نظرة جديدة في التاريخ القديم

قراءة في كتاب: **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**

تأليف: د. هشام جعيط

ترجمة: خليل أحمد خليل

طباعة: دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، آذار، مارس ٢٠٠٠

عرض: السيد علي الموسوي

تشكل الفترة الممتدة من حادثة مقتل عثمان بن عفان (٣٥هـ-٦٥٦م) إلى ما بعد مقتل علي بن أبي طالب(ع) (٤٠هـ-٦٦١م) مفصلاً في تاريخ الإسلام السياسي، فهذه المدة التي لا تتجاوز خمساً من السنين شهدت أهم حركات الصراع السياسي الذي تولدت عنه فرقٌ من المذاهب في الإسلام السياسي. ومن البديهي أن يملك كل فريق من هذه الفرق غطاء دينياً.

من الخطأ الواضح لأي باحث يريد البحث في هذه الفترة -التي اصطلح عليها الكاتب بـ«الفتنة» وعنون بها كتابه، أن يبحثها مجردة عن ماضي الأحداث. الذي يعود إلى اللحظة التي توفي فيها النبي، وما جرى من الأحداث في ذلك الوقت بل وإلى ما قبل ذلك أي إلى حادثة فتح مكة وإسلام «الطلقاء» على ما سماهم به النبي(ص).

هذا الخطأ لم يرتكبه الكاتب بل أجاد في تلافيه وبالغ حتى أطلّ في مقدمته على بيان نظام الحياة لدى العرب مقارناً له مع النظم التي كانت سائدة في اليمن وسوريا؛ أي محيط بلاد الجزيرة العربية، لقد كان أساس ذلك النظام هو القبيلة التي كانت تحل محل الدولة، وقد سبق الكاتب في دراسة هذا النظام ولو من باب المقدمات للبحث في تاريخ الإسلام السياسي الأستاذ **عبد الله العلايلي** في كتاب «تاريخ الحسين» حيث جعل من مقدمات بحثه، البحث عن النظام الاجتماعي عند العرب الذي هو نظام القبيلة[١].

لم يدخل د. **جعيط** في دراسة هذا النظام السائد لأجل دراسة طبيعة الاجتماع العربي بقدر ما أراد أن يطل منه على محمد النبي(ص)، فأطل معه على عائلة قصي وعن وظيفة هذه العائلة الدينية والسياسية في مكة المكرمة؛ حيث جمع قصي بين الوظائف الدينية والسياسية والعسكرية ومحمد المتولِّد من هذا الشخص كان رجلاً مؤهلاً أكثر من سواه للكلام في موضوعي الدين والسياسة[٢].

وبهذا يكون الكاتب قد تحدث عن المؤهلات التاريخية المتوفرة **لمحمد** ليكون نبياً مع إغماض العين عن الجوانب الشخصانية لدى محمد كاشتهاره بالصادق الأمين وغير ذلك، ومع إغفال قصة التدخل الغيبي في قصة والده الذبيح **عبد الله بن عبد المطلب** وقضية الأقداح.

ويفصل الكاتب بين أمرين، هما: التبشير الديني للنبي(ص)، في مكة والذي أدى إلى ولادة الإسلام من جهة وعملية التوليف بين الدولة والدين في المدينة؛ حيث يرمي الكاتب إلى إثبات أن قام به النبي من تأسيس الدولة مجرد ثمرة للمصادفة وتلبية لحاجة هامشية محلية للجزيرة العربية، بإدخال مبدأ الدولة فيها وإليها[٣].

والكاتب وإن عبر عن هذه الفكرة عبوراً سريعاً، ولكننا سنقف هنيهة عند عبوره هذا لنتحدث عن قوله بأن الإسلام دين ما جاء ليبني الدولة، لم تتحدث فرق الإسلام جميعها عن كون فكرة الدولة مجرد فكرة وليدة مصادفة، بل تتحدث عن كونها من صميم الإسلام سواء بملاحظة الأدلة المباشرة على ذلك أو غير المباشرة كمجموع الأحكام القانونية في الإسلام من الحدود والقصاص والجهاد التي لا تملك آلية التنفيذ إلا في ظل دولة قادرة وقوية، قد تكون النظرة التاريخية المجردة هي التي أدت بالكاتب إلى إطلاق هذا الحكم ولكنها نظرة أحادية لا تتمتع بالشمولية.

ثم ينتقل الكاتب إلى مرحلة الدولة النبوية، فيرى أنها تكونت على ثلاث مراحل:

١- فترة الهجرة؛ أي فترة السلطة النبوية.

٢- ما بعد غزوة الخندق عندما اكتسبت السلطة الصفات الأساسية للدولة.

٣- مع الخليفة الأول عندما أثبتت الدولة أنها قادرة على تدمير كل ارتداد أو انشقاق بالقوة.

وضمن هذه المراحل يتوقف الكاتب أمام أمور لا بد من ملاحظتها:

الأمر الأول: حادثة بني قريظة حيث يعبّر عنها الكاتب بأنها «مجزرة باردة وعقلانية»[٤] ويرى فيها عنف دولة سوف يصيب العرب بعامة وقريش بخاصة بالروع والدهشة، وسوف تولّد شعوراً بقوة لا يمكن التغلب عليها، ويرى الكاتب أن المنتج لمثل هذا الأمر هما: عنصر الدولة وعنصر الأيديولوجيا الدينية.

الأمر الثاني: في مسألة صلح الحديبية وهنا أيضا يقوم الكاتب بدراسة المسألة تاريخياً، وبشكل مجرد عن البعد الديني؛ أي مع اغفال العامل الديني ومكانة الكعبة البيت الحرام في الإسلام؛ حيث يرى في ذهاب النبي(ص)، مع جحافله بعد غزوة الخندق بسنة واحدة (٦هـ-٦٢٧م) نوعاً من الانقلاب من جانب النبي يتمظهر في قبوله واعترافه بالعمرة وبرفعة الكعبة، ويرى في ذلك عنصراً توفيقياً مع الدين الوثني في انتظار عملية أسلمة الحج.

وهنا أيضاً لابد وأن نقف مع الكاتب؛ لأن تسمية هذه الأمور بالانقلاب يتوقف

على إثبات عملية انقطاع بين النبي(ص) والكعبة. وهذا أمر لا يمكن إثباته؛ لأن الخطاب النبوي لم يتناول الكعبة إلا بالتقديس ففي مكة كان المطْلَب «**فليعبدوا رب هذا البيت**» وقصة تحويل القبلة من المسجد الأقصى إلى الكعبة المشرفة تحكي عن عملية ربط مسبق بين المسلمين والكعبة، لاسيما مع اتخاذ اليهود من عملية التحويل هذه موضوعة نقدٍ للمسلمين.

الأمر الثالث: في مسألة الردة، يتحدث الكاتب عن حادثة السقيفة. أولاً يرى بوضوح أن قضية تفوق قريش هي أحد عوامل انتصار الثلاثة –**أبو بكر وعمر وأبو عبيدة**– في الجدال الذي دار في سقيفة بني ساعدة، بل ويرى أن ميزان القوة أيضاً كان يميل إلى قريش، فلم يحصل الاكتفاء بتبادل الآراء والحجج، بل يروي الأخباريون أن شوارع المدينة كانت تغص بأفراد قبيلة أسلم، «**وبالتالي كان هناك ضغط عسكري من جانب عناصر خزاعة، تلك القبيلة القريبة من مكة والتي كانت مرتبطة بالنبي بروابط شخصية**»(٥).

وهنا يقفل الكاتب الحديث عن هذا الأمر وأنه كيف غصت شوارع المدينة بأفراد قبيلة أسلم، هل هو وليد المصادفة أم أن الأمر كان مدبراً، هل كانت لحظات احتضار النبي(ص) لحظات صامتة، ألم تكن ثمة حركة في الخفاء تعمل على قضية خلافة النبي(ص).

وتقف مع الكاتب أمام تعجب وتبرير. أما التعجب، فهو المقارنة التي يتحدث عنها الكاتب في عملية إبعاد أسرة النبي(ص)، سواء بالمعنى الضيق –بني هاشم– أم بالمعنى الواسع –بني عبد مناف– من الخلافة؛ لأن الوراثة إن كانت معتمدة في مستوى القبيلة –القرشيين– فمن البديهي أن تظهر أيضاً في مستوى العائلة.

أما التبرير الذي يتحدث عنه الكاتب وإن كان بنوع من التردد، فهو أن المقصود حيث كانت السلطة على كل العرب، فهنا تقوم القبيلة لتلعب دور البيت، فإذا لا مانع من إسناد الأمر إلى من أسند إليه ما دام من نفس القبيلة، ولكن المشكلة تبقى قائمة وهنا نعود إلى التاريخ ليحدثنا عن عملية استبعاد لأفراد بيت النبي حتى من الحضور في السقيفة.

وفي حادثة السقيفة كان على الكاتب أن يتحدث عن عودة جذور النظام القبلي إلى الألسن هذا الأمر الذي سيلاحظه الكاتب في أبحاث متلاحقة لاسيما حرب صفّين وقضية الكوفة، نعم إن كل المسائل التي ستشغل الأمة الإسلامية وتمزقها كانت مطروحة في البداية؛ أي منذ حادثة السقيفة وهذا هو ما أجاد فيه الكاتب، ولكن يطرح الكاتب نوعية الأسئلة على أنحاء

مختلفة، فمن الواضح أن حادثة السقيفة وقضية خلافة **أبي بكر** طرحت التساؤل بشأن من هو الجدير بخلافة النبي وما هي معايير الاستخلاف؛ ولكن من الأمور التي يطرحها الكاتب هو التساؤل حول الأسرة المتقدمة في الخلافة هل هي الأسرة الأموية أم العلوية أم العباسية؟!

ولكن هل كانت قضية الأسرة ذات شقوق؟ هل طرحت في ذلك الوقت؟ لا تشفع الشواهد التاريخية لمثل هذا التوازن، لقد كان تاريخياً -بل ودينياً من منظور شيعي- الميل إلى جانب الأسرة العلوية في قضية الخلافة، إذ الأسرة العباسية كانت ترى في **علي** مرشحها، ولم تكن تملك مرشحاً في ذلك الوقت. وأما الأسرة الأموية، فقد كانت مستبعدة تماماً من مجرى الأحداث، بحيث تطرح كبديل متوازن للأسرة العلوية؛ لأن الأسرة الأموية في حربها للنبي(ص) من أول الدعوة إلى فتح مكة والمتأخرة في الإسلام ولقب الطلقاء ما يمنعها من خوض الأمر وهذا ما سيلاحظه الكاتب عند حديثه عن معاوية بعد مقتل **عثمان** وكيف أن **معاوية** لم يكن يملك ما يمكنه من ترشيح نفسه لخلافة المسلمين مباشرة ولذا لم يقم بهذا الأمر إلا بعد حادثة التحكيم الشهيرة.

بعد هذه الوقفة نعود إلى أحداث الردة حيث يرى الكاتب في تحليله لهذه الأحداث أنها ترجع إلى عملية ارتباط مع شخص النبي وكانت عملية الردة ليست ردة عن الإسلام بل هي عملية تمرّد على صعيد الصدقة والزكاة.

وهنا نعود لنستحضر الأستاذ **العلايلي** في كتابه «تاريخ الحسين» حيث يرى أيضاً أن الالتزام من القبائل بدفع الزكاة كان لأجل أن نظرهم كان إلى الجانب الروحي في النبي بنظرهم كان دينياً محضاً ويستنتج من ذلك أن السلطة لو أسندت من أول الأمر إلى شخص من أسرة النبي(ص) لكانت أكثر انسجاماً مع الروح العربية الساذجة البعيدة عن مذهب الحكم من حيث إنها تمنحه جزءاً من نظرها الروحي التي كانت تنظر به وحده إلى النبي(ص)[٦].

هذا من جهة النقطة الأولى التي تحدث عنها الكاتب هنا.

وأما النقطة الثانية؛ أي الحديث عن عملية تمرد على صعيد الصدقة والزكاة، فهذا يرجعه الكاتب إلى عملية رفض لدفع غرامة وعملية خروج عن الطاعة الواجبة نحو المدينة، وهنا لا يأتي الكاتب على ذكر العامل السياسي كعامل مهم -أو منفرد- في عملية التمرّد هذه، إذا، إن بنينا على مقولة أن النبي ترك الأمة بلا استخلاف وأن القضية كانت تخضع لعملية انتخاب

فلهؤلاء التوقف أمام عملية تولي الخلافة من قبل شخص آخر.

فإذا كان الأولى بالكاتب إعمال التحليل بشكل أكثر في أحداث الردة ما رافقها لاسيما مع قيامه بخطوة أولى عبر اعترافه بأن المسألة لم تكن عملية ارتداد عن الإسلام بقدر ما كانت عملية تمرد مالي في قضية الفتوحات.

يرى الكاتب أن الفتوحات الإسلامية خضعت لعوامل متعددة ولكن على المستوى الفرد المقاتل ما كان يدخل في حسبانه هو عملية إقامة سلطان الله من خلال هيمنة الإسلام. وكان هذا العامل متقدما على العوامل الأخرى بل لم تدخل في أيديولوجيا الفرد عملية اعتناق الشعوب الأخرى للإسلام، وهذا الأمر يمكن لنا –وإن لم يقم به الكاتب– أن نحلله من وجهة دينية هي وجهة عدم الإكراه في الدين والتخيير بين الإسلام والجزية، فالفكرة الدينية لا تحمل عملية إكراه على الإسلام بل دعوة اختيارية والفتوحات الإسلامية كانت لنشر الدعوة دون اكراه، وهنا عملية الفتوحات وإن كانت استمراراً لما قام به النبي من تجهيز جيش أسامة ولكنه فتح المجال تاريخياً أمام أبي بكر لتوطيد سلطته في المدينة، فإشتغال الناس بعملية الفتوحات بشكل سريع سيجعل الأمر غطاءً واضحاً لما حصل في المدينة من عملية السيطرة على السلطة بعد النبي وسيغلق الباب أمام عشرات الأسئلة التي تولدت لاحقاً وكانت ستثار لو سمح لها الظرف آنذاك.

هذا الأمر سوف يلاحظه الكاتب بعد ذلك في ما قام به **عمر** من وضع الصحابة في حجر في المدينة كنوع من الرقابة خوفاً من استقطابهم للولاء حول أشخاصهم[٧]. فإذا كان **عمر** بعد سنين من حادثة السقيفة يخاف من خروج الصحابة من المدينة، فإن **أبا بكر** رأى في خروجهم راحة له من عملية استقطاب داخل المدينة؛ لأن الظرف الذي كان فيه الخروج في عهد **أبي بكر** يختلف عن الخروج من المدينة في عهد **عمر** ؛لأن الخروج في عهد **أبي بكر** كان خروجاً للجهاد والقتال، لا مجال معه للولاءات الشخصية. وأما في عهد **عمر** فالخروج يسمح بوضوح لقيام مثل هذه الولاءات الشخصية.

شورى الستة وانتخاب عثمان:

يصل الكاتب في تحليله إلى استناج أن حادثة الشورى كان يحكمها تياران: تيار إسلامي شرعي مرشحه **علي** ويعتمد في ترشيحه على السابقة في الإسلام وروابط الدم بين عشيرة النبي الأقربين وتيار قرشي يتصل بالقابلية على التمثيل الأفضل لقريش ومقرّب من الأمويين ومرشحهم هو **عثمان**، فإذاً هنا تبرز

ظاهرة الحزب الأموي كحزب معلن الظهور تقريباً هذا الحزب الذي قوي في عهد **أبي بكر وعمر** من خلال الولايات المتعددة التي كان يملكها في ظل إقصاء بني هاشم عن أي سلطة. وعليه فالتيار الأموي في شورى الستة لم يتولد آنياً بل كان موجوداً قبل ذلك وكان بروزه في حادثة الشورى. وهذا وإن لم يتحدث عنه الكاتب ولكنه يرى أن الأمر كان محسوماً لصالح **عثمان** وذلك عندما يقف أمام الرواية التي تتحدث عن السؤال الذي وجهه **عبد الرحمن بن عوف** إلى **علي** و**عثمان** حيث توقف **علي**(ع) أمام قاعدة «سيرة رسول الله(ص) و**أبي بكر وعمر**» ووافق عليها **عثمان**، فإن الكاتب يرفض الرواية؛ لأنه يرى أنها رواية تريد «**أن تبرر لاحقاً اختياراً كان قد تم قبل ذلك بكثير**»[٨]. ونحن وإن كنا نملك وضوحاً حول قضية أن الأمر كان محسوماً لصالح **عثمان** بشكل مسبق ولكن قضية رفض على لما طلبه منه **عبد الرحمن بن عوف** يشهد لها وقائع بعد ذلك تظهر من خلال تتبع سياسة **علي**(ع) في الحكم مع قطع النظر عن كلمات صدرت عنه(ع) قد لا يوافق عليها الكاتب.

الثورة أو الفتنة:

الخروج على السلطة الحاكمة إن كان بغير حق سمي فتنة وإن كان بحق سمي ثورة، وتختلف الشخصيات لدى الناس في تسمية أي حركة بأنها فتنة أو ثورة، ويشكل قبول السلطة والتسليم بها والانصياع لها عاملاً في تسمية الحركة الخارجة بالفتنة، ويلتبس الأمر كثيراً في داخل دائرة الصراع وفي أثنائها حول الحق وعدمه، فكيف بالأمر في ما بعد حدوث الحركة الخارجة عن السلطة بمئات السنين، هذا هو حال الحركة التي خرجت على **عثمان بن عفان** الخليفة الثالث، ويتفق الكاتب مع أكثر من مؤرخ على أن الحركة الخارجة–الثورة، وبين السلطة القائمة كان صراعاً بين تجديد لنشاط روابط الدم وعودة إلى أعراف الجاهلية وتقاليدها وتثبيت سلطة تحكمية شخصية من جهة وبين ولادة وعي إسلامي، ومقتل **عثمان** هو انتصار كامل للإسلام على مخلفات الجاهلية المجسدة في فرع من قريش، الأمويين ورجلهم **عثمان** كأنها صراع بين مبدأ بدوي، عربي، قبلي، أفترض أن قتلة عثمان يمثلونه وبين مبدأ إسلامي متجسد في عثمان»[٩].

ونمشي مع الكاتب بتأنٍ لنراه يصف قتلة عثمان بأنهم صحابة من أصل بدوي ومن أهل السابقة الذين كانوا تماهوا مع الإسلام تماهياً كلياً، الإسلام الذي كان وحده قد أتاح لهم المجال للسمو عن وضعهم الاجتماعي الدوني.

ولا ننسى أن ما حدث بين **عثمان وعبد**

الله بن مسعود وعمار بن ياسرمزق أواصر التكافل التي كانت تربط بين الصحابة رغم سابقتهم في الإسلام.

وهنا سوف يستعيد الكاتب هذه النقطة بالذات ليتحدث لاحقاً عن اهتزاز الشرعية التاريخانية للصحابة نتيجة أسروية **عثمان** وانقسامات الصحابة أنفسهم ونفسية الجشع التي هبت على الدولة مثلما هبت على الصحابة، وهنا بالذات كان محصل سقوط الصحابة عن النظر إليهم كمقدسين يؤخذ منهم معالم الدين وإن بقي لهم شيء من الفضيلة والتقدم بسبب صحبتهم للنبي(ص).

ثم يتعرض الكاتب للكوفة المدينة التي بدأت تظهر على مجرى الأحداث لتلعب دوراً أساسياً في المستقبل القريب ويشير مستفيداً من حادثة الانقلاب على والي **عثمان سعيد بن العاص** إلى أمرٍ كان حاكماً في ذلك الزمان على السلطة أنها سلطة تصبح شاغرة مع غياب الوالي، فلا بنى بيروقراطية/ عسكرية يمكنها الحلول محل الوالي، فكانت قوته وسلطته تكمن في أنّه يمثّل الخليفة، وفي الكوفة يبرز دور القرّاء الذين سوف يقومون بدورٍ مهم في مجريات الأحداث اللاحقة لاسيما حركة الخوارج.

وفي الحركة التي قامت على **عثمان** تتهم الروايات الواردة عن شخصاً اسمه **عبد الله بن سبأ** بأنه كان مؤسس الشيعة وأنه لعب دوراً مهما في حادثة قتل **عثمان** ولكن الكاتب يرى أن النقد الخارجي والداخلي لهذه الروايات يدّل على أن هذا الشخص لم يوجد أبداً وأنه بدعة توهمية من بنات الخيال(١٠).

ويعطي الكاتب لحادثة مقتل **عثمان** دوراً كبيراً في الفتنة التي حدثت بعد ذلك ويراها مؤسساً لانشقاقات عميقة، وهذا الأمر وإن كان صحيحاً ولكن لا نستطيع أن نجرده عن دائرة الأحداث السابقة على حادثة المقتل لقد كان المقتل وليد مجموعة من الأحداث التي كان يخطط لها جماعة من الناس بشكل خاص وانجرف معها آخرون بشك غير واعٍ ولا مدروس.

ويدخل الكاتب عرضاً في البحث عن مسألة المصادر ويقف عند أمرٍ مهمٍ وهو الاتهام بالتشيع الصريح للمؤرخين وبالتالي التشكيك بموضوعيتهم ويرى ذلك غير صحيح؛ لأننا بعيدون عن ذلك التشيع المؤسس لاحقاً الذي يريد البرهان والإثبات والمحاججة كما نراه لدى **ابن الأعثم الكوفي** في خطاه الأولى وكما يسطع لاحقاً في كتب الاحتجاج الشيعية المحض.

وفي حرب الجمل يحاول الكاتب أن يجعل دافع **عائشة** دافعاً دينياً ويحاول تجريده عن البعد السياسي وهذا الأمر لا

تشهد له الوقائع التاريخية المشهودة في تلك المدة الزمنية مع إغفال الكاتب للحديث عن دوافع شريكي **عائشة**: **طلحة والزبير**، فإن وجود الدافع السياسي عندهم يتجلى بوضوح إن لم يكن له من مبرر غيره سيما حضورهم في المدينة ساعة المقتل.

في الكوفة

يدرس الكاتب جدياً ما كان يتجاذبها من اتجاهات ولاسيما الخط الاعتزالي الفعّال المتمثل بأبي **موسى الأشعري** والذي عمل جاهداً على منع الناس من المشاركة في القتال مع **علي**(ع) في حرب الجمل ويتحدث بوضوح عن النظام القبلي الذي كان يتحرك بشكل ما في الحروب التي حصلت أيام الفتنة.

إن خط أبي **موسى الأشعري** وأمثاله من الاعتزاليين كان خطاً يحمل أفكاراً بيروقراطية، فمثلاً فكرة إجماع الأمة على خليفة كان أمراً مستحيلاً في ظل الانشقاق الذي حصل بعد مقتل **عثمان**، فإذا كان الانشقاق حاصلاً لدى الصف الأول من الصحابة فكيف يمكن الحديث عن إجماع على خليفة المسلمين وكذلك فكرة الشورى فإنها هي الأخرى لا تحتمل أي رؤية قريبة من الواقع، فإذا كانت شورى الستة المعينة من قبل **عمر** قد دار فيها الجدل، فكيف شورى في ظل فتنة هوجاء وتجاذبات لا أمد لها.

محطات في الكتاب:

المحطة الأولى: يتوقف الكاتب ملياً أمام ما قام به أمير المؤمنين بعد معركة الجمل: «**... يحكى لنا عن تأمله تجاه قتلى الجمل، وعن الصلاة المزدوجة التي أقامها على الموتى، من أهل البصرة ومن أهل الكوفة المتناثرين في «مدفنٍ كبير» مشترك، أعتقد أنه ينبغي أن نرى في ذكل أكثر من مجرد أثر قداسي، أو حتى أكثر من سياسة، وهو الإحساس لهذا الإنسان المسلم حقاً، الذي وجد نفسه منقاداً بحتمية القدر وشؤمه إلى زرع الموت في صفوف المسلمين، فهو لن يذهب أبداً إلى حد رمي أعدائه بالكفر، وسيقول دائماً إنهم مسلمون ومازالوا مسلمين، وأنّ الله حرّم سلبهم واسترقاقهم وإذلالهم والنيل من شرفهم**»[١١].

المحطة الثانية: يرى الكاتب أن البيت الأموي قد انمحى في ظل بيت الإسلام، هذه الرؤية من المؤلف لا تملك شواهدها، بل لم يقم هو بحشد الشواهد لها مع وجود رؤية أخرى يمثلها الأستاذ **العلايلي** في كتابه «تاريخ الحسين» حيث يرى أن بني أمية شكلوا حزباً عمل سراً في ظل الحكومات السابقة وساعدهم على ذلك الحظوة التي نالوها لدى الخلفاء، إذاً لم تكن عملية انمحاء إيجابية في الإسلام بل كانت عملية سلبية تهدف إلى الوصول إلى السلطة وإقصاء البيت الهاشمي عنها.

المحطة الثالثة: لعل من أشهر محطات التاريخ الإسلامي في تلك الفترة حادثة رفع المصاحف، والحيلة التي قام بها **معاوية** بإرشاد من **عمرو بن العاص** مستغلاً بذلك قيمة القرآن وبساطة أهل الكوفة وهو على أبواب الهزيمة، ولكن الكاتب لا يرى في هذه الحادثة «خدعة شيطانية» لتجنب الهزيمة مستدلاً بذلك بأن **معاوية** لم يكن مغلوباً ولا كان على طريق الانهزام[١٢]. إنها قراءة جديدة لتلك الحادثة التاريخية المهمة. رفع المصاحف كان أساس التحكيم ولم تكن القراءة السياسية تفرض على معاوية الالتجاء إلى ذلك لولا أنه كان يرى كفته تتساوى مع كفة علي؛ لأنه لو لم ير الهزيمة بنحوٍ ما لم يكن ليسعى إلى ما حصل بأي شكل من الأشكال.

المحطة الثالثة: يتناقض الكاتب مع نفسه فهو إذ يرى أن **علياً**(ع) لم يكن مكرهاً على قبول التحكيم رافضاً الصورة المتخيلة **لعلي**(ع) العاجز والمرغم على القبول بآراء هذا الفريق أو ذاك فاقداً لأي مبادرة، ولكنه في موطن آخر يرى **علياً** مضطراً للقبول بمطلب **الأشعث** بتعيين **أبي موسى الأشعري** حكماً من قبله مع ما يمثله **الأشعري** من خط معتزلي أشرنا إليه سابقاً، فما هو الفارق بين الموطنين.

المحطة الرابعة: في قصة مقتل **علي**(ع)، تتداخل الأخبار، فيحصل الانسجام بين الخبر الذي يتحدث عن اتفاق ثلاثة أشخاص على قتل **علي ومعاوية وعمرو بن العاص**، مع قصة الغرام الحاصل بين قاتل **علي**، **عبد الرحمن** وبين فتاة تسمى **قتام**، وهذه الفتاة موتورة من علي؛ لأنه قتل أباها وأخاها في النهروان، وهكذا تتجمع الأسباب من الروايات المتعددة للمقتل. لعل التاريخ أخفى الكثير في قصة المقتل فلعله من فعل الخوارج مع استبعاد الكاتب لقيام **معاوية** بمثل هذا الأمر وعدم استبعادنا له، على أن تَدَخُّل الرواة أمر واضح وقد أجاد الكاتب إذ التفت إلى ذلك.

هذه قراءة هادئة لهذا الكاتب الذي أجاد فيه الكاتب في تحليله لأهم مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي مستعملاً لغة خاصة يمتلكها في الكتابة.

الهوامش:

(١) عبد الله العلايلي، تاريخ الحسين، الشيخ، مكتبة العرفان، بيروت.
(٢) د. هشام جعيط، الفتنة،، ص ٣٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٦) **تاريخ الحسين**، للعلايلي، ص٨٠.
(٧) د. جعيط، **الفتنة**، ص ٥١.
(٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.
(١٢) المصدر نفسه، ص٢٠٣.