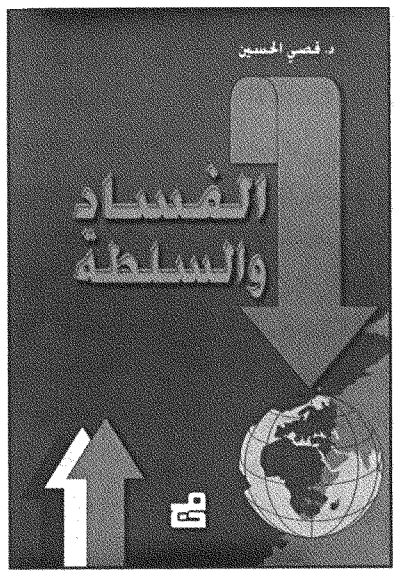
سلطة العصب وأصول الاستبداد

شوقي بزيع

يتصدى قصيّ الحسين في كتابه **الفساد والسلطة*** لواحدة من أعقد المسائل التي واجهتِ الفكرَ العربيَّ في بحثه عن العوامل التي تقف وراء استبداد السلطة العربية في مراحلها المتعاقبة والتي جعلت من هذا الاستبداد الطابعَ الموحِّدَ للسلطات المتعاقبة على اختلاف مذاهبها وأهوائها.

والحسين في بحثه الشاقّ يميّز بوضوح بين تجربة الإسلام الأولى التي امتدَّتْ منذ عصر النَّبيّ ودولةِ المدينة حتى نهاية حكم الخلفاء الراشدين، وبين تجربة الإسلام الثانية التي بدأتْ مع العصريْن الأمويّ والعباسيّ ولم تكد تنتهي فصولاً حتى الآن. فهو يرى في التجربة الأولى تطابقاً جليّاً بين الفكر والممارسة: بين المشروع الثقافي العربي المستند إلى روح الإسلام وشرائعه، وبين تمظهرات هذا المشروع في السياسة والإدارة والاجتماع. غير أنّ هذا التجانس ما لبث في العصر الأموي ومنذ عهد معاوية ـ بحسب الحسين ـ أنْ أخلى مكانَه للتناقض البيِّن بين الادِّعاء والممارسة: أو بين الإسلام شعاراً ومسوِّغاً وذريعةً للحكم، والإسلام عقيدةً وجوهراً ومبدأً.

يعرض الباحث، في إطار التنقيب عن الأسباب التي حَرَفَتِ السلطةَ العربيةَ الإسلاميةَ عن مسارها، العديدَ من النظريات والأفكار التي يتعلّق بعضُها بالموقف من الدين نفسه... كما فعل كارل ماركس الذي اعتبر أنّ الدين أفيون الشعوب وأنّ المستبدّ الشرقيّ بوجه خاص قد انتحل في أغلب الأحيان صفةَ الرئيس الدينيّ والزعيم السياسيّ في آن واحد... في حين ذهب بعضُها الآخر إلى الربط بين جوهر السلطة، أيةِ سلطةٍ، وبين العنف. ففوكو يعتبر أن الملك لا يمارس حقَّه بشأن الحياة إلا باستعماله حقه في القتل؛ أي أنه لا يُعبِّرُ عن سلطته على الحياة إلا بالموت. بينما يذهب كونراد لورنز إلى أبعد من ذلك، فيردّ العنفَ لا إلى السلطة وحدها بل إلى الطبيعة البشرية بحد ذاتها حيث الإنسانُ ـ في رأيه ـ هو الكائن الوحيد الذي يستخدم العنفَ لتدمير ذاته أو نوعه.



إضافةً إلى هذه الأسباب العامة، يرى قصيّ الحسين أنّ نزوع السلطة العربية الإسلامية إلى الاستبداد قد ارتبط بعاملين أساسيين. أولهما خارجي يتمثل في رغبة الأمة المنتصرة في تقليد الأمة المهزومة والإفادةِ من تراثها الحضاري؛ وهو ما فعله معاوية بن أبي سفيان حين تزيّا بأزياء ملوك الفرس وتقلّد بتقاليدهم إبّان ولايته على الشام في زمن عمر بن الخطاب، الأمر الذي جعل عمر يوبِّخه متسائلاً: «أكسروية يا معاوية؟!». وثانيهما عاملٌ داخليٌّ يتعلّق بارتداد السلطة عن المفهوم النَّبَويّ الراشديّ للعدالة والتسامح والمساواة في الدين، وعودَتِها إلى تغذية العصبيّات الجاهلية وتأجيجها واعتبارها مصدراً أساسياً للأحقيّة في المطالبة بالحُكْم. وهي ميزة لم تقتصر على السلطات وحدها بل على المعارضات أيضاً: ففي حين حوّل الأمويون الحكمَ من نظامٍ قائم على الشورى إلى نظام وراثي يستند إلى العصبيَّتين السفيانية والمروانية، لم تفعل المعارضةُ العباسيةُ بوصولها إلى الحكم سوى الشيء نفسه مستبدلةً العصبيةَ السفيانيةَ بعصبيةٍ هاشميةٍ تستند إلى العباس عمّ النبي؛ وكذلك فعلتِ المعارضةُ العلويةُ التي حصرت الشرعية الوراثيةَ بأبناء فاطمة؛ والمعارضةُ الزبيريةُ التي اتكأتْ على عصبية مماثلةٍ.

ورغم صحة الكثير من التوصيفات التي يأخذ بها الباحثُ في مقدمة الكتاب، تظل هناك منطقةُ التباس محيِّرةٌ لا

* ـ قصيّ الحسين: **الفساد والسلطة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).

لم يبدأ الفساد في عهد معاوية، ولم تبدأ معه دورةُ العنف المستقوية بالعصب

تجد ما يسوِّغها في سياق البحث. وأعني بها كيفيةَ الانتقال المفاجئة من المشروع الثقافي الموحِّد والقائم على العدالة والمساواة المطلقيْن في العهدين النَّبَويّ والراشديّ، إلى سلطة العنف والعصبية التي انكشفتْ فجأةً في عهد معاوية ثم تعاظَمَ شأنُها في العهود التالية. ثمة أسئلة كثيرة لا تجد في مثل هذا التحليل إجاباتها الشافيةَ، وتجعلنا نتساءل بدورنا ما إذا كان الإسلامُ قد استطاع في الأصل أن يلغي العصبياتِ القبليةَ والجاهليةَ بالكامل أو أن يؤجِّلها إلى حين؟ ذلك أنّه في ذروة الطهرانية والاندماج الإسلاميْن اللذيْن ظهرا ـ بالمعنى النسبيّ لا المطلق ـ في العصرين النبويّ والراشديّ، كانت هنالك عصبياتٌ محمومةٌ تذرّ قرنَها بين حين وآخر، وبخاصة بين البيتين الهاشميّ والسفيانيّ من جهة وبين المهاجرين والأنصار من جهة أخرى. ولم يكن الصراعُ القيسيّ اليمنيّ الذي تفاقم في العصور اللاحقة سوى استمرارٍ للصراع الأول الذي لم تُتح له شخصيةُ النبي نفسِه أن يصلَ إلى منتهاه. لكنْ كيف نفهم ـ بالمقابل ـ الصراعَ على الخلافة الذي ذرّ قرنه منذ اللحظة الأولى لوفاة النبي، وما تبع ذلك من جفاءٍ واضح بين عليّ من جهة، وأبي بكر وعمر وعثمان من جهة ثانية؟ وكيف نفسِّر قضاءَ ثلاثةٍ من الخلفاء الراشدين قتلاً أو اغتيالاً على يد الأطراف والعصبيات المناوئة؟ وكيف نفسّر الثورةَ على عثمان وحَرْبَيِ الجمل وصفِّين؟

لا يمكن بالطبع إغفالُ الفروق النوعية الهائلة بين السلطة الراشدية التي حافظتْ على الكثير من نزاهة الإسلام الديني وتواضعه وعدله، وبين السلطات التي تلتْ والتي حوّلتِ الإسلامَ إلى غطاءٍ سياسيٍ لبنيتها العصبية والاستبدادية والتسويغية. لكنّ هذه البنيةَ كانت موجودة **قبل** ظهور الإسلام واستطاعتْ أن تتكيَّف مع حقبته الأولى عن طريق المراوغة والتمويه والتضليل ثم أسفرتْ عن وجهها بوضوح حينما توفرتْ لها الظروف الملائمة. لم يبدأ الفسادُ، بالتالي، في عهد معاوية ولم تبدأْ معه دورةُ العنف والدم المستقويةُ بالعصب، بل ثمة دماءٌ غزيرة سقطتْ قبل ذلك. وثمة نزاعاتٌ ومشاحناتٌ ومؤامرات وشهواتُ ولاةٍ وأمراء وتطاحُنُ عصبياتٍ وأنسابٍ مقدسة مهدَّتْ لكلّ ما أحدثه معاوية وأبناؤه من تغيرات هائلة في بنية السلطة وآلياتها. إنّ انتصار معاوية هو ـ من بعض وجوهه ـ انتصارٌ للقيم الفكرية والعصبية التي ترتكز إلى نظامِ علاقاتٍ ما قبل إسلاميّة، وعلى الأخصّ في شقها العصبيّ الذي لم يستند إلى تراتبية الدين والقرب من النبيّ بل إلى العراقة الجاهلية للبيت السفيانيّ ودوره الريادي في النظام القبلي السابق.

كان يمكن لمقدمة كتاب **الفساد والسلطة** أن تتحول إلى كتاب مستقل لو أنها تابعتْ بحثها النظريّ المتعلقَ بطبيعة السلطة وتمظهراتها العربية والإسلامية في العصور الوسيطة. ومع ذلك فإنّ قصي الحسين آثر في الأقسام التي تلتْ أن يقدِّم لنا پانوراما شبهَ شاملة عن الوسائل التي استخدمتها كلٌّ من السلطتين الأموية والعباسية من أجل تثبيت دعائمها وهيمنتها، ولو اقتضى الأمر الخروج على روحية الإسلام وتعاليمه. فهذه السلطات بات لها فقهُها وتشريعُها الخاصان بها، وهي لا تعدم فقهاء ومشرّعين متفرِّغين عَبْر الأعطيات والرُّشاوى للتوفيق بين فقه السلطة وفقه الإسلام. وباتتْ كلُّ سلطة قادرةً على صياغة إسلامها المناسب، أو على اقتطاع ما يلائمها من الإسلام عبر الأحاديث المختلفة والاجتهادات الغريبة والفقه المموَّل.

يقسم الحسين الباب الثاني من الكتاب إلى فصول عدة تتناول السجون العربية في العصريْن الأموي والعباسي، ويتعرَّض لأشكال العسف والقهر التي ترافق السجناء: كتكبيل الأيدي والأرجل والأعناق بالأغلال والقيود، إضافةً إلى فنون الضرب والتعذيب والتنكيل، فالتشهير بالمعارضين والمتهمين، أو نفيهم عن ديارهم، وعزل الوزراء والولاة وتعذيبهم وقتلهم في حال توجُّسِ الخليفة من أفعالهم أو تهديدهم لمقام الخلافة. لكنّ الباب الأكثر طرافةً في الكتاب هو باب الترغيب الذي استخدمه الخلفاءُ والولاةُ لاستمالة المعارضين أو لكسب ودّ الشعراء والكتاب عبر الرشاوى والهدايا والأعطيات المختلفة. وهذا الباب كان يمكن أن يكون موضوعَ كتابٍ مستقلٍ لأهمية المسائل والقضايا التي يطرحها، وبخاصةٍ مسألة العلاقة بين المثقف والسلطة في التاريخ العربي.

فلقد كانت هذه العلاقة باستمرار علاقةً إشكاليةً وحذرةً وغير طبيعية. فهي إما علاقة ضدية أو نقدية يدفع الكاتبُ والمبدعُ ثمنها بشكلٍ باهظٍ قد يصل إلى القتل والحرق وتقطيع الأطراف كما حدث لعبدالله بن المقفع وأبي منصور الحلاج وغيرهما؛ وإمّا هي علاقةُ إلحاقٍ واستخذاء وامتداحٍ وتزلّف كما هي حال أبي العتاهية الذي لم يتورَّع عن أن يرفق نعلاً أهداه للفضل بن الربيع وزيرِ الرشيد مع البيتين التاليين:

نعلٌ بعثتُ بها لتلبسها ... تمشي بها قدمٌ إلى المجدِ
لو كان يصلح أن أُشَرِّكَها ... خدِّي جَعَلْتُ شراكها خدِّي!

كما يستشهد المؤلفُ بعشرات الأبيات والقصص المماثلة التي تكشف النقاب عن تذلل الشعراء والمثقفين للحاكم وتملُّقِهم إيّاه من أجل المنصب أو المال. ولقد أسهم هذا التواطؤ المكشوف بين السلطة العربية وبين الشعراء والكتاب في حرمان معظم الأدب العربي من شَرْطَي الكرامة والحرية وفي تحويله إلى أدبٍ دعويٍّ وممالئ. وإذا كان قصي الحسين يهدف من خلال الكتاب إلى تحديد الطبيعة القمعية للسلطة العربية منذ نشوئها، فإنّه يحاول بالمقابل أن يرصد النَّسَب التاريخيَّ لثقافة المديح والاستجداء التي تعود من جديدٍ

أسهم التواطؤ بين السلطة والمثقف في تحويل معظم الأدب العربي الى أدب دعويّ وممالئ

لتحتل مساحةً واسعة في إطار الثقافة العربية الراهنة. وهو ما يعطي لكتاب الحسين أهميةً إضافيةً ويجعل قراءته أمراً بالغَ الضرورة.

بيروت

ألسنا جميعاً هؤلاء الأوادم؟

نازك الأعرجي

هذه* إحدى روايات سقوط الأقنعة في عزلة المكان المحدد، أو في خضم الكوارث والمحن. وغالباً ما تقترن المحنُ الجماعية بالعزلة عن حركة الحياة والعلاقات الثابتة، فيتأتّى للأقنعة أن تحمي أصحابها. ذلك أنّ الأقنعة هي دفاعات الذوات من أجل تحقيق نقيضَي العزلة والاندماج في حركة الحياة الجماعية الاجتماعية الواسعة. وفي العادة يعود الإنسان إلى قناعه ما إن تنتهي المحنةُ وتنفتح العزلةُ على استئناف الحياة، وبعد أن كان يظن أنه سيقدم ذنوبه وآثامه قرابينَ على مذبح الخلاص من محنته الراهنة، وأنّه سيخرج إلى الحياة بروح جديدة وسيرةٍ نقيةٍ من ظلامات الماضي.

وفي العادة أيضاً تكشف العزلات والمحن عن جوهر الذات الإنسانية. ولكنّ هذا لا ينطبق على كل شخصيات العمل الأدبي؛ فمنها من يكون على درجة من العماء بحيث لا يجد في المحنة سوى وسيلةٍ لتبرير ذاته. وهكذا فإنّ ما يلمع تحت أنظارنا ليس سوى جوهر ضحايا المعايير الخلقية السائدة، وهم أولئك الذين يسهل رجمُهُم بالحجر الأوّل.

تتميّز هذه الرواية بأنّ المحنة وعزلة المكان لم تؤديا بأحد إلى التوبة. وبدلاً من البحث عن الخلاص «الفردي ـ الروحي» فقد بَحَثَ الجميعُ عن الخلاص الجماعي بالاتفاق على التضحية بأكثرهِمْ براءةً وغفلةً عن نواياهم. إلاّ أن المفارق في الرؤية المعيارية للكاتبة هو أنّ براءة الروح لا علاقة لها بأهداف صاحبها، ولا بالوسائل التي ينتهجها للوصول إليها.

* * *

عشرة من الرجال والنساء يجتمعون في باص يتجه بهم من الشمال إلى الجنوب في بلدٍ غير مسمّى (ولعله الجزائر). وبعد وقت قصير من انطلاق الباص تبدأ كثافة وجودهم، في مكان محدود ووقت ضائع، بتوجيه تركيزهم إلى ذواتهم ثم إلى الآخرين. والكاتبة هنا لا تفصل مستويَي الكشفِ، كشفِ الذات وكشفِ الآخر. فهي لا تُفرد الفصول مثلاً للشخصيات بحيث تكشف كلُّ واحدةٍ عن ذاتها وماضيها ثم تقوم بعد ذلك بعقد الصلات، بل تمزج بين المستويين بعملية مونتاج شيقة ينبثق عنها مستوى ثالثٌ يتمثل في الغوص في الذات عن طريق الاتصال بالآخر.

وعدا عن الكشف والاتصال تُقاربُ الروايةُ سيكولوجيةَ الجمع البشري البرجماتية، متمثلةً في موقفين اتخذتهما الجماعةُ رغماً عن يقظة ضمائر بعض أفرادها، تيسيراً لهدف التخلص من عقبةٍ قد تعرقل رحلة الوصول أو تطيلها أو تنعطف بها نحو الأخطار. ففي منتصف الرحلة يضيع سائقُ الباص الطريقَ، وتظهر المرأةُ الحاملُ فتساومهم على نقلها مسافةً من الطريق لكي تصل مفترقاً يؤدي بها إلى مكان إقامة أهلها مقابل أن تَدُلَّهم على الطريق. وأما متاع المرأةِ فكيسُ زيتون سوف نكتشف في النهاية أنه يحتوي على رأس زوجها الذي قَتَلَتْه وتخلصتْ من جسده، ولعلها تريد الآن أن تحمل معها آخرَ دليلٍ على هوية الجسد لتُبعد عنها الشبهات.

وفي الطريق تلد المرأة، وتصاب بالنزف وحمى النِّفاس

---

* ـ نجوى بركات: **باص الأوادم** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٦).