قراءة سوسيوسياسية-دلالية
في رسالة السقيفة لأبي حيان التوحيدي

عبد الرازق عيد
سورية

هذه الرسالة التي كتبها أبو حيان في القرن الرابع الهجري، تعتبر من أهم الوثائق السياسية في التاريخ العربي والإسلامي، بل لعلها تمثل المحطة الأولى على طريق التأسيس للشرعية المدنية التعاقدية البشرية لنظام الحكم، وستمر ألف سنة حتى يجدد على عبد الرازق أطروحة التوحيدي من خلال كتاب «الإسلام وأصول الحكم»

ما هي رسالة السقيفة؟

إنها رسالة منسوبة إلى أبي بكر وعمر بن الخطاب يوجهانها إلى علي بن أبي طالب بواسطة أبي عبيدة بن الجراح، يحاججان بها عليا حقه في الخلافة، ويفندان أدعاء هذا الحق. مما يترتب على هذه الرسالة أن يتراجع علي عن ممانعته البيعة. ومن ثم يتوجه إلى مبايعته أبي بكر.

والغريب أن هذه الرسالة لم يكتشف أحد من الباحثين قيمتها السوسيو-سياسية، رغم كثرة الأقلام التي تعاورتها.

إنها رغم كثرة المتعرضين لها، قد ظلت بمنأى عن استكناه الأبعاد الدلالية السياسية التي تنطوي عليها ليس بالنسبة لزمنها في القرن الرابع الهجري، بل حتى في زماننا، وهي بذلك تمثل مستوى جديدا من مستويات الحضور الألمعي لعبقرية أبي حيان، الذي تتيح له أن يكون راهنيا، وطليعيا في راهنيته، حيث وظيفة الرسالة ما تزال مطمحا وهدفا يطرح على الواقع العربي بعد أكثر من ألف عام، فالرسالة لا تنتج وعيا مطابقا بزمنها فحسب، بل وبزمننا ليس على مستوى تمثيل الواقع فيما هو عليه، بل حاجات الواقع فيما يمكن أن يكون عليه.

إن كل الذين تطرقوا للرسالة، إنما قاربوها من زاوية توثيقية أي هل هي رسالة كتبها أبو بكر وعمر بحق، أم أن أبا حيان وضعها لأغراض في نفسه ثم نسبها إلى أستاذه «أبي حامد المروروزي» ليموه أغراض نفسه تلك؟

نحن في مقاربتنا هذه، لسنا معنيين بأمر هذه الرسالة من زاوية توثيقية إن كانت صحيحة في نسبتها إلى أبي بكر، أم أنها موضوعة من قبل أبي حيان، فبغض النظر عن ميلنا لترجيح الوضع بل والتأكيد، فإن ما يعنينا هو النص ذاته، وما ينطوي عليه من دلالات تحيل إلى ميثاق مرجعي يؤطر وظيفة هذه الدلالات، أي أن ما يعنينا هو الهم الفكري والسياسي الذي وجه أسئلة الرسالة، ومن ثم أفاض بوظائفها وأغراضها السوسيوسياسية.

فما هو موضوعها؟

يحدثنا أبو عبيدة ابن الجراح، الذي سيكون رسول أبي بكر إلى علي، أنه: بعد أن استقامت الخلافة لأبي بكر بلغ أبو بكر عن علي (تلكؤ وشماس، وتهمهم

ونفاس) أي تردد ونفور، ومراوغة في الموقف، فخشي أبو بكر أن يتمادى الحال، فدعا أبا عبيدة في خلوة وعنده عمر الذي كان لأبي بكر «قبسا، وظهيرا معه».

فيطلب أبو بكر من أبي عبيدة أن يمضي إلى علي، لينقل له رسالة، وهنا يبدأ نص الرسالة بأسلوبية مدهشة في جماليتها النثرية، سيما وأن النص يفضي عن وظيفة اخبارية تعمد إلى التفسير والتعليل، والتنديد، والاقناع، أي أنه نص تحكمه وظيفة اخبارية موضوعية لا تتيح ما تتيحه الكتابة ذات الوظيفة الانشائية التعبيرية الوجدانية، كما هي في تجلياتها الخلاقة في «الإشارات الإلهية».

تقول الرسالة، والخطاب موجه إلى علي «ما هذا الذي تسوّل نفسك، ويروى به قلبك، ويلتوى عليه رأيك، ويتخاوص دونه طرفك، ويستشرى به ضفنك، ويتردد معه نفسك وتكثر لأجله صقداؤك، ولا يفيض فيه لسانك».

ويستمر الإيقاع التعبيري هادرا، ليذكره باستجابة الرعيل الأول للإسلام، وخروجهم عن الأوطان، وما عانوه مع أهلهم وأحبتهم، في هذا الدين، ثم ينتقل ليسوق حججه التي تفند حق علي في الإمامة:

– حداثة سنه في أول الدعوة، فقد كان في «كنّ الصبا، وحذر الغرارة، لا يعي ما يشاد وما يراد، فقد كان جاريا على أخلاق الصبيان، وسحايا الفتيان».

– أن أبا بكر سأل النبي في هذا الأمر (الإمامة)، فقال الرسول، أن الأمر لمن يرغب عنه لا لمن يجاحش عليه، ولمن يتضاءل له، لا لمن يشفع إليه، وهو لمن يقال له «هو لك»، لا لمن يقول: «هو لي».

– يدلِ أبو بكر على علي بأنه هو من زكاة امام النبي عن زواجة فاطمة، حيث كان للرسول موقف مخالف إذ كان يكره «لفاطمة ميعة شبابه وحداثة سنه»، وعلى

هذا فزاوجه من فاطمة ليس امتيازا له، بل هو حجة لأبي بكر عليه، حيث الرسول يتردد، لا يرى له فضلا على غيره، حتى أقنعه أبو بكر، وبذلك فإن أبا بكر يخلص إلى أنه «كنت من إذ ذاك خيرا منك الآن لي».

– بعد أن أظهر أبو بكر أسبقيتهم للإسلام وحداثة سن علي، وبعد أن أظهر له أن الأمر ليس لمن يدعيه، وأنه لا يتمتع بمزايا تعطيه هذه الحقوق التي يدعيها. فهو الذي زكاه أمام الرسول وهذا يعني أنه لا يحمل له إصرا قديما، وأنه لا يملك – في الآن ذاته– موقعا خاصا لدى النبي. بعدها ينتقل نص الرسالة للتحدي المباشر، وهنا نقطة الخلاف التي قصمت ظهر الأمة الإسلامية عبر تاريخها، هروبا واقتتالا ودماء، بين السنة والشيعة، وهذه النقطة تتمثل، بمرجعية *الشرعية، هل هي شرعية بشرية، أم شرعية وقفية دينية*،وتلك هي الإشكالية التي تؤطر الرسالة، وتوجه أسئلتها، حيث تؤسس الرسالة لهذه الشرعية البشرية، من خلال تحدي أبي بكر «وبعد فهؤلاء المهاجرون والأنصار عندك ومعك، في بقعة واحدة، ودار جامعة، إن استقادوا لك، وأشاروا بك، فأنا واضع يدي في يديك، وصائر إلى رأيهم فيك وإن تكن الأخرى، فادخل في صالح ما دخل فيه المسلمون...».

– تنتهي رسالة أبي بكر بهذه الفكرة، لتبدأ رسالة عمر بعد أن طلب من أبي عبيدة عدم الذهاب، حتى يحمله رسالته هو أيضا، فيتلون الخطاب بلون شديد وحاسم ينسجم مع ما عهد عن عمر، فيتمثل أبو حيان، شخصية عمر، لينطق بلسانه عبر معرفة الخصوصية التي تميز أسلوب عمر في التفكير والممارسة، الذي لا يخاف في الله والحق لومة لائم، وتلك المقولة ما عرفت في الأدبيات الإسلامية إلا عبر توصيف عمر بها، ولهذا يتصوره أبو حيان منددا، مقرعا، مهددا يقول: «ما هذه الخنزوانة التي في فراش رأسك، وما هذا الشجا المعترض في مدارة أنكاسك، ما هذه المقذاة التي تفشت ناظرك... وما هذا الدخس والدسّ اللذان

يدلان على ضيق الباع وخور الطباع...».

وإذا علمنا أن الخنزوانة هي الكبر والعجرفة، وأن الدخس ورم يصيب الدابة في حافرها شبيه الانتفاخ من الغضب، والدس: البحث عن الأخبار بالتجسس، لأدركنا أن نقطة الخلاف الأخيرة، مسألة الشرعية أرضية أم سماوية، اختيار أم وقف، سيدخل عمر إلى إشكاليتها بالحدة ذاتها التي بدأ بها رسالته تعنيفا وتقريعا، ولهذا يقول له أن الرسول قبض والأمر مقيّد محبس، ليس فيه لأحد ملمس، «لم يسيّر فيك قولا، ولم يستنزل لك قرآنا، ولم يجزم في شأنك حكما، لسنا في كسروية، «كسرى»، ولا في قيصرية «قيصر».

ضد الدكتاتورية

- لا يكتفي أبو حيان -على لسان عمر- برفض النظام الوراثي، من خلال رفض الكسروية والقيصرية، بل يعزز أطروحته السياسية المدنيّة هذه، ببعد معرفي فلسفي يفند مشروعية القرابة ذاتها، ما دام الروافض المغالون يصرون على تأكيدها، فيقول: «ولعمري، إنك أقرب منه أي (أبو بكر) إلى رسول اللّه -صلى الله عليه وسلم- قرابة، ولكنه أقرب منك قربة، والقرابة لحم ودم، والقربة روح ونفس، وهذا فرق عرفه المؤمنون، ولذلك صاروا إليه أجمعون». هذه الصياغة التي يقدمها التوحيدي بذلك التكثيف النظري، هي المقولة الرئيسية لعصر التنوير الأوروبي، وهي الانتقال بالفرد من رابطة الدم والقرابة الداخلية المغلقة بانغلاق المجتمع التقليدي الإقطاعي، ما قبل الرأسمالي، إلى رحابة فضاء الإنتماء السوسيولوجي القائم على رابطة المواطنة، التي تدفع بانتماء الفرد من سديم الروابط العضوائية الدموية، إلى رحابة العلاقات الروحية والثقافية والوجدانية، فالقربة روح ونفس.

هذه الأطروحة الفلسفية يمتنها، بل ويشرعنها، من خلال قوله، «وهذا فرق عرفه المؤمنون، وصاروا إليه أجمعون»، ليفسر قوله النظري، بقول ديني يعيه الجمهور، وهو أن الإسلام رابطة روح ونفس تتجاوز روابط الدم القبلية، والعصبية الجاهلية، باتجاه مجتمع الأمة، التي لا تعترف بالنظام الوراثي الكسروي والقيصري، بعد أن تم تقويض سلطانهما على يد الإسلام الذي وحد أمة العرب، بعد أن نقلهم من نظام القرابة إلى نظام القربة.

– بعد هذه الهجمة «العمرية» ينقلنا النص إلى علي، من خلال مقابلة أبي عبيدة له ناقلا الرسالة، ومن ثم ردة فعل علي التي كانت إيجابية، وتعليله قعوده في كسر بيته ليس قصدا إلى خلاف، ولكن لما وقذه به رسول اللّه من فراقه، وما أودعه من الحزن لفقده ويظهر تجاوبه، من خلال دواعي وحدة المسلمين «وإن كان في النفس كلام لولا سابق (عقد، وسالف) عهد، لشفيت غيظي بخنصري وبنصري، وخضت لجنته بأخمصي ومفرقي، ولكنني ملجم إلى أن ألقى اللّه ربي، وعنده أحتسب ما نزل بي، وإني غاد –إن شاء اللّه– إلى جماعتكم، ومبايع لصاحبكم، وصابر على ما ساءني وسركم، ليقضي اللّه أمرا كان مفعولا، وكان اللّه على كل شيء شهيدا» عند ذلك، ينقلنا النص، إلى لحظة سردية ثالثة، تصور لنا مجيء علي ومبايعته لأبي بكر، ومن ثم تقدير أبي بكر لهذه الخطوة، مثنيا عليه، معظما لشأنه «أن عصابة أنت منها يا «أبا الحسن لمعصومة، وإن أمة أنت فيها لمرحومه... نخاف اللّه إن سخطت، ونرجوه إذا رضيت..».

ويمضي أبو بكر ويتركه مع عمر، حيث يفسر علي مبايعته بأنها لم تكن (جزعا ولا فرقا، ولا لعلة، وإنما حفظا للدين، وخوفا من انتشار أمر الله، لكن رسالة السقيفة تستحضر اللحظة، وهي تنيط بعمر ويرد على رأي لعليّ بأن الإجماع

والتظاهر عليه واقع، فيسأله وقد سمع ما قاله الأنصار سرا وجهرا «فهل ذكرتك، أو أشارت بك، أو طلبت رضاها من عندك، وهؤلاء المهاجرون من قال منهم أنك صاحب الأمر، أو أومأ إليك بعينه، أو أوهمهم بك في نفسه، ويعلن أبو حيان حملته المضادة للثيوقراطية، إتكاء على عمر، ومن خلال شيخه، فقيه زمانه (المروروزي)، ليعرض بالادعاءات اللاهوتية لعلي، وذلك بأن عمر رد أقوال هؤلاء القائلين: إن عليا «ينتظر الوحي ويتوكف مناجاة الملك»، نقول رد عمر على هؤلاء قولهم في نحورهم والغريب أن القائلين بوضع التوحيدي لهذه الرسالة، أنهم لم ينتبهوا، أن تعريض عمر بهذه المزاعم الثيولوجية وقوله: ذاك أمر طواه الله بعد محمد (ص) لا يمكن أن يصمد أمام أي حدس أولي بوقائع التاريخ، حيث القول بألوهة علي، أو نبوته، يستحيل أن يكون متزامنا مع حدث السقيفة، وأن أبا حيان الذي تناهت إلى عصره (القرن الرابع الهجري) كل هذه الأقوال التي تعاورتها الملل والنحل، أراد أن يوظفها في دفاعه عن نظام الحكم المدني، عن العقد الاجتماعي «عقد السقيفة»، فكان يكفي القائلين بوضع التوحيدي للرسالة، هذه الإشارة التقديسية لعلي بمرحلة مبكرة سابقة على ظهور هذه النزعة التقديسية، للبرهنة على وضعها.

ويمضي الكاتب -عبر الراوي عمر- يفند كل جملة تفوه بها الإمام علي، فيأخذ عليه قوله: لولا سابق... لشفيت غيظي، فيقول عمر: تلك جاهلية استأصل اللّه شأفتها، واقتلع جرثوموتها... وأما قولك: إني لأعرف منزع قدمي، فإذا عرفت منزع قدمك، عرف غيرك مضرب سيفه، ومطعن رمحه، وتبلغ مسؤولية المثقف الماجد ذروتها التوحيدية، عندما يبلغ إحساسه بالمسؤولية عن وحدة الأمة حد أن النبي ذاته لو كان له في علي رأي وعليه عزم، وبعثه اللّه فرأى اجتماع أمته على «أبي بكر» لما سفه آراءهم، ولا ضلل أحلامهم، ولا أثرك عليهم، ولا أرضاك بخطهم، ولأمرك باتباعهم، والدخول معهم فيما اتقنوه لدينهم».

إن النقطة المركزية التي تفترق فيها العلمانية عن النظرة الثيولوجية لنظام الحكم، هي المرجعية، هل هي بشرية (الشعب) أم سماوية (اللّه) أبو حيان، المعتزلي مذهبيا، والعقلاني فلسفيا، الذي ينزه الذات الإلهية عن الصفات البشرية والشأن الأرضي حتى اتهم بالتعطيل، أي عدم تدخل اللّه بالجزئيات، وتلك هي إحدى المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة، أبو حيان هذا لا يمكن إلا وأن تتوارق نظراته إلى العالم منسجمة، متعاضدة عضويا، بوصفه لسان وحده في القرن الرابع، على هذا فالمناط بالنسبة له إرادة الأمة وإجماعها، فهي المرجع، فيما تتفق وترفض. وعلى هذا فهو بعد أن يفند كل الادعاءات الوقفية (الوصية) يعود -ليسلم بها من باب الافتراض يمكنه مع ذلك، يذهب باتجاه أن نظام الحكم لا يمكن إلا وأن يكون مدنيا ممثلا لإرادة الأمة ووحدتها، حتى أن النبي ذاته لو كان قد أوصى لـ«علي» ورأى إجماع الأمة في «السقيفة» لاختار اجتماع أمته، انطلاقا من الحكمة النبوية المعبر عنها بالحديث الشريف «ما رأى المسلمون حسنا فهو عند اللّه حسن، وما رأوا سيئا فهو عند الله سيء» رواه أحمد.

نزع الشرعية الدينية

هذا ملخص مكثف لأهم النقاط التي انطوت عليها هذه الرسالة المنجمية، إنها كنز لم يلفت نظر القدماء ولا المحدثين، فظلت من النصوص المهملة، التي لم تكتشف ذخائرها ولا ثراؤها الدلالي سياسيا، وصولا إلى يومنا هذا، رغم أن باحثا مغربيا مرموقا، وهو سالم يفوت، قدم بحثا عن هذه الرسالة في الندوة التي عقدت في القاهرة 1995 ونشرتها مجلة فصول، تحت عنوان «مدخل لقراءة رسالة السقيفة لأبي حيان التوحيدي» إلا أنه لم يتقص تلك الملامح والأبعاد لرؤية أبي

حيان لنظام الحكم المدني التعاقدي، بوصفها رؤية مناظرة لعقلانيته الاعتزالية والفلسفية، فاختزلها إلى حدود وردود فعله الشخصية تجاه ابن عباد «حيث محاولة تبرئة ساحة الشيخين: أبي بكر وعمر، واضفاء صفة الشرعية الدينية على خلافتهما وتبرير الطريقة التي تمت بها مبايعتهما... وهي ثانيا -حسب الباحث- اتخاذ موقف من مسألة الإمامة داخل المذهب الإعتزالي، ومن ملامحه أنه موقف يتمسك بآراء شيوخ المعتزلة المتقدمين، كواصل بن عطاء وعمرو عبيد، ويقول بجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.. وثالثا: أن الرسالة كتبت بغرض الرد على الروافض من الشيعة «الأثنا عشرية» ممثلين في الدولتين البويهية والحمدانية.

مع الأسف، أن الباحث يفوت -فوّت على نفسه وعلى القارئ وعلى الثقافة العربية القيمة الدلالية التاريخية والراهنية لهذه الرسالة سوسيولوجيا وسياسيا، عندما اختزلها إلى الحدود المشار لها، وهي حدود يظهر عنت التأول فيها وخطله، عندما يتحدث عن اضفاء الشرعية الدينية على خلافة أبي بكر وعمر، في حين أن جوهر الرسالة هو نزع الشرعية الدينية عن فكرة نظام الحكم، والإقرار بشرعية وحيدة، وهي الشرعية البشرية التعاقدية (السقيفية)، حتى يحقّ لعلم اجتماع السياسة والفكر النظري السياسي العربي أن يجعل من (السقيفة) مصطلحا سياسيا قابلا للتداول بوصفه مصطلحا مؤسسا لمشروعية العلمانية في الثقافة العربية.

لماذا غابت رسالة السقيفة؟

إذا كان من المفهوم أن يضيع مؤلفه «كتاب الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي»، نظرا لما ينطوي عليه عنوانه من دلالة على محتواه، والذي يقدر

مرجليوث أنه بسببه اتهم أبو حيان بالزندقة، كما بسبب هذه الفكرة قتل قبله الحلاج، لكن ما يلفت الإنتباه تضييع رسالة «السقيفة» وهي رسالة تصب في حمى الحياة السياسية لمجتمع القرن الرابع، حيث كان يفترض بأهل السنة أن يوظفوها في إطار منازعتهم وخصومتهم للمذهب الشيعي الذي كان في طور التوسع والانتشار بل والهيمنة!

إن كل المحاورات التي تمت قديما وحديثا دارت حول صحة نسبة هذه الرسالة لأبي بكر أم أنها قد وضعت من قبل «أبي حيان»، وكان أول المتصدين لهذه المسألة ابن أبي الحديد، استنادا إلى ما في الرسالة من أثر التوليد، والبديع، الذي هو من صناعة المحدثين، بالإضافة إلى أن المتكلمين على اختلاف مقالاتهم: من المعتزلة، والشيعة، والأشعرية، وأصحاب الحديث، والإمامة لم يذكر أحد منهم كلمة من هذه الحكاية والرضى الذي كان يلتقط من كلام «أمير المؤمنين» اللفظة الشاردة، والكلمة المفردة، لم يأت على ذكر هذه الرسالة، بل إن ابن الباقلاني الأشعري الذي كان شديدا على الشيعة، عظيم العصبية على «أمير المؤمنين -عليه السلام- لو ظفر بكلمة من كلام أبي بكر وعمر في هذا الحديث لملأ الكتب والتصانيف ولكن -على انتحالها- تصور ما جرت عليه حال القوم، فهم إن لم ينطقوا بها بلسان المقال، فقد نطقوا بها بلسان الحال.

يتفق مع ابن أبي الحديد، زكي مبارك في النثر الفني، بأن الرسالة مخترعة، لكن أبا حيان أتقن محاكاة أساليب الصحابة، وجرى جريهم في البلاغة، في حين أن محمد كرد علي في (أمراء البيان) يخالفهما، فيراها بعيدة كل البعد عن أسلوب أبي حيان ويرى أنه على فرض انتحالها فواضعها غير «أبي حيان» وأنها تمثل حال القوم وتصوره والسندوبي في مقدمته للمقابسات؛ يقرر انتحالها، ومخالفتها لما كانت عليه حال الخلفاء، ولكنه يستظهر أن الواضع غير أبي حيان.

وصاحب كتاب أبي حيان، عبد الرازق محيي الدين، يتفق مع ابن أبي الحديد في صدق تمثيلها لما كان عليه القوم جملة، لكنه يرفض حجج ابن أبي الحديد باتهام أبي حيان بوضعها. لقد سقنا هذه الآراء، قديمها وحديثها، لنرى كيف ضاعت القيمة السياسية الجوهرية والبعد السوسيولوجي الدلالي للرسالة، بين نفي الانتحال وتثبيته، مما يشعر بالأسى كيف تضيع كنوزنا، ونحن منهمكون بصحة الاسناد والعنعنة والرواية في مجال الفقه والشريعة، والأدب، والفلسفة، وشتى حيزات العقل الذي كان يتألق ابداعا فنطفئ إشعاعه الدلالي، ونحن نبحث عن القائل دون القول، وعن الوثيقة دون المعنى، وعن التأريخ دون التاريخ.

إن التعليل الوحيد لتغييب الرسالة، أنها كانت سباقة على مذاهب القول السائدة وأشكال الخطاب المهيمنة، فأبو حيان كتب رسالة تعلو على سقف زمانه فرفضتها مذاهب زمانه وأظنها ستظل طليعتها السباقة مرفوضة حتى زماننا الذي ثار على التوحيدي، من خلال رفضه كتاب علي عبد الرازق عن «الإسلام وأصول الحكم».

الرسالة تبدو وكأنها خطاب سني، يهدف إلى الرد على الرافضة، كما روى الماليني على لسان أبي حيان «هذه الرسالة عملتها ردا على الرافضة، وسببه أنهم كانوا يحضرون مجلس بعض الوزراء، فيغلون في حال «علي» فعملت هذه الرسالة».

إذا صحت رواية الماليني، فإن رسالة (السقيفة) إذا كانت أغضبت الشيعة لكنها لم ترض السنة الذين لم يسرهم نزع الهالة القدسية عن بشرية أبي بكر وعمر، ليتنزلا من مقاماتهما السامية في وعي الجمهور، وليندد، ويعنفا ويهددا ويتوعدا، شأنهم في ذلك شأن البشر الذين تحركهم دوافع وأهواء السلطة والحكم،

وذلك عندما ألح على المشروعية المدنية في وجه المشروعية الدينية التي يستند إليها على، وهذا ما يستثير ألسنة الحريصين على المشروعية الدينية ذاتها، لكن أبا حيان وهو يعرض الحدث ويقدمه، فإنه لا يرى في (السقيفة) سوى المرجعية الدنيوية الشعبية من خلال البيعة، الانتخاب، من قبل المهاجرين والأنصار، فنسب فيها أبا بكر وعمر، رضي اللّه عنهما، إلى أمر لو ثبت لاستحقا فوق ما يعتقده الامامية فيهما.

وعي مدني

ومأخذ بعض العلماء هؤلاء، أن الرسالة نسبت إلى أبي بكر خطبة سخيفة، يتعلق فيها أبو عبيدة ليحمل له رسالته إلى علي، وغفل عن أن القوم «كانوا يمعزل عن التملق». والسبب الثاني أنه لا يجوز أن ينسب إلى عمر مخاطبته علي «إنك اعتزلت تنتظر وحيا من جهة الله، وتتوكف مناجاة الملك»، ومن الجلي أن كلتا الملاحظتين ملاحظتان أخلاقيتان، رفض التملق عن القوم، وعدم جواز نسبة القول إلى عمر، بل يمضي باحث حديث «عبد الرازق محيي الدين» أبعد في استشعار الأذى الذي لحق بالخليفتين، فيتساءل «إذا كان «أبو حيان» وضعها ردا على الرافضة فلماذا جاءت أكثر نيلا وتحرشا بمقام الخليفتين؟ وهل كان أبو حيان جاهلا بأصول الفرق الإسلامية حتى يتعمد إيذاء الإمامية بالحط من مقام الخليفتين؟» الأستاذ الكبير الدكتور احسان عباس -وهو أفضل من كتب عن التوحيدي- يرى أن الرسالة كتبت استجابة للعصبية المذهبية في وجه التشيع الذي راح يكسب انتصارات واسعة في شرق الدولة الإسلامية وغربها، أما في الغرب فإن العبيديين كانوا قد أخذوا يتجهون نحو مصر، ويقتربون من مزاحمة

الدولة العباسية على حدودها الدانية، وأما في الشرق قد استطاع البويهيون أن ينزعوا من يد الخليفة كل سلطة عملية، وكانت بلاد الشام في كثير من جهاتها مظهرا واضحا لانتصار التشيع، وكان الانتصار السياسي، مسبوقا ومشفوعا بانتصار الفكر الشيعي وامتداد الدعوات السرية المنظمة، ويرى أن «أبا حيان كان ساذجا من الناحية التاريخية، لأنه لم يفطن إلى أن أسلوبه دال عليه ورغم التفات -الدكتور عباس- إلى أن الكتابة التي كانت استجابة لعصبية مذهبية سيئة إلا أنها لم تكن عصبية فكرية، وأن أبا حيان من الناحية الفكرية كان واسع الصدر، كثير التسامح، وله أصدقاء من شتى الملل والنحل، وفيهم جماعة من كبار مفكري الشيعة، حتى لقد حسبه بعض المحدثين، زكي مبارك، في كتابه «النثر الفني» واحدا من أخوان الصفا.

رغم هذه الالتفافة النابهة، لكن فات -الأستاذ الكبير- أن المسألة لا علاقة لها بالعصبية المذهبية سياسيا أو فكريا، بل إن أبا حيان كان يمتلك عقلا جبارا يعلو على سقف المذهبين، حتى ولو كانت الرسالة في منحاها العام تبدو وكأنها تدافع عن المعقولية المدنية السنية في وجه اللامعقول الشيعي، فالرجل لم يكن ساذجا، بل هرب في بعض الأحيان، أن هو كاتبها ردا على غلو الرافضة فمشروع التوحيدي والأمر كذلك هو الدفاع عن مبدأ ولاية الأمة على نفسها، وليس ولاية الفقيه، عن المرجعية البشرية الأرضية (السقيفية) وليس المرجعية اللاهوتية الوراثية الهاشمية، وهو بأطروحته هذه لا يصطدم بالمذهب الشيعي فحسب، بل والسنة الذين انحرفوا عن التعاقدية (السقيفية) باتجاه النظام الوراثي الكسروي الذي أسسه بنو أمية واستمر عليه العباسيون، بل وما بعد العباسيين إلى يومنا هذا، وما أسهل على القارئ العربي، وهو يتصفح تاريخه أن يجد في كل الظواهر

استطالات إلى يومنا هذا!؟ وعلى هذا فالتوحيدي كان يعبر عن ارهاصات مشكلية وعي مدني هو ثمرة النضج العقلي الثقافي والحضاري للقرن الرابع الهجري من جهة، وانحطاط سياسي يبلغ أوجه ويؤسس لحالة من التقهقر -والتردي التي راح المسلمون والعرب يدخلون متاهتها، ونسقها الانحداري- حتى يومنا هذا، فمنذ هذه اللحظة سيتأسس الشقاق بين المعرفة والسلطة، بين الثقافي الذي يوحد ويجمع ويدمج على المستوى الروحي للأمة، والسياسي الذي يمزق ويبعثر على المستوى الجسدي للأمة، بين القلم والسيف، بين مقام الروح ومقام العرش.

لم يكن التوحيدي في أسئلته ومساءلاته، إلا تعبيرا عن هذه اللحظة الاشكالية لزمنه (السمو العقلي والانحطاط السياسي)، وإذا كان الرجل يجد بالعروبة ملاذا أمام التشيع الشعوبي، لكن التشيع العربي المتمثل في بني حمدان، كان قد وصل ذروة همجيته، التي أسس لها سيف الدولة الذي كان يعتبر كل انجازاته على جبهة الروم مكاسب شخصية يتصرف فيها بمشيئته، فيدفع بآلاف الدنانير للمتنبي الشاعر، وزارة الاعلام، ولا تجري سوى الدراهم المعدودة لواحد كالفيلسوف الفارابي، حتى قالوا (ليتها مازنت ولا تصدقت) وأبو حيان الذي كان يحمل الاعجاب والتقدير المزدوج للجاحظ والمتنبي وقد كتب عن الاثنين مقرظا، كان يتلمس هذه الصورة الهمجية، ويتلمس مأساة المتنبي، الذي من خلال علاقته بسيف الدولة ستتأسس ازدواجية (الرقي الروحي والعقلي متمثلا بـ (المتنبي) / والانحطاط السياسي وهمجيته الطغيانية متمثلا (بسيف الدولة)، ولهذا فإن أبا حيان لم تقدم لنا سيرته أية إشارة للاتصال بني حمدان العرب، فأرستقراطيته العقلية كانت تدفعه دائما لأن يأنف من حركات العيارين، من النهب والسلب والتخريب، فكان بحسه ووعيه المدني يندد بهم ويزدريهم، رغم أنه كان ذا عوز وفاقة لا تقل عنهم.

هذا الوعي المدني، هو الذي يفسر لنا نفوره من القيم البدوية الفظة والهمجية لقبيلة بني حمدان، وعدم اللجوء إليهم رغم معاناته واضطراره في فترات كثيرة للتواري والتخفي، لأسباب سياسية وفكرية.

كوميديا سوداء

وعلى هذا ما كان يمكن لعقل التوحيدي المتسائل حول كل البديهيات والمسلمات أن يقبل ببدهية قبلية، عصبية، تتلفع هاشميتها، بشرعية لاهوتية، لقد أراد من خلال رسالة (السقيفة) أن يؤسس للمدني التعاقدي الدستوري في الفكر السياسي الإسلامي، عبر مرجعية ولاية الأمة على نفسها، ورفض كل الأشكال الوراثية باسم العائلة، أو الدين، للتأصيل لقاعدة التعاقد الاجتماعي الزمني، البشري الأرضي، وفق موازين القرى البشرية، في مواجهة الوقف الإلهي، الثيوقراطي والوصاية الإلاهية بالتوسيط البشري، الذي سرعان ما يتحول إلى ظل اللّه على الأرض، وسرعان ما تتحول الخلافة إلى قميص يقمصه اللّه لمن يشاء على حد تعبير عثمان بن عفان، وهذا ما سيسوء، في دلالته وتأويله أهل السنة، الذين راح فقههم السلطاني، يتوحد مع أهل الشيعة حول مرجعية المقدس الديني في نظام الحكم، ولقد عبر عن هذه المفارقة في العصر الحديث، محمد حسين هيكل، حيث يقول مخاطبا علي عبد الرازق، وكأنه يستحضر طليعية التوحيدي:

«... تعال نضحك.. فقد كان كتابك مصدر تغير الأرثوذكسية في الإسلام يقصد (المذهب السني المحافظ)، ولست أنت الذي غيرها، أيها الطريد المسكين، وبإمكان القارئ، أن يرى في الطريد المسكين (عبد الرازق والتوحيدي) أيضا وإنما غيّرها الذين طردوك وأخرجوك من الأزهر، نعم... كان أهل السنة ومازالوا يرون

أن الخلافة ليست ركنا من أركان الدين، وأن الشيعة فسقوا حين عدوها كذلك، فلما قلت للناس ما أجمع عليه أهل السنة، غضب عليك أهل الأزهر، ورموك بالابتداع والإلحاد وأخذوا يقولون: أن الخلافة أصل من أصول الدين، وقد كنا نعلم أن القاهرة مركز أهل السنة، وموطن الأشاعرة، ومستقر الأرثوذكسية الإسلامية، فسبحان من يغير ولا يتغير! أصبحت القاهرة «كطهران» مركز الشيعة، وانهار بناء صلاح الدين؟! ولم لا.. الشيعة هم الذين بنوا القاهرة، وهم الذين بنوا الأزهر وشيدوه، أليس الفاطميون هم الذين أنشأوا المدينة ومسجدها الجامع؟! فأي عجب في أن تعود مدينة القاهرة شيعية كما كانت يوم أسسها الفاطميون؟! وأي عجب في أن يعود الأزهر شيعيا كما كان يوم بناه الفاطميون؟! إن ما يتساءل عنه هيكل ساخرا، يتحول اليوم إلى كوميديا سوداء، حيث الجميع يرفض سيادة الأمة على نفسها، باسم ولاية الفقيه شيعيا، والحاكمية الإلهية سنيا، حيث تبدو لحظة (السقيفة)، وكأنها في تأسيسها لشرعية العقد الاجتماعي، ومرجعية حق البشر في تقرير شؤونهم الأرضية، بعيدا عن التدخل السماوي، بعد وفاة النبي (ص) وتوقف الوحي، وانتقال مركز ثقل القوة التشريعية من السماء إلى الأرض نقول كأن هذه اللحظة التي أرساها الشيخان الراشدان (أبو بكر وعمر) بدعة ضلالية، تستحق التكفير والحسبة وحكم الردة، لأن هذه اللحظة، عندما تؤسس للمدني، التعاقدي، فإنها تؤسس للعلماني، فصل الدين عن الدولة، والديمقراطي، الذي يسحب من الفقيه والأمير الجهادي، حق وراثة السماء، وحق الكلام باسمها، وحق الاستئثار بفهم النص وتفسيره، من خلال تنصيبه نفسه كمدير للمقدس، حيث يتاح لأمراء الجهاد وفقهاء الظلام -والأمر كذلك- أن يتحدثوا عن الديموقراطية بوصفها «مستنقع الوثنية الأسن».

أليس المراجع العربي لتاريخه قادرا على استجلاء ظواهر الماضي وكأنها تحدث بالأمس، أو للتو، بل حتى لا يمكن للمرء أن يستبين استطالاتها في المستقبل؟! هل هي طليعية أبي حيان أن يوميء إلى التلازم الضروري بين المدني العلماني والديموقراطي وإلا فإن دماء الرقاب هي الحكم، أم هي حركة الزمن العربي، التي وصفها ابن سيّار بأنها «حركة اعتماد في المكان»؟! أم أننا نحن العرب والمسلمين بحاجة إلى تقويم جديد، يكون فيه القرن (ألف سنة)، عندها سنجد أبا حيان بيننا يكابد ما نكابد، ونتوجع ما يتوجع على أبواب (القرن الألفى) القادم، نراه كما يراه جمال الغيطاني «فأراه وأشعر به بمنزلة شقيقي وأخي الذي سبقني في الوفادة على الدنيا، لكنه لسبب ما اغترب ورحل، ولا أحد من أهلي يريد أن يبصرني، لكنني كلما خلوت بنفسي تلوث بعضا مما خطه وأودعه تلك الصفحات، فأشفق وأرثى وأعجب، ويغمرني حنين، لافظا في صوت بين بين، لعله بالغه.

«آه يا أخا غربتي الذي لم أره».