الشُّعوبيّة في تاريخ الإسلام الكلاسيكي

نبيل فازيو ■

نقرأ لابن قتيبة في **فضل العرب** ما يلي: «فإنها [= الشعوبيّة] ـ بفرط الحسـد ونَغَلِ الصدر ـ تدفع العـرب عن كلّ فضيلةٍ، وتُلحق بهـا كلّ رذيلـةٍ، وتغلو في القول، وتسـرف في الـذمّ، وتبهت بالكذب، وتكابر العيانَ، وتكاد تكفرُ ثم يمنعها خوفُ السـيف، وتغص من النبي ﷺ إذا ذكر بالشجا، وتطرّف منه على القذى، وتبعد من الله بقـدر بُعْدها ممن قـرب واصطفى، وفـي الإفراط الهلكـة، وفي الغلو البوار»[1]. يتعلّق الأمر في حديث ابن قتيبة باتهامٍ واضحٍ للشعوبيّة بمعاداة العرب، والحنْق عليهم وعلى تاريخهم وتراثهم، وهو الأمر الذي سـمح باتهامهم بمعاداة الإسلام ونبيّه، ممّا دفع كثيراً من الباحثين إلى اعتبار موقف ابن قتيبة حملةً عنيفة على الشعوبيّة[2]، لا تقلُّ حدّةً عن تلك التي خاضها الجاحظ ضدها في كتابه **البيـان والتبيين**[3]، ولا عن الردود

1 ـ ابن قتيبـة، **فضل العرب**، تحقيق جيمـس مونتغمري وپيتر ويب، بيـروت؛ المكتبة العربية، [د.ت]، ص 8.

2 ـ ملحم شكر، **الزندقة في دار الإسلام في القرن الثاني للهجرة**، بيروت؛ منشورات الجمل، 2016، ص 198.

3 ـ الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السـلام محمد هـارون، القاهرة؛ مكتبة الخانجي، 1997، الجزء الثالث، ص 12.

■ أستاذ جامعي وباحث في مجال الفلسفة السياسية والدراسات الاستشراقية، المغرب.

العربية التي عقبت تأليف ابن غرسية الأندلسي لرسالته في الشعوبيّة. ويبدو من خلال تتبع تبلور فكرة الشعوبيّة في التجربة السياسية الإسلامية الكلاسيكية أنها ارتبطت بتشكل المجال السياسي الإسلامي وتطوره، بل ويمكن أن نعدّها مفارقة من المفارقات التي أفرزها هذا المجال، بحكم أن تصاعدها اقترن بلحظات اهتزاز دولة العرب المسلمين مع الأمويين، في المشرق أولاً، ثم في الأندلس بعد ذلك. وبعيداً عن الأحكام القدحية التي يعجُّ بها تاريخ السجال بين الشعوبيّة والعرب، والتي يبقى تعليقُها خطوةً منهجية في سبيل فهم ظاهرة الشعوبيّة؛ فإنّ اقتران تصاعد هذه الحركة بضعف الدولة الأموية - وهي التي عُدّتْ من طرف المؤرخين دولة العرب بامتياز[4] - يطرح السؤال عن طبيعة المجال السياسي الذي أفرز هذه الحركة، وكذلك عن سبب عجز دولة العرب عن استيعاب المكونات الاجتماعية والثقافية التي أمست تنتظم مجالها السياسي، بعد أن امتدت الفتوح الإسلامية لتشمل مناطقة شاسعة ذات تاريخ وثقافة مغايرة للثقافة العربية. يمتح هذا التساؤل أهميته من الدور الذي ستضطلع به هذه الحركة في التأثير في مسار الحُكم في الإسلام بعد الأُمويين؛ إذ لا تتردد المصادر في الإشارة إلى الدور الذي لعبه غير العرب في تحديد معالم المُلك في الدولة العباسية، كما في عهد ملوك الطوائف بالأندلس بعد انهيار مُلك الأمويين. بل وذهب بعضُ الباحثين من المحدثين إلى حدّ اعتبار مفهوم المُلك - في صيغته الإسلامية الكلاسيكية - نتيجة لتدخل العناصر غير العربية في الحكم، خاصة في عهد الخلفاء العباسيين المؤسسين[5]، وأنه بلور - بسبب ذلك - نموذجاً للشرعية مغايراً لنموذجية الخلافة والنبوّة[6]. لذلك فإنَّ التفكير اليوم في الشعوبيّة ليس مجرد استحضارٍ لظاهرة أدبية هيمنت على قطاعاتٍ كثيرة من الأدب في الثقافة العربية

4 - ڤلهاوزن، **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 2009، ص 429.

5 - Joceline Dakhlia, **L'empire des passions; L'arbitre politique en Islam**, Paris, Aubier, 2005, p.46

6 - Joceline Dakhlia, **Le divan des rois, le politique et le religieux dans l'Islam**, Paris, Aubier, 1998, p.34.

الإسلامية[7]؛ وإنما يمثل استشكالُها مناسبةً للتساؤل عن طبيعة المجال السياسي الإسلامي الكلاسيكي، وكذلك عن العلاقة القلقة التي ما انفكّت تربط الدولة بمختلف المكونات الاجتماعية والثقافية لمجالها لاجتماعها السياسي.

يتعلّقُ الأمر إذن بمحاولةٍ للتفكير في وضعية هذا الآخر المغاير ثقافياً واعتبارياً، لكنه يشارك العرب انتماءهم إلى الأمة والدولة. يصبُح جزءًا من عالمهم عندما يفتحون أرضه، يتحوّل إلى مولى ويضيق ذرعاً بوضعه الجديد، ثم سرعان ما تقسو عليه الدولة وتثقل كاهله بالضرائب، وتدفعه إلى التكتل والاحتجاج، وتلبية نداء كل خارج عن سلطة الحاكم الأموي. وسرعان ما ينجح في تولّي مناصب مهمة كلما اقتربت الدولة من لحظة الأفول، ليتحوّل إلى الفاعل الأهم في المرحلة التي ستليها. حدث هذا في المشرق مع الموالي الفرس، كما حدث في الأندلس مع المولدين والصقالبة، لكن هنا وهناك كان الخصم واحداً: الدولة الأموية. في حالة المشرق اضطلع الموالي الفرس بدور مهم في الإطاحة بالحكم الأموي، واستطاعوا اختراق جهاز الدولة، وتولّوا مناصب حساسة في الدولة العباسية، والملاحظة عينها تقال عن المولدين والصقالبة في الأندلس، الذين لعبوا دوراً في تفتت دولة الأمويين. كيف نفهم بروز هذه الحركة؟ وكيف عبّر تصاعدُها عن أزمة المجال السياسي المنغلق في التجربة السياسية في الإسلام الكلاسيكي؟

يبدو من خلال تتبع تبلور فكرة الشعوبيّة في التجربة السياسية الإسلامية الكلاسيكية أنها ارتبطت بتشكل المجال السياسي الإسلامي وتطوره، بل ويمكن أن نعدّها مفارقة من المفارقات التي أفرزها هذا المجال، بحكم أن تصاعدها اقترن بلحظات اهتزاز دولة العرب المسلمين مع الأمويين، في المشرق أولاً، ثم في الأندلس بعد ذلك.

7 - يذكر ابن النديم في **الفهرست** عدداً كبيراً من النصوص ذات المضمون الشعوبي، بَيْدَ أنها لم تصل إلينا، خاصة تلك التي كُتبت في المشرق العربي، لذلك جرت العادة على التعرّف على موقف الشعوبيّة من خلال الردود التي ألّفها بعض الأدباء كالجاحظ وابن قتيبة، أو من خلال ما نقله ابن عبد ربه في **العقد الفريد**، من سجال بين الشعوبيّة وابن قتيبة. أما في الأندلس فقد حفظت المصادر بعض النصوص التي أُلّفتْ من طرف الشعوبيين، كرسالة ابن غرسية وما أعقبها من ردود.

أولاً: في معنى الشعوبيّة

من الصعب ادعاء صياغة تحديد دقيقٍ وواحد لمفهوم الشعوبيّة، ليس فقط بحكم ارتباطه بحركة سياسية واجتماعية وثقافية لم تدرك مستوى عالياً من التنظيم والتأطير، وظلّت تعبّر عن نفسها من خلال أشكال من الرفض لهيمنة العنصر العربي على الدولة، وإنما بالنظر إلى تبايُن المطلب الذي رفعه ممثلو هذه الحركة؛ بين المطالبة بالتسوية بين العرب وغيرهم من الشعوب، وبين الإقرار بأفضلية هذا الشعب أو ذاك على العرب والتنقيص من قدرهم. هذا علاوة على تعدّد الشعوب المعنية بهذه الحركة، بما يعنيه ذلك من اختلافٍ على مستوى موقف كل واحد منهم من العرب. «فمنهم فرس، ومنهم نبط، ومنهم قبط، ومنهم أندلسيون. وقد صبغت شعوبيّة كلّ صنفٍ من هؤلاء صبغة خاصةً؛ فالفرسُ صُبغت صبغة وطنية تدعو إلى الاستقلال، واتخذت في بعض الأحيان شَكْلَ زندقةٍ وإلحاد، والنبط ظهرت في شكل عصبية للأرض وزراعتها، وتفضيل معيشة الحرث والزرع على الصحراء ومعيشتها. والقبط ثاروا ثورات مختلفة على العرب، وأرادوا طردهم من بلادهم... وفي الأندلس ظهر ابن غرسية، ووضع رسالته في الشعوبيّة، وردّ عليه كثير من العلماء»[8]. لذلك نُلاحظ أنَّ الشعوبيّة، كموقفٍ وحركةٍ ثقافية، لم تكن منحصرةً في المشرق العربي، وإنما كانت لها تجلياتها في الأندلس خاصة في مرحلة المماليك كما هو بين من رسالة ابن غرسية وما أثارته من ردود عليها استمرت لمدة طويلة[9]، مما يعني أننا أمام موقف عام عبرت عنه المكونات غير العربية للمجتمع الإسلامي ضد مركزية العرب وهيمنتهم السياسية.

تشير الشعوبيّة إلى «فريق من الناس لا يرون للعرب فضلاً على غيرهم، بل يبالغون في ذلك، فيذهبون إلى تنقصهم والحط من قدرهم، حتى ألفوا في ذلك الكتبَ، وسمّوا بذلك لانتصارهم للشعوب، التي هي مغايرة للقبائل»[10].

8 ـ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الجزء الأول، ص 53 ـ 54.

9 ـ جمعة شيخة، **من مظاهر الشعوبيّة في الأندلس**، مجلة دراسات أندلسية، العدد الرابع، 1989، ص 30.

10 ـ الجاحظ، **البيان والتبيين**، الجزء الثالث، ص 5. (الهامش رقم 4).

وعندما يصفهم الجاحظ بأهل التسوية[11] فإنه يشير بذلك إلى تيَّارٍ هيمن على الموقف الشعوبي في بداياته الأولى خلال الحكم الأموي، واستمر خلال القرن الثاني الهجري[12]، وطالب بالتسوية بين الموالي والعرب، قبل أن ينقلب إلى موقف يحظى بقبول فئات كبيرة من غير العرب، الذين سيفرضون أنفسهم على البناء السياسي للدولة خاصة في المرحلة العباسية. فالشعوبيّة ـ من هذا المنظور ـ «حركة مقاومة، اجتماعية وثقافية في آن، ظهرت في العصور الإسلامية الأولى ضد الهيمنة العربية، وانتشرت هذه الحركة بين الإيرانيين في الشرق، وبين السكان الأصليين في الأندلس»[13]. والزطّ من أهل السند، والزنج من أهل إفريقية، كما يصور ذلك الجاحظ في رسالته **فخر السودان على البيضان**[14]. والشعوبيّة بهذا المعنى دعوةٌ إلى الانتقال من مركزية المكوّن العربي إلى تصوُّرٍ جديدٍ للأمة يستوي أمرُه على المساواة بين كلّ شعوب الإسلام، انطلاقاً من النصّ القرآني نفسه الذي يقرّ بإمكانية هذه المساواة، ويربط الفرق بين الناس بالتقوى لا غير[15]. فالشعبُ هنا يتجاوز حدود الرابطة القَبَلية وعصبيتها، ليتخذ من الإيمان بما جاء به الإسلام وتقوى الله معياراً وحيداً للانتساب

نُلاحظ أنَّ الشعوبيّة، كموقفٍ وحركةٍ ثقافية، لم تكن منحصرةً في المشرق العربي، وإنما كانت لها تجلياتها في الأندلس خاصة في مرحلة المماليك كما هو بين من رسالة ابن غرسية وما أثارته من ردود عليها استمرت لمدة طويلة.

11 ـ الصفحة نفسها.

12 ـ هذا إذا سلمنا ـ مع الباحث ملحم شكر ـ بظهور الشعوبيّة خلال الفترة الأموية. (ملحم شكر، **الزندقة في دار الإسلام في القرن الثاني للهجرة**، ص201). إذ سبق لأحمد أمين أن رفض هذا الحكم ذاهباً إلى أن حديث الأصفهاني عن شعوبيّة إسماعيل بن يسار لا يمكن عدُّه دليلاً قاطعاً على وجود الشعوبيّة في المرحلة الأموية. انظر: (أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الجزء الأول، بيروت. دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 2010، ص 52).

13 ـ ج، ود. سوردل، **معجم الإسلام التاريخي**، بيروت؛ الدار اللبنانية للنشر الجامعي، 2009 ص 544.

14 ـ الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، الجزء الأول، ص 179.

15 ـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات، 13].

إلى الأمّة. «فإذا كانت لفظة (قبائل) تشير إلى العرب ـ كما اعتقدوا ـ فكلمة (شعوب) تشير إلى من دخل في الإسلام من غيرهم، والآية تساوي بين الفريقين»[16]. يقول أحمد أمين: «إنَّ لفظَ الشعوبيّة مأخوذٌ من الشعوب؛ جمعُ شعب، وهو جيل الناس، وهو أوسع من القبيلة وأشمل. قال الزبير بن بكار: (الشعبُ، ثم القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الفصيلة)، وعلى هذا فالعرب شعب، والفرس شعب، والروم شعب وهكذا. وقد ذهب قومٌ إلى أنها مأخوذة من الشعوب في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾ [الحجرات: 13]، وقالوا: إن المراد بالشعوب بطون العجم، وبالقبائل قبائل العرب، وهو تفسير في نظرنا غير صحيح، وأوضحُ دليل على ذلك أن العرب لم تكن تفهمه حين نزول الآية»[17]. ويرجحُ أحمد أمين ألّا يكون اسم الشعوبيّة قد أُطلق على هذه الحركة إلا في العصر العباسي الأول[18]، وهذا حكمٌ من الصعب الأخذ به؛ بسبب اختمار الجذور الأولى لهذه الحركة في الفترة الأموية تحديداً، وهي الفترة التي اتّسمت ـ في نظر البعض ـ بفشوٍّ قدرٍ كبيرٍ من الحيف في حقّ الموالي، الذين شكّل الفرس جزءًا كبيراً منهم. ويكفي أن نستحضر دور هؤلاء في أهم الثورات التي هزّت كيان الدولة الأموية، كحركة المختار بن أبي عبيد الثقفي وثورة ابن الأشعث، لنتبيَّن مقدار أثرهم في تحديد ملامح العلاقة بين السلطة والمجتمع في التجربة السياسية الإسلامية[19].

16 ـ ملحم شكر، **الزندقة في دار الإسلام**، ص 201.

17 ـ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 51.

18 ـ نقرأ له في هذا السياق قوله: «من الجائز أن يكون اسم الشعوبيّة قد أُخذ من الشعوب بعد أن فسّرت الآية بهذا التفسير ـ ولكنه يكون مرتكزاً على أساس خطأ، وأرجح أن اسم الشعوبيّة لم يستعمل إلا في العصر العباسي الأول، بدليلين ظنيين: **الأول**: ما أسلفناه، وهو أن هذه النزعة ـ التي تحاول مساواة العرب أو تحقّرهم ـ لم تتخذ شكلاً قوياً واضحاً يصحّ أن يطلق على معتنقيه اسماً إلا في هذا العصر، أما قبل ذلك فقد كانت نزعة خفيةً لا تستطيع الظهور، وإذا ظهرت أخمدت. والحاجة إلى الاسم إنما تكون بعد أن يتخذ المبدأ شكل عقيدة عامة أو حزب. **والثاني**: أنا لم نرَ مَن أطلق هذا الاسم على هذه النزعة في الأموي»، المرجع السابق، ص 52.

19 ـ ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1987، الجزء التاسع، ص 38.

يتضحُ من تجربة حركة المختار أنَّه لم يعوِّل فقط على الدعوة إلى المساواة بين الموالي (موالي الكوفة تحديداً، الذين تسميهم كتب التاريخ بحمراء الكوفة) وغيرهم في العطاء، وإنما كذلك على الجانب العقائدي، فكان شديد التسامح مع كثيرٍ من طقوسهم ومعتقداتهم التي عُدّت برّانية على الإسلام[20]. ويبدو أنّ هذا الموقف المنفتح على العقائد الفارسية القديمة - التي انتعشت مع انتشار الموالي الفرس في كثير من المناطق العربية لا سيما منها المدن - كان في جملة الأسباب التي حملت البعض على المُماهاة بين الشعوبيّة والزندقة. ولعلّ هذا ما حمل ابن قتيبة على التشديد على الطابع الشعبوي للشعوبيّة؛ إذ يرى أنَّ عداوتها ونصبها للعرب إنما اختصَّ به - في نظره - «السفلةُ والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى، فأما أشراف العجم وذوو الأخطار منهم وأهل الديانة فيعرفون ما لهم وما عليهم ويرون الشرف نسباً ثابتاً»[21]. يعنينا من هذا القول تمييزُه في الشعوبيّة بين مستويين: **المستوى العامّي**، الذي يتضخَّمُ فيه الشعورُ بالهوية والخصوصية، ويحتدُّ فيه الرفض تجاه العرب ومركزيتهم. **والمستوى النخبوي** (أشراف العجم)، الذين برّأهم ابن قتيبة من تُهمة العداء للعرب والحقد على الإسلام. ويبدو أن هذا الحكم يسعى إلى إظهار الطابع العفوي والشعبي لهذه الحركة، في إشارة إلى عدم انتظامها داخل مشروع سياسي محدد. يقول عبد العزيز الدوري في هذا السياق: «وإن نظرنا إلى الموضوع من الناحية الاجتماعية وجدنا جماعات على مستويات مختلفة تُسهم في هذه الحركات والفعاليات، بين عامة وتجارٍ وكُتّاب ووزراء وأمراء، بين أميين ومثقفين. لكن دور الفكر أو العقيدة أساسي في هذه الحركات حتى غلبت هذه الناحية على نشاط الشعوبيّة. وهذا يعني أيضاً أن الشعوبيّة ليست حركة فئة معينة

يقول أحمد أمين: «إنَّ لفظَ الشعوبيّة مأخوذٌ من الشعوب؛ جمعُ شعب، وهو جيل الناس، وهو أوسع من القبيلة وأشمل. قال الزبير بن بكار: (الشعبُ، ثم القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الفصيلة)، وعلى هذا فالعرب شعب، والفرس شعب، والروم شعب وهكذا.

20 - عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبيّة**، ص21.

21 - ابن قتيبة، **فضل العرب**، ص9.

أو طبقة اجتماعية ـ إن جاز التحديد ـ بل إنها تمثل اجتماع الجهد الذي بذلته فئاتٌ مختلفة من شعوبٍ متعددة لزعزعة السلطان العربي، أو لإضعاف الإسلام وإرباكه، ولصدّ تيّار الثقافة العربية الإسلامية، ولنسف التراث، كما حاولت تركيز الوعي السياسي والديني بين صفوفها وإحياء تراثها الثقافي»[22].

والحالُ أنّ المضمون السياسي للشعوبيّة أمرٌ أدركه خصومها بشكلٍ واضح، وما اتهامهم لها بالزندقة والسعي إلى هدم الإسلام وعقائده إلّا علامة على ذلك. فقد سعت الحركاتُ الشعوبيّة إلى إعادة ترتيب أوضاع الدولة الإسلامية وفق ما تقتضيه الهندسة الجديدة للمجتمع الإسلامي، والتي ما عادت تخضع للغالبية العربية وعصبيتها، خاصة بعد فتح بلاد فارس وإفريقية[23]. فكان أن اتخذت الحركةُ تلك شُكْلَ نزعة تطالب بالتسوية بين العرب وغيرهم من الشعوب، وقد اقتضى ذلك من دُعاة الشعوبيّة الخوضَ في مثالب العرب واحتفال بالثقافات الأخرى، والعمل على التعريف بها وترجمة أهمّ متونها، بما استلزمهُ ذلك من ردود فعلٍ من طرف أنصار الثقافة العربية من أهل الأدب والبيان والحديث[24]. وهنا ينبهنا عبد العزيز الدوري إلى ضرورة التمييز بين الحركات التي قام بها الأعاجم، وخاصةً في العصر العباسي الأوّل، والتي اتخذ بعضها طابعاً مسلحاً عنيفاً منادياً بالانفصال، والدعوة إلى أمجاد فارس؛ كثورة المقنّع (159 ـ 163) وثورة بابك الخرمي (201 ـ 223)، وهي كلها حركات يتعذر ضمّها إلى الشعوبيّة في نظره، وبين «الحركات السريّة التي تتظاهر بالإسلام، وتعمل على هدم السلطان العربي الإسلامي أو على هدم الإسلام، أو الاتجاهات التي تحاول نسف الإسلام والعرب من الداخل»، والتي يمكن أن نطلق عليها في نظره اسم الشعوبيّة[25]. بَيْدَ أنّ هذا التمييز يصدر عن مسلَّمة تقر برغبة مبيَّتةٍ في نسف

22 ـ عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبيّة**، ص 12.

23 ـ ألفرد بيل، **الفرق الإسلامية في شمال إفريقيا**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت؛ دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1987، ص 86.

24 ـ انظر على سبيل المثال لا الحصر: ابن حجر الهيثمي، **مبلغ الأدب في فخر العرب**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1990.

25 ـ عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبيّة**، بيروت؛ دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 1981، ص 11.

الإسلام عند الشعوبيين، ولا تأخذ بعين الاهتمام دعوة كثير منهم إلى التسوية بين العرب وغيرهم. إضافة إلى ذلك أن بعض النصوص الأدبية التي أنتجها رموز الشعوبيّة ـ كرسالة ابن غرسية ـ لم تتضمن أي طعن في الإسلام ونبيه، بقدر ما سعت إلى فصل الإسلام عن العرب، وجعْله مِلْكاً لجميع الشعوب المكوّنة للأمة.

ومهما يكن من أمر؛ فإنَّ الشعوبيّة ـ في أساسها ـ عبارة عن ردّ فعلٍ على الاستهجان والتنقيص الذي مارسهُ العربُ على غيرهم من مكوّنات الاجتماع السياسي في العهد الأموي خاصةً، فعبّرت عن طموح الموالي (الفُرس، المولدين، الصقالبة... إلخ) ورغبتهم في الانعتاق من قبضة تهميشهم الاجتماعي والسياسي، لكنها جسّدت أيضاً فشل الدولة الأموية في احتواء مظاهر التعدد والاختلاف التي اكتسحتها وهي تتوسعُ في مناطق غير عربية، كما عبّرت عن انغلاق المجال السياسي، وعجْزه عن استيعاب مكونات ثقافية واجتماعية تندّ عن منطق العصبية العربية. وهذا ما يمكن أن نتبينه من خلال تحليل بعض مظاهر الشعوبيّة في المشرق والأندلس.

إنَّ الشعوبيّة ـ في أساسها ـ عبارة عن ردّ فعلٍ على الاستهجان والتنقيص الذي مارسهُ العربُ على غيرهم من مكوّنات الاجتماع السياسي في العهد الأموي خاصةً، فعبّرت عن طموح الموالي (الفُرس، المولدين، الصقالبة... إلخ).

ثانياً: الشعوبيّة في المشرق العباسي

يختلفُ الباحثون في تحديد بدايةٍ دقيقة للشعوبيّة في المشرق الإسلامي، بين من يربطها بنهاية الدولة الأموية، وبين من يرى أنّها لم تظهر إلا مع دولة بني العباس، وخاصة في منتصف القرن الثاني الهجري. وبصرف النظر عن هذا الاختلاف، فإنَّ تصدُّع مُلك الأمويين اقترن بتصاعد أدوار الموالي، وتحوُّلهم إلى قوةٍ اجتماعية لها وزنُها ومفعولها على مستوى الأحداث، بل وسيكون لهم دور كبير في نجاح دعوة أبي مسلم الخراساني لبني العباس. والحديث هنا عن الشعوبيّة يشير غالباً إلى موقف الموالي، الفرس بالدرجة الأولى، خاصة أنَّ كثيراً من الباحثين الغربيين خلال القرن التاسع عشر ـ المتأثرين بالنظرية العرقية لغوبينو والمهجوسين بالأسئلة القومية التي

هيمنت على أوروبا حينئذٍ رأوا ـ كما لاحظ برنارد لويس ـ أنَّ الصراع بين الأمويين والعباسيين كان ـ في جوهره ـ صراعاً عرقياً بين الفُرس والعرب، بل ومنهم من ذهبَ إلى حدّ عدّه صراعاً بين السامية العربية والآرية الإيرانية[26]، فكان انتصارُ العباسيين في نظرهم انتصاراً للفُرس على العرب تحت مظلّة إسلامٍ فارسي، وهذا ما يُستشف من حُكم الجاحظ على مُلك أبناء الرشيد الذي عدَّهُ فارسياً خرسانياً، في حين عَدَّ مُلك أبناء الخليفة مروان أموياً عربياً[27]. ومن الدارسين الغربيين من رأى في الشعوبيّة تعبيراً عن نهضة ثقافية فارسية متأثرة بالمانوية، التي واجهوا من خلالها المدّ الإسلامي في إيران، وهذا ما فتح باباً واسعاً لافتراض أن الهدف البعيد للشعوبيّة كان إحياء مجد الإمبراطورية الفارسية، والقضاء على الخلافة العربية الإسلامية، التي كانت وراء اندثار حكم الفرس بعد فتح فارس ومقتل آخر ملوكها (يزدجرد)[28]، «وكان غولدتسيهر قديماً قد وقع في التبسيط الشديد، وخلط بين جميع الميول الشعوبيّة، فعزاها إلى حقد الفرس على العرب»[29]. رغم ما تبدو عليه هذه التفسيرات من وجاهة؛ فإنها تنضح بمعالم رؤية عرقية تفترض وجود هوياتٍ متنافرة ترث فيما بينها تاريخ صراعٍ قديم بين السامية والآرية[30]، وهذا ما يستلزمُ تعليقَ هذا الحكم والنظر إلى الحركات الشعوبيّة من حيث بنيتها الاجتماعية، وتجذرها في ثقافات مغايرة لم تفلح الدولة الأموية في استيعابها تماماً.

---

26 ـ Bernard Lewis, **Islam**, Paris, Gallimard, p. 134.

27 ـ الجاحظ، **البيان والتبيين**، م. س.، ص 206.

28 ـ ابن الطقطقى، **الفخري في الآداب السلطانية**، ص 82.

29 ـ ملحم شكر، **الزندقة في دار الإسلام**، م. س.، ص 198.

30 ـ يقول الدوري: «كان العراق منذ القديم الحد الشرقي للثقافة السامية تجاه ثقافة أخرى قوية هي الآرية، ثم صار الحد الشرقي للثقافة العربية حفيدة الثقافات السامية ووارثها تجاه الأعجمية، فهو لذلك ساحة صراعٍ سياسي ثقافي اجتماعي بين السامية والآرية القديمة في القديم وبين العروبة والأعجمية بعد ظهور العرب على المسرح. وهذه حالة طبيعيةٌ في البلاد الحدية التي تجاور قوى أجنبية عنيفة، مثل العراق ومثل شمالي أفريقيا في هذا المعنى، وهو إن اتخذ شكل صراع بين العروبة والشعوبيّة في العراق؛ فإنه اتخذ في شمالي أفريقيا ـ وفي ظروف مختلفة ـ شكل صراع عربي إسلامي ضد الهيمنة الغربية، وهو في الحالتين تعبير عن الوعي نفسه وعن قضية أساسية واحدة»، عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للقومية العربية**، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 31.

ذلك أنَّ عداء الموالي الفرس للعصبية العربية كان ردّ فعل على «احتقار» العرب لهم في عزّ الدولة الأموية[31]. وقد نقلت لنا المصادر العربية كثيراً من مظاهر الاستعلاء[32] على الموالي وأبناء الإماء، لعلَّ أظهرها كان جَهْرَ الخليفة عبد الملك بن مروان باستهجانه لأبناء الأمَة على مسمع ابنه مسلمة الذي كان ابن أمةٍ أيضاً. فما كان هذا الشعور بصفاء النسل العربي لأن يسمح لغير العرب بتولي منصب الخليفة في المراحل الأولى من الدولة الأموية كما لاحظ برنارد لويس[33]، بل ويتضح أنَّ العصبية العربية ما كانت لتعي وجودها من دون صورة هذا الآخر المحتقَر. يقول فان فلوتن في هذا السياق: «وليس [شيء] أدلَّ على شعور العرب نحو غيرهم من الشعوب الأخرى من تلك العقيدة التي كانوا يدينون بها، وهي أنَّ أملاك الأجانب وأرضهم ثمنٌ لتركهم لهم حرية البقاء على وثنيتهم، كما أنها جزاء من الله للمؤمنين منهم. ولم يكن من بد من أن ينتهي هذا الزعم بتعصب الشعب العربي لبني جنسه وتشبثه بأرجحيته وأفضليته على من سواه من العناصر الأخرى»[34]. ويلاحظ فون غرومباوم أنَّ هذا الشعور بالاعتزاز عند العرب لم يتراجع حتى بعد تراجع مكانتهم داخل الدولة العباسية[35].

نقلت لنا المصادر العربية كثيراً من مظاهر الاستعلاء على الموالي وأبناء الإماء، لعلَّ أظهرها كان جَهْرَ الخليفة عبد الملك بن مروان باستهجانه لأبناء الأمَة على مسمع ابنه مسلمة الذي كان ابن أمةٍ أيضاً.

بَيْدَ أنَّ هذا الشعور بالتفوق لم يكن السبب الوحيد في تشكّل موقف الموالي من السلطة الأموية؛ إذ يحسن بنا أن نستحضر العامل الاقتصادي

31 ـ يرفض بعض المؤرخين العرب ـ من أصحاب الموقف العربي القومي ـ هذا التفسير، ويشكّكون في الروايات التي يسوقها الباحثون الغربيون لإثبات احتقار العرب لغيرهم من الشعوب. انظر: مراجعة عبد العزيز الدوري لهذا الحكم في: الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبيّة**، م. س.، ص 15.

32 ـ أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، الجزء 14، ص 150.

33 ـ B. Lewis, **Islam**, op, cit, p.133.

34 ـ فان فلوتن، **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية**، ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم، بيروت؛ منشورات الجمل، 2013، ص 60.

35 ـ G. Von Grunebaum, **L'identité culturelle de l'Islam**, Paris, Gallimard, 1973, p.21.

المتمثل في السياسة الضريبية للدولة، والتي كان الموالي أبرز ضحاياها. لقد أمر الحجاج وُلاته بألّا يـؤُم الناسَ في الصلاة بالكوفـة إلّا عربي[36]. غير أنّ قسوته تلك ما كانت ذات مضمون ديني فقط، وما كانت منفصلة عن سياسته الضريبيــة التي رمت إلى إنقــاذ المــوارد المالية للدولة عــن طريق فرض الضرائب [الخراج] على الموالي وإجلائهم عن بلاد العراق، التي سـعى إلى تحويلها إلى معقل للجيوش العربية كما كانت من قبل. لذلك «اضطر الموالي ـ الذين كانوا يتطلعون إلى مســاواتهم مســاواة تامة بإخوانهم في الدين من العرب ـ للعودة إلى أرضهــم ودفع الجزية كما كانوا يفعلــون من قبل»[37]. إن الوضع المالي والاعتباري للموالي من شــأنه أن يفسّــر موقفهم من السلطة الأموية، وانضمامُهم لبعض الثوار كان مرتبطاً بهذه المشكلة تحديداً[38].

إضافة إلى ذلك يُمكن أن نشــيرَ إلى عاملٍ آخر كان لهُ كبيرُ الوقع على موقف الموالي مــن العرب، والمتمثل في تعريــب الدواوين من طرف الدولة الأموية، وما خلَّفه ذلك من نتائج اقتصادية واجتماعية على المشتغلين فيها من

36 ـ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، الجزء الرابع، ص363.

37 ـ فان فلوتن، **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية**، ص61.

38 ـ انضمامهم لثورة المختار كما لثورة ابن الأشعث يبقى العلامة الفارقة على ذلك؛ يقول الطبري: «لم يكن فيما أحدث المختار شيء هو أعظم عليهم [= العرب] من أن يروا المختار يمنح الموالي نصيبهم من الفيء» (الطبري، **تاريخ الملوك والأمم**، الجزء الثاني، ص650)، والملاحظة نفسها تقال على ثورة ابن الأشعث؛ فقد التحق بهذا الأخير عدد كبير من الموالي، وأبدوا مقاومة شرسة ضد الحجاج بن يوسف، الذي فرض على الموالي الجزية التي كانت تُفرض على غير المسلمين، وهو ما عدَّه كثير من المؤرخين قســوة على الموالي وانحيازاً للعرب من طرفه؛ وهذا ما يستشف من الحوار الذي نقله ابن أعثم بين الحجاج ومليكة زوجة ابن الأشــعث عندما خاطبها متسائلاً: «يا مليكة؛ أمُلكنا أمثل أم ملك الترك؟». انظر: ابن أعثــم، **الفتوح**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، المجلد الرابع، ص115. ويرى فان فلوتن أنّ نظام الخراج كان من أهم أســباب امتعاض الموالي واستيائهم من السلطة الأموية، وقد زاد الأمر تعقيداً أنّ هذه الأخيرة لم تقرّ للموالي بنصيبهم من العطاء، فلم يرض العرب بأن يقاسمهم هؤلاء ثمرات ما يفتحونه من البلاد. في حين رأى الموالي أنَّ العطاء إنما هو حق للمســلمين جميعاً (فان فلوتن، **الســيادة العربية**، ص59). هذا ويســجل المؤرخون أن خراسان وسمرقند ـ من بين مناطق أخرى ـ كانت أكثر المناطق تضرراً من الحيف الضريبي للدولة الأموية، فلا غرابة أن ينعكس ذلك على موقف أهلها من الأمويين لتكون خراسان مهد الثورة العباسية (الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، الجزء 7، ص173)

الموالي الفرس الذين خدموا الإدارة الأموية لمدة طويلة. فقد عرَّب سليمان بن سعد الدواوين الرومية، في حين عمل الحجَّاج على تعريب الدواوين الفارسية. أمَّا ديوان مصر فقد كان بالقبطية وحُوِّل في عهد الوليد بن عبد الملك[39]. ويكفي أن ننتبه إلى أنّ عملية التعريب تزامنت مع ثورة القرَّاء التي قادها ابن الأشعث، وأن الدولة رصدت لها أموالاً ضخمةً، تمثلت ـ كما يذكر بعض المؤرخين ـ في تخصيص خراج الأردن بكامله لمشروع تعريب الديوان، وبهذا يمكن أن نستنتج أن التعريب كان ذا مضمون سياسي كما لاحظ علي أومليل[40]. ويُستشفُ من مقاومة بعض الكتَّاب الفُرس لعملية التعريب وغيهم بما لها من نتائج على مكانتهم التي تفرضها حاجة الدولة إليهم وإلى لغتهم. لا شيء يدل على أهمية تلك المكانة أكثر من رسائل سالم وعبد الحميد الكاتب، التي كرّست التقليد الفارسي في الإدارة الأموية[41]، بل ويمكن أن نزعم أن الإرهاصات الأولى للانفتاح على الأدب الفارسي وتقاليده كانت مع هؤلاء الكتَّاب، الذين رسّخوا في الأذهان أهمية الثقافة الفارسية وبيّنوا مقدار الحاجة إليها[42]. وقبل أن يكتب ابن المقفع **رسالة الصحابة** ـ التي ضمَّنها خطة عمل من شأنها أن تفيد الدولة العباسية الناشئة في تجنب أخطاء

يُمكن أن نشيرَ إلى عاملٍ آخر كان لهُ كبيرُ الوقع على موقف الموالي من العرب، والمتمثل في تعريب الدواوين من طرف الدولة الأموية، وما خلَّفه ذلك من نتائج اقتصادية واجتماعية على المشتغلين فيها من الموالي الفرس الذين خدموا الإدارة الأموية لمدة طويلة.

39 ـ أحمد محمد الحوفي، **أدب السياسة في العصر الأموي**، بيروت؛ دار القلم، ص 470.

40 ـ علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، بيروت؛ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 2011، ص 56.

41 ـ يقول فان أس: «إن الكتب تمدّنا بأنَّ هشام بن عبد الملك قام بتدعيم ترجمة نصوص كتب (مرآة الأمراء) [مرايا الأمراء]. هذا لم يحدث في سوريا فحسب، حيث كان أبو العلاء سالم يعمل كاتباً لدى هشام بن عبد الملك»، جوزيف فان أس، **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، ترجمة محيي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، بيروت؛ منشورات الجمل، 2016، ص 50.

42 ـ ابن المقفع، **رسالة في الصحابة**، ضمن: محمد كرد علي، **رسائل البلغاء**، القاهرة؛ دار الكتب العربية الكبرى، 1913، ص 131.

الأمويين، والتأسيس لدولة قوية ـ كانت رسائل سالم وعبد الحميد الكاتب قد شرعت في التكريس لتقليدٍ إداريّ وفكريٍ باتت الدولة في مسيس الحاجة إليه[43]، وما كانَ تعريب ابن المقفع لكتاب **كليلة ودمنة** غير حلقة من مسلسل الانفتاح على الثقافة الفارسية وتراثها، وسرعان ما سيتم الاتكاء على هذا التراث بمختلف قطاعاته للطعن في مكانة الثقافة العربية وأهميتها[44].

ومتى سلمنا ـ مع بعض الباحثين[45] ـ بميْل معظم الموالي إلى التشيُّع في العصر الأموي، أدركنا أن عقيدتهم تلك كانت عاملاً مُهماً زادَ من رفضهم لسياسة الأمويين وسوَّغَهُ من الناحية الدينية. يمكن أن نتفهم ـ بناءً على هذا ـ حكم ابن حزم على الشعوبيّة الفارسية بأنها حركة ذات صلة بالتشيع، رمت إلى بعث دولة الفرس من جديد، خاصَّة وأنه عَدَّ الفرس «منبع المذاهب الضالة في الإسلام»[46]، كما عدَّهم سبباً من أسباب خروج كثير من الناس عن ديانة الإسلام. يقول في هذا السياق: «والأصلُ في خروج أكثر هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة المُلك وعلوّ اليد على جميع الأمم وجلالة النظر في أنفسهم، حتى إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدُّون جميع الناس عبيداً لهم. فلما امتُحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقلّ الأمم عند الفرس خطراً، تعاظم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام في أوقات كثيرة، وفي كل ذلك كان يظهر الله الحقّ، فأظهر قومٌ منهم الإسلامَ، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل البيت، واستشناع ظلم علي ﵁، حتى أخرجوهم عن الإسلام»[47].

---

43 ـ انظر رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكتاب في ابن خلدون: **المقدمة**، بيروت؛ دار الكتب العلمية، 1999، ص 194.

44 ـ انظر في هذا الباب: تحليل أحمد أمين لسيرة ابن المقفع وإنتاجه الأدبي في: أحمد أمين، ضحى الإسلام، م. س.، ص 155.

45 ـ غرلوف فان فلوتن، **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية**، م. س، ص 103. انظر كذلك: إغناتس غولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام؛ تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية**، ترجمة محمد يوسف موسى، بيروت؛ منشورات الجمل، 2009، ص 259.

46 ـ سالم يفوت، **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، الرباط؛ دار الثقافة، 2009، ص 35.

47 ـ ابن حزم، الفصل في المِلل والأهواء، **الجزء الثاني**، ص 511.

بصرف النظر عن تركيز ابن حزم على الوجه السياسي للحركة الفارسية المعادية للعرب؛ فإن ما لا يمكن إنكاره من الناحية التاريخية أن الموالي باتوا يمثلون قوة لها وزنها في توجيه علاقة الدولة بالمجتمع، ومن الصعب أن نفهم علاقتهم بالتشيع التي أقلقت الأمويين كما أقلقت ابن حزم. وقد انتبه ڤلهاوزن إلى ما كان لوضعية الفتنة والفوضى التي عمَّت خراسان من دور في نجاح حركة أبي مسلم ودعوته لبني العباس؛ فقد طالب من قبله الحارث بن سريج بإصلاحاتٍ اجتماعيةٍ للموالي وللعرب القدامى بخراسان، كما ساعدت الفتنة بالشام على تحول دعوة أبي مسلم من السرية إلى العلنية[48]. ويلاحظ الدوري أنّ نهاية الفترة الأموية شهدت ازدياد نشاط الغُلاة الذين ألحقهم بخانة الشعوبيين، ويعتقد أنه كان لهؤلاء دور في الدعوة العباسية، كما نبه إلى دورهم الخطر ووجهتهم المعادية للعروبة والإسلام حين كبر دورهم في الدعوة. نقرأ له في هذا المعرض قوله: «ومع أن الغلاة والخرمية انضموا إلى الدعوة وقبلوا إمامة عباسي؛ إلا أنّ وجهتهم تنكشف إثر الثورة العباسية، فتبدو فارسيةً، إذ وجد كثيرٌ منهم في أبي مسلم الخراساني المنقذ المنتظر، ونقلوا الإمامة إليه وإلى رجال من الفرس كما فعل الرزامية»[49].

يلاحظ الدوري أنّ نهاية الفترة الأموية شهدت ازدياد نشاط الغُلاة الذين ألحقهم بخانة الشعوبيين، ويعتقد أنه كان لهؤلاء دور في الدعوة العباسية، كما نبه إلى دورهم الخطر ووجهتهم المعادية للعروبة والإسلام حين كبر دورهم في الدعوة.

لسنا نرمي ـ بذكر هذه المعطيات التاريخية ـ إلى تفسير انهيار الدولة الأموية فقط بتعصب الأمويين للعرب على حساب الموالي الفرس؛ لأن ما يعنينا هو فهْم تشكّل الشعوبيّة في هذا السياق المتوتر بين الدولة والمجتمع في اللحظات المأزومة من تاريخ تلك الدولة. تتضح أهمية هذه الملاحظة عندما نأخذ بعين الاهتمام نتائجها السلبية على مكانة العرب في الدولة

48 ـ عمّار العشي، **الفتنة الثالثة؛ بلاد الشام في القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري**، بيروت؛ منشورات الجمل، 2017، ص 1218.

49 ـ عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبيّة**، م. س، ص 28.

العباسية، حيثُ يلاحظ برنارد لويس أنَّ تغلغل العناصر غير العربية في الاجتماع السياسي العباسي كان له دوره الكبير في تصدع مكانة العرب وإضعاف حضورهم في الإمبراطورية العباسية، خاصة أمام زحف ظاهرة المولدين التي طالت السلالة الحاكمة في الفترة العباسية، وكرّست مكانة الفرس على رأس جهاز الدولة. «فقد كان الخلفاء الأمويون الأُوَّل عرباً أقحاحاً من جهة الأب والأم، ومهما بلغت براعة أبناء الجواري ومواهبهم فإنهم كانوا يُستثنوْن من سلسلة المتشوفين لمنصب الخلافة، وقد انسحبت هذه الدونية على كل مستويات الحياة. أتى التغيير واضحاً، لكنه لم يكن عبثياً؛ فأمُّ مروان الثاني ـ آخر خلفاء بني أمية ـ كانت جارية كردية، في حين أن الخليفة العباسي الأول السفاح كان من أم عربية حرّة، ويبدو أنه فُضِّل على أخيه بسبب أن أم هذا الأخير كانت جارية بربرية. بعد وفاة السفاح ـ ورغم بعض مظاهر المعارضة ـ نُصب أخوه هذا خليفةً وسمي بالمنصور. أما الخليفة الثالث ـ المهدي ـ فقد وُلد من امرأة عربية حرّة من الجنوب، عُرفت بتحدرها من الممالك الحميرية القديمة. خلافاً لذلك فإن اللاحقين به ـ الهادي، وهارون الرشيد ـ كانا ابنين لجارية غير معروفة. وعند وفاة الرشيد دخل ولداه في صراع من أجل خلافته، وقد كان الأمين ـ وهو المُنهزم ـ ولداً لأميرة عباسية، أما المأمون ـ المنتصر ـ فقد كانت أمه سرية إيرانية»[50]. ينبغي أن نُلاحظ في نظره أنّ جلَّ الذين سيأتون من بعد هذه الفترة من الخلفاء العباسيين كانوا من أمهاتٍ غير عربيات. فكان من الطبيعي أن يتحمس هؤلاء للإسلام، لكن دون أن يتعصبوا بالضرورة للعروبة ولا لهويتها، فحاربوا الزندقة، ولم يحاربوا كثيرا النزعة العجمية كما لاحظ أحمد أمين[51].

إضافةً إلى ذلك يمكن القول مع لويس: إنَّ من أسباب تصدع مكانة العرب في الإمبراطورية العباسية نقل عاصمة الدولة من سورية إلى العراق، حيث أقدم الخليفة المنصور ـ الذي يعدُّ المؤسس الفعلي للإمبراطورية العباسية ـ على بناء مدينة السلام (بغداد) حيث ستتم الاستعاضة عن مركزية القبائل

50 ـ B. Lewis, **Islam**, op, cit, p.155-156.

51 ـ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 57.

العربية بتراتبية إدارية لعب فيها الفرس دوراً محورياً، خاصة عندما سيسهرون على نقل التقاليد الساسانية في الحكم إلى البلاط العباسي. ففيما كان الخلفاء الأوائل عرباً كغيرهم من الناس، لا يحجبهم عن العامة حجابٌ، أحاط الخلفاء العباسيون أنفسهم بطقوس من الهيبة والأبهة ارتفعت بهم إلى مستوى الكائن الاستثنائي[52]. لذلك بدت السلطة العباسية ـ بالنسبة إلى كثير من الباحثين ـ أقرب إلى السلطة الثيوقراطية، عندما اعتبر الخليفة «ظل الله في الأرض»، فجسدت بذلك طموح الوعي السياسي الإسلامي في حاكم قادر على الجمع بين الديني والدنيوي[53]. كرَّس الأمويون ـ منذ مرحلة هشام بن عبد الملك ـ كثيراً من التقاليد الإرادية التي أقيم عليها صرح الدولة القوية، وما كان لهم إلا أن ينفتحوا على النموذج الفارسي في الحكم، كما هو بيِّنٌ من نظام الدواوين والوزارة. وأتت وظيفة الوزير لتعكس مقدار التأثر بالنموذج الفارسي؛ لأنه كان على رأس كلّ الدواوين، وانفرد بسلطة كبيرة في التدبير[54]، ويبقى اسم خالد البرمكي العلامة الأظهرَ في هذا المقام، بعد أن احتكرتْ أسرته أهم منصب في هرم الدولة إلى أن أقدم الخليفة هارون الرشيد على إبادتهم[55].

كرَّس الأمويون ـ منذ مرحلة هشام بن عبد الملك ـ كثيراً من التقاليد الإرادية التي أقيم عليها صرح الدولة القوية، وما كان لهم إلا أن ينفتحوا على النموذج الفارسي في الحكم، كما هو بيِّنٌ من نظام الدواوين والوزارة.

كما يحسن بنا أن ننتبه ـ كما لاحظ لويس ـ إلى تراجع مكانة العرب في الجيش بعد تراجع أعطياتهم والاحتفاظ فقط بالجنود النظاميين منهم في

52 ـ انظر في هذا الصدد: **كتاب التاج** المنسوب إلى الجاحظ، حيث يقدّم وصفاً للحاكم، الغرض منه إثبات طابعه الاستثنائي، وطبيعته المزدوجة التي تجمع بين الإلٰهي والإنساني.

53 ـ كارين آرمسترونغ، **حقول الدم؛ الدين والتاريخ والعنف**، ترجمة أسامة غاوجي، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016، ص 298.

54 ـ الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت؛ مركز ابن الأزرق لدراسة التراث السياسي، الطبعة الثالثة، 2012. ص 139.

55 ـ انظر في هذا الصدد: كتاب **أخبار البرامكة**، لمؤلف من القرن الرابع الهجري، تحقيق جليل العطية، بيروت؛ دار الطليعة، 2006. وانظر أيضاً: ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، الجزء الخامس، ص 280.

الجيش، أما نواة هذا الأخير فقد صارت مكونة من نخبة من الجنود الخراسانيين، وحتى ما كان يعرف بعرب الدولة ـ وهم جنود عرب نظاميون ـ سرعان ما فقدوا مكانتهم في الجيش بعد أن صارت غالبية هذا الأخير تضم عناصر مدربة من العبيد الترك المستقدمين من وسط آسيا[56]. زاد الوضع حدة تقلد الأسر الفارسية لمناصب مهمة على رأس جهاز الدولة العباسية، كما هو الشأن بالنسبة إلى البرامكة، وبني سهل، وطاهر بن الحسين الذي كان وراء تأسيس أول إمارة فارسية في خراسان (الإمارة الطاهرية)[57].

لنسجّل إذن أننا أمام تراجعٍ واضح لمكانة العرب في نظام الدولة ووظائفها السلطانية، أمام تَغَوُّلٍ مكانة الفرس وتضخمها، وهو ما شكّل مناسبة سانحة للشعوبيّة للتعبير عن موقفها من العرب. لم تصلنا كتابات الشعوبيين التي احتفظ لنا صاحب **الفهرست** ببعض عناوينها، لذلك جرت العادة على التعرف على مواقفهم من خلال الردود التي صاغها كلٌّ من الجاحظ في **البيان والتبيين**، وما ورد في **فضل العرب** لابن قتيبة، كما في **العقد الفريد** لابن عبد ربه. وغني عن البيان القولُ إن من أهم أسباب ضياع الآثار الشعوبيّة موقف المسلمين منها؛ إذ كانت عندهم أدخل في باب النزعات المعادية للإسلام كما لاحظ أحمد أمين، «فتحرجوا من نقل الكتب المؤلفة فيها، وتقربوا إلى الله بإعدامها، وبرئ المخلصون من الميل إليها»[58]. ونلاحظ أن الإنتاج الأدبي الشعوبي ازدهر في المرحلة نفسها التي تم فيها تدوين العلوم، وهذا ما يجعل من مهمة التمييز بين الآثار الشعوبيّة وغيرها أمراً صعباً[59].

لقد عبرت الشعوبيّة عن نفسها في كتب أفردها أصحابها لمناقب العجم ذكرها ابن النديم في الفهرست؛ فألف ابن البختكان **انتصاف العجم من العرب**، وكتاب **فضل العجم على العرب وافتخارها**. وهذا الصنف من التأليف الغرض منه إظهارُ فضلِ العجم على العرب، ولا يمكن بأي حال أن ندخله في

56 ـ B. Lewis, **Islam**, p. 139.

57 ـ عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبيّة**، م. س، ص 42.

58 ـ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الجزء الأول، م. س، ص 63.

59 ـ المرجع السابق، ص 67.

إطار مقالة التسوية، وليس يضارعه في القسوة على العرب إلا ما ألفه الشعوبيون في مثالب العرب. فيذكر صاحب **الفهرست** أنّ الهيثم بن عدي وضع عدة كتبٍ في المثالب، ككتاب **المثالب الصغير**، وكتاب **المثالب الكبير**، وكتاب **مثالب ربيعة**، و**أسماء بغايا قريش في الجاهلية**، وكتاب **من تزوج من الموالي في العرب**. كما يذكر ابن النديم اسم علّان الشعوبي، الذي ألّف كتاب الميدان في المثالب، الذي قال عنه ابن النديم: إنه «هتك فيه العرب»، وهو يحتوي على مثالب قريش، ومثالب تيم بن مرة، ومثالب بني أسد بن عبد العزى، ومثالب بني مخزوم، وغيرها من القبائل العربية[60]. إلى هذا يضيف ابن النديم ما كتبه أبو عبيدة معمر بن المثنى في مثالب العرب، فيذكر كتاب **لصوص العرب**، وكتاب **أدعياء العرب**، ثم كتاب **فضائل الفرس**، وقد عُرف ابن المثنى بحنقه الشديد على العرب. بل ويمكن أن نضيف رسالة سهل بن هارون في البخل، وهو الذي عدّه ابن النديم «حكيماً فصيحاً شاعراً، فارسي الأصل، شعوبي المذهب، شديد العصبية على العرب»[61]. ويرى أحمد أمين أن الشعوبيّة لم تكتف بالكتابة في ذمّ العرب رأساً، بل لجأت إلى أساليب أخرى كـ **الوضع** المتمثّل في اختراع قصص شنيعة واعتمادها في شرح الأبيات والأمثال، **ونسبة الشيء إلى غير قائله**، وهو أسلوبٌ انتهجوه من أجل إفساد الأدب العربي وإضاعة معالمه[62].

لقد عبرت الشعوبيّة عن نفسها في كتب أفردها أصحابها لمناقب العجم ذكرها ابن النديم في الفهرست؛ فألف ابن البختكان انتصاف العجم من العرب، وكتاب فضل العجم على العرب وافتخارها.

ثالثاً: الشعوبيّة في الأندلس

ينقل لنا ابن عبد ربه في **العقد الفريد** سجالاً مدارُه على الشعوبيّة وفضل العرب بين المتعصبين للعروبة ـ ثقافةً وتاريخاً ولغة ـ وبين الداعين إلى

60 ـ المرجع السابق، ص61.

61 ـ ابن النديم، الفهرست، ص120.

62 ـ أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، الجزء الأول، م. س، ص65.

التسوية المطلقة بين العرب وغيرهم من الشعوب. وقد خصص كتاب **اليتيمة في النسب وفضائل العرب** للحديث عن تاريخ العرب وأنسابهم، وأتى فيه على ذكر دعوى الشعوبيّة، الذين يسميهم أهل التسوية، كما أورد ذكر اعتراضات ابن قتيبة في الموضوع وردود الشعوبيّة عليه كما على غيره من المتعصبين للعرب[63]، دون أن ينتهي إلى موقفٍ معادٍ للشعوبيّة الذين لم يخرجهم من دائرة الدعوة إلى التسوية، فلم يتهمهم بالزندقة ولا بِنِيَّة إفساد الإسلام والقضاء على حكم العرب[64]، واكتفى بنقل مقالة أهل التسوية كما صاغها أصحابها في المشرق. يُستفاد من كتاب **العقد الفريد** أن مسألة الشعوبيّة فرضت نفسها على الوعي العربي الإسلامي في الأندلس كذلك؛ فابن عبد ربه توفي في الربع الثاني من القرن الرابع، وهي الفترة التي شهدت تصاعد الحركة الشعوبيّة، التي ستعبِّر عن نفسها في خطاب مفكرين وأدباء كابن غرسية، وابن مسعدة[65]، ومحمد بن سليمان المعافري، وأبي محمد عبد الله بن الحسن (ت: 335هـ). ولعلّ جولدتسيهر لم يجانب الصواب عندما رأى أنَّ النزعة الشعوبيّة في الأندلس ما كان لها أن تعبِّر عن نفسها أدبياً «إلَّا بعد أن انقسمت الدولة إلى دويلات صغيرة، تناهب الحكم فيها صقالبة ومولدون»[66]. ويبدو أن إقدام صاحب **العقد الفريد** على نقل السجال الدائر حول الشعوبيّة في المشرق إنما

63 ـ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، الجزء الثالث، ص332.

64 ـ يقول عن كتاب ابن قتيبة: «وما رأيت أعجب من ابن قتيبة في كتاب **تفضيل العرب**؛ إنه ذهب فيه كل مذهب من فضائل العرب، ثم ختم كتابه بمذهب الشعوبيّة، فنقض في آخره كل ما بنى في أوله، فقال في آخر كلامه: وأعدل القول عندي أن الناس كلهم لأب وأم، خلقوا من تراب، وأعيدوا إلى التراب، وجروا في مجرى البول، وطرأ عليهم الأقذار، فهذا نسبهم الأعلى الذي يرتدع به أهل العقول عن التعظم والكبرياء، والفخر بالآباء، ثم إلى الله مرجعهم فتنقطع الأنساب، وتبطل الأحساب، إلا من كان حسبه التقوى، وكانت ماتته طاعة الله» (المصدر السابق، ص336) وينبغي أن ننتبه إلى أنَّ هذا القول لا يختزل كل مقالات الشعوبيّة، وإنما هو يخص موقف أهل التسوية منهم لا غير.

65 ـ عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبيّة**: ص10.

66 ـ جولدتسيهر، الشعوبيّة عند مسلمي إسبانيا، ذكره عبد السلام هارون في: ابن غرسية، **رسالة أبي عامر بن غرسية في الشعوبيّة**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1953، ص242.

كان تعبيراً عن وعيه ببروز الظاهرة وارتفاعها إلى مستوى الموضوع الذي يستلزم بلورة فهْمٍ معقول لأسئلته؛ لأنها [الشعوبيّة] صارت جزءًا من الواقع السياسي والاجتماعي في ذلك الوقت.

من الصعب تعميم سمات الشعوبيّة المشرقية في العصر العباسي على الغرب الإسلامي في أندلس الأمويين، رغم كلّ مظاهر التشابه بينهما؛ إذ المشكلةُ هنا كانت مختلفةً من حيث السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي. لقد واجهت دولة الأمويين بوصفها دولة العرب المسلمين ـ دويلاتٍ وممالك دارت معها حروبٌ استمرت لمدة ثمانية قرون، «ابتدأت منذ السنوات الأولى للوجود العربي في الأندلس أواخر القرن 7/1، متمثلةً في الفلول المتبقية من القوط، الذين انهزموا وتحصنوا بمنطقة الشمال الغربي من شبه الجزيرة الإيبيرية، وانتهت باحتلال فرديناند وإيزابيلا لمدينة غرناطة (1492/897)»[67]. كما أنَّ الحُكم الإسلامي هنا ظلَّ مُحاطاً بخطر الممالك الإسبانية التي لم تتوقف عن محاولة التكتل من أجل القضاء على الوجود العربي الإسلامي، وكانت تلك القوى حريصة على إضعاف الحكم العربي من الخارج كما من الداخل، فلم يعقب انهيار الحكم الأموي ظهور دولة قوية كدولة العباسيين بالمشرق، رغم نجاح عبد الرحمن الناصر في تأسيس دولة قوية ضمنت الاستقرار لمدة زمنية طويلة[68]. فقد عوَّل هذا الخليفةُ الأموي على الصقالبة كما عول الخليفة المعتصم على الأتراك في بناء جيشه بعدما يئس من العرب، وسرعان ما بات الصقالبة أصحاب جاهٍ يمثلون جزءًا كبيراً من الأرستقراطية، «وكان عبد الرحمن يثق بهم أكثر مما يثق بالعرب والبربر، حتى لقد يعهد بقيادة جيش كبير إلى صقلبي»[69]. مَثَّل تفتتُ الدولة الأموية وظهور

من الصعب تعميم سمات الشعوبيّة المشرقية في العصر العباسي على الغرب الإسلامي في أندلس الأمويين، رغم كلّ مظاهر التشابه بينهما؛ إذ المشكلةُ هنا كانت مختلفةً من حيث السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي.

67 ـ عبد الواحد دنون طه، **الدسّ الشعوبي بالأندلس**، مجلة دراسات أندلسية، العدد 4، 1990، ص 8.

68 ـ أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، الجزء الثالث، ص 11.

69 ـ الصفحة نفسها.

ملوك الطوائف مناسبة لتصاعد الشعوبيّة[70]، التي باتت كنايةً عن دعوات مختلفة إلى التحرر من الهيمنة العربية التي وسمت العهد الأموي، خاصةً أمام الوهن والضعف الذي ألمَّ بالعرب في هذه الفترة. وقبل هذه اللحظة كان ابن حفصون قد أعلن تنصُّرَه بعد أن سـعى إلى استقطاب المسـتعربين من النصارى ودعم الدويلات الإسـبانية المعادية للحكم الأموي، ونلاحظ أنَّ دعوته اعتمدت على المولدين خاصةً، وعلى إثارة حنقهم على السلطان العربي من خلال تذكيرهم بما طالهم من حيفٍ وجورٍ من طرف الحُكّام العرب[71].

بَيْدَ أنَّ هذا لا يمنع من تسـجيل واقعة جدّ مهمة؛ فكما أنَّ الموالي الفرس استطاعوا أن يثبّتوا أقدامهم في الدولة العباسية، وأن يشغلوا مناصب مهمة فيها، كذلك الصقالبة استطاعوا أن يصلوا إلى مناصب مهمة في الجيش والإدارة، لعل أظهرها تولية صقلبي على رأس الجيـش[72]، وبرزت منهم نخبة كبيرة في الأدب والثقافة[73]، فكان من الطبيعي أن يشرع بعضهم في التأليف في مناقبهم الخاصة والانتقاص من قـدر العرب والبحث في مثالبهم[74]. ولعلّ رسـالة ابن غرسـية ـ التي تضمنت هجاءً للعرب وحطاً من تراثهم وقدرهم ـ تبقى الدليل الأوضح في هذا المقام. وابن غرسية[75] أندلسي ينتسب إلى أُسرةٍ من المولدين الذين

70 ـ «ثم تفتتت الدولة الأندلسـية وتغلب عليها ملوك الطوائف، فكل ملك ثار في بلد، واستولى عليها، فتعددت الملوك، وتفرق أهل البلاد، وأصبح في كل بلد أمير ومنبر، حتى أهل البيت الواحد انقسموا فيما بينهم، ولم يمكنوا الحاكم من الاسـتمرار. فبعضهم ينزل الأمير من عرشـه ويسـتولي هو، وبعضهم يحالف ملوك إسبانيا ضد الأمراء من أهل بيته، حتى انتهى كل هذا إلى خروجهم جميعاً من الأندلس وسقوطها في يد الإسبانيين بعد حكم دام نحو ثمانية قرون»، المرجع السابق، ص11.

71 ـ من أقوالـه: «طالما عنـف عليكم السـلطان وانتزع أموالكـم وحمّلكم فـوق طاقتكـم وأذلكم العرب واسـتعبدتكم. وإنما أريد أن آخـذ بثأركم وأخرجكم مـن عبوديتكـم» انظر: أبـا العباس بن عذارى المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، بيروت؛ دار الثقافة، [د.ت]، الجزء 2، ص114.

72 ـ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص11.

73 ـ تذكر المصادر أسماء بعض الصقالبة الذين ألَّفوا في هذا المجال، مثل حبيب الصقلبي صاحب كتاب **الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضل الصقالبة**، (علي بن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، بيروت. دار الثقافة، 1979، الجزء الأول، ص39)

74 ـ W. Montgomery Watt, **Historia de la España islamica**, Hyspastes, 2004, p.36.

75 ـ هو من أبناء نصارى البشكنس، أي الباسك، سُبي صغيراً، وربي في بلاط مجاهد العامري، حيث اعتنق الإسلام، وأصبح له شأن كبير هناك، وعهد بتربيته إلى أبي العباس الجزيري فتضلع في =

كانوا نتاج إسلام كثيرٍ من أهل الأندلس (الذين سموا المسالمة)، ويرى بعض الباحثين أنه كان للمولدين وأَسَرهم[76] دورٌ كبيرٌ في ظهور الشعوبيّة بالأندلس؛ نظراً إلى وضعهم الاجتماعي وتسربهم إلى أعلى مراتبِ الحُكم. وتتضمن رسالته كثيراً من مظاهر الطعن على العرب وتراثهم، وقد كانت موضوعاً للردّ من طرف اللاحقين به من أنصار الثقافة العربية[77]، الأمر الذي يشي بحضورٍ قوي للهويةٍ العربية بالأندلس، واجهت القوى الشعوبيّة على مستوى الإنتاج الأدبي. ويبدو أنّ وجود ابن غرسية ببلاط مجاهد العامري لم يكن من باب الصدفة، فقد آوى هذا الأخير بعضاً من رموز الشعوبيّة كابن سيدة صاحب **المخصص**[78]. وهذا ما يطرح السؤال عن علاقة الأمراء بتفشي ظاهرة الأدب الشعوبي، لا سيما وأن ابن غرسية يلوم في رسالته صاحبه أبا جعفر بن الخراز لتركه مدح مجاهد، واقتصاره على مدح ابن صمادح[79].

ابن غرسية أندلسي ينتسب إلى أُسرةٍ من المولدين الذين كانوا نتاج إسلام كثيرٍ من أهل الأندلس (الذين سموا المسالمة)، ويرى بعض الباحثين أنه كان للمولدين وأَسَرهم دورٌ كبيرٌ في ظهور الشعوبيّة بالأندلس؛ نظراً إلى وضعهم الاجتماعي وتسربهم إلى أعلى مراتبِ الحُكم.

= العربية، وأصبح من كبار رجال الدولة وعلمائها. وقد وردت ترجمته في كتاب **المغرب في حلى المغرب** لصاحبه ابن سعيد المغربي، (القاهرة؛ دار المعارف، الجزء الثاني، ص407).

76 ـ مثل أسرة بني مردنيش، وأسرة بني غرسية، وبني ردلف، وبني أنجلين، وبني شبرقة، وبني الجريج. انظر: السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس**، بيروت. دار المعارف، 1962، ص129.

77 ـ نذكر ـ فيما يخص الردود الأدبية ـ رد أبي يحيى بن مسعدة، ورسالة يجهل صاحبها بعنوان **رسالة ثانية في الرد على ابن غرسية**، يعتقد أن صاحبها هو ابن مسعدة نفسه. ورد أحمد البلسني معاصر ابن بسام صاحب **الذخيرة**، ورد أبي الطيب عبد المنعم بن منّ الله، الذي كتب كتاباً بعنوان **حديقة البلاغة ودوحة البراعة، المورقة أفنانها، المثمرة أغصانها، بذكر مآثر العربية، ونشر المفاخر الإسلامية، والرد على ابن غرسية فيما ادعاه للأمم العجمية**. انظر: مقدمة عبد السلام هارون لنشرته لرسالة ابن غرسية، ص239.

78 ـ ابن غرسية، **رسالة أبي عامر بن غرسية في الشعوبيّة**، ص233.

79 ـ افترض جولدتسيهر أن ابن غرسية عاش زماناً في ألمرية حيث المعتصم بن صمادح، وأنه كان في خدمة هذا الأخير، وهو افتراض لا يأخذ بعين الاعتبار تشديد المصادر على علاقة ابن غرسية بمجاهد ملك دانية. انظر: المصدر السابق، ص242.

1 ـ انتبه الباحثون إلى التشابه الكبير بين الخطابات الشعوبيّة في المشرق ورسالة ابن غرسية؛ إذ لا يمكن أن ننكر اطلاعه على الأفكار الشعوبيّة التي كانت سائدة هنالك. ولعل الدليل الأوقع على ذلك فخره بالفرس والأكاسرة والساسانيين رغم أنه لم يكن فارسياً، فبدا فخره ذاك وكأنه استقدامٌ لإشكالية مشرقية محضة والزجّ بها في سياق الثقافة الأندلسية[80]، مما يشي بأن الأمر يتعلق بردّ فعلٍ على المركزية العربية التي هيمنت على مختلف الشعوب المكونة لدار الإسلام بالأندلس، وهذا ما يستخلص من تعصب ابن غرسية المُفرط لقومه في رسالته، التي يمكن أن نعدّها قدحاً موغلاً في الحنق على العرب. نقرأ له في هذا السياق قوله: «أحسبك أزريت وبهذا الجيل البجيل ازدريت، وما دريت، أنهم الصهب الشهبُ، ليسوا بعرْبٍ، ذوي أينُقٍ جرب، أساورة، أكاسرة، مُجُد، نجد، بُهَم، لا رعاة شويهات ولا بَهَم، شغلوا بالماذيّ والمرّان عن رعي البعران، وبجلب العزّ عن حلب المعز، جبابرة، قياصرة، ذوو المغافر والدروع، للتنفيس عن رَوع المَروع، حماة السروح، نماة الصروح، صقورة، غلبت عليهم شقورة، وشقورة الخرصان، لكنهم خطبة بالخرصان»[81]. واضحٌ أن انتصار ابن غرسية لقومه إنما تأسس على التحامل على العرب الذين يصفهم هنا بأشنع الأوصاف، ويتسع عنده مفهوم العجم ليشمل قومه الروم، بني الأصفر، والعناصر غير العربية التي يجمع بينها العداء الشعوبي للعرب[82].

يشدّد ابن غرسية على مسألة النسب، ويعوّل على حساسيتها ورمزيتها في سجاله مع العرب، ويعدّها العلامة الفارقة على فضل قومه من الروم، وسبقهم إلى التحضر وعلو كعبهم في المعرفة والعلوم. يقول في هذا المقام مادحاً قومه، ومستخفاً بالعرب: «بصرٌ صبرٌ، تزدان بهم المحافل والجحافل، قيول على خيول، كأنها فيولٌ، كواكب المواكب، نجوم الرجوم من العجم، ضراغمة

80 ـ يقول: «أما علمتم أن الدولة النوشروانية، والمملكة الأردشيرية بقروا أجوافكم، وخلعوا أكتافكم، ثم عطفوا ورأفوا، وملكوكم الحيرة، بعد عظيم الحيرة، قللاً ذللاً، تتخيرون البنات عند البيات، مبهورات لا ممهورات، فبرم من ذلك غسانكم ونعمانكم، وكان بَرَمُهُ سبباً لدرء أمانكم، فأصبح بعد جرّ الذيول مدوساً بأخفاف الفيول»، **رسالة أبي عامر بن غرسية في الشعوبيّة**، ص251.

81 ـ المصدر السابق، ص247.

82 ـ عبد الواحد دنون طه، **الدسّ الشعوبي بالأندلس**، مجلة دراسات أندلسية، العدد 4، ص335.

الأجـم، بنو غاب المنتفـون من كل عاب، لـم تلدهم صواحـب الرايات، بل تبجحت عليهم سـارة الجمال ربة الإياة»[83]، ويقول كذلك: «أُمُّكم لأمنا كانت أَمَةً، إن تنكروا ذلك تلفوا ظَلَمَة، ولا تهايُلَ في التكايُل، فما سسنا قطّ قروداً، ولا حكنا بروداً»[84]. إن التعريض بالنسب العربي من خلال التذكير بصواحب الرايات، والتنقيص من قيمة هاجر ورمزيتها التاريخية والدينية إنما يُجسّـد لازمةً جرت عليها عادةُ الشـعوبيّة في المشـرق كما في المغرب، الغاية منها الطعنُ على نسب العرب والحطّ من النسب الذي طالما فخر به العرب، الذين هم عند ابن غرسية بنو إماءٍ ليس إلّا[85]. لذلك يرى أن العرب ليسوا أكثر من أرقاء لقومه من الروم. يقـول: «فلا تهاجر، بني هاجر، أنتم أرقاؤنـا وعبدتنا، وعُتقاؤنا وحفدتنا، مننا عليكـم بالعتق، وأخرجناكم مـن رَبَق الرق، وألحقناكم بالأحـرار، فغمطتم النعمة، صفعناكم صفعاً، يشارك سفعاً اضطركم إلى سكنى الحجاز، وألجأكم إلى ذات المجـاز، رزنٌ، رصنٌ»[86]. هذا قبل أن يجهز علـى الوضع الاجتماعي للعرب، من خلال استهجان مهنهم ولباسهم ومأكلهم، معتبراً أن لا هَمَّ لهم في حياتهم غير اللهث وراء الملذات والشـهوات، خلافاً للروم الذين «شـدهوا برنات السيوف عن ربات الشنوف، وبركوب السروج عن الكوب والفروج، وبالنفير عن النقير، وبالجنائب عن الحبائب، وبالخَبّ عن الحب، وبالشـليل عن السليل، وبالأمر والذمر عن معاقرة الخمر والزمر»[87].

يشدّد ابن غرسية على مسألة النسب، ويعوّل على حساسيتها ورمزيتها في سجاله مع العرب، ويعدّها العلامة الفارقة على فضل قومه من الروم، وسبقهم إلى التحضر وعلو كعبهم في المعرفة والعلوم.

83 ـ ابن غرسية، **رسالة أبي عامر بن غرسية في الشعوبيّة**، ص 247.

84 ـ المصدر السابق، ص 245.

85 ـ يقول: «مهلًا بني الإماء، عن الغمز والإيماء، فنحن عُرقٌ غرقٌ في الأنساب الصميمة، والأحساب العميمة، فمن يهولنا أو يروعنا، وقد رسخت في المجد أصولنا وفروعنا، ومن يطولنا، وكل الورى قد شمله فضلنا وطولنا»، المصدر السابق، ص 251.

86 ـ المصدر السابق، ص 246.

87 ـ المصدر السابق، ص 251.

على أنّ نقد العرب عند ابن غرسية استلزم منه التذكير بسبق قومه إلى العلوم بمختلف صنوفها، ما تعلّق منها بالعلوم الطبيعية أو الفلسفية، بل وهو يرى أنهم سبّاقون إلى التبحر في مختلف علوم الأديان أيضاً. يقول مادحاً قومه: «حُلمٌ، علمٌ، ذوو الآراء الفلسفية الأرضية، والعلوم المنطقية الرياضية، كحملة الأسترولوميقى والموسيقى، والعلمة بالأرتماطيقى والجومطريقى، والقومة بالألوطيقى والبويطيقى، والنهضة بعلوم الشرائع، والطبائع، والمهرة في علوم الأديان والأبدان»[88]، ولا ينِي يُذكّر العرب بما كان للعجم من فضل عليهم بأن خلصوهم من قبضة الأحباش بقوله: «فلهم عظيم الشان، واليد الطولى إذ خلصوكم من أكفّ الحبشان، صنيع منيعٌ، ومُنَّةٌ لا تشوبها مِنّة، فيا لها منحة، لكنها أعقبت محنة، إذ صادفت كفرة لا شكرة»[89].

هل نفهم من هذا النقد الجذري للعرب رفضاً ضمنياً للإسلام؟ يختم ابن غرسية رسالته بمدح غير متوقع لنبي الإسلام ﷺ، وقد رأى البعض في هذا الموقف محاولةً للمراوغة وإخفاء نزعةٍ معادية للإسلام طغت على فكر ابن غرسية[90]. والحال أن **منطوق الرسالة** لا يشي بأكثر من محاولة للتمييز بين العرب من جهة، ونبي الإسلام من جهة ثانية، درءًا لكل خلط بين العرب والإسلام. يقول ابن غرسية في هذا السياق: «فلا فخر معشر العُربان، الغربان، بالقديم، المفري للأديم، لكن الفخر بابن عمّنا، الذي بالبركة عمَّنا، الإبراهيميِّ النسب، الإسماعيليِّ الحسب، الذي انتشلنا الله تعالى به وإياكم من العماية، والغواية. أما نحنُ فمن أهل التثليث وعبادة الصلبان، وأنتم من أهل الدين المليث وعبادة الأوثان، ولا غرو أن كان منكم حبره وسبره، ففي الرغام يلفى تبره، والمسك بعض دم الغزال، والنطاف العذاب مستودعات بمسك العزال»[91]. ليس الإسلام إذن ملكاً للعرب دون غيرهم من الشعوب. والنبي ﷺ،

88 ـ الصفحة نفسها. (من المعلوم أن الجاحظ ـ في رَدِّه على النصارى ـ ينكر انتساب هؤلاء إلى اليونان وسبقهم إلى علومها. الجاحظ، **الرد على النصارى**، ضمن **الرسائل الكلامية**، تقديم وشرح علي أبو ملحم، بيروت؛ منشورات دار مكتبة الهلال، 1987، ص 261.

89 ـ ابن غرسية، **رسالة أبي عامر بن غرسية في الشعوبيّة**، ص 250.

90 ـ عبد الواحد طه، **الدسّ الشعوبي بالأندلس**، م. س، ص 336.

91 ـ ابن غرسية، **رسالة أبي عامر بن غرسية في الشعوبيّة**، ص 252 ـ 253.

لئن كان منهم، فإن تديُّن العرب بالوثنية (الدين المليث) يقدحُ في سبقهم إلى الإسلام متى قورنوا بالروم الذين كانوا أهل توحيدٍ، وهذا ما يجعلهم على قرابة من النبي ودعوته التوحيدية في أساسها. إنَّ الاتكاء على ماضي العرب قبل الإسلام أسعف ابن غرسية بحجة للفصل بين العرب والنبي، ومن ثم لتحرير الإسلام من هيمنة العرب وفق ما يقتضيه تصوّر الشعوبيّة.

2 ـ كان من الطبيعي أن تحظى رسالة ابن غرسية بكثيرٍ من الاهتمام؛ نظراً إلى طابعها المستفز، وسرعان ما تعاقبت عليها الردود التي سعت إلى تسفيه كل ادعاءات صاحبها ضد العرب. وبصرف النظر عن مضمون الرسالة، وطابعها العلني أو السري[92]، فإنها عبّرت عن موقفٍ هيمنَ على الوعي الإسلامي المأزوم بالأندلس، خاصة بعد تصدع الدولة الأموية وتصاعد قوى إثنية معارضة للعنصر العربي. بَيْدَ أنّ تلك الرسالة لم تكن النص الوحيد الذي عبّر عن النزعة الشعوبيّة في الأندلس، ولا كان أسلوبها هو النمط الوحيد الذي اتبعه الشعوبيون في التعبير عن آرائهم؛ إذ تذكر المصادر بعض الكتابات الرمزية التي سعى أصحابها إلى إقامة مفاضلةٍ بين العرب وغيرهم، من خلال اللجوء أحياناً إلى المفاضلة بين أنواع النباتات كالأزهار والأشجار. هنا تحديداً ترد رسالة ابن برد الأصغر[93]، ورسالة أبي الوليد بن إسماعيل الحميري[94]، بل ومن الباحثين من عدَّ مقامة النبهاني:

بصرف النظر عن مضمون رسالة ابن غرسية وطابعها العلني أو السري، فإنها عبّرت عن موقفٍ هيمنَ على الوعي الإسلامي المأزوم بالأندلس، خاصة بعد تصدع الدولة الأموية وتصاعد قوى إثنية معارضة للعنصر العربي.

92 ـ عدم وجود رد معاصر لابن غرسية دفع بعض الباحثين إلى افتراض أن الرسالة لم تكن علنية في البداية، وأنها وجهت إلى جماعة محددة وعلى نحو سري، الأمر الذي أجل التعرف عليها إلى مراحل لاحقة.

93 ـ وقد بعث بالرسالة من بلاط مجاهد العامري إلى بلاط أبي الوليد بن جهور العربي. تتضمن الرسالة حواراً أجراه صاحبها على لسان الورود، الهدف منه إثبات أفضلية الورد ـ الذي يرمز هنا إلى حاكم دانية الذي هو مولى غير عربي ـ على غيره من النباتات التي تحيل إلى غيره من ملوك الطوائف. انظر: ابن غرسية، **رسالة أبي عامر بن غرسية في الشعوبيّة**، م. س، ص 250.

94 ـ جمعة شيخة، **من مظاهر الشعوبيّة في الأندلس**، م. س، ص 252.

الإكليل في فضل النخيل جزءًا من الخطاب الشعوبي في الأندلس[95]. يعني ذلك أنّ الشعوبيّة جسدت بوضوح حالة التمزق السياسي التي وسمت الأندلس في زمن ملوك الطوائف، فإنتاجها الأدبي صار تعبيراً عن الانتصار لهذا الحاكم أو ذاك من الأعاجم على العرب، مما يطرح السؤال ـ في هذه الحالة ـ عن علاقة الشعوبيّة بمرحلة تدهور الدولة وتراجعها.

خاتمة

نستنتجُ ممّا تقدّم أنَّ الشعوبيّة كانت حركةً ذات مضمونٍ ثقافي، واجتماعي، وسياسي، دخلت في مواجهة مع العنصر العربي وكان لها دورها البارز في خلخلة أُسسِ دولة الأمويين، كما لعبت دوراً مهماً في تحديد معالم مرحلة ما بعد الدولة الأموية في المشرق كما في الأندلس. هنا تطرح مشكلة على قدر كبير من الأهمية: هل كان عداءُ الشعوبيّة للعرب مرتبطاً بالعداء للإسلام؟ يجيبُ خصوم الشعوبيّة بالإيجاب عن هذا السؤال، فلا يرون فيها إلا شكلاً من أشكال الزندقة والعداء المضمر للإسلام. وقد زاد من تحالف بعض الشعوبيين مع الممالك النصرانية بالأندلس من حدَّة هذه الفكرة. غير أنَّ هذا التفسير يحجبُ ـ رغم وجاهته ـ أحد أهم مقاصد الشعوبيّة: الفصل بين العرب والإسلام. لا يمكن أن ننكر تضمن هذه الدعوى شيئاً من الحنق على العرب وعلى سلطانهم، بَيْدَ أنها تكشف كذلك عن مطالبة بفتح المجال السياسي ليحتويَ المكونات المتعددة للأمة والدولة، ويبدو أن مفهوم «التسوية» يبقى أدق تعبيراً عن هذا المطلب. متى نظرنا إلى المشكلة من هذه الزاوية، ومتى علقنا الأحكام المسبقة المتجذرة في تاريخ الصراعات العقائدية والسياسية في الإسلام؛ أمكننا أن نستنتجَ أنَّ الشعوبيّة جسدت أزمة تكوينية ظلت تنخر المجال السياسي في الإسلام، والمتمثلة في عجز هذا المجال عن استيعاب مختلف مكوناته الثقافية والاجتماعية.

95 ـ المرجع السابق، ص251.