

طه حسين وأنسنة التاريخ المقدس

فيصل دراج

«أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه: أسوسكم بتوفيقه
وتسديده، وأنا خازنه على فيته، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته وأعطيه
بإذنه. قد جعلني الله قفلاً، إذا شاء أن يفتحنى لأعطياتكم وقسم فيثكم
وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني قفلني»

أبو جعفر المنصور

في مستهل كتابه عن «الفتنة» وصف د. هشام جعيط طه حسين بأنه أديب لا مؤرخ. والوصف صحيح وغير صحيح، ذلك أن حسين كان أديباً ومؤرخاً، وكان داعياً للتحرر الإنساني، قبل أن يكون الأمرين معاً، وما كتابه «في الأدب الجاهلي» إلا حلقة في سلسلة كتابية، اختلفت إلى مواضيع كثيرة، وظل التحرر موضوعها الأساسي. ولعل هذا التحرر، الذي يعبر عنه في الأدب وفي أجناس مغايرة، هو الذي أملى على «إسلامياته» كتابة أخرى، لا تضيف كتاباً تراثياً

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
إلى كتب تراثية لا تنتهي، بل تُقصد إلى «إخراج الرجعيين من جحورهم»، كما قال قبل وفاته
بقليل. ومع أن في القول المقتضب بُعداً سياسياً مباشراً، فقد كان في «اسلامياته» بُعد آخر،
غايته تحرير التاريخ الإسلامي من أساطيره، وأنسنة مواضيعه، التي أضافت إليها الثقافة
الموروثة قداسة مصنوعة.

١ - المؤرخ في مواجهة القديم:

في مستهل كتابه «الشيخان» - ١٩٦٠ - نقد طه حسين طرق القدماء في كتابة مسيرة أبي
بكر الصديق وعمر بن الخطاب، القائمة على روايات ينقصها التدقيق والاتساق والنزاهة، وواجه
القدماء بمنهج حديث أخذ به في كتابه الشهير: «في الأدب الجاهلي» - ١٩٢٧ - الذي يبدأ من
الشك، بل من «أعظم الشك»، فاصلاً بين البحث العقلاني وعادات النقل والاستظهار، وبين
التصور الديني، الذي يقدر البشر القريبين من زمن النبوة، والتصور الدنيوي الذي يفسر المقدس
وينزع عن البشر قداستهم المفترضة. فقد رأى التصور الديني في زمن الخلفاء الراشدين زمناً
مباركاً متجانساً، يساوي بين سيرهم المتباينة ويحولها جميعاً إلى سيرة واحدة. استنكر حسين،
من الصفحة الثانية، التقديس وما يفضي إليه، لأن في التقديس ما يعطل العقل ويستقدم
البداهات المستبدة. فالخليفة الأول، كما الثاني، له سيرة خاصة به، فيها ما يرضي العقل وما لا
يرضيه ول «الشيخين» معاً ظروف حددت مصيريهما، وأملى سيرتيهما بصيغ مختلفة.

يفصل طه حسين بين المؤرخ الحديث، الذي يحذف ويستبقي، والواعظ الديني الذي يكرر
حقيقة تسبقه ويرى ذاته جزءاً من هذه الحقيقة. يقود الفصل إلى التمييز بين علم التاريخ، الذي
يتعامل مع الظروف والوقائع والمتغيرات، والقصاص أو أشباه القصاص، التي لا تروي ما كان بل
ما رغب به الرواة أن يكون. فعلى خلاف المؤرخ، الذي يشتق الأشخاص من الوقائع، يربط التشيع
الديني الوقائع المختلفة بالشخصيات المقدسة. نقد حسين تأريخاً إسلامياً قوامه أهواء دينية،
تواجه مقدساً بآخر، وتشيعاً سياسياً يصوغ الشخصيات بمعايير دينية. ولأن التاريخ المتشيع هو
رواته المتشيعون، يكون نقض الرواة مقدمة للتأريخ الموضوعي. فهؤلاء الرواة يسردون الوقائع
المنقضية بيقين الذي زامنهما، يسرفون في وصف الدقائق ويمعنون في التفاصيل، مطمئنين إلى
روايات شفوية حورّها أكثر من لسان واختلقتها أكثر من ذاكرة. ولعل هذه الروايات التي تجري

مطمئنة، وتقديس ما تشاء، هي التي تجعل التاريخ المتوارث قصصاً، أملتها الأهواء وفرضتها المصالح.

يشكك حسين بالرواية الشفهية المؤسسة على تشييع ديني، قائلاً بأمر أربعة: لم يعيش القدماء الأحداث التي يروونها بل اعتمدوا، بلا تدقيق، روايات سابقة على زمنهم. وهم لم ينقلوا ما وقع، بل ما مالت إليه نفوسهم، متنقلين بين المديح والهجاء والتبريك والأبلسة، منتهين إلى تاريخ رغبتي، بعيد عن النزاهة والحرية العقلية. وإضافة إلى هذا وذاك، فإن التاريخ المتداول هو تاريخ المنتصرين، الذين أملا على الرواة تاريخاً أحادي الصوت لا يلتفت إلى أصوات المهزومين، عرباً أكانوا أم غير عرب، مسلمين أكانوا أم غير مسلمين. وكثيراً ما كان الانتصار يدفع المنهزم، كما المنتصر، إلى إعادة تأليف ماضيه، بما يؤكد الانتصار أو يبرّر الهزيمة. دفع هذا التأريخ الانتصاري، الذي تقول به القوة لا الحقيقة، طه حسين في كتابه «الوعد الحق» إلى اتهام «التاريخ الأرستقراطي» اتهاماً يتاخم التنديد، يحتفي بالطبقات المسيطرة مبتدئاً بالقادة والأشراف و«سادة قريش»، وناظراً إلى الدهماء باحتقار كبير (١). يشكو حسين، وهنا العنصر الرابع، من كثرة الحكايات ونقص النصوص، موحياً بمفارقة طريفة، فالمسلمون الذين تحدثوا كثيراً عن التاريخ لم يخلفوا من الكتابة التاريخية إلا قليل القليل. ذلك أن ايدولوجيا التعصب لا تحتاج إلى المؤرخ، الذي يشرح الظواهر بسببية دنيوية، بقدر ما تحتاج إلى الفقيه، الذي يؤول الدنيوي بغايات إلهية. رفض طه حسين، مستنداً إلى عقله وإلى مراجع تراثية، ما جاء به القدماء، منتصراً لـ «تاريخ عقلائي» يقرأ التاريخ في ممكن التاريخ ويخلص، وهو ينقد الرواة، إلى تاريخ لا يقول به الرواة. يتكئ الرفض، الذي يفصل بين العلم والحكاية، على أكثر من سبب: «فالقدماء يختلفون ويمعنون في الاختلاف في كل شيء»، يكذبون ويسرفون في الكذب بعد الاختلاف، ويتوجون الاختلاف والكذب باختلاق حكايات لا وجود لها. فهم يختلفون في أحاديث الرسول عن أبي بكر وأحاديثه عن علي، ويختلفون في ما نُسب إلى عائشة وفي التاريخ الذي أسلم فيه أبو بكر، ويختلفون في سن علي وموقفه من «رسالة السقيفة» ومن حرب صفين، ويختلفون في علاقة عمر مع علي وفي موقف عمر من خالد بن الوليد، ويختلفون في تقويم عبد الله بن العباس «حبر الأمة وترجمان القرآن»... بل إن هذا الاختلاف يغدو لا معقولاً حتى في أمور بسيطة مثل العمر الذي توفي فيه عثمان بن عفان، فهو قتل وهو ابن خمس وسبعين سنة، لدى البعض، ويرى بعض آخر

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
أنه قتل في الثانية أو الثالثة والثمانين من عمره، ويرى طرف ثالث أنه قتل وهو ابن تسعين أو ثمان وثمانين أو ست وثمانين، وقال آخرون إنه قتل وهو ابن ثلاث وستين سنة «يريدون بذلك أن يلحقوه بالنبي وخليفته، فقد اختارهم الله لجواره في هذه السن».

يأتي الاختلاف من عقلية لا تعرف التدقيق، ومن هوى ديني لا يقتصد في المحو والاختلاق. وهذا الاختلاف، الذي ينوس بين الديني والسياسي المؤول دينياً، جعل روايات القدماء الكاذبة متزامنة ومتعاقبة، متزامنة هي في علاقتها بالحديث المباشر الذي أوجدها، ومتعاقبة في الصراعات المتجددة التي تعيد إنتاجها مختلفة في أزمنة مختلفة. أدى هذا إلى كتابة تاريخ «صدر الإسلام» أكثر من مرة، يكتبه الذين لم يعيشوه كأنما عايشوه، وتعاد كتابته كي يحسن إلى طرف ويسيء إلى آخر، ويكتب من جديد توسلاً لشرف مفقود، فجميع المنتصرين تنتهي أصولهم إلى المقدس والبدائيات المباركة. قاد كل هذا إلى روايات مختلطة وشديدة الاختلاط، يمتزج فيها التشيع الديني بالعصبية القبلية، والإيمان الرقيق والعقلية الشفهية بالتقرب من السلطة، والدفاع عن الإسلام بالعصبية القومية، ومناوأة قريش وقبول الإسلام دون قبول العرب... حمل هذا طه حسين على اتهام القدماء بالتكلف والتزويد والغلو والإسراف، بمن فيهم مؤرخ كبير مثل «الطبري»، وحمله على البحث عن طريق خاص به: «من أجل هذا كله، أعرض عن تفصيل هذه الأحداث كما رواها القدماء وأخذها عنهم المحدثون من غير بحث ولا تحقيق.. ص: ١٠» (٢).

رفض حسين في القدماء اختلافهم الشديد الذي يعطل القراءة، وتقديسهم للأشخاص الذي يبطل النقد والتقييم، وإسرافهم في الكذب الذي بلغه النصوص. كان قبل أن يكتب: «الشيخان» بخمسة عشر عاماً قد توقف أمام نهج المؤرخين المسلمين في كتابة التاريخ في الجزء الأول من كتابه «الفتنة الكبرى»، الذي وضع له مقدمة طويلة دعاها: «خطبة الكتاب». كان في الخطبة استئناف للملاحظات المنهجية التي أخذ بها في كتابه: «في الأدب الجاهلي»، قاصداً هذه المرة قراءة صعود الإسلام وأفوله، بعد أن قرأ شعراً جاهلياً، لم يكن جاهلياً تماماً. لكن المؤرخ العنيد، الذي أراد نظراً علمياً في موروث يغلب عليه الاختلاق، اصطدم وهو ينظر إلى الإسلام بما اصطدم به وهو يقرأ الشعر الجاهلي، أي أنه اصطدم بالكذب في الحقلين المدروسين معاً. جاء في كتابه: «في الأدب الجاهلي»: «إن كثرة الذين يكتبون في تاريخ الأدب العربي يكذبون... يكذبون حين يصفون لك الحياة في بغداد... ويكذبون لك هذه الأحكام التي يتناولون بها الكتاب والشعراء

لأنهم لم يقرؤوا الكتاب ولا الشعراء...» (٣). وكتب في الفتنة الكبرى: «ويزيد بعض الرواة في هذه القصة ما يقطع بكذبها.. والواقع أنه في أمر الخلافة أنها أطلقت السنة الرواة المتعصبين للأحزاب السياسية بكذب كبير.... وإذا كان الكذب قد كثر على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأى غرابة في أن يكثر على المؤمنين من أصحابه...».

يستعمل حسين تعبیر «الكذب» لا تعبیر «الخطأ»، ذلك أن الثاني جزء من العملية العلمية، فلا بحث بلا أخطاء تنتج بدورها أخطاء مثمرة قادمة، على خلاف الكذب الذي يستبدل بأخلاقية المعرفة منافع غير أخلاقية. يكون على الباحث، والحالة هذه، أن يتجرد من أهوائه وأن يتحرر من سطوة التراث الكاذب، التي تعطف الكذب على المقدس، وتحصن الكذب المقدس بسلطة الإجماع. تقيم هذه السلطة العلم على الإجماع، وتجعل من الإجماع مرجعاً علمياً، بما يجعل من الخروج على الكذب كفراً ومروقاً. وواقع الأمر أن سلطة الإجماع لا تعبر عن سلطة العلم بل عن علم السلطة، الذي يضمن الركود بوحدة الآراء المتماثلة وبالخلط بين التجديد المعرفي والمروق.

أراد حسين أن يؤنس التراث فأظهر كذبه، وشدد على الاختلاف فيه، وبيّن أن الإجماع غير معصوم عن الكذب، بل يقتات عليه. كان في هذا كله يدافع عن الذاتية المفكرة وعن فضيلة التجزيء، التي ترفض الكل المتجانس في الحاضر والماضي. وبسبب فضيلة التجزيء، التي ترى إلى المعرفة لا إلى المقدس، لم يضع كتاباً عن «الخلفاء الراشدين»، بل وضع كتاباً عن «عثمان»، أتبعه بآخر عن «علي وبنوه» بعد ست سنوات - ١٩٥٣ - واصلاً، بعد سبع سنوات إلى كتابه عن أبي بكر وعمر، الذي دعاه «الشيخان». أئسنّ الباحث، الذي أكثر من الوضوح والمكر والمناورة، زمن الخلفاء الراشدين معتمداً مفهوم: «التحقيب التاريخي»، الذي يفصل بين كل خليفة وآخر، ويعطي كلاً من الخلفاء إشكالاً خاصاً به، ملغياً التجانس المزعوم وإطلاقية الإجماع، وطارداً الكلي بالنسبي، الذي لا تستوي المحاكمة التاريخية إلا به. كان في فصله بين الكذب والخطأ يرد الاعتبار إلى الكتابة التاريخية، موقظاً تاريخية النص الموروث ومبرهنناً على معنى التاريخ بتاريخية القراءة، لأن قراءة راهنة تقبل بالقديم كما جاء، هي نفي للتاريخ وللوعي التاريخي، فالتاريخ لا يستيقظ، كما يقول عبد الله العروي، إلا بتدمير الأساطير والبداهات والأحكام المسبقة، وبتدمير الوحدة الزمنية المزعومة، التي تجانس الحاضر بالماضي، وتمنع الفصل بين الماضي

والمستقبل والأصل والنهاية (٤).
دراج: أنسنة التاريخ المقدس

اتكاء على مفهوم التحقيب التاريخي، الذي يمايز عدل عمر عن بغى عثمان، دحض حسين أسطورة «الجوهر الراشدي»، التي تحيل على إسلام جوهрани وعلى خلفاء راشدين لا فواصل بينهم. بيد أنه لم يكن، بحاجة إلى التحقيب كي يقول ما أراد قوله، ذلك أنه أنسن الخلفاء وغيرهم وهو يأخذ بثبات منهجي بمبدأ العلة والمعلول، الذي تعلمه مبكراً من «ابن خلدون»، حين وضع عنه أطروحة جامعية في فرنسا. فقد تعامل المؤرخ المغربي مع هذا المبدأ المتداول بشكل جديد، حين طبقه على تاريخ الدول والمجتمعات، وأنشأ به علماً جديداً، هو: علم التاريخ، الذي يشرح الظواهر الإنسانية كلها بعلة اجتماعية، سابقاً الإيطالي «فيكو»، الذي رأى أن البشر قادرون على تفسير التاريخ الذي يصنعونه. أخذ حسين، الذي تعرف على ابن خلدون قبل أن يعرف ديكرت، بالمنهج الدنيوي، بلغة إدوارد سعيد، وقرأ به أحوال «الخلفاء الراشدين»، الذين خلقتهم علل اجتماعية وأسهموا، أحياناً قليلة، في توليد علل اجتماعية. لن يكون عمر، والحالة هذه، ما سيكون عثمان، ولن تكون ظروف عدل الأول مطابقة لظروف تداعي من تلاه، ولن يصل علي، رغم عدله، إلى ما وصل إليه عمر.

ترك حسين سؤال انصياح عثمان إلى الشريعة أو خروجه عنها إلى الفقهاء، وعيّن ذاته مؤرخاً، يشرح التقوى بعلة اجتماعية ويفسر بها أسباب التخفف منها، ويرى الظواهر الاجتماعية في قبول المسلمين بالخليفة الثالث وتخليهم عنه. كان في تفسيره، الذي يضع القديم أمام الجديد، يقول بأولوية الاجتماعي على الديني، فقد خلقت الظروف صعود الإسلام وانطفاءه، وبأولوية المتغير على الثابت، فالصحابه الذين تماهوا بالزهد في زمن الكفاف سيبتسمون للمال حين سيبتسم المال لهم. كان، في الحالين، يحدد تاريخية الظاهرة ويتوقف أمام خصوصيتها، موزعاً الإسلام، بلغة المفرد، إلى إسلام بصيغة الجمع، مبرهنناً أن الإسلام الواحد المتجانس أسطورة، أو رغبة ورعة لا سبيل إلى تحقيقها. فإذا كانت الظروف تصنع البشر، كان على المسلمين، والخلفاء والصحابه منهم، أن يعاونوا «التأثر»، الذي يقود الإنسان إلى درب لم يرغب به، وأن يعيشوا «التورط»، الذي يحرف خليفة لم يسع إلى الانحراف ويقوده، دون قصد منه، إلى طرق الملوك المستبدين والطغاة والأرستقراطية المستأثرة. ومع أن حسين يتحدث غير مرة، عن حرية الإنسان وقدرته على الاختيار، فإن حديثه كله مخترق، وعلى مقربة من ابن خلدون، بالجبر الاجتماعي،

أو بـ «الجبرية التاريخية»، التي تهتمّ الأفراد، مهما كانت نواياهم وعقائدهم واقترابهم من الحق أو نفورهم منه، كأن يكتب في «الفتنة الكبرى»: «هذه المشكلات الكثيرة التي ثارت من نفسها، أو أثّرت أيام عثمان، لا لأن عثمان كان هو الخليفة، بل لأن الوقت كان قد آن ليثور بعض هذه المشكلات من تلقاء نفسه، وليثير الناس بعضها الآخر.. ص: ٢٠٤»، أو: «فما ينبغي أن يلام هذا أو ذاك (عمر وعثمان)، وإنما ينبغي أن تلام فيها الظروف، إن كان من الممكن أو من المعقول أن تلام الظروف.. ص: ٢٤٤». يثير الناس القضايا التي أثارها الظروف، أو تثير الظروف الناس ليثيروا القضايا التي تثيرها الظروف، أي أن الظروف تثير الناس والقضايا معاً. إن منهج الجبر التاريخي، الذي يضع البشر خارج إرادتهم، هو الذي يجعل حكم طه حسين على الخليفة عثمان قلقاً، فهو يعذره ويتسامح معه ويثني عليه، وهو يمتته ويزجره ويشدد عليه في آن. يتأتى القلق من الفرق بين المنهج النظري، الذي لا علاقة له بمزاج حسين، ووعي حسين الأخلاقي المسكون بمبدأ المساواة والعدل الاجتماعي. يلوم المؤرخ الظروف ولا يلوم عثمان، ويلوم المثقف التنويري عثمان، لأنه آثر ذاته وتعالى فوق غيره. وسواء لأم المؤرخ الخليفة أم لم يلمه، فإنّ في منهجه ما لا يعترف بوجوده، قدّيساً كان مات ظلماً، أو وجهاً من وجوه قريش يضع المصلحة فوق رؤوس الآلهة، كما يقول حسين وهو يتعرض إلى قريش في أكثر من مكان. وواقع الأمر أن حسين، الذي ينفصل فيه الباحث المنهجي عن الإنسان المتمرد انفصلاً مريباً، لا يتحمس كثيراً إلى محاسبة الإنسان وتقويمه، طالما أن في الإنسان ما يحرره ويقيده في آن، كأن نقراً: «ليس من شك في أن هؤلاء الممثلين الذين تكل الكثرة إليهم أمور الحكم، ناس من الناس، فيهم القوة وفيهم الضعف، وفيهم الشدة وفيهم اللين، وفيهم القناعة وفيهم الطمع.... فهو معرضون لأن يحدوا عن القصد، وينحرفوا عن الطريق... ص: ٢٠٢». والسؤال هو: إذا كان الخلفاء ناساً من الناس، فلماذا اختارهم الناس خلفاء عنهم، وإذا كان الخلفاء ناساً من الناس، فكيف يستطيع المؤرخ أن يقوم أعمالهم؟ ينقسم خطاب طه حسين مرة أخرى إلى خطاب منهجي، يرى الوقائع ولا يلتفت إلى البشر، وإلى خطاب أخلاقي متمرد، يبدأ من الإنسان ولا يكاد يرى سواه. وهو، في الحالين متسامح وضمنين بالتسامح، يُعلي من شأن عمر العادل إعلاءً لا مزيد عليه، وينفر من عثمان نفوراً شديداً، ويصرح، في الحالات كلها، بياس من الأدبان والعقائد والنظريات، لأن في طبائع البشر وهناً يستعصي على الإصلاح.

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
يمحو طه حسين تقديس الخلفاء الراشدين بقصور الجبر الاجتماعي، ومبدأ العلة والمعلول،
ومفهوم التحقيب التاريخي، قبل أن يمحوه مرة أخرى بمنهج التاريخ المقارن، الذي يقول بالتباين
والمتشابه في الحضارات والأديان ويقول، أولاً، بوحدة قضايا التاريخ الإنساني، بعيداً عن بلاغة
الخصوصية المطلقة الفارغة. والعنصر الجديد، الذي لا يفصل بين الإسلام وغيره من الديانات، ولا
بين العرب وغيرهم من الأمم، قال به في كتابه: «في الأدب الجاهلي»، حيث تحدث عن:
«القوانين العامة التي تسيطر على حياة الأفراد والجماعات»، مشيراً إلى هؤلاء القدماء الذين
أقنعهم جهلهم بأن: «الأمة العربية أمة فذة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحداً ولم
يشبهها أحد، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد قبل قيام الحضارة العربية... (٥). وكما رفع
حسين الشاب عن «الأمة العربية الفذة» خصوصيتها المفترضة برفع مرة أخرى، وقد قارب
الشيخوخة، عن صدر الإسلام خصوصية مطلقة مفترضة أيضاً، فيكتب في «الفتنة الكبرى»:
«وأكاد أتصور تشابهاً بعيداً أو قريباً من نظام الحكم الروماني أيام الجمهورية ونظام الحكم
الإسلامي بعد وفاة الرسول، فقد كان الرومانيون يختارون قناصلهم على نحو يوشك أن يشبه
اختيار المسلمين لخلفائهم.. ص: ٢٢٦». يستعمل المؤلف جملة كلمات لا توحى باليقين ولا يشبه
اليقين: أكاد، يوشك، يشبه.. والأساسي في هذا هو المقارنة قبل غيرها، التي تقرب بين القناصل
والزمن الراشدي، وازعة العلاقتين معاً في الزمن الدنيوي، أو في تلك التجارب السياسية التي
حاولتها الإنسانية في كل العصور، والتي ارتقت وتداغت في كل العصور.

يميز طه حسين في «الفتنة الكبرى»، من الصفحة الأولى، بين «التفكير الديني»، الذي
يمحو فيه الموضوع الذات التي تفكره، و«النظرة الخالصة المجردة»، التي تترك الذات تعامل
الموضوع بأحكام غير مسبقة. فالتفكير الديني ينطوي على بدهة الحق وعلى الضمان الإيماني
الذي يضع «الباحث» على طريق الحق، وينتظر الرضا والرضوان الإلهيين، على خلاف باحث
النظرة الخالصة المجردة، الذي يترك وراءه سؤالاً، وينتظر أمامه أسئلة. والتفكير الديني يرتاح إلى
أساطير البداية المفارقة للتاريخ، على نقيض النظرة المجردة، التي تحرر البداية من الأساطير،
وتحرر في الأساطير التاريخ الذي صاغها. فلا تقديس ولا ما هو شبيه بالتقديس، إلا إن ارتضى
الإنسان بهزيمة العقل وارتضى بهزيمة طويلة حولت تاريخه إلى أساطير، وهو ما ألح إليه طه حسين
الشاب في الجزء الثاني من «حديث الأربعاء»، الذي يعود إلى عام ١٩٢٣. والسؤال كله هو: هل

يضيء الحاضر الماضي، أم أن على الحاضر أن ينتظر نور الماضي الذي لن يعود؟ إن انتظار عودة «الزمن الراشدي»، الذي لن يعود، هو الذي يعين أسطورة البدايات الذهبية أيديولوجيا سلطوية بامتياز، يريحها الانتظار وتبرّر الانتظار، وهو الذي يعين طه حسين، رغم قلقه ومناوراته، عقلاً متمرداً، لا تحب السلطات به ولا أيديولوجيات الانتظار الدينية.

بعد التحرر من تراث لا يمكن الاطمئنان إليه، لا يبقى أمام المؤرخ إلا أسئلته الذاتية، التي تؤمن بالشك ولا تبحث عن ضمان. ولعل هذه الحرية الكاملة هي التي تفسر حضور طه حسين الطاعني في نصه، يحاكم القدماء بلغة مفرداتها من مفرداتهم وبنيتها من عنده، ويضع في لغة تبدو قديمة شكاً ديكارتيّاً، فيحجبه ويحسن حجه حتى يكاد لا يرى، ويوزّع «أناه الواسعة» على روايات القدماء الصادقة والكاذبة... فهو يرفض ويقبل ويسخّف ويكذّب ويعيد بناء الروايات بأكثر من احتمال، كما لو كان يستولد بناء متسقاً من ركام. نقرأ له في صفحات متعاقبة: «والذي استخلصه أنا من هذه الحكاية، وأظن أنني أميل إليه، ولست أطمئن إلى شيء من كل هذه الروايات، وأرجح أن هذا أو ما هو قريب منه لم يقع، وأعتقد أن هذه الروايات وضعت متأخرة، وكل هذا أشبه بأن يكون ملهاة سخيفة بأن يكون شيئاً وقع وهذا كذب لا نتوقف عنده، وهذا من سخف الكلام الذي لا ننظر فيه...». ولعل تراكم السخف والكذب والاختلاق المتأخر هو الذي يقنعه بتبني قول سعد بن أبي وقاص حين اعتزل المتخاصمين: «لا أقاتل حتى تأتوني بسيف يعقل ويبصر وينطق فيقول: أصاب هذا وأخطأ ذاك»... وسيف حسين هو فرديته المفكرة وعقله الشكوك وجرأته على المساءلة، وتلك اللغة الفاتنة الأقرب إلى الأحجية، التي يتساكن فيها زهد أبي العلاء ومفاهيم روسو وديكارت.. وربما تكون هذه اللغة هي التي جعلت صاحبها يبدو حدثياً وتقليدياً، أو حالة ثالثة تمكر بالحدثيين والتقليديين معاً.

٢- معنى الفتنة في الفكر الديني:

قدم طه حسين في «الفتنة الكبرى» نصاً في التاريخ محدد الرؤية، وأدرج فيه نصاً مضمراً، يستنطق القارئ ويستنطقه القارئ ولا يصلان إلى إجابة قاطعة. وهذا التداخل بين الواضح والمضمّر مرّكز الفتنة، وأجلس فيها عثمان، ومحا المركز ووزّعه على هوامش عديدة، تستبق الفتنة وتعقبها في آن. لن تكون الفتنة، والحالة هذه، حادثة تاريخية مفردة لها زمنها

المفرد، بل جملة فتن متعددة الأزمنة، أصابت عثمان قبل غيره وتوالدت، لاحقاً، مواكبة التاريخ الإسلامي ومكوّنة له في كل العصور.

تحيل الفتنة، في نص طه حسين، على قتل خليفة مسلم، وهو ما يعارض الدين ويعارضه الدين، وتحيل، في اللحظة عينها، على خليفة انحرف عن سنن الإسلام، وأفضى انحرافه إلى قتله وإلى اختلاف المسلمين. صدرت الفتنة عن فعل القتل، وعن خليفة قاده أفعاله إلى القتل. لا يقسو المؤرخ، الذي يرى الفتنة في أسبابها المركبة ويعطف عليها جبراً تاريخياً، على عثمان، يتهمه ويعذره، ولا يقسو على قاتليه، ينتقدهم ويلتمس لهم الأعذار. فما قام به عثمان قام به غيره من الحكام في كل العصور، وما قام به قتلته قامت به الأقوام المدافعة عن حقوقها في كل العصور. غير أن حسين لا يلبث أن يهون، مرة أخرى، من أخطاء عثمان وقاتليه، باحثاً عن أسباب «الفتنة الكبرى» في فتن سابقة، صريحة أو مضمرة. فلم يرث عثمان عن سابقه نظاماً سياسياً واضحاً، يقيّد أفعاله ويضبط تصرفاته، فاستأنس بما عرف واجتهد في ما لا يعرف، واجتهد فأصاب وأخطأ. ذلك أن سابقه لم يضعوا دستوراً في الحكم، فزمن حكمهم القصير لم يتح لهم أن يضعوا دستوراً، بل لم يتح لهم أن يعرفوا معنى الدستور، أو يفكروا به. ومع أن حسين يستغرب من عدم تفكير المسلمين، بعد مقتل عمر، بوضع الحكم على أساس ثابت مطرد متين - ص: ٢٤٣ - فإنه لا يلبث أن يبرّر، في موقع آخر، النقص الذي أشار إليه: «وبعد، فهؤلاء أيضاً خليقون ألا يلاموا، فقد ينبغي أن نسأل أنفسنا متى عرف العالم وضع الدساتير؟ وقد ينبغي أن نلاحظ أن وضع النظم السياسية المكتوبة.. ظاهرة حديثة.. ص: ٢٤٠».

لم يأت الخليفة القليل، الذي آثر أقرباءه بمناصب الحكم والعطاء الكثير، ببذعة خالصة. فإضافة إلى غياب قواعد حقوقية تضبط وتحدد، لم يكن ما فعله غريباً كلياً عن نهج صاحبيه السابقين. فقد أقنع أبو بكر الأنصار، بعد موت الرسول، بأن المهاجرين من قريش هم أولى بالنبى وبسلطانه، وهو ما لا يتألف مع إسلام يساوي بين المؤمنين، ولا يفاضل بينهم إلا بالتقوى. وكان عمر قد طلب إلى كتاب الديوان، حين نظّم العطاء، أن يفاضلوا بين الأقرباء من رسول الله وغيرهم. ومع أن المعيار ديني خالص، فإن دينيته لا تمنع عنه التمييز وقبول الطبقات.. ومثلما أن في سلوك عثمان ما يبرره، فإن في سلوك الرعية التي قتلته ما يجعله مفهوماً أو قابلاً للفهم. فهذه الرعية كانت مسلمة دون أن تكون، لزوماً، مؤمنة، دخلت الإسلام مختارةً حيناً ومكرهة في

أحيان كثيرة، ولم يتح للقائمين على أمورها أن يوطدوا إسلامها، فبين حروب الردة ومقتل عثمان مسافة زمنية قصيرة. ويكفي النظر إلى الردة الهائلة، بعد موت النبي، للوقوف على حدود الإكراه والترغيب والترهيب التي حايت إسلام العرب و«الأعراب»: «فلما استُخلف أبو بكر نظر فإذا الأرض من حوله كافرة.. وكان انتشار هذا اللهب وارتداد الكثرة الكثيرة من العرب. فأبو بكر إذن أمام نار مضطربة في الجزيرة العربية كلها.. ص: ١٤ - ١٥». تُفسر الردة التي اجتاحت الجزيرة العربية كلها بأسباب ثلاثة: عدم إيمان القبائل بالدين الذي أكرهت على التسليم به والذي أخذ منذ البداية نهجاً قسرياً، فإسلام القبائل كان إسلام الرؤساء الذين ينوبون عن القبائل، بما لا يلزم الأفراد بشيء، ويجعل إسلام وارتداد الأفراد من إسلام وارتداد رؤساء قبائلهم. والأمر لا تنقصه المفارقة، يؤسس الرابطة الدينية على الرابطة القبلية، ويضع في نهج الدعوة الإسلامية أعرافاً جاهلية. يتمثل السبب الثاني في حب القبائل للمال أكثر من حبها للدين، فقد قبلت بإقامة الصلاة ورفضت دفع الزكاة، واستعدت لمحاربة الذين أكرهوها على الإسلام وأكرهوها أكثر على دفع ما هو أحب إليها من الدين. لا تختلف هذه القبائل عن قريش في شيء، تلك القبيلة العريقة المأخوذة بالمال والنفوذ، كما يذكر حسين غير مرة، التي أنكرت الإسلام حين مسّ مصالحها وأقبلت عليه حين اعتقدت بغير ذلك. لا ينفصل السبب الأخير عن سابقه، ومرجعه التنافس التقليدي بين القبائل المختلفة، التي رفضت في قريش سلطانها الديني الجديد الذي يرفدها بمصالح كثيرة، ذلك أن الزكاة هي المال الذي تجبیه قريش بواسطة خليفة مسلم قرشي. وهذه العلاقة بين السلطان الديني وجباية الأموال أفنعت القبائل بالارتداد وأفنعت أفراداً كثيرين، ذكوراً وإناثاً، بإعلان النبوة والتنبيؤ، حتى لم يبق قبيلة إلا ظهر فيها متنبئ ومعلن للنبوة. وإذا كانت الردة أثراً لحب المال والعصية القبلية، فإن العودة إلى الإسلام، بعد انتصار أبي بكر على المرتدين، لن تكون متحررة من صور المال والتنازع القبلي، ولن يكون المرتدون، الذين هزموا، متحررين من القيم الجاهلية، التي تقضي بالثأر والتعصب القاتل. وقد يكون في تأمل، «معركة الجمل»، التي دارت بين عليّ وأنصاره وعائشة «أم المؤمنين» وظلحة والزيبر من ناحية ثانية، ما يكشف عن هذا الجاهلي الذي استمر في الإسلام، والذي لم تتحرر منه حتى عائشة زوج النبي، وأقرب نسائه إلى قلبه.

لم تقتل عثمانَ أفعاله ولم يُقتل لأفعاله، قتلته رعية رقيقة الإيمان، أسلمت ولم تؤمن، أو أمّنت ولم يُوطد إيمانها، رعية بدوية لا تعرف الطاعة والانضباط، لم تسمح لها ببيتها بمعرفة

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
القوانين وأصول الانقياد ، فلم «تكن لها سابقة ذات خطر في الإدارة أو السياسة أو الحضارة بوجه عام.. ص: ٢٣٩». كأن الرعية المتمردة لم تقتل عثمان، قتله إسلامها المتلكئ الهش الحسوب، وقتلته بيئتها البعيدة عن الحضارة والسياسة. كان على الرعية الأخرى «المتمدنة»، أو التي استقرت في «المدينة»، أن تدافع عن عثمان، لولا تلك الفجوة الفاصلة بين المهاجرين والأنصار، التي تتسع مرة وتضيق أخرى، ولولا تجاوزات عثمان، التي أطمعت به رعية متبذبة وأبعدت عنه رعية مغايرة. بل يمكن القول رغم هذا وذاك، بأن عثمان قتل نفسه، قتله ضعفه، وتقدمه في العمر، وانقياده الذليل إلى بني أمية، وقتلته أوهامه عن القميص السلطوي - الإلهي الذي لا وجود له، وقتله معاوية بن أبي سفيان، واليه القوي في دمشق حين تلكأ في نصرته، وقتله الصحابة المتنافسون الذين منعوا عنه النصيحة وكرهوا فيه تداعيه، قبل أن يقتله عمر بن الخطاب الذي أعطى نموذجاً في الحكم، لن يطاوله العجوز المتهالك عثمان ولا غيره من حكام المسلمين إلى الأبد.

يعرض طه حسين موضوعه بجلاء لا ينقصه التكرار، ويضع فيه مقارنات سريعة تزيده وضوحاً. كأن يتحدث عن الطمع القرشي في الجاهلية وعن تكالب بني أمية على النفوذ في الإسلام معيّنًا الإسلام القرشي، في حالات كثيرة، جاهلية جديدة. أو أن يقارن بين طبيعة عثمان وطبائع رعيته، قبل أن يقرّر أن طبيعة الحكم من طبائع الحاكمين والمحكومين. تشير المقارنة، في الحالين، إلى إضعاف إسلام قصير العمر بجاهلية متأصلة. لن تكون قريش، والحالة هذه، بعد الإسلام إلا ما كانته قبله، باستثناء تلك «الطبقة الممتازة من صحابة النبي»، التي ستعرف الاختلاف والاضطراب، بعد توسع الفتح الإسلامي. ولن تكون الفتنة حدثاً خطيراً طارئاً، بل واقعة مكتوبة في جاهلية طويلة العمر وإسلام وليد وردة شاسعة، انطفأت ولم تنطفئ. وهذا الواقع الذي بدّل البشر، ولم يبدلهم، يشرح مآل عثمان الكئيب، الذي تطاول عليه المسلمون وسفهوه إلى أن «ماصوه موص الثوب الرخيص حتى قتلوه»، و«دفن كما يدفن غير في مزبلة» (٥).
ساوى حسين، وهو يتحدث عن المرتدين، الردة الواسعة باللهب المنتشر، الذي أتى على الجزيرة العربية كلها. سيعود اللهب مع ردة جديدة لا تنفصل عن المال، مال مبتسم هذه المرة يرحب به الجميع. فبعد أن كان دفع الزكاة سبباً للارتداد، قبل الفتح الإسلامي، أصبحت أموال الفتح الهائلة سبباً للارتداد الجديد. إنها فتنة المال المتدفق التي جرفت الأجيال المسلمة القديمة والجديدة،

والتي قويت واشتدت حتى أغرقت « أمير المؤمنين »، وقذفت بالكثير من الصحابة إلى مواقع غير منتظرة. وزاد من فتنتها خليفة أغواه المال قبل أن يغوي رعيته، إن لم يكن تهافته على « أموال الله » سبباً في تسعير الفتنة الجديدة وانتشارها. فبعد أن وضع عمر نفسه، وهو يوزع العطاء، في موضع المغلوبين، وضع خليفته ذاته فوق الأقسام جميعاً: « لناخذن حاجتنا من هذا الفيء وإن رغمت أنوف أقوام ». طبق الخليفة القتيل، في السياسة المالية، ما طبقه عماله في الأقاليم في السياسة العامة، التي لخصها أحدهم قائلاً: « أيها الناس! إنا قد أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة. نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا ». تأتي الفتنة من كلام ديني غامض يقود إلى أنهار من دم، قائلاً بسلطان إلهي يؤله الحاكم وينسى الإله، وتخويل إلهي صاغته الأوهام والأطماع. ولهذا يستطيع عثمان، الذي يتوازع مع عماله أفعالاً وأقوالاً متماثلة، أن يقول: « ما كنت لأخلع قميصاً قمصنيه الله عز وجل»، و« لأن أقدّم فتضرب عنقي أحب إليّ من أن أنزع سربالاً سربلنيه الله عز وجل ». ينسى عثمان، أن قميصه الإلهي من صنع البشر، الذين أوكل إليهم عمر بن الخطاب، وهو يحتضر، اختيار خليفة جديد. غير أن فتنة المال الكثير وفتنة التصرف به هما اللتان أقنعتا عثمان بالقميص الذي ارتضى به، بعد أن رأى ذاته خليفة الله، وعين الله « ملبساً » للخليفة. فذلك القميص الذي سيضربه الدم، يقود إلى « مال الله »، الذي يتصرف به « خليفة الله ». لذلك عاقب عثمان عقاباً شديداً هؤلاء الذين ذكروه بأن « مال الله » هو « مال المسلمين »، وبأن مال المسلمين، الذي هو ليس مال الله، يوزع بين المسلمين بالإنصاف والعدل.

اغتذت الفتنة بالإشاري، بالقميص الغريب الذي يتبادلته الإنساني والإلهي، مصرحاً بتراتب البشر، ومنتھياً إلى وضع اجتماعي منبت عن الإرادة الإلهية عنوانه: الطبقات الاجتماعية. هكذا تحرّر الإشارة موضوعها الخارجي من آثاره الإنسانية، فيصبح قميص السلطان إلهياً وماله إلهياً وإرادته إلهية، وتخوّل الإرادة المتألّهة ذاتها بإغداق العطاء على البعض ومنعه عن بعض آخر. وبما أن القميص الإلهي مرتبة وفيه ما يستولد المراتب، يظفر الأقارب والمقربون من المنتصر بـ«إرادة الله» بمناسب لا يستحقها غيرهم وبأموال يقررها «القميص الإلهي». فيغدق عثمان على مستشاره الأموي مروان بن الحكم أموالاً طائلة، ويعين في الأة، ويعين في الأقرش، ويؤثر بني أمية بامتيازات كثيرة، حتى يبدو الخليفة القتيل مؤسساً للدولة الأموية، أو عاملاً حاسماً في ولادتها

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
القريبة. تتراءى في هذا المسار تلك العلاقة القديمة التي أقامت القبول بالإسلام على معايير قبلية (رئيس القبيلة هو الناطق بإسلامها)، وذلك في طور جديد يمزج العصبية القبلية بالقميص الإلهي، ويرى في قبيلة الخليفة «قبيلة الله». وبما أن أمير المؤمنين يتصرف بـ«أموال الله»، لا بأموال عباده، تصبح مراقبته أمراً آثماً يستحق العقاب الشديد، وتصبح مراقبة القريين منه أمراً لا يقل إثماً. يكتب طه حسين: «يمكن أن نختصر سياسة عثمان المالية في أنه كان يرى أن للإمام الحق في أن يتصرف في الأموال العامة حسب ما يرى أنه المصلحة، وأنه ما دام قد انقطع بحكم الخلافة لتدبير أمور المسلمين، فله أن يأخذ من أموالهم ما يسعه ويسع أهله وذوي رحمه لا يرى بذلك بأساً ولا جناحاً.. ص: ٣٨٥»، «وإذا أطلق الإمام يده في الأموال العامة وأطلق العمال أيديهم فيها على هذا النحو، لم يكن غريباً أن تمتد هذه الأيدي إلى أموال الصدقة، لا للإنفاق على الحرب بل للعطاء وصله الرحم.. ص: ٣٨٩». هكذا يغدو الفساد في «الخلافة القبلية» ظاهرة عادية ويغدو «جنوب العراق»، أو غيره «بستاناً لقريش». ولعل العيب بمال المسلمين، المبرر بمشيئة إلهية هي مشيئة العصبية القبلية، هو الذي جعل سرقة الولاة للأموال، بعد مقتل عثمان، أمراً شائعاً: «احتمل عامل عثمان يعلي بن أمية ما كان عنده من الأموال ورحل إلى مكة»، و«حمل عبد الله بن عامر ما استطاع حمله من المال حتى أتى مكة..». سيتكرر «ترحيل الأموال» إلى مكة في آخر خلافة علي القصيرة، حين يخذله ابن عمه والي البصرة «عبد الله بن عباس»، الملقب بـ«خبر الأمة وترجمان القرآن»، و«يحمل ما استطاع حمله من الأموال ويذهب إلى مكة»، البلد الأمين، الذي يقيه من ملاحقة الخليفة.

تفرض المرتبة، المغلفة بقميص ديني، النزول من أمير المؤمنين إلى أقاربه، ومن الأقارب إلى صحابة رسول الله، الذين يستحقون العطاءات، المالية منها والعقارية، فهم قوام الأرسقراطية الدينية الأولى، وكلهم أو معظمهم من قريش، وكلهم أو معظمهم ينتظر من الخليفة عطاءات باذخة. ولن يبخل الخليفة عثمان على أصحابه المبشرين بالجنة، ولن تبخل الظروف المالية المستجدة بتغييرهم، فينتقلوا من مقام الأرسقراطية الدينية، التي تتعرف بالإيمان والصفاء الإيماني وصحة رسول الله، إلى مقام الأرسقراطية المالية، التي تدفعها المصالح إلى الاقتتال، ويقتل اثنان من أعلامها في معركة الجمل. وإذا كان عمر قد انتبه، مبكراً، إلى فتنة المال، حين ضرب بدرته سعد بن أبي وقاص وهو يندفع إلى سؤال المال ومنع الصحابة من «الانسياح» في الأقاليم اتقاءً للفتنة،

فإن عثمان حرّضهم على الاندفاع، حتى تركوا وراءهم ذهباً لا تقطعه الفؤوس. يكتب طه حسين: «ولكنني مع ذلك ألاحظ أن جماعة من أصحاب النبي قد حسن بلاؤهم في الإسلام حتى رضي النبي عنهم وبشرهم بالجنة أو ضمنها لهم، ثم طال عليهم الزمن واستقبلوا الأحداث والخطوب، وامتنحوا بالسلطان الضخم العظيم، وبالثراء الواسع العريض، ففسدت بينهم الأمور، وقاتل بعضهم بعضاً، وقتل بعضهم بعضاً، وساء ظن بعضهم ببعض إلى أبعد ما يمكن أن يسوء ظن الناس بالناس، فما عسى أن يكون موقفنا نحن من هؤلاء؟ ص: ٢٣٥». لم يمكس وباء المال برقاب الصحابة أو بعضهم، فقد امتد وانتشر حتى أمسك برقاب كثيرة: «ثم تبين أن أهل الحجاز لم يكونوا خيراً من أهل البصرة والكوفة، فكثير منهم كان يتسلل إلى الشام إيثاراً لدنيا معاوية.. وليس من شك في أن كثيراً من أهل مكة كانوا يفعلون فعل نظرائهم من أهل المدينة، بل ليس من شك في أن كثيراً من الذين يقيمون في الحرمين ويؤثرون البقاء في الحجاز على الذهاب إلى الشام كانوا يتلقون من معاوية هداياه ومنحه.. ص: ٥٨٧». ومنحه.. ص: ٥٨٧».

لا يكون فساد العامة إلا من فساد الخاصة، ولن يكون فساد المسلمين إلا من فساد خليفة المسلمين. تحولّ الجهاد، في هذا الطور الفاسد، من جهاد في سبيل الله إلى جهاد في سبيل المال، فاندفعت الأجيال المسلمة الجديدة إلى جيوش الفتح، واندفع قادة الجيوش إلى المطالبة بحقوقهم: «إن المال هو من حق الذين جاهدوا في سبيله». وحين اقتنعوا أن حقوقهم ناقصة ومنقوصة، قالوا «إن الجهاد خلفنا وليس أمامنا»، فكفوا عن قتال «الكفار» كي يقاتلوا «أمير المؤمنين». ولم تكن العامة، والأنصار منهما بخاصة، غافلة عن عبث عثمان بأموالها وعبث بني أمية بعثمان وبأموال العامة. يخلص طه حسين من هذا كله إلى: «نتيجتين كلتاها شر: الأولى إنفاق أموال العامة في غير حقها، وما يترتب على ذلك من الاضطراب وظلم الرعية، والأخرى إنشاء هذه الطبقة الغنية المسرفة في الغنى التي تستجيب لطمع لا حد له، فتوسع في ملك الأرض واستغلال الطبقة العاملة، ثم ترى لنفسها من الامتياز ما ليس لها، ثم تتنافس في التسلط، ثم ترقى إلى التنافس في الإمارة وفي الخلافة ذاتها، ثم ينتهي بها الأمر إلى ما انتهى بها إليه من هذه الفتن.. ص: ٣٩٠».

دحض طه حسين أسطورة الزمن الراشدي الذهبي، ودحض فيه أسطورة «المسلم الجوهري»، الذي يعتصم بإسلام لا يتبدل ويعصمه إسلام جوهري لا يتبدل فيه. وهذا ما دعاه، ربما، إلى التمييز

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
بين عثمان - السلطة، وعثمان - ما قبل السلطة، إذ الثاني تقي ورع سخي متسامح، وإذ الأول متبطر متعطر يستهين بالدين بلا مشقة، فولاته أقرباء ضعاف الإيمان: الوليد بن عقبة، الذي غش النبي، وكفر بعد إسلام، وأنزل الله فيه قرآناً يحذر من فسقه، سعيد بن العاص المعتد بقربشيته والفخور ببني أمية والقادر على التنكيل بالمعارضين تنكيلاً شديداً، وصولاً إلى أخيه في الرضاة عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي اشتد، قبل فتح مكة، على النبي وسخر منه، وقد نزل القرآن بكفره وذمه.. في مقابل التهاون مع الذين ذمهم القرآن، اشتد عثمان على مؤمنين أثنى عليهم النبي مثل عمار بن ياسر، ونفى أبا ذر، وأبعد الذين لا يوافقونه. اقتفى حسين، الذي أغضبه جوهر ديني سريع التشطي، آثار النعمة المتسلطة على صحابة آخرين، مدلاً على أن سياسة عثمان المالية حولت الصحابة المبشرين بالجنت إلى «رجال مال وأعمال»، حال عبد الرحمن بن عوف، وأن الإثراء الذي لا ضابط له فتنة تتوالد في فتن لاحقة.

انطوى تحليل «الفتنة الكبرى» على خطابين: أحدهما تأملي، إن صح القول، موضوعه المال والدين والضعف الإنساني، وثانيهما اجتماعي - اقتصادي. فبعد أن خلص الكتاب إلى ما خلص إليه في سياسة عثمان المالية، أوضح قوله بمقولات اقتصادية مثل: «البلوتقراطية»، أي الأرستقراطية المالية الطاغية، التي لا تعمل وتستغل الذين يعملون عندها، وتستغل نفوذها المالي لخلق الأتباع والمستزلمين، و«الأرستقراطية العاطلة المتبذلة»، التي تحكم بأموالها غيرها، وتلتفت إلى التبذل والفجور. إضافة إلى ذلك، فهناك الأرستقراطية المالية التي استفادت من سياسة عثمان في «مقايسة الأراضي» في الأقاليم المختلفة وأصبحت أرستقراطية عقارية ضخمة، أشبه ما تكون ب«اللاتيفونديا»، التي ظهرت في آخر الجمهورية الرومانية، وأسهمت في ضياعها. والمقصود بذلك وجود قلة قليلة من الأثرياء المسلمين تمتلك أراضي الأقاليم، وتفرض اللامساواة الاجتماعية قانوناً اجتماعياً، دافعة بالنظام الطبقي إلى غايته. أخذت الطبقات الصاعدة في النظام الإسلامي الطبقي، أشكالاً ثلاثة: الطبقة الأرستقراطية العليا ذات الثراء الضخم والسلطان الواسع، وطبقة البائسين الذين يعملون في الأرض ويقومون على مرافق السادة، وطبقة بين الاثنتين هي الطبقة المتوسطة، وهي طبقة العامة من العرب، الذين كانوا يقيمون في الأقاليم ويحمون الحدود، ويذودون عن وراءهم من الناس وعماء وراءهم من الثراء. كان هذا النظام الطبقي، الذي لا عدالة فيه، في أساس ظهور التشيع الديني والسياسي، أي ظهور الإيديولوجيات الاجتماعية، كما يقال باللغة

الحديثة، التي تستلزم الفوارق الطبقية والصراعات شرطاً لوجودها. لا غرابة، إذن، أن يتكاثر شيعة الإمام علي، لاحقاً، بين الموالي من غير العرب، وأن يعثر الخوارج على مادتهم البشرية في الأوساط الفقيرة، وأن تلتحق قريش بمعاوية، الذي أنشأ «مُلْكاً» جديداً.

شرح حسين الفتنة بسببية اجتماعية - اقتصادية مركبة، لا تُختزل إلى خروج مجزوء عن النص الديني وتطبيقه بشكل مجزوء، ولا بخروج كلي عنه يساوي الكفر الصريح. وقد يشير بعض المؤرخين إلى مؤمنين أحبطهم انحراف الخليفة القتيل، وإلى حضور النص القرآني لدى متطهرين يتشبثون بنقاء العقيدة، دون أن يوهن هذا «التحليل المادي» أو يضعف مرتكزاته. فسّر هذا التحليل الديني بالسياسي، وفسر العنصرين معاً بالاقتصادي، بعيداً عن تأويلات عقيمة، كتلك القائلة بأسطورة اليهودي «عبد الله بن سبأ»، الذي اندس بين المسلمين ودس على المسلمين، وصولاً إلى ما يضحّم دور الموالي من غير العرب. فالفتنة، بهذا المعنى، عربية الأسباب والأدوات، أو إسلامية العوامل والمسببات. والأساسي في هذا كله إخفاق النظام الإسلامي، بعد مقتل عمر، وتحول الفتنة، التي نقضت الإسلام الأصلي، إلى قاعدة لحكم الأمويين ومن جاء بعدهم. كأن ما سبق الفتنة استثناء، وما تلاها فتنة ثابتة. ربما يكون الربط بين مقتل عمر وتداعي الإسلام هو سبب ثناء طه حسين الغامر على عمر بن الخطاب، الحاكم العادل الذي لم تعرف البشرية له نظيراً، كما لو كان عمر خليفة عادلاً ونهاية حلم إنساني عظيم في آن.

تتكشّف الفتنة، كما شرحها كتاب «الفتنة الكبرى»: في هزيمة الحكم الإسلامي للعدل الذي قال به الدين الإسلامي، وفي احتكام المسلمين إلى السيف لا إلى كتاب الله، وفي انتصار العصبية القبلية على الرابطة الدينية، وفي استبداد الدنيوي بالإيماني، وفي ظهور الطبقات وتعالى الخليفة الذي يقوّض تساوي المؤمنين، وفي تمزق المسلمين المفتوح إلى الأبد، وفي نظام الخلافة الذي يستبدل بالعقد الاجتماعي العقد الإلهي، وفي عودة الجاهلية التي تخبر عن غروب الإسلام. في كل هذا يبدو ظهور النظام الخلفي انتصاراً على الإسلام وعودة إلى الأنظمة السياسية، التي عرفتها الإنسانية في جميع العصور. كأن في نظام الخلافة ردة جديدة قام بها مسلمون، أسلموا ولم يؤمنوا، مع فرق جديد يفصل الردة الجديدة عن الردة القديمة، فخليفة المسلمين الذي عليه أن يأخذ دور أبي بكر لا وجود له، لأنه من المرتدين والحاكم لأمرهم.

٣ - نظام الحكم: من العقد الاجتماعي إلى العقد الإلهي:

يتضمن كتاب «الفتنة الكبرى» بين فصوله فصلين، أحدهما في مطلع الكتاب عنوانه: «نظام الحكم في الإسلام نظماً عربياً مبتكراً»، وثانيهما في نهايته هو: «نظام الخلافة». ولاختيار العنوانين، كما موقعيهما، ما يبرره، ذلك أن الأول يبرهن، نظرياً، على أنه لا وجود لنظرية في الحكم في الإسلام تاركاً التاريخ يتحدث عن نفسه، وأن العنوان الثاني يستضيء بالوقائع التاريخية ويبرهن، عملياً، على ما أراد أن يقول به العنوان الأول. وما اختلاف المسلمين بشأن عثمان ومقتل علي، الذي حاول خلافته في زمن انتهت فيه الخلافة، ودعوة الخوارج، العادلة والمؤسسية في عدلها ونهايتها، إلا دليل على أن الحكم بين المسلمين كان إنسانياً، يحتكم إلى كتاب الله ما استطاع، ويحتكم إلى الطبيعة الإنسانية التي تعطي الكتاب قراءات مختلفة.

لا وجود لنظرية في الحكم في الإسلام، فلم يشرع القرآن نظاماً لاختيار الخلفاء، ولم تقل السنة بنظام لا يُختلف عليه، ولم يترك أبو بكر وعمر نظاماً يعصم الناس عن الاختلاف. فقد أجرى النبي عرف المبايعه، الذي يقبل به الناس أحراراً طائعين، وقد لا يقبلون به ويعارضون النبي، كما حدث غير مرة. وما الشورى، التي كانت عرفاً نبوياً، إلا آية على غياب الحكم النهائي، فلو كانت الأحكام نهائية لما دعت الحاجة إلى الشورى، ولما قبل بها النبي. واقتداءً برسول الله، جاءت بيعة الناس للخلفاء، التي هي عقد اجتماعي بين الخليفة ورعيته، قوامه عهد بين الطرفين، يلزم الرعية بالطاعة والخليفة بإقامة العدل. ولا يختلف الاستخلاف، الذي جاء به أبو بكر، عن معنى البيعة في شيء، فهو ترشيح لاختيار خليفة جديد، لا يصبح سارياً إلا إذا ارتضى به الناس، ولا يتحقق إلا إذا اتفق الصحابة في ما بينهم على الخليفة الجديد. وعلى هذا، فإن استخلاف أبي بكر لعمر لم يكن يلزم المسلمين في شيء، فهو أقرب إلى النصح والتحييد، لأن أمر الخلافة ليس إلى رجل، حتى لو كان مقرباً إلى رسول الله، وإنما هو إلى جماعة المسلمين، وإلى أولي الرأي والمشورة منهم. ولأن الالتزام، في العهد الإسلامي الأول، لا وجود له، انطوى الإسلام على اعتراف بالمسلم الحر، وترك للمسلمين حرية تدبير أمورهم.

لم يكن النظام الإسلامي نظاماً إلهياً، يحقق مشيئة الله على الأرض. فقد صدع الإسلام بأمرين: التوحيد والعدل، واعتبر الثاني مجلى للأول وصورة عنه، فالمؤمن هو الذي لا يجور على غيره من المؤمنين. وقضية العدل هي قضية المساواة بين المسلمين، بمعزل عن اللون والأصل والمنبت

الاجتماعي، فلا فضل لمسلم على آخر إلا بالتقوى. وكان الرسول، في مكة والمدينة، عادلاً بين أصحابه، وإن وجد من ثار عليه ذات مرة. وقد حاول أبو بكر وعمر العدل، بقدر ما استطاعا، حتى قال عمر عن أبي بكر إنه «شقَّ على غيره»، وقال غيره: «إن عمر شقَّ على من تلاه». وبالجملية فقد أقام النبي والشيخان حكماً عادلاً، وذلك في تجربة فريدة تحاول، في حدودها الإنسانية، أن تتطلع إلى العدل كل العدل، وأن تبلغ المساواة كل المساواة، حتى جاء زمن عثمان، الذي حرفته الفتن المتعددة وقتلته الفتنة الكبرى.

أقام النبي والشيخان حكماً عادلاً، ولم يخلفوا وراءهم نظاماً في الحكم ولا دستوراً أخيراً، يضبط علاقة الحاكمين بالمحكومين. فهناك الاستخلاف الذي يدور بين النخبة المؤمنة، وهناك البيعة التي، إن تمت، ألزمت الجميع بقبولها، داخل المدينة وفي الأقاليم. جرت الأمور، في العهد الإسلامي الأول، ببسر قليل أو كثير وأقرب إلى الارتجال، كأن تأتي بيعة أبي بكر «فلتة»، كما قال عمر، وقت المسلمين شر الاقتتال، بعد أن ارتضى الأنصار بدور الوزراء واحتكر المهاجرون دور الأمراء، وأن يستخلف الخليفة الأول عمر لمزاياه، وأن يقترح الأخير، وهو في النزاع الأخير، هيئة ترشيح وانتخاب، وقع خيارها على عثمان. يخلص طه حسين، في ضوء هذا، إلى أن نظام الحكم في الإسلام قام على أمرين. الضمير الحي اليقظ، الذي يستلهم معنى التوحيد، وطبقة الصحابة التي عليها أن تسهر على إقامة العدل الاجتماعي، مستلهمة آثار الرسول وصاحبيه.

قطعت التحولات الاجتماعية اللاحقة، وقوامها تراجع دور أصحابه وانحرافهم مع انحراف عثمان وصعود العصبية القبلية والتفاف بني أمية على عثمان، مع الإسلام الأول، وأنتجت خلافة جديدة هي مُلك جديد يحاكي كسروية كسرى وبطر الرومان ويحجب انحرافه باستخلاف إلهي. فبعد أن كان أبو بكر خليفة لرسول الله، وعمر خليفة للخليفة الذي سبقه، أصبح عثمان خليفة الله في الأرض. انقطعت علاقة الخليفة بالإنسان وأصبحت علاقة مع الله، تمنع الرقابة، وتستغني عن الشورى، وتقدس قبيلة الخليفة الذي قدس نفسه. وما إخفاق علي، وهو امتداد لزمان رسولي عضوي، إلا نهاية زمن وبداية لزمان سلطوي يغيّر ما سبقه. ومما لا شك فيه أن قلة من المؤمنين حاولت الاحتفاظ بالزمان العادل دون أن يفلح سعيها، لأن تلك القلة كانت «ناساً من الناس، فلم يتقدموا في طريقهم تلك حتى امتحنوا في أنفسهم ودمائهم، وحتى غلبهم الأكثرون عدداً على أمرهم.. ص: ٤١٣».

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
أعلن انتصار الكثرة على القلة المؤمنة عن انتصار الفتنة، وعن وقوف المسلمين أمام
طريقين: «إحداهما هي الطريق التي سلكتها الأمم من قبلهم، وهي طريق الملك الذي يقيم أمره
على الحزم والعزم وعلى القوة والبأس، ويحل مشاكل الدنيا بوسائل الدنيا...»، وقد «سلك أكثر
المسلمين هذه الطريق»، وثانيتها هي تلك «التي مهدها النبي ورفع أعلامها أصحابه، وهي التي
لا تقيم السلطات على القوة، وإنما تقيمها على العدل، ولا تحل مشاكل الدنيا بوسائل الدنيا، وإنما
تحلها بوسائل الدين، هذه التي تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...». والطريق الثانية
لا تزال واضحة قائمة، لكنها «خالية، لا يقدر على سلوكها إلا أولو العزم من الناس. وأين أولو
العزم من الناس؟ ص: ٤١٣».

في تمييزه بين طريق عامرة تحل قضايا الدين بوسائل الدنيا، وأخرى خاوية تتطلع إلى
مؤمنين أقرب إلى الاحتمال، يعلن طه عن نهاية الإسلام النبوي. وهذا الإعلان هو الذي حملته على
حديث مستفيض عن مزايا عمر وعن استبداد المال بالمسلمين واستبدادهم في تحصيله، بادئاً بأهل
مكة والمدينة واصلوا إلى الأمصار، وبادئاً بالصحابة واصلوا إلى غيرهم. يبدو الدكتور حسين، في
خطابه، مفتوناً بإسلام أصلي، بمعنى التوحيد الذي يقضي بالعدل، لا التوحيد في ذاته الذي لا
يقضي للبشر حاجات كثيرة، بقدر ما يبدو يائساً من عودة الإسلام العادل، كما لو كان الإسلام
دعوة طوباوية، حال الدعوات الطوباوية الأخرى، تحققت فترة قصيرة، وأعقبها ما كان موجوداً
قبل ظهورها. يتكشف حسين، في هذه الحدود، أصولياً ومعادياً للأصولية. أصولياً وهو ينجذب
إلى عدل عمر، ومعادياً للأصولية وهو يصرح بأن تجربة عمر لن تعود.

استنكر حسين، اعتماداً على وحدة العدل والتوحيد، مبدأ الخلافة، واستنكر قريش التي
أسست دولة الخلافة واحتكرت الإسلام. وتأمل ما كتبه يظهر العلاقة بين المال والتسلط في الطبع
القرشي الجاهلي، وبين المال والنفوذ في خلافة على صورة قريش. فحين يروي أبو بكر عن النبي أنه
قال: «الأئمة من قريش»، فهتمت قريش من القول أن الإمامة حق لها دون غيرها، وأن لها حقوقاً
لا تعدو إلى غيرها، وهذا ما ندد به عمر في بعض خطبه: «ألا وإن قريشاً يريدون أن يجعلوا مال
الله دولة بينهم. أما وابن الخطاب حي فلا. ألا وإني قائم لهم بحرة المدينة فأخذ بحجزهم أن
يتهافتوا في النار». وما أن مات عمر حتى تهافتت قريش كما تريد: «نظرت قريش وقرابة
عثمان خاصة، فإذا ثلاث من الولايات الأربع الكبرى يليها أمراء من قريش»، أمراء هم «رجال

دنيا لا رجال دين». يشرح حسين طبيعة قريش بوضوح غير منقوص في الجمل التالية: «فما كانت قريش إلا ساخرة، تتخذ الأوثان وسيلة لا غاية، وسيلة إلى استهواء العرب واستغلالها، وحرص قريش على آلهتها هو نتيجة حرصها على مكانتها من العرب وانتفاعها ما كان يجلب إليها من الثمرات، ومهما يكن من شيء فقد سخطت قريش على النبي لأنه عرض لنظامها الاجتماعي، وفرض عليها نوعاً من العدل لا يلائم منافع ساداتها وكبرائها، أكثر مما سخطت عليه لأنه عاب آلهتها ودعا إلى أن تلغي الوساطة بينها وبين الله... ص ٢٠٦».

المنفعة، الاستعمال النفعي للدين، التوسط بين القبيلة والله بما يوطد المنفعة والاستعمال النفعي للدين. هذه هي صفات قريش، التي لا تكثر بالدين من حيث هو وتسخط على الدين الذي يدعو إلى العدل، وهذه هي قريش التي استبدلت بالأوثان الجاهلية أوثاناً جديدة، واخترت الخلافة بدلاً عن الأوثان القديمة، كي تحتكر التوسط بين الله والبشر، وتنقل النظام الإسلامي من العقد الاجتماعي، القائم على العدالة والحرية والشورى، إلى العقد الإلهي، الذي يعين الإرادة القرشية الحاكمة بدلاً عن الإرادات الخاضعة. ولن يكون عثمان، في الطور الثاني من حكمه، إلا الوثن الجاهلي القادم ولن يكون معاوية، الذي تخفف من فضائل عثمان، إلا الوثن الجاهلي القديم، وصولاً إلى وريثه يزيد، الذي لم يكن يعرف من أمور الدين أشياء كثيرة.

سأل حسين، بلغة يائسة، العلاقة بين الديني والديني، أو بين الإنساني والإلهي، وانتهى إلى إجابة مريرة. فعلاقة الديني بالديني، كما حددها سلطة الخلافة، هي علاقة إدماج استعمالي، بما يفيد السلطة غير العادلة، أو علاقة تحالف كاذبة، تستبعد الدين في مجال الممارسة وتمسك به في مجال التسويغ. وواقع الأمر أن حسين في كتابه «الفتنة الكبرى»، الصادر في جزأين في ١٩٤٧ و١٩٥٣، كان يستأنف، في شروط أقل تضيقاً وبلغة أكثر مكرماً، معركة كتاب صديقه القديم العالم الأزهري علي عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم»، الذي صدر عام ١٩٢٥، وتقاسم محنة «في الشعر الجاهلي».

تعامل خطاب علي عبد الرازق مع مواضيع أساسية هي: طبيعة السلطة المطلقة التي يقوم عليها نظام الخلافة، عدم جواز شرعية هذا النظام المؤسس على القوة لا على الرضا الطوعي، الطبيعة السياسية للحكومة في الإسلام.. ففي نظام الخلافة، الذي يتعامل مع الدين بشنائية الدمج والاستبعاد، يمثل الخليفة مركزاً دينياً وسياسياً معاً، مما يجعل من نقده أو المساس به نقداً

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
ومسماً بأركان الدين. ينتهي الأمر، بدهاءة، إلى سلطان مطلق الصلاحيات، لا يحده ضابط ولا يردعه رادع، غير قابل لأي نوع من أنواع الاقتسام أو إعادة التوزيع. والأكثر خطراً أن هذا النظام التسلسلي، الذي أنتج فقهاء متلاحقين يدافعون عنه ويدعون إليه، يفتقر إلى دليل شرعي، فلا يوجد في النص القرآني أية إشارة إلى هذه الخلافة المخترعة، التي ارتفعت بمقام الخليفة إلى مقام النبوة، ولا تتضمن السنة أي دليل يقر بذلك.. رأى عبد الرازق أن «الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هياؤها حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة» (٦)، ذلك أن هذه الخلافة وثيقة الصلة «بمجال المصلحة والمنفعة، مصلحة أولئك الذين يحتاجون إلى نظام الخلافة للانتفاع من عائدات موقعهم فيه». وهذه الخلافة، التي أوجدتها المصلحة وهيئات أسباب توطيدها، لا تستقيم من دون «القوة الرهيبية والجيش المدجج والبأس الشديد»، فالقوة موجودة في الخلافة ومحايثة لها، بل هي شرط وجودها، الذي يقضي على العدل ولا يعرف القضاء بالعدل يقول عبد الرازق: «إذا كان في هذه الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويحصل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة» (٧).

استأنف طه حسين حديث علي عبد الرازق، الذي هزمته «سلطة الإجماع» فاعتزل وآثر الاعتكاف. فالخلافة هي المصلحة والبطش والجور على تعاليم الإسلام. لم يشأ صاحب «الأيام» أن يخوض في موضوع خاض فيه صاحبه المخذول، فتحدث عن الخلافة فصلاً، وركّز حديثه على قريش واتخذها مجازاً للخلافة، ذلك أن صفاتها هي صفات الخلافة، التي تغتصب النبوة. دعا حسين، في «الفتنة الكبرى»، إلى العلم وهو يدعو إلى قراءة تاريخ إسلامي، اخترعه فقهاء الخلفاء وانتسب الخلفاء إليه، ودعا إلى حرية الفكر وهو يقاوم أساطير الاستبداد المقدس، ودعا إلى إسلام الأصول، وهو يدرك، بعقله الحدائي، أن الأصول لا تعود. كأن في جمال الأصول وتجميلها ما يؤكد رجوعها المستحيل. شيء قريب من زمن الملحمة، الذي لا يعرف الناس فيه كلمة السعادة لأنهم يعيشونها، تاركين ولادة الكلمة وانتشارها للزمن الروائي، حيث الكلمات في مكان ودلالاتها في مكان آخر.

٤- هامش: الفتنة الكبرى في مرآة أخرى:

كتب المؤرخ التونسي هشام جعيط، في بداية تسعينات القرن الماضي، دراسة عنوانها:

«الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر» هي الأفضل، ربما، في حقلها، منذ عقود كثيرة. سعى الكتاب، المهجوس بالاستقصاء العلمي، إلى تقديم تأويل خاص به يواجه، لزوماً، تأويلات مغايرة. فهو يعلن، في مقدمته، أنه يفترق عن التأويل الأصولي، الذي يجانس الزمن الإسلامي البدئي، ويعتقد أن هذا الزمن المبارك قابل للاستعادة بلا تناقض في الأزمنة الحديثة. لكنه يعلن أكثر عن تعارضه مع الاتجاه العلماني، الذي يقرأ ظهور الإسلام في بعده الاجتماعي، الداعي للعدالة، قبل أن يقرأ البعد الإيماني الحاسم فيه. وهذا الموقف هو الذي يقوده إلى عدم الاتفاق الشديد مع التاريخانية الجديدة وإلى تسفيهه، ولو بشكل مضمّر، القائلين بتفسير اقتصادي - اجتماعي للإسلام، في طوره الأول. وهو ما لا يخفيه د. جعيط حين يرى في كتاب طه حسين عمل أديب لا عمل مؤرخ.

ومع أن هشام جعيط لا يعطي كتاب طه حسين أكثر من جملة محملة باستهانة صريحة، فإن كتابه كله، عدا استثناءات قليلة، ردّ على مساهمة السيد العميد. ففي مقابل مقولات حسين عن القدماء وقريش والصحابة والعصية القبلية وظهور الخلافة والسببية الاقتصادية - الاجتماعية التي حكمت الفتنة وصولاً إلى غروب الإسلام، يجتهد جعيط، بتقنية كتابية لامعة عميقة التوثيق، في دحض المقولات السابقة بمقولات موازية، كما لو كان يساجل حسين، دون أن يصرّح بذلك. فالمؤرخون القدماء، الذين يحاورهم المؤرخ التونسي من موقع الاتفاق والاختلاف أنجزوا، كما يرى، توثيقاً مدهشاً دؤوباً، متقّصين روايات شفهية متتابعة، مشغولة بتقديم الخبر لا بتقديم البرهان. وهذه الروايات، في دأبها المدهش، قريبة من التكامل بعيدة عن الاضطراب، بما يجعل منها صيغة واحدة، رغم وجوها المتعددة المزركشة. فلا وجود للكذب، ولا لما هو قريب منه، فالاختلاف الذي يحكم الروايات المختلفة زركشة مشوقة، أي تقنيات مختلفة في الإخبار.

اعتماداً على تأويل مختلف، لن تقبل «الردة» بتفسير اقتصادي - اجتماعي يتأخم «الكاريكاتور»، يغلب الجشع والحرمان على الإيمان ونفاذ العقيدة. فزمن الردة هو زمن «الظهور العجيب للظاهرة القرآنية»، التي رأى فيها المسلمون مرجعية أساسية غيرت حياتهم تغييراً لا رجوع عنه، ولم يكن في رفض دفع الزكاة ما يعبر عن رقة في الإيمان أو عن إسلام مشوب بالاعتلال، فالقبائل رفضت الشكل السلطوي لجباية الزكاة، وبقيت متمسكة بالفرائض في صفاتها الديني. وما ينطبق على الردة ينطبق بدوره على الفتنة، التي جاءت وقد ضرب النظام الإسلامي جذوره عميقاً في الحياة الاجتماعية، وغدا الوعي الاجتماعي وعبيراً إسلامياً خالصاً، بل إنها وفدت على مجتمع مشبع بالعقيدة الإسلامية، عرف ثلاثة عشر عاماً من الخلافة الرائعة، في زمن

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
الشيخين، سبقتها عشر سنوات من حضور النبي الباهر بين المسلمين. لن يكون الفتح، والحالة
هذه، إلا تعبيراً صادقاً عن حقيقة الإسلام وحقيقة المسلمين الذين عاشوا «الاقترام الخارق
للظاهرة القرآنية»، ولن يكون في أموال الفتح، تالياً، ما يعكس صفاء العقيدة، وما يبعث في
نفوس المؤمنين ما لا يتفق مع عقيدتهم. وبسبب هذا الخلق الجديد للضمائر المؤمنة، عاش الصحابة
تجربة استثنائية فريدة، ارتبطوا بالنبي أكثر من ارتبطهم بالوحي، وارتبطوا بالله، الذي تكلم
عبرهم مع العالم والإنسانية. إنه ذلك الصفاء الذين يوطن اسم الله في القلوب المسلمة، ويحرض
القلوب على إعلاء رسالة الله في العالم.

لا تفسر الفتنة، إذن في هذا، برقة الإيمان وثقل التحولات الاقتصادية، التي وضعت
مجتمعاً دينياً أمام ثروات فاتنة لا عهد له بها، وأنتجت فيه تمايزاً طبقياً يضع في الإسلام
ممارسات طبقية، تقوض مبدأ العدل الذي جاء به الإسلام في شكل جديد. ولا إمكانية أيضاً
للحديث عن عصبية قبلية فاسدة ومفسدة، تسترجع الجاهلي وتزواج بين القيم الجاهلية والقيم
الإسلامية. ذلك أن القبيلة والمعتقد الديني الجديد انصهرا في التباس مثمر يلائم الجميع، يكون
فيه القبلي دينياً والديني قبلية والعربي إسلامياً والإسلامي عربياً، بما يصرح بأن الدين الإسلامي
دين قومي، وأن في القومية الجديدة تكافلاً نوعياً بين العصبية القبلية والحمية الدينية. وإذا كان
في تناغم القبلي والديني التباس يرضي الجميع، يكون تفوق قريش بداهة لا يماري فيها أحد، بل
غاية يسعى إليها جميع المؤمنين، فقدسية النبي تلف القبيلة التي جاء منها، وقدسية قريش من
قدسية النبي الذي ينتسب إليها. ومآل هذا واضح ولا عنف فيه، «فلا يمكن للعرب أبداً أن يطيعوا
أي شخص لا يكون من قبيلة النبي»، ولا يمكن أن يرضوا بأن يقاسم ما هو خارج قبيلة النبي
سلطانها وسلطاتها، بل إن تميّز الصحابة، الذين عاشوا تجربة إيمانية استثنائية، لا يمكن أن يُرى
بعيداً عن أصولهم القرشية، فقد كانوا قرشيين بقدر ما كان النبي قرشياً.

انطلاقاً من ظاهرة قرآنية اقتحمت العالم والقلوب المؤمنة، ومن مجتمع مطمئن إلى عقيدة
إلهية اطمأنت إليه، يصبح سؤال نظام الحكم في الإسلام نافلاً، إلا لدى من شاء التكلّف والتزويد
واتهام الدين الإسلامي بما ليس فيه. وهذا يعني أن السؤال لا يعبر عن نقص في الإسلام، إنما يعبر
عن نقص في إيمان الذين يطرحون السؤال. وآية ذلك أن تسمية خليفة رسول الله، وهو ما فعله
النبي حين طلب من أبي بكر أن يؤمّ المسلمين نيابة عنه، برنامج كامل لتواصل السلطة، فالخليفة
القرشي ورث من النبي القرشي القيادة والإمرة، ويستطيع بدوره أن يورث غيره من القرشيين
القيادة والأمرة. وقد توطد الأمر حين وضع عمر آليات الشورى، التي تقي الصحابة من الانحراف،

في حال وجوده. تقوم السلطة، والحال هذه، على الإيمان الذي يسمح للحاكم المؤمن بأن يرث السلطة وأن يورثها، وعلى القرشية، لأن المسلمين يؤثرون قریش على غيرها. وفي هذين العنصرين الإيمانيين، اللذين يعضد كل منهما الآخر ويوطده، يكون في إمام المسلمين امتداد للتجربة النبوية الحارقة، أو امتداد لـ«التجربة الميتاريخية النبوية»، بلغة جعيط، بما يجعل من الإمام إنساناً حاكماً يطبق تعاليم الإسلام، وبعداً إشارياً يستدعي زمن النبوة العظيم. لهذا بدا مقتل عثمان أمراً مروعاً، عنفاً ابتليت به الأمة، إن لم يكن اختباراً مأساوياً لأمة مؤمنة، عليها أن تدرك معناه وأن تنتصر على آثاره، وعليها أن تدفع ثمن مقتل عثمان حرباً أهلية واسعة أراقت دماء كثيرة. فقد حَكَم عثمان في فترة مشبعة بالوعي الديني، كان متديناً وشديد التدين، ولم يكن قتلته أقل تديناً. فعثمان هو الإمام الذي تستمر فيه، إشارياً، التجربة النبوية، وهو الخليفة المؤمن الذي أفضت إليه «الخلافة الرائعة»، وهو القرشي الذي استخلفه قريشي آخر. تنفي هذه الصفات وغيرها ما نُسب إلى الخليفة من ضعف وسهولة انقياد، فلم يكن لعبة بيد الأمويين، ولا ذلك الجشع المتسلط المتهافت على شؤون الدنيا، بل إنه عمل على تجديد مكانة الإسلام بإيمان كبير، واشتق من هذا الإيمان «قميصه الإلهي» مقتنعاً به وشديد الاقتناع، مسكوناً بفكرة تعالي الدولة المؤمنة المرتبطة بفكرة التعالي الإلهي. وهذا التعالي هو الذي غمره بهدوء عميم قبل مقتله، فكان يقرأ القرآن مبعداً التصويت المهدد إلى حدود الإلغاء. هناك فرق، إذن، بين جوهر عثمان وما نُسب إليه، وفرق بين أفعاله، التي لم تفهم على حقيقتها، وما أثارته هذه الأفعال من ردود، ارتكبت إلى الإشاعة وما هو قريب من الإشاعة. وواقع الأمر، كما يرى الدكتور هشام، أن المؤمنین طعنوا في الدولة التي أدارها عثمان لا في شخصه، تلك الدولة التي استولد ولاتها المراتب والتراتب الهرمي، وتزید بعضهم، وهو حال معاوية، في استدعاء العنصر القبلي. شيء قريب من موقف المرتدين، الذين لم يرتدوا، والذين لم يطعنوا في مبدأ الزكاة، بل في الأسلوب الدوئي (الآتي من الدولة) الذي تعامل مع الذين لا يدفعون الزكاة. تتراءى، في الحالين، رعية مؤمنة ترى إلى تصويب الفعل السلطوي دينياً، وإلى تماهي الفعل والأوامر الدينية. لهذا تتعين الردة مواجهة بين سلطة دينية موضوعية وسلطة دينية مجردة، بقدر ما تستظهر الفتنة صراعاً بين سلطة قائمة وسلطة دينية - مثال.

أعطى جعيط الكتاب عنواناً فرعياً هو: «جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر». والمقصود بذلك «الصراع المؤمن» بين السلطة الدينية المتحققة والسلطة الواجب تحقيقها، من وجهة النظر الديني. فإذا كانت السياسة تتمثل، نظرياً، في شكل الوصول إلى السلطة وفي أشكال

دراج: أنسنة التاريخ المقدس _____
النهي والسماح التي تثبتها وتعيد إنتاجها، فإن في السلطة القائمة على تعاليم الظاهرة القرآنية ما ينشئ جدلاً، لا هروب منه، بين السياسي الذي يتوسل الديني مبتدأً له، وبين الديني الذي يتكشف معناه في ممارسات السلطة. أنتج هذا الجدل، في مخاضه الطويل، ظاهرة «القراء»، أي تلك النخبة الطهرانية، التي تقرأ كتاب الله وتفسره، وتحلم بإسلام صراطي يطبق ما جاء في القرآن بلا انزياح، ويحمل دعاة الحق على استشهاد سعيد، تجلّى في ما عرف بالتاريخ الإسلامي بـ: ظاهرة الخوارج. وعلى هذا، فإن «الردة»، على سبيل المثال، ممارسة سياسية إسلامية تسائل الإمام وتسأله، بقدر ما أن في موقف الإمام منها ممارسة سياسية أخرى، ترد على المترددين وتصوب عقيدتهم في آن. ولن تكون الفتنة، في أطوارها المتعاقبة، إلا تجسيداً مفتوحاً لجدل السياسي والديني، وللصراع الضروري الذي يحاith العلاقاتين معاً. كان على الإسلام المبكر، وقد انتقل إلى طور الإمبراطورية، أن يختبر إمكانياته المدهشة وأن يدخل إلى حرب أهلية ضارية، كي يعيش الاختبار، الديني دنيوياً، ويقرأ حدود الدين في المجال الدنيوي. ولعل هذا السؤال الخطير، وهو مبرر الدين ومبرر وجود المؤمنين به، هو الذي صير الفتنة ثورة نوعية، وبعث فيها دينامية استثنائية، تجلّت في فتن - ثورات لاحقة. فبعد التساؤل الديني الذي قتل عثمان، مخلفاً في ضمائر المؤمنين تأثيماً تحول إلى سؤال آخر، أشهر «القراء» نظرهم المتطهر، مواجهين الزمن العثماني بزمن الإسلام الذهبي، مختارين نصره علي، بظله النبوي الكبير، ومختارين لاحقاً التخلي عنه ومقاتلته. كان بين الطرفين معاوية وهو يحتكم إلى كتاب الله في معركة صفين، والإمام علي المتمسك ببيعة لا يجوز، دينياً، أن يتحرر منها أحد، وكانت عائشة الكارهة لعلي، بعد حديث الإفك، وهي تطالب بعقاب قتلة عثمان، لأن دم المسلم على المسلم حرام، وأن على المسلمين أن لا يخالفوا تعاليم الله وسنة رسوله، وكان الصحابيyan الزبير وطلحة، اللذان شكّلا مع «أم المؤمنين» ثالوث الانتقام الإلهي، فعلى الصحابة أن يطالبوا بدم الصحابي القتيل، وكان الخوارج الذين يقاتلون جميع «الكفرة»، راضين بـ«حكم الله» لا بحكم غيره. جدّ الجميع، إذن، في مطالبة الحق، منتصرين لعثمان أكانوا أم كارهين له منحازين إلى غيره، إلى أن وصل الجميع إلى «الحرب الأهلية»، ووصل معاوية إلى الخلافة واستأنف سلام المسلمين. كان النص الديني، في هذه الحالات جميعاً، مرجعاً يُستضاء به ويُقاتل من أجله، وكان الصراع في السلطة ومن أجل السلطة الحقبة سبب الاجتهاد الديني، بلغة الجمع، وسبب الركون، إلى «كتاب الله» في الصراعات المتعددة.

رأى جعيط إلى الفتنة في ديناميتها مستبعداً، ما استطاع، الاقتصادي والاجتماعي،

مؤكداً، ما استطاع، جدل الدين والسياسي، الذي علا بمقتل عثمان، وانتهى بقتل الحسين وأهله في معركة كربلاء. ومع أن الفتنة كانت ذابحة جارحة كاسحة، فقد انتهت إلى ما يرضي المسلمين وينتصر لإيمانهم الذي انتصر للإسلام مبرهنة على أمرين: أن الإيديولوجيا الإسلامية السائدة هي إيديولوجيا وحدة الأمة الإسلامية، وأن إيديولوجيا الفتنة إيديولوجيا الأزمة العابرة. فقد عادت الأمة موحدة بعد انتهاء الفتنة، وأعدت توحيد ذاتها جسداً وروحاً، ذاهبة إلى زمن جديد أسلم قياده إلى معاوية، معلنة في النهاية عن انتصار عثمان على خصومه، وعن انتصار قضية عثمان، الذي أعاد إليه الأمويون صورته كخليفة مسلم، لا يختلف عن سابقه. كأن الفتنة التي قتلت عثمان عادت وأنصفته، بعد معارك ضرورية، مسحت عن وجه الحق غباراً شائكاً، كاد يهلك المسلمين في معركة صفين، لولا أن تداركهم الإيمان. ومع أن الفتنة خلّفت مرارة استقرت في النفوس والضمائر، وأصاب أمة المسلمين بانقسامات، شاهدها الأكبر الشيعة والخوارج، فإن الفرق بين الإيديولوجيا المسيطرة وتلك العارضة، وهو ما يقول به جعيط، يستبقي باب الأمل مفتوحاً، فأمة المسلمين قبيل إلى الوحدة، قبل أن تنزع إلى الشقاق.

يصل هشام جعيط في كتابه إلى أطروحات ثلاث أساسية: توطن الوعي الإسلامي في زمن الإسلام المبكر، اقتتال المسلمين بأدوات دينية من أجل غايات دينية، نزوع المقاتلين إلى الوحدة لا إلى الشقاق. تستبعد الطروحات الزيع والمصلحة ورقة الإيمان، حتى في حال البراغماتي معاوية، الذي رفع قميص عثمان، مطالباً بتطبيق ما جاء في كتاب الله، وهاجساً بأمر آخر. إذا كان طه حسين يرى في أنهر الدم المراق أفعالاً إنسانية عرفتها الشعوب في كل العصور، مهمشاً الدين راثياً للإسلام الحقيقي، فإن جعيط يرى في الدم المتدفق آية على الإسلام الصادق واستعداد المؤمنين للشهادة في سبيله، حتى لو كان في الانتقام الإيماني ما يضع الأمة كلها على شفير الهاوية، حال «ملحمة صفين» التي لم تكتمل. غير أن المؤرخ التونسي اللامع، الذي ينتصر للتاريخ الإسلامي وينصر القدماء الذين حفظوه في روايات كثيرة، لا يلبث أن يخاصم فيه المؤرخ المدقق المسلم العادي، الذي يضع في الموروث سيرته الذاتية. عندها يكون على الإيمان الموطن في النفوس أن يجيب على أسئلة كثيرة ينطق بها المؤرخ، ويهمس بها المسلم بصوت أسيف: إذا كان المسلم المستقر إيمانه يرى إلى العدل الإسلامي، ولا يرى إلى غيره، فقد كان من المفترض أن ينصر المسلمون عليه وأن يخذلوا معاوية، لا لسبب إلا ذاك الذي حمل عليه على الجهاد في سياسة عادلة تتخطى القبلي والمعايير القبلية، وأمر معاوية باستعادة القبلي وتسعيه، رافعاً «المطاعن التي وُجّهت إلى عثمان» إلى تخومها العليا. ير المؤرخ التونسي على الفرق ويصرح به، متمسكاً

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
بـ«أيدولوجيا الأمة» «المسيطرة»، ذاتداً عن تحليله «الإيماني»، الذي يرى في حديث «المصلحة»
تزيّداً غير نزيه يتاخم «الكاريكاتور». يستمر السؤال نفسه، وقد أخذ اتجاهها آخر، مشيراً هذه
المرّة إلى قريش وظلال النبوة الرائقة: كيف انتصر معاوية، ابن «الطلق» الذي لا يطاول إيمانه
إيمان علي، على الأخير ابن عم الرسول وصديقه وزوج ابنته، وكيف انتصرت قريش، التي قاتلت
دعوة الرسول قتالاً شديداً، على غيرها من القبائل المؤمنة، إن كان الإيمان الموطن قاعدة يتقاسمها
المسلمون جميعاً؟

ومع أن جعيط قفز فوق سؤال العصبية القبلية، مطمئناً إلى وظيفة القبيلة وإلى ذلك
«الالتباس» الرائع، الذي يزواج بين القبيلة والمعتقد، فإنه لا يلبث، وقد خلّف تسخيف طه حسين
وراءه، أن يعود إلى موضوع العصبية مرتين: مرة أولى وهو يشير إلى نداء عائشة في معركة
الجمل: «البقية.. البقية» الذي هو نداء جاهلي. أعطى المؤرخ ملاحظته فاصلاً كل الوقت بين
عائشة وكلمة «الثأر»، التي هي كلمة جاهلية، مؤثراً عليها تعبير الجنون الانتقامي أو «ثالوث
الانتقام الإلهي»، الذي تكون من «أم المؤمنين» والصحابيين الزبير وطلحة. بيد أن استبدال
الانتقام المبارك بالثأر الجاهلي لم يقتصد في دماء المسلمين، وأنزل بالذين حاصروا عثمان، أو
اشتبّه بأنهم كذلك، مجزرة رهيبة: «ذبح ستمئة رجل لم ينج منهم سوى رجل واحد». لا يظهر
الفرق واضحاً بين القصاص العادل والانتقام، حتى لو كان الأخير إلهياً، ولا بين الثأر والقصاص،
حتى لو أمرت به زوج رسول الله. ولعل الفرق الشاسع بين الانتقام والقصاص العادل، هو الذي
أملى على طه حسين أن يساوي بين الردة والفتنة. ظهرت العصبية القبلية، أو العائلية، مرة أخرى
في معركة الجمل ومعركة النهروان، التي شكلت منعطفاً في تطور الفتنة، قوض إمكانية التلاقي
الحقيقي بين الأطراف المتحاربة.

أمران أساسيان يمر بهما المؤرخ ولا يثيران عنده أسئلة كثيرة، ولا ما يلزمه بتعديل أطروحته
الأساسية: الأمر الأول هو العنف الدامي الذي استبد بالمسلمين استبداداً مروعاً، والذي يبقى عنفاً
مريعاً لا تسوغه صفة الإلهي ولا تبرره صفة المقدس. ومثال ذلك قتل محمد بن أبي بكر، بعد
هزيمة أنصار علي في مصر، وإدخاله في جيفة حمار وإحراق الكل معاً، علماً أن القتل هو ولد
الصحابي الكبير وشقيق عائشة ومسلم لم يشكك أحد بإيمانه. وهو أمر سيتكرّر بشكل أكثر
بشاعة مع الحسين بن علي وأهله. أما الأمر الثاني فيحيل على الأمة التي عصفت بها الفتنة
وتجاوزتها مستعيدة، رغم المرارة والجراح، الزمن الإسلامي الذي سبق الفتنة. ومع أن الدكتور
جعيط يشير إلى الفرق بين زمن علي، الذي ينتمي إلى النبوة الأولى، وزمن معاوية الذي ينتمي

إلى الإمبراطورية، فإنه لا يرى في خلافة معاوية ما يستحق النقد الحقيقي، حتى لو كانت هذه الخلافة مؤسسة على الصفاء العرقي العربي وعلى قبيلة صافية هي قبيلة قريش.

ينتهي كتاب جعيط، الذي درس فتنة متعاقبة متعددة الوجوه، إلى نتائج ثلاث: قدرة الإسلام على تجاوز تناقضاته، الفتنة كحرب أهلية موسعة وكشورة عابرة أغنت وأثرت تاريخ المسلمين، انتصار المسيطر على العابر وترويض الأول للثاني، مهما كان عاصفاً وتراجيدي الأبعاد. لهذا لا يعارض الكتاب النهج الأصولي إلا لياخذ بمنهج إيماني، بينه وبين الأول قرابة وثيقة، ذلك أنه يحتفي بالأصول، متفقاً مع طه حسين، الذي فتنته بدايات العدل الإسلامي، ومفترقاً عن السيد العميد افتراقاً كلياً، فالأخير لم يرَ أبداً استمرار الأصول المباركة في حياة المسلمين. وهذه القطيعة، الواعية لأسبابها من الصفحة الأولى، أملت على المؤرخ التونسي أن يصم كتاب حسين بأنه كتاب أديب لا كتاب مؤرخ، مواجهاً الإيديولوجيا بالعلم، كما توحى النبرة، قبل أن يُدرج في علمه التاريخي إيديولوجيته الصريحة. لهذا يتساكن في كتابه نصان، رغم اختلاف مساحة كل منهما، أحدهما نصي أكاديمي، ينسج الفتنة من روايات تاريخية مختلفة، مراعيّاً أصول البحث العلمي وموطداً البحث بحضور ذاتي فاتن، وثانيهما إيديولوجي يضيف إلى الوقائع التاريخية الدامية تأويلاً يحجب دلالتها ويجود عليها بدلالات ذاتية. وبسبب هذا الإيديولوجي، المقنّع بأكاديمية حاذقة، لن ينجح جعيط في تجاوز نص الأديب طه حسين، ذلك أن الثاني ينقض الزمن الأسطوري بالزمن التاريخي، ويعلن أن الأساطير الجميلة لا تعود.

ميّز جعيط، وهو يقرأ الفتنة، بين الأيديولوجيا المسيطرة والإيديولوجيا العارضة، تاركاً للقارئ أن يعرف موقع المؤرخ فيهما، وأن يدرك أن النهج الإيماني يزرع العارض ويلوذ بوحدة الأمة الدائمة. يُدكّر جعيط، في نهاية بحثه، بقول الفيلسوف الألماني هيجل: «الإسلام هو ثورة الشرق»، محرراً ربما، القول الهيجلي من تعييناته التاريخية، ومحتفظاً بالإسلام في زمن ذاتي حميم، يتقاطع مع التاريخ العالمي، حيناً، ويوازيه في معظم الأحيان.

٥ - هامش أخير: صناعة الانتساب إلى المقدس:

حيث تحدث طه حسين عن موت عمر، كتب ما يلي: «لم يعرف المسلمون خليفة أو ملكاً بعد عمر جعل بيت المال ملكاً للمسلمين.. ثم لم يعرف المسلمون خليفة أو ملكاً بعده عني بأمر الدين وإقامة الحدود وتأديب الناس.. ما في العرب بيت إلا دخل عليه النقص بموت عمر.. إن الإسلام كان حصناً يدخل الناس فيه ولا يخرجون منه. فلما توفي عمر انشلم الحصن فالناس

دراج: أنسنة التاريخ المقدس
يخرجون منه ولا يدخلون فيه.. والحمد لله الذي أتاح للإسلام عمر مثلاً أعلى للعدل والاستقامة
في الحكم والتفوق في أمره كله على من جاء ومن يجيء بعده من الخلفاء والملوك.. ص: ١٨٣ -
١٩٥».

يكتف حسين ملحمة الإسلام الرائعة في عمر، وهو إنسان، ويرى في موته نهاية الملحمة
الرائعة. والفرق بين حسين وغيره أنه رأى في الإسلام المبكر ملحمة إنسانية عاشت زمنها ورحلت،
وأن غيره رأى فيها ملحمة مقدسة متوالدة. والفرق بينه وبين غيره أنه وضع البداية في التاريخ
وحذف منها الأسطورة، وأن غيره ألغى التاريخ بالأسطورة، وحول البداية إلى أصل مقدس، يعود
بشكل تكراري، ويُقدّس الذين جسدوا عودته. هكذا تتجانس العهود الإسلامية مقدّسة، ويصبح
الأصل بداية للدهر ونهاية له.

لا تقتصر فكرة الأصل المقدس على المسلمين، فقد عرفت ثقافات وديانات مختلفة، لأن
«الأصل» يحاith كل فكر ديني. جاء في التوراة وفي «سفر الجامعة»: «ما كان فهو الذي
سيكون، وما صنع فهو الذي سيصنع، فما من جديد تحت الشمس. خذ كل شيء يقال فيه: (انظر
هذا جديد). تجده كان في الزمان قبلنا. ما سبق لا يبقى ذكره، ولا يبقى أي ذكر ما سيتبع عند
الذين يجيئون من بعد...» (٩). يفصح تكرار المخلوق عن كماله في خلقه الأول، فكمال المخلوق
من كمال خالقه، وكمال الخلق الإلهي لا يحتاج إلى حذف أو إضافة، ولحظات الخلق متماثلة لا
جديد فيها: «إن كل يوم من أيام الخلق يُعلّق عليه بتكرار العبارة الملخصة: ورأى الرب النور أنه
حسن». الله إذن معيار مطلق وما يراه الله خيراً في البداية يظل خيراً في النهاية. وصل الأصل
الخير الذي لا تبدل فيه إلى الإسلام ممثلاً بحدث منسوب إلى الرسول: «لتتبعن سنن من كان
قبلكم، خذوا القذة بالقذة، والنغل بالنغل، حتى لو كان فيهم من دخل حجر صب لدختموه» (١٠).
يتكئ «الماوردي» على هذا الحديث ويضع نظرية في الحكم والسياسة قوامها الإمامة: «فكانت
الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة». يتحدّد الإمام الأول أصلاً،
ويتحدّد به من تلاه ويكون صورة عنه، وتلف القداسة الأئمة في كل العصور.

لا ينبثق المقدّس، نظرياً، من ذاته، إنما هو أثر لثقافة أسبغت القداسة عليه، لأن القداسة لا
تحاith الأشياء، بل تضاف إليها. وإذا كانت قداسة المقدس الأصلي، أي الله، تهبط من الأعلى
إلى الأدنى، فإنها في المقدس الطارئ، الذي تصنعه الثقافة، ومثاله السلطان، ترتفع من الأدنى
إلى الأعلى، حيث السلطان ظل الله، أو أنه الحضور البشري في الأصل المستعاد. يقول الغزالي:
«الحضرة الإلهية لا تفهم إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية»، ويعيد أبو جعفر المنصور قول

الفقيه: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني قفلني (١١)». يصبح الحاكم خليفة الله وتنسب إليه قداسته وتنسرب إلى قبيلته، وهو ما أظهره الشافعي، حين رفع قريش فوق العرب، وانتسب إلى قريش. يدور الأمر كله في عالم التماهي، إذ المقدس اللاحق صورة عن المقدس السابق، وإذ طبيعة فقيه السلطان من طبيعة السلطان، وهو ما جعل من رد الخصوم على الشافعي كفراً صريحاً، طالما أن التوسّط القبلي يفضي به إلى المقدس الأول. لهذا اجتهد الإمام الشافعي في تدبير: الدليل - الأصل، وفي تبيان معنى النسب والمتوسط، مقتضياً آثار القداسة من الأدنى إلى الأعلى، ومنتهياً إلى توزيع قداسة متساوية على الأصل والفروع. كان عليه، بداهة أن يستبدل بالتاريخ الأسطورة، ناسياً معاملة قريش للنبي قبل فتح مكة، وناسياً معنى «اللقاء» بعد فتح مكة.

ولعل تقديس الذات بالنسب المنتهي إلى الأصل المقدس، هو ما سمح لـ «عبد الله بن عباس»، أن يتوزع الأسرار الإلهية مع النبي، وأن يرى الملاك جبرائيل رؤية العين، وهو أمر لم يستطعه آخرون كانوا معه حينما فعل. وهذه الصفة، التي تفصل بين «ابن عباس» وغيره من البشر العاديين، تخوّله أن يعرف ما لا يعرفه غيره، وأن يفسّر «الرعد» بأنه: «ملك يسوق السحاب بمقلاع من فضة»، وهو تفسير ينسب إلى الرسول عليه السلام في بعض كتب الحديث (١٢). والمسألة كلها، وكما برهن عبد الرزاق عيّد معتمداً على التراث، أن عبد الله بن عباس لا يؤمن في القول لأنه لم يؤمن على أموال المسلمين حين عبّئ ابن عمه علي بن أبي طالب والياً على البصرة، فاحتمل الأموال مستعيناً بأخواله من بني هلال بن عامر ورحل إلى مكة (١٣). يحوّل عدم الأمانة التقديس الذاتي وإشاعة التقديس إلى صناعة فقهية ترضي السلاطين وتقمع رعيّتهم، فلا يمكن نقد سلطان هو ظل الله ولا التمرد عليه. وما «سلطة الإجماع» التي ترى في النقد مروقاً، إلا أثر لتحالف الفقيه والسلطان التي تبرّر خير السلطان بإرادته، وتبرر شروره بـ «العصمة الأصلية» التي ترى في الشرور السلطانية حكمة إلهية.

قادت أساطير الأصل طه حسين إلى إعلان نهاية الأصل، أي نهاية الحكم الإسلامي العادل. كان في ردّه ينتزع من السلفيين حجّتهم الجاهزة التي تواجه تداعي الحاضر الإسلامي بزمن راشد مغاير، بقدر ما كان يردّ على «اليسار المتأسلف» الذي رأى في عهد عمر حكماً اشتراكياً وديمقراطياً. والصفة الأخيرة، أي الديمقراطية، هي التي فرضت على طه حسين أن يتوقف مطولاً

أمام معنى «الحكم الديمقراطي» الذي يعني حكم الشعب واشتراكه في اختيار ممثليه، وهو أمر لا يأتلف مع اختيار الخلفاء. فقد كان الخليفة يُنتخب من صحابة رسول الله في المدينة، دون إشراك أهل المدينة، ولا المسلمين الذين يعيشون خارج المدينة، بل إن مجلس الشورى كان ينتهي دوره بانتخاب الخليفة، الذي يلزم جميع المسلمين بمبايعته، وعدم الخروج عنها.

يقول عزيز العظمة: «كما كانت أساطير البدء الجديدة عنوان ممارسة الحداثة الدينية في عصر الدعوة المحمدية، فإن عنوان الحداثة العلمانية في يومنا هذا هتك أساطير البداية، ووعي التاريخ والتأسيس فيه وفق سياقه العالمي» (١٤). مارس طه حسين حدثه مناوئاً، وناور وهو يشرح علمانيته، وإن كان غلوّه في المناورة، بعد أن تقدم به العمر، أربك قوله في بعض الأحيان.

مراجع الدراسة:

- ١ - طه حسين: الوعد الحق، دار المعارف بمصر، الطبعة الثامنة والعشرون، ص: ١٤ - ١٥.
- ٢ - طه حسين: الخلفاء الراشدون، دار الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦.
- ٣ - طه حسين: في الأدب الجاهلي، دار المعارف بمصر، الطبعة الحادية عشرة، ص: ١٠ - ٢٠.
4. Abdallah Laroui: Islam et Histoire, ALBIN MICHEL Paris, 1999, p: 100 - 101.
- ٥ - في الأدب الجاهلي، ص: ١١٣.
- ٦ - علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨، ص: ٧٥.
- ٧ - تاريخ الدولة العربية: يوليوس فلهوزن، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص: ٥٠.
- ٨ - هشام جعيط: الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١.
- ٩ - توماس طمس: التوراة والتاريخ، قدمس، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٦٦.
- ١٠ - د. سعيد بنسعيد: الفقه والسياسة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢، ص: ٧٠.
- ١١ - ألف: مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد الثالث والعشرون، ٢٠٠٢، ص: ٥٢.
- ١٢ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص: ١٨٧.
- ١٣ - عبد الرزاق عيد: سدنة هياكل الوهم، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٣، ص: ٧٢.
- ١٤ - قضايا وشهادات، كتاب دوري، قبرص، العدد الأول، ١٩٩٠، ص: ٣١٦.