهيم، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٢٩.

وقد سبق واستعرضنا حال الإمبراطورية البيزنطية قبل ظهور الإسلام وقلنا ما معناه ان الإمبراطورية كانت تتآكل من الداخل بسبب عدة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية، وأما كانت بمثابة الفاكهة الناضجة التي تنتظر من يقطعها ويلتهمها، وإن لم تُقطف سقطت وحدها من الشجرة على الأرض. ورغم ذلك فلم تُفتح بلاد الشام بالسهولة التي يتصورها بعض المؤرخين فيما لو علمنا أن بلاد الشام كُلفت المسلمين ٢٥ ألف شهيد. وكان فتح الشام من أكثر الفتوحات التي لاقى فيها المسلمون الأهوال والمصاعب وقاسوا كثيراً من شتاتها الصعب.

أنظر: حسن إبراهيم، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٣٤.

السخره وإلزامه على تمويل الجيش الروماني كلما احتاج الأمر إلى ذلك بحيث كانت مصر تقوم بدور لوجستي هام وحيوي بالنسبة للإمبراطورية الرومانية بسبب موقعها الجغرافي المميز على ساحل البحر الأحمر وساحل البحر الأبيض. ولو لم يتم فتح مصر من قبل المسلمين لانتسبت مصر بالتأكيد إلى دول حوض البحر الأبيض المتوسط سياسياً وكذلك ثقافياً كما كان يترأى لظه حسين، وكما قال في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" في العام ١٩٣٨.

□ ليس من المتوقع أن تزدهر التجارة كثيراً في القرن السابع وفي النصف الأول من القرن الثامن، وذلك بسبب عوائق طبيعية وصحية واقتصادية مختلفة. ففي القرن السابع الميلادي كانت هناك "أوبئة وبجاعات وآفات ابتلي بها هذا القرن، وزادت من المشكلات الكثيرة التي ورثها هذا القرن من القرون الماضية. ففي هذا القرن انتشرت أوبئة ابتلعت مئات البشر في كل يوم. وفي هذا القرن وقعت كوارث طبيعية كالزلازل ونقصت كميات الغلات الزراعية مما سبب مجاعات وقحطاً وفقراً شديداً في كثير من الأقطار"^١. ولا شك أن الجزيرة العربية - وهي الصحراء القاحلة الماحلة - قد تأثرت في هذه الفترة تأثراً كبيراً بالمجاعات والركود الاقتصادي الذي أصاب المنطقة في هذه الفترة. ولا شك بأن ظهور الإسلام في القرن السابع وبدء الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة العربية وتدفق الغنائم الكثيرة والأموال الطائلة^٢ على عاصمة الخلافة التي "وسعت كل الناس" كما وصفها عثمان بن عفان، كان توقيتاً تاريخياً محكماً وموفقاً وينم عن حس تاريخي شفاف ودقيق. وهذا التوقيت التاريخي الدقيق أنقذ العرب من مجاعات ساحقة ماحقة، كان يمكن أن تقضي على العنصر العربي داخل هذه الصحراء القاحلة التي كانوا يعيشون فيها.

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص١٥٩.

^٢ بلغت كثرة هذه الأموال في عهد عمر بن الخطاب حداً جعلت الخليفة يختار في كيفية إدارة وحفظ هذه الأموال، أبعدها عدداً أم يكيلها كيلاً واضطر إلى إنشاء الدواوين لها، وبيت المال، وما تبع ذلك من ترتيبات مالية أخرى.

□ ونتيجة لذلك، فليس من المتوقع أن تتم وحدة سياسية عربية بسهولة في القرن السابع أو حتى القرن الثامن الميلادي، نتيجة لتدهور الأوضاع الاقتصادية ونتيجة لاضطراب الأحوال السياسية داخل الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية البيزنطية اللتين كثرت بينهما المنازعات والحروب في هذه الفترة. " وكان المركزان الكبيران للقوة الكهنوتية، روما وبيزنطة، يُحتملان على السلطة الإمبراطورية أن تسلك سبيل التشدد والتصلب. وقد اضطرت إنطاكية والإسكندرية المركزان الدينيان والثقافيان والإداريان الكبيران في الشرق المسيحي إلى سلوك سبيل الانفصال عملياً بعد أن شجعت نزعة بيزنطة وروما إلى اخيمنة الدينية الثقافية، وأيقظت تناقضات قومية كانت قد أفلحت عبقریات في توحيدها".¹ ومن هنا فإن توقيت ظهور الإسلام في ظل هذه النزاعات السياسية ذات الأسباب الاقتصادية كان توقيتاً مُحكماً وصائباً وموفقاً، لا يصدر إلا عن رصد تاريخي دقيق لما يجري في المنطقة، واتخاذ القرار الحاسم والجريء طبقاً لذلك. ومن هنا نرى أن العرب لم يكن أمامهم غير الإسلام جامعاً لكلمتهم وموحداً لكيانهم السياسي.

□ ليس من المتوقع أن تكون المسيحية - التي بدأت تتشقق في تلك الفترة - عاملاً سياسياً كبيراً لتوحيد العرب، سيما وأن المسيحية الأرثوذكسية في ذلك الوقت قد انشقت على نفسها وأصبحت المعارضة المسيحية السياسية لنظام الحكم البيزنطي تهدد هذا الحكم. وظهرت أثناء ذلك الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية وظهر الخلاف بينهما. وكانت نتيجة ذلك أن انقسمت الكنيسة على نفسها بعد دخول الرومان في المسيحية في العام ٣١٢م ونزدهم للوثنية. وأصبحت الكنيسة الكاثوليكية الغربية في روما تنافس الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية في القسطنطينية. وكان لكل كنيسة من هاتين الكنيستين لغة مختلفة. فالكنيسة الشرقية في القسطنطينية كانت تتكلم اليونانية، والكنيسة الغربية في روما كانت تتكلم اللاتينية. وكان

¹ جورج فرم، مصدر سابق، ص ١٤٤.

الإنجيل يُترجم إلى هاتين اللغتين المختلفتين. "وعند الترجمة من الأصل اليوناني إلى اللغة اللاتينية كان معنى الكلمات الدينية يتغير قليلاً كما تفسّرت معتقدات الدين وطقوسه، وأثار هذا كثيراً من الجدل غير الودي بين كنيسة الشرق وكنيسة الغرب".^١ كما انقسمت هذه الكنائس على نفسها، وأصبحت فرقاً وشيعاً مختلفة، اعتُبرت بعضها معارضة وخارجة عن نظام الحق والإيمان المتبع، كما اعتُبر البعض الآخر ملحدًا وكافراً بالرب وبالرسالة. وتُمت ملاحظة هذه الفرق وهذه الشّيع من قبل الدولة، وتمّ سجنها وتعذيبها وقتلها في بعض الأحيان. مما أعاد إلى الذاكرة التاريخية حال النصرانية مع وثنية روما قبل ذلك. "وما تاريخ بيزنطة منذ الاعتراف بالمسيحية ديناً رسمياً سوى تاريخ الاضطرابات الدينية التي هزت الإمبراطورية وزعزعت كيافها. وقد وقف الأباطرة البيزنطيون حيارى تناهشهم رغبتان: رغبة في تأمين الاحترام الصارم لعقيدة الكنيسة الرسمية، ورغبة معاكسة في تأمين السلم داخل الإمبراطورية من خلال تسويات عقائدية تسمح لكل شعب بالتعبير عن إيمانه الديني وفق روجه"^٢. وهكذا كانت المسيحية في القرن السابع وما تلاه من قرون منقسمة على نفسها حالها كحال الإسلام في عهد علي بن أبي طالب وما تبع ذلك من تشكيل فرق السُّنة والشيعة، وما تفرّع عنهما من طوائف وأحزاب ومذاهب مختلفة. فتحوّلت الفرق والشيّع المسيحية والإسلامية بذلك من فرق وشيّع دينية إلى فرق وشيّع سياسية في جوهرها، وفي جوهر صراعها مع بعضها بعضاً. "فعندما ربط قسطنطين بين الكنيسة والدولة، كان ذلك في الحقيقة للتحكم في شؤون البشر المدنية والدينية"^٣. وكذلك فعل الخلفاء في عصر بني أمية وعصر بني العباس وما تلاه من عصور لاحقة، وحتى نهاية العصر العثماني.

□ وبناءً عليه، فليس من المتوقع أن يصبح العالم العربي الحديث نتيجة لاعتناقه المسيحية في القرن السابع أو في القرون الأخرى التالية الممتدة من القرن

^١ سليمان مظهر، قصة الديانات، ص ٤٣١.

^٢ جورج فرم، مصدر سابق، ص ١٤٤.

^٣ سليمان مظهر، مصدر سابق، ص ٤٣٠.

الخامس عشر وحتى القرن العشرين والتي شهدت عصر التنوير والأنوار والثورة على الكنيسة والإصلاح الديني وعصر العقل وعصر الثورة الصناعية وعصر الثورة التكنولوجية جزءاً من أوروبا الغربية أو جزءاً من الحضارة الأوروبية. فالحضارة الأوروبية الغربية كانت قاصرة على المسيحيين الغربيين وليست على المسيحيين الشرقيين الذين كانوا كالمسلمين في القرون الخمسة الماضية التي سبقت القرن العشرين يغطون في نوم عميق، وعلى بعد كبير وواسع من الحضارة الغربية التي بدأت في أوروبا في تلك الفترة. ولنا أن ننظر إلى حال أوروبا المسيحية الشرقية وإلى حال روسيا على وجه الخصوص أيام حكم القيصرية باعتبارها كانت الراعية الأولى للكنيسة الشرقية الأرثوذكسية. ومن هنا، لم تتقدم أوروبا ولم تهض بسبب مسيحيتها، كما لم يكن الدين المسيحي هو العامل المؤثر في نشوء هذه الحضارة بقدر ما كان عاملاً مُعيقاً في كثير من الأحيان عندما تتأمل الصراع المتحد والشرس الذي قام بين الكنيسة الغربية وبين فئات العلماء من مختلف المستويات في القرن الخامس عشر وفي القرن السادس عشر وما تلاهما وما سبقهما. وبالمقابل لم يكن الإسلام كدين عاملاً مُعيقاً أو عاملاً مُنشِطاً لتقدم العرب الحضاري في العصرين الأموي والعباسي، بقدر ما كان اختلاط العرب بالشعوب الأخرى وكسبهم لمهارات وعلوم هذه الشعوب هو العامل الإيجابي الفعّال في الحضارة العربية في ذلك الوقت.

□ ليس من المتوقع فيما لو أصبح الشرق كله مسيحياً ولو لم يظهر الإسلام، أن تقوم الحروب الصليبية التي شنّها الغرب المسيحي الكاثوليكي على بلاد الشام والأناضول ومصر وتونس لاستتصال شأفة الإسلام في هذه الفترة من واحتلال هذه المنطقة لمدة خمسة وعشرين عاماً (١٠٧٥-١٢٠٠) والتي كانت تهدف إلى تخليص بيت المقدس من أيدي المسلمين واسترجاع كنيسة القيامة وقرى المسيح والبلاد المقدسة من أيدي المسلمين السلاجقة الذين كانوا يحكمون بلاد الشام في تلك الفترة. ولكن الأسباب الحقيقية لهذه

الحمالات الصليبية لم تكن كلها دينية بقدر ما كانت وراءها أطماع سياسية وأطماع اقتصادية. "فقد كانت الأرض هي الأساس الجوهري للسيادة اللاتينية، واستُخدمت الحرب وسيلة سياسية من أجل التوسع أو الدفاع الإقليمي، والاستيطان الدائم، والسيطرة على طرق التجارة".^١

□ ليس من المتوقع أن تكفَّ في المستقبل الدول الأوروبية من شرقية وغربية عن التدخل في شؤون الشرق الأوسط نتيجة لمسيحيته الشاملة. كما أنه ليس من المتوقع أن لا تحاول هذه الدول استعمار العالم العربي، بحجة أنه مسيحي، وبأنه يشارك الغرب عقيدته الدينية. فالسياسية لا تعرف الدين في هذه الحالات بقدر ما أن الدين يعرف السياسة جيداً. وأن السياسة تستعمل الدين حين تحتاج إليه في تمرير مصالحها وتحقيق رغباتها السياسية والاقتصادية. فقد رأينا منذ القرن الثامن عشر وحتى العصر الحديث، كيف كانت الدولة الأوروبية تتدخل في الشرق الأوسط وتسعى إلى إيجاد موطئ قدم لها في هذه المنطقة. وكيف أن روسيا في العهد العثماني كانت تتدخل باسم حماية المسيحيين الأرثوذكس الذين كانوا ما زالوا مخلصين للعقيدة البيزنطية^٢، وأن بريطانيا كانت تتدخل باسم حماية المسيحيين البروتستنت، وأن فرنسا كانت تتدخل باسم حماية المسيحيين الموارنة والكاثوليك. وأن الجميع كان يتدخل ويريد موطئ قدم في المنطقة تحت ستار الدين وأعمال البر. وكيف أن إنجلترا وروسيا سعتا منذ القرن الثامن عشر إلى مزاحمة فرنسا في الشرق العربي.

□ وأخيراً، ليس من المتوقع أن لا تحدث في العالم العربي مشكلة كالمشكلة الفلسطينية فيما لو لم يظهر الإسلام، وفيما لو كان دين العرب العام الآن هو المسيحية وليس الإسلام، فيما لو علمنا أن الصراع الفلسطيني -

^١ ر.سي. سميل، الحروب الصليبية، ص ٢٧.

^٢ اعتنقت روسيا الديانة المسيحية الأرثوذكسية الشرقية في العام ٩٨٩.

الإسرائيلي هو صراع قومي سياسي، وليس صراعاً دينياً. وأن الغرب كان سيقف كذلك إلى جانب إسرائيل فيما لو كانت مصالحه السياسية والاقتصادية تستدعي ذلك ضد أبناء دينه وهم العرب المسيحيون الموجودون الآن في فلسطين^١. وهذا ما حصل في الحرب الأهلية اللبنانية (١٩٧٥-١٩٩٠) حيث لم يقف الغرب المسيحي إلى جانب اللبنانيين المسيحيين في صراعهم مع المسلمين من اللبنانيين والفلسطينيين، بل إن إسرائيل اليهودية هي التي وقفت إلى جانب المسيحيين اللبنانيين ومدّتهم بالسلاح والخبرات العسكرية لأغراض سياسية محضة^٢ لا علاقة لها بالروابط الدينية، فيما لو علمنا مقدار كراهية اليهود للمسيحيين وكراهية المسيحيين لليهود، وقرب اليهودية من الإسلام أكثر من قرب المسيحية منه. وهذا ما حصل في يوغوسلافيا أيضاً في نهايات التسعينات من القرن العشرين في الصراع الذي كان دائراً في البوسنة بين المسلمين والمسيحيين حيث أخذ الغرب العلماني وحلف الأطلسي المسيحي إلى جانب المسلمين ضد المسيحيين لأن مصالح الغرب الاقتصادية والسياسية كانت تستدعي ذلك بغض النظر عن الرابطة الدينية الواحدة. فيما وقف العالم العربي المسلم متفرجاً على مذابح المسلمين الشيعة في البوسنة والمهرسك، لا يملك غير الشجب والعتب وسيوف من خشب.



^١ بلغ عدد السكان المسيحيين في فلسطين في العام ٢٠٠٠ حوالي ١٧٢ ألفاً، وهو ما يعادل اثنين بالمائة من مجمل عدد السكان في فلسطين.

^٢ أنظر: شيمون شيفر، أسرار الغزو الإسرائيلي للبنان - عملية كرة الطلح. وانظر: ليفيا روكاخ، مذكرات موسى شاريت (١٩٨٤-١٩٦٥).

**ما حالتنا الاقتصادية هذه الأيام
لو لم يظهر الإسلام؟**

□ حال العرب قبل الإسلام

□ كان الوضع الاقتصادي العربي ق. س يقوم بالدرجة الأولى على التجارة وعلى الأموال التي تدرها التجارة العربية بين الشمال والجنوب سواء كانت هذه الأموال متأتية من الاستثمار التجاري أو من الضرائب والإتاوات التي كانت تفرضها القبائل العربية المتحكمة والمسيطرة على الطرق التجارية البرية والتي تمر هذه الطرق في أراضيها ومضاربها. كما كانت قريش تفرض الإتاوات على التجار الأجانب الوافدين إلى مكة وعلى التجار الصغار غير المرتبطين بتحالف مع قريش ومن ذلك ضريبة العشر. فكانوا يعشرون من يدخل مكة من تجار الروم".^١

وكان في الجزيرة العربية بعض الزراعة في واحاتها القليلة المتناثرة هنا وهناك. ولم تكن لدى العرب زراعة واسعة تُذكر كما كان عليه الحال في مصر والعراق والشام، لأن بلادهم كانت وما زالت صحراء قاحلة، حارة، قليلة الأمطار والمياه^٢. "فالعرب كانوا يسكنون بقعة صحراوية تصهرها الشمس ويقلّ فيها الماء ويحفّ الهواء. وهي أمور لم تسمح للنبات أن يكثُر

^١ برهان دلو، مصدر سابق، ص ١٣٨.

^٢ يستثنى من الجزيرة العربية القاحلة اليمن الذي كان منطقة زراعية خصبة، ذات فاكهة وأغراب. وكذلك منطقة عسير ويثرب في الحجاز، ومنطقة البعثة في نجد.

ولا للمزروعات أن تنمو إلا كلاً مبعثراً هنا وهناك، وأنواعاً من الأشجار متفرقة استطاعت أن تتحمل الصيف القاطظ والجو الجاف"^١.

إضافة إلى ذلك، فقد ترك العربي الزراعة في الواحات المنتشرة في الجزيرة العربية لغيره من اليهود والعبيد والأعاجم وغيرهم. "بل إن العربي ازدري الزراعة وازدري شأن من يعمل بها واحتقر الحِرْفَ والصناعات، لأنها من عمل الأعاجم والعبيد. ورأى العربي أن من العار أن يصاهر أهل الصناعات والحرف والزراعة، لأنهم دون منزلته بكثير. والعربي عندما جهل الزراعة حاربها وازدراها، وازدري شأن من يشتغل بها"^٢.

كان الموقع الجغرافي للحجاز^٣ وملكة على وجه الخصوص، وقرىها من اليمن المركز التجاري القديم، إضافة إلى كونها المركز الرئيسي للعبادة الوثنية العربية ق. س، والمستخرّة لصالح التجارة وازدهار المال العربي^٤، قد أهّل العرب الحجازيين لكي يأخذوا بالتجارة ويؤسسوا لها قبل أكثر من قرنين من ظهور الإسلام، بدءاً من قبيلة "جرهم" ومروراً بقبيلة "حزاعة" وانهاءً بقريش، ويمهدونها، ويمهروا فيها، حيث لا خيار لهم للعيش والثراء العريض إلا من سبيل التجارة، بعد أن فقدوا سبيل الصناعة وفقدوا سبيل الزراعة. فقد كانت الصناعة _ وهي حِرْف يدوية في تلك الأيام _ "من الأمور المستهجنة عند الأعراب. فلا يليق بالعربي الشريف الحر أن يكون صانعاً، لأن الصناعة من حِرْف العبيد والخدم والأعاجم والمستضعفين من

^١ عمر كحالة، العرب.. من هم وما قيل عنهم؟ ص ٩٤.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦٠٦، ٦٠٧.

^٣ انظر تفاصيل هذا الموقع في:

إبراهيم بيضون، مصدر سابق، ص ٢٧-٣٤.

جواد علي، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٧-١٥٩.

^٤ نلفت النظر إلى أن الحنيفية في مكة - وهي دين إبراهيم عليه السلام - قد سبقت الوثنية في مكة، ولكنها انحسرت، وتغلّبت عليها الوثنية فيما بعد. وربما كان ذلك لصالح التجارة ونشاطها الواسع وليس من أجل الآلهة، حيث كانت معظم الآلهات في مكة لمعظم القبائل العربية، وليس إله واحد لفئة معينة فقط كما كان عليه الحال في الحنيفية التوحيدية. وتعدد الآلهات هذا كان ينشّط مواسم الحج ويؤدي إلى ازدهار التجارة المكيّة.

الناس". وكانت الزراعة محدودة جداً خاصة في شمال الجزيرة، حيث لا ماء يكفي للزرع أو للضرع.

لقد أهّل الموقع الجغرافي لبلاد الحجاز المُميّز، وتوسطها بين بلاد الشام وبين اليمن لأن تصبح سوقاً تجارية ضخمة، ومركزاً من مراكز التجارة في الشرق القديم. وأن تُنشئ ما بين اليمن وبلاد الشام ما كان يُسمّى بـ "طريق البحور" على غرار "طريق الحرير" الآسيوي.

فالجزيرة العربية تقع في الطرف الجنوبي الغربي لقارة آسيا. ويحدها من الغرب البحر الأحمر، ومن الشرق الخليج العربي وخليج عُمان، ومن الشمال بادية الشام ومن الجنوب المحيط الهندي. ولكن إطلالة الجزيرة العربية على جهات بحرية ثلاث لم يُعزز من موقعها الجغرافي كمركز للتجارة البحرية العالمية، ولكنه أبقاها مركزاً للتجارة البرية العالمية، وذلك لعدة أسباب منها:

١. أن المواصلات البحرية لم تكن وسيلة مفضلة لدى التجار في ذلك الوقت. وذلك بسبب العوائق الطبيعية السلبية، والتطور التقني المحدود.
٢. وقوع البحر الأحمر تحت حكم البطالمة في مصر الذين كانوا القوة المسيطرة على البحر الأحمر، مما كان يهدد التجارة وطرقها البحرية.
٣. عدم صلاحية مياه البحر الأحمر للملاحة، وذلك بسبب مجموعة من المعوقات الطبيعية والشعاب التي كانت تُهدد الملاحة، وانحصار التجارة البحرية مع مصر والحبيشة فقط.

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٥٠٦.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الموقف من الحرف البدوية (التجارة، والحدادة، والخياطة، والبناء، والخدمات كالسباكة، وأعمال الكهرباء، والدهان، والفسيل، والكبي، والحلاقة، والسياسة، والحراسة، وخلاف ذلك) ما زال قائماً في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية حتى الآن. وفي بعض المجتمعات القبلية كالأردن مثلاً، حيث نرى أن المواطنين الأصليين في دول الخليج العربي (باستثناء اليمن) يعمل معظمهم في التجارة أو في العقار وأما الحرف البدوية فهي متروكة للعمال الوافدين من آسيا ومن اليمن ومن البلاد العربية الأخرى. وهؤلاء يقابلون العبيد والأعاجم والأحباش واليهود الجرفيين في المجتمع العربي ق. س.

٤. عدم وجود أمن بحري، وكثرة انتشار القرصنة في البحر الأحمر.

وهذه العوامل جميعها أدت إلى تعزيز طرق التجارة البرية كطرق آمنة، كما عززت بالتالي من موقع الحجاز، ومكة على وجه الخصوص، وجعلت مكة منطقة نفوذ تجاري ومالي كبير ومركزاً عالمياً للترانزيت والتجارة بين الشمال والجنوب. وكان وضع مكة أشبه ما يكون بجمهورية تجارية يحكمها مجموعة من التجار الأثرياء كما قال المستشرق هنري لامنس^١. وكان وضعها أشبه بوضع "هونغ كونج" الآن. واستدعى بذلك أن تكون هذه المنطقة مستقرة سياسياً، وآمنة اجتماعياً، وليس فيها ما يُكدر صفو التجارة، التي لا تزدهر ولا تتطور إلا في ظل أمن اجتماعي واستقرار سياسي.

ولعل أهمية التجارة المكيّة التي جاءت على هذا النحو كانت سبب تركيز القرآن على ذكر التجارة دون الصناعة أو الزراعة. حيث حَفَلَ القرآن بذكر التجارة وشروطها وقواعدها وعقودها وأخلاقها في أكثر من ١٢٥ آية^٢، مما يُشكّل حوالي اثنين بالمائة من مجموع آيات القرآن. وهو ما يفسر ويعكس واقع العرب وعملهم الرئيسي في تلك الأيام، والذي جاء الإسلام لتنظيمه وتطويره. إلا أن تجارة العرب قد كسدت وهمدت بعد ذلك، وتراجعت لانشغال العرب بالفتوحات الإسلامية التي كانت تدرّ عليهم مالا أكثر وأسرع وأقل تكلفةً من مال التجارة.

وكان في الجزيرة العربية بعض الصناعات اليدوية كالحدادة والفخار وصناعة السلاح والجلود وغير ذلك من الصناعات المتعلقة بالزراعة. فلم يكن لدى العرب صناعة

^١ Bernard Lewis, *The Arabs In History*, P31

^٢ من هذه الآيات، هناك ٨٥ آية في المال، ٦ آيات في البيع والشراء، ٨ آيات في الربا، ومثلها في التجارة، و١٣ آية في القروض، و٤ آيات في القسطاط. وقد خصّ القرآن أبناء النبي موسى بـ ١٣٦ آية، بينما خصّ المسيح بـ ٢٥ آية فقط. كما خصّ القرآن اليهود بشان آيات، وربما كان مردّ ذلك إلى صلة الإسلام باليهود مباشرة في المدينة، وعلاقة اليهود بالتجارة والمال، وخلافهم في هذا الشأن مع تعاليم الإسلام، خاصة ما يتعلق بالربا. ومن أهمّ قالوا إنما البيع مثل الربا. وأخذوا على الإسلام عدم الوضوح الدقيق في نسب الربا التي حرّمها، وكان تحرّمه للربا يميل إلى الإطلاق أكثر مما يميل إلى التخصيص والتحديد الدقيق.

تُذكر كصناعة الفرس واليونان والرومان واليهود. "فالعرب أبعد الناس عن الصنائع، والسبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري"^١.

ومن هنا ظلت التجارة هي المهنة الرئيسية الوحيدة التي يقوم بها العرب - أسوأً بياقي الساميين الآخرين - دون ازدهارها ودون السخرية منها أو الاستكبار عليها أو الهُزء بها. "بل إن التجارة اعتُبرت عند العرب من أشرف الحِرَفِ قدراً ومنزلة. ونُظر إلى التاجر نظرة تقدير وإجلال"^٢. وظل هذا الشرف التجاري وهذا القدر والمنزلة الرفيعة للتجارة والتجار بعد الإسلام، فحفل القرآن بأخبار التجارة وقوانينها وآلياتها كما لم يحفل بأي صناعة أخرى أو بأي مهنة أخرى^٣. ولعل كافة الآيات التي شكّلت فيما بعد ما يُسمّى بـ "الاقتصاد الإسلامي" قد انبثقت من العمل التجاري الذي كان العرب يمارسوه ق. س. وإن الإسلام عندما حاول تقنين وتنظيم التجارة العربية ب. س أقام قوانينه وأنظمتها الاقتصادية على التجارة التي كانت قائمة، ولم يتخيل تجارة سوف تقوم مستقبلاً. ولكن النظام الاقتصادي الذي أقامه الإسلام ليس مما يُطلق عليه "النظام الاقتصادي الإيجابي" "Positive Economy" وهو النظام الذي لا يخضع لأية أيديولوجيا ويكون علماً مجرداً بحد ذاته مثله مثل الكيمياء والفيزياء والهندسة. ولا هو بالعلم الأخلاقي، أي لا علاقة له بالأخلاق كما حاولت الديانات أن تعتبره كذلك.

والدين الإسلامي هو الذي جاء إلى التجارة، وهو الذي فرض قوانينه وأنظمتها عليها، ولم يترك التجارة حرة تبعاً لحرية السوق التي كانت تعمل فيها، أو التي كانت ستعمل فيها مستقبلاً. ولم تذهب التجارة إلى الدين، بل هي كانت تهرب من الأديان. وكانت تخالف في بعض الأحيان ما جاءت به هذه الأديان من قوانين وأنظمة ذات محتوى أخلاقي بالدرجة الأولى وفي معظم الأحيان. فالأديان وحتى الفلاسفة الأخلاقيون في الماضي كانوا يدافعون عن

^١ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص ٢١٠.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج ٧، ص ٢٢٧.

^٣ من علامات هذا الاحتفال الشديد بالتجارة وأهميتها عند العرب ما ذكرناه في المامش السابق. كذلك فقد خصّ القرآن قريشاً بسورة كاملة (سورة قريش، ٤ آيات) دون باقي أقوام الأرض الآخرين، لا لأسباب لها علاقة بالحسب والنسب والرفعة والقوة ولكن لأسباب لها علاقة بالتجارة. ومن هنا جاءت آيات هذه السورة تذكر تجارة قريش وإيلافهم ورحلة الشتاء وال الصيف التجارية بين اليمن وبلاد الشام.

قيم الماضي ضد الأفكار الجديدة. ولا شك بأن معظم قيم الأسواق الحرة في العالم قد حُوربت من قبل الأديان والفلسفات الأخلاقية. "وعلينا أن نعترف بأن الحضارة الحديثة أصبحت ممكنة بشكل واسع بابتعادها عن سخط هؤلاء الأخلاقيين"^١.

فالتجارة لا دين لها ولا سياسة لها. ومن الأديان ما ترفع عن العمل التجاري، وزهد فيه، ودعا أتباعه إلى الاتكال على الله في الرزق اليومي. فالتجارة كانت ترفض كل قيد يحد من نشاطها وازدهارها وتقدمها. "وإذا قُدِّر للاقتصاد والدين أن يكونا متحالفين، فلا بُدَّ لهما من تعديل وضعهما. فالدين يجب أن يكون أقل حساسية تجاه المسائل النافهة. والاقتصاد يجب عن يتخلّى عن بعض القيم والمسؤوليات الأخلاقية. ولا زواج بين هذين الاهتمامين أو أي اتصال مؤثر ما لم يتم تعديل في النظرة العامة"^٢.

لقد كان العرب في مكة ق. س أذكىء وحصيفين عندما ابتعدوا عن النزاعات السياسية والدينية ضمناً لسير تجارتهم وازدهار اقتصادهم. وهم قد تعلموا واعتبروا من جيرانهم الذين تورطوا في صراعات سياسية ودينية جلبت المصائب والكوارث على اليمن وتجارته المزدهرة. فعندما توطدت الديانة اليهودية في اليمن، ومن ثم دخلت الديانة المسيحية، أصبحت اليمن مسرحاً للصراع بين القوتين العظميين آنذاك: البيزنطية المسيحية والساسانية الزرادشية. وقد أضرَّ هذا النزاع بالتجارة اليمنية ضرراً كبيراً. وكان هذا بمثابة درس وعبرة لعرب الشمال وعرب مكة على وجه الخصوص حتى لا يدخلوا في نزاعات سياسية ودينية مستقبلية. وربما كان ذلك كله حاضراً في وعي زعماء مكة وزعماء قريش في مقاومتهم للدين الجديد (الإسلام).

لقد شهد العرب ق. س بأن مكة كانت هدفاً من أهداف أعدائها المحيطين بها. وكانت مطعماً من مطاعمهم. وقد فسّر المؤرخون الإسلاميون هذه المطاعم بأنها مطاعم دينية كانت تريد أن تجعل من مكة نصرانية حيناً ومجوسية حيناً آخر. ومن هنا، فقد فسّرت حملة

^١ F.A.Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, P166.

^٢ Frank Knight and Th. Merriam, *The Economic Order and Religion*, P143.

"أصحاب الفيل" بقيادة أبرهة الحبشي (٥٧٠م) بأنها كانت حملة دينية، الهدف منها الانتقال من تدنيس رجل من كنانة للكنيسة اليمنية الضخمة "القليس". في حين يُفسّر المؤرخون المتقدمون أن سبب حملة "أصحاب الفيل" كان الهدف منها السيطرة على طريق القوافل الرئيسية بين اليمن والشام والتي تعتبر مكة محطة تجارية رئيسية، فيما كان يُطلق عليه "طريق البخور". وبأن أبرهة كان يهدف من حملته إلى "التخلّص من تحكّم مكة في التجارة الدولية بين اليمن والشام بنقلها إلى أيدي اليمنيين. وتحقيق هذا الهدف كان يتطلب القضاء على مكة كمركز ديني. ومن هنا استهدفت حملة أبرهة هدم الكعبة وتحويل حجّ العرب إلى [القليس] وهو معبد أقامه أبرهة في اليمن".^١

لقد كان في ذاكرة العرب ق. س دائماً مشهد النزاعات الدينية التي يمكن لها أن تكون غطاءً لاحتلال مكة والسيطرة على تجارتها، فيما اعتبروا الإسلام من المظاهر التي يمكن أن تُشكّل مستقبلاً حجة دينية ونازعاً دينياً يدفع إحدى القوتين العظميين - الفرس والساسانيين من جانب كمجوس، والبيزنطيين والأحباش كمسيحيين من جانب آخر - للهجوم على مكة بحجة دينية. في حين أن الغاية والهدف الحقيقي هو السيطرة التجارية والمالية على هذا المرفق التجاري الحيوي المهم. سيما وأن المنطقة كلها كانت في حروب مظهرها وسببها الظاهري ديني ولكن أسبابها الحقيقية تجارية وسياسية. ولنا من الساسانيين وهم مجوس مثال على ذلك، وهم الذين تبوّأ النصرانية وأيدوا اليهودية نكابة بالروم والأحباش، وانتهى النزاع أخيراً بانتصار الساسانيين في اليمن وطردهم الأحباش المسيحيين منها من أجل السيطرة على التجارة اليمنية والأسواق اليمنية المهمة التي كانت تنتج مواد استراتيجية بالغة الأهمية وعلى رأسها النسيج الفاخر وخاصة "البرد"، إضافة إلى الذهب والفضة^٢ والأحجار الكريمة ومواد التجميل والطيب والأصباغ والتوابل كالقرنفل والزعفران والقرفة

^١ محمد الجابري، مصدر سابق، ص ١٠٥.

^٢ نوع فاخر من القماش يأتي مخططاً أو موشى أو مُسجراً بخطوط الحرير، ومنه كانت تُصنع البردة الفاخرة، وتُكسى الكعبة.

^٣ تقول الأخبار بأن الفضة اليمنية كانت أعظم تجارة لقريش ق. س.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٢٤.

والفلفل والغار والصمغ والبخور والمواد الطبية كالمُرّ واللَّبَان^١ والكُنْدُر والعقيق والأسلحة كالسيوف والحراب والتروس والرماح وخلاف ذلك.

كما كان في ذاكرة وفي مخيال العرب دائماً تاريخ النزاعات العسكرية والسياسية في المنطقة والتي هددت مستقبل التجارة تهديداً كبيراً. ففي أيام الدولة الحميرية (٣٠٠-٥٢٥م) تعرّضت اليمن السعيدة لانهيار اقتصادي نتيجة لغزو الأحباش اليمن واحتلال أجزاء منه في العام ٣٤٠م، مما حوّل طرق التجارة من غرب الجزيرة العربية إلى "طريق الحرير" في آسيا الوسطى عبر إيران إلى الأناضول فأوروبا. وهذه الحادثة وحوادث تاريخية أخرى كانت لا تزال حية في الذاكرة العربية والقرشية على وجه الخصوص عندما ظهر الإسلام كطريق للتحوّل الاجتماعي والسياسي ومن ثم الاقتصادي. "وكان طبيعياً في ظل هذا الوعي الذي كان لقريش بأهمية مكة وارتباط الدين بالاقتصاد فيها أن يتوجّسوا دائماً من كل دعوة جديدة ويروا فيها يداً خارجية تريد النيل من مصالحهم الاقتصادية خصوصاً. والمنافسون لهم كانوا كثيرين: الفرس والروم ومولوك الحيرة واليمن والحبشة. وهذا ما يُفسر ما صدر عن قريش من ردّ فِعْ سَرِيعٍ إزاء هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة. فقد أرسلت قريش وفداً إلى النجاشي يتكون من شخصيتين تجاريتين معروفتين هما: عبد الله بن أبي ربيعة، وعمرو بن العاص"^٢. فيما لو علمنا أن الذين هاجروا إلى الحبشة من المسلمين كانوا في غالبيتهم من طبقة التجار، مما أوّحى لقريش أن الرسول يخطط لإقامة مركز تجاري منافس لمكة في الحبشة. ومن هنا نتج خوفهم ومحاولتهم تطويق الأمر. "بل قد تكون إحدى نتائج الودّ بين المسلمين الأوائل والأحباش أن الرسول فكّر كذلك في قطع طرق التجارة الحبشية مع مكة قبل فتحها"^٣.

من ناحية أخرى، لم تكن مكة ق. س صاحبة تجارة داخلية وخارجية فقط. ولكنها كانت كذلك مركزاً لتقديم الخدمات اللوجستية التجارية، كمحطة مهمة وحيوية للترانزيت التجاري. ورغم أننا لا نملك وصفاً لوجستياً تاريخياً مفصلاً لمرافق الخدمات هذه، إلا أن تجارة بهذا الحجم العالمي الواسع لا بدّ أنّها كانت تتمتع بخدمات جيدة من نُزُلٍ وخانات

^١ كان اللبان أفضل أنواع البخور وأعلاها ثمناً. وكان الطلب عليه شديداً لاستخدامه في الطقوس الدينية والمناسبات الاجتماعية المختلفة.

^٢ محمد الجابري، مصدر سابق، ص ١٠٦.

^٣ فيكتور سخاب، مصدر سابق، ص ٤١٤.

للتجار وأماكن لراحة القوافل، فيما لو علمنا أن قريشاً كانت تتقاضى ضريبة مقدارها عشرة بالمائة على السقاية^١ والرفادة (الإطعام)^٢ وتوفير الحماية الأمنية وتزويد القوافل المارة بها بالأدلاء العارفين بالطرق والمسالك. وشكّلت موارد هذه الخدمات دخلاً إضافياً يُضاف للاقتصاد المكي، والذي لا يتمّ إلا في جو من الأمن والأمان والاستقرار المتناهي، بعيداً عن الحروب والقتال والنزاعات الدينية والعرقية والسياسية. وهو ما كانت قريش تحاول أن تتجنبه عندما رفضت دعوة الدين الجديد المتمثلة بالإسلام.

في الجانب القبلي والعصبي، كان المال والمصلحة الاقتصادية عند العرب ق. س على رأس أولويات المجتمع. ومن أجلهما كان المجتمع يأتلف وينسى خلافاته وضغائنه مع الآخرين. فكثيراً ما كانت الخلافات تنشأ والنزاعات تنشب، ولكن تأتي المنفعة المادية والمصلحة المالية لتفضّ هذه الخلافات وهذه النزاعات. وقد قرأنا كيف أنه عندما مات عبد الدار وأخوه عبد مناف، أراد بنو عبد مناف وهم: هاشم وعبد شمس والمطلب نزع وظائف السقاية والرفادة للكعبة والبيت الحرام من أولاد عمهم عبد الدار. وأجمعوا على المحاربة وأخذ ذلك بالقوة. وتحالف بنو عبد مناف مع بني زهرة وبني أسد وبني تميم وبني الحارث فيما عُرف بـ "حلف المطيين"^٣. في حين تحالف بنو عبد الدار مع قبائل بني مخزوم وبني سهم وبني جمع وبني عدي فيما سُمّي بـ "حلف الأحلاف"، أو "لعقة الدم" لكونهم وضعوا أيديهم في حفنة مملوءة بدم جزور، وراحوا يلعبون الدم. وكادت الدماء تسيل غزيرة من جراء نار هذه الحرب الضروس فيما لو قامت.

وفي الجانب الديني، عمل القرشيون جاهدين ق. س على أن يجعلوا من مكة كعبة ومحجاً لكل العرب. ولم يكونوا يسعون بهذا إلى "وحدة الديانة الوثنية" بقدر ما كانوا

^١ لم تقتصر السقاية على الماء فقط، ولكنها كانت تشمل عصيرات الفاكهة، وأنواع الخمر المختلفة.

^٢ كانت قريش تستفيد من الرفادة مادياً أيضاً في مواسم الحج والعمرة ق. س حيث كانت تبيع الطعام للحجاج والمعتزين من غير أهل الحرم.

^٣ سُمّي هذا الحلف بحلف المطيين لأن هذه القبائل الخمس غمست أيديها في حفنة مملوءة بالطيب وضعوها عند باب الكعبة رمزاً للتحالف والاتفاق.

يسعون إلى "وحدة مكان العبادة" من أجل مصلحة تجارية واقتصادية بحتة. فقد استثمرت الأرسطراطية المكيّة الكعبة استثماراً تجارياً ذكياً، جنت من ورائها الأرباح الطائلة^١.

ومن هنا فقد توافد على مكة "تجار من بلاد الشام ومن العراق ومن بلاد الروم ومن بلاد فارس وغيرها. وهؤلاء جميعاً ساكنوا المكيين وتحالفوا مع أثريائهم، ومنهم من أقام في مكة مقابل دفع جزية لحمايته وحماية أمواله وتجارته"^٢. وبذا أصبحت مكة لكل التجار، وليست لدين واحد، أو لون واحد، أو عرق واحد. وكانت مدينة كونية "متروبوليتان". ولعل مقاومة قريش للدين الجديد جاءت من خوف قريش أن تصبح هذه المدينة لدين واحد وعرق واحد وجنس واحد، فتزول عنها تجارها وتعود من جديد لفقرها وجوعها. "فالغنيمة إذن، أو بالأحرى الخوف من افتقادها هو الذي جعل الملأ الأعلى من قريش يقامون الدعوة الخمدية، ويتحالفون ضدها، ويضيقون الخناق عليها من كل جانب. ولقد كانت قريش صريحة مع الرسول. فهي لم تدع أن دينها هو الحق، بل قالت ان ما جاء به الرسول هو [الهدى] ولكنها كانت تخاف أن تفقد امتيازاتها إن هي اتبعته"^٣. وهو ما عبّر عنه القرآن بقوله ﴿وقالوا إن نتبع الهدى معك نُخَطِّفُ من أرضنا﴾^٤ و"نُخَطِّفُ من أرضنا" تعني هنا "أنتنا نخشى إن اتبعنا ما جئت به من الهدى يا محمد، وخالفنا من حولنا من أحياء العرب المشركين، أن يقصدونا بالأذى والمخاربة"^٥. وفي هذا ضياع قريش، وضياع أموالها وتجارها.

*

^١ كان العرب ق. س يشيرون أن سبب قدسية الكعبة يعود إلى أنها أعلى مكاناً على وجه الأرض، وأنها بذلك أرض آمنة، حيث لا يغمرها الطوفان إذا ما حلّ بالأرض. كما كانوا يشيرون على أن نجم القطب يدلُّ على أنها أمام مركز السماء. وكل ذلك من أجل أن تكون مكة آمنة وتجارها آمنة معها كذلك. وقد استمر هذا المأثور إلى ما بعد الإسلام.

أنظر: مرسيا إيباد، المقدس والديوي، ص ٣٩.

^٢ برهان دلو، مصدر سابق، ص ٤٩.

^٣ محمد الجابري، مصدر سابق، ص ١٠٠.

^٤ سورة القصص، الآية ٥٧.

^٥ ابن كثير، تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٩.

وإذا كان القرشيون يسيطرون على تجارة الجزيرة العربية الشمالية، فإن العرب اليمنيين في مملكة سبأ كان يسيطرون على تجارة الجزيرة العربية الجنوبية. فكانوا من أجل إحكام هذه السيطرة التجارية التحكّم بطرق القوافل، خاصة تلك التي تؤدي إلى بلاد الشام والعراق.

أما آليات الاقتصاد العربي في الجزيرة العربية ق. س فقد كانت كثيرة ولم يتغير معظمها بظهور الإسلام. وهو ما يشير إلى مدى رُقي الاقتصاد العربي ق. س. ومن أنه كان يستعمل كافة الآليات المستعملة الآن في الأسواق التجارية والمالية لتحقيق التقدم التجاري والاقتصادي. ومن هذه الآليات:

▪ البيع والشراء، وكانت آلياته الجزئية تتمثل في:

١. "بيع الحصة"، وهو من أنواع البيوع التي أبطلها الإسلام. وبيع الحصة هو ما تُسمّيه اليوم بـ "اليانصيب". وهو أن يرمي أحد البائعين حصاة للآخر فعلى أي شيء وقعت فهو لمن رمى بسعر محدد.

٢. "بيع الملامسة"؛ أي البيع بلمس اليد للسلعة المراد بيعها دون رؤيتها. مع العلم بأن التجارة الحديثة تبيع وتشتري الآن سلعاً غير مرئية، كشراء الأسهم مثلاً أو شراء السندات أو خلاف ذلك من السلع غير المرئية، والتي يتم بيعها وشراؤها بعقود على الورق فقط.

٣. "بيع المنابذة"، وهو بيع يتم دون نظر أو تراضٍ. ولكن بمجرد أن يرمي أحد البائعين السلعة المباعة للآخر.

٤. "بيع النحش"، وهو أن يزيد المشتري في سعر السلعة أثناء المزايدة عليها دون أن يكون راغباً في شرائها. وهو نوع من أنواع المضاربات التي

نشهدها هذه الأيام في المزادات العلنية التي يندسُ فيها المشترون المزيفون لصالح المشتريين الحقيقيين.

٥. "بيع المناجزة"؛ أي البيع يدًا بيد. وهو ما يُعرف اليوم ببيع "سلم واستلم".

٦. "بيع المزابنة"؛ أي بيع التمر في رؤوس النخل بتمر آخر، أو بأي سلعة أخرى أو بالذهب والفضة. وهو من البيوع التي نهى عنها الإسلام ولم يسمح ببيعها إلا إذا نضح وبعملة محددة هي الدرهم والدينار. ولا ندري ما هي الحكمة من ذلك. ونحن نرى هذه الأيام كيف أن شركات صناعة الأغذية تشتري المحاصيل الضخمة بمبالغ كبيرة قبل أن تنضح لكي تضمن المادة الخام لصناعتها، وهو ما يُسمى ببيع المزابنة.

٧. "بيع المخاضرة"؛ أي أن يشتري البائع المحصول الزراعي قبل نضوجه وفي مرحلة اخضراره وهو نوع من البيوع ما زال قائماً إلى الآن في العالم العربي، وفي أنحاء كثيرة من العالم.

٨. "بيع المعاومة"، وهو بيع المحصول لأعوام قادمة. وقد نهى الإسلام عن مثل هذه البيوع لجهل محصولها ولما تلحقه من أذى بالمشتري. ولكن مثل هذه البيوع ما زالت قائمة ومعمول بها في العالم العربي وفي أنحاء متفرقة من العالم كما نرى عندما تشتري شركات صناعات الأغذية المختلفة محصول عدة سنوات قادمة لكي تضمن لنفسها مسبقاً الأسواق اللازمة لتصريف هذه المنتجات.

٩. "بيع الطني"، وهو البيع الذي يتم بالكوم أو بالجملة دون كيل أو عد. وقد نهى الإسلام عن مثل هذه البيوع. ولنلاحظ أن الإسلام قد نهى

عن كافة البيوع التي تتمّ عما سيحصل في المستقبل أو في الغيب ودون كيلٍ أو حسابٍ أو عدلٍ. "فالإسلام يخشى الحظ والمخاطرة كالتثمير العفوي للرأس مال"^١. وكأما أراد الإسلام تجنباً لأية مشاكل تجارية وخلافات مالية بين البائع والمشتري أن لا يشتري المشتري بضاعة يجهلها، وأن لا يبيع البائع بضاعة ليست تحت يده وتصرفه وإنما هي في علم الغيب. ولكن الإسلام قبل خمسة عشر قرناً كان يجهل وسائل التسويق الحديثة، كما كان يجهل طبيعة العقود التجارية ذات الأجل الطويل Long Term Contracts. وكانت نظراته التجارية قبل خمسة عشر قرناً نظرة تجارية قاصرة ومحكومة بظرفها التجاري والاقتصادي في ذلك الوقت. وكان الخطأ ليس في إصدار مثل هذه الأحكام لكي تُطبّق في زمانها ولكن الخطأ تعميم مثل هذه الأحكام وجعلها لكل زمان والمكان في الوقت الذي تتغير فيه الأسواق وتتطور، كما تتغير وتتطور وسائل وآليات التجارة العالمية. ولم يكن في حساب الإسلام هذا التطور الذي حصل الآن. ورغم ذلك فإن فقهاء الإسلام على مرّ العصور كانوا يعتبرون الأصول والمبادئ الاقتصادية والمالية العامة أحكاماً شرعية "لا يجوز الإحلال لها تحويراً أو تعديلاً وذلك تطبيقاً للقاعدة الشرعية بأنه لا مجال للاحتهاد في مورد النص. وبحكم كونها مبادئ أبدية غير قابلة للتعديل. وهي كفيلة بمعالجة الأمور الاقتصادية الحالية والمستحدثة في كل زمان ومكان"^٢. وأن السؤال الذي يقول:

- إذا كان الإسلام قد صاغ كل جوانب الحياة بطابع واحد طيلة قرون عدة، فهل يعني ذلك أنه يكفي أن نعدّل قليلاً من المؤسسات والعقائد القديمة لكي تصبح صالحة لمجتمعات القرن العشرين^٣؟

^١ جاك بيرك، العرب بين الأمس والغد، ص ٧٣.

^٢ غازي عناية، أصول المالية العامة في الإسلام، ص ١٨.

^٣ محمد أركون، مصدر سابق، ص ٢٢٤.

هذا السؤال غير وارد في الفكر الإسلامي المعاصر وما زال هذا الفكر يردد مقولة عمرها خمسة عشر قرناً وهي أن النصوص المقدسة غير قابلة للتغيير والتبديل ولا تُحسُّ ولا تُمسُّ ولا تقبل الإفلات من الخبس. وأنه لا إجابة عن السؤال السابق ما دام أن هناك من يُنكر الحاجة إلى التعديل أصلاً.

فالمشكل الذي وقعت فيه الأديان في الماضي هو اعتبارها أن القيم الأخلاقية ثابتة لا تتغير ولا تتبدل. وهذا الموقف من القيم الأخلاقية حال بينهما وبين التمييز بأن كافة القواعد الأخلاقية لم توجد إلا لخدمة نظام معين في المجتمع. ورغم أن هذه المجتمعات سوف تكتشف في المستقبل بأن المحافظة على القيم الأخلاقية سوف يحمي هذه المجتمعات من الفوضى والانهيار إلا أنها سوف تكتشف كذلك بأن القيم الأخلاقية "السابقة الصنع" ليست هي المفيدة بقدر ما هي القيم الأخلاقية الناتجة عن الممارسة هي المفيدة والتي جاءت من قبل فئة صغيرة ثم تم اتباعها من قبل الجميع وأصبحت هي النظام الاجتماعي لمجتمع معين. وعندما وقف الأنبياء والفلاسفة بدءاً من النبي موسى إلى أفلاطون إلى القديس أوغسطين، وبدءاً من روسو إلى ماركس إلى فرويد ضد الأخلاق التجارية السائدة في زمانهم، لم يكونوا على وعي تام بأهمية "ميكانيكية الربحية" ودورها في بناء الحضارة الإنسانية وتطور الاقتصاد العالمي^١.

١٠. "بيع حَبْلِ الحُبْلَة"، وهو بيع ما في بطون الحيوانات قبل ولادتها. وكان الإسلام قد نهى عن ذلك لانضواء هذا تحت عنوان "بيع المجهول" أو "بيع الغيب". وكان الإسلام ضد هذا النوع من المقامرة التي كان التجار العرب ق. س لا يتوانون عن ممارستها مما يدل على سعة أفق التجارة العربية ق. س. وطرقها لكافة أنواع البيوع بما فيها بيوع الغيب

^١ F.A.Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, P166.

والمجهول وذلك ارتقاءً بالتجارة وطرفاً لكافة أبوابها المحتملة للربح. ذلك أن الإسلام "قد اتخذ قاعدة عامة في البيوع هي: بطلان بيع المبيع الذي يقوم على بيع المجهول كماً وكيفاً وقبل التأكد منه، أي بيع المجهول لما في ذلك من التغير، أي الخداع في البيع والعُبن، ولما يقع من هذه البيوع من أضرار ولما تحدثه من خصومات ومجادلات ومن تلاعب في الأسعار ومن تأثير ذلك في الناس المنتفعين".^١ ولكننا نرى أن العالم الآن يمارس مثل هذا النوع من البيوع حيث يقوم التجار بشراء بضائع من المصانع المختصة لم يتم إنتاجها بعد، ولم يروها وهي في علم الغيب. إلا أن الضوابط التجارية الحديثة الموضوعة قد حالت إلى حد كبير دون الإضرار بالبائع والمشتري في مثل هذه البيوع.

١١. "بيع المضاربة"، وهو أن يبيع البائع على بيع أخيه ويسوم على سوم أخيه. وقد نهى الإسلام عن مثل هذه البيوع واعتبرها غير أخلاقية وفيها ضرر لمن باع في الأول وسام في الأول. ونلاحظ أن الجانب الأخلاقي الصرف هو ما أكدته الإسلام في التجارة. فكان ينهى عن كل ما من شأنه الضرر بأحد الجانبين سواء كان البائع أم المشتري. وأن الجانب الأخلاقي في التجارة هو الجانب الأهم بغض النظر عن زيادة الأرباح أو نقصانها. وتلك مهمة الأديان جميعاً وهي تأكيد الجانب الأخلاقي بغض النظر عن المنفعة المادية أو عدمها.

١٢. "بيع المزايدة"، وهو ما يُعرف اليوم بـ "المزاد العلني" وهو مثال آخر على مدى تقدم التجارة العربية ق. س. وكيف أنها كانت تمارس أنواعاً كثيرة من البيوع ما زالت قائمة ومتبعة حتى الآن عند العرب وعند غيرهم من شعوب الأرض.

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٣٩٨، ٣٩٩.

١٣. وهناك أنواع أخرى كثيرة من البيوع وافق الإسلام عليها وباركها لعدم وجود أضرار فيها للبائع أو للمشتري كالبيع المطلق بالثمن، والمقايضة إذا كان عيناً بعين، والصرف إذا كان بيعاً بالثمن، والمرابحة إذا كان بالثمن مع الزيادة، والتولية إذ لم يكن مع الزيادة، والوضيعة إذا كان بالنقصان، واللازم إذا كان تاماً، والصحيح، وخلاف ذلك. في حين نهي الإسلام عن غيرها لاحتمال الإضرار بالبائع أو المشتري كبيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحبوب بالحبوب.. الخ^١. وكبيع "حق الانتفاع" كأن يشتري آخر حق الانتفاع من ظهر دابة وتبقى الدابة لصاحبها الأصلي. وكان هدف الإسلام أولاً وأخيراً هدفاً أخلاقياً واجتماعياً سواء في النهي وفي المباركة.

▪ وعرف التجار العرب ق. س الاحتكار أو ما كانوا يسمونه "الحكرة". وكانت ممارستها كما هي اليوم بأن يقوم تاجر أو مجموعة من التجار باحتكار بيع وشراء بضاعة ما بالسعر الذي يراه مناسباً له. وقد كانت "الحكرة" عند العرب ق. س نتيجة لدوافع مالية، أي من كان لديه المال الوفير هو القادر على الاحتكار والتحكم في أسواق سلعة معينة أو خدمات معينة. في حين أصبحت أسباب الاحتكار في العالم العربي الآن ليست لمن يملك المال الوفير فقط ولكن لمن يملك السلطة السياسية. فشاهدنا كيف يقوم بعض أبناء الحكام العرب وأقاربهم من أركان البيت وأصحاب الزيت باحتكار سلع معينة وخدمات معينة في المجتمعات العربية لصالحهم الخاص. وأنهم يُشركون معهم في بعض الأحيان بعض التجار للتغطية على ما يفعلون. كما كانت "الحكرة" آلية من آليات التجارة اليوم في بعض المجتمعات الرأسمالية وإن كانت بعض الدول الغربية المتقدمة قد وضعت أنظمة وقوانين تمنع الاحتكار المضر بمصالح المشتريين

^١ لا ندري ما هي الحكمة من عدم إحازة مثل هذه البيوع، إلا أن يكون الإسلام بهذا القرار قد أراد توسيع نطاق التجارة والتبادل التجاري وعدم حصرها في مواد معينة.

والمستهلكين، كما قرأنا وشاهدنا أخيراً ما جرى في أمريكا بالنسبة لشركة "مايكروسوفت" وغيرها من الشركات التي كانت تحتكر منتجات معينة.

▪ وكانت من آليات التجارة العربية ق. س عقود البيع وشهودها وفسخها وعربونها مع الخيار في البيع وذكر صفات البيع مفصلاً والتي ما زال العالم العربي يعمل بها حتى الآن. وقد بارك الإسلام هذه الآليات وقال القرآن ﴿وأشهدوا إذا تباعتم. ولا يُضار كاتب أو شهيد﴾^١. كما أقر الإسلام هذه الآليات ووضعها كنظام تجاري تبنّاه.

▪ وكان من آليات التجارة العربية ق. س الدين وشروطه وعقوده وشهوده. وكان التسليف والائتمان يلعبان دوراً مهماً في الحياة الاقتصادية العربية ق. س، وساعد على توسيع التجارة وازدهارها وحركة رأس المال المتداول. وعندما جاء الإسلام بارك آليات الدين عند العرب ق. س ووثّق هذه الآليات. وقال القرآن ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾^٢. وقال عن الدين كذلك وآياته ﴿ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله﴾^٣ إلا أن الإسلام أقرّ الدين ووثّقه في القرآن، ولكنه لم يُقرّ ولم يبارك عمولة الدين (الربا). إلا أنه سكت عنها ولم يحرمها طيلة مدة الدعوة الإسلامية وطيلة حياة الرسول، ولكنه حرّمها في نهاية الوحي وقبل موت الرسول بتسع ليالٍ فقط على بعض الروايات^٤، "كتفاعة عارضة دعت إليها ظروف مؤقتة، ذلك أن قريش كانت تستثمر أموالها في التجارة وفي القروض ذات

^١ سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

^٢ أيضاً.

^٣ أيضاً.

^٤ حواد علي، مصدر سابق، ج ٧، ص ٤٢٩. نقلاً عن تفسير الطبري، ج ٣، ص ٧٥ وما بعدها.

ويقال أن الرسول نفسه كان يؤدي زيادة على ما استلف.

أنظر: إبراهيم بدوي، نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية، ص ٢٤٢.

الفائدة بالأسلوب العقلاني على حد تعبير ماكس وير^١. وطالب أن يكون الدين بدون عمولة^٢ وهو مطلب أخلاقي مثالي بالدرجة الأولى وليس مطلباً تجارياً. وكان الإسلام بطريقة غير مباشرة قد حرّم الدين التجاري بتحريمه فائدة الدين. لأن لا ديون بدون فائدة أو ربا. ولأن الدين هو عملية استئجار للمال لمدة محدودة، ولا بُدَّ من مقابل لهذا الإيجار. وأن الربا أو الفائدة البنكية هي أساس النظام الرأسمالي "فقلوا الربا لتداعى النظام الرأسمالي"^٣. وبتحريم الإسلام للدين - عن طريق تحريمه للربا - هدم التجارة الواسعة التي كانت في جزء كبير منها تعتمد على التسهيلات المالية والإئتمان المالي ووسائل التسليف والإقراض المالي. ونادى الإسلام بالتالي بالقروض المثالية بدون فوائد، وهو ما سُمّي في الاقتصاد الإسلامي بـ "القرض الحسن" الذي يتم بدون فوائد مالية في الأرض. ولكن المُقرض يتقاضى فوائد هذا المال أضعافاً مضاعفة من السماء في الآخرة. ﴿ان تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا، يَضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾^٤ وتلك نظرة مثالية وأخلاقية سماوية مجردة، لا علاقة لها بواقع التجارة في الأرض، ولا علاقة لها بما يُعرف اليوم بعلم إدارة المال والأعمال. ومن هنا كان اعتراض المرابين اليهود الذين فهموا المسألة و ﴿قالوا إنما البيع مثل الربا﴾^٥، فردّ عليهم القرآن ﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾^٦، وأن البيع ليس كالربا. لأن في البيع ربح وخسارة،

^١ مكسيم ردونسون، الإسلام والرأسمالية، ص ٣٢، ٤٣.

^٢ قيل أن سبب ذلك كان طلب الرسول من اليهود أن يقرضوه مالا بدون فائدة فرفضوا.

أنظر: مونتحمري وات، محمد في المدينة، ص ٤٥٣، ٤٥٤.

^٣ أبو الأعلى المودودي، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام، ص ١٣.

ويقول المودودي ان مبادئ الشيوعية لا تستسيغ الربا بأي شكل من الأشكال. وفي رأينا أن عدم الاستساعة هذه معناها تأمين الدولة الشيوعية لكل التجارة والصناعة، حيث لا سوق حرة ولا تجارة أو صناعة حرة، وحيث أن المالك الوحيد لكل هذه الأدوات هي الدولة، وحيث لا ديون في المجتمع الشيوعي نتيجة لامتلاك الدولة لكل آليات التجارة والصناعة والمصارف وقنوات الاستثمار.. الخ.

^٤ سورة التغابن، الآية ١٧.

^٥ سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

^٦ أيضاً.

ولا خسارة في الربا^١. و "أن ربح المرابي مضمون فهو لا يخشى الخسارة"^٢. وهذا غير صحيح فالمرابي أيضاً ممكن أن يفقد ماله كله عندما يعجز المدين عن سداد دينه أو يموت وهو لم يسدد دينه وليس له من ورثة يسددون دينه. ونحن نعلم الديون المدومة التي تُسقطها البنوك في نهاية كل سنة نتيجة لعدم سدادها والتي تُعتبر خسارة محققة تعويضها البنوك من الاحتياطي السنوي. فكما أن هناك ربحاً وخسارة في البيع فهناك ربح وخسارة في الربا الناتج عن الدين والإقراض والتسليف. إلا أن الإسلام وغيره من الديانات والعقائد ذات الرسالة الأخلاقية قد حرمت الربا وكرهته. فقد قال أرسطو وأفلاطون بحرمته لأسباب أخلاقية ونهى اليونان والرومان عنه. وحرمة الديانة المسيحية واليهودية كذلك لأسباب أخلاقية لا علاقة لها بالاقتصاد. فاتفقت الأديان على تحريم الربا واحتلفت الأمم في شرعية تحريم الربا. "فالديانات تُعنى دائماً بالنهايات، في حين يُعنى الاقتصاد بالوسائل ولا يمكن للدين أن يلتقي مع الاقتصاد كما لا يمكن للاقتصاد أن يلتقي مع الدين إلا إذا تخلى كل منهما عن شيء من شروطه، وعدل من رؤيته للحياة"^٣. إلا أن تحريم الربا ظل حبراً على ورق وفي النصوص فقط. كما أنه لم يؤدي إلى آثار سلبية عملياً وذلك للأسباب التالية:

- استطاعة عدد من الفقهاء التحايل على تحريم الربا^٤. ومنهم من كتب كتباً في طرق التحايل على أمر التحريم الشرعي للربا كأبي بكر أحمد الخصاف وأبي حاتم القزويني ومحمد الشيباني وغيرهم.

^١ محمود بابلي، المال في الإسلام، ص ١٠٥.

^٢ أبو الأعلى المودودي، مصدر سابق، ص ٥٤.

^٣ Frank Knight and Th. Merriam, *The Economic Order and Religion*, P143.

^٤ من طرق التحايل هذه أن يبيع البائع سلعة للمشتري بعشرة دنانير على أن يدفع هذا المبلغ بعد عام ثم يشتريها منه على الفور بدينار. وما زال هذا معمولاً به في أماكن كثيرة من العالم الإسلامي.

- بقاء العمل بالربا من قبل المسلمين في العصرين الأموي والعباسي. وقد وجدت نصوص في العصر العباسي تشير إلى أن التجار في عصر الجاحظ بالبصرة كانوا يقرضون بالربا.

- ومورس الربا في القرنين العاشر والحادي عشر وما بعدهما في المغرب العربي كما تقول بعض الوثائق الحقوقية والاقتصادية^١. وأن سلاطين المغرب وافقوا في بداية القرن العشرين على إنشاء المصارف والبنوك الربوية ذات الإدارة الأجنبية. وأن علماء الدين قد أجازوا للسultan عبد العزيز الاقتراض من بريطانيا بفوائد بنكية لكي يستطيع تغطية نفقات حربه مع إسبانيا في العام ١٨٦٠.

- وفي العهد العثماني كان الربا عماد الحياة الاقتصادية سواء بالنسبة للدولة أو لرجال الأعمال أو لشيوخ الإسلام. فالدولة كانت تقرض الأموال من أوروبا بفوائد معلومة. كما أقامت الدولة العثمانية البنوك الربوية. ورجال الأعمال كانوا يقترضون الأموال من البنوك المحلية والبنوك الأجنبية بفوائد معلومة. ورجال الدين المشرفين على الأوقاف كانوا يقترضون أموال الأوقاف بفوائد معلومة كانت تصل إلى ١٨ بالمائة. "وكان واضحاً أن تحريم القرآن للربا لم يكن له في قوانين الإمبراطورية العثمانية مكان"^٢.

- أن معظم الربا كان على الديون الاستهلاكية وليس على الديون الاستثمارية. وبذا فإن الربا لم يكن معيقاً للتنمية الاقتصادية، لأن التنمية الاقتصادية المتمثلة بالصناعة لم تكن هناك.

^١ مكسيم رودنسون، مصدر سابق، ص ٥٣.

^٢ أيضاً، ص ١٣٥.

- لم يكن الإسلام هو الدين الوحيد الذي حرّم الربا ولكن معظم الأديان السماوية وغير السماوية كرهته وحرّمته. إلا أن هذا التحريم لم يكن عائقاً من أن تصل أوروبا المسيحية التي حرّمت الربا أيضاً إلى مرحلة الرأسمالية القائمة على الربا.

- أن الشيخ محمد عبده في نهاية القرن التاسع عشر أقرّ جواز الفائدة التي يأخذها المودعون من صناديق التوفير التابعة لمصلحة البريد، كما أباح إيداع المال في هذه الصناديق، كما ذكر رشيد رضا في كتابه عن محمد عبده. فقد كان الشيخ محمد عبده "يجري عمليات توفيقية ظاهرة الأهمية بين الشريعة الصارمة والضرورات العملية التي لا شك فيها"^١.

- أن الشيخ عبد العزيز جاويش دعا إلى قصر الربا على ربا الجاهلية الذي كان يؤخذ أضعافاً مضاعفة.

- أن شيخ الأزهر سيّد طنطلوي شيخ الأزهر الحالي، والمفتي العام السابق لمصر، أقرّ في نهاية القرن العشرين الفائدة البنكية ولم يعتبرها حراماً.

- أن مؤسسة النقد السعودي في بلد من أكثر البلدان الإسلامية تشدداً دينياً تقوم سنوياً ومن فترة لأخرى بتحديد سعر الفائدة البنكية المتوجب على للبنوك الربوية الأخذ بها. كما أن القانون التجاري السعودي المأخوذ عن القانون التجاري العثماني والذي أصله فرنسي، يسكت عن الفائدة البنكية، رغم معارضة المؤسسة الدينية للبنوك الربوية وللسكوت عن الفوائد البنكية. "وهكذا يبدو أن الحديث عن تعارض الإسلام مع الرأسمالية حديث خرافة"^٢. ومن هنا نرى أن ظهور الإسلام أو

^١ حلك بورك، مصدر سابق، ص ٧٤.

^٢ مكسيم رودنسون، مصدر سابق، ص ١٤٣.

عدم ظهوره كان غير ذي إثر على الحياة الاقتصادية العربية والإسلامية في القرون الماضية وفي العصر الحديث.

- أن العالم العربي والعالم الإسلامي الآن يأخذ بالنظام المالي الغربي الرأسمالي الربوي دون حاجة إلى فتاوى من المؤسسة الدينية. بحيث أصبحت الفائدة البنكية من المسلمات بما دون قيد أو حرج. مما يدل مرة أخرى على أن تحريم الربا بقي في النصوص الدينية كنص مقدس وكمأثرة أخلاقية رفيعة المستوى من مآثر كافة الأديان كما هي من مآثر الدين الإسلامي، ولكن دون أي تطبيق عملي على الواقع التجاري والاقتصادي في الماضي والحاضر. ومن هنا فإن كافة الأديان - ومنها الإسلام - مدعوة إلى تجديد نفسها تجديداً عصرياً وعميقاً وليس ظاهرياً فقط، حتى تستطيع هذه الأديان استيعاب تحديات العصور المختلفة ومنها العصر الحديث .

■ كان من أبرز آليات التجارة الشراكة. وكان العرب ق. س ناشطين جداً في مجال الشراكة والمشاركة. وكانوا يتشاركون في القوافل التجارية القاصدة بلاد الشام واليمن في رحلة الشتاء والصيف. وكانت فرص التجارة والمشاركة مفتوحة للغني والفقير، كلٌ بقدر طاقته ومقدرته المالية. وكان لمثل هذه الشركات عقودها وشروطها والتزاماتها المالية والتجارية. وكانت مثل هذه الشركات ذات أجل قصير ومنها ما كان لأجل طويل. ولم تكن هذه الشركات قاصرة على أهل مكة أو شمال الجزيرة العربية ولكنها كانت تتعداها إلى جنوب الجزيرة فكان تجار شمال الجزيرة يتشاركون مع تجار جنوب الجزيرة العربية. وكانت أنواع الشركات في القاموس التجاري العربي ق. س كثيرة منها:

١. "شركة العنان"، وهي الشركة التي يشترك فيها شريكان بنسب متساوية في رأس المال. ومن خصائص هذه الشركة أنها مختصة بسلعة معينة وليست بسلع عامة.

٢. "شركة المفاوضة"، وهي الشركة التي يدخل فيها شريك على شريك آخر. ومن خصائص "شركة المفاوضة" أنها تبيع كل السلع المتوفرة، ولا تقتصر على البيع أو المتاجرة بسلعة معينة.

٣. "الشركة المشاعة"، وهي الشركة التي يدخل فيها مجموعة من الشركاء في تجارة أو بيع أو شراء كل بموجب حصته سواء كبرت أو صغرت. وما زالت مثل هذه الشركات موجودة إلى الآن في العالم العربي وخاصة ما يتعلق منها بالشركات العقارية التي تشتري مساحات كبيرة مشاعة من الأراضي لشركاء متعددين ثم تقوم بتنظيمها وبيعها.

■ وكان من آليات التجارة العربية ق. س الأعمال الاقتصادية التي كانت تجري في إطار أدوار اقتصادية موزعة على منظمات اقتصادية دائمة هي الشركات التجارية ذات العلاقات المتمتعة بالحرية والانفلات من العصبية القبلية والقيود على الأسعار والسلع^١.

■ وكان من آليات التجارة العربية ق. س "الوكالة" وهو أن يوكل شخص شخصاً للقيام بإدارة أعماله أو أمواله مقابل مبلغ متفق عليه من المال. وما زالت مثل هذه الوكالات معروفة في العالم العربي وفي العالم أجمع.

^١ مكسيم ردونسون، مصدر سابق، ص ٤٤.

▪ وكانت "السمسرة" بشكلها ومعناها الحالي معروفة لدى العرب ق. س. وكان السماسرة منتشرين في كل عمل من الأعمال التجارية ويقومون بالتوفيق بين البائع والمشتري نظير نسبة معينة تختلف من سمسار لآخر ومن عمل لآخر.

▪ و"الصرافة" المعروفة اليوم في الأسواق التجارية كانت من آليات التجارة العربية ق. س. وكان اليهود هم أكثر المشتغلين بالصرافة في الجزيرة العربية وكانوا بمثابة "بنك الجزيرة العربية". وكانت الصرافة كما هي اليوم تعمل في تبادل العملات واستبدالها وكان الصرافون يتعاطون الائتمان المالي والإقراض والتسليف كذلك بكافة العملات إضافة إلى الذهب والفضة وغيرها من المعادن. كما كان الصرافون يحفظون أموال المودعين لديهم مقابل فائدة مالية معلومة كما هو الحال اليوم مع البنوك التجارية.

▪ وكان "الربا" أو الفائدة البنكية المعروفة اليوم من آليات التجارة العربية ق. س. والربا من الآليات المعمول بها منذ القديم. فقد كان لليونان بنوكهم المالية وكانوا يقرضون المال بنسبة ١٢ بالمائة سنوية^١. كذلك فإن الفائدة البنكية قد عُرفت في شرائع حمورابي فقرأنا أن حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) قد قرر سعر الفائدة على الحبوب بمقدار ٣٣ بالمائة وعلى النقود بمقدار ٢٠ بالمائة^٢. ويقال أن العرب ق. س كانوا يقرضون المال بنسبة فائدة تصل إلى مائة بالمائة. وأنا أشك في صحة هذا، ذلك أن التجارة القرشية كانت تكسب مائة بالمائة في أحسن الأحوال^٣. ولا يُعقل أن يكون هامش ربح المُقرض صفرًا بحيث أن كل ما يربحه يذهب إلى الجهة المُقرضة للمال أو إلى المرابين. كما لا يُعقل أن

^١ حواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٢٣.

^٢ أنظر: مجموعة من المؤلفين، شرائع حمورابي، ص٨٠.

^٣ يؤكد معظم المؤرخين الإسلاميين من أن أرباح التجارة القرشية ق. س كانت تصل إلى مائة بالمائة، ومن هؤلاء المؤرخين ابن سعد وابن كثير.

أنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص٥٩.

وانظر: ابن كثير، السيرة النبوية، ج٣، ص٤٠٨.

يكون ربح التجارة أكثر من مائة بالمائة. وفي زعمي أن بعض المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين أرادوا تضخيم مقدار الربا في الاقتصاد العربي ق. س وقالوا أن نسبته كانت مائة بالمائة حتى يجدوا مبرراً لتحريم الإسلام للربا الذي تمَّ في فترة متأخرة جداً من الدعوة الإسلامية (قبل تسع ليالٍ فقط من وفاة الرسول) وكان في سياق الاختلاف المادي والسياسي الحاد مع يهود المدينة الذين كانوا مسيطرين على الأعمال المصرفية في الجزيرة العربية، وكانوا من كبار المرابين فيها^١.

▪ وكان "القراض" من آليات التجارة عند العرب ق. س. وهو ما يُعرف اليوم بـ "Private Banker" حيث يقوم من يعرف بإدارة المال ولا يملك المال بأخذ مال الآخرين وإدارته، مقابل نسبة معينة من الأرباح التي تحققها هذه الأموال.

*

وفي خارج الجزيرة العربية كان الوضع الاقتصادي على ما كان عليه الوضع الاقتصادي داخل الجزيرة وكان يُضاف عليه عامل مهم وهو عامل الإقطاع الذي كان بنسبة محدودة في جنوب الجزيرة العربية حيث الزراعة المزدهرة التي كانت ترفد الاقتصاد العربي في اليمن برافد مادي مهم.

ونتيجة لتقدم الزراعة وازدهارها في مملكة الغساسنة في الشام وفي مملكة المناذرة في العراق أصبحت الزراعة ومواردها من العوامل الرئيسية المنشطة للتجارة فيما لو علمنا أن الزراعة في بلاد الشام والعراق ومن قبل في اليمن كانت تمدُّ التجارة بأهم المواد الخام كالحرير والأصباغ والكتان والقطن والتوابل والبخور والحبوب وخلاف ذلك.

^١ أنظر: شاعر النابلسي، المال والاهلال... الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام، ص ٥٧

أما آليات التجارة التي كانت في شمال الجزيرة العربية وفي جنوبها فقد كانت هي نفسها الآليات التجارية التي تم العمل بها في بلاد الشام وفي العراق. وكانت المنطقة كلها عبارة عن سلسلة تجارية واحدة ومنظومة تجارية واحدة، تخضع لنظام سوق واحد ولآليات تجارية واحدة. بل إن العملات التي كانت متداولة في هذه المنطقة من العالم كانت عملات واحدة. وكان العراق وبلاد الشام والجزيرة العربية كانت تخضع لما يُعرف اليوم بالسوق المشتركة. وقد كانت أُسس هذه السوق التجارية المشتركة في ذلك الوقت والتي نتجت عن تحول الاقتصاد العربي من "اقتصاد بدوي" إلى "اقتصاد تجاري" في مكة بفضل آل عبد مناف أجداد الرسول، ومن "اقتصاد بدوي" إلى "اقتصاد زراعي" بفضل اليهود في المدينة ومنساق أخرى من الجزيرة العربية، تقوم على العناصر التالية والتي لا تختلف عن عناصر وأسس أية سوق مشتركة حالية في وقتنا الحاضر:

١. الطرق التجارية البرية والبحرية المشتركة وحرية مرور البضاعة من وسط الجزيرة العربية إلى شمالها وإلى جنوبها وبالعكس.

٢. الأسواق التجارية المشتركة المفتوحة على بعضها بعضاً، دون حواجز أو سدود، فيما يشبه العولمة الاقتصادية في أيامنا الحاضرة.

٣. الاتفاق التجاري على صون وحماية سلامة القوافل التجارية من قطاع الطرق ومن اللصوص، أو ما سُمي بـ "الإيلاف".

٤. توفر الزراعة (بلاد الشام والعراق وجنوب الجزيرة العربية) وتوفير الوسائل التجارية في الجزيرة العربية لتصريف إنتاجها المختلف والمتنوع. بحيث أصبحت هذه السوق ذات تكامل اقتصادي واضح من حيث الإنتاج والتوزيع. ومن حيث تنوع الإنتاج واختلافه من منطقة لأخرى ضمن السوق المشتركة.

٥. العملة النقدية المشتركة فقد كان التعامل في هذه السوق بواسطة عملتين رئيسيتين: الدينار البيزنطي (عملة بلاد الشام) والدرهم الساساني (عملة العراق). وكان الدينار البيزنطي الذهبي بمثابة الدولار الأمريكي الآن^١. وكان الدرهم الساساني الفضي بمثابة الفرنك الفرنسي الآن^٢. وكانت هناك عملات محلية أخرى كالنقود البيمنية الحميرية وهي نقود غير مسكوكة بل قطع من الذهب الخام المستورد من شرقي إفريقيا^٣. ولكن الدينار البيزنطي والدرهم الساساني كانا بمثابة العملات الصعبة في تلك الأيام. وهما العملتان الوحيدتان اللتان تم ذكرهما في القرآن فيما بعد.

٦. السوق الحرة غير المقيدة من قبل السلطات أو من أية جهة أخرى. فلا رقابة على الأسعار ولا رقابة على هوامش الربح، وإخضاع أسعار السلع لقانون العرض والطلب.

٧. حماية السوق المشتركة ككل ضد المعتدين والمخالفين والذين يحاولون الإضرار بها من وقت لآخر. واعتبار أن أمن السوق المشتركة هي من واجب جميع الأطراف في بلاد الشام وبلاد فارس والعراق والجزيرة العربية بشماها وجنوبها، وليس من واجب جهة معينة دون الأخرى.

٨. فتح السوق المشتركة للعمالة الشامية والعمالة العراقية والحجازية واليمانية والفارسية لتعمل في كافة أنحاء هذه السوق دون قيود أو حدود أو سدود مُعيقة.

^١ ظل العرب والمسلمون يتعاملون بالدينار البيزنطي حتى عهد عبد الملك بن مروان في العصر الأموي، حيث ضرب أول دينار عربي في عهده.

^٢ ظل العرب يعملون بالدرهم الساساني حتى عهد عمر بن الخطاب، حيث ضرب أول درهم عربي في عهده والذي ظل محافظاً على شكله الساساني مع زيادة عبارة "الحمد لله" و "محمد رسول الله" عليه. ولعن هذا الاستعانة المبكر للدرهم العربي كان نتيجة لسقوط الإمبراطورية الفارسية، وسقوط درهما تبعاً لذلك، وفقدانه لقيمتها المادية.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٩٩.

^٣ برهان دلو، مصدر سابق، ص١٤٤.

٩. خضوع منطقة السوق المشتركة لنظام اجتماعي يكاد يكون واحداً. فقد انتشر الإقطاع في بلاد الشام والعراق وبلاد فارس واليمن. وانتشرت الطبقة التجارية الأرستقراطية في بلاد الشام والعراق وبلاد فارس والجزيرة العربية إلى جانب الطبقة الوسطى والطبقات الفقيرة العاملة بالخدمات الوضيعة.

١٠. خضوع هذه المنطقة ذات السوق المشتركة لنظام مالي يكاد يكون واحداً من حيث نظام وقانون وآليات التسليف والإقراض والائتمان ومقدار فوائد الدين وخلاف ذلك.



□ السيناريو الأول

■ أن يبقى العرب وثنيين

□ لو بقي العرب وثنيين ولم يظهر الإسلام لسادت القواعد والأنظمة الاقتصادية التي كانت سائدة قبل ظهور الإسلام. ولاستطاع العرب الاستفادة من القوانين والأنظمة الاقتصادية المستحقة في الإمبراطوريتين العظيمين: البيزنطية والساسانية. ولكانت هذه القوانين والأنظمة نابعة من طبيعة السوق التجارية وديناميتها وتغيراتها.

فلا قوانين اقتصادية مسبقة في التاريخ توضع قبل نشوء السوق ووجودها. فالسوق توجد أولاً ثم توضع القوانين والأنظمة المنظمة لها من داخلها وليس من خارجها. وأن لكل سوق قوانينها المناسبة لزمانها ومكانها. ولا أحكام أو قوانين مطلقة في المجال الاقتصادي المتغير والمتحول. وأن الاقتصاد جزء من الحركة العقلية العامة في أي مجتمع من المجتمعات. فإذا تجمّد العقل الاقتصادي وتوقف عن الإبداع واتخذ لنفسه الاتباع والانصياع، فقد تجمّد تبعاً لذلك العقل العام وفقد حيويته الفكرية. ومن هنا فقد سبق وقلنا أن تركيز الأديان على النواحي والنظم الاقتصادي¹ وتدخلها في كل صغيرة وكبيرة في الشأن الاقتصادي والمالي قد أضّر

¹ كان الإسلام من أكثر الأديان السماوية اعتناءً بالاقتصاد وآلياته. ذلك أن السياسة المالية هي محك الحكم على طبيعة النظام السياسي. ولا غرابة أن نجد أن أبا بكر وعمر بن الخطاب يوليان السياسة المالية عناية كبرى، ويضعان مقاييس دقيقة لأساليب التصرف في أموال الأمة. وقد أصبح التساهل في تطبيقها سبباً رئيسياً في التملل والنقمة، كما قرأنا فيما بعد في خلافة عثمان بن عفان.

أنظر: الحبيب الجحان، التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام، ص ٢١.

بالأديان نفسها^١. ذلك أن قوانين وقواعد الأديان ثابتة في حين أن قوانين وقواعد الأسواق متحركة تتغير وتتبدل بتغير وتبدل الأسواق في كل يوم وفي كل فترة زمنية، وهو ما يُطلق عليه "مستجدات السوق". وتضطر هذه الأسواق حتى لا تتقيد حركتها وتتوقف بالتالي أن تخالف الأديان ذات القواعد والأنظمة الثابتة التي لا تُمسُّ ولا تُحسُّ ولا تقبل الإفلات من الحسب. ويكون الخلاف بين ثابت ومتحول، ومبتدع ومتبع، وسمائي وأرضي، ومقدَّس ومنحس. ومثال ذلك تحريم الفائدة البنكية أو الربا. ففي أكثر الدول الإسلامية تشدداً وهي السعودية سُمح بإنشاء البنوك الربوية ولم يُسمح بإنشاء البنوك الإسلامية القائمة على المضاربة^٢ والمراحة والمشاركة المتناقضة والبيع بالتقسيط والبيع التأجيري والتمويل بواسطة بيع السلم^٣ وليس على الربا. ومثال آخر هو إقرار شيخ الأزهر سيّد طنطاوي وفتواه من أن الفائدة البنكية أو الربا ليس حراماً وذلك في مؤتمر البنوك الإسلامية الذي عُقد في الإسكندرية في العام ١٩٩٣. والذي أثار ضجة كبيرة في صفوف الاقتصاديين الإسلاميين وفي صفوف أصحاب البنوك والمصرفيين الإسلاميين الذين انزعجوا من هذه الفتوى التي دفعت بالكثير من رجال الأعمال الإسلاميين إلى التعامل مع البنوك الربوية. وبذا حُرمت البنوك الإسلامية من هؤلاء الزبائن ومن أموالهم وودائعهم التي كانت تأخذها عادة وتضعها في بنوك الغرب الربوية وتتقاضى عليها الفائدة البنكية الربوية. وفي هذا مثال واضح على الصدام الخفي بين القواعد الاقتصادية الإسلامية الثابتة والتي وضعت لكل زمان ومكان والتي تمَّ إقرارها منذ خمسة عشر قرناً ويزيد وبين واقع السوق التجاري ومتطلباته وشروطه الجديدة. وهذا ما قاله محمود عزمي أحد المفكرين المصريين في العام ١٩٢٢ من أن "الربا المحرَّم في الإسلام هو أصل كل نمو اقتصادي.

^١ كان الإسلام من أكثر الأديان السماوية الثلاثة اهتماماً بالمال والاقتصاد والتجارة التي ذكرت في آيات مختلفة، كما سبق وأشرنا في افهامنا السابقة. ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن القرآن جاء في مجتمع تجاري ومالي وليس في مجتمع زراعي كما سبق ونمَّ مع اليهودية. وكان عليه أن يهتم بما هو لدى الناس من شؤون وشجون. وأن لا يكون مفصلاً عن الواقع الذي انبثق منه.

^٢ المضاربة في الاقتصاد المعاصر تعني عمليات بيع وشراء تنتقل معها العقود أو الأوراق المالية من يد إلى يد، دون أن يكون في نية البائع أو المشتري تسليم أو تسلُّم موضوع العقد، وإنما غاية كل منهما الاستفادة من فرق السعر بين ما اشتراه بالأمس وما باعه اليوم. أما المضاربة في الفقه الإسلامي فتتمثل بين كل من مالك رأس المال والمستثمر على تكوين مشروع اقتصادي. وتحدد حصة كل منهما من الربح. ولا ضمان لرأس المال هنا من الضياع أو الخسارة. والخسارة يتحملها صاحب رأس المال فقط.

أنظر: عبد الهادي النجار، الإسلام والاقتصاد، ص ١١٩، ١٢٠.

^٣ علي بحيت: التمويل الداخلي للتنمية الاقتصادية في الإسلام، ص ١٤٠ وما بعدها.

وعلى من يدرس الاقتصاد السياسي ألا يفكر في الشريعة الإسلامية، كما أن على من يدرس الشريعة الإسلامية ألا يفكر في الاقتصاد السياسي".^١

ولو قُيِّضَ للوثنية أن تبقى لبقية الأنظمة والقوانين والآليات المالية والتجارية التي كانت سائدة في التجارة والأسواق العربية ق. س والتي استقاها الإسلام من التجارة العربية ق. س ووضعها في إطارها الإسلامي الجديد فيما سُمِّيَ بالاقتصاد الإسلامي. وكانت أهم هذه القوانين والأنظمة:

■ جعل الإسلام من المال والنفس توأمين، واعتبر من يُقتل دون ماله شهيداً، كالشهيد الذي يموت دفاعاً عن الإسلام نفسه. وقد كان هذا حال المال ق. س حيث كان المال أثنى ما يملكه العربي ق. س. وهذا ما دفع القرآن للقول ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾^٢ بل إن كَلَّفَ وانشغال العربي بماله قد أبعده عن الدين وعن العبادة، بل هو استعمل الوثنية لخدمة المال وتنميته. "فلم تكن فريش أهل إيمان ولا صاحبة دين، وإنما كانت قبل كل شيء صاحبة تجارة تسعى فيها عامها كله"^٣. ولم يكن شاغلهم ما يعبد العرب وما لا يعبدون، بقدر ما كان يهمهم أن تصل قوافلهم سليمة إلى غاياتها وتحقق أعلى نسب أرباحها^٤.

■ والإسلام حصّ على العمل وطلب المال ﴿وآخرون يضربون في الأرض ويتفتون من فضل الله﴾^٥ كما حصّ على التجارة وطلب المال لقول الرسول:

^١ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ٣٤٠.

ومحمود عزمي (١٨٩٠-١٩٥٤) كان من أعضاء الحزب المصري "حزب الأحرار الدستوريين" الليبرالي الذي كان يضم طه حسين ومحمد حسين هيكل. وقد أثار عزمي حوله زوبعة عنيفة من النقد الديني بسبب هذه الآراء وآراء أخرى حول المعاملات الاقتصادية الإسلامية.

^٢ سورة الكهف، الآية ٤٦.

^٣ طه حسين، مرآة الإسلام، ص ١٥.

^٤ شاکر النابلسي، مصدر سابق، ص ٦٣.

^٥ سورة المزمل، الآية ٢٠.

"ما من مكان يأتي الموت فيه أحب إلي من موطن أتسوق فيه لأهلي؛ أبيع واشتري"^١. وقد كان العرب ق. س شديدي الحرص على التجارة وكسب المال منها ق. س بل لم يكن همهم في الحياة غير تكريس كل شيء - بما فيه العبادة - لأجل التجارة. وكانت خصومتهم ومقاومتهم الشديدة والشرسة للإسلام في بداية ظهوره نابعة من خوفهم على تجارتهم من الدين الجديد الذي سيضطر إلى محاربة من عقدت معهم قريش عهد "الإيلاف" التجاري والسياسي من العرب والعجم. ومن هنا قال القرآن على لسان قريش عند ظهور الإسلام ﴿وقالوا ان تتبع الهدى تُتخطَف من أرضنا﴾^٢ و"تُتخطَف من أرضنا" تعني هنا "أنا نخشى إن اتبعنا ما جئت به من الهدى وخالفنا من حولنا من أحياء العرب المشركين أن يقصدونا بالأذى واخاربة"^٣. وفي هذا ضياع قريش وضياع أموالها وتجارها. "فالغنيمة إذن، أو بالأحرى الخوف من افتقادها هو الذي جعل المُلأ الأعلى من قريش يقامون الدعوة المحمدية، ويتحالفون ضدها، ويضيقون الخناق عليها من كل جانب. ولقد كانت قريش صريحة مع الرسول. فهي لم تدع أن دينها هو الحق، بل قالت ان ما جاء به الرسول هو الهدى] ولكنها كانت تخاف أن تفقد امتيازاتها إن هي اتبعته"^٤.

■ حثّ الإسلام على عدم اكتناز الثروات ووجوب تداولها بين الناس واستثمارها. "فالحضُّ على الإنفاق في الإسلام يعني أن لا يحتفظ المسلم عنده من المال ما يمنع تداوله بين الناس ويحجب نفعه عن غيره، لأن حبس النقد عن التداول يتسبب في تدهور الأوضاع وضعف القدرة الشرائية وضياع الثروة القومية"^٥. وقد كان العرب ق. س شديدي الحرص على التجارة واستثمار الأموال حتى أن قوافل قريش كانت تخرج إلى اليمن أو إلى بلاد الشام وقد اشترك فيها كل من توفر معه

^١ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٧٦٣.

^٢ سورة القصص، الآية ٥٧.

^٣ ابن كثير، تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٩.

^٤ محمد الجابري، مصدر سابق، ص ١٠٠.

^٥ محمود بابلي، المال في الإسلام، ص ١٠٥.

عشرة دنانير في ذلك الوقت^١. مما يدل على حرص العرب ق.س على التسابق نحو التجارة والاستثمار وتداول الأموال وليس ادخارها. وقد نمت تجارة العرب ق.س نمواً كبيراً وازدهرت ازدهاراً عظيماً نتيجة لهذا التسابق على الاستثمار. كما نمت مصالح التسليف والإقراض نتيجة لهذا التسابق على الاستثمار التجاري. وكانت مصارف الإقراض - وخاصة اليهودية منها - نشيطة وتحقق أرباحاً كبيرة نتيجة لاتساع قاعدة التسليف والإقراض المستثمر في التجارة^٢.

■ وكان الإسلام قد فرض الزكاة^٣ بواقع ٢,٥ بالمائة على الأوراق النقدية المتداولة وأرباح العمالة والأرباح الصناعية والتجارية والمهن الحرة والأماكن المستغلة^٤. وقد اعتبر الإسلام أن النمو الاقتصادي "يحمل شوائب خطيرة لا تستطيع غير الزكاة تطهيرها وهو يريد حصر هذه الشوائب بشدة"^٥. كما فرض ضرائب كالخراج على الأرض. وكانت موارد الدولة وخزنتها تأتي من مصادر الزكاة والجزية

^١ حسين مونس، مصدر سليلق، ص ١٩٥.

^٢ لنلاحظ أن معظم تسهيلات الإقراض والتسليف كانت تذهب إلى التجار المستثمرين، وليس إلى الفقراء المعدمين. فالفقير لا أحد يقرضه لعدم قدرته على السداد مستقبلاً. وأن عمولات الدين (الربا) كانت - طبقاً لذلك - ترتفع وتنخفض حسب السوق، وحسب نسبة الأرباح التي كانت تحققها التجارة.

^٣ عُرفت الزكاة منذ القدم. يقول المستشرق الألماني جوزيف شاخت أن الإسلام استعار مصطلح الزكاة من اليهودية. وكانت الزكاة من أصل الكلمة العبرانية الآرامية: زاكوت، ومعناها الطهر. وهو نفس المعنى تقريباً الذي جاء هذه الكلمة إلى الإسلام لقول القرآن ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها﴾ (سورة التوبة، الآية ١٠٣). وقد عُرفت الزكاة منذ القدم وفي أيام النبي إسماعيل لقول القرآن ﴿واذكر في الكتاب إسماعيلاً إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً. وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه رضياً﴾ (سورة مريم، الآية ٥٤، ٥٥). كما عُرفت الزكاة أيام المسيح أيضاً لقول القرآن على لسان عيسى: ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً﴾ (سورة مريم، الآية ٣١). في حين ينكر هذا بعض الباحثين الإسلاميين الاقتصاديين كعبد الهادي النجار من باب تبجيل الإسلام وتعليته، ويقولون إن "الزكاة عبادة خاصة بالمسلمين".

أنظر: محمد الزرقاء، شاخت والزكاة، ص ٢٠٧.

وانظر: عبد الهادي النجار، الإسلام والاقتصاد، ص ١٨٧.

^٤ كما فرض الإسلام زكاة الأرض ومقدارها عشرة بالمائة من حاصلاتها، إن كانت تروى بماء السماء أو الأنهار وحمسة بالمائة إن كانت تروى بماء الآبار.

^٥ جاك بيرك، مصدر سابق، ص ٧٣.

والغنائم ومن فرض ضرائب العشور وتحديد مقدار الجزية^١. وكل هذا "بناءً على اجتهاد الخليفة عمر بن الخطاب"^٢. وكان العرب ق. س قد نظموا أيضاً حياتهم المالية والاقتصادية من قبل، وتقاضوا الضرائب على هذا النحو. فكانوا يتقاضون الخراج ويحصلونه ويطلقون عليه "الإتاوة". "والخراج بمعنى الضريبة الموضوعه على الأرض من أقدم أنواع الضرائب التي عرفها التاريخ. فوجد عند الفراعنة والبطالسة والرومان والبيزنطيين والفرس. ولكن النظام لم يكن واحداً في تلك الأمم. بل كان يختلف في المقدار وكيفية الجباية. وهو يشابه الضريبة العقارية المفروضة على الأراضي الزراعية"^٣. وقد جاء ذكر الخراج في التلمود وفي المصادر السريانية النصرانية. وكان الحكام وسادات القبائل العربية يفرضون الإتاوة/الخراج على أصحاب الأرض كما فرضها الإسلام فيما بعد. إضافة لذلك فقد كان لديهم نظام ضريبي متقدم وهو "المكس" أو "العشار" الذي يُسمّى اليوم بـ "ضريبة المبيعات" وقد اشتكى الجمهور من ثقل هذه الضريبة يوماً وقال شاعرهم جليبر التغلبي:

^١ عُرفت الجزية منذ وقت بعيد. وهي الضريبة المفروضة على رؤوس المفتوحين من قبل الفاتحين. وجاء ذكرها في التلمود، وفي المصادر السريانية النصرانية. وقال البعض ان أصل الكلمة سرياني "Gzita". في حين قال البعض ان أصلها فارسي "Gazitak". وجاء ذكر الجزية في القرآن ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (سورة التوبة، الآية ٢٩) ولكن لم يُحدد القرآن مقدارها، وتركها لقرار الحاكم أو الوالي حسب الظروف والتغيرات. وفي عهد الرسول كانت الجزية تؤخذ ديناراً (١٤ درهم) على كل حالم (راشد بالغ) وفي عهد عمر بن الخطاب كانت الجزية السنوية تؤخذ على النحو التالي: ٤٨ درهم على الموسر، ٢٤ درهم على متوسط الحال، ١٢ درهم على الفقير. وكان الحجاج بن يوسف الثقفي يتقاضى الجزية من المسلمين أيضاً، عندما لاحظ دخول الكثيرين في الإسلام، تهرباً من دفع الجزية. ولسنا نعلم الحكمة من تحديد نسب الغنائم الموزعة من الأنفال والفسىء في القرآن، ولا تحديد لنسب الجزية والتي هي أهم من الأنفال والفيء. ذلك أن الجزية مستمرة ما دام الحكم الإسلامي قائماً في حين أن الأنفال والفيء مرتبطان بالفتوحات الإسلامية واستمرارها.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٧٦.

وانظر: قطب محمد، النظم المالية في الإسلام، ص١٠٣-١٠٥.

^٢ غازي عناية، مصدر سابق، ص١٨.

^٣ قطب محمد، مصدر سابق، ص٨٥، ٨٦.

^٤ كان مقدار ضريبة العشار عشرة بالمائة، في حين أن الإسلام تقاضى ربع العشر، وكان ذلك إغراء للإسلام للتجار والآخرين من داعي الضرائب للدخول في الإسلام.

أفي كل أسواق العراق إتاوة وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم

ولم يكن المجتمع القرشي التجاري هو الذي أخذ وحده بنظام العشرة بالمائة كضريبة مبيعات، بل كان هذا النظام متبعاً في اليمن أيضاً وفي حكومات عربية كثيرة كحكومة قتيبان^١. في حين كانت دولة سبأ وحضرموت ويمنت تتقاضى ضريبة العشرة بالمائة على الإنتاج الزراعي أيضاً إضافة إلى تقاضيتها هذه الضريبة على المبيعات، ولا بُدَّ أن الغساسنة والمناذرة قد اتخذوا نفس الإجراءات الضريبية هذه باعتبار أن المنطقة كلها كانت سوقاً مشتركة واحدة، ذات بنية اقتصادية واحدة. ويبقى الفرق بين النظام المالي والاقتصادي الإسلامي وما بين الأنظمة الاقتصادية الأخرى التي سبقتة هو كيفية توزيع موارد الدولة المتأتية من الضرائب. فالإسلام كدين مُعنى بالأخلاقيات اعتناءً شديداً وليس نظاماً اقتصادياً صرفاً مجرداً بلا قلب ركز في صرفه للمال العام على أصناف مختلفة من الضمانات الاجتماعية، وعلى البنية التحتية (إعمار الأرض) المتمثلة في بناء القنوات المائية لزيادة الإنتاج الزراعي وإقامة القناطر والجسور وبناء السدود ومجاري الأنهر، كما تمَّ في العراق ومصر ونواحٍ أخرى من البلاد الإسلامية المفتوحة في عهد عمر بن الخطاب ومن جاء بعده^٢. في حين أن النظام المالي والاقتصادي العربي ق. س كان يصرف الأموال المتأتية من الضرائب على الدفاع والأمن ورفادة الحجاج. بل إنهم كانوا "يأخذون من أرباحهم التي يحصلون عليها من القوافل نصيباً معلوماً قبل توزيعها على المساهمين ليكون عوناً للمدينة في تمشية أعمالها وفي الدفاع عن شؤونها"^٣.

^١ كانت ضريبة الأعمشار من أقدم الضرائب التي عرفتها الحضارات القديمة والأديان كذلك.

أنظر: جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٨٠.

^٢ أنظر: غازي عناية، مصدر سابق، ص٧٢.

^٣ جواد علي، مصدر سابق، ج٧، ص٤٨٠.

■ وكما أباح الإسلام فرض ضرائب جديدة من وقت لآخر بما تقتضيه المصلحة العامة وتبعاً لحال الدولة واحتياجاتها من الأمن والغذاء، فقد كانت الحكومات العربية ق. س تفرض هذا النوع من الضرائب. لا سيما وأن لا شيء ثابتاً في النظام المالي العربي ق. س.

*

لقد أجمع معظم الاقتصاديين الإسلاميين من معاصرين وكلاسيكيين على أن النظام المالي الإسلامي نظام وحيد متميز ومتفرد ومخصوص بين النظم العالمية سواء كانت اشتراكية أم رأسمالية. فلا نظام مالياً سابقاً يُدانيه، ولا نظام مالياً لاحقاً يُشبهه^١. "وأن النظام الاقتصادي الإسلامي يتفرد ويتميز بأسس لا تتوافر لأي من الأنظمة الوضعية التي عرفتها البشرية. وأن هذه الأسس تضمن كمال وتكامل هذا النظام، وتوازن وسائله مع بعضها بعضاً ومع غاياته المنشودة والتي تلتخص في سعادة الإنسان في هذه الدنيا وضمان سعادته في الحياة الأخرى في النهاية"^٢. ولو لم يظهر الإسلام وظل العرب

^١ اعتاد المؤرخون الإسلاميون المعاصرون أن يقارنوا بين النظام المالي الإسلامي والنظم المالية الحديثة، لكي يبينوا لنا سبق الإسلام إلى تبنى وإملاك جانب كبير من هذه النظم. ولكن المقارنة يجب أن تتم كذلك بين النظم المالية التي كانت ق. س وبين النظم المالية الحديثة. فالإسلام لم يأت بنظامه المالي من فراغ، وإنما انبثق هذا النظام من خلال مجتمع تجاري (مكة) له نظامه المالي المنظم والدقيق كما شرحنا من قبل. وأنه غير صحيح كما يقول بعض المفكرين والمؤرخين الإسلاميين المعاصرين من أن "الأمة العربية في زمن الرسول انطلقت من نقطة الصفر، ولم يكن لديها شيء للاضطلاع بمهماها الحسيمة في المجال الاجتماعي والسياسي والعسكري على حد سواء". فالنظام المالي العربي الذي كان قائماً ق. س في مكة وفي باقي أنحاء الجزيرة العربية مأخوذ ومستنبط من الأنظمة المالية التي كان معمولاً بها في المجتمعات البيزنطية والفارسية والساسانية. وأن تلاحق الأنظمة المالية الإنسانية وتمازجها لم يكن شيئاً مستحيلًا أو مستبعداً. وأن إنكار وجود الأخذ والعطاء من وإلى الآخرين، من سمات التعالي القومي، والتفاخر القبلي، وكبرياء العvisية، وعدم التحلي بروح التلمذة، والتمسك بروح الأستاذية الدائمة التي سادت الثقافة والحضارة العربية والإسلامية، منذ خمسة عشر قرناً وحتى الآن.

أنظر: مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ص ٧٢.

^٢ علي بنحيت: مصدر سابق، ص ٣٥.

ولعل هذا التعالي وهذه التبجيلية القدسية للنظام المالي الإسلامي هي التي حالت دون تطوير هذا النظام المقدس السذي لا يُمسُّ ولا يُحسُّ. وأغلقت باب الاجتهاد فيه، خاصة وأن الاقتصاد نوع من العلوم المتحركة والمتغيرة والقابلة للتعديل والتبديل والتطوير تبعاً للأسواق التي تعمل فيها. ولنا أن نعلم بأن أكثر من تسعين بالمائة من النظام الاقتصادي الإسلامي نظام موضوع من قبل الفقهاء=

على وثبيتهم لحُرْمِ العرب وحُرْمِ بالتالي العالم الإسلامي والإنسانية كلها من هذا النظام المالي الفريد - في رأي الاقتصاديين الإسلاميين - الذي كانت مظاهره تتجلى فيما يلي:

▪ وجود نظام المالية الوظيفية أو المالية المعوّضة. وهو النظام الذي يسمح للدولة بالتدخل في النشاطات الاقتصادية والاجتماعية. ولا يكفي بأن يكون دور الدولة قاصراً على المهام التقليدية كالدفاع والأمن والتعليم والصحة. ونظام المالية الوظيفية هذا، هو ما كان قائماً في الدول الاشتراكية والذي كانت نتيجته انهيار النظام الاشتراكي برمته في ١٩٩٠/١٩٩١. في حين بقي النظام الرأسمالي الذي لا يحشر أنفه في كل كبيرة وصغيرة اقتصادية، وينادي بحرية التجارة وحرية الأسواق، وأن الدولة تحكم ولا تملك.

▪ احترام الملكية الفردية كشرط من شروط احترام الطبيعة الإنسانية والاعتراف بالوراثة وتنظيمها تنظيماً يتفق مع مقتضيات منطق تنظيم العائلة.

▪ احترام مصالح الأمة عن طريق الاستعمال غير المفرط للملكية .

▪ أخذ المساكين على عاتق الأمة. فالمجتمع الذي يترك مساكينه يجوعون للموت ليس إسلامياً.

▪ إعلان قواعد قانونية تضمن المساواة في التبادل وتداول الثروة.

- البشر. وأن القرآن والحديث لم يأتيا إلا بالعموميات. وأما النظام الاقتصادي الإسلامي كما هو في كتب الباحثين الاقتصاديين الإسلاميين فهو من وضع الفقهاء الكلاسيكيين - ومن كبارهم الإمام أبو حامد الغزالي وتقي الدين المقرئزي - الذين وضعوه في ظروف تاريخية واقتصادية مختلفة تناسب مع هذه الأحكام الاقتصادية. "فالقرآن كتاب عقيدة وشريعة ويحتوي على بعض الأفكار الاقتصادية. ولهذا فإن صياغة نظرية للإنتاج أو التنمية الاقتصادية لا تكون إلا من صنع الإنسان" كما قال عبد الهادي النجار. ومن ثم أصبحت هذه الأحكام الوضعية ذات الصبغة الإسلامية جزءاً من الدين نفسه، وأصبحت مقدسة ومبجّلة، لا اجتهاد فيها ولا تغيير ولا تبديل، ولا تُمسُّ ولا تُحسُّ ولا تُثقل من الحس، بسبب عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية تاريخية معينة.

أنظر: عبد الهادي النجار، مصدر سابق، ص ٧١.

وانظر: أبو حامد الغزالي، مصدر سابق، ج ٤، صفحات مختلفة.

وانظر: تقي الدين المقرئزي، إغالة الأمة بكشف الغمّة، صفحات مختلفة.

▪ تنظيم الأجر. فالعمل هو مصدر الملكية. وعلى العامل أن يؤدي ما هو مطلوب منه بالشكل الصحيح. وللأمة الحق في تحديد حد أدنى للأجر.

▪ تنظيم المالية لتغطية نفقات الأمة كفرض الزكاة والخزينة وتحديد نسبة الضرائب وأهداف الإنفاق العام^١.

▪ إباحة الحرية الاقتصادية وتقييدها بقيود وتحديدتها بحدود في الوقت نفسه. ويكون التحديد على وجهين:

- تحديد ذاتي، ويتكون بصورة طبيعية في ظل التربية الإسلامية ينبع من أعماق النفس، ويستمد قوته من المحتوى الروحي.
- تحديد موضوعي ويعبر عن قوة خارجية تحدد السلوك الاجتماعي وتضبطه. ويتم تنفيذه عن طريق منع بعض النشاطات الاقتصادية التي لا تتفق مع قيم الإسلام كالاحتكار والربا^٢.

▪ الفصل بين المال العام والمال الخاص وأن "بيت المال" كان للمسلمين وليس للخلفاء وأقاربهم ومن والاهم. والحقيقة التاريخية تقول عكس ذلك. فقد خلط الخلفاء بدءاً من عثمان بن عفان وحتى نهاية العصر العباسي بين "المال العام" و"المال الخاص" واعتبروا أن "بيت المال" هو مال الله وليس مال المسلمين. وأن الله متى أراد لهذا البيت أن يُفتح فسُفتح ومتى أراد له أن يُغلق فسُغلق، كما عبّر بذلك معاوية بن أبي سفيان. وهذا ما قاله الخليفة العباسي المنصور أيضاً. وكان عثمان بن عفان قد سبق وقال بأن "عمر بن الخطاب كان يمنع أهله من بيت

^١ سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص ١٠٤، ١٠٧، ١١٤، ١١٥، ١٢٢.

ولنلاحظ أن كافة هذه البنود قدر وردت في معظم الأنظمة المالية في التاريخ، كما أن النظام المالي الغربي الرأسمالي يطبق هذه البنود حرفياً، ويزيد عليها أيضاً. وأن لا حديد ميمزاً فيها.

^٢ علي بنجيت، مصدر سابق، ص ١٤، ١٥.

المال إرضاءً لله وأنا أعطي أهلي من بيت المال إرضاءً لله". وهكذا أصبحت مفاتيح "بيت المال" بيد السلطان متى شاء فتحه لمن يحب ويرضى، ومتى شاء أغلقه على من كرهه وغضب. ورغم هذا يقول بعض الباحثين الإسلاميين المعاصرين من أن "الفصل بين المال العام والمال الخاص لم تعرفه نظم المالية الوضعية إلا مؤخراً". وأن معظم رؤساء الدول الإسلامية تمسكوا بالفصل بين المال العام والمال الخاص. وأن كثيراً منهم كانوا يسدون العجز في بيت المال العام من بيت المال الخاص".^٢.

وأستلثنا الآن هي:

- من أين للخليفة هذا المال الخاص، وهو الذي لا يكسب سنوياً غير نحو ٦٠٠٠ درهم^٣ من راتب الخلافة؟
- ومن أين للخليفة هذا المال الخاص وهو لا يعمل إلا بوظيفة الخليفة التي تتيح له جعل المال العام ملاً خاصاً له ولحاشيته، دون حسيب أو رقيب لافتقار آلية الحساب والعقاب^٤؟

^١ يجب أن نشير إلى أن جزءاً كبيراً من النظام المالي الإسلامي موضوع في ظروف اقتصادية وسياسية واجتماعية معينة، من قبل الفقهاء والعلماء والمختدين، وهؤلاء بشر يصيبون ويخطئون. وأن ليس كل ما ذكر في النظام المالي الإسلامي قد جاء من القرآن والسنة. ومثال ذلك عشور التجارة وتفاصيلها، ومقدار الجزية، ووجوه الإنفاق العام، وخلاف ذلك. ومن هنا فقد اتفتت القداسة عن النظام المالي الإسلامي.

^٢ غازي عناية، مصدر سابق، ص ٢٦.

^٣ كان كذلك راتب أبي بكر وعمر بن الخطاب السنوي. ولا ندرى ما مقدار رواتب الخلفاء الذين جاؤوا من بعدهما. والعجيب أن التاريخ يقول لنا بأن رواتب بعض الولاة كانت أكبر من رواتب الخلفاء. فالراتب السنوي لعمار بن ياسر والي الكوفة كان ٧٢٠٠ درهم وراتب معاوية بن أبي سفيان حين كان والياً على الشام ألف دينار. وحيث أن الدينار كان يساوي ١٤ درهم فهذا يعني أن راتب معاوية السنوي كان ١٤ ألف درهم، وهو أكثر من ضعف راتب الخليفة عمر بن الخطاب الذي كان معاوية والياً على الشام في عهده!

أنظر: غازي عناية، مصدر سابق، ص ٤٩، ٥٣.

^٤ كان في عهد عمر بن الخطاب آلية بسيطة للحساب والعقاب، ولكنها رغم ذلك لم تستمر بعده. وكانت من أمثلة هذه الآلية أن الخليفة عمر كان إذا بعث عاملاً له كتب ماله. وقد قاسم غير واحد منهم ماله إذا عزله ومنهم سعد بن أبي وقاص وأبو هريرة وعتبة بن أبي سفيان.

أنظر: ابن سعد، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٠٣، ٢٠٤.

- ثم من أين الأموال التي بُنيت بها القصور الباذخة التي بناها الأمويون والعباسيون؟

- ومن أين تأتي أموال البذخ والترف السلطاني المسرف الذي كان يتمتع به وينعم به سلاطين بني أمية وبني العباس، وعلى مدار ثمانية قرون من ظهور الإسلام؟

أليس كل هذا علامة واضحة وإشارة فاضحة على خلط السلاطين للمال العام مع المال الخاص؟!

▪ ويقول الباحثون الإسلاميون ان الإسلام وحده هو الذي عرف "ضمان الغارمين". والغارمين هم الذين تنزل عليهم مصيبة مفاجئة كالطوفان أو الحريق أو الزلازل أو غير ذلك من الكوارث الطبيعة أو البشرية، فلا يجدون من يساعدهم ومن يعوّضهم عن خسارتهم نتيجة لتلك النوازل. لذا، فقد أقرّ الإسلام نظام "ضمان الغارمين" لتعويض هؤلاء ومساعدتهم على اجتياز محنتهم. وقال هؤلاء الباحثون "شمولية الأهداف المالية للنظام المالي الإسلامي ضمّت أنواعاً من الضمان الاجتماعي لم تعرفها الأنظمة المالية الوضعية حتى الآن ومنها ضمان الغارمين".^١ ولكننا نعلم أن الأنظمة الوضعية قد عرفت منذ مدة طويلة نظام التأمين الاجتماعي كما عرفت نظام التأمين التجاري والمالي الذي يعوّض الخسارة الناجمة عن الكوارث والناتجة عن النوازل. وقامت شركات التأمين في طول العالم الوضعي وعرضه، وأصبحت من أغنى الشركات التجارية وهي التي تؤمن ضد كل هذه الكوارث والنوازل. بل إن التأمين في العالم الوضعي أصبح إلزامياً وليس اختيارياً ووضعت النصوص والقوانين المقتننة له.

^١ كانت معظم مصاريف الدولة الإسلامية في عهدها الراشدي تذهب إلى الدفاع والضمان الاجتماعي واعطيات هذا الضمان التي تمثل بالنقدية والعينية في إعطاء الدراهم أو الكسوة أو الطعام أو السكن.. الخ. ولم يكن للدولة مدارسها ولا مستشفياتها ولا طرقها المعبدة التي تستهلك جزءاً كبيراً من ميزانية الدولة. ولا ننسى أن الدولة كانت تصرف على البنية التحتية المتمثلة بـ "عمارة الأرض" وقد عبّر عن هذا الجانب الهام في ميزانية الدولة علي بن أبي طالب في رسالته لواليه على مصر الأشتر النخعي. أنظر: عبد الخالق النواوي، النظام المالي في الإسلام، ص ٢٣.

^٢ غازي عناية، مصدر سابق، ص ٢٢.

■ تتم المالية العامة الإسلامية بالروحانية التي تبين قواعدها على أصول ومبادئ الشرع الكلية في الفرضية والحباية والإنفاق. وأن المُشرِّع الإسلامي يقيم أُسس المالية العامة الإسلامية على مبادئ انادة والروح معاً وهو يربط بين الفرضية المالية في المادة وبين الفرضية الإهية في العبادة. وقال القرآن في هذا المجال ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾^١ فربط الإسلام من خلال الصدقة التي اعتبرها الرسول من أوساخ الناس^٢ بين الفرضية الإهية في البدن وبين الفرضية الإهية في المال^٣. ولكن شيخاً أزهرياً تنويرياً آخر كالشيخ خالد محمد خليل لم يعتبر الصدقة نظاماً اقتصادياً وافياً ووسيلة ناجحة لمحاربة الفقر وإسعاد الناس. واعتبر أن الصدقة تحوّل المجتمع من مجتمع إلى ملجأ. وأن الإسلام حين دعدل إلى التكافل والعدل الاجتماعي لم تكن الصدقة في حسابه قط كوسيلة تنهض بها حياة الشعوب، بل هي شيء يشبه "أكل الميتة" وأن الرسول قال عن الصدقة: "إنها أوساخ الناس.. إنها غسالة ذنوب الناس". وأن الإمام الشافعي كان يفضل الأكل من شبهة عن الأكل من صدقة ويقول عن الصدقة: "إنها تذر البطون عليلية والنفوس ذليلة". وأن الذين يجعلون من الصدقة نظاماً اقتصادياً مشروعاً يقعون في شرك خطير ويدعون الناس إلى الحرص عليه والتشبيث بوسائله وأهدافه وما وسائل الصدقة الغالبة إلا المسألة والإلخاف. وقد ذم الرسول المسألة وقال: "المسألة كلوح في وجه صاحبها يوم القيامة. إياك والمسألة، فإنما هي رصف من النار ملتهبة". وأن القرآن والرسول حين حثا على الصدقة فقد حثا عليها من باب الشفقة والرحمة، وليست من باب أنها تمثل الكفاية للشعب^٤.

^١ سورة التوبة، الآية ١٠٣.

^٢ قال الرسول: "إن الصدقة لا تحلُّ لآل محمد، إنما هي من أوساخ الناس".

^٣ غازي عناية، مصدر سابق، ص ٣١.

^٤ أنظر: خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، ص ٥٤، ٥٥.

وانظر: شاكر النابلسي، ثورة التراث .. دراسة في فكر خالد محمد خالد، ص ٢٤٨، ٢٤٩.

▪ ويقول الباحثون الاقتصاديون الإسلاميون ان النظام المالي الإسلامي يتميز بتعدد الموارد وتنوعها. فهو يأخذ بنظام الضرائب المباشرة وغير المباشرة. وهو يأخذ بنظام النسبية ونظام التصاعدية في الضريبة. كما يأخذ بقواعد المرونة الفرضية والتطبيق استناداً إلى قواعد الشرع الكلية في التكليف والتصرف والتي أساسها الاجتهاد قياساً على قواعد الشرع الكلية الثابتة بالنص القرآني والسنة النبوية.

ورغم هذا التميز والتفرد في النظام المالي الإسلامي الذي يمتدحه بتجديد مثالي ومتعالٍ معظم الاقتصاديين الإسلاميين كقولهم "ان الاقتصاد في الإسلام له مقومات خاصة لا يُدانيه نظام آخر في سموه ورقته وبلغ تحقيقه خير الأفراد والمجتمعات على السواء"، إلا أن العالم الإسلامي المعاصر لا يزال يتخبط في جهل وتخلف كبير. ويردُّ بعض الباحثين الاقتصاديين الإسلاميين المعاصرين هذا التخلف ليس لقصور في نظام المالي الإسلامي المقدس وعدم قدرته على مماشاة الحياة العصرية والوضع الاقتصادي العالمي، ولكنهم يردون هذا التخلف الاقتصادي إلى أسباب داخلية وخارجية لا علاقة لها بطبيعة النظام المالي الإسلامي الذي وُضع منذ خمسة عشر قرناً لمجتمعات وبُنيت اقتصادية معينة. ومن هذه الأسباب الداخلية:

- تمزق المسلمين اليوم إلى ستين دولة، واحتلال أجزاء عديدة من تلك الدول.
- تفشّي الأمية بين المسلمين.
- إهمال الدراسات العلمية بصفة عامة.
- انعدام التخطيط والتنسيق والتعاون بين مختلف المؤسسات.
- عدم توفر وسائل البحث العلمي من الأجهزة والمعدات والمواد والقوى.
- التبعية للدول الأخرى من جانب معظم دول العالم الإسلامي.
- غياب التطبيق الصحيح للإسلام كعقيدة ومنهاج حياة.
- غياب الشعور الحقيقي بمعنى الأخوة الإسلامية.
- شعور المسلمين بالانهزامية والعجز أمام التكتلات الكبرى.

¹ عبد الهادي النجار، مصدر سابق، ص ٢١٨.

ولاحظ هذه الإنشائية الرومانسية الشعرية في هذا الوصف لعلم من أهم وأعسر وأدق علوم العصر الحديث.

ومن الأسباب الخارجية هذه الأسباب:

- تمزيق بلاد المسلمين إلى دويلات.
- محاولة إخراج الدول الإسلامية إلى دائرة العلمانية.
- تعرض الدول الإسلامية لكثير من الانقلابات السياسية^١.

ورغم هذا التميز والتفرد في النظام المالي الإسلامي إلا أن لا دولة إسلامية في العالم الإسلامي الآن تطبق النظام المالي الإسلامي. فلا دولة إسلامية في عصرنا الحديث قد حرّمت الربا وأغلقت أبواب البنوك الربوية. بل إن أكثر الدول الإسلامية تشدداً - كالسعودية مثلاً - قد سمحت بالبنوك الربوية، ولم تسمح بفتح بنوك إسلامية تعتمد الاقتصاد الإسلامي على أساس المراجعة. في حين سمحت دول إسلامية أخرى بالبنوك الإسلامية إلى جانب البنوك الربوية على قاعدة: "الحرام بين والحلال بين". ولا دولة إسلامية فرضت الزكاة - ماعداً السعودية - وقامت الدول الإسلامية باعتماد نظام الضرائب الغربي بدلاً عن الزكاة التي لم تعد تسدّ رمقاً في ظل ازدياد مصاريف الدولة وتبعاتها المالية المتزايدة.

والسؤال الآن هو:

لماذا لم يحم النظام المالي الإسلامي المجتمع الإسلامي من أول مجاعة حصلت في تاريخه منذ ظهور الإسلام فيما سُمّي بـ "عام الرمادة"؟
فـ "عام الرمادة" يعتبر أول امتحان للتطبيق العملي للنظام المالي الإسلامي، مما أثار عدة أسئلة مهمة منها:

- لماذا حصل "عام الرمادة" علماً بأن "عام الرمادة" هذا قد وقع في العام (٦٤٠م) أي بعد فتح العراق وبلاد الشام (٦٣٣-٦٣٦)؟

^١ عبد الهادي النجار، مصدر سابق، ص ٥١-٥٤.

- فكيف جاع الناس وماتوا جوعاً مما اضطر عمر بن الخطاب إلى تعليق تنفيذ عقوبة السرقة في ذلك العام، ومخالفة ما أمر به القرآن من قطع ليد السارق؟
- وكيف حصل هذا والفتوحات كانت قائمة والجلب ماضٍ ومتوفر بكميات كبيرة قبل "عام الرمادة" بأربع سنوات (فتح العراق وبلاد الشام)، ولماذا لم تكن هناك إدارة مالية تتلافى أيام القحط والمجاعات؟

- ومتى لم يكن في الجزيرة العربية مجاعات وقحط و"أعوام رمادة"؟

^١ يقول المؤرخ الطبري "إن الرمادة كانت جوعاً أصاب الناس بالمدينة وما حوفاً فأهلكهم حتى جعلت الوحش تأوي إلى الإنس، وحتى جعل الرجل يذبح الشاة فيعافها من قبحها، وإنه لمقفر".

أنظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٠٧.

والسؤال هنا: أين ذهبت أموال الفتوحات الهائلة، ولماذا لم تشفع في عام قاسٍ وصعب كهذا، فيما لو حدث أو وقع؟
أني أشك بأن "عام الرمادة" هذا قد وقع بالفعل، وذلك للأسباب التالية:

- تتابع الفتوحات المتوالية في عهد عمر بن الخطاب، وجلب هذه الفتوحات من الأموال والغنائم ما لم يُحسب طيلة التاريخ الإسلامي وفي هذه الفترة القصيرة (٦٣٤-٦٤٤) من عمر التاريخ.
- أن ذكر المؤرخين لـ "عام الرمادة" اقتصر على ذكر الجوع في المدينة المنورة فقط وقد أخذت تسمية "عام الرمادة" من الريح التي "كانت تسفي التراب كسفي الرماد في المدينة وما حوها" (الطبري، مصدر سابق، ص ٥٠٨) ولم يتطرقوا إلى باقي أنحاء الجزيرة العربية وما أصابها من جوع وموت. ورغم ذلك فمن الممكن أن يصيب الجزيرة العربية القحط، ولكن تظل واحات هذه الجزيرة كالمدنية وما حوها عامرة بالخير نتيجة لعيون الماء التي فيها.
- أن القحط والمهل في الجزيرة العربية ليسا بالشيء الجديد أو النادر الحدوث. فالجزيرة العربية كلها صحراء قاحلة ماحلة و "عام الرمادة" يتكرر تقريباً في كل عام. ولولا تجارة قريش وتجارة العرب ق. س لفني سكان الجزيرة العربية من قلة المطر وندرة الزرع والضرع.
- وإذا وقع عام كـ "عام الرمادة" في عهد عمر فإن هذا يعني فشل الإدارة المالية لعمر بن الخطاب فشلاً ذريعاً، حيث لم يحسب للسنوات العجاف، ولم يأخذ في حسابه الاحتفاظ باحتياطي مالي يتصرف به عند الحاجة كـ "عام الرمادة" مثلاً سيما وأن بيت المال قد دخله قبل "عام الرمادة" أموال وغنائم فتح العراق وبلاد الشام، وكنوز قيصر وكسرى.
- وربما ابتدع المؤرخون المسلمون المطيبون والمجملون لتاريخ عمر بن الخطاب هذه المسألة الاقتصادية والكارثة الاجتماعية لصالح عمر بن الخطاب حتى يظهروا مدى فقره وتقشفه ورعايته للرعية. علماً بأن الخليفة لم يكن فقيراً وإنما كان من الأغنياء وقد تزوج تسع نساء وأوصى لأمهات أولاده بأربعة آلاف دينار لكل واحدة منهن. وكان من الذين يدفعون عشرات الآلاف من الدراهم مهراً لزوجاتهم كما فعل عندما تزوج أم كلثوم ابنة علي بن أبي طالب. (أنظر: خليل عبد الكريم، الصحابة والصحابيات، ص ١٣٧ وما بعدها).
- وأخيراً، كيف يُصاب أهل المدينة وما حوها بالمجاعة وقد بدأ المسلمون يشكّلون أكثر من ثلاثة أرباع الإمبراطورية الإسلامية التي تم تشكيلها في العصر الأموي؟

- ولماذا لم تحصل "الرمادة" في الجاهلية ولم نسمع عنها، وحدثت فقط في عصر الإسلام، وفي ظل النظام المالي الإسلامي الجديد؟

- ثم أين ذهبت هذه الأموال الطائلة التي جاءت بها الفتوحات الإسلامية، والتي قال عنها عثمان بن عفان بأنها كانت "تسعُ كل الناس" أي تكفي كل الناس. والتي قال عنها عمر بن الخطاب "انه قدم علينا مال كثير إن شئتم أن نعدّه لكم عدأً، وإن شئتم أن نكيّله لكم كيلاً" ؟

- ثم كيف حصل "عام الرمادة" وكان سواد الكوفة وحده يدرُّ سنوياً على بيت المال ١٢٠ مليون دينار^١. ومن المعلوم أن سواد الكوفة لم يتأثر برماد المدينة ولا بـ "عام الرمادة" ذلك؟

- ولماذا وُزعت هذه الأموال وهذه الغنائم بهذه المقادير الكبيرة لأصحاب الرسول وأهله وزعماء قريش بكميات كبيرة دون أن يحسب حساباً لعام كـ "عام الرمادة"، سيما وأن الجزيرة العربية بمناخها القاسي وندرة الزرع والضرع فيها، كانت تتعرض لسنوات قحل ومحل كثيرة. وكان تجار قريش ق. س هم الذين ينقذون الناس من الموت جوعاً بأموالهم وتجارتهم المزدهرة؟

- وإذا كان "عام الرمادة" قد حصل في زمن عمر بن الخطاب وقد حكم عشر سنوات (٦٣٤-٦٤٤) وفتح بلاد العراق ومصر وبلاد الشام وفارس وجاءته كنوز كسرى وقيصر ، وإذا كان هذا العام حصل بعد كل هذه الفتوحات وبعد كل هذه الغنائم التي لا حصر لها ومات العرب والمسلمون جوعاً واسودّ

^١ شوقي ضيف، مصدر سابق، ١٦٩.

وجه عمر بن الخطاب من كثر ما كان يأكل من قديد وزيت^١.. فماذا يمكن أن يحصل للناس إذا جاءهم "عام رمادة" ثان، وليس هناك فتوحات كفتوحات الشام والعراق ومصر وبلاد فارس، وليس هناك غنائم لا تُحصى وأموال لا تُعدُّ ولا تُكال؟

وهكذا فإن عدم اعتماد سياسة تكوين احتياطي عام سنوي في ميزانية الدولة الإسلامية قد أدى إلى مثل هذه الكارثة وكوارث اجتماعية أخرى ككارثة "عام الرمادة". والاقتصاديون المسلمون المعاصرون يعترفون بأن النظام المالي الإسلامي يخلو من سياسة الاحتفاظ باحتياطي مالي سنوي لسد حاجات الطوارئ والمجاعات والكوارث. وهم يبررون عدم وجود مثل هذه السياسة في النظام المالي الإسلامي بالمبررات التالية:

١. إن الإسلام يبيح للإمام في حالة وقوع الكوارث وقيام الحروب أن يقرر في أموال الأغنياء ضريبة تكفي تغطية النفقات المطلوبة تأميناً للبلاد داخلياً وخارجياً.
٢. إن الدولة الإسلامية ليست دولة اشتراكية عليها القيام بالمشروعات العامة^٢. فالدولة الإسلامية لا تقوم إلا بحفظ الأمن الداخلي والخارجي وجباية الضرائب والإشراف على القضاء والحج والجهاد فقط^٣.

^١ نلقت النظر إلى أن العلم أثبت أنه لا علاقة بين نوعية الطعام الذي يأكله الإنسان وبين لون البشرة. من ناحية أخرى فقد كان عمر بن الخطاب يميل إلى السُمر، بل كان شديد السُمر أصلاً، لأن أمه كانت حبشية سوداء. وعندما كانت قريش ق. س تسخر منه ومن هذا النسب، نزلت فيه الآية ﴿لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم﴾ (سورة الحجرات، الآية ٤٩).

^٢ هذا كلام غير صحيح فقد قامت الدولة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب ومن تلاه من الخلفاء بحفر الترع والقنوات وتميئة الزراعة وإصلاح الأراضي وبناء مجاري الأنهر وكان علي بن أبي طالب قد وجه لواليه في مصر الأشتر النخعي - كما أشرنا قبل قليل - رسالة تحثه على قيام الدولة بالمشروعات العامة و "عمارة الأرض". وقال له " وتفقده أمر الخراج بما يصلح أهله. وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استحلاب الخراج، لأن ذلك لا يُدرك إلا بالعمارة. ومن طلب الخراج بغير عمارة أحرب البلاد وأهلك العباد".

أنظر: عبد الخالق النواوي، مصدر سابق، ص ٢٣.

^٣ قطب محمد، مصدر سابق، ص ١٨٧، ١٨٨.

إن كل نظام مالي في التاريخ سبق وتعرض لنقد ومراجعة علمية نتيجة لتغير الأسواق ولطبيعة علم الاقتصاد المتجدد دائماً. ذلك أن علم الاقتصاد هو علم الإنسان^١. ولم تسلم نظرية من النظريات الاقتصادية في التاريخ من النقد والمراجعة والتعديل والتبديل. وقد بقي النظام المالي الإسلامي على ما هو عليه وكما تم وضع أسسه منذ خمسة عشر قرناً رغم تغير الزمان والمكان وحال الأسواق والأمم. بل إن هذا النظام امتدح واعتبر أكمل الأنظمة الاقتصادية في التاريخ الإنساني كله. ولم نسمع من أي اقتصادي إسلامي نقداً أو مراجعة لهذا النظام^٢ الذي اعتُبر في كل العصور الماضية نظاماً مثالياً رغم أن أجزاء كثيرة منه لم يتم تطبيقها بدءاً من العصر الأموي. كما أن الدول الإسلامية كافة الآن لا تعمل به^٣. بل على العكس من ذلك، فإن المؤرخين الإسلاميين الكلاسيكيين المثاليين الرسميين راحوا يقدمون لنا نتائج باهرة ومثالية لتطبيق هذا النظام المالي في صور خيالية غير معقولة وغير منطقية، وكأنها في عالم آخر غير العالم الأرضي المليء بالشقاء والعناء. ومن هذه الصور تلك الصورة التي حدثت في عهد عمر بن عبد العزيز:

"حينما تولى عمر بن عبد العزيز الحكم في الإسلام، كان عدد كبير من المسلمين يعلنون من الفقر والديون. وبعد عامين فقط من توليه الحكم والتزامه بنظام الزكاة الإسلامي، أرسل والي العراق بفائض بيت المسلمين. فرده الخليفة للوالي، وكتب إليه أن أنظر في كل مَنْ استدان بغير سرف ولا بذخ فأد دينه. فكتب إليه الوالي أن قد أدت الدين عن المدين، فلم يبقَ في العراق مدين واحد. فماذا أفعل ببقية المال؟ فكتب إليه عمر أن أنظر في كل بكر لم يتزوج وشاء أن يتزوج فزوج وأصدق عنه. فأرسل الوالي إلى عمر يخبره أنه نفذ أوامره،

^١ روجيه دوهم، مدخل إلى الاقتصاد، ص ٧.

^٢ معظم الذين بحثوا في الاقتصاد الإسلامي كانوا من أشياخ الدين الذين لا علاقة لهم بعلم الاقتصاد. وكان تساؤلهم للاقتصاد الإسلامي من باب التبجيل والإطراء والمديح الرومانسي والخطأ من قيمة كافة الأنظمة الاقتصادية الوضعية، وليس من سبب النقد والنظر والمراجعة. علماً بأن علم الاقتصاد هو علم الانسان، ولا بُدَّ إلا أن يكون علماً وضعياً كما قال روجيه دوهم.

^٣ الدولة الإسلامية الوحيدة التي نُجّح الزكاة في وقتنا الحاضر ومقدارها ٢,٥ بالمائة هي السعودية فقط. وحياة الزكاة هي المظهر المالي الإسلامي الوحيد في السعودية. حيث تطبق السعودية النظام المالي الغربي. وسُمحت للبنوك الربوية بالعمل المصرفي، ولم تسمح للبنوك الإسلامية بذلك. واستبدلت قبل سنوات سنتها المالية الهجرية السابقة بالسنة المالية الميلادية التي تنتهي بنهاية شهر ديسمبر من كل عام.

وما زال هناك مال. فكتب إليه عمر أن أنظر من قبلكم في أهل الدمة ممن قد ضعف عن أرضه، فأعطه ما يصلح به أرضه".^١



^١ قطب محمد، مصدر سابق، ص ١٦٠.

□ السيناريو الثاني

■ أن يصبح العرب حنفاء

□ علمنا في السابق أن الحنيفة كانت مجرد عقيدة دينية، كان معظم معتنقيها من النخبة المثقفة في مكة وخارجها. فكان الحنفاء هم الشعراء والخطباء والبلغاء. وكان هؤلاء لا يهدفون إلى إقامة كيان سياسي في إطار ديني سماوي، بل كان هدفهم أن تسود عقيدة التوحيد، ويسود المجتمع العربي ق. س العدل والخير والصلاح والأخلاق الحميدة. وبما أنهم لم يكونوا دعاة دولة سياسية، فإنهم لم يقوموا بفرض عقيدتهم بحد السيف، ولم يناصروا قريش أو غير قريش العداء المسلح. ومن هنا انتفى المشروع السياسي عن الحنيفية، كما انتفى المستقبل السياسي. وقد تجلّى هذا الانتفاء بالمظاهر التالية:

- لم يتوفر بين صفوف الحنيفية زعيم سياسي قادر على إقامة دولة سياسية.
- لم يكن لدى الدعوة الحنيفية وعود لمعتنقيها بالثراء والمال والسلطان.
- لم تكن الدعوة الحنيفية ذات معطيات حياتية عملية واقعية. بل كانت دعوة مثالية مجردة ذات أبراج عاجية وأحلام وردية.

كانت الحنيفية تفتقر إلى النظرة السياسية الشاملة للكون والخلق. ذلك أن العقل العربي في ذلك الوقت لم يكُن ينظر إلى الكون نظرة كلية كما كان عليه حال العقل اليوناني مثلاً.

ومن هنا نرى أن العرب حتى وإن اعتنقوا الحنيفية ولم يظهروا الإسلام، فإن مستقبلهم الاقتصادي لن يكون بأفضل من مستقبلهم الاقتصادي ق. س. وأن الحنيفية لن تكون النظام الاقتصادي البديل عن النظام الاقتصادي المكي الذي كان سائداً ق. س، وذلك بفضل مثالية الحنيفية وانتقائيتها، وعدم خبرتها بالمال والتجارة، حيث لم يكن ضمن زعمائها من عمل بالتجارة وإدارة المال، كما هو حال الإسلام مع الرسول وأبي بكر وعثمان بن عفان وغيرهم من الصحابة. ولم نعلم من نصوص الحنيفية الاقتصادية ق. س غير تحريم الربا، وهو قاسم مشترك بين الأديان جميعها.



□ السيناريو الثالث

■ أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

□ لو قُدِّر للإسلام أن لا يظهر وتحوّل العرب في الجزيرة العربية وبلاد الشام إلى المسيحية لتغير وجه الاقتصاد العربي قليلاً في العصور التي تلت القرن السابع الميلادي وحتى مطلع القرن العشرين. أما في مطلع القرن العشرين فلم يُضِرَّ العرب أن يتبعوا النظام المالي الرأسمالي الغربي الربوي، ويأخذوا عن الغرب كثيراً من أنظمتهم الاقتصادية بحكم خضوع العالم العربي للاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية وبعد تحلّي العثمانيين عن العالم العربي في العام ١٩١٨. فلم يؤثر الاستعمار الغربي بمختلف جنسياته على العالم العربي كما أثر عليه اقتصادياً. بل إن العالم العربي قبل القرن العشرين كان اقتصاداً غربياً ونظام ماله نظاماً رأسمالياً. فالدولة العثمانية كانت ذات نظام اقتصادي رأسمالي. فقد اقترضت القروض الربوية من بنوك الغرب وبفتاوى شرعية، وأنشأت البنوك والمصارف الربوية، وأصدرت في العام ١٨٥٧ سندات الخزينة ذات الفائدة الربوية، وكان السلطان عبد العزيز نفسه يملك ثمانية ملايين ليرة عثمانية من هذه السندات^١. ومصر في عهد محمد علي باشا بنت هُضمة مصر الصناعية والمالية والتجارية والزراعية الإقطاعية على أساس رأسمالي قوامه الفائدة البنكية.

^١ مكسيم رودنسون، مصدر سابق، ص ١٣٤.

وكانت الرأسمالية العربية طيلة القرون الممتدة من القرن الخامس عشر وحتى نهاية القرن العشرين صورة مُصغّرة عن الرأسمالية الغربية وتقليداً لها وتحت سيطرتها ووصايتها المالية والسياسية كذلك.

وإن ظل العالم العربي محتفظاً ببعض الشيء بهويته الثقافية وهويته اللغوية وهويته القومية وهويته الدينية وهويته الاجتماعية إلى حد معين، إلا أنه أخذ عن الغرب اهوية الاقتصادية، لكي يستطيع الحياة والعمل مع العالم من حوله. ورغم ذلك، لم يكن اقتصاد العالم الإسلامي قبل القرن العشرين اقتصاداً منظماً كما كان الحال في أوروبا، ولكنه ظل في مرحلة الاقتصاد الطبيعي غير المنظم حتى أن النظرية الوحيدة التي تناولت تأثير العوامل الاقتصادية في التاريخ ظلت حروفاً ميتة في الثقافة الإسلامية. فلم يُقبل المجتمع الشرقي تحت تأثير احتياجاته الداخلية على أن يضع نظرية اقتصادية كما حدث في المجتمع الغربي. وكان ذلك بسبب عقدة الزهد التي ظلت كمثل أعلى منذ قرون^١.

وبدا العالم العربي بعد الستينات من القرن العشرين على وجه الخصوص وكأنه جزء من النظام المالي الغربي بعبوه الشرقية. بل وازدادت هذه الصورة الرأسمالية وضوحاً بعد العام ١٩٧٣ وبعد ارتفاع أسعار البترول وتدفق الثروات المفاجئة على العالم العربي، واختفاء النظام الاشتراكي - الذي بدأه عبد الناصر في مطلع الستينات - مع رحيل عبد الناصر في العام ١٩٧٠. ولم يفكر العالم العربي بإقامة ما يُسمى بالبنوك الإسلامية التي استبدلت نظام الفائدة البنكية الربوي بنظام المراحة الإسلامية إلا في أواخر القرن العشرين. كما لم تُنشأ شركات الاستثمار المالي الإسلامية في مصر والمدعومة بفتاوى المؤسسة الدينية المصرية إلا في أواخر القرن العشرين أيضاً والتي هرب معظم أصحابها بأموال صغار المستثمرين الطائفة، وأحدثت أزمة مالية كبيرة في مصر كما أحدثت فضائح مالية كبيرة ما زالت آثارها باقية حتى الآن^٢.

لقد جرّب العالم العربي في النصف الثاني من القرن العشرين النظام الاقتصادي الاشتراكي بعد أن جرّب النظام الاقتصادي الرأسمالي ووجدته يتناقض مع أخلاقيات الشريعة

^١ مالك بن نبي، مصدر سابق، ص ١٦.

^٢ أنظر: محمد دويدار، شركات توظيف الأموال، ص ١٤١.

الإسلامية بسبب الربا. فحرت تطبيقات سريعة للنظام الاقتصادي الاشتراكي في مصر وسوريا والعراق والجزائر وغيرها. ولكن سرعان ما اصطدم المسلم ببعض البنود الاشتراكية المتعارضة مع الفقه الإسلامي وأهمها تحديد الملكية وإلغائها.

وما تعثرُ الفكر الاقتصادي الإسلامي وتخبُّطه على هذا النحو إلا بسبب صعوبات "نشأ من طبيعة موقفه من الأشياء لا من طبيعة الأشياء ذاتها"^١. ولكن العالم العربي والإسلامي ظل في حقيقته مجتمعاً اقتصادياً رأسمالياً. وظل المفكرون الإسلاميون يحاولون تطبيق النظام المالي الرأسمالي - عن طريق البنوك الإسلامية وشركات الاستثمار المالية الإسلامية - ولكن باستبعاد الربا. وهم من هذه الناحية "يحاولون فصل الروح عن الجسد ويريدون من الجسد أن يبقى حياً بدون الروح ويقوم بمهامه. وعندما ينجح هؤلاء في هذا الفصل فسيكونون كمن وجد روحاً بلا جسد، أو روحاً تنافض مع جسدها. كذلك كان الأمر مع التطبيق الاقتصادي الاشتراكي. فقد تمت محاولة فصل الجسم الاشتراكي عن روحه الشيوعية. وتركيب روح إسلامية بدلاً من الروح الشيوعية على جسم أجنبي"^٢.

ولكي نستطيع التعرف على الاختلاف والاتلاف بين النظام المالي الإسلامي وبين الرأسمالية والاشتراكية، دعونا نوسط ذلك من خلال جدول المقارنة التالي:

^١ مالك بن نبي، مصدر سابق، ص ٤٩.

^٢ والدليل أن معظم الدول العربية الغنية وحتى المتشددة دينياً منها تتبع النظام الاقتصادي الرأسمالي. وأن الدول التي كانت ذات نظام اشتراكي في الستينات قد انقلبت مرة أخرى إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي خاصة بعد سقوط النظام الاقتصادي الاشتراكي بسقوط الاتحاد السوفياتي في بداية التسعينات من القرن العشرين. وهو ما تنبأ به في السبعينات من القرن العشرين بعض المفكرين الإسلاميين البارزين الناهيين.

أنظر: مالك بن نبي، مصدر سابق، ص ٥٢.

^٣ أيضاً، ص ٥١، ٥٣.

الإسلامي

الرأسمالي

الاشتراكي

- مصدر هذا النظام المطلق هو السماء.
- مصدر هذا النظام التجربة الإنسانية.
- مصدر هذا النظام الإنسان الفيلسوف.
- يعتبر هذا النظام نظاماً اقتصادياً دينياً.
- يعتبر هذا النظام نظاماً اقتصادياً وطنياً.
- يعتبر هذا النظام نظاماً اقتصادياً سياسياً ثورياً.
- يعتبر هذا النظام من قبل المفكرين المسلمين نظاماً متميزاً وفريداً وكاملاً وشاملاً وصالحاً لكل زمان ومكان.
- يعتبر هذا النظام من قبل الغربيين نظاماً متميزاً وفريداً ولكنه غير كامل وشامل ولا يصلح لكل زمان ومكان.
- يعتبر هذا النظام من قبل المفكرين الشيوعيين نظاماً متميزاً وفريداً وكاملاً وشاملاً ويصلح لكل زمان ومكان.
- يعتبر هذا النظام إلزامياً للمسلمين وجزءاً لا يتجزأ من الدين.
- لا يعتبر هذا النظام إلزامياً للغربيين وليس جزءاً لا يتجزأ من الدين.
- يعتبر هذا النظام إلزامياً للشيوعيين وجزءاً لا يتجزأ من العقيدة.
- يعتبر النظام المالي الإسلامي اقتصاداً طبيعياً غير منظم.
- يعتبر النظام المالي الرأسمالي قانوناً جوهرياً لتنظيم الحياة الاجتماعية.
- يعتبر النظام المالي الاشتراكي قانوناً أساسياً لتنظيم الحياة السياسية.
- ظل هذا النظام إلى الآن نظاماً فطرياً بسيطاً، ولكن يكتنفه بعض الغموض السحري.
- تمّ إضفاء الصبغة العلمية على هذا النظام وتمت فلسفته وشرحه، ولم يعد فيها شيء غامض.
- كان هذا النظام من أكثر الأنظمة الاقتصادية جنوحاً نحو المنهاج العلمي الصارم والواضح.
- لم يصل هذا النظام إلى مرحلة النظرية الاقتصادية المتكاملة.
- وصل هذا النظام إلى مرحلة النظرية العلمية الاقتصادية المتكاملة.
- وصل هذا النظام إلى مرحلة النظرية العلمية الاقتصادية المتكاملة.

- هذا النظام لا مجال للاجتهاد فيه، وبذا فقد تجمّد.
- هذا النظام لا مجال للاجتهاد فيه، وبذا فقد تغير وتطور.
- هدف هذا النظام هو الاستمرار بما هو فيه والمحافظة على التراث.
- هدف هذا النظام هو الانطلاق إلى مجالات أرحب.
- هدف هذا النظام إشباع حاجات الإنسان المادية والروحية.
- هدف هذا النظام إشباع حاجات الإنسان المادية والاجتماعية.
- يربط هذا النظام بين الاقتصاد والقيم الأخلاقية المجردة.
- يربط هذا النظام بين الاقتصاد والقيم الحضارية العامة.
- يبيح هذا النظام الحرية الاقتصادية ولكنه يقيد بها بقيود ويجدها بحدود.
- يبيح هذا النظام الحرية الاقتصادية المطلقة. فلا قيود ولا حدود.
- تلعب الدولة دوراً رئيسياً في توجيه هذا النظام.
- تلعب الدولة دوراً ثانوياً في توجيه هذا النظام.
- في التطبيق العملي اختلط المال العام بمال الحاكم الخاص.
- في التطبيق العملي لم يختلط المال العام بمال الحاكم الخاص.
- يفرض ضرائب متعددة ومتنوعة حسب حاجة الدولة للمال.
- يفرض ضرائب متعددة ومتنوعة حسب حاجة الدولة للمال.
- لا تحتفظ الدولة باحتياطيها بحسباً.
- تحتفظ الدولة باحتياطيها مالي تحسباً للكوارث.
- هذا النظام لا مجال للاجتهاد فيه، وبذا فقد تجمّد ثم اُتار نهُائياً.
- هدف هذا النظام هو الاستمرار بما هو فيه والمحافظة على التراث.
- هدف هذا النظام إشباع حاجات الإنسان المادية والروحية.
- يربط هذا النظام بين الاقتصاد والقيم الحضارية العامة.
- يبيح هذا النظام الحرية الاقتصادية ولكنه يقيد بها بقيود ويجدها بحدود.
- تلعب الدولة دوراً رئيسياً في توجيه هذا النظام.
- تلعب الدولة دوراً ثانوياً في توجيه هذا النظام.
- في التطبيق العملي اختلط المال العام بمال الحاكم الخاص.
- يفرض ضرائب متعددة ومتنوعة حسب حاجة الدولة للمال.
- لا تحتفظ الدولة بالاحتياطي وغير الاحتياطي، بغض

للطوارئ.	والطوارئ.	النظر عن الطوارئ.
- يسمح هذا النظام بالملكية الفردية ولكن بحدود.	- يسمح هذا النظام بالملكية الفردية المطلقة، دون أية قيود.	- لا يسمح هذا النظام بأي شكل من أشكال الملكية الفردية.
- كانت التنمية الاقتصادية في هذا النظام مسؤولية الدولة والأفراد.	- كانت التنمية الاقتصادية في هذا النظام مسؤولية الأفراد فقط.	- كانت التنمية الاقتصادية في هذا النظام مسؤولية الدولة فقط.
- حُرِّم الربا لأسباب أخلاقية.	- سُمح بالربا في حدود معينة ومقننة.	- مُنِع الربا لأسباب اقتصادية بحتة.

ومن هنا نرى أن العوامل التي عطلت نمو الفكر الاقتصادي الإسلامي في العالم العربي والإسلامي، تتلخص في العوامل التالية:

- تشدد علماء الدين ومنعهم للآخرين من ممارسة الاجتهاد الاقتصادي.
- عدم اتسام رجال الدين بالحكمة تجاه الحرص على صيانة الدين.
- طغيان اعتراض رجال الدين على كل اجتهاد اقتصادي إلى حد التعطيل.
- حرص هؤلاء على شروط الاستمرار دون الالتفاف إلى شروط الانطلاق.
- عدم حرص رجال الدين على دفع العجلة من أجل إنقاذ السفينة وأهلها.
- انغماس الفكر الاقتصادي الإسلامي في الغموض السحري.
- تفسير اليأس الاقتصادي والمادي بأسباب سطحية¹.
- بُعد برامج الاستثمار في البلاد الإسلامية عن وضع الإنسان في رتبة القيمة الاقتصادية الأولى.

¹ مثال ذلك ردّ بعض رجال الدين سبب ظهور الثروة النفطية في السعودية إلى كون السعودية الدولة الإسلامية الوحيدة الآن التي تقيم وتطبق الحدود الشرعية. //

- عدم اتصال أفكارنا الاقتصادية بواقعنا.
- عدم وجود إرادة واضحة لدى العالم الإسلامي للتخلص من التخلف.
- حيرة المجتمع الإسلامي بين أمرين:

١. إما أن يترك الأيام تصوغ معادلته الاجتماعية أو تعيد صياغتها لتمكينه من مواجهة التحدي الذي يوجهه له عالم اقتصادي غريب عنه. وهذا طريق طويل تُعبّده تجارب ومحن.

٢. وإما أن تُطرح المشكلة في صورة منهجية مثلما فعلت اليابان والصين. فالعالم الإسلامي يوجه اليوم "حالة إنقاذ" أو "حالة طوارئ". تفترض عليه أن يتخذ قرارات صارمة في المجال الاقتصادي^١.

في حين ردّ علماء الاقتصاد الغربيين أسباب التخلف الاقتصادي في أية أمة من الأمم إلى الأسباب التالية:

- عدم وجود النُخب التي تتحلّى بعقليات مُنتجة.
- عدم وجود طبقة برجوازية من رجال الأعمال المنظمين.
- سيطرة النظام الإقطاعي.
- عدم وجود رؤوس الأموال الكافية للقيام بالمشاريع الرائدة.
- عدم قيام التوسع الاقتصادي على أساس التبادل التجاري.
- قيام التوسع الاقتصادي على أساس السيطرة السياسية.
- تجزئة المجتمعات إلى أجزاء أثنى متنازعة كالقبائل والطوائف.
- زيادة عدد السكان زيادة كبيرة.
- انحلال المجتمع التقليدي بقسوة بالغة^٢.

^١ مالك بن نبي، مصدر سابق، ص ٥٣، ٥٤، ٩٢، ٩٣، ١٠٠، ١١٦، ١١٧.

^٢ بول باران، وايف لاكوست، الاقتصاد السياسي للتخلف وأسباب التخلف الأساسية، ص ٣٩-٨٦.

ومرة أخرى، لو قُدِّر للإسلام أن لا يظهر، وتحوّل العرب في الجزيرة العربية وبلاد الشام إلى المسيحية، فماذا سيكون عليه المشهد الاقتصادي العربي في القرون التي تلت القرن السابع الميلادي وحتى مطلع القرن العشرين، وبدء تبنّي العالم العربي النظام المصرفي الغربي؟

في تقديرنا أن المشهد الاقتصادي العربي سيكون على النحو التالي، وهو المشهد الاقتصادي ذاته الذي شهدته المسيحية طيلة خمسة عشر قرناً الماضية، والذي يتلخص في الصور الاقتصادية التالية:

■ أن تحتكر القوة السياسية الحاكمة المؤسسات الصناعية والتجارية في البلاد، كما كان عليه الحال في الدولة البيزنطية في القرن السابع للميلاد. وأن يكون المصدر الحقيقي للثروات بالتالي هو الأرض وليست التجارة. وأن لا تعود الأرباح التجارية على أفراد الشعب ولكن على الدولة والبيت الإمبراطوري. فقد كانت صناعات معينة كصناعة الحرير مثلاً وقفاً على الأسرة الحاكمة فقط. إضافة لهذا فقد كانت الدولة تتقاضى ضرائب باهظة متنوعة على الأنشطة المختلفة^١. وكانت كل الأنشطة التجارية والزراعية والصناعية تخضع لرقابة حكومية صارمة. ولعل هذا الوضع بشكل عام هو الذي جعل المسلمين ينتصرون بسهولة على الإمبراطورية البيزنطية التي فضّل شعبها حكم المسلمين على حكم الجباة العتاة كما قال المؤرخ توينبي من أن "شرّ الفتح العربي في الإمبراطورية الرومانية الشرقية كان أقل من شرّ أي من جباة الضرائب أو المستثمرين المستغلين"^٢.

■ أن تتحكم الكنيسة والإقطاع في المقدرات الاقتصادية للمجتمع كما فعلت في الشرق والغرب، والذي كان من نتائجه قيام حركة الإصلاح الديني التي كان

^١ أرنولد هاوزر، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٤.

^٢ أرنولد توينبي، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٧.

دافعها اقتصادي ومالي بالدرجة الأولى. فمن المعروف أن قادة الإصلاح الديني لقوا الدعم السياسي والمادي الكبير من ملوك أوروبا نتيجة لحرماتهم من الفوائد المالية التي كانت تحتكرها الكنيسة. وكان مارتن لوتر (١٤٨٣-١٥٤٦) قد حمل حملة شنيعة على مصالح الكنيسة المالية وعلى مصالح البابوية المالية. فقد كان البابا في القرن الخامس عشر يجمع ويملك كميات هائلة من المال حتى أن مكسميليان الأول (١٤٥٩-١٥١٩) إمبراطور ألمانيا قال ذات مرة ان دخل البابا السنوي من الجباية الألمانية فقط، يساوي مائة مرة دخل الإمبراطور نفسه. ومن هنا هاج أباطرة أوروبا وملوكها ضد الكنيسة.

■ أن تتحكم الكنيسة بموارد اقتصادية أخرى كبيع صكوك الغفران وبيع المنصب الدينية، وكذلك منصب البابوية بأسعار معلومة. كذلك فقد درجت الكنيسة على بيع صكوك الغفران^١، وجمعت من وراء ذلك أموالاً طائلة كانت سبباً من أسباب قيام "حركة الإصلاح الديني" في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر.

■ كانت الكنيسة تقف ضد البنوك والمصارف وأعمالها لتعاملها بالربا. وكان موقف الكنيسة من الربا هو موقف الإسلام واليهودية من الربا أيضاً. فالديانلث السماوية الثلاث قد اتخذت موقفاً موحداً من الربا لدوافع أخلاقية بحته. وما كان لها أن تُشجّع أو تسمح بالربا الفاحش الاستغلالي وهي تدعو إلى الأخلاق الفاضلة وفي الوقت الذي كان فيه الربا غير مُقنن وغير مُنظّم. ولعل الدعم الذي لقيته "حركة الإصلاح الديني" من رجال الأعمال في القرن الخامس عشر

^١ كانت عملية بيع صكوك الغفران منظمة تنظيمًا دقيقاً. فقد تم فتح حسابات للكنيسة في البنوك لإيداع المبالغ المتحصلة من بيع صكوك الغفران. وكانت هناك تسعيرة معلنة لأثمان صكوك الغفران. فكان سعر غفران خطيئة الزنى ١٥٠ دوكيه (٢١٠ دولار أمريكي) وسعر غفران خطيئة قتل ابنتين ٨٠٠ دوكيه (١١٢٠ دولار أمريكي) وهكذا. وكانت الكنيسة لا تريد معاينة أو قتل المخطيء مهما ارتكب من خطايا. وكانت تريد منه دفع مئة خطاياها نقداً. وكان رجال الكنيسة يرددون دائماً: "إن الله لا يريد موت المخطيء، بل يريد أن يجيب ويدفع مئة خطيئته.

أنظر: آرنولد توينبي، مصدر سابق، ص ٩٩.

والسادس عشر يعود إلى تشجيع "حركة الإصلاح الديني" لفتح مزيد من البنوك والتوسع في الأعمال المصرفية وعمليات التسليف والاقتراض والائتمان المالي دفعاً للحركة التجارية وازدهار الحياة الاقتصادية. فكانت "حركة الإصلاح الديني" بمثابة حركة للإصلاح الاقتصادي أيضاً، وثورة على الاقتصاد الكنسي الكاثوليكي. وأطلق على الإصلاح الاقتصادي الذي جاءت به "حركة الإصلاح الديني" بـ "الاقتصاد الجديد".

■ كان الاقتصاد في ظل حكم الكنيسة منكمشاً، واستمر هذا الانكماش حتى مطلع القرن الخامس عشر. فقد كانت الكنيسة تقدس الفقر وتهاجم الثراء والأثرياء كباقي الأديان السماوية الأخرى ذات الرسالة الأخلاقية المحضة. فقد امتدح الإسلام الفقر والفقراء أيضاً. ولم تتحسن الأحوال الاقتصادية في أوروبا إلا بعد سيطرة "حركة الإصلاح الديني" التي قامت بعدة خطوات اقتصادية كان من شأنها دفع العجلة الاقتصادية إلى الأمام وكان من بين هذه الخطوات:

- امتداح الغني وامتداح الرأسمالية واعتبار الرأسمالية ممثلة لعصر العقل.
- النظر إلى الثروة نظرة إكبار وإجلال.
- مطالبة العمال بالعمل في العطلات بعد أن كانت الكنيسة قد أعفت العمال من العمل في العطلات التي بلغت ١١٥ يوماً في السنة وهو ما يُمثل ثلث السنة تقريباً.
- اعتبار الفائدة البنكية مالاً حلالاً ومشروعاً مقابل مخاطرة المرء بمدخراته.

^١ Halim Barakat, *The Arab World, Society culture, and State*, P134.

- لقد امتلأت الأدبيات الإسلامية الصوفية بمدح وثناء كبيرين للفقر. فقد كان الإمام أبو حامد الغزالي أحد أعلام الصوفية يقول:
- إن الفقير في أممي يدخل الجنة قبل الغني بمسماة سنة.
 - لكل شيء مفتاحه ومفتاح الجنة حب الفقراء جزاءً لصبرهم.
 - إن أقرب الناس إلى قلب الله الفقير القانع بما كُتب له.
 - الجوع في خزائن الله يمنحه فقط لمن يحبهم.
 - القنوع هو الغني حتى ولو كان جائعاً.

- الارتقاء بالحياة الاقتصادية عموماً مما ساعد على الارتقاء بالحياة الاجتماعية نتيجة لذلك. فصار الناس يأكلون ويشربون ويلبسون ويسكنون بشكل أفضل عن ذي قبل. وزاد عدد المواليد في أوروبا نتيجة لرغد العيش.

■ ربطت المسيحية - كما ربط الإسلام - بين الدين والسياسة والأخلاق. والاقتصاد لا يرتبط كثيراً بالأخلاق بقدر ما يرتبط بالقيم الحضارية الأخرى وبقيمة الإنسان ذاته. ولقد عانى المجتمع المسيحي نتيجة لربط الدين بالسياسة وبالأخلاق من مصائب وكوارث كثيرة، تجلّت في غياب الحريات المختلفة، كما تجلّت في أن يصبح بابا الكنيسة هو الحاكم السياسي وهو القيم على الأخلاق على كافة المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فتمّ ربط السياسة بالأخلاق كما تمّ ربط الاقتصاد بالأخلاق. ولم تفصل السياسة والاقتصاد عن الأخلاق إلا بعد القرن الخامس عشر وبدء "حركة الإصلاح الديني"، وبدء نشوء القوميات الأوروبية التي حلّت محل الكنيسة والإقطاع في السياسة والاقتصاد والاجتماع.

■ لقد جرى منذ القرن السابع الميلادي وحتى القرن السادس عشر احتكار الكنيسة والإقطاع للمشاريع العامة وخاصة المشاريع التجارية والزراعية. ولم يُسمح بحق الفرد في الملكية الشخصية لوسائل الإنتاج إلا بعد قيام النظام الرأسمالي الذي تمّ مع ظهور "حركة الإصلاح الديني". كذلك تمّ مع قيام المجتمع الرأسمالي حق الحرية في الرزق، وأن المنفعة الذاتية هي الدافع إلى العمل، وأن المنافسة بين الأفراد مشروعة، والإقرار بالفرق بين حقوق الأجير والمستأجر، وعدم تدخل الدولة في آليات الاقتصاد الحر، لأن لا نمو حقيقياً في ظل التقييد الاقتصادي، وأن الحرية هي العامل الأساسي في النمو الاقتصادي. ولكن المفكرين الإسلاميين المعاصرين يعيبون على النظام الرأسمالي بقولهم "ان أفراده لا ينفقون أموالهم ولا يصرفون جهودهم في إعداد ما يفتقر إليه الناس أشد الافتقار. ويبدلون أموالهم وجهودهم كلها في إنتاج البضائع

والمنتجات التي لا حاجة للناس بها. وأن المجتمع الرأسمالي كان خلواً من المواصاة والتعاون والترحم وما إليها من العواطف الإنسانية الشريفة وزاحراً بأخس الصفات"^١.



^١ أبو الأعلى المودودي، مصدر سابق، ص ٥٢.

وهذه مغالطة كبيرة من المودودي. فنظرة واحدة إلى المعاهد والكليات والجامعات والمستشفيات ومراكز الأبحاث العلمية التي أنشأها رجال الأعمال في الغرب، ويصرفون عليها سنوياً بسخاء كافية للرد على أن رجال الأعمال في الغرب يصرفون أموالهم فيما ينفع الناس. أما أنهم ينتحون بضائع لا حاجة للناس بها فهذه مغالطة وتجهيل لا يستأهل الرد عليه. أما وصف المجتمع الرأسمالي وصفاً أقرب إلى الحيوانية المنحطة منه إلى أي شيء آخر، فهو ما درج عليه الأصوليون الإسلاميون المتعصبون في العصر الحديث.

**ما حالتنا الاجتماعية هذه الأيام
لو لم يظهر لنا الإسلام؟**

□ حال العرب قبل الإسلام

□ كان الوضع الاجتماعي العربي ق. س وضِعاً يتماشى مع الحياة العربية في ذلك الوقت. وكان يتماشى مع الوضع التجاري والوضع السياسي والوضع الديني السائد في ذلك الوقت. فالمجتمع لا يبتدع نظامه الاجتماعي من لا شيء. ولكن النظام الاجتماعي يُشكِّله دائماً النظام الاقتصادي والسياسي والدين. ولكن النظام الاقتصادي على وجه الخصوص هو الذي يلعب الدور الرئيسي في تشكيل الوضع الاجتماعي في معظم المجتمعات.

فعندما بدأت الفتوح الإسلامية في عهد أبي بكر واتسعت في عهد عمر بن الخطاب، وأثرى المسلمون من غنائمها، ارتفعت المهور وغالى فيها الناس، وخطب عمر فقال: "أيها الناس ألا لا تغالوا بصدق النساء، فإنه لو كان مكرمة في الدنيا وتقوى عند الله كان أولاكم بما النبي، فإنه ما أصدق امرأة من نسائه، ولا أصدق امرأة من بناته أكثر من عشرة أوقية. وإن الرجل ليغالي بصدق امرأته حتى يكون لها في قلبه عداوة، حتى يقول قد كلفت علقَ القربة"^٢. وقد تأسى الأغنياء من كبار التجار والملاك ببيوت الأشراف، فغالوا في مهور بناتهم، وأضحى

^١ إن عمر بن الخطاب الذي كان يدعو الناس إلى عدم المغالاة في المهور، هو الذي دفع مهراً في زوجته أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب مقداره عشرة آلاف دينار، وكانت صغيرة في السن وجميلة.

^٢ الحبل الذي تعلق به القربة. وهو تعبير عن الجهد الكبير الذي يبذله الرجل في تأمين المهر.

المهر عديلاً للثروة والنسب^١. وهذا دليل على تغير السلوك الاجتماعي نتيجة لتغير الوضع الاقتصادي الجديد وأن الاقتصاد هو الذي ينقل المجتمع وسلوكياته من حال إلى حال ولا شيء آخر.

لقد كان المجتمع العربي ق. س في جانب من الجوانب مجتمعاً تجارياً حضرياً محضاً، ولم يكن مجتمعاً زراعياً مؤثراً أو مجتمعاً صناعياً. وكانت "التجارة من أشرف ما يشتغل به إنسان عند قريش وعند غيرهم من العرب"^٢. ولقد أثرت الأخلاق التجارية في هذا المجتمع تأثيراً كبيراً. فقد كان "التناسب قائماً بين مستوى الحياة الاجتماعية وأشكالها في الجزيرة العربية وبين مستوى الحياة الاقتصادية"^٣.

وكان من أهم هذه التأثيرات:

■ تقسيم المجتمع إلى طبقات^٤:

- الطبقة الأرستقراطية العليا وهو ما كان يُطلق عليهم الأشراف والأسیاد أو المملأ الأعلى وهذه الطبقة كانت تتشكل من: كبار التجار والأغنياء، ومن رؤساء القبائل. إلا أن سلطة رؤساء القبائل قد تضاءلت إلى حد كبير مع قيام سلطة التجار والأغنياء في المدن الرئيسية. فكان يبدو للعيان في

^١ عبد السلام الترماني، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، ص ٢٠٢، ٢٠٤.

^٢ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٤٧.

^٣ حسين مروة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٠٣.

^٤ هذا لا يعني أن المجتمع العربي في ذلك الوقت (القرن السادس والسابع الميلادي) قد أصبح مجتمعاً طبقياً حقيقياً تمثل فيها كل الطبقات بوعيا الاجتماعي الطبقي. ولكنه كان مجتمعاً في مرحلة انتقالية من البداوة والنظام القبلي إلى النظام المدني الحضري التجاري وكل ما ينبع ذلك من تقسيم جديد للمجتمع.

^٥ كان معظم كبار التجار والأغنياء من بني أمية وبني مخزوم. وكان من المخزوميين الأثرياء كالوليد بن المغيرة وعبد الله بن أبي ربيعة (والد الشاعر عمر بن أبي ربيعة).

أنظر: شوقي ضيف، مصدر سابق، ص ١٦٧، ١٦٨.

مكة مثلاً أن السلطة كان في يد رجال يمثلون قبائل مختلفة في حين أن الحقيقة كانت تقول أن هؤلاء الرجال لم يكون زعماء وأسياد وأشرف قبائل بقدر ما كانوا من كبار الأغنياء والتجار.

- الطبقة الوسطى وهي الطبقة التي كانت تتكون من صغار التجار ومربي الأغنام والمزارعين، كما كانت تتكون من الحرفيين.

- الطبقة الدنيا وهي الطبقة التي كانت تتكون من الفقراء والعبيد والعاملين في خدمات التجارة من نظافة وحراسة وخدمات عامة.

- وكان يُضاف إلى هذه الطبقات الثلاث طبقة رجال الدين التي كانت

طبقة عليا تتمتع بامتيازات طبقة الملأ الأعلى. بل كانت لهذه الطبقة

امتيازات لم تكن لأي طبقة أخرى باعتبار أن هذه الطبقة وخاصة من

رجال الدين المسيحيين واليهود كانت تعتبر نفسها "السنة الآلة الناطقة على

هذه الأرض، والأمره النهائية باسمها، وهي تُقرب الناس من الآلهة وتُحرم وتُحلل.

وكان رجال الدين طبقة كبيرة ذات قوة وسلطان".¹ كما أن التقسيم الطبقي

داخل مكة كان يراعى فيه الوضع المالي دون العرف القبلي. فكانت

"قريش البطاح" تمثل أغنياء مكة وأثريائها بغض النظر عن نسبهم القبلي.

وكان "قريش الظواهر" تمثل فقراء مكة بغض النظر عن نسبهم القبلي

أيضاً. "ويدل التصنيف المشار إليه إلى أن الوضع المالي والتجاري لأبناء القبيلة أصبح

يحتل المركز الأول من الاعتبار".²

- طبقة الصعاليك (الخُلعاء) (اللامنتمون). وهي طبقة فقيرة مُعدمة كانت

تعيش خارج مملكة النظام والمجتمع، وذات أهمية اجتماعية قصوى. وظهر

¹ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٤٥.

² كان أبو طالب عم الرسول على سبيل المثال من "قريش الظواهر" نتيجة لفقره رغم نسبه القرشي الأصيل، وكان أحود العباس من "قريش البطاح" أي الطبقة العليا الحاكمة وذات السلطة في مكة (الملأ الأعلى) نتيجة لغناه وليس لرفعة نسبه. كما كان أبو بكر الصديق (أخى تاجر في قبيلة تيم) ممثلاً لقبيلته في "مجلس الملأ الأعلى" في "دار الندوة"، رغم أن سته في ذلك الوقت لم تتجاوز الخامسة والعشرين. وكان محظوراً على من هو دون الأربعين أن يكون ضمن هذا المجلس السيادي.

أنظر: مصطفى التواتي، التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، ص ٦٠.

³ برهان دكّو، مصدر سابق، ص ٦٠.

منها شعراء كثيرون، من أبرزهم عروة بن الورد^١ الذي كان ينادي بالعودة إلى قيم القبيلة الأصلية القائمة على الملكية العامة والحريّة. وإلى جانب ابن الورد كان هناك شعراء آخريّن كالسُّليّك بن السلّكَة والشنْفريّ وتأبّط شراً وعمرو بن براقَة وغيرهم. وكانت هذه الطبقة تُعبّر عن فقرها وجوعها وسخطها بالسلب والنهب من الأماكن المجلورة. وكانت منسلخة عن روابط المجتمع الذي كانت تنتمي إليه. وكانت هذه الفئة علامة من علامات تفكك النظام القبلي الذي كان سائداً قبل الإسلام. "والتأمل في أخبار الصعاليك وأشعارهم يلفت نظره شعور حاد بالفقر وعدم تقدير المجتمع لهم، وعجزهم عن الأخذ بنصيهم من الحياة. لا لأنهم هم أنفسهم عاجزون، وإنما لأن مجتمعهم ظلمهم وحرّمهم من تلك العدالة الاجتماعيّة التي يطمح إليها كل فرد في مجتمعه، وجردهم من كل الوسائل المشروعة التي يواجهون بها الحياة"^٢.

فليس صحيحاً كما قال طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي" ثمّ "في الأدب الجاهلي" من أن هذا الشعر لم يعكس حال العرب الاجتماعيّة ق. س ولم يصرّوه بقدر ما صوّره القرآن. وقال طه حسين في نفيه لصحة الشعر العربي ق. س متسائلاً: "فما هذا الأدب الذي لا يمثل فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضرٍّ وما يعرضه له من أذى، والذي لا يُمثل طغيان الغني وإسرافه في الظلم والبطش. ألم يكن بين هؤلاء العرب البائسين من أنطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة السيئة المنكرة؟"^٣.

ولم يفتن طه حسين إلى شعر الصعاليك الكثير في هذا المجال ومنه شعر عروة بن الورد. فقد قال الشعر العربي ق. س في الفقر أشعاراً كثيرة وخاصة شعر الصعاليك عامّة، وكان مرآة واضحة للحال الاجتماعيّ

^١ لم يكن الشاعر الصعلوك عروة بن الورد فقراً، ولكنه تبّنى الصلّكَة وسلك طريقها حباً بالفقراء وتعاطفاً معهم.

^٢ يوسف خليف، مصدر سابق، ص ٣٢.

^٣ طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ٧٦، ٧٧.

السائد في ذلك الوقت، ومنه شعر عروة بن الورد كبير الصعاليك وزعيمهم الذي كان يقول مصوراً حال الصعاليك التعيس ويؤسهم وقرهم الذي اعتبره شرّاً الشرور:

ذريبي للغنى أسعى فإني رأيتُ الناسَ شرهُمُ الفقيرُ
وأبعدهم وأهونهم عليهم وإن أمسى له حسبٌ وخيرُ
ويُقصيه النديُّ وتزدريره حليلتهُ وينهرهُ الصغيرُ
ويُلقَى ذو الغنى وله جلال يكادُ فؤادُ صاحبه يطيرُ
قليلُ ذنبه، والذنبُ جمٌ ولكن للغنى ربٌّ غفورُ

و"كانت الصعلكة بحد ذاتها تعني في اللغة الفقر. والصعلوك الفقير هو الذي لا مال عنده ولا اعتماد له على شيء أو أحد يعينه على شق طريقه في الحياة"^١. بل إن "عقدة العقد التي اشترك فيها جميع الصعاليك وتحدث عنها جميع شعرائهم هي الفقر، تلك الظاهرة الاجتماعية - الاقتصادية التي كانت السبب الأقوى في تصعلكهم. ويتحدث الشعراء الصعاليك في أكثر من موضع من شعرهم عن الفقر وأسبابه وتأثيره في أجسامهم وأثره في حياتهم الاجتماعية والوسائل التي يسلكونها للتخلص منه"^٢. ومن ذلك قول الشاعر الصعلوك الأعمى الهذلي:

إنا لنأكل لحمنا فاسقيني في غير منقصة ولا إثم

ويقول الشاعر الصعلوك السليكي:

وحتى رأيت الجوع بالصف ضرني إذا قمتُ تغشاني ظلال فأسدف

^١ برهان دلو، مصدر سابق، ج ١، ص ١٥٩.

^٢ يوسف حليف، مصدر سابق، ص ٢٣٢.

وقد امتلأت كتب تاريخ الأدب الجاهلي بشواهد لا حصر لها من شعر الصعاليك في الجاهلية^١ الذي يصور الحالة الاجتماعية في ذلك العصر كأصدق تصوير وأبلغه. ذلك أن كل المصورين من الشعراء الصعاليك لهذه الأحوال الاجتماعية قالوا شعرهم ليس من أبراج عاجية وليس من الفكر والخيال ولكن من خلال التجارب الاجتماعية والحياتية المرّة والتعبئة التي عاشوها في ذلك العصر، فجاء شعرهم صادقاً كأعمق ما يكون الصدق، معبراً كأبلغ ما يكون التعبير، وواضحاً كأجل ما يكون الوضوح.

"فالشعر الجاهلي ليس هزلاً من الخزل، وليس رغاء جماعة من البداة، وإنما هو اللباب الفذ من حياة أمة. وهو العمدة التاريخية العربية الأولى في تصوير حياة العرب بأيديهم في ذلك العصر تصويراً مباشراً"^٢.

كذلك فقد قال في الفقر وذمه وفي الفقراء والجائعين من غير الشعراء الصعاليك، كمثل الكُميت بن زيد الأسدي. من ناحية أخرى فإن الشعر العربي ق. س لم يكن كله مكرساً بالكامل لدم الفقر والعناية بالناحية الاقتصادية والاجتماعية على نحو ما رأينا في العصر الحديث في الشعر الاشتراكي الذي طغى في النصف الثاني من القرن العشرين في الاتحاد السوفياتي السابق. فقد كان الشعر العربي ق. س شعراً متعدد الأغراض، غير مكرّس لغرض واحد معين. ولم يكن موظفاً لخدمة أغراض معينة دون الأخرى. فقد كان شعراً ملتزماً ولكنه غير مُلزم.

فهو شعر الحرب والسلام، وهو شعر الوصف والغزل، وهو شعر المديح والهجاء، وهو شعر الكرم والبخل، وهو شعر الجبن والشجاعة، وهو شعر الفقر والغنى، وهو شعر الحرية والعبودية، وهو شعر الحياة والموت، وهو شعر الفرد والجماعة، وهو شعر الفروسية والخنوع، وهو شعر السيد

^١ أنظر على سبيل المثال الباب الذي أفرده يوسف خليف في كتابه "الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي"، ص ١٨٢-

ص ٢٤٠.

^٢ نجيب البهيني، مصدر سابق، ص ٤٦.

والعبد، وهو شعر الفرح والغضب، وهو شعر الدهر والقهر، وهو شعر الليل والنهار، وهو شعر السماء والأرض، وهو شعر الغياب والحضور، وهو شعر القبيلة والقتيلة، وهو شعر السيف والورد.. الخ. وكل هذه كانت مظاهر اجتماعية واضحة وجلية في المجتمع العربي ق. س. وعكسها الشعر العربي ق. س خير انعكاس، وصورها كأبلغ ما يكون التصوير، وشخصها كأعمق ما يكون التشخيص، من خلال تراث شعري غني وعميق مثله أكثر من مائة شاعر مجيد في تلك الفترة.

وبذا، فقد انتقدت واخترقت وانتفت كثير من دعائم وأسس نظرية طه حسين في كون الشعر العربي ق. س منتحلاً، وادعائه بعدم صحته لعدم تصويره للحياة العربية ق. س تصويراً حقيقياً صادقاً، وأن هناك مصادراً عن حياة العرب ق. س أكثر مصداقية وأصدق تصويراً من تصوير هذا الشعر المنتحل أو المزور!

فكيف تأتي لظه حسين أن يقول ما قاله عن عدم تصوير الشعر الجاهلي للحياة العربية الاجتماعية في ذلك العصر؟

وهل كان طه حسين في ذلك الزمان (١٩٢٦) يبحث عن قضية تصادمية مع اليمين الثقافي ليهزّ بها بركة الثقافة العربية التقليدية الكلاسيكية الآسنة في تلك الأيام، مفتتحاً بها النضال الثقافي من أجل الحدأة والنهضة الجديدة، فلم يجد أمامه غير "إشكالية صحة أو كذب الشعر الجاهلي" يبدأ بها، وتكون بمثابة الطلقة والشرارة الأولى؟

على صعيد آخر، كانت الصعلكة ق. س وبعد الإسلام قد برزت من خلال التركيب الاجتماعي العربي السائد في ذلك الوقت. "فكل قبيلة فيه آمنت بوحدها الاجتماعية وبكرم جنسها ورأينا أن إيمان القبيلة بوحدها أوجد طائفة

الخلعاء والشُّذاذ في هذا المجتمع. وأن إيمانها بجنسها أوجد طائفة المهجاء والأغربة. وأن المتمردين من هاتين الطائفتين من شتى القبائل قد اجتمعوا في عصابات من صعاليك العرب كافرين بالعصبة القبلية، مؤمنين بعصبة مذهبية، معتمدين على قوتهم في سبيل العيش، شأنهم شأن المجتمع الذي يعيشون فيه. وغاية ما في الأمر أن عملهم فردي يجري بدون رضا القبيلة، وعمل القبائل جماعي معترف به^١.

■ انتشار ظاهرة الأقتان والعبيد في المجتمع العربي التجاري لقيام هؤلاء بالخدمات العامة من تحميل وتنزيل وتخزين وتنظيف وحراسة وخلاف ذلك من الخدمات العامة. "وقد عمل العبيد ليس فقط كحُماة وحراس للقوافل التجارية، بل إنهم مارسوا إلى جانب ذلك صنائع وحرفاً يدوية بدائية. كما عملوا بمحدود ضيقة كمزارعين"^٢. وكانت هذه الطبقة من الناس أدنى طبقات المجتمع منزلةً. وقد تكوّنت بفضل الشراء وبفضل حالة الحروب المستمرة بين القبائل. "إذ كانت النساء والأطفال يُحملون في هذه الحروب والغارات إلى أماكن بعيدة ويُستعادون إذا كانت القبيلة تستطيع دفع الفدية. وكانوا يباعون غالباً كرقيق. ويقال أن أغلب المهاجرين كانوا إما مولدين أو استرقوا وهم أطفال. وأن أكثر الرقيق كانوا عرباً وليسوا أعراباً"^٣. وبعد الإسلام ظلت هذه الطبقة طبقة دنيا. "فرغم أن الإسلام قد حثَّ المسلمين على حُسن معاملة العبيد والرفق بهم وعدم تكليفهم من العمل ما لا يطيقون، وأنه خطأ خطوات متقدمة على طريق تحريرهم إلا أنهم كغيرهم قاسوا من شراسة الاستغلال وقلّة الأجر وسوء العيش وامتھان الكرامة الإنسانية"^٤.

■ انتشار ظاهرة البذخ والحياة الأرستقراطية التي تبعها وجود أنماط من الحياة الباذخة التي تجلّت في بناء البيوت الكبيرة وفي فخامة الملابس والمأكل والمعشر. كما انتشرت الموسيقى والغناء في هذا المجتمع التجاري الحضري، إلى الحد الذي

^١ نجيب البهيتي، مصدر سابق، ص ٣٤٠.

^٢ طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص ١٤٦.

^٣ مونتجمري وات، مصدر سابق، ص ٤٤٨.

^٤ برهان دلو، مصدر سابق، ص ١٢٨.

جعل أحد المؤرخين يقول " لم تكن أمة من الأمم بعد فارس والروم أولع بالملاهي والطرب من العرب"^١. "ويكاد الإنسان لا يقرأ ديوان شعر جاهلي لشاعر مهم إلا ويجد فيه ذكر الشراب والغناء. ويظهر أن الشعراء أنفسهم كانوا يغنون أشعارهم. فالشعر والغناء كانا مرتبطين بالعصر الجاهلي، وكانا يتخللان حياة العرب في سلبهم وفي حرمهم"^٢.

■ انتشار الأمن والأمان في هذا المجتمع بما تتطلبه التجارة. فكانت المجتمعات التجارية آمنة حتى يستطيع رأس المال أن يتحرك بسهولة ويُسر ودون خوف أو جزع. واعتُبرت هذه الميزة من أخلاقيات هذا المجتمع ومن مظاهره الاجتماعية.

■ التزام المجتمع التجاري الحضري بالخلق القويم وحُسن المعاملة والأمانة والإحسان وأداء الحقوق. كذلك كان هذا المجتمع يُلزم التجار الذين يتعاملون معه على السلوك "بسلوك أخلاقي دقيق من حُسن المعاملة والأمانة والإحسان والتأمين وأداء الحقوق"^٣.

■ التزام هذا المجتمع بإجارة كل غريب حتى وإن كان صعلوكاً أو خليعاً أو مستهتراً بالعرف والأخلاق، أو قاتلاً غادراً، أملاً في الاستفادة منهم وفي عدم التحرش برجالهم إن خرجوا متاجررين يحملون أموالهم لبيعها في الأسواق البعيدة، ولاستخدامهم في حمايتهم ممن قد يتحرّش بهم من الأعداء والأعراب^٤.

^١ علي المسعودي، مروج الذهب، ج ٨، ص ٩٣.

^٢ شوقي ضيف، مصدر سابق، ص ١٧٨.

^٣ حسين مؤنس، مصدر سابق، ص ١٦٤.

^٤ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٨٩.

■ تمتع هذا المجتمع بالعلم والحصافة والذكاء والعواطف الرقيقة والعيش اللين
والنعمة الوارفة. فالقوم الذين كانوا يجادلون الرسول جداً شديداً بما جاء به
لم يكونوا قوماً جهلاء ولا أغبياء ولا أشقياء. "أفتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء
جداً يصفه القرآن بالقوة والشدة ويشهد لأصحابه بالمهارة، أفتظن هؤلاء القوم من الجهل
والغباوة والغلظة والخشونة بحيث يمتلئهم الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ كلا! لم يكونوا
جهالاً ولا أغبياء، ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية، وإنما كانوا أصحاب علم
وذكاء، وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة"^١.

■ سلوك هذا المجتمع في بعض جوانبه سلوك الطمع والبخل والظلم وتلك
أخلاقيات عادية في مجتمع كان يجب المال ويتاهفت على جمعه وزيادته.

■ التزام هذا المجتمع والمجتمع البدوي أيضاً بحزمة من الأخلاقيات التي ظلت
سائدة عند العرب حتى الآن والتي لم يؤثر عليها ظهور الأديان أو عدمه، أو
بقاء العرب على الوثنية أو تركهم لها. ومن هذه الأخلاقيات:

- الشرف الذي كان له مقام كبير عند العرب. وكان يعني الجسب
بالآباء. ومن مظاهر الشرف اتباع الأخلاق الحميدة والقيام بالأعمال
الصالحة وعدم الإضرار بالناس.

- العرض وهو معنى من معاني الشرف. وكان العربي لا يتوانى عن دفع الغالي
والرخيص في سبيل صيانة عرضه (شرفه) خشية العار والوفاء بالواجب
تجاه العرض. وكان العرض بالنسبة للعربي "البؤرة أو النواة التي تتمركز فيها
فردية العربي. والعرض بالنسبة للعربي هو الرمز الأعلى للشرف"^٢.

^١ طه حسين، مصدر سابق، ص ٧٣، ٧٤.

^٢ أدونيس، كلام البدايات، ص ٦٢.

- المروءة ومعناها أن لا يقوم الإنسان بالخداع، وأن لا يفعل في السرِّ ما يخجل عن فعله بالعلن. وللمروءة عن العرب مقام كبير ومن مظاهرها الحلم والصبر والعفو عند المقدرة وإكرام الضيف وإغاثة الملهوف ونصرة الجار وحماية الضعيف. "وقد كانت هذه المظاهر بمثابة الدين عند المسلم"¹.

- الكمال، وهي الصفة التي تُلصق بالرجل الحصيف. وكانت مظاهر الكمال عند العرب ق. س من كانت لديه معرفة القراءة والكتابة وإجادة السباحة والرماية.

- الكرم والذي ما زال ميزة أخلاقية واجتماعية يتميز بها العربي. وكانت دوافع هذا الكرم في بعض الأحيان نبيل الرئاسة والزعامة.

- حمل الدييات من قبل السادة. ولا تزال هذه العادة الاجتماعية موجودة حتى الآن في المناطق الريفية من العالم العربي.

- فك الأسرى. وكان من شيم العرب فكُّ رقاب الأسرى وشراء أسرهم بالمال.

- التفاخر بالحسب والنسب والمال والجاه. وكان التفاخر أو التعاضم من أهم مظاهر الحياة الاجتماعية العربية ق. س وما زال هذا المظهر الاجتماعي موجوداً حتى الآن.

¹ حواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٧٤.

- تسيد الرجل وتفوقه في مكانته الاجتماعية على المرأة. ومنح نفسه حقوقاً ليست للمرأة كالزواج من يشاء وبالعدد الذي يشاء، والطلاق ممن يشاء، والتسرّي بممن يشاء، دون سبب أو عذر. "وكانت المرأة هي المحال المباشر لتجسيد سيطرة الرجل"^١. وكان هذا في معظم المجتمعات القديمة. إلا أن المجتمع العربي حتى الآن ما زال محتفظاً بمكانة الرجل وتفوقه وتسيده على المرأة. وما زال الرجل في المجتمع العربي يحظى بحقوق غير متوفرة للمرأة.

- التمسك بإعادة المحافظة. وهذا واضح بشكل أفضل في المجتمع القبلي أكثر منه في المجتمع الحضري التجاري. فالقبيلة لكي تؤكد "مبدأ المحافظة" "أنشأت نظامها المغلق والصارم حيث يكون الفرد فيها أشبه بالخلية في الجسم: لا وجود له ولا قيمة إلا من حيث أنه خلية يقوم بوظيفته. وحين تدافع القبيلة عن الفرد وتحميه فإنما هي تدافع عن سلامة الجسم ككل، لا من أجل سلامة الخلية بذاتها ولكن من أجل سلامة الجسم كله"^٢.

- تموضع المرأة. وكان وضع المرأة في المجتمع العربي ق. س كوضعها بعد الإسلام. فقد ظلت هي العاملة الشقيّة في البيت وما زالت كذلك حتى الآن. وسرى التقسيم الطبقي على المرأة قبل وبعد الإسلام كما سرى على الرجل. فالشريفة لا يتزوجها غير شريف مثلها. والغنية لا يتزوجها غير غني من مستوى عائلتها ومن مقامها. وكانت المرأة في المجتمع الحضري وفي المجتمع البدوي على السواء تتمتع بما يتمتع به الرجال في الحياة الاجتماعية. فكانت النسوة تشترك في الغناء والرقص وفي الحروب. "ولم تظهر فكرة الحرم إلا مع ظهور الإسلام"^٣. وما تبدل على أوضاع المرأة بعد

^١ أدونيس، مصدر سابق، ص ٦٦.

^٢ أيضاً، ص ٦٨.

^٣ شوقي ضيف، مصدر سابق، ص ١٧٨.

الإسلام هو أن ضُرب عليها الحجاب والتزمت بيبتها وكان ذلك في المجتمع الحضري فقط. أما في المجتمع البدوي فقد ظلت المرأة طليقة وحررة اجتماعياً تختلط بالرجال كما كانت قبل الإسلام. وما زال هذا الوضع الاجتماعي المختلف بين نساء البدو ونساء الحضرة على ما هو عليه حتى الآن. من ناحية أخرى فقد ظلت المرأة كقناة رئيسية للجنس في المجتمع العربي القبلي والحضري منه هي الشغل الشاغل للرجل. "فكانت المرأة هي الحبيبة في عين صاحبها أبداً لانعدام حرية الحب في مجتمع لا يحب الحرية لفتياته ويرى في الحب إنما لا يقوى عليه إلا بسفك دم الحبيب. والويل كل الويل لو قال فيها شعراً"^١. وعندما زحف المجتمع الحضري "لم تتحرر من عقدة الرجل نفسه، ولكنها بدأت تتجاوز بالغنى والثرف والرخاء أسباب الضنك فاستراحت تنعم بالغناء والهناء، حتى أصبحت متعة النفس. إلا أن المرأة في المجتمع الحضري لم تكن أكثر حرية من الحبيبة العذرية في المجتمع البدوي"^٢. ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن المجتمع الحضري التجاري ق. س قد سمح بانتشار القيان والغواني بكثرة. "فكل النصوص تدل على أن القيان كنَّ كثيرات في مكة في العصر الجاهلي. وقد اكتسحت موجة حادة من الغناء مكة في هذا العصر"^٣. وهذا كله مما جعل الحرائر في قلق وتمزق نفسي دائم. وانقسم بذلك المجتمع الحضري نسائياً إلى قسمين: مجتمع الحرائر ومجتمع الجواري. وبدأ الصراع الاجتماعي بين هذين المجتمعين من حيث منافسة الحرائر للجواري في الستزين وإظهار المحاسن والمفاتن والتكشّف لكسب الرجل إلى صفهن والتحلل من كثير من الضوابط الاجتماعية حتى بعد ظهور الإسلام وتشدده على كثير من الضوابط.

^١ رفيف عطوي، صورة المرأة في شعر الغزل الأموي، ص ١٠.

^٢ أيضاً، ص ١١، ١٢.

^٣ شوقي ضيف، مصدر سابق، ص ١٨٠، ١٨١.

- أحكام الزواج. فقد كان الزواج ق. س و بعد الإسلام يتم بين الطبقات فقط دون أي اختلاط بين هذه الطبقات. "فالأشراف لا يتزوجون إلا من طبقة متكافئة لهم (الكفاءة في النكاح). وكانت المناكح الكريمة مدارج الشرف. والسواد لا يتحاسرون على خطبة ابنة سيد القبيلة أو ابنة أحد الوجهاء"^١. وظل هذا النظام متبعاً حتى الآن في المجتمع العربي. وكان العرب يتزوجون أكبر عدد من النساء يقدرزون على إعالتهن. وعندما جاء الإسلام حدد هذه الرقم بأربعة ولا ندرى الحكمة من وراء هذا التحديد بأربعة فقط، وليس بثلاثة أو خمسة مثلاً. في حين أن الإسلام من ناحية أخرى أجاز امتلاك الإماء والسراي بقدر ما يستطيع المرء على ذلك وذلك بفضل الفتوحات الإسلامية التي "أدت إلى أوحم النتائج في قضية المرأة، لأنها جعلت جزيرة العرب مغمورة بالسبايا، مملوءة بالخيرات والأموال وأصبحت المدينة سوقاً من أكبر أسواق الجوارى ومدرسة لتخريجهن"^٢. فقد أباح الإسلام التسري بملك اليمين وقال: «وإن خفتن ألا تقسطوا في اليتامى، فانكحوا ما طاب لكم من النساء، مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة، أو ما ملكت أيما نكحكم، ذلك أدنى ألا تعولوا»^٣. "وقد ذهب فقهاء العصور الإسلامية إلى إطلاق امتلاك السراي دون تحديد. فكان الأزواج يجمعون بين الخرائر والإماء، فيتزوج الرجل أربع نساء من الخرائر، ويتسرى بما يشاء من الإماء دون تحديد. وقد أقبل الناس على اقتناء الجوارى والتسري بهن، وتمسك الفقهاء بحكم الإباحة بغير تحديد، ودون النظر إلى ما يؤدي إليه من وهن في حياة الأسرة والمجتمع. وكان هذه الإباحة بدون تحديد اختلال قواعد الدولة وتراخي حكم الشرع في سياستها بإيثار أبناء الجوارى في خلافة المملك وما جرَّ ذلك من آثام ذهب ضحيتها كثير من الخلفاء والملوك بين مقتول ومخلوع. فقد حكم الخلفاء من أمهات الجوارى الإمبراطورية العباسية، فيما لو استثنينا أبا

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦٣٩، ٦٤١.

^٢ زهير حفص، تطور بني الأسرة العربية، ص ١٠١.

^٣ ونظر: محمد بيهم. المرأة في حضارة العرب، ص ١٠٤.

^٣ سورة النساء، الآية ٣.

العباس السفاح ومحمد الأمين"^١. ومن هنا نرى أن الإسلام استبدل العدد غير المحدود من الزوجات الذي كان سائداً ق. س بعدد غير محدود من السراري للقادرين على ذلك^٢. فالنظم الاجتماعية السائدة لا تتغير بين يوم وليلة نتيجة لتغير الأيديولوجيات. وإنما هي تحتاج إلى وقت طويل لكي تتغير والى عوامل اقتصادية وثقافية بالدرجة الأولى لتغييرها. فعلى سبيل المثال عندما جاء الإسلام نادى بتحرير المرأة كما نادى بإعطائها حقوقها الإنسانية بأن تملك قرار زوجها بيدها دون إكراه، ومنع الإسلام زواج المرأة بدون إرادتها. كما منح الإسلام المرأة حق التملك والتجارة والتصرف بأموالها كما تشاء وترغب.

ولكن هل تم تطبيق كل هذا بعد الإسلام؟ وهل مارست المرأة فعلياً وكلياً هذه الحقوق في ظل مجتمع ما زال يخضع للنظام الاقتصادي نفسه وللنظام الثقافي نفسه؟

إن الشواهد الكثيرة في النظام الاجتماعي الإسلامي تدلنا على أن المرأة العربية نتيجة لعوامل اقتصادية وعوامل ثقافية معينة لم تستطع - وحتى هذه اللحظة - من أن تمارس حقوقها الإنسانية والشرعية كاملة. كما أنها ما زالت مضطهدة من قبل الرجل. وما زال المجتمع العربي حتى الآن ومنذ خمسة عشر قرناً مجتمعاً ذكورياً رغم كل النصوص القوية المقدسة في

^١ عبد السلام الترماني، مصدر سابق، ص ٢٨٦، ٢٨٧.

^٢ التسري هو اقتناء الجوّاري للتمتع بهن. وإذا ولدت الجارية لسيدها تزوجها، وأصبحت أم ولد ولا يجوز له بيعها. كما أن أولادها يصبحون أحراراً، ولكن مركزهم أقل من مراكز أولاد الحرائر. وقضى الإسلام - كجزء من نظامه الاجتماعي - بحق مالك الأمة بأن يتزوج من أمته إذا كانت مسلمة وذلك بأن يعتقها، فإذا أعتقها تحررت من الرق وعادت حرة، فيعقد عليها ويتزوجها وتتساوى مع الحرة. ومن هنا نفذ الجوّاري - ومعظمهن من الأجنبيات - إلى المجتمع الإسلامي ومكّن أبناء جلدن من النفوذ إلى سدة الحكم وممارسة السلطة الفعلية. وما زال هذا الوضع قائماً في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية حتى الآن.

انظر: عبد السلام الترماني، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

وانظر: Robert Lacey, *The Kingdom*, P526

وانظر: David Holden and Richard Johns, *The House of Saud*, P552

انظر: برهان دلو، مصدر سابق، ص ١٢٧.

الكتاب والسنة التي تحثُّ حثاً شديداً ومتواصلاً على منح المرأة حقوقها التي ما زالت مجرد نصوص تُقرأ ولا تُقشع. والسبب كما هو واضح يعود إلى عوامل اقتصادية معينة منها فقر المرأة نتيجة لفقر المجتمعات عموماً وعدم تمكنها من الاستقلال المالي الذي هو أساس الاستقلال الاجتماعي. ومنها حاجتها الدائمة إلى الرجل وحمائته المالية. ومنها كذلك جهل المرأة وعدم تعلمها التعليم الكافي الذي يمكنها من الاستقلال المالي ومن ثم الاجتماعي، فيما لو علمنا أن نسبة أمية الإناث في مواطن مختلفة في العالم العربي تصل إلى ثمانين في المائة في حدها الأعلى وتصل إلى ستين بالمائة في حدها الأدنى في مطلع القرن الحادي والعشرين!

فكيف والحالة هذه تستطيع المرأة أن تطالب بحقوقها أو أن تمارس حقوقها التي أقرها لها الإسلام أو غير الإسلام من الشرائع السماوية أو غير السماوية؟

- أنواع الزواج. كان العرب ق. س قد نوّعوا كثيراً في طرق الزواج والنكاح. وكان للنكاح عندهم طرقه المتعددة والمختلفة، منها:

١. نكاح الضيق، أو وراثه النكاح (نكاح المقت)، وهو أن يتزوج ابن المتوفى أو قريبه الزوجه الأرملة. وفي هذه الحالة يكون أولاد ابن المتوفى من زوجة أبيه بمثابة اخوته. وإذا لم يرغب بها أحد من أقرباء المتوفى ظلت الأرملة بدون زواج حتى الموت. وقد سُمي بـ "زواج المقت" لأنه كان ممقوتاً. وأطلق علماء الاجتماع على هذا الزواج ظاهرة (الخلافة Levirat) وهي ظاهرة تقوم على اعتبار الزوجه من جملة المال الموروث^١.

^١ عبد السلام الترماني، مصدر سابق، ص ٣٣.

٢. نكاح المتعة، وهو الزواج الذي يتم دون ترتب أية حقوق مالية أو اجتماعية على الزوجين. وهو زواج إلى أجل محدد. وما زال هذا الزواج معمول به في بعض مناطق العالم الإسلامي كإيران وغيرها من المناطق ذات المذهب الشيعي والسني على السواء^١. ويذهب بعض أهل السنة إلى أن النبي نهي عن المتعة بعد أن أجازها في الغزوات فقط. وفي حديث رواه مسلم وأبو داود أن النهي عن زواج المتعة جاء في خطبة الوداع التي ألقاها الرسول في الحج وقال فيها: "إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله حرم ذلك إلى يوم القيامة"^٢. إلا أن بعض الصحابة لم يبلغهم النهي فأفتوا بجوازها وظلت سارية في عهد أبي بكر^٣، وحرمت في عهد عمر بن الخطاب ثانية، ولكنها عادت مرة أخرى مع التوسع في الفتوحات وكثرة الجوارى والسراي. وظلت سائرة بعد ذلك، وإلى الآن.

٣. نكاح الذواق، وهو أن يتعاقد الرجل والمرأة على الزواج دون شروط ودون مهر ويحل هذا العقد من نفسه إذا أراد أحد الطرفين ذلك نتيجة لعدم الرغبة في مواصلة هذه العلاقة.

٤. نكاح الخدن أو المخادنة. والخدن هو الصاحب أو الصديق. ونكاح الخدن هو اتخاذ الذكر للأنتى أو الأنتى للذكر سراً، وبتراضي الطرفين.

^١ انظر تفاصيل هذا الزواج والعمل به في إيران على وجه الخصوص في الكتابين التاليين:

- شهلا حاتري، المتعة، الزواج المؤقت عند الشيعة.

- توفيق الفكيكي، المتعة، وأثرها في الإصلاح الاجتماعي.

وانظر كذلك تفاصيل هذا الزواج عند أهل السنة في الكتابين التاليين:

- علاء الدين السيد، زواج المتعة عند أهل السنة.

- صالح الورداني، زواج المتعة حلال.

^٢ صحيح مسلم، باب المتعة.

^٣ عبد السلام الترمذيني، مصدر سابق، ص ٥٥.

وهو ما يُعرف اليوم بالصديق أو الصديقة في المجتمعات الغربية وغيرها.
و"ذات الخدن" هي من اتخذت لنفسها صديقاً واحداً. وهو شكل من أشكال الزنا الخاص السري الذي حرّمه الإسلام فيما بعد.

٥. نكاح المضامدة، وهو اللف والعصب. وهو أن تتخذ المرأة ذات الزوج لنفسها خليلاً غير زوجها. ويمكن أن تتخذ لنفسها خليلين أو أكثر. والمضامدة هي معاشرة المرأة لغير زوجها. وكان هذا النوع من الأنكحة نتيجة للفقير والقحط. وكان الفقراء يدفعون بنسائهم إلى الأغنياء حيث تحبس المرأة نفسها للغني حتى إذا جمعت منه مالاً عادت إلى أهلها. وكان العرب ق. س يكرهون أن تضامد امرأة رجلاً آخر. وفي هذا يقول الشاعر أبو ذؤيب الهذلي:

تريدين كيما تضمديني وخالداً وهل يجمع السيفان ويحك في غمدا؟

وقد عُرف هذا النوع من النكاح لدى أمم كثيرة كالإغريق والرومان. وما زال قائماً إلى الآن في المجتمعات الغربية المعاصرة فيما يُعرف بالحب الحر Amour Libre. وهو الحب خارج المؤسسة الزوجية.

٦. نكاح البدل، وهو النكاح الذي يتم بتبادل الزوجات بدون مهر. وهذا ما هو معمول به في جانب من بعض المجتمعات الغربية الآن.

٧. نكاح الشغار، وهو أن يزوج الرجل ابنته أو أخته لرجل مقابل أن يتزوج ابنة هذا الرجل أو أخته. وقد انتشر مثل هذا النوع من الزواج بين شعوب كثيرة وخاصة الشعوب البدائية. فشاع في الهند وأفريقيا وتركستان وسيبيريا ومناطق أخرى. وما زال مثل هذا الزواج يتم في مجتمعات إسلامية معينة وبطريق غير مباشر وغير علني حتى الآن. " وإلى

زمن قريب كان هذا النوع من النكاح مألوفاً عند عرب البادية وفي الأرياف العربية فيما يُعرف بنكاح المقايضة^١.

٨. نكاح الاستبضاع، وهو أن يطلب الرجل من امرأته أن تنام مع سيّد قومه أو فارس قومه أو شاعر قومه حتى تلد منه الولد النجيب.

٩. نكاح الطعينة، أو زواج السبي، وهو أن يتزوج الرجل امرأة من سباياها، دون مهر أو خطبة. وقد اختفى مثل هذا الزواج في العصر الحديث لاختفاء السبايا.

١٠. نكاح الرهط دون العثرة، وهو أن يدخل رهط دون العثرة من الرجال على المرأة فيصيّبونها في وقت معين^٢. ثم تمتنع عن الوطء بعد ذلك حتى يتم حملها وتضع. ولها الحق أن تُلحق المولود بمن تشاء من هؤلاء الرجال.

١١. نكاح الكثرة، أو نكاح المشاركة، وهو أن يدخل مجموعة من الرجال على إحدى البغايا فإذا حملت ووضعت، اجتمعوا إليها بحضور القافة^٣ ليثبتوا انتساب المولود إلى والده.

١٢. زواج الأخوة بالأخوات والآباء بيناتهم. وكان مثل هذا الزواج معروفاً في القديم عند الفراعنة والفرس وخاصة بين الأسر الملكية.

^١ عبد السلام الترماني، مصدر سابق، ص ٣٧.

^٢ هذا النوع من النكاح - نكاح الكثرة - ما زال موجوداً إلى الآن في الغرب، وخاصة في فرنسا، وفي ضواحي باريس، وفي أندية خاصة، ولكن المرأة في هذه الحالة لا تحمل.

^٣ جمع قائف، وهم الخبراء والعارفون بكيفية إلحاق الأولاد آبائهم، من خلال الآثار الخفية.

وكان مبعثه المحافظة على نقاء الدم الملكي والمحافظة على الثروة كذلك.
كما كان مثل الزواج معروفاً عند العرب ق. س ولذا نهي عنه الإسلام.

ولنلاحظ طابع المشاعية Commonage في معظم هذه الأنواع من
الأنكحة، وهو طابع الملكية العامة المشاعية في المراعي والآبار والنار
الذي كان سائداً في المجتمعات البدوية. وقد أُلغى الإسلام كل هذه
الأنواع من الزواج، وأبقى فقط على الزواج الشرعي (زواج البعولة
الأحادي) الذي يتم بخطبة ومهر وبرضاء الطرفين وهو الزواج "المألوف
والمعارف عليه عند غالبية الجاهليين. وكانت قريش وكثير من قبائل العرب على هذا
المذهب من النكاح"¹. كما أبقى الإسلام على زواج المتعة الذي كان
معروفاً ق. س أيضاً.

- وعلينا أن لا نفهم من هذه الأنواع للنكاح المشاعي وغير المشاعي أن
المجتمع العربي كله وقاطبة ق. س كان غارقاً في اللذات المادية والحسية
على هذا النحو الذي يصوره لنا بعض المؤرخين، أو على هذا النحو الذي
تصوره لنا أنواع النكاح المختلفة عند العرب والتي لم تكن كلها من
استنباط العرب بقدر ما نقلوها عن غيرهم من الشعوب المجاورة التي
احتكوا معها وتاجروا معها وتناقفوا معها أيضاً. فإذا كان جانب من
المجتمع العربي غارقاً في مثل هذه اللذات الحسية فإن جانباً آخر من المجتمع
كان مترفعاً عن هذه اللذات الحسية متجهاً نحو المثالية في علاقته مع المرأة،
متخذاً من المرأة قدساً من الأقداس. فقرأنا الشعر العُذري في عصر ما
ق. س. وقرأنا كيف أن هذا الشعر العُذري كان ليس مجرد ظاهرة شعرية
أو جنساً أدبياً أو نوعاً ثقافياً ولكنه كان نابعاً من وضع اجتماعي معين في
المجتمع العربي ق. س. فالشعر العُذري كان في وقت واحد "واقعة اجتماعية

¹ جواد علي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٥٣٠.

وصفاً أدبياً ونزعة فلسفية وصفية ضمنية، كما كان ظاهرة أخلاقية^١. وكانت هذه الظاهرة علامة اجتماعية مميزة في المجتمعات الوثنية الإلحادية كالمجتمع العربي ق. س والمجتمع الفارسي ق. س كذلك. كما كانت هذه الظاهرة علامة اجتماعية مميزة في مجتمعات الأديان السماوية كالمجتمع العربي ب. س والمجتمع المسيحي من قبل ومن بعد. وإن كانت مصادر الشعر العُذري ق. س قليلة لأسباب سياسية وأيدولوجية فإن مصادر الشعر العُذري ب. س قد كثرت وتشعبت. كما أن الشعر العُذري في عصر ظهور الإسلام والعصر الأموي قد ازدهر وذاع صيته وجنّدت له عشرات الدراسات النقدية والتاريخية^٢ التي تدلُّ على أهميته كما تدلُّ على أنه ليس بالنبت الشعري والفني المفاجئ الذي ظهر هكذا بغتة في صدر الإسلام وفي العصر الأموي، وبدون مقدمات فنية أو أصول شعرية سابقة له في العصور العربية التي سبقت ظهور الإسلام. فكما كانت هناك وثنية ق. س وإلى جانبها الحنيفية الموحدة في المجتمع العربي، فقد كان هناك كذلك نكاح الكثرة ونكاح الرهط وكافة أنواع الأنكحة المشاعية البدائية وإلى جانبها كذلك كان الحب العُذري المثالي المترفع عن هذه الأوضار.

- وكان العرب ق. س وبعده يفضلون الأولاد على البنات، وما زالوا كذلك حتى الآن. ورغم أن الإسلام "كان يكره القول [بالرفاه والبنين] لأنه من أقوال الجاهليين ولما فيه من الإشارة إلى بغض البنات لتخصيص البنين بالذكر وإحياء سنن الجاهلية"^٣. إلا أن الإسلام عاد وقال بالبنين دون البنات، لقول القرآن

^١ ج.ك. فاديه، الغزل عند العرب، ج ١، ص ٢٢، ٢٣.

^٢ من أشهر هذه الدراسات: كتاب الزهرة لابن داوود الظاهري (ت ٩٠٩م)، وكتاب الموشى للعالم النحو الوشاء (ت ٩٣٩م)، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (ت ٩٦٧م)، وكتاب مصارع العشاق، للسراج الحنبلي (ت ١١٠٥م)، وكتاب ذم الهوى لابن الجوزي (ت ١٢٠٠م) وغيرها.

^٣ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٦٣٩، ٦٥٠.

﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾^١، ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون﴾^٢. وما زال العربي حتى الآن يُفضّل البنين على البنات، وكذلك تفعل مجتمعات أخرى كثيرة. كما لا زالت بعض العادات التي كانت سائدة ق. س موجودة حتى الآن كختان البنات والأولاد، ومراسيم الزواج، والصداق، وخلاف ذلك..

- الإرث. كانت المرأة ق. س محرومة من الإرث وكان الإرث من حق الذكور فقط. ويراعى في الإرث النسب ودرجة القرابة أي صلة الرحم حسب درجاتها ومقدار التحامها بالشخص المتوفى فتأتي البنوة أولاً، فالأبوة، فالأخوة، ثم العمومة. وإذا توفى الرجل ولم يكن له من الذكور من يرثه ولا أب، يُصرف إرثه إلى اخوته أو عصبته. كما كان العرب ق. س لا يورثون الجوارى ولا الصغار من الغلمان^٣. وقد اقتبس الإسلام معظم هذه الأنظمة، وعدّل فيها، وأعطى المرأة حقها في الميراث، ولكنه لم يساوها بالرجل. بل أمسك بالعصا من منتصفها. فأعطى الذكر مثل حظ الأنثيين. فلا هو حرم المرأة كليةً ولا هو أعطاهما كما أعطى الرجل. وقد كان بعض العرب ق. س يفعلون ذلك وربما اقتبس الإسلام هذا النظام منهم. فيقال أن عامر بن يشكر (ذا الجاسد) ورث ماله لأولاده، وكان له من الخلف ذكوراً وإناثاً. وجعل للذكر مثل حظ الأنثيين. وورث بناته^٤.

- أحكام السرقة. كان العرب ق. س يقطعون يد السارق، كما أصبح يفعل الإسلام بعد ذلك. ويُقال أن أول من سنَّ هذا النظام هو جدُّ الرسول عبد

^١ سورة الكهف، الآية ٤٦.

^٢ سورة الشعراء، الآية ٨٨.

^٣ جواد علي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٥٦٢.

^٤ أيضاً.

المطلب. ومنهم من يقول أن الوليد بن المغيرة هو أول من سنَّ هذا النظام^١. وكان العرب - ومن بعدهم الإسلام - أول من سنَّ قطع يد السارق في التاريخ البشري. فلا الديانة اليهودية ولا الديانة المسيحية ولا أية ديانة أخرى دعت إلى قطع يد السارق كما فعل الإسلام ومن قبله عرب ما ق. س.

أما الجانب الآخر من المجتمع العربي ق. س فقد كان مجتمعاً بدوياً متحركاً غير مستقر على أرض معينة. فكان أشبه بالرمال المتحركة. يبحث عن الماء والكلأ والغزو والسلب أينما توفر له ذلك. و"كانت القبيلة بذلك تاريخاً وليست وطناً وكانت القبيلة زماناً وليست مكاناً. ذلك أن الوطن هو المدى الذي تنزل فيه القبيلة، وهو لا يُنظر إليه بذاته، بل يُنظر إليه من حيث وظيفته. فهو وطنها بقدر ما تجد فيه مجالاً يؤكد مصاحفها وقدرتها على الاستمرار في الحياة هجوماً أو دفاعاً"^٢.

على صعيد آخر، كانت أهم ملامح هذه المجتمع البساطة والسذاجة في تكوينه الطبقي، وتقليص الفروق الطبقيّة بين أبنائه، حيث لم ينتشر العبيد في المجتمع العربي البدوي كما انتشروا في المجتمع العربي التجاري الحضري. "فقد كانت البادية لا تعرف الأعمال المرهقة ولا الحرّف الكثيرة التي فرضتها الحضارة على أهلها. وكان عبد البادية ألصق بصاحبه من مثيله في القرية حتى صار وكأنه جزء من البيت الذي اشتراه أو ورثه"^٣.

من ناحية أخرى فقد كان المجتمع البدوي مجتمعاً يحترم الصناعة والتجارة والملاحة. ولعل "احتقار البدوي للزراعة والصناعة والتجارة ناشئ من تصوره لفضائل الرجل البدوي ووظيفته في المجتمع. كما أن تصوراته الخاصة بالعرض والشرف ودور المرأة وموقفه من الادخار إلى جانب

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٦٠٥.

^٢ أدونيس، مصدر سابق، ص ٦٢.

^٣ جواد علي، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٧٠.

تصوره لبعض الفضائل الاجتماعية البدوية كالكرم والنخوة. وتصوره للزمن والملكية والقيادة لا يتحارب مع التنظيم الفني للأعمال الإنتاجية^١.

ومن هنا اضطر البدوي العيش على ما تنتجه المشية. كما كان يعيش على السلب والنهب، حيث كان يُطبق المبدأ البدوي: "لكل حسب بأسه في الغزوات". إلا أن هذا المجتمع رغم ذلك كان مجتمعاً متضامناً أشد ما يكون التضامن إذا ظلم أو إذا ظلم الآخرين. فكانت وطنية البدوي وطنية قبلية عصبية، وليست وطنية شعبية^٢. كما كانت السلطة في المجتمع البدوي تتأتى للفرد من نسبه وتقدمه في سنه في حين أن السلطة في المجتمع المدني المكّي التجاري على وجه الخصوص كانت تتأتى للفرد من حجم ثروته فقط كما سبق وأشرنا.

ومن الملاحظ أن المجتمع البدوي القبلي بدأ يتفكك في أواسط القرن السادس للميلاد حيث طرأ على هذا المجتمع تغيرات جذرية أهمها:

١. تحوّل المجتمع البدوي من مجتمع الملكية المشاعية العامة^٣ إلى مجتمع الملكية الخاصة.
٢. أصبح مقياس وضرورات الزعامة ومستوجباتها هو المال وليس الشرف أو النسب.
٣. بدأ اقتصاد السوق القائم على النقود يحلّ محلّ اقتصاد البادية القائم على المقايضة.

^١ محي الدين صابر ولويس مليكة، البدو والبدوابة، ص ١٣٥.

^٢ أحمد أمين، مصدر سابق، ص ١٠، ١١.

^٣ يجب أن نشير هنا إلى أن المجتمع البدوي لم يكن بكامله مجتمعاً ذا ملكية مشاعية عامة. وإنما كان هناك بعض الأفراد يملكون أموالاً وأنعاماً خاصة بهم. ولكن المراعي والآبار كانت كلها مشاعية بكاملها دون استثناء. ومن هنا جاء الحديث النبوي "الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكأ والنار".

- ٤ . لم يعد للقيم القبلية ذلك الدور الاجتماعي المهم بقدر ما أصبح للمال ذلك الدور الاجتماعي المؤثر.
- ٥ . تحوّل جزء من المجتمع البدوي إلى المجتمعات الحضرية وخاصة بعد ازدهار التجارة في المدن الرئيسية وخاصة مكة والمدينة.
- ٦ . تغلب المصلحة المادية على المصلحة العصبية في حالة حدوث انشقاق في القبيلة وذلك بسبب اقتراب المجتمع البدوي العصوي من المجتمع الحضري التجاري.

ولكي نستطيع أن ندرك الفروقات الواضحة بين المجتمع الحضري التجاري وبين المجتمع البدوي القبلي، ومدى مساهمة المجتمع الحضري التجاري في الدفع نحو الحضارة وتهيئة الأرضية الاجتماعية لأي دين قادم دعونا نستعرض هذه الفروقات من خلال الجدول التالي:

المجتمع البدوي القبلي	المجتمع الحضري التجاري
- كان في هذا المجتمع طبقتان فقط، طبقة الشيوخ وزعماء القبائل وطبقة الصعاليك الفقراء.	- كان في هذا المجتمع طبقات ثلاث: الطبقة الأرستقراطية، والوسطى، والفقيرة.
- قوة القبيلة نابعة من كثرة عدد أفرادها.	- قوة القبيلة فيه نابعة من ثرائها.
- السيد والزعيم فيه هو صاحب النسب والشرف الرفيع.	- السيد والزعيم فيه هو الغني بغض النظر عن نسبه وشرفه.
- قوة هذا المجتمع تتأتى من عدم التزامه بالنظام والأمن والاستقرار، وعدم التعاون مع الآخرين.	- قوة هذا المجتمع تتأتى من التزامه بالنظام والأمن والاستقرار وحب التعاون مع الآخرين.
- قيم هذا المجتمع تتمثل في المروءة والكرم والشهامة ونصرة المظلوم.	- قيم هذا المجتمع تتمثل في الصدق والأمانة واحترام العقود والمواثيق.

- هذا المجتمع ثابت ومستقر في مكانه ومرتبط بأرض معينة.
- هذا المجتمع متحرك لا يرتبط بأرض معينة.
- هذا المجتمع ملتزم بأنظمة معينة.
- هذا المجتمع لا يعرف مثل هذا الخلط، ولا يفهم كثيراً في السياسة.
- هذا المجتمع لا يعيش ليومه فقط، ولكنه يحسب حسابات المستقبل.
- ثروة هذا المجتمع تأتي من التجارة.
- ثروة هذا المجتمع تأتي من الغزو والسلب.
- يتعامل هذا المجتمع بالنقود.
- لا يهتم كثيراً بالدين والعبادة.
- الحرية والمصلحة فيه فردية.
- الحرية والمصلحة فيه جماعية.
- الملكية في معظمها فردية خاصة.
- الملكية في معظمها مشاعية.
- انتشر العبيد والرقيق فيه بكثرة.
- انتشر العبيد والرقيق فيه قليلة.
- لم ينتشر فيه كثير من الموالي.
- انتشر فيه الموالي بكثرة.
- استخدم هذا المجتمع العبيد في الحروب دفاعاً عن مصالحه.
- كان أبناء هذا المجتمع يجارون بأنفسهم دفاعاً عن مصالحهم.
- انتشر الأجناب من غير العرب في هذا المجتمع.
- ظل هذا المجتمع محافظاً على نقاء عنصره العربي، ولم تدخله عناصر أجنبية.
- يعمل جانب منه في الحرف اليدوية.
- يحتقر الزراعة وكل عمل يدوي.
- انتشرت في هذا المجتمع الفنون المختلفة كالغناء والرقص والموسيقا والنحت.
- كان هذا المجتمع خالٍ من أي نوع من هذه الفنون إلا من فن الغناء البدائي الرعوي.
- أصبح هذا المجتمع مترفاً في مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه.
- انتشرت في هذا المجتمع عادات اجتماعية ومالية سيئة كالزنا والربا.
- ظل هذا المجتمع محتفظاً بتقاليد.
- ظل هذا المجتمع محتفظاً بتقاليد.

- أصبح للمرأة دور فعال في هذا - ظل وضع المرأة في هذا المجتمع على ما
المجتمع خاصة عندما عملت بالتجارة كان عليه. وظل الرجل هو السيد
وملكت المال. انطاع.



□ السيناريو الأول

■ أن يبقى العرب وثنيين

□ لو قُدِّر للعرب أن يبقوا وثنيين ولم يظهر الإسلام، وظلت التجارة العربية في ازدهارها المستمر، واستمر التحول الاجتماعي عند العرب ق. س من البداوة إلى الحضرية، ومن المجتمع القبلي إلى المجتمع التجاري، ومن الملكية المشاعة إلى الملكية الخاصة، ومن السيادة القبلية القائمة على النسب والشرف الرفيع إلى السيادة الحضرية القائمة على المال والثراء، لبدأ المجتمع العربي بالتغيير نحو الأفضل سيما وأن ازدهار التجارة وتطورها تستدعي قيماً اجتماعية أكثر رقياً ورفعة.

فالمجتمع العربي ق. س الذي كان قائماً على عصبية القبيلة والنسب اللذين كانا أساس الضمان الاجتماعي والأمن لم يعودا كذلك في ظل المجتمع الحضري التجاري. "فالتجارة أحدثت وفرة في الثروات الشخصية، وحفزت الأفراد على امتلاك الأرض والبيوت والكروم. وفي هذه الظروف يمنح الناس إلى السلوك الفردي وتنهات مشاعر التضامن الجماعي والعصبية القبيلة في بحث كلٍ عن مصلحته الخاصة. وأصبح حتى البدوي لا يتردد في الإعراض عن مقتضيات صلة القرابة والنسب. وكان هذا التطور الاجتماعي في المبتدأ نتيجة للحياة التجارية وتعاضم مكانة المصالح المالية التي أخذت تُملئ على البدوي مَنْ يشارك ومَنْ يباهر"¹.

¹ فيكتور سخاب، مصدر سابق، ص ٤٠٤، ٤٠٥.

إن المجتمع العربي في الجزيرة العربية - وكما كان على مدار خمسة عشر قرناً
والى الآن - في ذلك الوقت لم يكن باستطاعته إلا أن يكون مجتمعاً تجارياً، ولم يكن
باستطاعته أن يكون مجتمعاً زراعياً نتيجة لقسوة الطبيعة وشحّ المياه واحتقار العرب
للزراعة، ولم يكن باستطاعته أن يكون مجتمعاً صناعياً نتيجة لقلّة موارد الطبيعة وقلّة
الأيدي العاملة المدربة، واحتقار العرب للأعمال الحرفية. "الأعمال الحرفية كالحداثة والحمامة
والنجارة لم تكن أعمالاً محترمة اجتماعياً لموقف القبائل السليبي من العمل اليدوي عموماً".

فالمجتمع العربي ق. س كان في طريقه إلى التحوّل من مجتمع بدوي قبلي إلى
مجتمع حضري تجاري. وكان سيتبع ذلك تحولات اجتماعية كبيرة. لأن ذلك سيكون له
تأثير كبير على العقل العربي^١ وبالتالي على السلوك الاجتماعي العربي.

لقد اعتُبر الانتقال من المجتمع البدوي القبلي العنصوي إلى المجتمع الحضري
التجاري "مرضاً من أمراض العصر" كما قال مونتجمري وات في كتابه "محمد في مكة".
وأن هذا الانتقال هو الذي مهد لظهور الدين الجديد وهو الإسلام. وأن ظهور الإسلام قد
جاء رداً على أخلاقيات المجتمع العربي الحضري ق. س التي اعتُبرت أخلاقيات منحطة في
نظر الإسلام، حيث تبع تحوّل المجتمع العربي ق. س من مجتمع بدوي قبلي إلى مجتمع
حضري تجاري عدة تحولات اجتماعية سوف نستعرضها بعد قليل. وأن ظهور الإسلام في

^١ زهر حطب، مصدر سابق، ص ٣١.

^٢ لنا من ذلك دليل لأثر الاقتصاد على العقل، وهو فقه الإمام أبي حنيفة النعمان. فعقل هذا الإمام كان عقلاً تجارياً طبع فقهه
بروح التسامح والحرية. ومن هنا كان اهتمام أبي حنيفة بالحرية الفردية التي هي أساس السوق الحرة. ومن هنا أتى أبو
حنيفة - دون غيره من الأئمة الأربعة - بأن يكون للمرأة الحق الكامل في تزويج نفسها بنفسها دون أخذ موافقة ولي أمرها.
كما أجاز أبو حنيفة - وطبقاً لذلك ودون غيره من الفقهاء - حرية تصرف الإنسان حتى ولو كان سفيهاً في ماله وممتلكاته
ودون تدخل القضاء. كما كان الوحيد بين الفقهاء الذي رفض وقف الأموال والممتلكات بصفة دائمة وهائية، وإنما قال بوقفها
بصفة مؤقتة من باب الإعارة، ولصاحبها أو ورثته حق استرجاعها متى شاؤوا.

القرن السابع الميلادي كان لإصلاح البناء الاجتماعي المنهار والحرب في ذلك الوقت^١. وأن هذا الإصلاح كان يتركز في النقاط التالية:

١. حماية الحياة والمُلْكِيَّة. واستبدال الثأر الشخصي بالديَّة وبالْعِقَابِ الدِّينِيِّ^٢.
٢. عدم تجاوز العقوبة لمقدار الخطأ. بل وقال الإسلام أن الصَّحْحُ وَالْغَفْرَانِ أَفْضَلُ مِنَ الْعُقُوبَةِ.
٣. اعتبار القضايا منتهية متى تمَّ أخذ الثأر لها.
٤. قتل شخص بنفس أهمية المقتول ومكانته الاجتماعية^٣.
٥. فك ارتباط النسب واستبداله برباط الدين.
٦. المساواة بين كافة أفراد الأمة^٤.

ورغم ذلك فإن الإسلام لم يأتِ بإصلاحات اجتماعية كثيرة وجديدة ذات شأن، ولكن ما فعله أنه قنن إسلامياً الموجود من القوانين ووضعها في إطار الدين الجديد، ذلك أنه كان من الصعب اختراع قوانين جديدة دون تغيير في أساس المجتمع وفي تركيبه العام وفي انتقاله من حالة إلى أخرى. "ويبدو أن الإصلاحات التي جاء بها الإسلام في القضايا المتعلقة بسلامة الحياة والممتلكات قليلة الأهمية، ولم تكن مع ذلك عديمة الجدوى بل كانت فعالة. ذلك أن

^١ مونتجمري وات، مصدر سابق، ص ٣٩٨.

^٢ رغم مضي خمسة عشر قرناً على ظهور الإسلام إلا أن الثأر ما زال قائماً في المجتمع العربي حتى الآن. وأن كثيراً من المجتمعات العربية لا تقبل الديَّة، وتأخذ طريق الثأر. والإسلام بمجد ذاته لم يبلغ الثأر، وفضَّل أن تقوم الدولة بالثأر لأهل القتل بأن تقتله هي لأن يقتل القاتل أهل القتل. ومن هنا كانت هناك عدة آيات في القصص من القتل، وهي بمثابة ثأر تقوم به الدولة. ومن هذه الآيات ﴿ولكم في الحياة قصاص يا أولي الألباب﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٩)، ﴿وكنتنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ (سورة البقرة، الآية ١٩٤)، ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد والأثني بالأثني﴾ (سورة البقرة، الآية ١٧٨).

^٣ البند الثاني والرابع هما قانونان عربيان قديمان ق. س.

أنظر: مونتجمري وات، مصدر سابق، ص ٤٠٩.

^٤ جرى هذا فعلاً أيام الخلفاء الراشدين، وخاصة في خلافة عمر بن الخطاب. ولكن أهواء السياسة وشهوة السلطة أعادت مرة أخرى المجتمع العربي في عصر بني أمية والعباسيين وما بعد ذلك إلى عصر ما ق. س.

العصبية القبلية القديمة كانت لا تزال ذات تأثير قوي فيما يتعلق بمسألة الدم المسفوك. ورغم هذا فإن هذه الإصلاحات فتحت عهداً جديداً في الأمن والسلامة".^١

نحن نعلم العلاقة الوطيدة بين الاقتصاد والاجتماع. "وأن قانون تقسيم العمل هو الذي يقوم أساساً في تقسيم الطبقات. وأن الفوارق الاجتماعية الطبقية ناتجة عن الفوارق في التوزيع".^٢ وأن اقتصاد أي مجتمع - في سلبياته وإيجابياته - يلعب دوراً كبيراً في نوعية سلوك الأفراد في المجتمع ويعكس نوعية القيم الأخلاقية والقيم العامة الموجودة في هذا المجتمع. كما نعلم العلاقة الراسخة بين رقي المجتمعات اقتصادياً، وعلاقة ذلك بالرقى الاجتماعي.

من ناحية أخرى - وكما يقول علماء الاقتصاد المعاصرون - فمن الصعب على الاقتصاديين أن يكونوا اقتصاديين جيدين دون معرفة شيء من علم الأخلاق. وأن كافة وجهات النظر فيما يتعلق بالاقتصاد الإيجابي والتي هي قوام المعرفة في هذا الاقتصاد تعتمد على علم الأخلاق. فكما على الاقتصاديين أن يُلموا بشيء من علم الإحصاء وعلم طبقات الأرض فعليهم أن يُلموا بشيء من علم الأخلاق، حتى ولو كان هذا العلم لا يمتد إلى علم الاقتصاد بصلة. فمن الواضح أن جزءاً من الاقتصاد يعتمد بالدرجة الأولى على المفاهيم والنظريات الأخلاقية. وعلم الأخلاق يلعب دوره في الاقتصاد الإيجابي لأن الالتزامات الأخلاقية لها تأثيرها في اختيارات الفرد، ولأن المؤسسات والسياسات الاقتصادية لها تأثيرها أيضاً على الالتزامات الأخلاقية، ولأن كذلك اختيارات الفرد الاقتصادية في المجتمع لها تطبيقات أخلاقية. فالالتزامات الأخلاقية تعتبر من بين العوامل العادية التي تؤثر في سلوك الناس الاقتصادي. فإذا الناس لم تقل الحقيقة مثلاً، وإذ لم تفرد بوعودها فإن الحياة الاقتصادية تصبح مكانك سير. كذلك فإن الاقتصاديين الذين يدرسون أسواق العمل يلاحظون أن أخلاقيات العمال وأصحاب العمل لها تأثير على

^١ مونتجمري وات، مصدر سابق، ص ٤١٤.

^٢ محمد الرعي، التغير الاجتماعي، ص ٩٨. نقلاً عن ماركس.

تحديد الأجر ومساومات التوظيف. ومن هنا نرى أن أخلاق الناس تؤثر على النتائج الاقتصادية^١.

والمجتمع الاقتصادي المزدهر والراقي يمتُّ عادةً إلى العقلانية أكثر مما يمتُّ إلى العواطف بصلة. ومن هنا فإن قيم المجتمع الاقتصادي الاجتماعية تصبح أكثر عقلانية ومنطقية وواقعية من السابق. فالاقتصاد هو مرآة المجتمع. فإذا كانت هذه المرآة مجلوة لامعة كانت صورة المجتمع فيها مشرقة ناصعة. وإذا كانت هذه المرآة مشروخة متأكلة كانت صورة المجتمع فيها باهتة ومشوهة.

فالمجتمع الاقتصادي الحر - كالمجتمع الذي كان سائداً قبل الإسلام - من شأنه أن يخلق قيم الحرية الاجتماعية في هذا المجتمع. وهذا ما كان عليه المجتمع العربي التجاري ق. س. حيث قرأنا كيف أن حرية التصرف بالمال وحرية العبادة وحرية المأكل والمشرب والملبس والرأي كانت متوفرة في حواضر الجزيرة العربية ذات الصبغة التجارية. ومن أجل تحقيق العدالة الاجتماعية للجميع على المجتمع أن يضع نظاماً اقتصادياً من شأنه أن يساعد على تحقيق هذه العدالة.

كما أن انتقال المجتمع العربي ق. س من البداوة حيث الحياة ووسائلها المشاعية (الماء والكأ والنار) وحيث الملكية المشاعية (الأرض والمراعي) إلى المجتمع الحضري حيث الحياة الفردية^٢ ووسائلها الخاصة وحيث الملكية الفردية، كان سينقل المجتمع العربي من حال اجتماعية فطرية وبدائية إلى حال اجتماعية أكثر تعقيداً وأكثر تنظيمياً في الوقت نفسه. ومع الزمن سوف تحتفي كل العادات الاجتماعية التي جاءت إلى المجتمع الحضري

^١ Daniel Hausman & Michael S. McPherson, *Economic analysis and moral philosophy*, PP 214, 215

^٢ يقول بعض الباحثين أن فردية العربي في المجتمع لم تكن فردية انفصال عن القبيلة، وإنما كانت على العكس فردية اتصال من نوع الأفقة والاعتزاز. وإن أقوال الفرد لا عيب فيها ولا خطأ، ومن هنا دلالة الفخر. فالفردية في الواقع هي هنا فردية القبيلة لا فردية الفرد.

أنظر: أدونيس، مصدر سابق، ص ٦١.

العربي من المجتمع العربي البدوي كوأد البنات والزنا الجماعي والربا المغالى به (أضعافاً مضاعفة) كما ذكر القرآن. وخلاف ذلك من العادات والسلوكيات الاجتماعية التي كانت من صلب طبيعة وتركيب المجتمع العربي البدوي المشاعي Commonable .

فوأد البنات على سبيل المثال كسلوك اجتماعي قبيح وهمجي وغير إنساني كان سيختفي بعد حين، بعد أن يكون المجتمع قد أصبح لا يخشى الفقر والإملاق الذي كان بسببه يتم وأد البنات لقول القرآن ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأ كبيراً﴾^١. وبعد أن يكون المجتمع العربي قد تخلّص من سيادة نظام الأبوة، ودور الأوحده للرجل في الاقتصاد والصيد والغزو والحروب^٢.

وكان الزنا سيختفي أيضاً، وخاصة ما كان منه قبيحاً ومستهجناً كـ "زنا الكثرة" و"زنا الرهط" وزواج الأخوة من الأخوات وزواج الآباء من البنات، وغيرها من أنواع الزنا المشاعي كانت أمراضاً اجتماعية، وموروثات من المجتمع البدوي القبلي وهي كباقي موروثات المجتمع المشاعي والملكيات المشاعية العامة. ومع اتساع المجتمع الحضري التجاري وتطوره وانحسار المشاعية من المجتمع وتحوّل المجتمع الحضري التجاري إلى الملكيات الفردية الخاصة وعلاقة الاقتصاد بالتطور الاجتماعي سلباً أو إيجاباً، فقد كان من المتوقع أن يتخلّى المجتمع العربي الحضري التجاري عن الأنواع السابقة الذكر للزنا المشاعي، ويُبقى على الزواج التعاقدي الأحادي إضافة إلى زواج المتعة وهو ما بقي بعد ظهور الإسلام.

^١ سورة الإسراء، الآية ٣١.

ولنلاحظ أن القرآن قال: "ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق" ولم يقل "ولا تقتلوا بناتكم" فقط. ذلك أن العرب كانوا يبدون البنين والبنات على السواء خشية الفقر وفي أيام المجاعات. من ناحية أخرى فقد تكرر في القرآن عن قتل الأولاد في مواقع مختلفة، حيث لم يكن الفقر هو الدافع الوحيد لقتل الأولاد. فقد كانت هناك أسباب كثيرة لقتل الأولاد منها: عوامل اقتصادية، ومنها الوفاء بالنذور، ومنها أسباب دينية.

^٢ برهان دلو، مصدر سابق، ج١، ص١٩٣.

وأما الربا الفاحش (الأضعاف المضاعفة) الذي ربما جاء بهذا الشكل الشنيع والاستغلالي^١ أيضاً في بداية تكوين المجتمع العربي الحضري التجاري، فسوف ينحسر قليلاً قليلاً إلى نسب فوائد معقولة ولكنه لن يزول. أما انخفاض معدل الفوائد (الربا) وعدم زوال الربا نهائياً من المجتمع العربي ق. س فمرد ذلك سيعود إلى عدة أسباب منها:

١. تقدم المجتمع التجاري وحاجته إلى الإقراض والاستلاف لتوسيع التجارة وتطويرها مما سيُقي الربا قائماً ولو بمعدلات فائدة معقولة.
٢. تكاثر عدد المقرضين وتنافسهم على الإقراض بفوائد مالية تنافسية مما سيخفض سعر الفائدة على القروض.
٣. عدم جدوى القروض لارتفاع نسبة فوائدها وانخفاض الأرباح التجارية مما سوف يُقلل من عدد المقرضين ويحسر الربا بالتالي.
٤. كثرة السيولة النقدية في أيدي الناس نتيجة لازدهار التجارة مما سوف يُقلل من نسب الاقتراض والاستلاف.
٥. تدفق الاستثمارات التجارية الخارجية من البيزنطيين والساسانيين مما سيساعد على الازدهار التجاري وتبني معدلات الفائدة المعقولة التي كان معمولاً بها في بلاد الشام والعراق وفارس.

والعلاقة بين القيم الاجتماعية والاقتصاد ربما لا تكون واضحة كل الوضوح في المجتمع العربي ق. س. وذلك لقلّة المعلومات المتوفرة، وقلّة الدراسات الاقتصادية والاجتماعية المتوفرة عن هذا المجتمع. ولذا سوف يظل التعميم دون التخصيص والمُجمل دون المُفصل والتخمين دون التأكيد هو طابع الدراسات القليلة والنادرة المتوفرة عن هذا

^١ يعتبر هذا النوع من الربا شبيهاً واستغلاليّاً من ناحية أخلاقية، في حين أنه منطقي من الناحية التجارية حيث كان التجار يربحون من تجارهم مائة بالمائة. ولولا أن التجار - وهم الغالبية المقترضة - يستفيدون مادياً من استعمال الأموال المقترضة من الدائنين في التجارة، ويحققون نسبة أرباح تفوق نسبة الربا التي يتقاضاها المرابون لما لجأوا إلى الاقتراض والاستلاف والتسهيلات الائتمانية. فالمرابون كانوا لا يقرضون غير التجار القادرين على السداد. أما المقترضون من الفقراء فكان من الصعب عليهم الحصول على القروض لعدم توفر الموجودات العينية وغير العينية لديهم.

المجتمع ونظمه الاقتصادية والاجتماعية. حيث أن عصر التدوين العربي لما قبل الإسلام ولما بعد الإسلام لم يبدأ إلا بعد قرن ونصف من ظهور الإسلام. وكان الإسلام قد لعب دوراً كبيراً في تصوير المجتمع الاقتصادي والنظام الاجتماعي ق. س أبشع تصوير عن طريق المؤرخين المثاليين التبجيليين من أمثال: الطبري، والبلاذري، والمسعودي، والبغدادي، وابن مسكويه، وغيرهم. في حين أن الدراسات المعاصرة حول علاقة الاقتصاد بعلم الاجتماع، وعلاقة الاقتصاد بالقيم الاجتماعية، وتأثير الاقتصاد على سلوك الأفراد في المجتمعات الحديثة، أصبح واضحاً وضوحاً تاماً. كما أصبحت العلاقة بين الاقتصاد وسلوكيات المجتمع المعاصر، لا تحتاج إلى تأكيد أو برهان.



□ السيناريو الثاني

■ أن يصبح العرب حنفاء

□ لو قُدِّر للعرب أن يتركوا الوثنية ويعتبقوا الحنيفية في حالة عدم ظهور الإسلام لكانوا قد غيروا كثيراً في الوضع الاجتماعي العربي تغييراً لا يقلُّ عن التغيير الذي أحدثه الإسلام. فنحن نعلم تمام العلم أن الحنيفية كانت حركة دينية اجتماعية اقتصادية أكثر من كونها حركة دينية سياسية واقتصادية. ومن هذا المنطلق كانت الحنيفية ستلتفت التفاتاً كبيراً إلى الناحية الاجتماعية وسوف تحاول أن تقيم مجتمعاً عربياً على الأسس الدينية التي تدعو إليها، وعلى أساس الاقتصاد العربي القائم حيث أن التطور الاجتماعي في الجزيرة العربية كان يخضع خضوعاً مباشراً للتطور الاقتصادي، وليس للتطور الديني. ولم يُطلب من الأديان المتواجدة آنذاك على ساحة الجزيرة العربية أن تكون منفتحة على التطور الاجتماعي. فالتحكُّم في هذا التطور الاجتماعي كان في يد المال والاقتصاد وليس في يد الأديان. ومن هنا رأينا أن الذي فكَّك وحدة القبيلة والملكية العامة في الجزيرة العربية ليست المسيحية أو اليهودية أو الوثنية أو الصابئة أو الدهرية أو الحنيفية، ولكنه "الإيلاف" التجاري. وأن الذي بنى المجتمع المدني كبديل للمجتمع القبلي في الجزيرة العربية كان الاقتصاد وليست الأديان. وأن الذي نقل مجتمع الجزيرة العربية من البداوة إلى التحضر هو الانفتاح التجاري والاقتصادي. وأن الذي كوّن الطبقة القرشية في مكة - على وجه

الخصوص - ليست الوثنية أو المسيحية أو اليهودية أو العقائد الدينية الأخرى، ولكنها التحارة الداخلية والخارجية القرشية.

أما الكيان الاجتماعي الذي كان من المفترض أن تبني عليه الحنيفة مجتمعها الجديد فيما لو سادت وأصبحت دين العرب، فكان سيقوم على الأسس التالية، والتي لن تختلف كثيراً عما قام عليه المجتمع الإسلامي بعد ذلك:

- رفض القيم الاجتماعية والأخلاقية التي كانت سائدة في عصر الوثنية.
- المناذاة بالإصلاح الاجتماعي والخلقي القويم.
- تحرير العبيد والتحفيز على الاسترقاق من جديد كما فعل الإسلام فيما بعد^١.
- الدعوة إلى تجنب شرب الخمر.
- تحريم لعب الميسر.
- تحريم الزنا، وإيقاع الحد على مرتكبيه.
- تحريم أكل الميتة.
- تحريم أكل الخنزير.
- تحريم القيام بالأعمال المنكرة عموماً.
- النهي عن وأد البنات.
- قطع يد السارق^٢.
- تحريم الربا.
- إعطاء المرأة حقوقها المالية والاجتماعية التي كانت محرومة منها ق. س.

^١ لم يبلغ الإسلام الرقيق كلبية. بل إن بعض الباحثين الإسلاميين كمحمد رشيد رضا قالوا "إن الإسلام لم يُطسّل السرق لأنه كان في ذلك تعطيل للمصالح".

أنظر: رشيد رضا، الفتاوى، رقم ٥٣٧، نقلاً عن عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص ١٢١.

^٢ سبق أن قلنا أن قطع يد السارق كان عقاباً عربياً ق. س. ويقال أن أول من سنّه كان عبد المطلب جدّ الرسول. ومنهم من قال أن أول من سنّه كان الوليد بن المغيرة.

- إقرار التكافل الاجتماعي.
- إبقاء أحكام الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث وخلافه على ما هو عليه في عصر ما ق. س، مع بعض التغييرات الإجرائية التي من شأنها إقرار العدل والإنصاف.
- إلغاء الأنكحة التي اتصفت في الجاهلية بأنها أنكحة مشاعية كنكاح الرهط ونكاح الكثرة ونكاح الاستبضاع وغيرها من أنواع الأنكحة، وسوف يتم إلغائها بسبب تحوّل المجتمع من الملكية العامة إلى الملكية الخاصة بفضل سيطرة وامتداد المجتمع التجاري الحضري والبديل للمجتمع البدوي القبلي، وبفضل بدء تكون "الأسرة الزوجية" التي لم تكن قد ظهرت في السابق في المجتمع البدوي القبلي.

ومرة أخرى لو افترضنا أن الإسلام لم يظهر، وسادت الحنيفية كدين توحيدى لرأينا كيف أن الأحكام التي جاء بها الإسلام نتيجة لوقائع معينة حصلت في صدر الإسلام ثم اعتبرت بعد ذلك أحكاماً مطلقة صالحة لكل زمان ومكان، ما كان لبعضها أن يكون جزءاً من النظام الاجتماعي العربي العام، كما تمّ بعد ذلك. علماً بأن بعضها كان قائماً قبل ظهور الإسلام كتحريم الزنا والربا من قبل الحنيفية، ومن هذه الأحكام:

- أحكام الزنا وشروط وثبوتها والحكم فيه. ونحن نعلم أن هذه الأحكام قد جاءت إثر حادثة اجتماعية معينة وهي حادثة الإفك الخاصة بالسيدة عائشة.
- تشريع تحريم التبنّي الذي جاء على إثر حادثة زواج الرسول من زينب بنت جحش الزوجة السابقة لابن الرسول بالتبنّي.
- تشريع إعطاء جزء من الغنائم للمؤلفة قلوبهم حتى يتمكن الإيمان من قلوبهم في صدر الإسلام والتي أبطلها عمر بن الخطاب فيما بعد.

■ تحريم الربا كان واضحاً أنه جاء في القرآن كيداً باليهود وثأراً منهم. وأن التهديد بالحرب ضد المرابين المسلمين كان يُقصد به في الحقيقة اليهود^١. وأن تحريم الربا لم يأت به القرآن في مكة قبل الهجرة، علماً بأن الرسول هناك، كان قد بدأ الدعوة الإسلامية قبل هجرته إلى المدينة بثلاثة عشر عاماً.



^١ مونتحمري وات، مصدر سابق، ص ٤٥٢، ٤٥٣.

□ السيناريو الثالث

■ أن يصبح العرب يهوداً أو نصارى

□ كان الوضع الاجتماعي العربي قبل الإسلام على النحو السابق الذي استعرضناه. ورغم أن العرب لم يعتنقوا المسيحية ق. س بأعداد كبيرة ليس لسبب ديني ولكن لسبب سياسي، وهو خوفهم من سيطرة البيزنطيين والأقباط عليهم وهم الذين كانوا يدينون بالديانة المسيحية، إلا أن العرب كانوا في حياتهم الاجتماعية قريين جداً من المسيحية ونظامها الاجتماعي. "ولولا ظهور الإسلام لكان وجه العالم العربي ولا شك غير ما نراه الآن. كان العرب على دين النصرانية وتحت مؤثرات ثقافية أجنبية، هي الثقافة التي اتسمت بها هذه الشيع النصرانية المعروفة حتى اليوم"¹. وكان تأثير الحياة الاجتماعية المسيحية على العرب لا يقل عن تأثيرهم الثقافي الذي أشار إليه جواد علي. ولكن العرب ق. س كانوا في حياتهم الاجتماعية قريين من الحياة الاجتماعية المسيحية، وذلك لعدة أسباب منها:

¹ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٥٩٠.

١. تجارة العرب الواسعة والكبيرة مع البيزنطيين، وما كان ينطوي عليها من تأثير العرب بالحياة الاجتماعية البيزنطية بسليباتها وإيجابياتها.

٢. مجيء الكثير من نجار القوافل النصارى إلى الجزيرة العربية. وهؤلاء كانوا يحملون الإنجيل تحت إبطهم ودفاتر الحساب التجارية تحت الإبط الآخر. "وكان هؤلاء التجار يعتقدون أن التجارة هي كسب مادي، لكن التبشير مع التجارة ربح مضاعف، وهو ربح في الدارين: الدنيا والآخرة".^١ ولا شك بأنهم في ملابسهم ومشربهم ومسكنهم ومعاشهم وحياتهم الاجتماعية تركوا أثراً يُذكر في الحياة العربية في الجزيرة العربية.

٣. وجود معاهدات ومواثيق العرب التجارية المختلفة مع البيزنطيين، وما كان ينطوي عليها من تقليدٍ ونقلٍ لطرز الحياة الاجتماعية البيزنطية.

٤. تلاقح العرب الثقافي الممتد مع الحضارة البيزنطية الغنية، وما كان ينطوي عليه من تأثير وتأثير بالأخلاق والمسلوكيات المسيحية وإن طرأ على هذه الأخلاق والمسلوكيات الكثير من التغيير والتبديل وذلك بفضل عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية كثيرة. فلم يعد المجتمع البيزنطي المسيحي هو ذلك المجتمع المسيحي المثالي الذي نادى به السيد المسيح ووضع له الأسس والقواعد.

٥. وجود أعداد من المثقفين كورقة بن نوفل، والشعراء المسيحيين العرب كعدي بن زيد والملمس بن عبد المسيح والأعشى والنابعة الجعدي وليسد وأوس بن حجر، وإمريء القيس وغيرهم من الشعراء. كما أن هناك

^١ جواد علي، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٠٠.

شعراء عرب ق. س جاء في شعرهم إشارات مسيحية كثيرة وإن لم يكونوا من المسيحيين كأمية بن أبي الصلت.

٦. وجود دولتين عربيتين مسيحتين (الغساسنة والمناذرة) على حدود الجزيرة العربية، والتين كانتا متأثرتين بالحياة الاجتماعية البيزنطية المسيحية تأثراً لا يُنكر.

٧. دخول سادات العرب والحكام العرب التابعين لهم من هذه القبائل (سليح، تغلب، تنوخ، لحم، إباد، وغيرهم) المسيحية، وإن كانوا قد اتبعوا المسيحية الشرقية، إلا أن الحياة الاجتماعية للمسيحية عموماً قد أثرت في هذه القبائل وفي الأجيال التي تلت بعد ذلك.

٨. وجود أعداد كثيرة من الأقباش المسيحيين بينهم والذين كانوا يقومون بأداء الخدمات العامة والشاقة والأعمال اللوجستية وخلاف ذلك من الأعمال الوضيعة. وهؤلاء لم تكن أفواهم مكممة. بل كانوا يقومون بالدعوة للمسيحية وبقراءة الأناجيل المختلفة. فمنهم من "كان يقرأ ويفسر للناس ما جاء بالتوراة والإنجيل".^١

٩. وجود عدد كبير من الغواني والقيان والمحظيات من المسيحيات الروميات والصقلييات والجرمانيات اللاتي وفدن إلى الجزيرة العربية من بلاد الشام ومناطق أخرى إما كعبيد ورقيق وإما كبائعات للهوى. وكنَّ يمتهن الغناء والرقص والجنس. ومنهن من كانت تقوم بالخدمة والتربية والرعاية في البيوت الأرستقراطية. وهؤلاء النسوة أثرن تأثراً لا يُنكر في الحياة

^١ حواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٨٩.

الاجتماعية العربية " وصرن أمهات لأولاد عُدوا من صميم العرب "١. وفتحن المجتمع العربي المغلق في ذلك الوقت في ظل توسع التجارة وازدياد الثراء وسيطرة الحياة الأرستقراطية الرغيدة.

١٠. طلب الراحة والسعادة واللذة في الأديرة المسيحية التي كانت منتشرة في بعض مدن الجزيرة العربية وعلى طرق القوافل التجارية حيث كان التجار العرب يبيتون فيها ويستريحون ويتلذذون بسماع الأناشيد الكنسية وشرب الخمر المعتقة. "وقد أثرت هذه الأديرة تأثيراً مهماً في تعريف التجار العرب والأعراب بالنصرانية. فقد وجد التجار في هذه الأديرة ملاجئ يرتاحون فيها ومحلات يُجهزون منها بالماء، كما وجدوا فيها أماكن اللهو والشرب، يأنسون بأزهارها وبخضرة مزارعها التي أنشأها الرهبان، ويطربون بشرب ما فيها من حمور ونبيد مُعتق امتاز بصنعه الرهبان"٢.

١١. وأخيراً، فلقد أثرت المسيحية في الذوق والفن والمعمار العربي. فكانت الأديرة والمدابح والمحاريب والزخرفة هي مجمل الفن المعماري المسيحي الذي دخل الجزيرة العربية. كذلك فقد عرف العرب عن طريق المسيحية النحت والرسم. وكل هذه المظاهر الفنية كان لها أثرها على الحياة العربية الاجتماعية ق. س.

ولو قُدِّر للمسيحية أن تنتشر في الجزيرة العربية، ويعتقن العرب كافةً هذه الديانة، لكانت صورة المجتمع العربي المسيحي على النحو التالي:

١ حواد علي، مصدر سابق، ج٦، ص٥٨٩.

٢ أيضاً.

■ لقد دعت المسيحية إلى المساواة بين الناس. ويتجلى ذلك في قول السيّد المسيح: "ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل، فارفعوا العبيد إلى حوارجكم". وكانت دعوة المسيحية هذه على خلاف من الدعوة الدينية اليهودية التي كانت تمجّد الشعب اليهودي بصفته "شعب الله المختار". ولقد كانت دعوة المساواة المسيحية تلك سبب نقمة روما وقصرها على المسيح والمسيحية كما كانت دعوة الإسلام للمساواة بين العبيد والسادة سبب نقمة حكومة قريش وتجارها على الرسول وعلى الإسلام. فكما جذب الإسلام الفقراء والمستضعفين والعبيد في مكة والمدينة إلى صفوفه وإلى دينه فقد جلبت المسيحية أيضاً الفقراء والمستضعفين والعبيد في روما. وإذا كان الإسلام قد حارب قريش من أجل هذه المبادئ الاجتماعية ولم يستسلم لقريش، فإن المسيحية التي لم تكن تطمع بأي كيان سياسي أو مالي لم تجد لديها القوة الكافية لمقاومة روما لدعوة المساواة هذه، وتخلّت عن هذه الدعوة وقالت إن المساواة التي كانت تدعو إليها هي المساواة في الروح وليس في الحقوق والثروات والواجبات. بل لكي تحمي المسيحية رأسها وتتجنب عذاب القيصرية نادى على لسان القديس بولس في رسالته لأهل روما بأن "تخضع كل نفس للسلطين الفائق، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلطين الكائنة هي مرتبة من الله، حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيدانون"¹. وهي دعوة واضحة وصریحة للعبيد على طاعة أسيادهم وخدمتهم والإخلاص لهم. وبذا، فقد أرست المسيحية "شرعية" الرق. فقد أوصى القديس بطرس العبيد بأن يكونوا "خاضعين بكل هبة ليس للصالحين فقط بل للعنيفين أيضاً"². بل إن القديس ايزيوروس نصح العبيد بعدم السعي إلى الحرية والاستكانة إلى العبودية. وأن يرفضوا الحرية حتى ولو دعوا من قبل أسيادهم بذلك. وقال للعبيد بأن حسانهم كعبيد يوم القيامة سيكون يسيراً لأنهم خدموا الرب في السماء

¹ الإنجيل، رسالة بولس إلى أهل روما ١٣، ١-٢.

² الإنجيل، رسالة بطرس الأولى ١٨:٢.

وخدموا المولى في الأرض^١. وهذا ما كان يُطرب ويُعجب ويُرضي المكيين وغيرهم من العرب أيضاً في دعوة المسيحية إلى المساواة الروحية وليس إلى المساواة المادية أو الاجتماعية. وبذا نقلت المسيحية دعوتها من الواقع إلى الخيال ومن الأرض إلى السماء. ولم يعد لخطاب المساواة المادية بين السادة والعبيد أثر يُذكر. وكان هذا سُرُضي التجار والأغنياء العرب ق. س فيما لو اعتنق العرب المسيحية وأصبحت دينهم الرسمي، بدلاً عن الإسلام الذي كان بمثابة ثورة اجتماعية متشددة، لا تتسامح ولا تتراجع، وتستعمل القوة المسلحة في فرض الواقع الاجتماعي الجديد القائم على المساواة والعدل الاجتماعي. وإن ظلت هذه الدعوة مجرد نصوص مقدسة بعيدة عن التطبيق الواقع إلا في فترة قصيرة من العهد الراشدي (فترة أبي بكر وعمر بن الخطاب)، عاد بعدها المجتمع العربي إلى قبلته وإلى عصبته وإلى فوارقه الطبقيّة المميزة.

■ كان الزنا في المجتمع العربي ق. س مظهراً اجتماعياً واضحاً ومرضاً اجتماعياً فاضحاً. وعندما جاء الإسلام قاوم الزنا مقاومة عنيفة وفرض عقوبات رادعة على الزناة من الذكور والإناث ووضع نظاماً مفصلاً لكيفية العقاب والحساب. في حين أن المسيحية كانت لينة هينة مع الزناة. ونحن نذكر قول المسيح في تعذيب الرومان للزناة "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر". وهو منتهى التسامح والصفح عن الزناة. كما أن الكنيسة بعد ذلك أصبحت تصدر صكوك الغفران المعروفة للزناة وتصدر قائمة بأسعار هذه الصكوك وتفتح حسابات في البنوك لسداد قيمة هذه الصكوك. وكانت رسوم صك غفران الزنا ١٥٠ دوكية (٢١٠ دولار أمريكي) في القرون الوسطى. وكانت الكنيسة لا تريد معاقبة الزاني ولكنها كانت تريد منه أن يدفع ثمن خطيئته. وكانت تردد: "إن الله لا يريد موت المخطئ، بل يريد أن يمينا وأن يدفع ثمن خطيئته". وهذا التسامح وهذا اللين وهذه الرقة تجاه الزنا والزناة كان من شأن العرب

^١ عبد السلام الترماني، الرق.. ماضيه وحاضره، ص٣٤، نقلاً عن أحمد شفيق، الرق في الإسلام، ص٤٨.

ق. س أن يرحبوا به، ويؤيدونه، ويكون سبباً في توجيههم نحو المسيحية المتساهلة وليست المتساهحة فقط.

■ كان الربا من المحرمات في الديانات السماوية ومنها المسيحية. ورغم ذلك فإن الحكام السياسيين المسيحيين كانوا منفتحين وعقلاء وأدركوا بصرهم وخبرتهم بأن تحريم الربا تحريماً قاطعاً يضرُّ بالتجارة بل إن مثل هذا التحريم القطعي الكلي الشامل يمكن أن يوقف التجارة كليةً وهي التي تعتمد على الإقراض والتسليف. فقننوا الربا بنسب مئوية معينة ومعقولة وذلك "حتى لا يموت الذئب ولا يفنى الغنم". وقد غضت الكنيسة الطرّف عن هذا تحت تأثير السلطة السياسية وطمعاً من الكنيسة أن تنال قسطاً من هذه السلطة السياسية في وقت من الأوقات. فنرى أن الدولة البيزنطية أيام حكم الإمبراطور المُشرّع جستنيان قد قننت الربا وجعلته في حدود المعقول والمقبول رغم أن الأرباح التجارية في ذلك الوقت كانت عالية تصل إلى مائة بالمائة كما يقول لنا المؤرخون المسلمون الكلاسيكيون. فجعلت الفائدة على الأموال المقترضة في تلك الفترة من حكم الإمبراطور جستنيان (٤٨٣-٥٦٥م) "لا تزيد عن أربعة في المائة لقروض الفلاحين وستة في المائة للقروض التجارية واثني عشر في المائة للنقود المستثمرة في المشروعات البحرية"^١. ويبدو أن سعر الفائدة ق. س صعوداً وهبوطاً كان مرتبطاً بعوامل اقتصادية معينة منها شح السيولة المالية المتوفرة في الأسواق، وازدهار التجارة. ولذا نلاحظ ق. س أن روما مثلاً عندما كثرت فيها الغنائم وتوفرت السيولة المالية الكافية هبطت فيها أسعار الفائدة إلى أربعة بالمائة وبلغ حدها القانوني الأقصى ١٢ بالمائة قبيل عصر قسطنطين^٢. وهذا ما

^١ ول ديورانت، مصدر سابق، ج ١٢، ص ٢٤٢.

^٢ أيضاً، ج ١٠، ص ٢٣٦.

ولنلاحظ أن النظام المصرفي بكامله الذي كان في روما ثم في الجزيرة العربية هو نظام يوناني في أصوله. وكان اليونانيون إلى جانب السوريين هم الصيارفة المسيطرون في روما. وكان هؤلاء الصيارفة يقومون بأرقى الخدمات المصرفية في ذلك الوقت من تبديل النقود ومراجعة الحسابات والودائع ذات الفوائد، ويصدرون التحاويل المالية للمسافرين، وتوكل إليهم إدارة أملاك-

كان يريد العرب واليهود الذين كانوا يتعاملون بخدمات التسليف والإقراض من الإسلام. وهذا ما كان يمكن أن يرضى عنه العرب واليهود من التجار ومحمدوه ويشكروه لو أن الإسلام قنن الفائدة على الأموال ولم يجرّمها تماماً دون النظر إلى أهمية التسليف والاقتراض في تنمية التجارة وازدهارها. ولعل موقف المسيحية من الربا على هذا النحو من الواقعية سيكون عاملاً من عوامل انتشار المسيحية بين الفئات التجارية العربية ق. س خاصة وبين الفئات الأخرى عامة.

■ لقد شرّعت المسيحية كثيراً من حقوق المرأة إلا أن الأوضاع الاجتماعية السائدة والأوضاع الاقتصادية والسياسية التي كانت قائمة في الإمبراطورية الرومانية أيام أن ظهر السيد المسيح كانت أقوى من الدعوة المسيحية، واضطرت المسيحية تحت قوة القهر الروماني والجيوش القيصري أن تتخلّى عن قوانين وشرائع مختلفة كانت قد قالت بها وستتها للمرأة. وعند اقتراب نهاية العصر الوثني لدى العرب في الجزيرة العربية في القرن السابع بسبب تغير البناء الاجتماعي والاقتصادي - والعقلي تبعاً لذلك - لدى عرب الجزيرة، كانت المرأة في الديانة المسيحية قد تموضعت على النحو التالي:

- احترام المرأة ومكافحة الدعارة.
- فسح المجال أمام المرأة للعمل في الحكومة والاشتغال في السياسة.
- فسح المجال أمام المرأة للعمل في الفن من رقص وغناء وتمثيل.
- تحريم الإجهاض، واعتباره بمثابة القتل المتعمّد.
- تحريم وأد البنات، واعتباره بمثابة القتل المتعمّد.

- الأفراد، وبيعها، وشرائعها، واستثمار الأموال، وأداء الديون، وإقراض المال للأفراد والشركات. ويبقى النظام المالي الروماني من أكثر الأنظمة المالية نجاحاً وثباتاً في التاريخ.
انظر: ول ديورانت، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٢٣٧.

- الدعوة إلى العزوبة وإبقاء البنات أباكراً تحقيقاً للمثل العليا.
- تشجيع الزوج والزوجة على الامتناع عن الاتصال الجنسي.
- تحريم الطلاق إلا إذا كان أحد الزوجين وثياً.
- نقل الزواج من عقد مدني إلى عقد ديني مقدس لا يجوز نقضه.
- تحريم اللواط تحريماً قطعياً.
- مقاومة زواج الأراامل من النساء والرجال.

■ لقد شرّعت المسيحية حزمة من المبادئ الأخلاقية القريبة جداً والمتشابهة مع المبادئ الأخلاقية الإسلامية. ومن هذه المبادئ عدم أكل مال الأراامل واليتامى، وإقامة العدل بين الناس وإعطاء الفقراء حقوقهم الاجتماعية. وكانت هذه الدعوات تجذ صدى لها في المجتمع العربي كما وجدت قبل قرون سبعة صدى لها في المجتمع الروماني. وكان السيد المسيح يقول في ذلك: "الذين يأكلون مال الأراامل ولعلة يطيلون الصلاة، والذين يظلمون الفعلة والحصادين بينما صياحهم قد وصل إلى رب الجنود". كما نادى السيد المسيح بالعدالة المتمثلة في قوله: "لا يكن للواحد ثوبان". ولعل وصايا السيد المسيح المتمثلة بعدم أداء شهادة الزور، وعدم الإقبال على القتل، وعدم ارتكاب السرقة، وعدم القيام بالسلب، وإكرام الوالدين، والتصدق على الفقراء من جملة المبادئ الأخلاقية الكثيرة التي أقرها المسيحية كرسالة سماوية، والتي كانت سترضي المجتمع العربي في القرن السابع الميلادي وما بعد ذلك وخاصة جانب العقلاء منه.

■ لقد أقامت المسيحية تكافلاً وتضامناً بين الناس ضد الآثام، والناس في هذه الآثام سواء وشركاء^١. ومن هنا فقد كان ترحيب المسيحية الكبير بالتوبة كما كان ترحيب الأديان الأخرى من سماوية وأرضية. وهنا يقول السيد المسيح: "إن فرح السماء بخاطي واحد يتوب، أكثر من تسعة وتسعين باراً لا يحتاجون إلى

^١ خالد محمد خالد، محمد والمسيح معاً على الطريق، ص ١٠٣.

توبة. اغفروا إن كان لكم على أحد شيء، لكي يغفر لكم أيضاً أبوكم الذي في السماوات". وكان باب السماء المسيحية المفتوح على هذا النحو لتقبل توبات الخطايا الاجتماعية من الناس ومحو آثامهم سيجد صداه الحسن والرضا والقبول في المجتمع العربي ق. س، الكثير الخطايا والكبير الآثام الاجتماعية، كما وجد صداه الإيجابي في المجتمع الروماني ق. م والذي كان هو الآخر كثير الخطايا وكبير الآثام.

■ وكان لإطلاق المسيحية الدعوة للالتزام الحق واحترامه وتقديسه متمثلاً بقول السيد المسيح: "تعرفون الحق .. والحق يحرككم" الأثر الكبير في المجتمع الروماني وخاصة بين الفقراء والمستضعفين، رغم أن القرون الأولى التي أعقبت ظهور المسيحية ظلت دون أي تأثير يُذكر بالإصلاحات الاجتماعية التي جاءت بها المسيحية. وظل تنظيم العمل وصور الملكية ومصادر التربية وأساليب التعليم على ما هي عليه دون أي تغيير يُذكر، واستمر هذا قرابة خمسة قرون بعد الميلاد. والعرب لم يكونوا ق. س طُغاة أو بُغاة أو عُتاة إلى درجة أنهم لا يستمعون إلى الحق ولا يدعون له ولا ينصاعون لأمره كما صورهم لنا المؤرخون المسلمون الكلاسيكيون، وإنما كانوا أصحاب حق وأصحاب عدل وأصحاب مروءة وشهامة وفرعة. ذلك أن تجارهم والحرص على ازدهارها كانت تستدعي أن يكونوا أمناء وشرفاء في تعاملهم مع الآخرين. وكان من المؤكد أن شعار الحق السابق الذي أطلقتته المسيحية في أيامها الأولى وظلت تنادي به طيلة سبعة قرون قبل ظهور الإسلام كان سيلقى صدى اجتماعياً طيباً في أوساط العرب الذين كانوا يسعون إلى استبدال الوثنية بالتوحيدية في عشية تداعي الوثنية، وقرب انهيارها في القرن السابع الميلادي.

■ وكان لمكانة الإنسان في الديانة المسيحية هذا المقام الرفيع أثره في الدعوة المسيحية في بدايتها كما كان له أثره في الدعوة لها فيما بعد. ولا شك بأن تمجيد المسيحية للإنسان وعمله وسعيه وراء رزقه وكده وكدحه كان من جملة

العوامل التي دفعت الكثيرين إلى اعتناق المسيحية. فقد ركز السيد المسيح على أن الدنيا نُخُلقت من أجل الإنسان ولم يُخلق الإنسان من أجل الدنيا، وقال: "إنما خُلق السبت من أجل الإنسان ولم يُجعل الإنسان من أجل السبت". وقال كذلك: "كل شجرة لا تصنع ثمراً جيداً، تُقطع وتُلقي في النار". وقد كان العرب ق. س أمة عمل وجدّ واجتهاد في تجارهم وسعيهم وراء جمع المال وربما كانوا قد وجدوا - لو لم يظهر الإسلام - في المسيحية ديناً يدعمهم ويساند جدّهم وكدهم وسعيهم المستمر المُضني وراء الرزق.

■ وكان لدعوة للتضامن الاجتماعي التي أطلقها المسيح بقوله: "ليس لأحد أن يوقد سراجاً ويغطيه بإبناء ويضعه تحت سرير، بل يضعه على منارة، لينظر الداخلون إلى النور" أثرها الكبير في الدعوة المسيحية التي تضع الأساس التعاوني القويم لبناء المجتمعات. وكان العرب ق. س سيرحبون بهذا أيضاً وهم الذين كانوا بحاجة ماسة إلى التعاون الاجتماعي في حياتهم وفي تجارهم التي كانت تتطلب التكاثر والتعاون والمشاركة والاتحاد، وكان المجتمع شركة واحدة للجميع.

■ وبعيداً عن الأخلاق المسيحية الصرفة، فلو تمّ للعرب اعتناق المسيحية لاضطروا إلى مماشاة الشعوب المسيحية في أخلاقهم ومسلكتهم الحياتي. فمن المعروف أن البيزنطيين المسيحيين جيران العرب كانوا على سبيل المثال يجنون الرقص كما كان العرب يجونهم، رغم أن الكنيسة كانت ترفض تعويد الممثلين، وتقف من الفنون موقف الخذر.

■ وبعيداً عما جاءت به المسيحية من نظام اجتماعي، فقد كان من المفترض لو أن العرب اعتنقوا المسيحية أن يكون هناك ما كان يُسمى في القانون الروماني بقانون "الأحوال الشخصية". أو "قانون الأحوال المدنية" المعروف لدينا في هذه الأيام. وكان هذا القانون - كما كان معروفاً في القرن السابع الميلادي - ينصُّ على مجموعة تنظيمات أهمها:

١. حماية القانون لشخص المواطن ومُلكه وحقوقه وأمنه على نفسه من التعذيب أو العنف أثناء المحاكمة.
٢. حماية القانون للفرد من الدولة. وكانت هذه المادة من مفاخر القانون الروماني.
٣. حق العبيد المعتوقين في ممارسة الاقتراع والتعاقد.
٤. حصول المرأة على حقوقها، وزوال القسط الأكبر من سيطرة الرجل على المرأة إلى درجة أن المجتمع الروماني من عهد كاتو الأكبر إلى عهد كمودس كان خاضعاً لسلطان النساء.
٥. بقاء رضاء الوالدين وقبولهما الأساس في الزواج الشرعي.
٦. قتل الزوجة الخائنة لزوجها من قبل المحكمة وليس من قبل زوجها أو أهلها.
٧. لا حق في الإرث لأبناء السراري، وعدم اعتبار أبناء السراري شرعيين.
٨. تحريم قتل الأبناء ما لم يكونوا مشوهين.
٩. عقاب من يجهض حاملاً بالنفي من البلاد أو بمصادرة أملاكه.
١٠. إذا ماتت الحامل نتيجة إجهاضها من قبل رجل يُقتل الرجل.



الفهرس التحليلي

ما حالتنا الدينية هذه الأيام

لو لم يظهر الإسلام؟

17

- حالة العرب الدينية قبل الإسلام. 19
- أسباب عدم انتشار اليهودية في الجزيرة العربية. 20
- أسباب عدم انتشار المسيحية انتشاراً واسعاً في الجزيرة العربية. 21
- الحنيفية وقواسمها الدينية المشتركة مع الإسلام. 24
- أسباب عدم انتشار الحنيفية في الجزيرة العربية. 26
- أصل الصابئة، وذكرهم في القرآن. 28
- الصابئة وقواسمها المشتركة مع الإسلام. 29
- الدهرية وخلاصة دعوتها. 31
- مرجعيات الدهرية في الفكر الإنساني. 32
- امتدادات الدهرية في الفكر العربي الكلاسيكي. 33
- وضع الوثنية في الجزيرة العربية قبيل ظهور الإسلام. 34
- السيناريو الأول: هل سيبقى العرب وثنيين، لو لم يظهر الإسلام؟ 37
- كيف سيكون الوضع الديني العربي، لو لم يظهر الإسلام؟ 38

- السيناريو الثاني: هل سيصبح العرب حنيفين، لو لم يظهر الإسلام؟ 46
- لماذا لم يتحوّل كثير من الحنفاء الى المسيحية واليهودية؟ 48
- تفنيد الأسباب التي جاء بها المؤرخون. 48
- التساؤلات العديدة التي أثارها الحنيفية. 58
- ما هي الشروط التاريخية والدينية التي كان يجب توفرها في الحنيفية لكي تنتشر وتصبح دين العرب، لو لم يظهر الإسلام؟ 60
- السيناريو الثالث: هل سيصبح العرب يهوداً أو نصارى، لو لم يظهر الإسلام؟ 62
- أثر اليهود الديني في الجزيرة العربية. 65
- ما هي الأسباب التي تستبعد أن يعتنق العرب اليهودية، لو لم يظهر الإسلام؟ 66
- العوامل المساعدة لانتشار المسيحية انتشاراً محدوداً في الجزيرة العربية. 71
- العوامل المؤدية الى عدم انتشار المسيحية الانتشار الواسع في الجزيرة العربية. 74
- الأسباب الدينية والتاريخية والسياسية التي صدّت العرب عن الديانة المسيحية. 74
- ما هي العوامل التي تُرَجِّح اتباع العرب للمسيحية، لو لم يظهر الإسلام؟ 82

ما حالتنا الثقافية هذه الأيام

لو لم يظهر الإسلام؟

83

حالة العرب الثقافية قبل الإسلام. 85

- هل كان العرب أميين حقاً، وما معنى الأمية في ذلك العصر، وهل كان الرسول أمياً بمعنى عدم معرفته للقراءة والكتابة، أم بمعنى عدم علمه بالأديان السابقة؟ 87
- ملاحظ الحضور الثقافي العربي قبل الإسلام. 91
- لماذا وصل إلينا كثير من الشعر العربي قبل الإسلام، ولم يصل كثير من النثر؟ 95

- مظاهر الفن العربي قبل الإسلام. 99
- مظاهر العلوم العربية قبل الإسلام. 111
- السيناريو الأول: حال الثقافة العربية في ظل الوثنية. 115
- أثر الإسلام السلبي على الإبداع الشعري. 120
- حال الفن العربي في ظل الوثنية. 129
- الحالة العلمية العربية في ظل الوثنية. 137
- السيناريو الثاني: حال الثقافة العربية في ظل الحنيفية. 141
- عدم اختلاف الثقافة العربية في ظل الحنيفية عنها في ظل الإسلام، شرط خضوع الحنيفية لشروط تاريخية معينة. 142
- السيناريو الثالث: حال الثقافة العربية في ظل المسيحية أو اليهودية. 145
- انتفاء الخيار اليهودي. 145
- حال الثقافة العربية في ظل المسيحية، لو لم يظهر الإسلام. 147
- حال اللغة العربية في ظل المسيحية. 148
- حال الشعر العربي في ظل المسيحية. 149
- حال النثر العربي في ظل المسيحية. 153
- حال الفلسفة العربية في ظل المسيحية. 155
- حال الفنون الجميلة العربية في ظل المسيحية. 156
- هل ستتيح المسيحية الحرية الكاملة للثقافة العربية، لتبدع ما تشاء؟ 157

ما حالتنا السياسية هذه الأيام

لو لم يظهر الإسلام؟

161

- حالة العرب السياسية قبل الإسلام. 163
- أسباب عدم معرفتنا الكاملة لتاريخ العرب السياسي قبل الإسلام. 164
- عراق التاريخ في الجزيرة العربية. 165
- تفاصيل الوضع السياسي العربي في الجزيرة العربية قبل الإسلام. 166
- مملكة حضرموت. 166
- مملكة قتيان. 167
- مملكة ديدان ولحيان. 167
- مملكة سبأ. 167
- مملكة كندة. 168
- مملكة النبط. 170
- مملكة الغساسنة. 170
- مملكة الحيرة. 172
- المشيخات العربية. 175
- علاقة العرب السياسية قبل الإسلام بالقوى العظمى. 176
- أسباب نشوء القوى السياسية العربية قبل الإسلام. 178
- علاقة قريش السياسية بممالك الجوار العربية. 179
- أسباب اتباع قريش لسياسة الحياد الإيجابي قبل الإسلام. 180

- العوامل التي أدت إلى أن يكون القرن السابع الميلادي (زمن ظهور الإسلام) نقطة تحوّل مهمة في تاريخ البشرية. 185
- ملخص أسس النظام السياسي العربي قبل الإسلام. 192
- الأحزاب السياسية في صدر الإسلام. 195
- السيناريو الأول: حالة العرب السياسية في ظل الوثنية. 200
- ما هي الأسباب التي حالت دون قيام الدولة العربية الموحدة قبل الإسلام؟ 201
- دور آل عبد مناف في السياسة العربية قبل الإسلام. 206
- السيناريو الثاني: حالة العرب السياسية في ظل الحنيفية. 209
- عدم وجود خطاب سياسي للحنيفية. 209
- الأدلة على عدم وجود هذا الخطاب السياسي. 210
- ما هي صور السياسة العربية في ظل الحنيفية، لو لم يظهر الإسلام؟ 218
- السيناريو الثالث: حالة العرب السياسية فيما لو أصبح العرب يهوداً أو نصارى. 223
- استبعاد الخيار اليهودي. 224
- وصف المشهد السياسي العربي، فيما لو اعتنق العرب كافةً المسيحية. 225
- التوقعات السياسية التي ستحصل، والتي لن تحصل. 226

ما حالتنا الاقتصادية هذه الأيام

لو لم يظهر الإسلام؟

239

- حالة العرب الاقتصادية قبل الإسلام. 241
- أسباب مكانة مكة كمركز مهم للتجارة البرية العالمية. 243

علاقة الدين بالتجارة وإدارة الأموال. 246

أثر الاقتصاد في وحدة العرب الجزئية قبل الإسلام. 249

آليات الاقتصاد العربي قبل الإسلام. 251

آليات البيع والشراء. 251

أنواع البيوع. 251

الربا ودوره في الاقتصاد العربي قبل الإسلام. 259

أسباب عدم ترك تحريم الربا بعد الإسلام لأي آثار سلبية اقتصادية. 259

آليات الشراكة التجارية العربية قبل الإسلام. 262

أنواع الشركات التجارية العربية قبل الإسلام. 263

عناصر وجود السوق العربية المشتركة قبل الإسلام. 266

السيناريو الأول: ما حال الاقتصاد العربي لو بقي العرب وثنيين؟ 269

ما هي القوانين والأنظمة الاقتصادية التي ستسود في الحياة الاقتصادية العربية لو

بقي العرب وثنيين؟ 271

مقارنة النظام الاقتصادي الوثني العربي بالاقتصاد الإسلامي. 277

لماذا لم يحم النظام الاقتصادي الإسلامي العرب من كارثة عام "ك" عام

الرمادة"؟ 283

تبريرات الاقتصاديين الإسلاميين المعاصرين لعدم ضرورة الاحتفاظ باحتياط مالي

في ميزانية الدولة. 286

صورة من مثاليات الاقتصاد الإسلامي الخيالية. 287

السيناريو الثاني: ما حال الاقتصاد الإسلامي لو أصبح العرب حنفاء؟ 289

لم يكن من المتصور أن يكون للحنيفية خطاها الاقتصادي نتيجة لغياب

مشروعها السياسي. 290

السيناريو الثالث: ما حال العرب الاقتصادية لو هم أصبحوا يهوداً أو نصارى؟ 291

- ما هو حال الاقتصاد العربي قبل القرن العشرين؟ 291
- ما هو الاختلاف والائتلاف بين النظام المالي الإسلامي والنظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي؟ 294
- ما هي العوامل التي عطّلت نمو الفكر الاقتصادي الإسلامي؟ 296
- أسباب التخلف الاقتصادي في الأمم الأخرى. 297
- صور المشهد الاقتصادي العربي فيما لو اعتنق العرب الديانة المسيحية. 298

ما حالتنا الاجتماعية هذه الأيام

لو لم يظهر الإسلام؟

303

- حالة العرب الاجتماعية قبل الإسلام. 305
- التقسيم الطبقي الاجتماعي قبل الإسلام. 306
- وقفة قصيرة عند ظاهرة الصعلكة قبل الإسلام. 308
- أخلاقيات العرب قبل الإسلام. 314
- طُرق النكاح المختلفة عند العرب قبل الإسلام. 320
- نظام الإرث عند العرب قبل الإسلام. 326
- أحكام السرقة عند العرب قبل الإسلام. 327
- أهم التغيرات التي طرأت على المجتمع القبلي العربي قبل الإسلام. 328
- أهم الفروقات بين المجتمع البدوي القبلي وبين المجتمع الحضري التجاري. 329
- السيناريو الأول: ما حالة العرب الاجتماعية لو بقي العرب وثنيين؟ 332
- أثر التجارة في تغير المجتمع العربي قبل الإسلام. 333

الإصلاحات الاجتماعية التي أحدثها الإسلام في هذا المجتمع. 334

العلاقة الوطيدة بين الاقتصاد والاجتماع. 335

سبب عدم وضوح العلاقة بين القيم الاجتماعية والاقتصاد في المجتمع العربي

قبل الإسلام. 338

السيناريو الثاني: ما حالة العرب الاجتماعية، لو أنهم اتبعوا الحنيفة؟ 340

الخطاب الاجتماعي الحنيفة واتفاقه مع الخطاب الاجتماعي الإسلامي. 341

ما هي التشريعات الاجتماعية الإسلامية التي لن يتضمنها الخطاب الاجتماعي

الحنيفة؟ 342

السيناريو الثالث: ما حالة العرب الاجتماعية، لو أنهم أصبحوا يهوداً أو

نصارى؟ 344

أسباب قرب العرب قبل الإسلام من الحياة الاجتماعية المسيحية. 345

صور المجتمع العربي فيما لو سادت المسيحية في الجزيرة العربية. 348



المراجع

- إبراهيم، حسن: تاريخ الإسلام السياسي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٤.
- إبن هشام: السيرة النبوية، شركة الطباعة الفنية، القاهرة، ١٩٧٤.
- أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣.
- أدونيس: كلام البدايات، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٩.
- أركون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.
- الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني، دار صعب، بيروت، لا تاريخ.
- الآلوسي، محمود: بلوغ الأرب، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٢٤هـ.
- إلياد، مرسيا: المقدس والديني، العربي للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧.
- أمين، أحمد: فجر الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٢٨.
- الأندلسي، ابن صاعد: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١٢.
- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المطبعة الوهبية، القاهرة، ١٨٨٢.
- ابن الأثير: أسد الغابة في معرفة أخبار الصحابة، المطبعة الوهبية، القاهرة، ١٢٨٠هـ.
- ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.
- ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، لا تاريخ.
- ابن طباطبا، محمد: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠.
- ابن عبد ربه: العقد الفريد، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٩.
- ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لا تاريخ.
- ابن كثير: مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٩٧٩.
- بايللي، محمود: المال في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

باران ولاكوست: الاقتصاد السياسي للتخلف وأسباب التخلف الأساسية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.

- بخت، علي: التمويل الداخلي للتنمية الاقتصادية في الإسلام، الدار السعودية، جدة، ١٩٨٥.
- بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.
- البلاذري، أحمد: أنساب الأشراف، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٥٩.
- البلاذري، أحمد: فتوح البلدان، مطبعة الموسوعات، القاهرة، ١٣١٩هـ.
- البهيتي، نجيب: تاريخ الشعر العربي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٦١.
- بهنسي، عفيف: جماليات الفن العربي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٩.
- بيرك، جاك: العرب من أمس إلى الغد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٩.
- بيضون، إبراهيم: الحجاز والدولة الإسلامية، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٣.
- بيضون، إبراهيم: الفتوح ومشكلة الأرض، مجلة "الفكر العربي"، ٢٨٤، بيروت، ١٩٨٢.
- بيهم، محمد: المرأة في حضارة العرب، دار النشر للجامعيين، بيروت، ١٩٦٢.

- الترمانيني، عبد السلام: الرقيق.. ماضيه وحاضره، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥.
- الترمانيني، عبد السلام: الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٤.
- التواقي، مصطفى: التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٦.
- تويني، آرنولد: تاريخ البشرية، الأهلية للنشر، بيروت، ١٩٨٢.
- تيزيني، طيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ١٩٧١.

- الجابري، محمد: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ١٩٩٠.
- الجابري، محمد: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤.
- الجاحظ، أبو عثمان: رسائل الجاحظ، دار الخداتة، بيروت، ١٩٨٨.
- جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

- جعيط، هشام: الفتنة.. جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢.
- الجنحاني، الحبيب: التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٤.

- الحاج حسن، حسين: الأسطورة عند العرب في الجاهلية، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٨.
- حاوي، ايليا: في النقد والأدب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩.

- حسين، طه: تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦.
- حسين، طه: في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩.
- حسين، طه: مرآة الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩.
- حطب، زهير: تطور بُنى الأسرة العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣.
- الخليبي، برهان الدين: السيرة الحلبية، القاهرة، ١٢٩٢هـ.
- الحوت، محمود: في طريق الميثولوجيا عند العرب، دار النهار، بيروت، ١٩٨٣.
- الحوفي، محمد: سلسلة الشعر العربي.. وحدة اللغة والوطن، دار الكتاب الحديث، بيروت، ١٩٨٤.
- خالد، خالد محمد: محمد والمسيح معاً على الطريق، دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٦.
- خالد، خالد محمد: من هنا نبدأ، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠.
- خلدون، عبد الرحمن بن: المقدمة، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤.
- خليف، يوسف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨.
- دلو، برهان الدين: جزيرة العرب قبل الإسلام، الفارابي، بيروت، ١٩٨٩.
- دلو، برهان الدين: مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، الفارابي، بيروت، ١٩٨٥.
- الدوري، عبد العزيز: التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسات الوحدة، بيروت، ١٩٨٤.
- الدوري، عبد العزيز: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.
- دوهيم، روجيه: مدخل إلى الاقتصاد، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٢.
- دويدار، محمد: شركات توظيف الأموال، سلسلة كتب قضايا فكرية، ٨٤، القاهرة، ١٩٨٩.
- ديورانت، ول: قصة الحضارة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، لا تاريخ.
- رودنسون، مكسيم: الإسلام والرأسمالية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.
- الزعيبي، محمد: التغير الاجتماعي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.
- زيدان، جورجى: أنساب العرب القدماء، مطبعة الهلال، القاهرة، ١٩٢١.
- زيدان، جورجى: تاريخ آداب اللغة العربية، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٩٢.
- سابق، السيد: فقه السنّة، دار الكاتب العربي، بيروت، ١٩٦٩.
- سالم، عبد العزيز: دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، لا تاريخ.

- السجستاني، عبد الله: كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥.
- سحّاب، فيكتور: إيلاف قريش.. رحلة الشتاء وال الصيف، المركز الثقافي العربي، بيروت،
السمهودي، نور الدين: وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، القاهرة، ١٩٥٥.
- سميل، ر. سي: الحروب الصليبية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢.
- السهيلي، عبد الرحمن: الروض الأنف، المطبعة اجمالية، القاهرة، ١٩١٤.
- السيد، رضوان: الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤.
- الشهرستاني، محمد: الملل والنحل، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٩٤٩.
- شيفر، شيمون: أسرار الغزو الإسرائيلي للبنان، دار المروج، بيروت، ١٩٨٥.
- الصانع، سمير: الفن الإسلامي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٨.
- صابر، محي الدين: البدو والبدو، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦.
- ضيف، شوقي: الشعر والغناء في المدينة ومكة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩.
- الطبري، محمد: تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧.
- العاني، سامي: الإسلام والشعر، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣.
- عباس، إحسان: ديوان شعر الخوارج، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ١٩٨٢.
- العباسي، أحمد: عمدة الأخبار في مدينة المختار، المكتبة التجارية، القاهرة، لا تاريخ.
- عبد الدائم، عبد الله: في سبيل ثقافة عربية ذاتية، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٣.
- عبد الرازق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لا ناشر، القاهرة، ١٩٤٤.
- عبد الكريم، خليل: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠.
- عبد الكريم، خليل: الصحابة والصحابة، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧.
- عبد الكريم، خليل: قريش.. من القبيلة إلى الدولة المركزية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.
- العسقلاني: الإصابة في تمييز أخبار الصحابة، القاهرة، ١٩٦٨.
- العسكري، أبو هلال: كتاب الصناعتين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤.
- عطوان، حسين: الشعراء الصعاليك في العصر الأموي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.
- عطوي، رفیق: صورة المرأة في شعر الغزل الأموي، دار العالم للملايين، بيروت، ١٩٨٦.
- العظمة، عزيز: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ١٩٩٢.

- العقاد، عباس: الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، دار الفلم، القاهرة، لا تاريخ.
- العقاد، عباس: عبقرية الصديق، المكتبة العصرية، بيروت، لا تاريخ.
- العقيلي، مجدي: السماع عند العرب، لا ناشر، دمشق، ١٩٦٩.
- عكاشة، ثروت: التصوير الإسلامي الديني والعربي، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٧٧.
- العلايلي، عبد الله: مقدمات لفهم التاريخ العربي، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٤.
- عُلي، أحمد: ثورة العيد في الإسلام، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٥.
- علي، جواد: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨.
- العلي، صالح: محاضرات في تاريخ العرب، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٥.
- عمارة، محمد: تيارات الفكر الإسلامي، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٥.
- عناية، غازي: أصول المالية العامة الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٣.
- عودة وآخرون، محمد: الوحدة العربية.. الممكّنات والمعوقات، مجلة "الفكر العربي"، ع ١١٢/١١، بيروت، ١٩٧٩.

- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٨.
- الغزالي، محمد: السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٠.

فاديه، ج. ك: الغزل عند العرب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٥.

- قاسم، قاسم: الإسلام والوعي التاريخي عند العرب، مجلة "الفكر العربي"، ع ٢٧٤، بيروت، ١٩٨٢.
- القرطبي، محمد: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٤٦.
- ✽ قرم، جورج: تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، ١٩٩٨.
- القروني، عوض: الحدائث في ميزان الإسلام، دار هجر، القاهرة، ١٩٨٨.
- قطب، سيّد: العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٩.
- القمني، سيّد: الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠.
- القرواني، ابن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده، لا ناشر، القاهرة، ١٩٥٥.

- كحّالة، عمر: العرب.. من هم، وما قيل عنهم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣.
- الكليبي، هشام بن: كتاب الأصنام، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٤.
- لاكوست، إيف: الاقتصاد السياسي للتخلف وأسباب التخلف السياسية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.

- مؤنس، حسين: تاريخ قريش، الدار السعودية، جدة، ١٩٨٨.
- ماسيه، هنري: الإسلام، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٨.
- الميرد، محمد: الفاضل، دار الكتب، القاهرة، ١٩٥٦.
- محمد، قطب: النظم المالية في الإسلام، الهيئة المصرية، القاهرة، ١٩٩٦.
- مرجليوث، د.س: أصول الشعر العربي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٨.
- مرحبا، محمد: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨١.
- مروّة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨.
- المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٩.
- مظهر، سليمان: قصة الديانات، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨.
- المقرئزي، تقي الدين: إغاثة الأمة بكشف الغمة،
- مليكة، لويس: البدو والبدواءة، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦.
- المودودي، أبو الأعلى: أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام، الدار السعودية للنشر، جدة، ١٩٦٧.
- موريون، جان: لويس ماسينيون، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٨١.
- النابلسي، شاكراً: الأغاني في المغاني، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
- النابلسي، شاكراً: المال والهمال.. الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام، دار الساقى، لندن وبيروت، ٢٠٠٢.
- النابلسي، شاكراً: ثورة التراث.. دراسة في فكر خالد محمد خالد، العصر الحديث، بيروت، ١٩٩١.
- النابلسي، شاكراً: عصر التكايا والرعايا.. وصف المشهد الثقافي لبلاد الشام في العهد العثماني، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
- نبي، مالك بن: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٧٢.
- النجار، عبد الهادي: الإسلام والاقتصاد، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣.
- النواوي، عبد الخالق: النظام المالي في الإسلام، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٧٣.
- هاوزر، أرنولد: الفن والمجتمع عبر التاريخ، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٨١.
- هيكل، حسين: الصديق أبو بكر، القاهرة، ١٩٤٣.
- وات، مونتجمري: محمد في المدينة، الدار العصرية، بيروت، لا تاريخ.

- Barakat, Halim, *The Arab World, Society culture, and State*, University of California Press, Berkeley, 1993
- Grunebaum, Von. *The Nature of the Arabs unity before Islam*. Arabica. No: 10, 1970
- Hausman, Daniel & Michael S. McPherson, *Economic analysis and moral philosophy*, Cambridge University Press, 1996
- Hayek, F.A. *Law, Legislation, and Liberty*, Chicago University Press, 1979.
- Holden, David & Richard Johns, *The House of Saud*, Sidgwick & Jackson, London, 1981
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 1991
- Kahneman, D, *Varieties of Counterfactual Thinking*, Roes & Olson, NJ, 1995
- Knight, Frank, & Th. Merriam, *The Economic Order and Religion*, Greenwood Press. Westport, connecticut 1979
- Kvart, Igal, *A Theory of Counterfactuals*, Ridgeview Publishing Company, CA, 1986
- Lacy, Robert, *The Kingdom*, Hutchinson, London, 1981
- Lewis, Bernard, *The Arabs in History*, Oxford University Press, NY.1993
- Lewis, David, *Counterfactuals*, Blackwell Publishers, Oxford, UK, 1973
- Lewis, David, *Counterfactuals and Comparative Possibility*, Journal of Philosophical Logic, 1980
- Seelau E.P & S.M. Seelau, *Counterfactual Constraints*, Roes & Olson, NJ, 1995
- Schoemaker, A.M, *When and how to use scenario planning?* Journal of forecasting, 10 (6), 1991
- Schurmann, H.F, *The Logic of Word Power*, Pantheon Books, NY, 1974
- Tetlock, Philip & Aaron Belkin, *Counterfactual Thought Experiment in World Politics*, Princeton University Press, 1996

فهرس الأعلام

- إبراهيم (النسي): ٢٣، ٢٩، ٤٦، ٤٧، ٥٣، ٥٤، ٥٥
- إبراهيم، اسماعيل بن: ٢٧٣، ١٢٤
- إبراهيم، حسن: ١٢، ١٤٦، ١٨٧، ٢١٣
- ٢٣٢
- الأبرص، عبيد بن: ٧٢، ١٥٠
- أبو البخترى: ٨٨
- أبو بكر: ١١، ٦٠، ٦٩، ٩٠، ١٢٠، ١٩٧
- ١٩٨، ٢٢١، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٦٩، ٢٧٩
- ٢٩٠، ٣٠٥، ٣٢١، ٣٤٩
- أبو جهل: ٨٨
- أبو حنيفة (الإمام): ١٥٨، ٣٣٣
- أبو داوود (رواية الحديث): ٣٢١
- أبو زيد، نصر: ١١
- أبو سفيان: ٣١، ٣٤، ٣٥، ٨٨، ١٢٢
- ١٨٢، ١٨٣، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠١، ٢٢٠
- أبو طالب: ٧٢، ٣٠٥، ٣٠٧
- أبو عفاك: ١٢٤
- أبو فارس، محمد: ١١
- أبو لؤلؤة: ١٩٨
- أبو لهب: ٣٨، ٥٢
- أبو هريرة (رواية الحديث): ٢٧٩
- أبي أصيبعة، ابن: ١١١
- أبي الحقيق، سلام بن: ١٢٤
- أبي بكر، محمد بن: ١٩٧
- أبي سفيان، عتبة بن: ٢٧٩
- أبي سفيان، معاوية بن: ١٥، ٩٠، ١٠٦
- ١٢٦، ١٥١، ١٨٤، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠١
- ٢٢٦، ٢٧٨، ٢٧٩
- أبي طالب، أم كلثوم بنت علي بن: ٢٨٤
- أبي طالب، علي بن: ٩٠، ١٢٠، ١٢٦
- ١٥١، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٩، ٢٢٠، ٢٢١
- ٢٣٥
- أثال، ابن: ١٥٧
- الأجبار، كعب: ١٢٤، ١٩٨
- الأخطل (الشاعر): ١٢٨
- الأدرمي، عبد الله: ١٢٤
- إدريس (الني): ٢٨
- أدونيس: ١١، ١٢٧، ٣١٤، ٣١٦، ٣٢٧
- ٣٣٦
- أذينة (الملك): ١٧٠
- أرسطو: ٣٢، ٩٢، ١٥٤، ١٥٦
- أركون، محمد: ١١، ١٤، ١٥، ٢٥٣
- الأزد (قبيلة): ١٨٤
- الأزدي، ضماد بن ثعلبة: ١١١
- الأزرقمي المورخ: ٢٠، ١٣٢
- أسد، بنو: ٣٦، ٢٤٩
- الأسدي، الكميت بن زيد: ٣١٠

إياد (قبيلة): ٧٢، ٧٩، ٣٤٦	أسلم (قبيلة): ١٨٤
الإيادي، أبو داوود: ٩٨	أسلم، ربيعة بنت: ١١١
الإيادي، وكيع: ٥٤، ٢١٢	الأسود، المقداد بن: ١٩٧
إياس، سبحان بن: ٩٦	الأسود، يزيد بن: ١٨٢
الأيهم، حجلة بن: ١٧١	الأشرف، كعب بن: ١٢٢، ١٢٤
ابن الأثير: ٧٣	الأشعري، أبو موسى: ١٩٩
ابن الأنباري: ١٢٤	الأصفهاني، أبو الفرج: ١٤٩، ٣٢٥
ابن الجوزي: ٣٢٥	الأعشى (الشاعر ميمون بن قيس): ٧٧، ٨٠، ٨١، ٩٨، ١٠٧، ١٠٨، ١٢١، ١٧١، ٣٤٥
ابن القفطي: ١٤٦	أفرايم (البطريك): ٢٢٩
ابن المقفع: ١٥٨	أفلاطون: ٩٢، ١٢٧، ١٥٣، ١٥٦، ٢٥٤
ابن اليسر: ١٠٩	الآلوسي، محمود: ٥٢
ابن باحة: ١٤٠	أمية، بنو: ١٥، ٣٤، ١٣٠، ١٣٦، ١٥٠، ١٩٧، ١٩٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٣٥، ٢٨٠
ابن جنم: ٩١	٣٠٦، ٣٣٤
ابن رشد: ١٠٧، ١٤٠	أمية، صفوان بن: ٤٤
ابن سعد: ٦٩، ٩٠، ٢٦٤، ٢٧٩	أمية، عبد الله بن أبي: ٨٨
ابن سينا: ١٤٠	أمية، عمرو بن: ١٨٢
ابن طباطبا: ١٨٣	أمين، أحمد: ١٢، ٢٥، ٥٧، ٦٣، ٩٤
ابن عباس: ١٢٢	١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣
ابن عبد ربه: ١٠٧-١٠٩، ١٥٤	٣٢٨
ابن قرة: ٩١	الأمين، محمد: ٩٧، ٣١٩
ابن كثير: ٢٥٠، ٢٦٤، ٢٧٢، ٢٠٣، ٢١٣	أناس، أسيد بن أبي: ١٢٤
ابن مسكويه: ٣٣٩	الأندلسي، صاعد: ٣١، ١١٤
امرؤ القيس: ٣٨، ٧٧، ٨٠، ٨١، ١٠٦	الأنصاري، أبو أيوب: ١٩٧
١٦٨، ٢١٥، ٣٤٥	الأنصاري، أم عطية: ١١١
إيزيوروس (القديس): ٣٤٨	أنو شروان، كسرى: ٢٨، ٦٠، ٩٦، ١٨٦
بابللي، محمود: ٢٥٩، ٢٧٢	٢٠٤، ٢١١، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٨٤
باران، بول: ٢٩٧	أنيس، صرمة بن أبي: ٢١٢
بحيري (القس): ٧٢	أود، زينب بنت بني: ١١١
البخاري (راوية الحديث): ٧٠	أوغسطين (القديس): ٢٥٤
بحيت، علي: ٢٧٠، ٢٧٦، ٢٧٨	

- بدوي، إبراهيم: ٢٥٧
البرادعي، يعقوب: ٢٣٠
براقه، عمرو: ٣٠٨
برد، بشار بن: ١٥٨
بروكلمان، كارل: ١٢٧
برونو: ١٥٨
بطرس (القديس): ٣٤٨
بطليموس الثاني (الإمبراطور): ١٦٧
البغدادي، عبد اللطيف: ١٤٦، ٣٣٩
البلاذري، أحمد: ٧٣، ٢٠٢، ٢١٠، ٢٣١، ٣٣٩
بلقيس (الملكة): ١٦٨
بلينت، آن: ١٦٤
بنت الشاطيء: ١١٩
البهبهسي، نجيب: ١٢٠، ١٢٣، ٣١٠، ٣١٢
بهراء (قبيلة): ٧٧
هنسي، عفيف: ١٣١، ١٣٤
بولس (القديس): ٣٤٨
بومبيوس (القيصر): ١٦٦
بيرك، جاك: ٢٥٣، ٢٦١، ٢٧٣
بيضون، إبراهيم: ١١، ١٨٣، ١٨٧، ١٩٥، ٢٤٢
بيهم، محمد: ٣١٨
تأبط شرأ: ٣٠٨
الترمانيني، عبد السلام: ٣٠٦، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١
تغلب (قبيلة): ٧٢، ٧٧، ٧٩، ٣٤٦
التغلي، جابر: ٢٧٤
تميم (قبيلة): ٧٢، ٩٨، ٢٤٩
التميمي، ابن أبي رومية: ٩١
التميمي، ابن رمنة: ٩١
التميمي، الأقرع: ٤٤
التميمي، علاف: ٢١٢
تتوخ (قبيلة): ٧٧، ٧٩، ٣٤٦
التواقي، مصطفى: ٣٠٧
تويني، آرنولد: ١٥٦، ١٥٨، ١٥٩، ٢٩٨، ٢٩٩
تيزيني، طيب: ١٢، ٣١٢
تيم (قبيلة): ٣٠٧
ثعلبة (قبيلة): ٦٢
الثقفي، الحارث بن كلدة: ٩١، ١١١، ١٣٧
الثقفي، الحجاج بن يوسف: ٢٧٤
ثمود: ٣٦، ٤٣
الجابري، محمد: ١٢، ٢٨، ٣٤، ١١٦، ١٥٣، ٢١٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٧٢
الجاحظ: ١٥٤
جاليلو: ١٥٨
جاويش، عبد العزيز: ٢٦١
جيلة، الحارث بن: ١٧٢، ٢٢٩
جيلة، المنذر بن: ١٧٢
جحش، زينب بنت: ٣٤٢
جحش، عبد الله بن: ٥٢، ٥٤
جدعان، عبد الله بن: ١٠٩، ١٨٢، ٢٧١
جدعان، فهمي: ١٢
جذام (قبيلة): ٧٩
الجراح، أبو عبيدة: ١٩٧
جرهم (قبيلة): ٢٤٢
جرهم، المضاض بن: ٨٠

- الجرهمي، عبيد: ٩٢
جرير (الشاعر): ١٢٨
جستينان الأول (الإمبراطور): ١٠١، ١٥٦،
١٨٦، ٢٢٨، ٣٥٠
الجعدي، النابغة: ٣٤٥
جعيط: ١١، ٢١٠، ٢١٨، ٢٢١
جفينة: ١٩٨
الجمحي، أبو عزة: ١٢٤
جمع، بنو: ٢٤٩
الجنحاني، الحبيب: ٢٦٩
جندل، سلامة بن: ١١٤
الجهني، عمر: ٥٤
جهينة (قبيلة): ١٨٤، ٢٢١
حوال، جبل بن: ١٢٢
حائري، شهلا: ٣٢١
الحارث الثالث (الملك): ١٦٩
الحارث، النصر بن: ٣١، ٩١، ١٠٧، ١١١
الحارث، بنو: ٢٤٩
الحارث، عثمان بن: ٢٢، ٤٧
حارثة، زيد بن: ٩٠
حاوي، إيليا: ١٢٠
الحبشي، أبرهة: ٨١، ٢٢٤، ٢٤٧
حجر، أوس بن: ٣٤٥
حدان، ربيعة بن: ٤٤
حديفة، محمد بن أبي: ١٩٧
حسان، عبد الرحمن بن: ١٩٨
حسن، حسين الحاج: ٦٧
حسين، طه: ١١، ٣٣، ٣٤، ٨٨، ١٠٨،
١٥٠، ٢١٦، ٢٣٣، ٢٧١، ٣٠٨، ٣١١
٣١٤
حسين، محمد الخضر: ١١
حطب، زهير: ٣١٨، ٣٣٣
حفصة (زوج الرسول): ٨٩
الحلاج: ١٥٨
الخلي، برهان الدين: ٤١، ٤٤
الخداني، سيف الدولة: ١٧٣
حمورابي: ٢٦٤
الحموي، ياقوت: ١٦٧
الحميري، أسعد: ٥٤
الحنبلي، السراج: ٣٢٥
حنيفة (قبيلة): ٧٢، ٢١٤
الحوت، محمود: ٤١، ٤٣-٤٧، ٤٣
الحوفي، محمد: ١٤٨
الحويرث، عثمان بن: ٥٢، ٧٧
خارجة، تميم بن: ٩٢
خالد، خالد محمد: ١١، ٢٨١، ٣٥٢
الخالدي، محمود: ١١
خديج، رافع بن: ١٩٧
خديجة (السيدة): ٦٠، ٦٩
خزاعة (قبيلة): ٣٦، ٢٢١، ٢٤٢
الخزاعي، مطرود: ٢٠٧
الخصاف، أبو بكر: ٢٥٩
الخطاب، عمر بن: ٩٠، ٩١، ١١٦، ١٧
١٢٤، ١٢٥، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٣، ١٤٦،
١٧١، ١٨٣، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٥،
٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٤-٢٨٦، ٢٨٧-١٩٩،
٢١٣، ٢٢١، ٢٣١، ٢٣٣، ٣٠٥، ٣٢١،
٣٣٤، ٣٤٢، ٣٤٩
خلدون، عبد الرحمن بن: ٢٤٥
الخلف، أمية بن: ٨٨

الرسول (محمد): ١١، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٨-
٣٠، ٤٤، ٤٦، ٥٢-٥٥، ٥٧، ٦٠، ٦٥،
٦٩، ٧٠-٧٢، ٧٥، ٨٠، ٨٦-٩١، ٩٨،
١٠٧، ١١٠، ١١١، ١١٧، ١١٩، ١٢٠،
١٢٢، ١٢٤، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٧، ١٣٨،
١٤٢، ١٤٩، ١٥٠، ١٨٣، ١٩٥-١٩٩،
٢١٠، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٩-٢١١، ٢١٣،
٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٧،
٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٦،
٢٨١، ٢٨٥، ٢٩٠، ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٤،
٣٢٦، ٣٤١-٣٤٣، ٣٤٨

رضا (صنم): ٤٣

رضا، رشيد: ٢٦١، ٣٤١

الرقيات، ابن قيس: ١٣٦، ١٨٤

رقية (بنت الرسول): ٨٩

رودنسون، مكسيم: ٢٦٠، ٢٦١، ٢٩١

روسو، جان جاك: ٢٥٤

روكاخ، ليفيا: ٢٣٨

رومانس (الراهب): ١٠٨

الزبّاء (الملكة): ١٧٠

الزرقاء، محمد: ٢٧٣

الزعيبي، محمد: ٣٣٥

زهرة، بنو: ٢٤٩

زيد، عاتكة بنت: ٢١٣

زيد، عدي بن: ٧٢، ٩٨، ٣٤٥

زيد، علس بن: ١٠٩

زيدان، جورجي: ٤٢، ٩٦، ١٢٠

سابق، السيد: ٧٠

خليف، يوسف: ١٢٨، ٣٠٨-٣١٠

خليفة، حاجي: ١٤٦

دارون: ١٥٧

دانس، أبو قيس بن أبي: ٧٢

داوود (الملك): ٦٧

درهم، الجعد بن: ١٥٨

دلو، برهان الدين: ١١، ٦٢، ١٠٦، ١٠٩-

١١٤، ١٥٤، ١٨٣، ١٩٤، ١٩٥، ٢١٨

٢٤١، ٢٥٠، ٢٦٧، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١٢

٣٣٧، ٣١٩

الدمشقي، غيلان: ١٥٨

الدوري، عبد العزيز: ١٢، ٢٢، ١٧٩

دوزي (المستشرق): ١٢٧

دوس، بنو: ١٠٦

دوهيم، روجيه: ٢٨٧

دويدار، محمد: ٢٩٢

ديورانست، ول: ١٠١، ١٠٢، ١٠٨، ١٤٧،

١٤٨، ١٥١، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ٣٥٠،

٣٥١

الذبياني، النابغة: ٥٤، ٩٨، ١٧١

ذو نواس: ٤٨، ٦٥، ١٧٤، ٢٢٣، ٢٢٤

راموس، بيير: ١٥٨

ربيعة (قبيلة): ٧٢، ٩٨

ربيعة، شيبه بن أبي: ٨٨

ربيعة، عبد الله بن أبي: ٢٤٨

ربيعة، عتبة بن أبي: ٨٨

ربيعة، عمر بن أبي: ٢٢، ١٣٦، ١٨٤، ٣٠٦

ربيعة، لييد بن: ١٢٤

سوزموس: ١٥٣	ساعدة، قس بن : ٢٢، ٤٧، ٥٤، ٧٢،
السيد، رضوان: ١٢، ٢١٣، ٢١٨، ٢١٩،	٢١٢، ١٥٤
٢٢١	سافونارولا: ١٥٨
السيد، علاء الدين: ٣٢١	سالم، عبد العزيز: ٤٦
شاخت، جوزيف: ٢٧٣	سبأ، عبد الله بن: ١٩٧
شاريت، موسى: ٢٣٨	السجستاني، عبد الله: ٢٤، ٥٥
الشافعي (الإمام): ٢٨١	سحاب، فيكتور: ١٢، ١٦٣، ٢٤٨، ٣٣٢
الشبلي (الشاعر): ١٠٧	السرديسي، أونابوس: ١٥٣
شحرور، محمد: ١٢	سعد (صنم): ٤٣
الشعراوي، محمد متولي: ٩٤	سعد (قبيلة): ١٨٤
شمس، امرؤ: ٣٦، ٤٣	سعد، عائشة بنت: ٨٩
الشنفري: ٣٠٨	السفاح (أبو جعفر المنصور): ٢٢١
الشهرستاني: ٣١، ٣٣، ٤١، ٤٧	السفاح (الخليفة العباس): ٣١٩
شيبان، بنو: ٧٩	سقراط: ٩٢
الشيبياني، محمد: ٢٥٩	السلكة، السليك بن: ٣٠٨
شيفر، شيمون: ٢٣٨	السلمي، العباس: ١٢٢
الصائغ، سمير: ١٣١	سُلَمي، زهير بن أبي: ٥٤، ٩٨، ١٢١، ٢١٢
صابر، محي الدين: ٣٢٨	سلمي، كعب بن أبي: ١٢٤
الصلت، عبد الله بن أبي: ٢٢، ٢٥، ٥٤،	السلولي: ١٨٤
٥٧، ٨٠، ٩٨، ١٢٢، ١٥٠، ١٥٤، ٢١٢،	سليح (قبيلة): ٧٧، ٧٩، ٣٤٦
٣٤٦	سليم (قبيلة): ٢٢١
صيفي، أكرم بن: ٩٦، ١٨٧	سليمان (الملك): ١٦٨
ضيف، شوقي: ١٣٦، ٢٨٥، ٣٠٦، ٣١٣،	السمهودي، نور الدين: ٦٢
٣١٧، ٣١٦	السموأل: ٩٨
الطائي، حاتم: ١٧٩	سميل، ر، سي: ٢٣٧
الطائي، سويد: ٤٤	سنمار: ١٧٣
	السهورودي: ١٥٨
	سهم (قبيلة): ١٨٧، ٢٤٩
	السهمي، عبد الله: ١٢٢
	السهيلي، عبد الرحمن: ٥٢
	سواع (قوم): ٤١

- الطبري، محمد: ٥٢، ٦٢، ١٨٣، ٢٥٧، ٢٨٤، ٣٣٩
- عبد القيس، أرباب بن: ٧٢
- عبد الكرم، خليل: ١١، ٢٤، ٢٥، ٣٠، ٤٨، ٥٥، ٥٧، ٦٥، ٧٠-٧٢، ٢٨٤
- عبد الله، الشفاء بنت: ١١١
- عبد المحرق: ٤٣
- عبد المطلب: ٢٤، ٤٥، ٥٥، ٦٥، ١٨٢، ٢٠٨، ٢٢٠، ٣٢٧، ٣٤١
- عبد المطلب، العباس بن: ١٨٣، ٢٢٠
- عبد الناصر، جمال: ٢٩٢
- عبد شمس، الشفاء بنت: ٨٩
- عبد مناف: ٢٤٩، ٢٦٦
- عبد مناف، بنو: ١٨١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٤٩
- عبد مناف، عبد شمس بن: ٣٦، ٤٣، ١٨١
- ٢٠٦، ٢٤٩
- عبد مناف، المطلب بن: ١٨١، ١٨٢، ٢٤٩
- عبد مناف، نوفل بن: ١٨٢
- عبد مناف، هاشم بن: ١٨١، ١٨٢، ٢٠٨
- ٢٤٩
- عبدة، علقمة بن: ١٠٧، ١٠٨
- عبده، محمد: ٢٦١
- عبس، بنو: ٢١٣
- العبيسي، خالد بن سنان: ٢١٣، ٢١٤
- العبيسي، عبترة: ١٥٠
- عبيد الله، طلحة بن: ١٩٩
- عتبة، هند بنت: ١٠٦
- عجل، بنو: ٧٩
- العدواني، ذو الأصبع: ١٨٧
- العدواني، عامر: ٤٤، ٥٤، ٢١٢
- عدي، آل: ١٧٢
- عظاوي، سيّد: ٢٦١، ٢٧٠
- طيء (قبيلة): ٧٢، ٩٨، ١٨٤
- ظالم، الحارث بن: ٩٦
- الظاهري، أبو داود: ٣٢٥
- ظبيان (بنو): ٣٦
- عائشة (السيدة): ٧٠، ١٩٩، ٣٤٢
- العاص، سعيد بن: ٣٤، ٣٨، ٥٢، ١٨٢
- العاص، عمرو بن: ١٤٦، ١٨٧، ١٩٩، ٢٤٨
- عاصم، قيس بن: ٤٤
- عامر، سويد: ٥٤
- العامري، ليبيد: ٩٨
- العاني، سامي: ١١٩، ١٢١، ١٢٤، ١٢٥
- عبادة، قيس بن: ١٩٨
- العبادي، عدي: ٥٤
- عباس، إحسان: ١٢٧
- العباس، بنو: ٢٠٦، ٢٣٥، ٢٨٠
- عباس، عبد الله بن: ١٩٧
- العباسي، أحمد: ٦٢
- عبد الدائم، عبد الله: ٨٦
- عبد الدار، بنو: ٢٤٩
- عبد الدار، عثمان بن: ٢١٧، ٢٤٩
- عبد الرازق، علي: ١١
- عبد الرازق، مصطفى: ٣٠
- عبد الشارق: ٤٣
- عبد العزى، أسد بن: ٧٣
- عبد العزيز (السلطان): ٢٦٠، ٢٩١
- عبد العزيز، عمر بن: ٢٨٧

عدي، بنو: ٢١٣، ٢٤٩	العلي، صالح: ٢١٧
عذرة، بنو: ١٨٤	عمارة، محمد: ١٢، ٢٢٠
عزمي، محمود: ٢٧٠	عمرو، حجر بن: ١٦٨
عزى (صنم): ٤٣، ٣٦	عناية، غازي: ٢٥٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٩
العسقلاني: ٧٣	٢٨٠، ٢٨١
العسكري، أبو هلال: ٩٦، ١٥٤	العواء، الزبير بن: ١٩٩
عطاء، واصل بن: ١٥٨	عودة، محمد: ١٠
عطوان، حسين: ١٢٨	عوض (صنم): ٤٣
عطوى، رفيق: ٣١٧	عيسى (النبي): ٥٣، ١٠٣، ٢٧٣
العظمة، عزيز: ١٢، ٣٤١	
عفان، عثمان بن: ٩٠، ١٢٠، ١٣٥، ١٣٦	غالب، كعب بن لؤي بن: ٤٦
١٨٢، ١٩٥-١٩٧، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٢٠	غرونيوم، فون: ١٩١
٢٢١، ٢٣٣، ٢٦٩، ٢٧٨، ٢٨٥، ٢٩٠	الغزالي، أبو حامد: ١٠٧، ٢٧٢، ٢٧٧، ٣٠٠
العقاد، عباس: ١١، ٣٤، ٨٦، ٢١٦	الغزالي، محمد: ١٠٧
عقبة، أم كلثوم بنت: ٨٩	غسان (قبيلة): ٧٢
العقبلي، مجدي: ١٠٩	غفار (قبيلة): ٢٢١
عكاشة، ثروت: ١٣١-١٣٤	الغفاري، أبو ذر: ١٥٨، ١٩٧
علائة، علقمة بن: ٩٦	الغنوشي، راشد: ١٢
العلايلي، عبد الله: ٣١، ٤٧، ٤٨، ١٩٩	الغوث، الحارث: ١٧٠
علي، (باشا) محمد: ٢٩١	
علي، جواد: ٢٠، ٢٤، ٢٩، ٣٠، ٤٤، ٤٥	فاديه، ج.ك: ٣٢٥
٤٧، ٥٣-٥٥، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٦٩	الفارابي: ١٤٠
٧٥، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٠-٨٢، ٨٦، ٨٩-	الفحل، علقمة: ١٧١
١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١١٣، ١١٧	الفرزدق (الشاعر): ١٢٨
١١٩، ١٢٣، ١٣٧، ١٥٦، ١٦٤، ١٦٥	فروخ، عمر: ١١٩
١٦٧، ١٦٩، ١٧١، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧	فرويد: ٢٥٤
١٨٠، ١٨٢، ٢٠٧، ٢٢٨-٢٣٠، ٢٣٣	فضل الله، محمد: ١١
٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٥٧	الفكيكي، توفيق: ٣٢١
٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٠٦، ٣٠٧	الفضجري، أحمد: ١١، ١٨٣
٣١٣، ٣١٥، ٣١٨، ٣٢٤-٣٢٧، ٣٤٤-	الفهري، ضرار: ١٢٢
٣٤٧	

كحالة، عمر: ٢٤٢	قاسم، قاسم عبده: ٥٨
كريم، فون: ١٢٧	القرطبي، محمود: ٥٢
كعب، الحارث بن: ١١١	قُرم، جورج: ٢٣٥، ٢٣٤، ٢٣٠، ٢٢٨
كفارت، إنجال: ١٣	القرني، عوض: ١٥٢
كلاب، قُصي بن: ٨٠، ١٨٢، ١٨٧، ١٩٤	قريش: ١١، ١٢، ٢٢، ٢٤-٣١، ٣٤-٣٦
٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٣	٣٩، ٤٣، ٤٤، ٥٠، ٥٢، ٥٦، ٥٧، ٦٠
كلب (بنو): ٣٦	٦٧-٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٦، ٧٩، ٨٠، ٨٦-
الكلبي، محمد بن: ١٦٤	٨٨، ١١٩، ١٢٢، ١٢٥، ١٣٢، ١٤٢
الكلبي، هشام بن: ١٦٤، ٥٢، ٣٨	١٤٣، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٣، ١٦٧، ١٦٩
كمودس (الإمبراطور): ٣٥٥	١٧٢، ١٧٩-١٨٤، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٤
كنانة (قبيلة): ٢٤٧، ٤٣، ٣٦	١٩٥، ١٩٨، ٢٠١-٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦
الكناني، المتلمس: ٢١٢	٢١٠-٢١٢، ٢١٤، ٢١٦-٢٢٠، ٢٢٧
الكناني، عبد الملك: ١٥٧	٢٢٩، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨-
الكناني، مقيس: ١٢٤	٢٥٠، ٢٥٧، ٢٧١-٢٧٣، ٢٨٤-٢٨٦
الكندي: ١٤٠	٢٨٩، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢٤، ٣٤٨
كيتاني (المستشرق): ١٦٥	قريظة (قبيلة): ٦٢
لوي، كعب بن: ٩٣، ٩٥	القزويني، أبو حاتم: ٢٥٩
لاكوست، لايف: ٢٩٧	قسطنطين (الإمبراطور): ٢١٤، ٢٣٥، ٣٥٠
لامك، صايء بن: ٢٨	قُصي، الأسود بن: ١٨٢
لامنس، هنري: ٢٤٤	قُصي، عبد الدار بن: ٢٠٨
لُبيد (الشاعر): ٣٤٥	قضاة (قبيلة): ٧٢، ٩٨
لُحي، عمرو بن: ٤١-٤٣، ٤٦، ٤٧	قُطب، سيّد: ١٢، ٢٧٨
٩٣، ١٨٢	قمر (بنو): ٤٣
لخم (قبيلة): ٧٧، ٧٩، ١٧٢، ٣٤٦	القمني، سيّد: ١١، ٣٦، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٥
اللطبي، أبو الفرح: ١٤٦	قمير (بنو): ٤٣
لوثر، مارتن: ٢٩٩	القيرواني، ابن رشيق: ١٢٤
المأمون (الخليفة): ١١٦، ١١٧، ١٥٣	قيس، الحارث بن: ٣١، ٣٣
مؤنس، حسين: ١٢، ٨٦، ١٨٤، ٢٧٣	قيصر: ٢٨، ٦٠، ٧٩، ٢١١، ٢٨٤
٣١٣	قينقاع (قبيلة): ٦٢
	كاتو الأكبر (الإمبراطور): ٣٥٥

مَاسِينِيُون: ٢٠	مُسيَلِمَة (ثَمَامَة بِن حَيِيب): ٢٢، ٥٢، ١٤٢،
مَاسِيَه، هَنَرِي: ٣٤، ٦٣، ٧٠، ٧٢	٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٤
مَالِك، أَنَس بِن: ٧٠	المَشْرِي، عِبْد العَرِيْز: ١١٣
المِرْد، مَحْمَد: ١٢٢	المِصْطَلْقِي، سَوِيْد: ٢١٢
مَحْرَق، آل: ١٧٢	المِطْلَب، الأَسْوَد بِن: ١٨٢
مَحْمَد، قُطْب: ٢٧٤، ٢٨٦، ٢٨٨	مِظْهَر، سَلِيْمَان: ٢٣٥
مَحْمُوْد، مَحْمَد: ١١	مَعْد، نَزَار بِن: ١٠٩
مَحْزُوْم، بَنُو: ٢٤٩، ٣٠٦	المَعْرِي، أَبُو العَلَاء: ٣٣
المَحْزُوْمِي، هَبِيْرَة: ١٢٢، ١٢٤	مَعِيْط، عَقْبَة بِن: ٣١
مَذْحَج (قَبِيْلَة): ٧٢، ١٨٤	المَغِيْرَة، الحَارْث بِن: ١٢٢، ١٢٤
المَذْحَجِي، الحَارْث: ٩٦	المَغِيْرَة، الوَلِيْد بِن: ٣١، ٣٤، ٤٤، ٤٥، ٨٨،
مَرَجَلِيُوْث، د. س: ١٤٣، ١٤٩، ١٥٠	١٨٢، ٣٠٦، ٣٢٧، ٣٤١
المَرْزَبَانِي: ١٤٣	المَغِيْرَة، هِشَام بِن: ٩٣، ١٨٢
المَرْقِش الأَكْبَر: ١٧١	المَقْدَاد، كَرِيْمَة بِنْت: ٨٩
مَرَكْس (المَسْتَشْرِق): ١٢٧	المَقْرِيْزِي، تَقِي الدِيْن: ٢٧٧
مَرَوَان، عِبْد المَلِك بِن: ٢٦٧	مَكْسَمَلِيَان الأَوَّل: ٢٩٩
مَرَوَان، عِصْمَاء بِنْت: ١٢٤	مَلِيكَة، لُوِيْس: ٣٢٨
مَرُوَة، حَسِيْن: ١٢، ٢٥، ٣١، ٥٣، ٥٤، ٥٦،	مَنَاف (صَنَم): ٣٦، ٤٣
٢٠٣	مَنبِه، وَهَب بِن: ٩١، ١١٦
مَرِيْم (السَّيْدَة): ٨٠، ١٠٣، ١٣٢، ١٤٨،	المَنْذَر، المَنْذَر بِن: ١٧٢
٢٧٣	المَنْذَر، قَابُوْس بِن: ١٧٢
مَزِيْنَة (قَبِيْلَة): ٢٢١	المَنْصُور (الخَلِيْفَة): ٢٧٨
مَسْعُوْد، عِبْد اللّٰه بِن: ٢٤، ٥٥، ٩١، ١١٧،	مَنِي (صَنَم): ٣٦، ٤٣
مَسْعُوْد، قَبِيْس بِن: ٩٦	المُوْدُوْدِي، أَبُو الأَعْلَى: ٢٥٨، ٢٥٩، ٣٠٢،
المَسْعُوْدِي، عَلِي: ٣١٣، ٣٣٩	مُورِيُوْن، جَان: ٢٠
مَسْلَم (رَاوِيَة الحَدِيْث): ٧٠، ٣٢١	مُوسَى (النَّبِي): ٥٣، ٢٤٤، ٢٥٤
المَسِيْح (السَّيْد): ٧٤، ٧٨، ٨٠، ١٣٢،	نَائِلَة (صَنَم): ٣٦، ٤٣
١٤٨، ١٥١، ١٥٢، ١٦٥، ٢٣٠، ٢٣٦،	النَابِلَسِي، شَاكِر: ١٠٨، ١٢٦، ١٣٣،
٢٤٤، ٢٧٣، ٣٤٥، ٣٤٩، ٣٥١-٣٥٤	٢١٤، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٦٥، ٢٧١، ٢٨١،
المَسِيْح، المَلْمَس بِن عِبْد: ٣٤٥	نَابِلِيُوْن: ١٣٨، ٢٢٤

- نالينو، كارلو: ٩٨
 نبي، مالك بن: ٢٩٧، ٢٩٣، ٢٩٢، ٢٧٦
 النجار، عبد الهادي: ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٧
 ٢٨٢، ٢٨٣
 النجاشي (الملك): ٢٤٨
 النخعي، الأشتر: ١٩٧، ٢٨٠، ٢٨٦
 النزال، الأسود بن: ٩٢
 نسر (قوم): ٤١
 نصر، آل: ١٧٢
 النضير (قبيلة): ٦٢
 النعمان، آل: ١٧٢
 النعمان، المنذر: ١٧٢، ١٧٣
 نفييل، زيد بن: ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٥٢، ٥٤
 ٥٥، ٥٧، ١٢٥، ١٥٠، ٢١٢، ٢١٣
 نمر (بنو): ٣٦
 النميري، الراعي: ١٢٨
 نهد (قبيلة): ١٨٤
 النواوي، عبد الخالق: ٢٨٠، ٢٨٦
 نوح (النبي): ٢٨
 نوفل، ورقة بن: ٥٢-٥٤، ٦٦، ٧٢، ٧٧
 ٨٠، ٢١٢، ٣٤٥
 النووي (الإمام): ١٣٣
 نيبور، كارستن: ١٦٤
 نيكلسون (المستشرق): ١٢٧
 هاشم، بنو: ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٠
 هاوزر، آرنولد: ٢٢٥، ٢٩٨
 هبل، زهير بن: ٩٦
 الهذلي، أبو ذؤيب: ٣٢٢
 الهذلي، الأعلم: ٣٠٩
 هنم (قبيلة): ١٨٤
 الهرمزان: ١٩٨
 هشام، الحارث بن: ١٨٢
 هند، (الملك) عمرو بن: ١٢٤، ١٧٢، ١٧٣
 هويدي، فهمي: ١١
 هيكل، محمد حسين: ١١، ٢٧١
 وائل، (قبيلة) بكر بن: ٣٦، ٤٣، ١٧٧، ٢١٤
 وائل، العاص بن: ٣١، ٨٨، ١١٢
 وات، مونتجمري: ٢٥٨، ٣١٢، ٣٣٣-
 ٣٣٥، ٣٤٣
 ود (قوم): ٤١
 الورد، عروة بن: ٣٠٨، ٣٠٩
 الورداني، صالح: ٣٢١
 ورود، قائد نيطي: ١٧٠
 الوشاء (العالم النحوي): ٣٢٥
 وقاص، سعد بن أبي: ٢٧٩
 ولفنستون: ٤٧
 ولهاوزن: ٤٧
 الوليد، خالد بن: ٢٢١
 ياسر، عمار بن: ١٩٧، ٢٧٩
 يربوع (بنو): ٣٦
 يزن، سيف بن ذي: ٢٠٤، ٢٢٧
 يشكر، عامر بن: ٣٢٦
 يعوق (قوم): ٤١
 يعوث (قوم): ٤١

كتب للمؤلف

في نقد الشعر:

- ١- فدوى تشتبك مع الشعر (دراسة في شعر فدوى طوقان) ١٩٦٣.
- ٢- رغيص النار والحنطة (دراسة في الشعر العربي الحديث) ١٩٨٦.
- ٣- الضوء واللعبة (دراسة في شعر نزار قباني) ١٩٨٦.
- ٤- مجنون التراب (دراسة في شعر محمود درويش) ١٩٨٧.
- ٥- نبئت الصمت (دراسة في الشعر السعودي الحديث) ١٩٩٢.
- ٦- قامات النخيل (دراسة في شعر سعدي يوسف) ١٩٩٢.

في نقد الرواية:

- ٧- مذهب للسيف ومذهب للحب (دراسة في أدب نجيب محفوظ) ١٩٨٥.
- ٨- فضة ذاكرة امرأة (دراسة في أدب غادة السمان) ١٩٩٠.
- ٩- مدار الصحراء (دراسة في أدب عبد الرحمن منيف) ١٩٩١.
- ١٠- مباحج الحرية في الرواية العربية (دراسة لعشرة روائيين عرب) ١٩٩٢.
- ١١- جماليات المكان في الرواية (دراسة في أدب غالب هلسا) ١٩٩٤.
- ١٢- الرواية الأردنية وموقعها من خارطة الرواية العربية، ١٩٩٤.

في نقد القصة:

- ١٣- النهايات المفتوحة (دراسة في أدب انطون تشيكوف) ١٩٦٣.
- ١٤- المسافة بين السيف والعنق (دراسة في القصة السعودية) ١٩٨٥.

في نقد الموسيقى:

- ١٥- الأغاني في المغاني - جزآن (السيرة الفنية للشيخ إمام عيسى) ١٩٩٨.

في نقد الفن التشكيلي:

- ١٦- أكله الذئب (السيرة الفنية للرسام ناجي العلي) ١٩٩٩.

في نقد الثقافة:

- ١٧- الزمن المالح (أوراق في جدلية السياسة والثقافة العربية) ١٩٨٦.
- ١٨- الثقافة الثالثة (أوراق في التجربة الثقافية اليابانية) ١٩٨٨.
- ١٩- النهر شرقا (دراسة في الثقافة الأردنية المعاصرة) ١٩٩٣.
- ٢٠- عصر النكاياء والرعايا (المشهد الثقافي لبلاد الشام في العهد العثماني) ١٩٩٩.

في نقد الفكر:

- ٢١- الرجم بالكلمات (دراسة لمجموعة من المفكرين العرب المعاصرين) ١٩٨٩.
- ٢٢- ثورة التراث (دراسة في فكر خالد محمد خالد) ١٩٩١.
- ٢٣- الفكر العربي في القرن العشرين ١٩٥٠-٢٠٠٠، (ثلاثة أجزاء) ٢٠٠١.

في نقد السياسة:

- ٢٤- النار تمشي على الأرض (شهادات في الحياة العربية) ١٩٨٥.
- ٢٥- قطار التسوية (دراسة لكافة مبادرات التسوية الفلسطينية) ١٩٨٦.
- ٢٦- محاولة للخروج من اللون الأبيض (أوراق في السياسة العربية) ١٩٨٦.
- ٢٧- وسادة الثلج (العرب والسياسة الأمريكية) ١٩٨٧.
- ٢٨- السلطان (دليل السياسة لحفظ الرئاسة) ٢٠٠٠.

في نقد التاريخ:

- ٢٩- المال والهلال (الموانع والدوافع الاقتصادية لظهور الإسلام) ٢٠٠٢.
- ٣٠- ما حال العرب الآن لو لم يظهر الإسلام؟ ٢٠٠٢.

في نقد التربية:

- ٣١- الطائر الخشبي (شهادات في سقوط التربية العربية) ١٩٨٨.

في نقد التنمية:

- ٣٢- سعودية الغد الممكن (بحث استشرافي تنموي) ١٩٨٥.
- ٣٣- طلق الرمل (أوراق في التنمية والثقافة الخليجية) ١٩٨٨.

في ترجمة النقد:

- ٣٤- سارتر المفكر العقلي الرومانسي، ١٩٦٤.
- ٣٥- دراسات في المسرح الفرنسي، ١٩٦٤.