

سقوط الأمويين وصناعة التاريخ في العصر العباسي

دراسة نقدية في الثورة والسلطة
 وإعادة كتابة الماضي

مَنْ مَلِكٌ
إِلَى فِكْرٍ
وَمِنْ سَيْفٍ
إِلَى قَلَمٍ

الباحث والمؤرخ
أمير أبو حديد

سقوط الأمويين وصناعة التاريخ في العصر
العباسي

دراسة نقدية في الثورة والسلطة وإعادة كتابة
الماضي، بقلم الباحث والمؤرخ أمير أبو حديد.
مقدمة :

في كتابي هذا لا أتعامل مع سقوط الدولة الأموية
سنة 132هـ/750م بوصفه مجرد انتقال للسلطة من
أسرة حاكمة إلى أخرى، ولا أريد أن أعيد رواية
الأحداث كما استقرت في كتب التاريخ المتأخرة، بل
أبحث في مسألة أراها أكثر عمقًا وخطورة: ماذا
يحدث لتاريخ الدولة المهزومة عندما ينتقل الحكم،
ومعه مراكز العلم والتدوين والرواية، إلى الدولة
التي أسقطتها؟

لقد انتهى الحكم الأموي في المشرق، لكن أخبار
الأمويين لم تنته بسقوطهم. بل على العكس، فإن
جانبًا كبيرًا من صورتهم التاريخية التي وصلت إلينا
تشكل في القرون اللاحقة، في بيئة سياسية وثقافية
أصبحت فيها الدولة العباسية هي القوة المنتصرة.
ومن هنا يبرز السؤال الذي يرافقني في صفحات هذا

الكتاب: من كتب تاريخ المهزوم بعد أن أصبح
المنتصر صاحب السلطة والقلم معاً؟

لا يعني هذا أنني أنطلق من فرضية مسبقة تقول إن
العباسيين اختلقوا تاريخاً مزيفاً للأمويين من أوله
إلى آخره. مثل هذا الحكم لا يقل خطورة عن التسليم
بكل ما وصل إلينا من الروايات. ما أريد فعله هو
وضع الرواية التاريخية نفسها تحت الاختبار: متى
كُتبت؟ من نقلها؟ ما المسافة الزمنية بين الراوي
والحدث؟ هل تؤيدها شهادة مستقلة؟ وهل نجد في
النقوش والعملات والبرديات والوثائق المعاصرة ما
يثبتها أو يناقضها؟

وفي الاتجاه المقابل، لا أريد أن أقدم الأمويين
بوصفهم ضحايا أبرياء للتاريخ العباسي. فالدولة
الأموية كانت هي الأخرى دولة سلطة، ولها خطابها
السياسي والديني، وشعراؤها وأنسابها ورموزها
وأدواتها في بناء الشرعية. وقد استخدمت، مثل
غيرها من الدول، الماضي والدين والنسب والبيعة
والقوة العسكرية لتثبيت حكمها ومواجهة خصومها.
ولذلك فإن القضية في هذا الكتاب ليست البحث عن
طرف بريء وطرف مذنب، وإنما البحث في

الطريقة التي تصنع بها السلطة صورتها، وفي
الطريقة التي يعاد بها تشكيل صورة الماضي بعد
تغير موازين القوة.

وسأحاول طوال هذا الكتاب أن أميز بين ثلاثة
مستويات كثيرًا ما اختلطت في الكتابة التاريخية:
الحدث الذي يمكن إثبات وقوعه، والرواية التي نُقلت
عنه بعد زمن، والتفسير السياسي أو الديني الذي
أُلحق به لاحقًا. فقد يكون أصل الحادثة ثابتًا، ثم
تتراكم حولها الخطب والأقوال والتفاصيل حتى
يصبح من الصعب معرفة أين ينتهي الخبر وأين تبدأ
الذاكرة السياسية والمذهبية.

ولهذا أعطي أهمية خاصة للأدلة المعاصرة أو
القريبة من الحدث. فالعملة التي ضُربت في عهد
خليفة ما، والنقش الذي يحمل اسمه وتاريخه،
والبردية الإدارية التي كُتبت في زمنه، لا تقدم لنا
تاريخًا كاملاً، لكنها تمنحنا نافذة مباشرة لا تمر
بالضرورة عبر مؤرخ عاش بعد الحدث بمئة سنة أو
مئتين. وسوف أضع هذه الأدلة إلى جانب الروايات
الإسلامية، وإلى جانب المصادر السريانية واليونانية
والأرمنية والقبطية وغيرها، لا باعتبار أي منها

محايدًا بصورة مطلقة، بل لأن مقارنة الشهادات المختلفة هي إحدى أفضل الوسائل لاكتشاف ما يمكن الوثوق به.

ومن أهم القضايا التي أتناولها في هذا الكتاب كيفية بناء الأمويين لشرعية دولتهم، ثم القوى التي عارضتهم، والدعوة العباسية السرية، والثورة التي انطلقت من خراسان، وسقوط الدولة الأموية، وما أعقب ذلك من مطاردة أفراد البيت الأموي. ثم أنتقل من الحدث السياسي إلى ما أراه أكثر أهمية بالنسبة إلى موضوع الكتاب: كيف برر العباسيون ثورتهم؟ وكيف تشكلت صورة معاوية ويزيد وعبد الملك وغيرهم في المدونات اللاحقة؟ وكيف دخل الشعر والنسب والدين والفضائل والمثالب في الصراع على الذاكرة؟

كما أتوقف عند سؤال شديد الحساسية: هل زور العباسيون تاريخ الأمويين؟ ولن أجيب عنه بشعار عام أو باتهام شامل، بل من خلال دراسة حالات محددة ومقارنة الروايات بالأدلة. فربما نجد في بعض المواضع تضخيمًا أو إعادة تفسير أو اختيارًا انتقائيًا للأخبار، وربما نجد في مواضع أخرى أن

الرواية التي نقلها مؤرخ عباسي تؤيدها أدلة مستقلة. لذلك لا أريد أن يكون الشك بديلاً عن الدليل، كما لا أريد أن تتحول الرواية الموروثة إلى حقيقة مقدسة لا يجوز مناقشتها.

وفي الفصل الخاص بأصول بني أمية أتناول كذلك بعض المسائل التي أحاطت بها روايات متأخرة وجدالات دينية ونسبية، محاولاً الفصل بين ما يمكن إثباته تاريخياً، وما يمكن ترجيحه، وما لا يتجاوز حدود الرواية أو الاتهام. فهذا الكتاب لا يقوم على تحويل الاحتمال إلى يقين، بل على إعلان حدود الدليل بوضوح، حتى عندما لا تكون النتيجة النهائية مريحة لأي طرف.

إنني أرى أن كتابة التاريخ تصبح أكثر صدقاً عندما نعترف بما نعرفه وما لا نعرفه. ولذلك سيكون سؤالي الدائم في هذا الكتاب: ماذا نعرف؟ وكيف عرفناه؟ ومن نقل الخبر؟ ومتى دُون؟ وهل توجد شهادة مستقلة تؤيده؟

بهذه الأسئلة أحاول أن أعود إلى واحدة من أهم لحظات التاريخ الإسلامي، لا لأعيد محاكمة الأمويين أو لتبرئة العباسيين، ولا لأستبدل رواية

مذهبية برواية مضادة، وإنما لأفهم كيف يتحول الصراع على السلطة إلى صراع على الماضي، وكيف يستطيع المنتصر أن يؤثر في صورة المهزوم، من دون أن يكون قادرًا بالضرورة على محو جميع الأصوات الأخرى.

فالمنتصر قد يكتب جزءًا كبيرًا من التاريخ، لكنه لا يكتبه وحده. وبين الروايات المتعارضة، والنقوش الصامتة، والعملات، والبرديات، وأخبار الخصوم والموالين، تبقى مهمة المؤرخ أن يبحث عن ذلك الجزء من الماضي الذي استطاع أن ينجو من السياسة.

وهذا هو الطريق الذي اخترته في هذا الكتاب.

الفكرة المركزية للكتاب

في كتابي هذا لا أريد أن أكتفي بسرد انتقال الخلافة من بني أمية إلى بني العباس سنة 132هـ/750م، بل أريد أن أبحث في سؤال أكثر خطورة: من كتب تاريخ المهزوم بعد أن اختفى المهزوم من السلطة؟ فالدولة العباسية لم تهزم الأمويين عسكريًا فحسب، وإنما ورثت بعد ذلك مراكز العلم والتدوين

والرواية، وفي ظلها كُتبت غالبية المؤلفات التاريخية الإسلامية الكبرى التي بقيت بين أيدينا.

ولهذا سأميز طوال هذا الكتاب بين ثلاثة أمور:

1. الحدث التاريخي الذي يمكن إثباته.
2. الرواية التي نقلها المؤرخون بعد الحدث.
3. التفسير السياسي أو الديني الذي أُضيف إلى الحدث لاحقًا.

كما سأبحث في الدعاية الأموية نفسها؛ فالأمويون بدورهم استخدموا الخطاب الديني والشعر والأنساب والسلطة السياسية لتقديم شرعيتهم وتبرير حكمهم.

الفصل الأول: مشكلة المصادر

لماذا لا نملك تاريخًا أمويًا متكاملًا كتبه مؤرخون أمويون معاصرون؟ ومن أين أخذ الطبري

والبلاذري والدينوري وغيرهم أخبار القرن الأول
الهجري؟

الفصل الثاني: الأمويون وبناء شرعية الدولة
الخلافة والسلطة والدين والدعاية السياسية في
العصر الأموي.

الفصل الثالث: المعارضة لبني أمية
العلويون والخوارج والزبيريون والموالي والقوى
الإقليمية.

الفصل الرابع: الدعوة العباسية السرية
خراسان، الهاشمية، أبو مسلم، وشعار «الرضا من
آل محمد».

الفصل الخامس: الثورة العباسية وسقوط الدولة
الأموية

من خراسان إلى معركة الزاب سنة 750م.

الفصل السادس: مطاردة الأمويين بعد سقوط دولتهم
قتل أفراد البيت الأموي، ملاحقة الناجين، والقصص
المتعلقة بنبش قبور خلفائهم.

الفصل السابع: كيف برر العباسيون الثورة؟
النسب إلى العباس، آل البيت، المظلومية، والشرعية
الدينية.

الفصل الثامن: الأمويون في الرواية العباسية
معاوية، يزيد، عبد الملك، الوليد، هشام ومروان
الثاني: أين ينتهي الخبر وأين تبدأ الصورة السياسية؟

الفصل التاسع: العباسيون في كتبهم
السفاح والمنصور والمهدي والرشيد والمأمون
وكيف تشكلت صورة «ال خليفة النموذجي».

الفصل العاشر: صناعة الأسانيد والروايات التاريخية

كيف انتقلت الأخبار الشفوية إلى المصنفات
المكتوبة، وما الذي يمكن للمؤرخ الحديث الوثوق
به؟

الفصل الحادي عشر: الشعر والأنساب كسلاح سياسي

كيف وظّف الأمويون والعباسيون الشعر والقبيلة
والنسب لخدمة السلطة؟

الفصل الثاني عشر: الدين في خدمة السياسة
الأحاديث والفضائل والمثالب والروايات التي خدمت
هذا البيت أو ذاك، مع التفريق بين الإثبات التاريخي
والاتهام.

الفصل الثالث عشر: مقارنة الرواية الإسلامية
بالمصادر الخارجية
السريانية واليونانية والأرمنية والقبطية والنقوش
والعملات والبرديات.

الفصل الرابع عشر: ما الذي أخفته المصادر؟
الأحداث التي لا تظهر إلا عند مقارنة الروايات
بعضها ببعض أو مقارنتها بالأدلة المادية.

الفصل الخامس عشر: هل زور العباسيون التاريخ
الأموي؟
دراسة حالات محددة بدل إطلاق حكم شامل.

الفصل السادس عشر: وهل صنع الأمويون تاريخهم
هم أيضاً؟
السلطة الأموية والدعاية والخطاب الرسمي وتكوين
الذاكرة السياسية.

الفصل السابع عشر: المنتصر يكتب التاريخ، ولكن ليس وحده

كيف بقيت روايات الخصوم والمعارضين رغم سيطرة الدولة العباسية.

الخاتمة: من التاريخ إلى الذاكرة السياسية
ما الذي نستطيع معرفته فعلاً عن الأمويين
والعباسيين بعد تنقية الروايات من الصراع السياسي
والمذهبي؟

الفصل الأول

مشكلة المصادر وصناعة الرواية التاريخية
في كتابي هذا أبدأ من المشكلة التي أراها أساس كل
بحث جاد في تاريخ الأمويين والعباسيين، وهي
مشكلة المصادر. فالحدث التاريخي شيء، والرواية
التي كُتبت عنه بعد عقود أو قرون شيء آخر. وكلما
ابتعد المؤرخ زمنًا عن الحدث ازدادت ضرورة أن
أسأل: من أين أخذ معلوماته؟ ومن الذي نقلها قبله؟

وما الذي ضاع من الروايات الأخرى؟ وهل بقي لنا صوت المهزوم كما بقي لنا صوت المنتصر؟

عندما ندرس القرن الأول الهجري نواجه مشكلة واضحة. فالمصادر المادية المعاصرة، من نقوش و عملات وبرديات ووثائق أصلية، أقل بكثير من كمية الأخبار التي نجد لها لاحقاً في الكتب التاريخية. وهذا ما يؤكد عليه الباحث الأمريكي Fred Donner، إذ يرى أن دراسة البدايات الإسلامية تواجه صعوبة كبيرة لأن الأدلة الوثائقية المادية المعاصرة قليلة، بينما تشكلت الصورة التقليدية بدرجة كبيرة من خلال مؤلفات روائية كتبتها الأجيال اللاحقة.

هذه الملاحظة لا تعني عندي أن كل ما جاء في المصادر الإسلامية باطل، كما لا تعني أن علي أن أقبل كل ما جاء فيها. ما أريده هو أن أفصل بين الرواية وبين الدليل. فإذا أخبرني مؤرخ عاش بعد الحدث بمئة سنة أو منتين أن شخصاً قال جملة معينة أو عقد اجتماعاً سرياً أو خطب بخطبة طويلة، فمن حقي أن أسأل كيف وصلت إليه هذه التفاصيل، وهل توجد لها شهادة مستقلة أقدم منه.

وهنا تظهر المشكلة الخاصة بتاريخ الأمويين. لقد انتهى الحكم الأموي في المشرق سنة 750م، ثم أصبحت الدولة العباسية صاحبة السلطة السياسية والثقافية لقرون طويلة. وفي هذه البيئة العباسية وصلت إلينا مؤلفات كبرى شكّلت تصور الأجيال اللاحقة عن الدولة الأموية. لذلك لا أستطيع أن أقرأ تاريخ الأمويين وكأنه وصلنا من فراغ سياسي.

Chase F. Robinson، وهو من أبرز الباحثين في التاريخ الإسلامي، يؤكد أن قدرًا كبيرًا من التراث التاريخي المبكر لم يصل إلينا أصلًا. وهذه نقطة شديدة الأهمية، لأن ما نقرأه اليوم ليس بالضرورة جميع الروايات التي كانت موجودة في القرنين الأول والثاني للهجرة، وإنما ما بقي منها وما اختاره المصنفون اللاحقون أو وصل إليهم.

وأرى أن هذه الحقيقة تفرض سؤالًا لا يمكن تجاهله: إذا كانت هناك روايات أموية أو روايات لخصوم العباسيين لم تصل إلينا، فإلى أي درجة أثر هذا الفقد في الصورة التي ورثناها عن العصر الأموي؟

Fred Donner يذهب أبعد من ذلك، فيبين أن معظم المؤلفات التاريخية الكلاسيكية الباقية تعود إلى القرنين الثاني والثالث والرابع الهجري، وأن مؤلفيها اعتمدوا على مجموعات أقدم، لكنهم لم يكونوا مجرد آلات نسخ محايدة. فقد اختاروا من الروايات ما يناسب موضوعاتهم وأهدافهم، وأعادوا أحياناً ترتيب المادة وتفسيرها في إطار فكري معين. ولهذا يحذر Donner من التعامل مع هذه المؤلفات وكأنها خزائن محايدة تحتوي على حقائق خام يمكن استخراجها من دون دراسة المؤلف وغرضه وطريقة بنائه للرواية.

هذه النقطة هي التي سأبني عليها منهجي في هذا الكتاب. أنا لا أريد أن أقول إن العباسيين جلسوا في يوم ما وقرروا كتابة تاريخ مزيف كامل، فهذا ادعاء يحتاج بدوره إلى دليل. لكنني أرى أن البيئة السياسية والفكرية التي جرى فيها التدوين لا يمكن فصلها عن النصوص التي أنتجتها.

كما لا أريد أن أجعل الأمويين ضحايا أبرياء لكل رواية سياسية. فالأمويون أنفسهم حكموا دولة واسعة، وكانت لهم شرعيتهم وخطابهم السياسي

وشعراؤهم وأنسابهم ورجالهم. ومن الطبيعي أن يكون لهم هم أيضاً خطاب يبرر سلطتهم ويهاجم خصومهم. لذلك فإن عنوان هذا الكتاب لا ينبغي أن يكون بحثاً عن مزور واحد، بل بحثاً في الطريقة التي يصنع بها كل منتصر وكل خصم صورته عن الماضي.

وأرى أن من الخطأ أيضاً أن نخلط بين الخبر التاريخي وبين الموقف المذهبي. فكثير من أحداث العصر الأموي تحولت لاحقاً إلى عناصر في صراعات سنية وشيعية وعباسية وعلوية وخارجية وغيرها. وعندما دخلت هذه الأحداث في الجدل الديني لم تعد مجرد أخبار عن السياسة، بل أصبحت أدلة تستخدم لإثبات فضيلة شخص أو إدانة آخر.

ويشير Donner إلى أن كتابة التاريخ الإسلامي المبكر نفسها ارتبطت منذ بداياتها بالحاجة إلى الشرعية، سواء لتأكيد مكانة الجماعة أو تفسير سلطتها أو الدفاع عن موقف معين في الصراعات المتعلقة بالقيادة السياسية والدينية. وهذا يعني أن التاريخ لم يكن دائماً نشاطاً منفصلاً عن الصراع على السلطة والهوية.

ولهذا لن أكتفي في هذا الكتاب بالطبري أو البلاذري أو غيرهما، مهما بلغت قيمة هذه الكتب. سأضع الروايات الأدبية أمام الأدلة الأخرى. إذا تحدثت الرواية عن خليفة أو مدينة أو حرب أو إصلاح إداري، سأبحث أولاً عما إذا كانت هناك عملة أو نقش أو بردية أو وثيقة معاصرة تساعد على اختبارها.

فالعملة، مثلاً، ليست كتاب تاريخ، لكنها وثيقة أصدرها الحاكم نفسه في زمنه. والنقش الذي يحمل تاريخاً واسماً ليس مثل خبر كُتب بعد مئتي سنة. والبردية الإدارية التي بقيت من القرن السابع أو الثامن الميلادي يمكن أن تكشف لنا كيف كانت الدولة تعمل فعلاً، بعيداً عن الصورة التي رسمها المؤرخون بعد ذلك.

وسأستعين كذلك بالمصادر غير الإسلامية، ولا سيما السريانية واليونانية والأرمنية والقبطية، لا لأنها محايدة بالضرورة، بل لأنها تنقل رؤية أخرى للأحداث. فالمؤرخ المسيحي قد يكون منحازاً بدوره، لكنه لا ينتمي إلى المدرسة التاريخية

الإسلامية نفسها، ولذلك تصبح المقارنة بين الروايات وسيلة لاكتشاف الاتفاق والاختلاف.

وسوف أتبع قاعدة ثابتة في هذا الكتاب: إذا اتفقت رواية إسلامية متأخرة مع نقش أو بردية أو مصدر مستقل قريب من الحدث، ازدادت قوتها التاريخية. وإذا انفردت الرواية بتفصيل مثير ولم نجد له شاهدًا آخر، فسأتعامل معه بحذر. وإذا تعارضت الرواية مع دليل مادي مباشر، فسأعطي الأولوية للدليل المادي ما لم يوجد تفسير علمي مقنع لهذا التعارض. ولا يعني هذا أن الأدلة المادية تجيب عن كل شيء. فالعملة لا تخبرنا بما دار في مجلس الخليفة، والبردية لا تشرح كل دوافع الثورة، والنقش لا يروي لنا تاريخ أسرة كاملة. لكنها تستطيع أن تمنعنا من بناء تاريخ ضخم على رواية واحدة متأخرة. ومن هنا أرى أن المشكلة ليست فقط في السؤال: هل زور العباسيون تاريخ الأمويين؟ السؤال الأكبر هو: كيف تشكلت الذاكرة التاريخية بعد انتقال السلطة من بيت إلى بيت؟

فالعباسي المنتصر احتاج إلى شرعية تفسر سبب إسقاط الدولة السابقة، والأموي قبله احتاج إلى شرعية تفسر سيطرته على الخلافة، والعلوي احتفظ برواية مختلفة، والخارجي برواية أخرى، وأهل الشام لم ينظروا بالضرورة إلى الأمويين كما نظر إليهم أهل العراق، وكل بيئة حملت معها ذاكرتها ومصالحها.

لذلك سأتعامل مع التاريخ في هذا الكتاب باعتباره ساحة تنازع للروايات، لا نصًا واحدًا مقدسًا لا يجوز مناقشته.

وسأكون حذرًا خصوصًا من القصص التي تبدو مصممة بصورة مثالية لخدمة موقف سياسي، مثل الروايات التي تجعل خليفة معينًا شريرًا في كل أفعاله، أو تجعل خصمه مثالًا مطلقًا للعدالة، أو تضع على السنة الشخصيات خطبًا طويلة تتنبأ بما سيحدث بعد عشرات السنين. هذه الروايات لا أرفضها تلقائيًا، ولكنني سأطالبها بالدليل.

وفي المقابل، لن أقبل المراجعات الحديثة لمجرد أنها تخالف الرواية التقليدية. فالشك وحده ليس دليلًا،

والفرضية البديلة تحتاج إلى البرهان نفسه الذي
أطالب به الرواية الموروثة.

وهذا هو المنهج الذي أراه مناسبًا لهذا الكتاب: لا
تقديس للمصادر التقليدية، ولا رفض لها بالجملة،
ولا قبول للنظريات الحديثة لأنها مثيرة، وإنما
مقارنة مستمرة بين النصوص والأدلة المادية
والمصادر المستقلة.

وسوف يكون السؤال الذي يرافقني في كل فصل
بسيطًا وواضحًا:

ماذا نعرف؟

كيف عرفناه؟

متى كتب المصدر؟

من كتب الرواية؟

هل كان قريبًا من الحدث أم بعيدًا عنه؟

هل توجد شهادة مستقلة؟

وهل يوافق الخبر الدليل المادي أم يناقضه؟

بهذه الأسئلة أريد أن أعيد فتح تاريخ الأمويين
والعباسيين، لا بهدف إسقاط رواية وبناء أسطورة

جديدة مكانها، بل بهدف معرفة الحد الذي يمكن أن يصل إليه الدليل التاريخي، والحد الذي تبدأ عنده السياسة والذاكرة والمذهب وصناعة الرواية.

الفصل الثاني

الأمويون وبناء شرعية الدولة

الخلافة والسلطة والدين والدعاية السياسية في
العصر الأموي

بعد أن ناقشت في الفصل الأول مشكلة المصادر والطريقة التي وصلت بها إلينا أخبار القرن الأول الهجري، أنتقل الآن إلى سؤال أراه ضروريًا قبل دراسة المعارضة والثورة العباسية: كيف قدم الأمويون أنفسهم بوصفهم أصحاب الحق في الحكم؟ فالدولة الأموية لم تستمر نحو تسعين عامًا في المشرق بالقوة العسكرية وحدها. كانت تمتلك جيشًا وإدارة وموارد مالية واسعة، لكنها احتاجت أيضًا إلى خطاب يبرر السلطة، ويحدد موقع الخليفة، ويجعل الطاعة السياسية جزءًا من النظام الذي ينبغي الحفاظ عليه.

ومن هنا أرفض منذ البداية صورتين متقابلتين.
الأولى تجعل الحكم الأموي مجرد استيلاء قبلي على
الخلافة لا يمتلك أي مفهوم للشرعية سوى السيف.
والثانية تأخذ الصورة الرسمية التي أنتجتها الدولة
وأنصارها وتتعامل معها كما لو كانت وصفًا محايدًا
للواقع. بين صورتين توجد دولة حقيقية كانت تبني
شرعيته، كما بنت الدول التي سبقتها والتي جاءت
بعدها شرعيته.

والسؤال ليس هل مارس الأمويون الدعاية؟ فكل
سلطة تقريبًا تفعل ذلك. السؤال هو: ما الأدوات التي
استخدموها؟ وما الذي نستطيع إثباته من زمنهم
نفسه؟

من معاوية إلى مفهوم أمير المؤمنين
أبدأ بمعاوية، لأن قيام سلطته بعد الصراع مع علي
بن أبي طالب يمثل لحظة حاسمة في تطور الخلافة.
إذا اكتفينا بالروايات السياسية المتأخرة، نجد معاوية
في صورتين متعارضتين جدًا: فهو عند بعض
أنصاره رجل الحلم والسياسة الذي أعاد وحدة
الجماعة، وعند كثير من خصومه الرجل الذي حوّل

الخلافة إلى ملك وراثي. لكنني أريد أولاً أن أخرج من هذا الجدل وأسأل: ماذا كان يسمى نفسه؟

هنا تساعدنا الأدلة المادية. النقش اليوناني الشهير المرتبط بترميم حمامات حمة جدر في زمن معاوية، والمؤرخ بسنة 42هـ، أي 662-663م تقريباً، يقدم معاوية بلقب أمير المؤمنين. وهذا مهم جداً، لأن اللقب ليس استنتاجاً لعباسي عاش بعده بقرنين، بل جزء من لغة السلطة في زمن معاوية نفسه.

ومن هنا أستطيع أن أقول إن معاوية لم يقدم نفسه ببساطة ملكاً سورياً أو قائداً عسكرياً للعرب، بل رأساً لجماعة تسمى المؤمنين. لكن هذا لا يجيب وحده عن معنى اللقب الكامل. فكلمة أمير واضحة سياسياً، أما المؤمنون فتفتح سؤالاً دينياً أوسع: من كانوا هؤلاء المؤمنون في منتصف القرن السابع، وكيف كانوا يعرفون جماعتهم؟

لقد ناقش Fred Donner هذه المسألة ضمن تصورهِ لحركة المؤمنين المبكرة، ورأى أن هوية الجماعة في العقود الأولى ربما كانت أوسع وأقل تحديداً من الحدود المذهبية والدينية التي ظهرت لاحقاً. لا يلزمني قبول كل تفاصيل هذه الفرضية

لكي أدرك نقطة أساسية: لا يجوز إسقاط التعريفات المؤسسية التي استقرت في القرنين الثاني والثالث الهجريين بصورة آلية على زمن معاوية.

إذن لقب أمير المؤمنين يثبت لنا شرعية دينية سياسية، لكنه لا يسمح وحده بإعادة بناء جميع تفاصيل العقيدة والمؤسسات. وهنا أجد أول عنصر في الشرعية الأموية: الحاكم ليس مجرد صاحب قوة، بل أمير لجماعة دينية سياسية.

الوحدة بعد الفتنة

ثم تأتي فكرة الجماعة. وصول معاوية إلى السلطة بعد سنوات من الحرب الداخلية أعطاه موردًا قويًا للشرعية: إعادة النظام بعد الفتنة. لم يكن الناس الذين عاشوا تلك المرحلة ينظرون إلى الصراع من خلال النتيجة التي نعرفها نحن. لقد شهدوا مقتل عثمان، والحرب بين علي ومعاوية، وصفين، والتحكيم، والخوارج، ثم مقتل علي واستمرار الانقسام.

ومن الطبيعي أن تصبح إعادة الاستقرار قيمة سياسية في ذاتها. ولذلك فإن صورة معاوية بوصفه

جامعًا للسلطة ليست مجرد مدح أخلاقي، بل يمكن فهمها باعتبارها جزءًا من شرعية النظام الجديد. فالسلطة تستطيع أن تقول للمجتمع: قد تختلفون في أصل النزاع، لكن استمرار الحرب أخطر من قبول سلطة واحدة.

هذا النوع من الشرعية لا يحتاج بالضرورة إلى إثبات أن الحاكم هو الأفضل دينيًا من جميع منافسيه. يكفي أن يقدم نفسه باعتباره القادر على منع عودة الحرب. وهنا يجب أن ننتبه إلى الفرق بين الشرعية النظرية والشرعية العملية. قد يعترض خصم على حق معاوية في الحكم، لكنه يطيع الدولة لأنها أصبحت السلطة الفعلية التي تحمي الطرق وتجبي الضرائب وتحفظ المدن وترسل الجيوش. ومع مرور الزمن يمكن للشرعية العملية أن تنتج خطابًا سياسيًا ودينيًا خاصًا بها.

ولذلك أرى أن الدولة الأموية لم تبدأ بنظرية مكتملة للخلافة ثم طبقتها، بل إن مفهوم سلطتها تطور مع تجربتها في الحكم.

البيعة بين الاختيار والوراثة

لكن المشكلة الكبرى ظهرت عندما انتقل معاوية من تثبيت حكمه الشخصي إلى ترتيب خلافة ابنه يزيد. هذه اللحظة من أكثر لحظات التاريخ الأموي أهمية، لأنها مست قلب مفهوم الخلافة نفسه.

الرواية الإسلامية تجعل معاوية يسعى إلى أخذ البيعة ليزيد في حياته، وتذكر اعتراض شخصيات من قريش وأبناء كبار الصحابة. لا أستطيع إثبات كل الحوارات والخطب التي تنقلها المصادر عن هذه الأزمة، لكن الإطار السياسي العام قوي: انتقال الحكم إلى يزيد أثار معارضة، ثم جاءت أحداث خلافته القصيرة، ومنها كربلاء وثورة ابن الزبير، لتبين أن الترتيب لم يكن مقبولاً بلا نزاع.

وهنا يجب أن أكون دقيقاً عند استعمال كلمة الملك. كتب كثيرة لاحقة استخدمت تحول الحكم إلى التوريث بوصفه دليلاً على انتقال الخلافة إلى الملك. لكن من الناحية التاريخية لا أرى أن علينا الاختيار بين خليفة وملك كما لو كانا مؤسستين منفصلتين تماماً منذ البداية.

الحاكم الأموي نفسه استمر في حمل ألقاب ذات شرعية إسلامية. واستمرت البيعة. واستمر الانتماء

إلى الجماعة. لكن عامل الأسرة أصبح أكثر قوة في انتقال الحكم. إذن ما حدث هو تحول داخل مفهوم الخلافة نفسها. لم تلغ الوراثة البيعة، لكنها جعلت نتيجة البيعة أكثر ارتباطًا باختيار داخل البيت الحاكم.

وهذا النموذج لم يكن ثابتًا أيضًا. فالأزمة التي أعقبت موت معاوية بن يزيد كادت تسقط الأسرة السفليانية، ثم انتقلت السلطة إلى الفرع المرواني. وهذا يكشف أن الدولة الأموية لم تكن ملكية وراثية ميكانيكية بالمعنى الحديث. كان النسب مهمًا، لكن القبائل والجيش والبيعة والتحالفات السياسية بقيت مؤثرة.

النسب القرشي وشرعية البيت

كان النسب أحد أدوات السياسة في العصر الأموي، لكنه يحتاج إلى معالجة مختلفة عن الفصل الخاص بأصل بني أمية. هنا لا أسأل هل كل حلقة من النسب مثبتة أثرًا، بل أسأل كيف استخدم النسب في الشرعية السياسية.

بنو أمية قدموا أنفسهم داخل قریش، وهي الجماعة التي اكتسبت موقعًا مركزيًا في الصراع على الخلافة. ومع ذلك لم يكن النسب القرشي وحده كافيًا، لأن خصومهم من بني هاشم والزبيريين كانوا قرشيين أيضًا. وهكذا تحولت المنافسة من السؤال: هل الحاكم قرشي؟ إلى السؤال: أي بيت من قریش أحق بالقيادة؟

وهذا سيصبح لاحقًا بالغ الخطورة، لأن العباسيين سيستخدمون القرب من النبي بطريقة مختلفة في بناء شرعيتهم. الأموي يستطيع الاستناد إلى قریش وإلى خبرة البيت في القيادة وإلى واقع الدولة. والعباسي سيقول لاحقًا إن قرابته من النبي أقرب إلى الحق. والعلوي سيقدم تعريفًا آخر للقرابة. وهكذا لم يكن النسب مجرد سجل عائلي، بل لغة سياسية.

الخلافة وطاعة الله

العنصر الثاني الذي أراه مهمًا هو العلاقة بين طاعة الخلافة وطاعة الله. وهنا ينبغي الحذر لأن عددًا كبيرًا من النصوص الأدبية المتعلقة بفضائل الطاعة وصلنا في عصور لاحقة. لكن الأدلة الأموية نفسها

تشير إلى أن الخلفاء لم يقدموا حكمهم باعتباره إدارة دنيوية منفصلة عن الدين.

Patricia Crone و Andrew Marsham

و Martin Hinds وغيرهم ناقشوا استعمال الأمويين لألقاب وتصورات تمنح الخليفة مكانة دينية أكبر مما ستوحي به بعض النظريات السياسية السنية المتأخرة. ومما يستحق الانتباه ظهور تعبيرات من نوع خليفة الله في مواد أموية، ولا سيما في العصر المرواني. وقد درس Andrew Marsham هذا الخطاب مؤكدًا أن استعمال الخلافة الإلهية في العصر الأموي ينبغي أخذه بجدية بوصفه تعبيرًا عن تصور للسلطة، لا مجرد زينة لغوية.

وهذا يختلف عن الصورة اللاحقة التي تختصر الخليفة أحيانًا في منفذ للشرعية التي يحددها العلماء. في الدولة الأموية كان الخليفة نفسه مركزًا قويًا في المجال الديني والسياسي. لا يعني ذلك أن الناس اعتبروه نبيًا، ولا أن كل مسلم قبل جميع ادعاءات السلطة. لكن الحكم قدم نفسه باعتباره جزءًا من نظام إلهي.

وهذا يفسر لماذا كان التمرد السياسي يستطيع أن يتحول بسهولة إلى اتهام ديني، ولماذا كان الخصم بدوره يستخدم الدين لإسقاط شرعية الخليفة. إننا أمام صراع لم يكن يستطيع أن يفصل السياسة عن الدين بالطريقة الحديثة.

عبد الملك وإعادة بناء الشرعية بعد الحرب الأهلية إذا كان معاوية أسس النظام، فإن عبد الملك بن مروان يمثل في رأي المرحلة التي أصبحت فيها شرعية الدولة الأموية أكثر وضوحًا على المستوى المادي.

وصل عبد الملك إلى الحكم سنة 65هـ/685م والدولة تواجه واحدة من أخطر أزماتها. عبد الله بن الزبير كان يسيطر على مكة وله نفوذ واسع خارجها، والعراق كان مضطربًا، والانقسامات القبلية قوية، والبيت الأموي نفسه خرج حديثًا من أزمة انتقال السلطة من السفينيين إلى المروانيين.

إذن عبد الملك لم يرث إمبراطورية مستقرة. كان عليه أن يعيد تأسيس السلطة. وعندما انتهت الحرب مع ابن الزبير سنة 73هـ/692م، بدأت الدولة تدخل

مرحلة من المركزية وإعادة التنظيم أصبحت آثارها واضحة بصورة لا يمكن إنكارها.

وهنا تصبح النقود واحدة من أفضل وثائق الشرعية. في المرحلة الأولى استمرت نقود تستند إلى نماذج بيزنطية وساسانية مع تعديلات عربية وإسلامية تدريجية. ثم ظهرت في زمن عبد الملك تجارب مثل ما يسمى بنقد الخليفة الواقف، قبل الوصول إلى الإصلاح النقدي الكتابي الكامل.

وفي الدينار المؤرخ بسنة 77هـ/696-697م أصبح التصميم قائماً على النصوص، فنجد إعلان وحدانية الله، وذكر محمد رسول الله، وصياغات قرآنية واضحة. هذه العملة ليست مجرد وسيلة دفع. إنها وثيقة سياسية ودينية تنتقل من يد إلى يد في أنحاء الدولة.

وعندما يختار الخليفة أن يضع عليها إعلاناً دينياً محدداً بدل صورة الإمبراطور البيزنطي أو الملك الساساني، فإنه يحدد هوية سلطته أمام رعاياه وخصومه. ولذلك أرى الإصلاح النقدي جزءاً من بناء الشرعية، لا إصلاحاً اقتصادياً فقط. الدولة تقول على عملتها من هو الله، ومن هو محمد، ومن يملك

حق إصدار النقد. إنها تجمع العقيدة والسيادة في
جسم صغير من الذهب أو الفضة.

قبة الصخرة والدولة في الفضاء العام

ثم تأتي قبة الصخرة في القدس، المكتملة في عهد
عبد الملك سنة 691-692م تقريبًا. هذا المبنى من
أهم الوثائق التي تركتها الدولة الأموية، لأنه يجمع
العمارة والسلطة والعقيدة في مكان واحد.

ونقوشه تعلن التوحيد وتذكر محمدًا وتقدم موقفًا
واضحًا من المسيح. ولا يمكنني أن أتعامل مع
اختيار القدس ومكان البناء وحجم المشروع
والنصوص باعتبارها تفاصيل منفصلة عن السياسة.
الدولة التي كانت قد خرجت من حرب أهلية كبرى
قامت بإنتاج واحد من أعظم المباني في المنطقة،
وكتبت على جدرانه خطابًا دينيًا واضحًا.

هناك نقاش بين الباحثين حول المعاني السياسية
التفصيلية لقبة الصخرة وعلاقتها بصراع ابن
الزبير، ولذلك لا أريد أن أكرر ببساطة الرواية
القائلة إن عبد الملك بناها لكي يستبدل الحج إلى
مكة. هذه دعوى أكبر من الأدلة التي تسمح لي

بالجزم بها. لكن ما أستطيع قوله بثقة هو أن المبنى إعلان قوة وهوية.

عبد الملك لم يكتف بأن ينتصر عسكريًا. لقد جعل سلطته مرئية في العمارة. وهنا يصبح الفرق بين معاوية وعبد الملك مهمًا مرة أخرى. معاوية يظهر في شواهد مادية مبكرة داخل بيئة ما تزال شديدة الاستمرار مع المؤسسات السابقة، أما عبد الملك فيظهر في دولة أصبحت أكثر قدرة على إنتاج رموزها الخاصة. وهذا لا يعني أن الشرعية بدأت معه، بل إن لغة الشرعية أصبحت أكثر وضوحًا وأوسع انتشارًا.

العربية والسيادة

ومن أهم التحولات في العصر المرواني أيضًا توسيع استعمال العربية في الإدارة. لا أريد أن أكرر الصورة المدرسية التي تقول إن عبد الملك أصدر أمرًا واحدًا وفجأة أصبحت جميع الدواوين عربية في كل الإمبراطورية. التحول الإداري كان عملية، واختلف توقيته بحسب الأقاليم.

لكن الاتجاه العام واضح: الدولة بدأت تقل اعتمادها على اللغات الإدارية الموروثة وتوسع حضور العربية. وهذه المسألة سياسية بقدر ما هي إدارية. اللغة تحدد من يستطيع دخول جهاز الدولة. وتحدد شكل الوثائق. وتربط الأقاليم بالمركز. وعندما تصبح لغة الجماعة الحاكمة أيضاً لغة الديوان والنقد والنقش الرسمي، نكون أمام خطوة إضافية في بناء الدولة.

إذن الإصلاح النقدي والتعريب لا ينبغي أن يدرسا كموضوعين منفصلين تماماً. كلاهما جزء من انتقال السلطة من استخدام هياكل موروثة إلى إنتاج لغة إمبراطورية أكثر استقلالاً.

المسجد والمنبر والخطبة

وكان المسجد مساحة أخرى من مساحات الشرعية. فالخطبة يوم الجمعة لم تكن عبادة منفصلة عن السياسة. كان ذكر الخليفة والدعاء له، وتعيين الوالي الذي يخطب أو يشرف على الصلاة، يجعل المسجد إحدى المؤسسات التي يظهر من خلالها النظام السياسي.

لكن المشكلة هنا أن نصوص الخطب الطويلة المحفوظة في المؤلفات اللاحقة لا يمكن قبولها حرفيًا كلها. ما أستطيع الوثوق به أكثر هو الوظيفة السياسية العامة للخطبة. فالدولة تحتاج إلى إعلان اسم صاحب السلطة. والمسجد الجامع يجمع السكان. ومن هنا تصبح الخطبة وسيلة دورية لإظهار من يملك الشرعية.

وهذا يفسر أيضًا لماذا كان تغيير اسم الخليفة أو الامتناع عن الدعاء له يستطيع أن يحمل معنى التمرد. المنبر في الدولة المبكرة لم يكن مجرد قطعة أثاث ديني. كان منصة للسلطة.

الجيش والقبيلة

لكنني لا أريد أن أجعل الشرعية الأموية مجرد نصوص دينية. القوة الحقيقية للدولة قامت أيضًا على شبكة من الجيوش والقبائل والولاة. بلاد الشام كانت قاعدة أساسية للأمويين. والجند الشامي كان أحد أهم مصادر قوتهم.

وهنا كان على الخليفة المحافظة على تحالفات قبلية معقدة. من هنا يصبح الزواج والتحالف والعطاء

وتعيين الولاية جزءًا من بناء الشرعية العملية. الدولة التي تفقد تأييد جيشها لا تستطيع إنقاذ نفسها بنقش جميل على مسجد. والدولة التي تعتمد على القوة وحدها من دون بناء معنى للسلطة تواجه بدورها مشكلة طويلة الأمد.

الأمويون جمعوا الاثنين. وفي المراحل التي اختل فيها هذا التوازن، ظهرت الأزمة. خصوصًا في العقود الأخيرة عندما اشتدت المنافسات القبلية وانقسمت النخبة العسكرية، وأصبحت الخلافة نفسها موضوع نزاع داخل البيت الحاكم. إذن الشرعية ليست خطابًا فقط. هي علاقة بين الفكرة والقوة.

السياسة الدينية ليست عقيدة واحدة ثابتة ومن الأخطاء التي أريد تجنبها الحديث عن السياسة الدينية الأموية وكأنها بقيت واحدة من معاوية إلى مروان الثاني. الدولة تغيرت خلال تسعين عامًا. معاوية ليس عبد الملك. وعبد الملك ليس عمر بن عبد العزيز. وهشام ليس الوليد الثاني. تغيرت الظروف والخصوم وموازن القوى.

وعمر بن عبد العزيز مثلاً اكتسب في المصادر اللاحقة صورة تختلف بشدة عن معظم خلفاء البيت الأموي، وأصبح نموذجاً للزهد والعدل والإصلاح عند جماعات واسعة. وجود هذه الصورة وحده يكشف أن الذاكرة الإسلامية لم تستطع اختصار بني أمية جميعاً في نموذج واحد.

لكنها تكشف أيضاً أن السياسة الدينية أصبحت وسيلة للمقارنة بين خلفاء الأسرة نفسها. فإذا قيل إن خليفة أعاد العدل، فالسؤال الضمني يصبح: ماذا كان قبله؟ ولهذا حتى الفضيلة يمكن أن تدخل لاحقاً في بناء ذاكرة سياسية.

هل كان الأمويون ملوكاً أم خلفاء؟

أرى أن هذا السؤال بصيغته الثنائية قد يكون مضللاً. الأمويون كانوا خلفاء يحملون سلطة ملكية واسعة. مارسوا حكماً أسرياً. بنوا قصوراً. نظموا بلاطاً. عيّنوا أبناءهم أو أقاربهم في مواقع السلطة. لكنهم في الوقت نفسه لم يقدموا أنفسهم باعتبارهم ملوكاً دنيويين منفصلين عن الدين.

كان الخليفة أمير المؤمنين. وكانت النقود تحمل رسالة دينية. وكانت المساجد مرتبطة بالسلطة. وكانت البيعة جزءًا من انتقال الحكم. وكانت شرعية الحاكم تدخل في النقاش حول الله والجماعة والطاعة.

إذن استخدام كلمة ملك لوصف تطور البنية السياسية قد يكون مفيدًا إذا شرحنا المقصود بها، لكنه يصبح خطرًا إذا جعلنا نتخيل أن الدولة الأموية تخلت عن مفهوم الخلافة. لم تفعل ذلك. بل ساهم الأمويون أنفسهم في تشكيل معنى الخلافة الإمبراطورية.

وهنا أرى أن من الضروري ألا نقرأ التاريخ في اتجاه واحد. ليس لدينا خلافة نقية في البداية ثم ملك أموي ثم خلافة عباسية. فالعباسيون أنفسهم سيرثون كثيرًا من أدوات الملكية الإمبراطورية، بل سيطورونها بصورة أوسع. القصر والبلاط والوراثة والجيش المركزي والاحتفالات والرموز السياسية لن تختفي مع سقوط بني أمية.

العباسيون سيغيرون الشرعية، لكنهم لن يعيدوا التاريخ إلى نظام سياسي سابق. وهذا مهم جدًا لفهم الدعاية العباسية لاحقًا. فالعباسيون سيهاجمون بني

أمية أخلاقياً وسياسياً، لكن الدولة التي أقاموها ستكون هي الأخرى دولة أسرية إمبراطورية. ومن هنا يجب أن نفرق بين خطاب الثورة وممارسة الدولة بعد الانتصار.

الشرعية والدعاية: أين يبدأ الفرق؟

أستخدم كلمة الدعاية هنا بحذر. فالخطاب الذي يخدم السلطة ليس بالضرورة كذباً. عندما يضع عبد الملك الشهادة على عملته، لا أستطيع أن أسمى ذلك تزويراً. إنه إعلان عقيدة وسيادة. وعندما يعلن الخليفة أنه يحفظ الجماعة، قد يكون هذا اعتقاداً حقيقياً وسياسة في الوقت نفسه.

الدعاية تصبح مشكلة تاريخية عندما أحول خطاب السلطة إلى وصف كامل للمجتمع. فالعملة تخبرني بما تريد الدولة قوله. لا تخبرني بما كان كل شخص يعتقد. والنقش يخبرني كيف قدم الحاكم نفسه. لا يثبت أن جميع رعاياه قبلوا شرعيته. والقصيدة التي تمدح الخليفة تخبرني عن خطاب المدح وعلاقة الشاعر بالبلاط، لكنها لا تقدم استطلاعاً لرأي سكان الإمبراطورية.

ومن هنا أعود إلى القاعدة التي وضعتها في الفصل الأول: المصدر لا يُرفض لأنه منحاز، وإنما يجب أن أعرف ماذا يستطيع إثباته. الدعاية نفسها وثيقة تاريخية ممتازة إذا سألتها السؤال الصحيح. فمن خلال النقود والعمارة والألقاب والشعر أستطيع أن أعرف كيف أرادت الدولة أن تُرى. ثم أضع ذلك إلى جانب الثورات والمعارضة والمصادر الخارجية لأعرف إلى أي مدى نجحت الصورة.

هل صنعت الدولة الأموية ذاكرة عن خصومها؟ هذا السؤال سيمهد لاحقًا لفصل كامل عن صناعة التاريخ الأموية. لكنني أضع هنا أساسه. السلطة التي تقدم نفسها بوصفها حامية الجماعة تحتاج منطقيًا إلى تعريف المتمرّد بوصفه خطرًا على الجماعة.

ومن هنا تستطيع المعارضة السياسية أن تتحول في خطاب الدولة إلى فتنة أو خروج أو تهديد للنظام الديني والاجتماعي. وفي الطرف المقابل يقدم الثائر نفسه بوصفه مصلحًا أو طالب حق. كل طرف يستخدم لغة شرعية نفسها تقريبًا، لكنه يضع نفسه في مركزها.

ولهذا فإن أخبار الخوارج والعلويين وابن الزبير
والثورات العراقية يجب أن تقرأ مع الانتباه إلى
هوية الراوي. قد يكون الوصف الذي وصلنا للحركة
جزءاً من تصنيف أنتجته الدولة أو خصومها بعد
انتهاء الصراع.

وهنا تبدأ العلاقة المباشرة بين هذا الفصل والفصل
التالي. فإذا كانت الدولة الأموية بنت شرعيتها من
الوحدة والخلافة والنسب والدين والبيعة والقوة
العسكرية والرموز الرسمية، فإن كل حركة
معارضة كان عليها أن تضرب عنصراً أو أكثر من
هذه العناصر.

العلوي سيطعن في أحقية البيت الأموي. والخارجي
سيطعن في الأساس القرشي نفسه. والزبيري سيقدم
بديلاً قرشياً منافساً. والمعارض في العراق أو
خراسان قد يجمع المظلمة المحلية مع خطاب ديني
وسياسي.

ومن هنا لا يمكن أن أفهم المعارضة قبل أن أفهم
الشيء الذي كانت تعارضه.

وأخلص في هذا الفصل إلى أن الشرعية الأموية لم تكن نظرية واحدة مكتملة ظهرت مع معاوية، بل بناءً تاريخيًا تطور طوال عمر الدولة. بدأت بالسلطة الفعلية وإعادة الوحدة بعد الحرب الأهلية. ثم ترسخت من خلال البيعة والبيت الحاكم والجند الشامي والإدارة. واستخدمت النسب القرشي والخطاب الديني ومفهوم أمير المؤمنين.

وفي عهد عبد الملك أخذت شكلاً ماديًا أكثر وضوحًا في النقد والعمارة واللغة الرسمية، حيث أصبحت الدولة قادرة على إعلان عقيدتها وسيادتها بأدواتها الخاصة.

وهذه النتيجة مهمة جدًا بالنسبة إلى السؤال المركزي لكتابي. فإذا كان الأمويون قد أنتجوا خطابًا يبرر سلطتهم، فلا يجوز أن أتعامل مع كل رواية أموية بوصفها حقيقة محايدة. لكن إذا كان العباسيون قد أسقطوهم لاحقًا، فلا يجوز أيضًا أن أتعامل مع كل رواية عباسية عنهم بوصفها الحكم النهائي.

الدولتان احتاجتا إلى الشرعية. والدولتان استخدمتا الماضي والدين والنسب والسياسة. أما مهمة المؤرخ فهي أن يقف خارج المعركتين قدر الإمكان، وأن

يسأل في كل مرة: ماذا حدث؟ وماذا قالت السلطة إنه حدث؟ وماذا قال خصومها؟ وما الذي بقي من أثر معاصر يسمح لنا بأن نختبر الجميع؟

ومن هنا أنتقل إلى الفصل الثالث: المعارضة لبني أمية. فبعد أن عرفت كيف بنت الدولة خطاب حقها في الحكم، يصبح السؤال التالي أكثر وضوحًا: من هم الذين رفضوا هذا الحق، ولماذا؟

الفصل الثالث

المعارضة لبني أمية

لم تكن الدولة الأموية طوال تاريخها دولة مستقرة تواجه خصمًا واحدًا، بل واجهت منذ نشأتها تيارات متعددة، بعضها ديني، وبعضها سياسي، وبعضها قبلي أو اجتماعي أو إقليمي. ولهذا أرى أن فهم سقوط الأمويين لا يبدأ من الدعوة العباسية، بل من دراسة القوى التي استنزفت الدولة قبل أن يظهر العباسيون بوصفهم البديل النهائي.

أولى هذه القوى كانت الجماعات التي ارتبطت بعلي بن أبي طالب وأبنائه. لكن من الخطأ أن نضع جميع المعارضين للأمويين تحت اسم واحد أو أن نفترض

أنهم كانوا منذ البداية جماعة مذهبية متماسكة
بالمعنى الذي عرفته القرون اللاحقة. الكوفة
خصوصًا كانت ساحة لتداخل اتجاهات متعددة؛ فقد
عرف الباحث Martin Hinds فيها الشيعة
والخوارج وأشراف القبائل بوصفهم قوى سياسية
متنافسة ظهرت جذورها في أزمنة منتصف القرن
السابع الميلادي.

ومن أهم الأحداث التي غدت المعارضة للأمويين
مقتل الحسين بن علي في كربلاء سنة 680م. وقد
أصبحت هذه الحادثة لاحقًا من أكثر الأحداث تأثيرًا
في الذاكرة الإسلامية، لكن منهجي هنا يقتضي
التفريق بين ما يمكن إثباته عن الواقعة نفسها وبين
التفاصيل والخطب والأقوال التي توسعت فيها
المصادر اللاحقة. فالحدث السياسي الأساسي ثابت
في مجمله، أما كل ما أحاط به من روايات تفصيلية
فيحتاج إلى فحص مستقل.

وفي الوقت نفسه ظهر عبد الله بن الزبير منافسًا
مباشرًا للبيت الأموي. وهذه المعارضة تختلف عن
المعارضة العلوية، لأن ابن الزبير لم يكن يقاتل من
أجل حق أبناء علي في الحكم، بل قدم نفسه منافسًا

على الخلافة، وسيطر لفترة على الحجاز وأجزاء واسعة من العراق والمشرق. وبذلك أصبحت الدولة الأموية خلال الفتنة الثانية أمام أزمة حقيقية في شرعيتها ووجودها، ولم يكن انتصارها النهائي أمرًا مضمونًا منذ البداية.

إلى جانب هؤلاء كان الخوارج من أخطر القوى التي واجهت الأمويين. Patricia Crone تصف الخوارج بأنهم كانوا من أبرز أعداء الدولة الأموية، لكنّها تحذر في الوقت نفسه من بساطة الصورة التقليدية عن أصلهم، لأن الروايات التي تفسر نشأتهم ليست خالية من المشكلات.

وتشير الدراسات الحديثة إلى أن الجماعات التي صُنفت لاحقًا تحت اسم الخوارج لم تكن حركة واحدة متجانسة. فقد ظهرت منها اتجاهات متعددة، واستمرت ثوراتها في مناطق مختلفة من العراق والجزيرة العربية وإيران. والمهم بالنسبة لبحثي أن اعتراضها لم يكن مجرد اعتراض على شخص خليفة معين، بل مسّ فكرة الشرعية نفسها، ولا سيما حصر الخلافة في قريش. وتشير دراسة حديثة لتاريخ الخوارج إلى أن رفض حصر الخلافة في

مرشح قرشي كان من العناصر المشتركة المهمة بين عدد من هذه الجماعات.

وكان لهذا التحدي أثر يتجاوز المعارك العسكرية. فالدولة التي تستطيع القضاء على مجموعة مسلحة لا تكون قد قضت بالضرورة على الفكرة التي دفعتها إلى الثورة. دراسة Stuart Sears عن الحكم الأموي في كرمان تظهر أن الثورات الخارجية المتكررة لم تكن مجرد اضطرابات محلية، بل ساهمت في تقويض الأسس السياسية التقليدية التي استند إليها الحكم الأموي، خصوصًا في الأقاليم البعيدة عن دمشق.

ثم تأتي قضية الموالي، وهي من أكثر الموضوعات التي تحتاج إلى الحذر. فقد قدمت بعض الدراسات القديمة الثورة العباسية وكأنها ببساطة ثورة فارسية ضد العرب، وهذه الصورة لم تعد مقبولة بهذا الشكل المبسط. لكن هذا لا يعني إنكار وجود توترات اجتماعية واقتصادية حقيقية بين العرب وبعض المسلمين من غير العرب.

تشير الدراسات إلى أن بعض الموالي اشتكوا من عدم المساواة ومن الأعباء المالية التي استمرت

أحيانًا حتى بعد دخولهم في الإسلام. وفي بعض المناطق توجد روايات عن فرض الجزية أو إعادة فرضها على جماعات اعتبرت نفسها مسلمة. William Tucker يذكر أن مظالم اجتماعية واقتصادية تعرض لها بعض الموالى ساعدت في دفعهم نحو الحركات المناوئة للأمويين، ويشير خصوصًا إلى سياسات الحجاج في العراق تجاه بعض المسلمين من غير العرب.

لكنني لا أريد أن أحول هذه القضية إلى قاعدة عامة تقول إن كل الأمويين اضطهدوا كل غير العرب. فالأوضاع اختلفت باختلاف الأقاليم والخلفاء والولاة، كما تغيرت السياسات بمرور الزمن. وفي خراسان مثلاً أدخل نصر بن سيار في أواخر العصر الأموي إصلاحات مالية هدفت إلى معالجة جانب من هذه المشكلات، وهذا بحد ذاته يدل على أن القضية كانت موجودة وأن الإدارة كانت واعية بها.

وخراسان ستكون حاسمة لاحقًا. فلم تكن مجرد أرض بعيدة خرج منها أبو مسلم فجأة، بل كانت منطقة تراكمت فيها الصراعات بين القبائل العربية

وبين النخب المحلية والموالي وبين السلطة الأموية نفسها. وعندما دخلت الدولة الأموية في أزمة داخلية خطيرة بعد وفاة هشام بن عبد الملك سنة 743م، أصبحت خراسان بيئة مناسبة لانتشار الدعوة العباسية. وتوضح Encyclopaedia Iranica أن الانقسامات داخل النخبة العربية في خراسان والحرب الأهلية في مركز الدولة ساعدتا بقوة على نجاح الحركة العباسية.

ومن هنا أرى أن تفسير سقوط الأمويين بالعامل القومي وحده خطأ. Julius Wellhausen نفسه، رغم أنه كتب في القرن التاسع عشر، رفض الفكرة المبسطة التي تجعل الثورة العباسية انتقامًا فارسيًا من العرب، ورأى أن الحركة كانت موجهة ضد العرب الحاكمين أكثر مما كانت حربًا على العرب جميعًا. وتعرض Encyclopaedia Iranica هذا النقاش وتبين أن أتباع الدعوة ضموا عناصر إيرانية وموالي وعربًا كذلك.

كما يجب ألا ننسى العامل القبلي. فقد ظلت الانقسامات بين القبائل العربية جزءًا أساسيًا من بنية الدولة الأموية. ولم تكن أسماء مثل قيس ويمن

مجرد تسميات نسبية، بل تحولت في مراحل معينة إلى شبكات سياسية وعسكرية أثرت في اختيار الولاة وفي الصراع على الخلافة وفي موقف الأقاليم من دمشق.

ومع اشتداد الأزمات في النصف الأخير من الدولة الأموية أصبحت هذه الانقسامات أخطر، لأنها دخلت إلى داخل البيت الحاكم نفسه. فلم يعد الصراع فقط بين الأمويين وخصومهم، بل أصبح جزء منه صراعاً بين القوى التي يفترض أنها تحمل الدولة. وهنا تظهر نقطة أراها ضرورية في هذا الكتاب. الروايات العباسية اللاحقة كان لها مصلحة واضحة في تصوير الدولة الأموية وكأنها كانت محكومة منذ البداية بالسقوط بسبب ظلمها وانحرافها. لكن التاريخ لا يعمل بهذه الطريقة. الدولة الأموية استمرت نحو تسعين عاماً وحكمت مساحة هائلة، ولو كانت فاقدة لكل شرعية ولكل قاعدة اجتماعية منذ البداية لما استطاعت البقاء والتوسع بهذا الشكل.

وفي الاتجاه المقابل، لا يجوز أن نستخدم نجاح الدولة العسكري والإداري دليلاً على رضا السكان أو غياب المعارضة. فقد كانت هناك ثورات

متكررة، وبعضها حمل مطالب دينية وبعضها اجتماعية وبعضها سياسية، وبعضها جمع أكثر من عنصر في الوقت نفسه.

كما أن الشعارات الدينية نفسها تحتاج إلى قراءة سياسية. تشير الدراسات إلى أن العديد من الثورات الكبرى منذ زمن عثمان وحتى سقوط الأمويين قدمت نفسها باعتبارها دفاعًا عن كتاب الله وسنة النبي. وهذا يعني أن كل فريق تقريبًا كان يستطيع أن يقدم معارضته باعتبارها الموقف الديني الصحيح.

وهذه نقطة مهمة جدًا لفهم ما سيأتي لاحقًا مع العباسيين. فالعباسيون لم يخترعوا المعارضة للأمويين، ولم يبدأوا من مجتمع هادئ ثم أقنعوه بالثورة. بل دخلوا إلى فضاء سياسي كان مليئًا أصلاً بالمعارضات والمظالم والصراعات والذكريات الدموية.

وقد كانت عبقرية الدعوة العباسية، إذا جاز التعبير، في قدرتها على الاستفادة من هذه العناصر المختلفة وجمع بعضها مؤقتًا حول شعار يستطيع كل فريق أن يفهمه بطريقته.

ولهذا أخلص في هذا الفصل إلى أن سقوط الدولة الأموية لا يمكن تفسيره بسبب واحد. العلويون لم يسقطوها وحدهم، والخوارج لم يسقطوها وحدهم، والموالي لم يسقطوها وحدهم، والانقسامات القبلية لم تكن وحدها كافية. لكن تراكم هذه العوامل جميعًا أضعف قدرة الدولة على مواجهة الأزمة النهائية.

والأهم من ذلك بالنسبة لموضوع كتابي هو أن كل واحد من هؤلاء الخصوم ترك رواية عن الأمويين، ثم انتقلت هذه الروايات إلى المؤلفات التي دوّنت في العصر العباسي. ولهذا يجب أن أميز في الفصول القادمة بين تاريخ المعارضة أثناء الحكم الأموي وبين الصورة التي صُنعت لهذه المعارضة بعد انتصار العباسيين.

فالخصم الذي يفشل في إسقاط الدولة في زمنه قد يتحول بعد سقوطها إلى بطل في كتب المنتصر الجديد، والحاكم الذي كان يمتلك شرعية في حياته قد يتحول بعد موته إلى رمز للظلم.

ومن هنا نصل إلى السؤال التالي: كيف استطاع العباسيون أن يدخلوا هذا المشهد الممزق، وأن

يحولوا المعارضة المنتشرة إلى حركة منظمة انتهت
بإسقاط بني أمية؟

وهذا سيكون موضوع الفصل الرابع: الدعوة
العباسية السرية.

الفصل الرابع

الدعوة العباسية السرية

حين أصل إلى بداية الدعوة العباسية أجد نفسي أمام
واحدة من أكثر المراحل غموضًا في تاريخ انتقال
السلطة من الأمويين إلى العباسيين. فالمصادر التي
تصف التنظيم السري وشبكة الدعاة وأسماء القادة
والتعليمات التي كانت تنتقل بين العراق وخراسان
كُتبت معظمها بعد نجاح الثورة. ولذلك لا أريد أن
أتعامل مع الصورة التي تقدمها هذه المصادر وكأننا
نملك سجلات سرية أصلية للدعوة، بل سأميز بين ما
تقوله الرواية العباسية عن نفسها وبين ما يمكن
للمؤرخ الحديث ترجيحه من خلال مقارنة الأخبار.

تضع الرواية العباسية مركزًا مبكرًا للدعوة في
الحميمة، وهي قرية تقع إلى الجنوب من البحر
الميت، حيث أقامت الأسرة العباسية. وتنسب

المصادر قيادة الحركة إلى محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، ثم إلى ابنه إبراهيم. وتظهر الكوفة في هذه الروايات بوصفها حلقة الوصل بين القيادة وبين الدعاة العاملين في خراسان. وتذكر الدراسات الحديثة أن الحركة التي عرفت بالهاشمية كانت مرتبطة بهذا التنظيم، لكن أصلها وتطورها ليسا واضحين بالبساطة التي تقدمها الروايات العباسية اللاحقة.

وتوجد هنا مسألة مهمة جدًا. فبعض الأخبار العباسية تقول إن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، المرتبط بتيار من أتباع آل علي، نقل قبل وفاته حقه أو تنظيمه إلى محمد بن علي العباسي. لكن هذه القصة بالذات تحتاج إلى الحذر، لأنها خدمت العباسيين بصورة ممتازة: فهي تمنحهم جسرًا شرعيًا يصل دعوتهم بحركة سابقة مرتبطة بآل علي. ولذلك لا أرى أنه يجوز اعتبارها حقيقة تاريخية لمجرد أن المصادر العباسية نقلتها. الباحثون أنفسهم يناقشون أكثر من تفسير لنشأة الهاشمية وعلاقتها بأبي هاشم.

وهنا أ طرح سؤالاً سيكون مهماً طوال هذا الفصل:
هل كانت الدعوة عباسية منذ بدايتها بالمعنى
الواضح الذي عرفه الناس بعد سنة 750م، أم أنها
كانت حركة أوسع استخدمت لغة هاشمية غامضة ثم
استحوذ العباسيون على قيادتها في مرحلة لاحقة؟

هناك أسباب جدية لطرح هذا السؤال. فحتى
الدراسات التي تعيد بناء تاريخ الحركة من المصادر
الإسلامية تشير إلى أن هوية الشخص الذي ستؤول
إليه الخلافة لم تكن دائماً معلنة بصورة واضحة أمام
عامة الأنصار. وتذهب بعض الدراسات إلى أن
الحركة لم تصبح عباسية بصورة نهائية وواضحة
إلا في المرحلة الأخيرة، عندما ظهر أبو العباس
السفاح بوصفه الخليفة بعد نجاح الثورة.

وهذا يقودني إلى شعار شديد الأهمية: الرضا من آل
محمد.

كان هذا الشعار ذكياً لأنه لم يسم شخصاً بعينه.
فعبارة الرضا من آل محمد يمكن أن يفهمها العلوي
على أنها دعوة إلى أحد أبناء علي وفاطمة، ويمكن
أن يفهمها العباسي على أنها تشمل أبناء العباس
باعتبارهم من بني هاشم وأقرباء النبي. وتشير

Encyclopaedia Iranica إلى أن الدعاية

العباسية في خراسان عملت باسم شخص من بيت النبي يكون مرضياً عنه، وهو ما يفسر قدرة الشعار على جمع جماعات مختلفة قبل انكشاف هوية الأسرة التي ستستفيد من الثورة.

ومن وجهة نظري، هذا الغموض ليس تفصيلاً لغوياً بسيطاً، بل مفتاح لفهم نجاح الحركة. فلو خرج الدعاة منذ البداية إلى سكان خراسان وهم يقولون بوضوح: نريد أن ننقل الحكم من أبناء أمية إلى أبناء العباس، فمن المشروع أن نسأل هل كانوا سيحصلون على الحماس نفسه من الجماعات الموالية لآل علي ومن الساخطين الذين لم يكن لهم ارتباط خاص بالعباسيين؟

ولهذا يجب ألا نقرأ بداية الثورة في ضوء نهايتها. نحن نعرف اليوم أن العباسيين انتصروا، ولذلك تبدو لنا كل خطوة سابقة وكأنها كانت تسير حتماً نحو أبي العباس السفاح. لكن الناس الذين انضموا إلى الدعوة في خراسان لم يكونوا يعرفون بالضرورة النهاية التي نعرفها نحن.

أما اختيار خراسان فلم يكن عشوائيًا. كانت بعيدة عن مركز الحكم الأموي في دمشق، وكانت تعاني صراعات قبلية وسياسية، كما ضمت أعدادًا كبيرة من السكان غير العرب والموالي والعرب المستقرين منذ الفتوحات. وكانت السلطة الأموية هناك قد ضعفت بسبب الانقسامات الداخلية. وتشير الدراسات إلى أن هذه الظروف جعلت خراسان ميدانًا مناسبًا جدًا للعمل الدعوي والسياسي المناهض للأمويين. لكنني أرفض هنا التفسير القديم الذي يجعل الدعوة العباسية مجرد ثورة فارسية ضد العرب. فالأدلة تشير إلى مشاركة الإيرانيين والموالي بكثافة، ولكنها تشير كذلك إلى وجود عرب داخل الحركة. وبالتالي كانت الثورة تحالفًا أوسع من أن تختزل في صراع قومي بسيط.

وكان للدعاة دور محوري في هذا التنظيم. كلمة الداعي لم تكن تعني مجرد واعظ ديني، بل شخصًا مكلفًا بجذب الأنصار وبناء شبكة ولاء سياسية ودينية. وتؤكد المصادر الأكاديمية أن العباسيين استخدموا شبكة من الدعاة في خراسان، وأن هذا

المصطلح أصبح جزءًا من التنظيم السياسي للحركة قبل انتصارها.

وتذكر الروايات مجموعة من النقباء والدعاة الذين تحركوا بين القرى والمدن، ونشروا الرسائل، وجمعوا الأنصار، وحافظوا على الاتصال بالقيادة. لكن علينا أن نكون حذرين عندما تقدم لنا المصادر اللاحقة تنظيمًا شديد الدقة وكأنه جهاز حزبي حديث له قيادة ومراتب ثابتة منذ البداية. فقد تكون بعض هذه الصورة قد أعيد ترتيبها بعد الانتصار لتظهر الثورة وكأنها كانت مخططة من مركز واحد منذ عقود.

وهنا تظهر شخصية خدّاش، وهي شخصية مهمة لأنها تكشف لنا أن الحركة لم تكن موحدة أيديولوجيًا كما توحي الروايات الرسمية. فقد استطاع خدّاش أن يجذب عددًا كبيرًا من الأنصار في خراسان، ثم تبرأت منه القيادة العباسية لاحقًا، واتهمته المصادر بأفكار دينية منحرفة. لكن الدراسات الحديثة تطرح احتمالًا مهمًا: ربما لم يكن خدّاش مجرد منحرف هامشي كما صورته الرواية العباسية بعد الانتصار، بل كان أحد الشخصيات الأساسية في توسيع الحركة

في خراسان قبل أن يعاد تعريفه بوصفه خارجًا عن الخط الرسمي.

وهذا مثال ممتاز على المشكلة التي يقوم عليها كتابي كله. عندما ينتصر فريق سياسي، يستطيع لاحقًا أن يحدد من كان الداعي الصحيح ومن كان المنحرف، ومن كان جزءًا من الحركة ومن لم يكن منها. لذلك لا يكفي أن أقرأ الحكم النهائي للمصادر، بل يجب أن أسأل ماذا كان دور الرجل قبل أن يصبح من مصلحة المنتصرين التخلص من صورته.

ثم نصل إلى أبي مسلم الخراساني، الشخصية التي لا يمكن فهم نجاح الثورة العباسية من دونها.

حتى أصل أبي مسلم نفسه تحيط به روايات مختلفة، ويبدو أن نسبه لم يكن واضحًا حتى للمعاصرين. وتذكر المصادر أن بعض قادة الدعوة في خراسان اعترضوا في البداية على تسليمه القيادة بسبب صغر سنه وغموض أصله. ومع ذلك أصر إبراهيم الإمام على تعيينه، ثم أصبح أبو مسلم خلال فترة قصيرة القائد الفعلي للحركة في خراسان.

وهذه النقطة تستحق التأمل. الرجل الذي سيصبح صاحب القوة العسكرية الأساسية في إسقاط الأمويين لم يكن من كبار بني هاشم، ولم يكن صاحب نسب قبلي بارز، ولم يكن واحدًا من الزعماء القدماء للحركة في خراسان. وهذا ربما كان أحد أسباب فائدته للقيادة؛ فقد كان ارتباطه بمركز الدعوة أقوى من ارتباطه بالزعامات القبلية المحلية.

أرسل أبو مسلم الدعوة في أنحاء خراسان، واستفاد من الانقسامات الموجودة بين خصومه، ونجح تدريجيًا في زيادة عدد الأنصار. وتشير المصادر إلى أنه في سنة 129هـ، الموافقة تقريبًا لسنة 747م، انتقلت الحركة من مرحلة الدعوة السرية إلى الثورة العلنية، وظهرت الرايات السود التي أصبحت لاحقًا من أشهر رموز العباسيين.

لكن حتى معنى الرايات السود لا ينبغي أن نقبله بطريقة واحدة. فقد ربطتها روايات لاحقة براية النبي، وربطتها روايات أخرى بالحزن على قتلى آل علي، ثم أصبحت في الذاكرة العباسية رمزًا رسميًا للدولة. ولهذا يجب أن نفرق بين سبب استخدامها

أثناء الثورة وبين المعاني التي أضيفت إليها بعد انتصار العباسيين.

وكان أبو مسلم ماهرًا في استغلال الواقع المحلي. فعندما كان خصومه العرب في خراسان منشغلين بصراعاتهم الداخلية، استطاع هو أن يوسع شبكته ويستولي تدريجيًا على مناطق مختلفة. وتصف Encyclopaedia Iranica قيادته للثورة بأنها شديدة الكفاءة من الناحيتين الاستراتيجية والتكتيكية، خصوصًا في استغلال الانقسامات القائمة حول مرو.

كما استفادت الدعوة من التعاطف مع آل علي ومن مقتل يحيى بن زيد في خراسان. فقد كان مقتل شخصية من ذرية علي يستطيع أن يتحول بسهولة إلى مادة تعبئة ضد الحكم الأموي. وهنا مرة أخرى نرى كيف استطاعت الدعوة العباسية أن تستخدم مشاعر لم تكن عباسية الأصل، ثم توجهها نحو مشروعها السياسي.

وهذا يقودني إلى واحدة من أهم النتائج في هذا الفصل: لم يكن كل من قاتل تحت الرايات السود

يعرف بالضرورة أنه يقاتل من أجل إقامة دولة وراثية عباسية.

كان بعضهم يريد إسقاط الحكم الأموي، وبعضهم يتعاطف مع آل علي، وبعضهم كان يعاني من مشكلات مالية واجتماعية، وبعضهم دخل الحركة بسبب الصراعات القبلية، وبعضهم ربما انتظر تحولاً دينياً أوسع. وبعد نجاح الثورة اكتشف كثيرون أن السلطة استقرت في النهاية في بيت العباس.

وهذه ليست مجرد فرضية. فقد شهدت خراسان بعد قيام الدولة العباسية حركات وتمردات من جماعات خاب أملها في نتيجة الثورة، بعضها كان ينتظر حكماً علوياً، وبعضها حمل تصورات دينية أو مهدوية مختلفة عما انتهت إليه الدولة العباسية.

حتى أبو سلمة الخلال، أحد كبار منظمي الدعوة في الكوفة والذي أصبح أول وزير بارز للدولة الجديدة، تكشف قصته عن الغموض الذي أحاط بمصير الحركة بعد سقوط الأمويين. فقد كان من كبار ممولي ومنظمي الهاشمية، وكانت له صلات مباشرة بقيادة خراسان.

ومن هنا أرى أن تسمية كل الحركة منذ سنواتها الأولى باسم الدعوة العباسية قد تكون أحياناً مضللة إذا فهمناها بمعنى أن كل أتباعها كانوا يعرفون منذ البداية أنهم يقاتلون من أجل أبناء العباس تحديدًا. الأدق أن نميز بين قيادة عباسية كانت تعمل من أجل مشروعها، وبين قاعدة واسعة لم تكن دوافعها وتوقعاتها واحدة.

كما أن كلمة السرية نفسها تحتاج إلى شيء من الحذر. فالحركة كانت سرية في بعض مراحلها وفي علاقتها بالقيادة وفي هوية الإمام الذي تدعو إليه، لكنها لم تكن سرًا كاملاً عن المجتمع أو عن السلطة الأموية طوال عشرات السنين. فقد عرف الأمويون بوجود دعاة وحركات هاشمية واعتقلوا وقتلوا بعضهم، وكانت خراسان نفسها مليئة بالنشاط السياسي والديني.

لذلك أرى أن نجاح العباسيين لم يكن نتيجة تنظيم سري خارق يعمل في الظلام وحده، بل نتيجة التقاء التنظيم مع لحظة انهيار سياسي داخل الدولة الأموية.

ففي الوقت الذي كانت فيه الدعوة تتوسع في خراسان، كانت الدولة الأموية تمر بأزمة خلافة وحروب داخلية وصراعات قبلية. وعندما رفع أبو مسلم الرايات السود لم يكن يواجه الدولة الأموية في أفضل أيامها، بل كان يتحرك ضد دولة بدأت تفقد قدرتها على ضبط أطرافها.

وهكذا نستطيع أن نفهم الثورة من دون الحاجة إلى أسطورة المؤامرة الكاملة، ومن دون قبول الرواية العباسية الرسمية كما هي. كانت هناك قيادة وتنظيم ودعاة ورسائل وخطة سياسية، لكن نجاحها لم يكن ممكناً لولا البيئة التي سبقتها.

ويبقى السؤال الأكثر حساسية: إلى أي درجة كان العباسيون واضحين مع أنصارهم بشأن هوية الخليفة الذي يريدونه؟

من وجهة نظري، هذه المسألة يجب أن تبقى مفتوحة أمام الدليل. فشعار الرضا من آل محمد والغموض الذي أحاط بقيادة الحركة، ثم خيبة أمل جماعات متعددة بعد انتصارها، كلها تجعلني أتردد في قبول الصورة التي تقول إن آلاف الأنصار في خراسان

خرجوا منذ البداية وهم يعرفون أنهم يقاتلون تحديداً
من أجل خلافة أبناء العباس.

وهنا يبدأ الجانب الذي يمس موضوع هذا الكتاب
مباشرة.

بعد أن انتصر العباسيون، أصبحت لديهم القدرة على
كتابة تاريخ الدعوة نفسها. أصبح بإمكانهم أن يقدموا
الثورة وكأن كل خيوطها كانت منذ البداية تنتهي إلى
الأسرة العباسية، وأن يجعلوا كل داعية مخلصاً
جزءاً من خطة عباسية طويلة، وأن يصفوا كل من
خرج عن الخط الذي انتصر في النهاية بأنه منحرف
أو خائن أو صاحب عقيدة فاسدة.

لكن التاريخ الحقيقي غالباً أكثر تعقيداً من تاريخ
المنتصر.

لذلك لا أرى الدعوة العباسية مجرد قصة أسرة
خطت سرّاً عشرات السنين ثم استولت على الحكم
في اللحظة المناسبة. أراها شبكة سياسية ودينية
استطاعت القيادة العباسية أن تسيطر عليها تدريجياً،
وأن تستفيد من غضب جماعات مختلفة، ومن
شعارات ذات معنى واسع، ومن أزمة الدولة

الأموية، ثم تحول كل ذلك في النهاية إلى دولة تحمل اسم بني العباس.

وبعد أن خرجت الرايات السود من خراسان لم يعد الأمر دعوة سرية.

بدأت الحرب.

وأصبح المطلوب ليس إقناع الناس بالأفكار، بل هزيمة الجيوش الأموية والوصول من خراسان إلى العراق ثم مواجهة الخليفة مروان الثاني.

وهذا سيكون موضوع الفصل الخامس:

الثورة العباسية وسقوط الدولة الأموية

من خراسان إلى معركة الزاب سنة 750م.

الفصل الخامس

الثورة العباسية وسقوط الدولة الأموية

عندما انتقلت الدعوة العباسية من السر إلى العلن في

خراسان سنة 747م تقريبًا، لم تعد المسألة مجرد

شبكة دعاة أو شعارات سياسية. بدأت مرحلة

عسكرية منظمة انتهت خلال سنوات قليلة بسقوط

دولة حكمت نحو تسعين عامًا، وظهور دولة جديدة
ستسيطر على مركز العالم الإسلامي قرونًا طويلة.
لكنني أرى أن وصف ما جرى بأنه مجرد انتصار
عباسي على أمويين تبسيط شديد. فالثورة نجحت
لأن الدولة الأموية كانت في ذلك الوقت تعاني أزمة
داخلية عميقة. بعد وفاة هشام بن عبد الملك سنة
743م دخل البيت الأموي في صراعات متتابة
على الحكم، وتعاقب الخلفاء بسرعة، واشتدت
الانقسامات القبلية والعسكرية. ويؤكد Hugh
Kennedy أن السنوات الأخيرة من الدولة الأموية
شهدت تدهورًا سياسيًا خطيرًا ساعد على نجاح
الثورة القادمة من خراسان.

وفي هذا السياق ظهر مروان بن محمد، المعروف
بمروان الثاني، آخر خلفاء بني أمية في المشرق.
كان قائدًا عسكريًا ذا خبرة طويلة، وقد نجح قبل ذلك
في مواجهة خصوم متعددين في أقاليم الدولة، لكنه
ورث دولة منهكة، لا دولة مستقرة. وكان عليه أن
يقاوم في الوقت نفسه خصومًا داخليين وثورات
محلية ثم الجيش العباسي القادم من الشرق.

بدأ أبو مسلم الخراساني بتثبيت سيطرته على خراسان، وكان الانتصار على خصومه هناك خطوة حاسمة. ولم يكن نجاحه قائمًا على العدد وحده، بل على قدرته على استغلال الانقسامات بين القوى العربية المحلية وعلى جذب جماعات متعددة إلى الحركة.

بعد السيطرة على مرو تحركت القوات المؤيدة للدعوة العباسية غربًا. وهنا ظهر القائد قحطبة بن شبيب الطائي، الذي لعب دورًا مهمًا في نقل الحرب من خراسان باتجاه العراق. وتشير الدراسات الحديثة إلى أن قوات الثورة حققت سلسلة من الانتصارات قبل الوصول إلى الكوفة، الأمر الذي جعل سقوط العراق من يد الأمويين أقرب فأقرب.

ولم تكن الكوفة مجرد مدينة أخرى في طريق الجيش. كانت مركزًا سياسيًا شديد الأهمية، ولها تاريخ طويل في المعارضة للدولة الأموية وفي النشاط الهاشمي والعلوي. وعندما دخلتها القوات العباسية أصبحت المدينة مركزًا لإعلان السلطة الجديدة.

وفي سنة 749م ظهر أبو العباس، الذي سيعرف لاحقًا بالسفاح، وأعلن خليفة في الكوفة. وهنا انتهى إلى حد كبير الغموض الذي أحاط بشعار الرضا من آل محمد. أصبح واضحًا أن البيت الذي استولى على الخلافة هو بيت العباس.

وهذه اللحظة مهمة جدًا في قراءتي للثورة، لأنها تمثل الانتقال من حركة واسعة تستخدم لغة هاشمية مفتوحة إلى دولة محددة تقودها أسرة بعينها.

لكن مروان الثاني لم يكن قد هزم بعد. فقد بقي الجيش الأموي موجودًا في الجزيرة والشام، وكان لا بد من مواجهة عسكرية كبرى تحسم الصراع.

وقعت المواجهة الأساسية عند نهر الزاب الكبير في شمال العراق في يناير سنة 750م. وكان الجيش العباسي بقيادة عبد الله بن علي، عم أبي العباس، في مواجهة جيش مروان الثاني.

تصف المصادر الإسلامية المعركة بتفاصيل كثيرة، لكنني أتعامل بحذر مع القصص التي تضيف خطبًا أو نبوءات أو أرقامًا ضخمة يصعب التحقق منها. ما نستطيع قوله بثقة أكبر هو أن المعركة انتهت

بهزيمة حاسمة للجيش الأموي، وأن هذه الهزيمة فتحت الطريق أمام العباسيين للتقدم غربًا نحو بلاد الشام.

معركة الزاب لم تكن مجرد معركة خسر فيها خليفة جيشه، بل كانت انهيارًا لمركز الثقل العسكري للدولة الأموية. فبعدها لم يتمكن مروان من إعادة تنظيم قوة قادرة على قلب نتيجة الحرب.

انسحب مروان نحو الشام، ثم واصل التراجع جنوبًا. وسقطت دمشق في يد القوات العباسية. وهذه نقطة رمزية شديدة الأهمية، لأن دمشق لم تكن مجرد عاصمة إدارية، بل كانت قلب الدولة الأموية ومركز سلطتها منذ معاوية.

ومن هنا نلاحظ كيف تغيرت الجغرافيا السياسية للخلافة. فالدولة الأموية كانت مرتبطة ببلاد الشام، بينما جاءت القوة الأساسية التي أسقطتها من خراسان والعراق. ومع العباسيين بدأ مركز السلطة يتحرك تدريجيًا نحو العراق، ثم سيظهر هذا بصورة أوضح لاحقًا مع تأسيس بغداد في عهد المنصور.

أما مروان الثاني فواصل الهرب عبر فلسطين ثم مصر. وفي نهاية المطاف قُتل في مصر سنة 750م، وبموته انتهى عملياً الحكم الأموي في المشرق.

لكن هنا يجب أن أنتبه إلى كلمة "انتهى". فبنو أمية لم يختفوا تماماً. استطاع عبد الرحمن بن معاوية، أحد أفراد الأسرة، الهرب إلى الأندلس، ثم أسس هناك إمارة أموية مستقلة سنة 756م. وهذا يعني أن سقوط دمشق لم يكن نهاية الأسرة الأموية كلها، بل نهاية حكمها للمشرق.

ومن وجهة نظري، هناك سؤال مهم جداً: هل كانت معركة الزاب هي التي أسقطت الدولة، أم أنها كانت اللحظة العسكرية الأخيرة لدولة بدأت بالسقوط قبل ذلك؟

أميل إلى الرأي الثاني.

فالجيش لا تنهار في معركة واحدة من دون سياق سابق. الدولة الأموية كانت قد فقدت جانباً من تماسكها الداخلي قبل وصول الجيش العباسي. الانقسامات داخل الأسرة الحاكمة، والصراعات

القبلية، والثورات في الأقاليم، وضعف السيطرة على خراسان، كل ذلك جعل الانتصار العباسي ممكناً.

ولهذا لا أقبل الرواية التي تصور الثورة وكأنها جيش صغير مؤمن بقضيته أسقط فجأة دولة قوية ومستقرة. كما لا أقبل الصورة المعاكسة التي تعتبر سقوط الأمويين حادثاً عسكرياً عرضياً. ما جرى كان نتيجة تراكم طويل من الأزمات، ثم جاءت الحركة العباسية واستطاعت استغلال اللحظة المناسبة.

ومن المهم أيضاً ألا نغفل أن الثورة لم تكن سلمية. فقد رافقها عنف واسع، ومع انتقال السلطة بدأت عمليات ملاحقة وقتل لأفراد من البيت الأموي. وهنا ندخل في منطقة تحتاج إلى تدقيق شديد، لأن المصادر العباسية اللاحقة نقلت قصصاً كثيرة عن قتل الأمويين، وبعضها شديد الدموية. ومن أشهرها قصة دعوة عدد من أفراد البيت الأموي إلى مأدبة ثم قتلهم، وقصص البحث عن أفراد الأسرة في مناطق مختلفة.

لكنني لا أريد أن أقبل كل هذه التفاصيل دفعة واحدة.
يجب أن نفصل بين الحقيقة العامة، وهي أن
العباسيين سعوا إلى القضاء على المنافسين
الأمويين، وبين القصص الأدبية التي ربما ضُخمت
أو أعيد تشكيلها لاحقًا.

Chase Robinson يشير إلى أن انتقال السلطة
العباسية صاحبه قتل وإعدامات واسعة بحق أفراد
من النخبة الأموية، وهذا يتوافق مع منطق الصراع
على الحكم في تلك المرحلة. أما التفاصيل الدقيقة
لكل حادثة فتحتاج إلى مقارنة الروايات المختلفة
وعدم الاكتفاء بمصدر واحد.

وهنا يظهر تناقض مهم في الصورة العباسية
اللاحقة. فقد قدم العباسيون ثورتهم باعتبارها حركة
لإزالة الظلم وإعادة الحق إلى أهله، لكنهم عندما
استولوا على السلطة استخدموا وسائل قاسية جدًا
لضمان ألا يعود البيت الأموي منافسًا لهم.

وهذا لا يميزهم وحدهم عن كل الدول القديمة، لكنه
مهم لأن الخطاب الأخلاقي للثورة يجب أن يُقارن
بما حدث بعد الانتصار.

كما أن نجاح العباسيين خلق مشكلة جديدة. فقد قاتلت إلى جانبهم جماعات لم تكن كلها تريد النتيجة نفسها. وبعد أن أصبح أبو العباس خليفة بدأ السؤال: ماذا سيحدث للعلويين؟ وما مصير قادة خراسان؟ وما موقع أبي مسلم الذي كانت قوته العسكرية هائلة؟ وهل ستتحقق الوعود التي فهمها الناس من شعار الرضا من آل محمد؟

وهنا بدأت الثورة تأكل بعض رجالها.

فالدولة الجديدة لم تستطع السماح باستمرار مراكز قوة مستقلة عنها. ولهذا سئى لاحقاً تصفية شخصيات لعبت أدواراً أساسية في قيام الدولة نفسها.

ومن هنا أرى أن سنة 750م ليست نهاية قصة، بل بداية مرحلتين متوازيتين: مرحلة بناء الدولة العباسية، ومرحلة إعادة تفسير الماضي الأموي. فالمنتصر لم يحتج فقط إلى السيطرة على الجيش والخزانة والمدن، بل احتاج أيضاً إلى تفسير سبب انتصاره. كان عليه أن يقنع الناس بأن سقوط

الأمويين لم يكن مجرد انقلاب ناجح، بل نتيجة
مستحقة لحكم سابق فقد شرعيته.

وهنا سيصبح التاريخ نفسه جزءًا من الصراع.

بدأ الأموي يتحول في الذاكرة العباسية إلى صورة
سياسية وأخلاقية، وبدأ العباسي يقدم نفسه بوصفه
وريثًا شرعيًا للنبي ولبنو هاشم، لا مجرد الأسرة
التي انتصرت في الحرب.

لكن قبل أن نصل إلى صناعة هذه الشرعية، هناك
فصل لا يمكن تجاوزه.

ماذا حدث لأفراد البيت الأموي بعد سقوط دولتهم؟

كيف طُردوا؟

من قُتل منهم؟

ومن نجا؟

وهل قصة نبش قبور خلفائهم حقيقة تاريخية أم جزء
من الرواية التي صنعتها كتب العصر العباسي؟

وهذا سيكون موضوع الفصل السادس:

مطاردة الأمويين بعد سقوط دولتهم.

الفصل السادس

مطاردة الأمويين بعد سقوط دولتهم

بعد هزيمة مروان الثاني وسقوط دمشق سنة 750م لم يكتف العباسيون بإسقاط الدولة الأموية سياسيًا وعسكريًا، بل بدأوا في ملاحقة أفراد البيت الأموي الذين يمكن أن يشكلوا خطرًا على الدولة الجديدة. وهنا تبدأ واحدة من أكثر مراحل الانتقال العباسي دموية، لكنها في الوقت نفسه من أكثر المراحل التي تحتاج إلى الحذر، لأن كثيرًا من تفاصيلها وصلت إلينا من مصادر كُتبت بعد انتصار العباسيين.

الحقيقة الأساسية التي يمكن قبولها بدرجة عالية من الثقة هي أن الأسرة الأموية تعرضت لعمليات قتل وملاحقة واسعة. وكان لهذا منطق سياسي واضح. فبقاء عدد كبير من الأمراء الأمويين أحياء كان يعني بقاء احتمال ظهور قائد يستطيع جمع أنصار الدولة السابقة، خصوصًا في بلاد الشام التي ظلت مرتبطة بالأمويين سياسيًا وعسكريًا.

وتذكر المصادر أن الخليفة أبو العباس السفاح وقادته سعوا إلى التخلص من عدد كبير من رجال البيت الأموي. وترد في الروايات قصص عن قتل جماعي

وعن دعوات إلى الطعام انتهت بمذبحة وعن تعقب
الفارين في أنحاء الشام والعراق ومصر.

لكنني أرى أن هذه الأخبار يجب تقسيمها إلى
مستويين. الأول هو وجود سياسة فعلية لتصفية
الخصوم الأمويين، وهذا أمر تؤيده طبيعة الأحداث
وتسلسلها. أما المستوى الثاني فهو التفاصيل الأدبية
لكل قصة، مثل عدد القتلى، والكلمات التي قيلت،
والطريقة الدقيقة التي نفذت بها المذبحة، وهذه لا
ينبغي قبولها إلا بعد مقارنة أكثر من مصدر.

ومن أشهر الروايات قصة اجتماع عدد من الأمويين
في مأدبة أعداء لهم العباسيون، ثم قتلهم بعد أن
اطمأنوا إلى الأمان. وقد أصبحت هذه القصة من
أشهر رموز قسوة الانتقال العباسي. إلا أن اختلاف
المصادر في تفاصيلها يجعل من الصعب التعامل
معهما بوصفها تقريرًا حرفيًا لما حدث.

وتظهر شخصية عبد الله بن علي، عم السفاح، في
عدد من هذه الروايات بوصفه أحد أكثر القادة تشددًا
في ملاحقة الأسرة الأموية. وهو نفسه الذي قاد
الجيش العباسي في معركة الزاب، ثم دخل بلاد
الشام. وهذا يبين أن القيادة العسكرية التي هزمت

الدولة القديمة أصبحت أيضاً أداة لتثبيت سلطة الدولة الجديدة.

لكن السؤال هنا ليس فقط لماذا قُتل الأمويون، بل لماذا اهتمت المصادر العباسية نفسها بتسجيل هذه القصص؟

من وجهة نظري، كانت لهذه الروايات وظيفتان مختلفتان. الأولى إظهار أن الحكم الأموي قد انتهى بصورة نهائية، وأن الأسرة السابقة لم تعد قادرة على العودة. والثانية إظهار قوة الدولة العباسية وقدرتها على القضاء على خصومها.

وفي بعض الروايات يظهر جانب ثالث أكثر تعقيداً، وهو تصوير الانتقام العباسي كأنه عقاب تاريخي لما فعله الأمويون بخصومهم من بني هاشم وآل علي. وهنا يصبح القتل جزءاً من خطاب العدالة والقصاص، لا مجرد عملية سياسية.

وهذا النوع من التفسير يجب أن يجعلنا أكثر حذراً. فالحدث العسكري والسياسي يمكن أن يكون حقيقياً، لكن تفسيره الأخلاقي قد يكون من صناعة مرحلة لاحقة.

وتذكر المصادر أيضاً قصصاً عن نبش قبور عدد من الخلفاء الأمويين بعد سقوط الدولة. ومن أشهر ما يروى أن العباسيين فتحوا قبور بعض خلفاء بني أمية، وأحرقوا ما بقي من رفاتهم أو عاقبوه بعد موتهم، بينما لم يجدوا في بعض القبور إلا آثاراً قليلة.

هذه القصص قوية جداً من الناحية الأدبية، لأنها تقدم صورة المنتصر الذي لا يكتفي بإسقاط خصمه الحي، بل يمتد انتقامه إلى ذاكرته وقبره. لكنها لهذا السبب بالذات تحتاج إلى دليل أقوى.

لا نملك، حسب ما هو معروف حالياً، دليلاً أثرياً مستقلاً يثبت كل تفاصيل عمليات نبش القبور التي تنقلها الكتب الإسلامية. ولذلك لا أرى أن من الصحيح أن نكتبها بصيغة اليقين المطلق. الأدق أن نقول إن المصادر العباسية تنقل هذه الروايات، وإن بعضها قد يعكس عمليات حقيقية، لكن تفاصيلها لا يمكن إثباتها جميعاً مادياً.

وهذه نقطة مهمة جداً لمنهج هذا الكتاب. الرواية المروعة ليست أقوى لمجرد أنها أكثر إثارة. بل

على العكس، كلما زادت القصة درامية ازدادت حاجتي إلى التحقق منها.

ومع ذلك، هناك دليل تاريخي واضح على أن القضاء على البيت الأموي لم يكن كاملاً، وأبرز برهان على ذلك هو نجاة عبد الرحمن بن معاوية. كان عبد الرحمن من أحفاد الخليفة هشام بن عبد الملك، واستطاع الفرار من الملاحقة العباسية. وتروي المصادر قصة طويلة عن هروبه عبر بلاد الشام ثم شمال أفريقيا، قبل أن يصل إلى الأندلس. ومهما اختلفنا في بعض تفاصيل رحلة الهرب، فإن النتيجة التاريخية ثابتة. فقد دخل عبد الرحمن الأندلس واستطاع سنة 756م أن يؤسس إمارة أموية في قرطبة.

وهذا الحدث مهم لأنه يبين أن مشروع العباسيين لتصفية الأسرة لم ينجح بالكامل. فبعد ست سنوات فقط من سقوط دمشق ظهرت دولة أموية جديدة في الغرب الإسلامي، ثم تحولت لاحقاً إلى قوة سياسية كبرى.

كما أن نجاة عبد الرحمن تعطينا فرصة لمقارنة روايتين مختلفتين للتاريخ. ففي المشرق أصبح العباسيون أصحاب السلطة والتدوين، أما في الأندلس فقد أصبح الأمويون هم أصحاب الدولة. وهذا يعني أن صورة بني أمية لم تكن بالضرورة واحدة في بغداد وقرطبة.

وهذه المقارنة ستكون مفيدة جدًا في فصول لاحقة، لأننا نستطيع أن نسأل: كيف تحدث مؤرخو المشرق العباسي عن الأمويين، وكيف تحدث مؤرخو الأندلس الأمويون عن أسلافهم؟

إذا وجدنا اختلافًا كبيرًا بين الصورتين، فإن ذلك يقدم لنا مثالًا واضحًا على أثر السلطة السياسية في كتابة التاريخ.

لكن حتى هنا يجب ألا نفترض أن المؤرخ الأندلسي أكثر حيادًا من المؤرخ العباسي. فالدولة الأموية في الأندلس كان لها هي الأخرى مصلحة في تمجيد أسلافها وإثبات شرعيتها. ولذلك لا أريد استبدال دعاية عباسية بدعاية أموية، بل مقارنة الدعايتين.

وكانت الملاحقة العباسية للأمويين جزءًا من عملية أكبر لإعادة بناء مركز السلطة. فالعاصمة القديمة دمشق فقدت مكانتها السياسية، وانتقل مركز الدولة إلى العراق. وهذا التحول لم يكن جغرافيًا فقط، بل كان انتقالًا في شبكة المصالح والجيش والإدارة والثقافة.

وأرى أن تصفية أفراد البيت الأموي كانت أيضًا رسالة إلى النخب التي خدمت الدولة السابقة: لقد تغيرت السلطة نهائيًا، وأصبح الولاء للدولة الجديدة ضرورة للبقاء.

لكن الدولة الجديدة لم تكتف بالأمويين. فسرعان ما بدأت تتخلص من بعض الأشخاص الذين ساعدوا على قيامها نفسها.

أبو سلمة الخلال قُتل بعد فترة قصيرة من قيام الدولة. ثم جاء الدور لاحقًا على أبي مسلم الخراساني، الرجل الذي كان له دور حاسم في إسقاط بني أمية. وهذا يدل على أن منطق الدولة الجديدة لم يكن قائمًا على الانتقام من الأمويين وحدهم، بل على القضاء على كل مركز قوة يمكن أن ينافس الخليفة العباسي.

وهنا تصبح عبارة الثورة تأكل أبناءها مناسبة لفهم هذه المرحلة، لكنني لا أستخدمها كشعار أدبي فقط. فما حدث يكشف تحول الحركة من تحالف ثوري واسع إلى دولة مركزية لا تريد شركاء مستقلين.

ومن المهم أيضاً أن نسأل كيف كان أهل الشام ينظرون إلى هذا التحول. فقد كانت بلاد الشام قاعدة الدولة الأموية طوال عقود، وكان عدد كبير من القبائل والجيوش والإداريين مرتبطين بها. لذلك لم يكن من المتوقع أن تختفي الولاءات الأموية في لحظة واحدة بعد معركة الزاب.

وتشير الأحداث اللاحقة إلى استمرار تمردات واضطرابات في بلاد الشام، وهو ما يؤكد أن الانتصار العسكري لا يعني دائماً اختفاء الولاء السياسي السابق.

ولهذا أرى أن سياسة الملاحقة العباسية كانت لها غاية عملية واضحة: منع تشكل مركز أموي جديد في المشرق.

لكن عندما نقرأ هذه الأحداث في كتب التاريخ اللاحقة، يجب أن ننتبه إلى أن القاتل والكاتب قد

ينتميان إلى البيئة السياسية نفسها. وهذا لا يعني أن المؤرخ تلقى أمرًا من الخليفة ليكذب، بل يعني أن المناخ الذي عاش فيه كان مناخ الدولة التي انتصرت.

وهذا الفرق مهم جدًا.

التزوير المباشر يحتاج إلى إثبات مباشر. أما التحيز، والانتقاء، وإعادة تفسير الماضي من منظور السلطة الحاضرة، فهي أمور أكثر شيوعًا وأسهل في التحقق من آثارها.

ولهذا لن أكتب في هذا الكتاب أن العباسيين زوّروا كل خبر عن قتل الأمويين، ولا أن كل ما ورد في المصادر صحيح. سأضع كل رواية في ميزانها، وأبحث عن تعدد الشهادات، وقرب المصدر من الحدث، ومصلحة الراوي، وإمكان وجود دليل مستقل.

وأخلص من هذا الفصل إلى أن انتقال الحكم من الأمويين إلى العباسيين لم يكن انتقالًا دستوريًا هادئًا، بل كان انقلابًا سياسيًا وعسكريًا ترافق مع تصفية واسعة للبيت الحاكم السابق.

لكن الأخطر من قتل الأشخاص كان ما سيأتي بعد ذلك.

فبعد أن سقط الأمويون، احتاج العباسيون إلى الإجابة عن سؤال لا يقل أهمية عن الحرب نفسها:

لماذا نحن أصحاب الحق في الحكم؟

كيف يمكن لأسرة من بني هاشم أن تقنع الناس بأن سلطتها ليست نتيجة القوة وحدها، بل امتداد للشرعية الدينية والنبوية؟

وهذا سيكون موضوع الفصل السابع:

كيف برر العباسيون الثورة؟

الفصل السابع

كيف برر العباسيون الثورة؟

بعد انتصار العباسيين وسقوط الدولة الأموية لم تعد المشكلة هي السيطرة على المدن والجيش فقط، بل ظهرت أمام الدولة الجديدة مسألة أكثر حساسية: بأي حق يحكم بنو العباس؟

فالثورة تستطيع أن تسقط دولة بالقوة، لكن القوة وحدها لا تكفي لبناء شرعية طويلة الأمد. وكان

على العباسيين أن يقدموا لأنصارهم وللمجتمع تفسيرًا يجعل انتقال الخلافة إليهم أمرًا مشروعًا، لا مجرد نتيجة لانتصار عسكري في خراسان ومعركة الزاب.

وهنا أرى أن النسب كان أول أسلحة الشرعية العباسية.

ينتسب العباسيون بحسب الرواية الإسلامية إلى العباس بن عبد المطلب، عم النبي محمد. ومن هذا النسب استطاعوا تقديم أنفسهم باعتبارهم جزءًا من بني هاشم ومن أقرباء النبي. وتبين الدراسات الحديثة أن العباسيين اعتمدوا منذ الثورة على هويتهم الهاشمية لتقديم أنفسهم فوق الانقسامات القبلية والإقليمية، بوصفهم أهل بيت النبي وقرابته. وتذكر دراسة منشورة عن تاريخ المجتمعات الإسلامية أن العباسيين أكدوا منذ البداية شرعية تقوم على كونهم من الأسرة الهاشمية وعلى قرابتهم من النبي.

لكن هنا تظهر المشكلة التي أراها شديدة الأهمية.

العباس لم يكن ابن النبي، ولم يكن من نسل ابنته فاطمة، بينما كان أبناء علي وفاطمة أقرب من العباسيين إلى النبي من حيث النسب المباشر. ولهذا كان على العباسيين أن يبنوا حجة تجعل العم وذريته أصحاب حق في الخلافة، أو على الأقل تجعل انتماءهم إلى بني هاشم أساسًا كافيًا للمطالبة بالحكم. وهذا يفسر لماذا لم تعتمد الدعاية العباسية الأولى على عبارة واضحة تقول إن الخلافة حق حصري لأبناء العباس، بل استخدمت كما رأينا في الفصل السابق تعبيرات أوسع مثل آل محمد والرضا من آل محمد.

فهذا الغموض كان مفيدًا قبل الانتصار. لكن بعد أن أصبح أبو العباس خليفة لم يعد الغموض مفيدًا بالطريقة نفسها. كان على الدولة الجديدة أن تشرح لماذا انتهى الحق إلى العباسيين تحديدًا وليس إلى العلويين أو إلى فرع آخر من بني هاشم. وتذكر المصادر أن أبا العباس، بعد مبايعته في الكوفة سنة 749م، ألقى خطابًا قدم فيه تصورًا واضحًا لحق أسرته في الخلافة. وتشير

Cambridge History of Iran إلى أن خطابه الافتتاحي شرح مظالم الثورة ضد الأمويين، وفي الوقت نفسه عرض دعوى العباسيين بأن الخلافة ينبغي أن تكون في أسرهم.

ولكنني أتعامل بحذر مع النص الحرفي لهذه الخطبة. فنحن لا نملك تسجيلًا معاصرًا لها، وإنما وصلت إلينا عبر مؤلفات تاريخية لاحقة. لذلك أستطيع استخدام مضمونها لفهم الفكر السياسي العباسي كما حفظته المصادر، لكنني لا أستطيع أن أضمن أن كل كلمة وردت فيها قيلت فعلاً بهذه الصيغة سنة 749م.

ومن أهم عناصر هذه الشرعية فكرة أن العباسيين لم يكونوا مجرد أبناء عم بعديين، بل ورثة لحق ديني سابق.

ظهرت في الأدبيات العباسية روايات تقول إن النبي نفسه خص العباس أو ذريته بمكانة معينة، وإن حق الحكم انتقل داخل البيت الهاشمي حتى وصل إلى العباسيين. وتذكر الدراسات أن العباسيين ادعوا أن حق الحكم قد عُهد به إلى أصل أسرهم، وأنهم

ربطوا خلافة الأسرة بإرادة دينية لا بمجرد الانتصار السياسي.

وهنا يجب أن أفرق بين شيئين.

وجود هذا الادعاء العباسي ثابت تاريخيًا بوصفه جزءًا من خطاب الشرعية.

أما صحة الادعاء نفسه، أي أن النبي عيّن العباس أو ذريته للحكم، فهي قضية مختلفة تمامًا وتحتاج إلى دليل مستقل.

ولا أرى أن مجرد ظهور هذه الروايات في المؤلفات التي ازدهرت في ظل الدولة العباسية يكفي لإثبات أنها تعود فعلًا إلى زمن النبي.

بل على العكس، كلما وجدت رواية قديمة تمنح الأسرة الحاكمة اللاحقة حقًا سياسيًا واضحًا منذ زمن النبي، يصبح من الضروري أن أسأل متى ظهرت هذه الرواية لأول مرة ومن الذي نقلها.

وهنا يدخل النسب في صميم صناعة الشرعية.

فالبحت الحديث في الأنساب الإسلامية يبين أن الانتساب إلى أهل بيت النبي أصبح مصدرًا بالغ القوة للمكانة السياسية والاجتماعية والدينية. ولم يكن

النسب مسألة عائلية بسيطة، بل أصبح وسيلة لإثبات الحقوق والمكانة والسلطة.

وأرى أن العباسيين أدركوا هذه القوة بوضوح. هم لم يقولوا للناس ببساطة: انتصر جيشنا ولذلك نحن الحكام.

بل قال خطابهم السياسي في جوهره: نحن من بيت النبي، والدولة السابقة أخذت الحكم من أهله، ونحن نعيده إلى البيت الهاشمي.

وهنا تحولت الثورة من تغيير سياسي إلى عملية استرداد للحق.

لكن المشكلة أن آل البيت لم يكونوا أسرة واحدة ذات مشروع سياسي واحد.

فالعلويون أيضاً كانوا من بني هاشم، بل إن أبناء الحسن والحسين كانوا من نسل النبي عن طريق فاطمة. وتشير الدراسات المتعلقة بتاريخ العلويين إلى أن هذه الأسرة تمتعت بمكانة استثنائية في المجتمع الإسلامي بسبب قربها النسبي من النبي، وأن هذه المكانة أصبحت لاحقاً أساساً مهماً للشرعية الاجتماعية والسياسية.

ومن هنا بدأت المنافسة الحقيقية.

قبل الثورة كان التعبير الواسع آل محمد يستطيع أن يجمع العباسي والعلوي.

بعد الثورة أصبح من الضروري تحديد من هم آل محمد الذين يحق لهم الحكم.

وأعتقد أن هذه النقطة تساعدنا على فهم كثير من الصراعات التي ستقع بين العباسيين والعلويين بعد ذلك. فالخلاف لم يكن مجرد نزاع بين دولة ومتمردين، بل كان صراعاً بين فرعين من بني هاشم، وكل فرع يستطيع استخدام القرابة من النبي في بناء شرعيته.

وكان على العباسيين لذلك أن يوسعوا معنى أهل البيت بطريقة تسمح لهم بالدخول فيه بقوة.

وهنا يجب أن أكون دقيقاً. ففي استعمالات إسلامية كثيرة أصبح مصطلح أهل البيت مرتبطاً بصورة خاصة بعلي وفاطمة وذريتهما، لكن استعمالات أخرى كانت أوسع ويمكن أن تشمل أقرباء النبي من بني هاشم. ومن الخطأ أن أفترض وجود تعريف

واحد ثابت لهذا المصطلح في جميع مراحل القرن الأول والثاني للهجرة.

وهذا الغموض نفسه كان سياسيًا ثمينًا.

فمن ينجح في تعريف آل البيت يستطيع أن يطالب بحق الحكم باسم هذا التعريف.

كما استخدم العباسيون مظلومية بني هاشم في مواجهة الأمويين. فقتل الحسين، واضطهاد بعض العلويين، ومقتل زيد بن علي ويحيى بن زيد، وغيرها من الأحداث، أصبحت جزءًا من الذاكرة المعارضة للأمويين.

لكن هنا توجد مفارقة واضحة.

هذه الدماء كانت في معظمها دماء علويين لا عباسيين.

ومع ذلك استطاع العباسيون أن يدخلوا أنفسهم في رواية المظلومية الهاشمية العامة، وأن يقدموا الثورة باعتبارها انتقامًا أو استردادًا لحق آل بيت النبي من بني أمية.

وهذا من أكثر الأمور التي أرى أنها تستحق الدراسة النقدية.

هل كان العباسيون يمثلون فعلاً جميع آل البيت؟
أم أنهم استفادوا من تاريخ اضطهاد العلويين في بناء
شرعيتهم، ثم عندما وصلوا إلى الحكم دخلوا هم
أنفسهم في صراع مع العلويين؟

الأحداث اللاحقة تجعل هذا السؤال مشروعاً جداً.
فالدولة العباسية لم تتحول بعد انتصارها إلى دولة
علوية، بل أصبح الخلفاء العباسيون أنفسهم يواجهون
انتفاضات أبناء الحسن والحسين ويقمعونها.

وهنا تظهر المسافة بين شعار الثورة وواقع الدولة.
في أثناء المعارضة يمكن للشعار أن يكون واسعاً
وغامضاً.

أما عند توزيع السلطة فلا بد من تحديد من يحكم.
وكان العباسيون هم الذين حكموا.

ثم ظهر عنصر آخر في الشرعية العباسية وهو
تحويل انتصار الثورة إلى علامة على الإرادة
الإلهية.

فقد قدم الخلفاء العباسيون أنفسهم على أنهم مختارون
من الله لقيادة الجماعة، وأصبحت الخلافة مرتبطة

باللغة الدينية بصورة متزايدة. وتشير الدراسات إلى أن العباسيين أكدوا أن سلطتهم ليست مجرد حكم دنيوي، بل إن الخليفة معين من الله لمواصلة طريق النبي وقيادة المجتمع الإسلامي.

وهنا تتغير طبيعة الحجة.

لم يعد الأمر فقط: نحن أقرباء النبي.

بل أصبح أيضاً: انتصارنا نفسه دليل على أن الله منحنا السلطة.

وهذه حجة سياسية عرفت دول كثيرة في التاريخ. المنتصر يستطيع أن يحول نتيجة الحرب إلى دليل على شرعيته.

لكن المؤرخ لا يستطيع استخدام الانتصار وحده دليلاً على الحق الديني.

ومن مظاهر هذه الشرعية أيضاً استخدام الرموز المنسوبة إلى النبي.

تذكر المصادر أن العباسيين حافظوا على رموز مثل بردة النبي وقضيبه وخاتمه وربطوها بالخلافة. وتشير الدراسات الحديثة إلى أن هذه الرموز

استُخدمت لتأكيد استمرارية السلطة من النبي إلى الخليفة العباسي.

وهذا أمر مهم جدًا من الناحية السياسية.

فالرمز المادي يستطيع أن يؤدي وظيفة لا تؤديها الخطبة وحدها.

عندما يلبس الخليفة بردة يعتقد الناس أنها للنبي، أو يحمل أثرًا من آثاره، فإنه يقدم نفسه بصريًا باعتباره امتدادًا للسلطة النبوية.

ولا أستطيع هنا إثبات أن كل هذه الأشياء كانت فعلًا ممتلكات أصلية للنبي. هذه مسألة أخرى تحتاج إلى تاريخ مستقل لكل قطعة.

لكنني أستطيع أن أقول إن الاعتقاد بأنها آثار نبوية كان جزءًا من بناء الشرعية السياسية.

كما أصبحت الخطبة والعملة من وسائل إعلان السلطة.

ذكر اسم الخليفة في خطبة الجمعة وضرب اسمه على العملة لم يكونا مجرد إجراءات إدارية. كانا إعلانًا علنيًا لمن يمتلك السيادة. والدراسات الخاصة بالدولة العباسية تشير إلى استعمال اسم الحاكم على

النقود وعلى الطراز وإلى ذكره في الخطبة بوصفها أدوات لإظهار السلطة والشرعية.

وهنا نصل إلى جانب أراه مهمًا جدًا في موضوع كتابي.

الدولة العباسية لم تكن تحتاج فقط إلى كتابة تاريخ الأمويين بطريقة تجعل سقوطهم مفهومًا، بل احتاجت أيضًا إلى كتابة تاريخ نفسها إلى الوراء.

أي إنها لم تبدأ شرعيتها من سنة 750م، وإنما كان من مصلحتها أن تجعل القارئ يرى أن وصولها إلى الحكم كان نهاية مسار بدأ قبل ذلك بكثير.

وهكذا تظهر الروايات التي تصل العباس بالنبي، ثم أبناء العباس بحق الخلافة، ثم الهاشمية بالعباسيين، ثم الدعوة السرية بالثورة، ثم الثورة بالخلافة.

النتيجة النهائية تبدو عند قراءة هذه الروايات وكأنها كانت مكتوبة منذ البداية.

لكن المؤرخ يجب أن يسأل: هل كان هذا المسار واضحًا فعليًا للناس الذين عاشوا في كل مرحلة، أم أنه أصبح واضحًا فقط بعدما عرف المؤرخون من انتصر في النهاية؟

وهذا فرق جوهري.

فنحن عندما نعرف النتيجة نميل إلى إعادة ترتيب الأحداث السابقة بحيث تقود إليها حتمًا.

لكن التاريخ لم يكن حتميًا.

كان من الممكن أن تنتصر أسرة أخرى.

وكان من الممكن أن تنجح حركة علوية.

وكان من الممكن أن يقضي مروان الثاني على الثورة.

وكان من الممكن أن يتحول أبو مسلم إلى مركز سلطة مستقل.

لكن بعد أن انتصر العباسيون أصبحت كل هذه الاحتمالات طرقًا مهزومة، وبقي طريق واحد في الرواية الرسمية.

وأرى كذلك ضرورة البحث في الأحاديث والنبوءات التي تتحدث عن الرايات السود أو عن ملك بني العباس أو عن رجال يخرجون من المشرق.

فبعض هذه الروايات أصبح لاحقًا جزءًا من الأدبيات الدينية والسياسية المرتبطة بالثورة.

لكنني لن أستخدم أي حديث منها دليلاً على شرعية العباسيين قبل أن أبحث تاريخ ظهوره وأقدم سند له والبيئة السياسية التي انتشر فيها.

فالرواية التي تتنبأ بدولة ثم نجد أقدم تدوين واضح لها بعد قيام تلك الدولة تحتاج إلى حذر شديد.

وقد تكون بعض هذه الأخبار قديمة فعلاً، وقد يكون بعضها أعيد تفسيره بعد الأحداث، وقد يكون بعضها قد نشأ في بيئة الصراع السياسي.

ولا يجوز جمعها كلها في حكم واحد.

ومن هنا أرى أن الشرعية العباسية قامت على عدة طبقات متداخلة: النسب إلى العباس، والانتماء إلى بني هاشم، والقرابة من النبي، والاستفادة من مفهوم آل البيت، واستثمار مظالم العصر الأموي، وشعار إعادة الحق إلى أهله، ثم تحويل النصر العسكري إلى دليل على الاختيار الإلهي.

وهذا بناء سياسي ذكي للغاية.

لكن نجاح الخطاب لا يثبت صحة كل عناصره التاريخية.

مهمتي في هذا الكتاب ليست أن أقول إن كل ما ادعاه العباسيون كذب، كما أنها ليست أن أقبل كل ما قالوه عن أنفسهم.

مهمتي أن أسأل عن تاريخ كل دعوى.
متى ظهر القول بأن العباس صاحب حق في الحكم؟
ما أقدم مصدر يذكر انتقال هذا الحق إلى ذريته؟
متى أصبح مفهوم آل البيت يشمل العباسيين في الخطاب السياسي بصورة واضحة؟

وما الروايات التي ظهرت قبل قيام الدولة، وما الروايات التي لا نعرفها إلا من مؤلفات كتبت بعدما أصبحت الدولة العباسية واقعًا قائمًا؟

هذه الأسئلة أكثر أهمية عندي من مجرد تكرار أن العباسيين كانوا من بني هاشم.

فالنسب نفسه قد يكون حقيقة، لكن تحويل النسب إلى حق سياسي عملية فكرية مختلفة.

وهذه العملية هي التي أريد كشفها.

وأخلص إلى أن العباسيين لم ينتصروا بالسيف وحده. فقد رافق القوة العسكرية بناء متماسك

للشرعية جعل الثورة تبدو استعادةً للحق الهاشمي،
وجعل الأسرة العباسية تقدم نفسها باعتبارها الوريث
الطبيعي للسلطة بعد النبي.

لكن هناك اختبارًا مهمًا جدًا لهذه الصورة.

إذا كانت الدولة الأموية ظالمة وغير شرعية كما
صورتها روايات كثيرة في البيئة العباسية، فكيف
صوّر خلفاؤها واحدًا واحدًا بعد سقوط دولتهم؟

هل كانت صورة معاوية ويزيد وعبد الملك والوليد
وهشام ومروان الثاني انعكاسًا دقيقًا لما حدث في
عصرهم، أم أن بعض هذه الصور تشكل تحت تأثير
الصراع السياسي والمذهبي اللاحق؟

هذا سيكون موضوع الفصل الثامن:

الأمويون في الرواية العباسية.

الفصل الثامن

الأمويون في الرواية العباسية

عندما أقرأ أخبار خلفاء بني أمية في الكتب التي
وصلت إلينا، أجد نفسي أمام مشكلة لا يمكن
تجاهلها: معظم هذه الصورة لم تُكتب في قصور

دمشق الأموية، بل وصلت إلينا عبر مؤرخين عاشوا في العصر العباسي أو في بيئة تشكلت بعد سقوط بني أمية. وهذا لا يعني أن كل رواية سلبية عن الأمويين عباسية الصنع، لكنه يعني أن علي أن أميز باستمرار بين الشخصية التاريخية وبين الصورة التي صنعتها الذاكرة السياسية والمذهبية حولها.

يشير Chase F. Robinson إلى أن مصادر العصر الأموي متفرقة ومتأخرة وغير متجانسة، وأن المؤرخ عندما يدرس القرن السابع والثامن الميلاديين يعتمد بدرجة كبيرة على تمثيل النخب اللاحقة للماضي، لا على سجل معاصر كامل للأحداث. وهذه نقطة منهجية أساسية في فهم الصورة التي وصلتنا عن بني أمية.

كما أظهرت دراسة Ayman S. Ibrahim أن التأريخ في العصر العباسي المبكر لم يكن منفصلاً تماماً عن الصراع السياسي والديني، وأن بعض المؤرخين في البيئة العباسية قدموا شخصيات أموية بصورة غير مواتية، بينما أعيد تفسير مواد أقدم في سياق سياسي جديد. وهذه النتيجة لا تثبت وجود قرار حكومي بتزوير تاريخ الأمويين، لكنها تثبت أن

الرواية التاريخية كانت قابلة للتأثر بالبيئة السياسية التي كُتبت فيها.

ومن هنا أبدأ بمعاوية بن أبي سفيان.

صورة معاوية في المصادر الإسلامية معقدة أكثر مما يبدو لأول وهلة. فهو عند بعض الرواة سياسي شديد الدهاء، حليم قادر على إدارة الخصوم، وعند آخرين يمثل بداية انتقال الخلافة إلى نظام وراثي. وفي الأدبيات المذهبية اللاحقة دخل معاوية في الصراع حول علي بن أبي طالب، فأصبح تقييمه مرتبطاً أحياناً بالموقف من النزاع بين الطرفين أكثر من ارتباطه بدراسة إدارته للدولة.

لكن إذا ابتعدنا عن الروايات الأدبية ونظرنا إلى الوقائع الكبرى، يظهر معاوية باعتباره الحاكم الذي نجح بعد حرب أهلية طويلة في إعادة توحيد مساحة واسعة من الدولة تحت سلطة واحدة، ثم أسس مركز حكم قوياً في دمشق.

ومن المهم هنا ألا نفسر كل سياسته عبر الروايات التي دوّنت بعد موته بأجيال.

فحتى في الدراسات الحديثة يظهر معاوية حاكمًا حاول التأثير في المؤسسات الدينية الناشئة، فعين القضاة والقراء وحافظ على مؤسسات الدولة وعمل على تثبيت سلطة الخلافة. وهذا يختلف عن الصورة المبسطة التي تجعله مجرد زعيم قبلي استولى على الحكم.

لكن القضية التي ستؤثر أكثر في صورته اللاحقة هي تعيين ابنه يزيد وليًا للعهد.

فهنا تحولت الخلافة عمليًا إلى انتقال داخل الأسرة، وأصبح هذا القرار مادة أساسية في نقد الدولة الأموية. لكن علينا أن نسأل أيضًا: هل مفهوم الخلافة الذي يقدمه لنا المؤرخون اللاحقون كان قد أصبح ثابتًا بالفعل في زمن معاوية، أم أن جزءًا من النقد اللاحق ناتج عن إسقاط تصورات سياسية تشكلت بعد ذلك على مرحلة لم تكن قواعد انتقال السلطة فيها قد استقرت أصلًا؟

ثم نصل إلى يزيد بن معاوية.

قليل من خلفاء بني أمية تعرضوا لصورة سلبية في الذاكرة الإسلامية مثل يزيد. فقد ارتبط اسمه بثلاثة

أحداث ضخمة وقعت خلال فترة حكم قصيرة: مقتل الحسين بن علي في كربلاء سنة 680م، واقعة الحرة في المدينة سنة 683م، ثم حصار مكة والصراع مع عبد الله بن الزبير.

هذه الوقائع ليست اختراعًا عباسيًا. لقد حدثت أزمات حقيقية وعنيفة في عهد يزيد، ولا يجوز إنكارها لمجرد أن المصادر اللاحقة كانت معادية للأمويين. لكن المشكلة تبدأ عندما ننتقل من إثبات الحدث إلى إثبات كل التفاصيل المنسوبة إلى الخليفة.

هل أمر يزيد شخصيًا بقتل الحسين؟

ما التعليمات التي أرسلها بالفعل؟

ماذا قال عندما بلغه مقتله؟

هل الأبيات والخطب والحوارات المنسوبة إليه

معاصرة أم أضيفت لاحقًا؟

هذه أسئلة مختلفة تمامًا عن السؤال عما إذا كان

الحسين قد قُتل في عهده.

وأرى أن فصل المسؤولية السياسية عن التفاصيل الأدبية ضروري. يستطيع المؤرخ أن يقول إن مقتل

الحسين وقع في ظل حكم يزيد وإن موظفي الدولة الأموية كانوا طرفاً فيه، من دون أن يقبل تلقائياً كل حوار أو رسالة أو مشهد درامي ظهر في الروايات المتأخرة.

بعد هذه المرحلة المضطربة ظهر عبد الملك بن مروان، وهنا تصبح المقارنة بين الرواية الأدبية والدليل المادي أكثر إثارة.

عبد الملك ليس مجرد اسم وصلنا عبر المؤرخين. لدينا من عصره عملات ونقوش ومبانٍ وآثار إدارية. ولهذا نستطيع اختبار بعض جوانب حكمه بأدلة مستقلة عن الروايات العباسية.

في عهده أعيد توحيد الدولة بعد الحرب مع ابن الزبير، وجرى إصلاح مهم للنقد، وتعزز استخدام العربية في الإدارة، وأقيمت قبة الصخرة في القدس. وتكشف هذه الأعمال عن دولة قوية تسعى إلى التعبير عن شرعيتها الدينية والإمبراطورية بوضوح.

وتؤكد الدراسات الحديثة أن عبد الملك وخلفاءه استخدموا المساجد الكبرى والعمارة والخطاب

الديني لتعزيز صورة الخليفة باعتباره راعياً للإسلام
في مواجهة الإمبراطورية البيزنطية المسيحية.

ولهذا فإن صورة عبد الملك لا يمكن اختزالها في
أخبار الحجاج بن يوسف أو الصراعات الداخلية
التي نقلتها الكتب.

نحن أمام حاكم ترك أدلة مادية مباشرة على مشروع
سياسي وإداري واسع.

وهذا نموذج لما أطالب به في هذا الكتاب: عندما
يكون أمامي وصف أدبي متأخر وحزمة من
العملات والنقوش والعمارة المعاصرة، لا يجوز أن
أكتب تاريخ الرجل من القصص وحدها.

ثم يأتي الوليد بن عبد الملك.

شهد عهده استمرار التوسع العسكري الكبير،
ووصلت قوات الدولة إلى مناطق واسعة في الشرق
والغرب. كما ارتبط عصره بمشروعات عمرانية
مهمة، وفي مقدمتها الجامع الأموي في دمشق.

ومن اللافت أن الذاكرة اللاحقة لم تجعل الوليد
محوراً للصراع المذهبي كما فعلت مع معاوية
ويزيد، ولذلك تبدو صورته أقل تحميلاً بالجدل

العقائدي. وهذا في حد ذاته يعلمنا شيئاً مهماً: ليست كل الشخصيات الأموية تعرضت للدرجة نفسها من التشويه أو الدفاع.

فالعامل السياسي والمذهبي يحدد أحياناً الشخصيات التي تصبح رموزاً في الذاكرة.

أما هشام بن عبد الملك فيقدم مثالاً واضحاً على إمكان إعادة قراءة الرواية القديمة من خلال البحث الحديث.

حكم هشام قرابة تسعة عشر عاماً بين 724 و743م، وهي مدة طويلة نسبياً. وقد سعى إلى زيادة إيرادات الدولة وإصلاح بعض جوانب الإدارة والحفاظ على الحرب مع الإمبراطورية البيزنطية. لكن بعض الروايات اللاحقة رسمته بصورة الخليفة البخيل شديد الحرص على المال.

الباحث Andrew Marsham يشير إلى احتمال مهم جداً: أن صورة هشام بوصفه بخيلاً في بعض التقاليد المعادية قد تكون مرتبطة بسياسته المالية واهتمامه بالإيرادات والاستثمار، أي أن سلوكاً يمكن

تفسيره إداريًا واقتصاديًا تحول في الرواية المعادية إلى صفة أخلاقية شخصية.

وهذا بالضبط المثال الذي أبحث عنه.

المؤرخ المتأخر يقول: كان بخيلًا.

لكن المؤرخ الحديث يسأل: هل كان بخيلًا فعلاً، أم كان حاكمًا في مرحلة تراجعت فيها عائدات الغزو والغنائم واضطرت الدولة إلى تشديد الإدارة المالية؟ الفرق بين السؤالين كبير جدًا.

ويمكن أن تتحول السياسة الاقتصادية بسهولة إلى قصة أخلاقية عندما يكتب التاريخ خصوم الحاكم. ثم جاءت الأزمة بعد وفاة هشام.

تعاقب الوليد الثاني ويزيد الثالث وإبراهيم في فترة قصيرة، واشتدت الانقسامات داخل البيت الأموي والجيش والقبائل. وهنا أصبحت الروايات أكثر عدائية وامتلأت باتهامات تتعلق بالفسق والشرب والانحلال وسوء الحكم.

مرة أخرى، لا أقول إن هذه الاتهامات كلها مختلفة.

لكن عندما ترتبط شخصية سياسية مهزومة
بمجموعة كاملة من الصفات الأخلاقية السيئة، علينا
أن نبحث عما إذا كانت الأخبار مستقلة عن بعضها
أم أنها تعيد إنتاج صورة أدبية واحدة.

فالكتابة التاريخية القديمة كثيرًا ما فسرت انهيار
الدول أخلاقيًا: الحاكم الصالح تقوى الدولة في عهده،
والحاكم الفاسق تنهار الدولة بسببه.

أما الواقع التاريخي فقد يكون أكثر تعقيدًا بكثير.
قد تنهار الدولة بسبب الاقتصاد والجيش والحرب
الأهلية والصراع الإقليمي حتى لو لم يكن الخليفة
أسوأ أخلاقًا من سابقه.

وأخيرًا نصل إلى مروان الثاني.

من المفارقات أن الرجل الذي أصبح في الذاكرة
آخر خلفاء الدولة المنهارة كان في الحقيقة قائدًا
عسكريًا ذا خبرة طويلة. لم يتسلم دولة مستقرة ثم
يديرها من دون سبب، بل ورث أزمة متراكمة
وحروبًا داخلية وثورات متعددة، ثم واجه الحركة
العباسية القادمة من خراسان.

ولأن المنتصرين هم العباسيون، أصبحت هزيمته في الزاب ومقتله في مصر نهاية مناسبة لسردية تقول إن الدولة الأموية وصلت إلى مصيرها المحتوم.

لكن التاريخ لا يعرف المصير المحتوم.

لو انتصر مروان في معركة الزاب، لربما كانت الكتب التي بين أيدينا اليوم تحكي قصة أخرى تمامًا عن أبي مسلم والسفاح والرايات السود.

وهذه الفكرة ليست خيالاً أدبيّاً، بل تذكير بخطر قراءة الماضي من خلال معرفة النهاية.

المنتصر يرى أن الأحداث السابقة كلها كانت تقوده إلى النصر، بينما المهزوم يبدو في الرواية وكأنه كان يسير إلى الهزيمة منذ البداية.

وهنا يظهر أثر التأريخ العباسي بصورة أوضح.

يشير Robinson في دراسته للروايات المتعلقة بالثورة العباسية إلى أن الكتابة التاريخية العباسية استطاعت أحياناً أن تحول السياسة إلى ثنائية شديدة البساطة: من كان ضد العباسيين يصبح قريباً من الأمويين، ومن كان مع الثورة يدخل في صف

المنتصر. لكنه يبين أن الواقع المحلي كان أكثر تعقيدًا من هذا التقسيم الأسود والأبيض.

وهذه الملاحظة يمكن تطبيقها بحذر على الصورة العامة للأمويين.

فبعد الثورة أصبح من السهل بناء قصة فيها دولة ظالمة سابقة ودولة هاشمية جاءت لإزالة ظلمها.

لكن هذه الصورة تواجه مشكلة واضحة: الدولة الأموية نفسها لم تكن ثابتة على نمط واحد مدة تسعين عامًا.

معاوية ليس يزيد.

ويزيد ليس عبد الملك.

وعبد الملك ليس عمر بن عبد العزيز.

وهشام ليس الوليد الثاني.

ومروان الثاني لم يحكم الظروف نفسها التي حكم فيها أسلافه.

لذلك فإن وصف الدولة كلها بكلمة واحدة، عادلة أو ظالمة، صالحة أو فاسدة، ليس تاريخًا بقدر ما هو حكم أخلاقي.

وهنا أصل إلى مسألة عمر بن عبد العزيز، وهي
مثيرة للاهتمام لأنها تكسر الصورة المبسطة عن
الدعاية العباسية.

فعمر بن عبد العزيز أموي، ومع ذلك احتفظ
بصورة إيجابية جدًا في كثير من التراث الإسلامي
اللاحق. ولو كان المشروع العباسي يقوم ببساطة
على تشويه كل أموي بلا استثناء لكان من الصعب
تفسير هذه المكانة.

وهذا دليل مهم عندي ضد فكرة التزوير الشامل
المنظم.

الصورة أكثر تعقيدًا.

كان هناك خصوم للأمويين، ورواة علويون،
وفقهاء، وعلماء، ونخب عراقية وشامية، ومؤرخون
عاشوا تحت العباسيين، وكل هؤلاء ساهموا بدرجات
مختلفة في تكوين التراث.

بعض الروايات كان معاديًا للأمويين.

وبعضها احتفظ بذكرىات إيجابية عنهم.

وبعضها كان ينتقد العباسيين أنفسهم.

ولهذا فمصطلح الرواية العباسية لا يعني عندي أن الخليفة العباسي كتب الكتاب أو أمر بكل خبر فيه.

المقصود أن المادة التي وصلت إلينا تشكلت وحُفظت وأعيد ترتيبها أساسًا في العصر العباسي. وهذا فرق أساسي.

كما أن دراسة Ayman Ibrahim تقدم مثالًا مباشرًا على إمكان تغير صورة الشخصيات الأموية عندما انتقلت المادة من البيئة السابقة للعباسيين إلى التاريخ في ظل الدولة العباسية. فهو يرى أن موضوعات موجودة في مواد أقدم أعيد تطويرها أو تفسيرها لاحقًا وأن بعض الشخصيات الأموية قُدمت بصورة أكثر سلبية ضمن تأريخ عباسي ذي توجه سياسي وديني.

ومن هنا أضع قاعدة مهمة لهذا الكتاب.

لن أقول إن خبرًا عن يزيد أو معاوية أو الوليد كاذب لأنه ورد في العصر العباسي.

كما لن أقول إنه صحيح لأن الطبري أو البلاذري نقله.

سأسأل عن سلسلة انتقال الخبر، وأقدم ظهور له،
وهل توجد له روايات مختلفة، وهل تؤيده عملة أو
نقش أو بردية أو مصدر سرياني أو يوناني أو
أرمني قريب من الحدث.

كما سأسأل عن البناء الأدبي للخبر.

فالخطبة الطويلة التي قيلت قبل الموت بدقائق،
والحوار السري بين خليفة ومستشاره، والجملة التي
تتنبأ بسقوط الدولة بعد عشرات السنين، تحتاج إلى
درجة أعلى من الشك من خبر بسيط عن موت حاكم
أو وقوع معركة.

وهنا أخلص إلى نتيجة ربما تكون أهم من السؤال:
هل شوّه العباسيون الأمويين؟

الصحيح تاريخياً أن نقول إن صورة الأمويين التي
بين أيدينا هي صورة متعددة الطبقات، دخل فيها
الحدث الحقيقي، والذاكرة الأموية، والمعارضة
العلوية، والموقف الفقهي، والصراع القبلي، ثم البيئة
العباسية التي حفظت ودوّنت جزءاً كبيراً من هذه
المادة.

وعمل المؤرخ ليس أن يمحو هذه الطبقات، بل أن يحاول تفكيكها.

فقد يكون وراء صورة الخليفة الظالم حدث حقيقي. وقد تكون بعض التفاصيل إضافة لاحقة.

وقد يكون الوصف الأخلاقي نتيجة للصراع السياسي.

وقد تكشف العملة أو البردية أو النقش عن دولة مختلفة بعض الشيء عن الدولة التي تصفها الحكايات.

ولذلك لن أحاكم الأمويين من كتب العباسيين وحدها. كما لن أبرئ الأمويين لمجرد أن العباسيين كانوا خصومهم.

سأبحث عن الدليل المستقل كلما أمكن.

وإذا كان المنتصر قد ساهم في تشكيل صورة المهزوم، فإن السؤال المقابل يصبح ضروريًا:

كيف كتب العباسيون صورتهم هم؟

كيف تحول السفاح والمنصور والمهدي وهارون
الرشيد والمأمون في الرواية التاريخية إلى نماذج
مختلفة للخليفة؟

وهل كانت الكتب التي انتقدت الأمويين قادرة
بالحرية نفسها على نقد الخلفاء العباسيين الذين عاش
مؤلفوها في ظل دولتهم؟

وهذا سيكون موضوع الفصل التاسع:

العباسيون في كتبهم.

الفصل التاسع

العباسيون في كتبهم

إذا كنت قد تساءلت في الفصل السابق عن صورة
الأمويين في الرواية التي دوّنت في العصر
العباسي، فمن الضروري أن أطرح السؤال المقابل:
كيف قدّم العباسيون أنفسهم في الكتب التي نشأت في
ظل دولتهم؟

فهنا لا أبحث عن مدح الخلفاء العباسيين أو ذمهم،
بل عن الطريقة التي تشكلت بها صورتهم التاريخية.
فالسلطة لا تحتاج فقط إلى كتابة تاريخ خصومها،
بل تحتاج كذلك إلى بناء صورة عن نفسها: لماذا

قامت؟ ما صفات خلفائها؟ كيف فُسرت قراراتهم؟
وكيف تعامل المؤرخون مع أخطائهم؟

أبو العباس السفاح هو أول الخلفاء العباسيين، وقد ارتبط اسمه منذ البداية بلقب شديد القوة. لكن حتى لقب السفاح نفسه يحتاج إلى قراءة حذرة، لأن دلالاته في العربية القديمة ليست بالضرورة محصورة في معنى سفك الدماء كما يفهمها القارئ الحديث. وقد حمل في بعض السياقات معنى كثير العطاء أو المفيض، ثم ارتبط لاحقًا بصورة دموية نتيجة الأحداث التي صاحبت قيام الدولة.

وهنا تظهر مشكلة واضحة. عندما نقرأ عن أبي العباس في كتب التاريخ، نجد صورة تجمع بين الخليفة المؤسس وبين الرجل الذي جرى في عهده التخلص من عدد كبير من الأمويين. ومن الطبيعي أن يختلف تفسير هذه الأعمال باختلاف موقف الراوي من الدولة الجديدة.

أما المنصور فيقدم حالة أكثر أهمية.

هو في رأيي المؤسس الحقيقي لبنية الدولة العباسية أكثر من أخيه السفاح. ففي عهده استقرت السلطة،

وتأسست بغداد سنة 762م، وأُعيد تنظيم الإدارة،
وقُمت حركات معارضة، وتم التخلص من
شخصيات قوية مثل أبي مسلم الخراساني.
وهنا نرى كيف تعمل الرواية السياسية.

فعندما قتل المنصور أبا مسلم سنة 755م، كان أبو
مسلم هو الرجل الذي لعب دورًا أساسيًا في نجاح
الثورة العباسية. ومع ذلك استطاعت الروايات
المؤيدة للدولة أن تقدم قتله باعتباره إجراءً ضروريًا
لحماية الخلافة من رجل تضخمت قوته وأصبح
خطرًا على الخليفة.

وهذا قد يكون صحيحًا من الناحية السياسية، لكنه
يبين أن الفعل نفسه يمكن أن يوصف بطريقة مختلفة
بحسب هوية الفاعل.

لو قتل خليفة أموي قائدًا عسكريًا ساعده في
الوصول إلى الحكم، فقد تصفه بعض المصادر
بالغدر.

وعندما يفعل المنصور شيئًا مشابهًا، قد يُفسر بأنه
تثبيت للدولة.

وهذا لا يعني أن المصادر كلها فعلت ذلك، لكنه مثال على ضرورة مقارنة اللغة المستخدمة في وصف أفعال الحكام المختلفين.

كما واجه المنصور ثورة محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم من أبناء الحسن بن علي سنة 762 و763م. وهذه الأحداث شديدة الأهمية لأن الدولة التي قامت تحت شعار واسع مرتبط بآل محمد وجدت نفسها بعد سنوات قليلة تقاتل أفرادًا من ذرية النبي نفسه.

وهنا يصبح خطاب الشرعية العباسية موضع اختبار.

إذا كان العباسيون قد استخدموا المظلومية الهاشمية ضد الأمويين، فكيف برروا قمع حركات علوية بعد وصولهم إلى السلطة؟

الإجابة التي تظهر في المصادر هي أن الشرعية أصبحت عباسية محددة، وأن كل من خرج على الخليفة الشرعي أصبح متمرّدًا مهما كان نسبه.

وهذه نقطة أساسية في تحول الثورة إلى دولة.

فاللغة التي كانت تستخدم ضد السلطة أصبحت بعد الانتصار لغة لحماية السلطة.

أما الخليفة المهدي فقد ظهرت في بعض الروايات صورته بوصفه أكثر لينًا من المنصور، وارتبط عهده بتعزيز مظاهر البلاط العباسي والسياسة الدينية. لكن حتى اسم المهدي نفسه يحمل دلالة سياسية ودينية مهمة.

فمفهوم المهدي كان قد أصبح جزءًا من التوقعات السياسية والدينية في المجتمع، واستخدام هذا اللقب داخل الأسرة العباسية لم يكن بلا معنى. وقد دخلت الأفكار المهدوية بقوة في صراعات القرنين الأول والثاني للهجرة.

وهنا أرى ضرورة دراسة الألقاب العباسية نفسها، لا أسماء الخلفاء فقط.

السفاح.

المنصور.

المهدي.

الهادي.

الرشيد.

المأمون.

المعتصم.

هذه ألقاب سياسية تحمل معاني النصر والهداية والاستقامة والثقة بالله. وهي مختلفة عن أسماء كثير من الخلفاء الأمويين الذين اشتهروا في المصادر بأسمائهم الشخصية.

وهذا يعكس تغيرًا في لغة الخلافة.

فالخليفة العباسي لم يكن يريد أن يكون مجرد عبد الله أو محمد أو هارون، بل حاكمًا يحمل لقبًا يعلن صفة دينية أو سياسية.

ثم نصل إلى هارون الرشيد.

قليل من الخلفاء العباسيين تحولت شخصياتهم إلى أسطورة مثل هارون الرشيد. فقد أصبح في الذاكرة الشعبية والأدبية رمزًا لعصر بغداد الذهبي، ودخل اسمه في قصص ألف ليلة وليلة، حتى أصبح من الصعب أحيانًا الفصل بين هارون التاريخي وهارون الأدبي.

لكن المؤرخ يجب أن يفعل ذلك.

حكم هارون بين 786 و809م، وكانت الدولة العباسية في عهده واسعة وقوية، لكن عصره لم يكن

عالمًا من الرفاهية المطلقة كما تصوره بعض الحكايات.

كانت هناك حروب مع البيزنطيين، واضطرابات في الأقاليم، وصراعات داخل البلاط، ومشكلة متنامية تتعلق بوراثة الحكم بين أبنائه.

كما أن سقوط البرامكة سنة 803م يقدم مثالاً آخر على مشكلة الرواية.

فالمصادر تقدم تفسيرات عديدة لسقوطهم: تضخم نفوذهم، المال، المنافسة السياسية، وربما قصص شخصية تتعلق بجعفر البرمكي والعباسة أخت هارون.

لكن بعض الروايات الأخيرة تحمل طابعًا أدبيًا واضحًا، ولذلك لا يجوز أن نعامل كل قصة عن سقوط البرامكة كوثيقة سياسية.

وهنا أرى التشابه مع الروايات عن الأمويين. مرة أخرى نجد أحداثًا حقيقية تحيط بها طبقة من القصص الأدبية التي حاولت تفسير لماذا حدث ما حدث.

ولذلك يجب أن نميز بين الحقيقة الأساسية، وهي أن هارون قضى على نفوذ البرامكة، وبين القصص التي ظهرت لتفسير هذا القرار.

ثم جاءت واحدة من أخطر أزمات الدولة العباسية: الحرب بين الأمين والمأمون.

كان كلاهما ابناً لهارون الرشيد.

ومع ذلك تحولت الخلافة بعد وفاة الأب إلى حرب أهلية مدمرة بين الأخوين، انتهت بحصار بغداد وقتل الخليفة الأمين سنة 813م.

هذه الحادثة مهمة جدًا لسببين.

أولاً، لأنها تكشف أن النظام العباسي لم يكن محصناً من الصراعات على الخلافة التي انتقد بها الأمويين.

وثانياً، لأنها تعطينا فرصة لدراسة كيفية كتابة المنتصر لتاريخ خصمه داخل الأسرة نفسها.

المأمون انتصر.

الأمين قُتل.

ومن الطبيعي أن نجد في بعض الروايات صورة أكثر إيجابية للمأمون، الذي سيصبح لاحقاً أحد أشهر

خلفاء العباسيين، مقابل تصوير الأمين أحيانًا بالضعف واللهو وسوء الإدارة.

لكن علينا أن نسأل: هل كانت شخصية الأمين فعلًا بهذه البساطة، أم أن صورته تأثرت بشدة بنتيجة الحرب؟

وهنا أعود إلى القاعدة التي وضعتها في الفصل السابق: المهزوم غالبًا يبدو أقل كفاءة في الرواية التي تُكتب بعد انتصار خصمه.

أما المأمون فهو شخصية شديدة التعقيد.

ارتبط اسمه بالعلم والترجمة والفلسفة، لكنه ارتبط كذلك بالمحنة، أي فرض القول بخلق القرآن على عدد من العلماء واختبارهم في هذه القضية.

وهذا مهم لأن صورة الخليفة يمكن أن تختلف جذريًا بحسب البيئة التي تكتب عنه.

فمن ينظر إلى رعاية المأمون للعلم قد يراه خليفة مستنيرًا.

ومن ينظر إلى المحنة قد يراه حاكمًا حاول فرض عقيدة دينية بقوة الدولة.

والشخص نفسه يستطيع أن يكون صاحب إنجازات ثقافية وسياسات قمعية في الوقت نفسه.

وهذه نقطة أراها ضرورية في كتابة التاريخ.

المؤرخ الذي يبحث عن بطل كامل أو شرير كامل سيشوّه الماضي.

فالبشر والدول أكثر تعقيدًا من ذلك.

كما أن المأمون استخدم النسب العلوي بطريقة سياسية مثيرة للاهتمام عندما عيّن علي الرضا وليًا للعهد سنة 817م، واتخذ اللون الأخضر بدل اللون الأسود العباسي فترة من الزمن.

وقد اختلف الباحثون في تفسير هذه الخطوة: هل كانت محاولة للمصالحة مع العلويين، أم وسيلة لاستيعاب المعارضة، أم جزءًا من مشروع سياسي أوسع؟

لكن الحدث نفسه يبين أن قضية الشرعية الهاشمية لم تنته بانتصار العباسيين سنة 750م.

كانت المنافسة مستمرة.

ثم جاء المعتصم، وفي عهده أصبح الاعتماد على الجنود الأتراك أكثر وضوحًا، ثم تأسست سامراء سنة 836م في عهد المعتصم أو في السياق المباشر لسياساته العسكرية.

وهنا بدأ تحول آخر في بنية الدولة.

فالجيش التي ساعدت الخليفة على حماية نفسه أصبحت تدريجيًا قوة سياسية قادرة على التأثير في اختيار الخلفاء وعزلهم وقتل بعضهم.

وهذا أمر مهم جدًا عند مقارنة الأمويين بالعباسيين.

فإذا كانت الرواية العباسية قد فسرت ضعف الأمويين بانقسامات القبائل والجيش، فإن الدولة العباسية نفسها دخلت لاحقًا في أزمت عسكرية خطيرة.

وهذا يبين أن كثيرًا من الظواهر التي توصف أحيانًا كعيوب خاصة بأسرة حاكمة هي في الحقيقة مشكلات بنيوية في الإمبراطوريات القديمة.

وأرى كذلك ضرورة الانتباه إلى طريقة تعامل المؤرخين مع الخلفاء العباسيين السيئين السمعة.

فوجود روايات تنتقد الخلفاء العباسيين بقوة دليل مهم
ضد الفكرة القائلة بأن جميع المؤرخين كانوا أبقاقا
للقتصر.

كتب التراث حفظت أخبارا عن الظلم والقتل
والصراعات والترف والمؤامرات داخل البيت
العباسي نفسه.

وهذا يجب أن نعترف به بوضوح.

السلطة العباسية أثرت في البيئة التي كتب فيها
التاريخ، لكن هذا لم يمنع انتقال مواد معادية
للعباسيين.

وهذه إحدى الأسباب التي تجعلني أفضل مفهوم
صناعة الرواية على مفهوم التزوير الشامل.

فالصناعة قد تتم من خلال الانتقاء، وترتيب
الأخبار، وتفسير الأحداث، وتفضيل رواية على
أخرى، من دون الحاجة إلى حذف كل الأخبار
السلبية عن الدولة.

كما أن المؤرخين أنفسهم لم يكونوا مجموعة واحدة.

الطبري، والبلاذري، والمسعودي، والدينوري،
واليعقوبي، وغيرهم لم يكتبوا الكتاب نفسه، ولم تكن
مواقفهم السياسية والمذهبية واحدة.

ولهذا فإن عبارة كتب العباسيين لا تعني عندي
وجود كتاب رسمي واحد.

إنها تشير إلى فضاء تاريخي وثقافي عاش فيه
هؤلاء الكتّاب تحت دول عباسية أو في عالم تشكلت
مؤسساته العلمية بعد قيام العباسيين.

وحتى عندما ينتقد المؤرخ الخليفة، فإنه يبقى ابن
بيئته وزمنه ولغته ومصادره.

ومن هنا يجب أن أسأل عن نوع الانتقاد المسموح
به.

هل كان من الممكن أن يصف مؤرخ خليفة عباسيًا
حيًا بالصفات نفسها التي يصف بها يزيد بن معاوية
مثلًا؟

ربما لا.

أما الخليفة الذي مات قبل قرن أو قرنين فيصبح نقده
أسهل.

وهذا عامل زمني مهم جدًا في دراسة الرواية التاريخية.

كما يجب أن نفرق بين الكتب التي كتبت في بغداد داخل قلب الدولة وبين المؤلفات التي ظهرت في أقاليم بعيدة أو في أوساط مذهبية مختلفة.

فالمسعودي مثلاً يختلف عن الطبري، واليعقوبي يحمل توجهات تختلف عن عدد من المؤرخين الآخرين.

وكما تعددت المصادر أصبح بإمكاننا مقارنة الصور بدل الاعتماد على صوت واحد.

وأرى أن أفضل مثال على الفرق بين الحدث والصورة هو لقب العصر الذهبي العباسي.

هذا المصطلح الحديث يستخدم كثيرًا لوصف القرنين الثامن والتاسع الميلاديين بسبب النشاط العلمي والثقافي والاقتصادي الكبير.

وهذا النشاط كان حقيقيًا في جوانب واسعة.

لكن تسمية العصر ذهبيًا لا ينبغي أن تجعلنا ننسى الحروب الأهلية، والثورات، والقمع، والضرائب،

والصراعات العائلية، والمحن الدينية التي وقعت في الفترة نفسها.

التاريخ لا يكون ذهبيًا بالنسبة إلى الجميع.
وهذا ينطبق كذلك على الأمويين.

قد تكون الدولة قوية عسكريًا وتعيش بعض المجتمعات داخلها ظروفًا صعبة في الوقت نفسه.

ولذلك سأرفض في هذا الكتاب المقارنة الأخلاقية
الساذجة التي تجعل الأمويين عصر ظلام
والعباسيين عصر نور، أو العكس.

كلا الدولتين كانتا إمبراطوريتين كبيرتين استخدمتا
الدين والنسب والجيش والمال والإدارة لبناء السلطة.
وكلاهما واجه معارضة.

وكلاهما قتل خصومًا.

وكلاهما احتاج إلى رواية تبرر الحكم.

والفارق الذي يهمني هنا أن العباسيين حكموا بعد
الأمويين، وبالتالي كانت لديهم فرصة أكبر للتأثير
في الطريقة التي انتقلت بها ذاكرة المرحلة السابقة
إلى المؤلفات الباقية.

وفي المقابل، فإن استمرار الدولة العباسية قرونًا لم يمنع ظهور روايات تنتقد خلفاءها.

وهذه المفارقة يجب أن ترافقنا طوال الكتاب.

لا يوجد منتصر يسيطر على الذاكرة سيطرة مطلقة.

لكن المنتصر يمتلك أفضلية.

يمتلك المؤسسات.

يمتلك البلاط.

يمتلك شبكات العلماء والنسّاح.

يمتلك العاصمة.

ويمتلك الوقت.

ومع مرور الأجيال تصبح الكتب التي أنتجت داخل هذا العالم هي المواد التي يرجع إليها من يأتي بعدهم.

ولهذا أخلص إلى أن صورة الخلفاء العباسيين هي الأخرى تحتاج إلى النقد نفسه الذي طبقتة على الأمويين.

السفاح ليس مجرد قاتل للأمويين.

والمنصور ليس مجرد باني بغداد.
وهارون الرشيد ليس بطل ألف ليلة وليلة.
والمأمون ليس مجرد راعي للفلسفة والعلماء.
كل شخصية منها نتاج تاريخ واقعي، ثم نتاج طبقات
طويلة من التفسير والذاكرة والأدب.
لكن كيف صنعت هذه الطبقات أصلاً؟
كيف كانت الأخبار تنتقل من جيل إلى جيل؟
كيف يستطيع مؤرخ عاش بعد مئة وخمسين سنة أن
ينقل كلاماً قيل في مجلس سري في زمن معاوية أو
المنصور؟

وما وظيفة الأسانيد في الأخبار التاريخية؟
وهل وجود سلسلة من الرواة يكفي لإثبات الخبر؟
هذه الأسئلة تقود مباشرة إلى الفصل العاشر:
صناعة الأسانيد والروايات التاريخية.

الفصل العاشر

صناعة الأسانيد والروايات التاريخية

عندما أصل إلى الأسانيد أجد نفسي أمام واحدة من أكثر القضايا حساسية في دراسة التاريخ الإسلامي المبكر. فالقارئ الذي يفتح كتب الطبري والبلاذري وغيرهما يجد كثيرًا من الأخبار مسبوقة بسلسلة من الرواة: حدثني فلان عن فلان عن فلان. وقد يبدو هذا لأول وهلة ضمانًا قويًا لصحة الخبر، لكن البحث التاريخي الحديث يجعل المسألة أكثر تعقيدًا من ذلك.

الإسناد لا يساوي عندي الحقيقة تلقائيًا.

وجود سلسلة أسماء يخبرني أن الراوي أو المؤلف قدّم الخبر في قالب نقلي معروف، لكنه لا يثبت وحده أن الكلام انتقل فعلاً بهذه الصورة منذ لحظة وقوع الحدث حتى تدوينه. ولذلك يجب أن أدرس الإسناد والمتن معًا، وأن أسأل متى ظهر الخبر، وهل توجد له طرق مستقلة، وهل تتغير صياغته باختلاف الرواة، وهل يحمل أثرًا واضحًا لصراع سياسي أو مذهبي متأخر.

وقد ناقش باحثون غربيون منذ القرن التاسع عشر هذه المشكلة بصورة واسعة. ذهب Ignaz Goldziher إلى أن عددًا كبيرًا من الروايات

المنسوبة إلى صدر الإسلام يعكس في الحقيقة صراعات القرنين الثاني والثالث الهجريين أكثر مما يعكس زمن الشخصيات التي نُسبت إليها. ثم جاء Joseph Schacht وطور هذه الفكرة في مجال الحديث والفقه، فاعتبر أن كثيرًا من الأسانيد قد امتد إلى الخلف مع الزمن لإعطاء الآراء اللاحقة سلطة أقدم.

لكنني لا أريد أن أستخدم Goldziher أو Schacht بطريقة آلية فأعلن أن كل إسناد مصنوع. فهذه المدرسة نفسها تعرضت لنقد واسع، وظهرت دراسات أكثر دقة، خصوصًا أعمال Harald Motzki، التي حاولت استخدام تحليل الأسانيد والمتون معًا لإثبات أن بعض المواد يمكن إرجاعها إلى طبقات أقدم مما افترضه Schacht. إذن نحن أمام مجال لا يسمح بحكم واحد شامل. بعض الأسانيد قد تحفظ بالفعل مسارات نقل قديمة. وبعضها قد يكون توسع مع الزمن. وبعضها قد يكون صُنِعَ لإسناد قول إلى شخصية ذات سلطة.

وبعض الروايات ربما انتقلت شفهيًا فعلًا ثم أعيدت صياغتها أثناء التدوين.

وهذا التمييز مهم جدًا بالنسبة إلى موضوع كتابي، لأن التاريخ السياسي للأمويين والعباسيين وصلنا في جزء كبير منه عبر هذه الشبكات.

فالخبر عن اجتماع سري بين معاوية وأحد مستشاريه، أو عن خطبة لعبد الملك، أو عن وصية لإبراهيم الإمام، لا يصبح صحيحًا فقط لأن المؤرخ وضع قبله ثلاثة أو أربعة أسماء.

وأول سؤال أطرحه هو: هل كان الراوي الأول في السلسلة معاصرًا للحدث؟

إذا لم يكن كذلك، فكيف عرفه؟

وهل ذكر مصدره؟

وهل وصلنا هذا الخبر من طريق آخر مستقل؟

ثم أدرس الشخصيات التي تتكرر في الروايات.

في أخبار الفتنة الأولى والأمويين مثلًا تظهر أسماء مثل أبو مخنف لوط بن يحيى، وعوانة بن الحكم، والمدائني، وسيف بن عمر وغيرهم. بعض مؤلفات

هؤلاء ضاع، لكن موادهم بقيت جزئيًا داخل كتب متأخرة مثل تاريخ الطبري. وهنا تظهر مشكلة كبيرة.

عندما ينقل الطبري عن أبي مخنف، فنحن لا نقرأ اليوم بالضرورة كتاب أبي مخنف الأصلي، بل نقرأ ما اختاره الطبري منه وما وصل إليه من طريق معين. وبالتالي توجد طبقتان على الأقل: المؤلف الأقدم، ثم المؤرخ الذي نقل عنه. وقد يكون بينهما نساخ أو رواة آخرون.

لذلك فقولنا "قال أبو مخنف" لا يعني دائمًا أننا نملك نص أبي مخنف كما كتبه بيده.

وهذه مسألة تنطبق على عدد كبير من المصادر المفقودة.

Chase Robinson يؤكد أن التأريخ الإسلامي المبكر تشكل من مواد كثيرة ضاعت أصولها، وأن المؤلفات الباقية حفظت أجزاء من إنتاج أقدم بطريقة انتقائية. ولذلك فإن عملية إعادة بناء النصوص الأولى تحتاج إلى مقارنة دقيقة بين المؤلفين الذين استخدموا المصدر نفسه.

وهنا يصبح الاختلاف بين الروايات مفيداً لا مشكلة فقط.

فإذا وجدت الخبر نفسه عند الطبري والبلاذري ومؤرخ ثالث، لا يكفي أن أقول إن ثلاثة مصادر تؤيده. ربما يكون الثلاثة قد أخذوا الخبر من مصدر واحد ضائع.

عندها لا نملك ثلاث شهادات مستقلة، بل نسخة واحدة تكررت ثلاث مرات.

وهذا خطأ شائع جداً في قراءة التاريخ.

عدد الكتب التي تكرر الرواية لا يساوي عدد الشهود المستقلين عليها.

لذلك سأحاول كلما أمكن أن أحدد الأصل المشترك للروايات.

وهنا استفاد البحث الحديث من منهج يسمى أحياناً تحليل الإسناد والمتن. فإذا ظهرت صياغة متشابهة جداً عند مجموعة من الرواة الذين يجتمعون عند راوٍ معين، فقد يدل ذلك على أن هذا الراوي كان نقطة انتشار مبكرة للنص.

لكن حتى الوصول إلى نقطة انتشار قديمة لا يعني أننا وصلنا إلى الحدث نفسه.

قد يكون الراوي قد نقل مادة موجودة قبله.

وقد يكون صاغها بنفسه.

لذلك يجب ألا نحول أي منهج إلى آلة تنتج اليقين.

كما أريد أن أفرق بين الأسانيد في الحديث وبين الأسانيد في الأخبار التاريخية.

فكتب الحديث طورت قواعد صارمة نسبيًا لتقييم الرواة من حيث الثقة واللقاء والضبط، بينما كان المؤرخون في بعض الأحيان أكثر مرونة في نقل الأخبار السياسية والقصص والمعارك.

والطبري نفسه يقدم مثالاً مهماً.

فهو كثيرًا ما ينقل روايات مختلفة عن الحدث نفسه من دون أن يحسم بينها، ويذكر أسانيدها، وكأنه يضع المادة أمام القارئ.

وهذا يمنحه قيمة كبيرة للمؤرخ الحديث، لأنه حافظ لنا على اختلافات لم يحاول دائمًا إخفاءها.

لكن هذا لا يعني أن الطبري كان محايدًا بصورة مطلقة.

اختياره لما ينقله، وترتيبه للأخبار، ومصادره المتاحة له، كلها عوامل تؤثر في النتيجة النهائية. ومن هنا أرى أن الإسناد يمكن أن يكون مفيدًا جدًا إذا استخدمناه بوصفه مادة للدراسة، لا ختمًا للصحة. فالإسناد نفسه يخبرنا عن شبكات العلماء والرواة والمدن التي انتقلت فيها الأخبار. إذا وجدت خبرًا أمويًا يمر عبر الكوفة، فقد يكون ذلك مهمًا.

وإذا مر خبر آخر عبر الشام فقد يكون له سياق مختلف.

وإذا ظهرت رواية منسوبة إلى المدينة وأخرى من العراق حول الحادث نفسه، يمكن أن تكشف أحيانًا كيف اختلفت الذاكرة بحسب المكان.

وهذه النقطة شديدة الأهمية بالنسبة إلى الأمويين. فالكوفة كانت مركزًا لمعارضات متعددة، بينما كانت دمشق مركز الحكم الأموي.

ومن الطبيعي أن تختلف ذاكرة يزيد أو الحجاج أو
عبد الملك بين بيئات مختلفة.

لكن عندما تدخل هذه الروايات كلها لاحقًا في كتاب
واحد، قد ينسى القارئ أن أصولها الإقليمية مختلفة.
وهنا يجب أن نعيد الرواية إلى بيئتها.

من قالها؟

وأين؟

ولمن؟

ومتى؟

كما أن الأسانيد يمكن أن تتأثر بالتنافس على السلطة
العلمية.

فالرواية التي تنسب إلى صحابي أو تابعي كبير
تكون أقوى من رواية تنسب إلى شخص مجهول،
ولذلك كان هناك دافع طبيعي في بعض البيئات إلى
ربط الآراء بأسماء ذات مكانة أكبر.

هذا لا يعني أن كل من فعل ذلك كان مزورًا
محترفًا.

أحيانًا قد تكون عملية الإسناد ناتجة عن تطور
الذاكرة الجماعية نفسها. قول يتداوله الناس في
مدرسة معينة يمكن بعد أجيال أن يُنسب إلى
الشخصية التي يعتقدون أنها أصل هذا الاتجاه.
وهنا تصبح الحدود بين الاختلاق والتقاليد الشفوية
أكثر تعقيدًا.
ولهذا أفضل أحيانًا استخدام مصطلح تشكّل الرواية
بدل التزوير.
فالتزوير يوحي بفرد يعرف الحقيقة ثم يكتب عكسها
عمدًا.
أما تشكّل الرواية فيسمح بفهم عمليات أكثر تعقيدًا:
النسيان، والاختصار، والتوسيع، والجمع بين
قصتين، وربط الخبر بشخصية أشهر، وإضافة
تفسير سياسي لاحق.
كل هذه الأمور تستطيع تغيير التاريخ من دون أن
يجلس شخص واحد ويقرر اختراع كتاب كامل.
لكن هذا لا يعني أن الاختلاق المتعمد لم يحدث.

المصادر الإسلامية نفسها تعرف مفهوم الوضع وتتهم أفرادًا بوضع أحاديث أو أخبار لأسباب مذهبية وسياسية.

وهذه الاعترافات مهمة جدًا، لأنها تثبت أن المسلمين القدماء أنفسهم كانوا واعين بخطر صناعة الروايات.

ولم يكن الاتهام بالوضع موجهًا إلى طرف واحد. اتهمت جماعات بعضها بعضًا بصناعة فضائل ومثالب.

وهنا ندخل مباشرة إلى السياسة.

في الصراع بين الأمويين وخصومهم كان الحديث عن فضائل الأشخاص أداة قوية.

رواية تمدح عليًا يمكن استخدامها ضد خصومه.

ورواية ترفع مكانة معاوية يمكن استخدامها في الاتجاه المعاكس.

ورواية تبشر ببني العباس تستطيع منح الثورة معنى نبويًا سابقًا لحدوثها.

ولهذا فإن الروايات التي تمنح مكسبًا سياسيًا واضحًا تحتاج إلى فحص خاص.

لكن يجب ألا نقع في خطأ آخر: كون الرواية مفيدة لطرف سياسي لا يثبت أنها كاذبة.

قد تكون حقيقة ويستفيد منها أحد الأطراف.

المطلوب هو الدليل، لا الشك وحده.

ومن أكثر الأمثلة التي تستحق الدراسة أخبار الرايات السود.

ظهرت لاحقًا روايات ونبوءات عن رايات تخرج من المشرق وترتبط بتغير السلطة. وبما أن العباسيين فعلاً خرجوا من خراسان برايات سود، فمن المشروع أن أسأل: هل كانت هذه النصوص معروفة قبل الثورة، أم أن بعضها انتشر أو أعيد تفسيره بعد نجاحها؟

هذا السؤال لا يُجاب عنه بالمضمون وحده.

يجب أن نبحث عن أقدم تدوين، وأقدم راو، والتاريخ الممكن للسلسلة.

وكذلك الحال في الأخبار التي تتنبأ بزوال بني أمية
بعد عدد محدد من السنين أو تبشر بحكم بني
العباس.

كلما تطابقت النبوءة بصورة مثالية مع حدث وقع
فعلاً، أصبح تاريخ النص نفسه أهم من محتواه.
فالنبوءة المكتوبة بعد الحدث ليست نبوءة بالنسبة إلى
المؤرخ، بل تفسير للتاريخ في قالب نبوي.
ومن هنا أرى أن دراسة الأسانيد ليست مسألة فنية
هامشية، بل مركزية في كتاب يبحث في إعادة كتابة
الماضي.

فمن خلال الإسناد يمكن للقول أن ينتقل من رأي
سياسي إلى كلام منسوب إلى شخصية من القرن
الأول.

وكلما ارتفعت السلسلة إلى شخصية أقدم، ازدادت
سلطة الرواية.

وهذا يفسر لماذا ركز الباحثون الغربيون كثيراً على
ظاهرة نمو الأسانيد إلى الخلف.

لكن يجب أن أكون منصفاً أيضاً للتراث الإسلامي.

علماء المسلمين لم يكونوا غافلين عن هذه المشكلة. فقد طوروا علم الرجال، وناقشوا إمكانية اللقاء بين الرواة، ودرسوا تواريخ الميلاد والوفاة، وانتقدوا رواية بعينهم، وفرقوا بين المتصل والمنقطع والمرسل وغير ذلك.

هذه محاولة نقدية متقدمة بالنسبة إلى عصرها. لكن منهج المؤرخ الحديث يختلف في غايته عن منهج المحدث.

المحدث يبحث غالبًا في إمكان نسبة قول ديني إلى النبي أو الصحابة وفق قواعد علم الحديث. أما أنا فأبحث في شكل الرواية التاريخية نفسها، ولذلك قد يهمني حتى الخبر الضعيف، لا باعتباره حقيقة، بل باعتباره دليلًا على ما كان الناس يعتقدونه في العصر الذي ظهر فيه. وهذا فرق مهم.

حديث موضوع في القرن الثالث لا يخبرني بما قاله النبي.

لكنه قد يخبرني بالكثير عن الصراع السياسي أو الديني في القرن الثالث.

وبهذه الطريقة تتحول الرواية غير الصحيحة تاريخياً إلى مصدر صحيح لفهم زمن وضعها. وأريد أن أطبق هذا المنهج على الروايات الأموية والعباسية.

لن أتخلص من الرواية لمجرد الشك في صحتها. سأسأل ماذا تخبرني عن البيئة التي أنتجتها.

إذا ظهرت قصة شديدة العداء ليزيد في القرن الثاني، فهي قد لا تعطيني معلومات موثوقة عن كل تفاصيل سنة 680م، لكنها تعطيني معلومات مهمة عن تطور صورة يزيد في القرن الثاني.

وإذا ظهرت نبوءة تمدح بني العباس بعد قيام دولتهم، فهي ربما لا تثبت أنها قيلت قبل الثورة، لكنها تثبت أن العباسيين أو أنصارهم أرادوا منح دولتهم عمقاً دينياً.

وهكذا يصبح تحليل الرواية مزدوجاً.

أبحث أولاً: هل تخبرني بالحقيقة عن الحدث؟

ثم أبحث: ماذا تخبرني عن العصر الذي صاغها؟

ومن المهم أيضاً دراسة اللغة.

فبعض الكلمات والمفاهيم السياسية والدينية لم يكن لها المعنى نفسه في كل عصر.

إذا وجدت نصًا منسوبًا إلى القرن الأول يستخدم مصطلحات لم تصبح شائعة إلا في القرن الثالث، فهذا قد يكون مؤشرًا على إعادة الصياغة أو التأخر.

لكن يجب أن نستخدم هذا النوع من الحجج بحذر، لأن غياب كلمة من نصوصنا القليلة لا يثبت أنها لم تكن موجودة.

مرة أخرى: المؤرخ يعمل بالاحتمالات ودرجات الثقة، لا باليقين المطلق في كل شيء.

وأخلص إلى أن الأسانيد ليست دليلًا يمكن رفضه بالجملة ولا قبوله بالجملة.

هي جزء من الدليل.

قد تساعدنا على الوصول إلى طبقات مبكرة من الرواية.

وقد تكشف لنا شبكات النقل.

وقد تكشف أحيانًا عن تطور الخبر نفسه.

لكنها لا تعفي المؤرخ من مقارنة المتن بالأدلة
المادية والمصادر الخارجية والتسلسل الزمني.
وهذا هو المنهج الذي سأتبعه.

خبر بإسناد قوي لكنه يتعارض مع نقش معاصر
يحتاج إلى تفسير.

وخبر بلا إسناد كامل لكنه تؤيده بردية ونقش
ومصدر خارجي قد يكون تاريخياً أقوى.
فالغاية ليست حماية طريقة نقل بعينها.
الغاية هي الاقتراب من الحدث.

وعندما نفهم كيف تشكلت الروايات وكيف اكتسبت
سلطتها، نصل إلى مجال آخر لا يقل أهمية عن
الإسناد.

ففي المجتمع الذي لم تكن فيه الكتب وحدها وسيلة
نقل الذاكرة، لعب الشعر والنسب دوراً هائلاً في
السياسة.

كان الشاعر يستطيع أن يرفع قبيلة أو يهجو أسرة.
وكان النسب يستطيع أن يمنح رجلاً حقاً في السلطة
أو يسلب خصمه مكانته.

ومن هنا ننتقل إلى الفصل الحادي عشر:

الشعر والأنساب كسلاح سياسي.

الفصل الحادي عشر

الشعر والأنساب كسلاح سياسي

عندما أدرس الصراع بين الأمويين والعباسيين لا أستطيع أن أتعامل مع الشعر على أنه مجرد أدب، ولا مع النسب على أنه مجرد سلسلة أسماء. ففي المجتمع العربي في القرنين الأول والثاني للهجرة كان الشعر وسيلة إعلام، وكان النسب مصدرًا للهيبة والشرعية، ولذلك كان كلاهما قادرًا على خدمة السلطة أو ضرب الخصم.

تؤكد الدراسات الأجنبية أن الشعر السياسي لم يبدأ مع الأمويين أو العباسيين، بل كان امتدادًا لوظيفة قديمة للشعر العربي، حيث كان الفخر يرفع مكانة القبيلة والهجاء يضرب خصومها. ومع ظهور الدولة الإسلامية دخل العنصر الديني بقوة في هذا النوع من الشعر، فأصبح المديح والهجاء قادرين على الدفاع عن نظام سياسي أو مهاجمته بلغة دينية أيضًا. وهذا ما توضحه دراسة R. Rubinacci

عن الشعر السياسي في Cambridge History of Arabic Literature

وهذا مهم بالنسبة إلى الأمويين، لأن البلاط الأموي عرف شعراء كبارًا مثل الأخطل وجريير والفرزدق. لم يكن هؤلاء شعراء يصفون الحب أو الصحراء فقط، بل كانوا جزءًا من شبكة سياسية واجتماعية واسعة. وكان مدح الخليفة أو والي الدولة قادرًا على رفع منزلته، كما كان هجاء خصومه قادرًا على التأثير في سمعتهم.

وتصف الدراسات الحديثة جريير والفرزدق والأخطل بأنهم من أبرز شعراء العصر الأموي المرتبطين بالسياسة والبلاط، وتؤكد أن الشعر الأموي التقليدي يُقرأ غالبًا بوصفه شعرًا سياسيًا وأيديولوجيًا، حتى إن الدراسات الجديدة تحاول الآن الوصول إلى أصوات شعرية أخرى أقل ارتباطًا بالبلاط لفهم المجتمع الأموي من خارج هذه الدائرة الرسمية.

وهنا أرى مشكلة منهجية مهمة.

إذا وصلتنا صورة خليفة من خلال قصيدة مدح كتبها شاعر يتلقى العطاء من بلاطه، فلا يجوز أن أتعامل معها بوصفها وصفًا محايدًا لشخصية الخليفة.

وفي الاتجاه المقابل، إذا جاءني هجاء شديد من شاعر مرتبط بقبيلة أو حزب معارض، فلا يجوز أن أتعامل معه باعتباره تقريرًا تاريخيًا دقيقًا. لكنه مع ذلك مصدر مهم جدًا.

فالقصيدة تخبرني بما كان الشاعر يريد أن يصدقه الناس.

وهذا بحد ذاته جزء من التاريخ.

فإذا مدح شاعر الخليفة بأنه حامي الدين أو صاحب الحق أو المختار للحكم، فهذا لا يثبت أن هذه الصفات حقيقة موضوعية، لكنه يثبت أن هذه كانت لغة الشرعية التي كانت تُستخدم في ذلك العصر.

ومن الأمثلة المهمة أن شعراء البلاط الأموي استخدموا أحيانًا عبارات ترفع مكانة الخليفة إلى مستوى ديني كبير. وتذكر دراسة Ira Lapidus أن شعراء البلاط الأموي منحوا بعض الخلفاء لقبًا بمعنى خليفة الله، وهو ما يدل على محاولة تقديم

ال خليفة باعباراه صاحب سلطة تتجاوز مجرد الإدارة السياسية.

وهنا يمكن أن يقدم الشعر لنا شيئاً قد لا تقدمه كتب التاريخ اللاحقة.

فالقصيدة التي يمكن تأريخها إلى العصر الأموي قد تكون أقرب زمنياً إلى الحدث من مؤرخ عاش بعده بمئة أو مئتي سنة.

لكن الشعر نفسه يعاني مشكلة أخرى.

الدواوين التي بين أيدينا لم تصل دائماً في نسخ مكتوبة في زمن الشاعر نفسه، بل جُمعت ونُقلت في عصور لاحقة. ولذلك يجب أن نسأل عن تاريخ حفظ القصيدة ونسبتها، لا عن تاريخ حياة الشاعر فقط.

وهذه مسألة شبيهة بمشكلة الحديث والأخبار التاريخية.

أن تُنسب قصيدة إلى شاعر عاش في العصر الأموي لا يعني تلقائياً أن كل بيت في الديوان يعود إليه فعلاً.

وقد وقع الوضع والانتحال في الشعر كما وقع في مجالات أخرى، خصوصاً عندما أصبح البيت

الشعري دليلاً على نسب أو واقعة تاريخية أو مفخرة
قبلية.

ومن هنا يرتبط الشعر مباشرة بالأنساب.
فالنسب لم يكن مجرد معرفة من هو أبو فلان وجد
فلان.

النسب كان يحدد من ينتمي إلى أي قبيلة، ومن يحق
له الادعاء بالقرب من بيت معين، ومن يستطيع
المطالبة بمرتبة سياسية أو اجتماعية.

وتبين الدراسات الحديثة أن أنظمة الحكم في القرون
الإسلامية الأولى اعتمدت بدرجة كبيرة على القرابة
والنسب في بناء الشرعية، وأن الأمويين والعباسيين
استخدموا صلاتهم النسبية ببني هاشم أو بقریش
ضمن خطاب السلطة.

وهنا يصبح موضوع النسب حساساً جداً بالنسبة إلى
كتابي.

فإذا كان حق الحكم يمكن أن يُبنى على القرابة من
النبي، فإن إثبات شجرة النسب يصبح مسألة سياسية.

ومن يستطيع أن يثبت أنه أقرب إلى النبي يستطيع
أن يقدم حجة أقوى للمطالبة بالحكم.

ولهذا تنافس العباسيون والعلويون داخل البيت الهاشمي نفسه.

العباسي يقول إنه من ذرية العباس عم النبي.
والعلوي يقول إنه من ذرية علي وفاطمة ومن نسل النبي عن طريق ابنته.

ومن هنا لم يعد النسب مسألة عائلية.

أصبح دستورًا سياسيًا غير مكتوب.

وأرى أن علينا أن نطرح هنا السؤال نفسه الذي طرحناه في الفصل المتعلق بأصل بني أمية: ما أقدم الأدلة التي تثبت هذه الأنساب؟

فكتب الأنساب الكبرى التي وصلت إلينا دُونت في أزمنة لاحقة، وبعضها في العصر العباسي. وهذا لا يجعل كل النسب فيها مصنوعًا، لكنه يعني أن علينا أن نفرق بين الذاكرة العائلية القديمة وبين التدوين المتأخر.

وقد تكون بعض الأنساب محفوظة بصورة صحيحة عبر أجيال.

وقد تكون بعض السلاسل أعيد ترتيبها.

وقد تكون هناك أسماء أضيفت لربط أسرة بجد مشهور.

وقد توجد فروع حقيقية لكنها أعيد تفسير علاقتها السياسية بعد ظهور الدولة.

لهذا لا أريد أن أستخدم كتب الأنساب كما لو كانت سجلات مدنية حديثة.

سأعاملها كمصادر تاريخية تحتاج إلى النقد والمقارنة.

وهنا تبرز قریش بصورة خاصة.

الانتساب إلى قریش أصبح ذا أهمية سياسية كبيرة بسبب ارتباط الخلافة بها في قسم واسع من الفكر السياسي الإسلامي. ومن الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى ارتفاع قيمة النسب القرشي.

ومن هنا يصبح السؤال مشروعًا: هل كل الأنساب القرشية التي تظهر في المؤلفات اللاحقة محفوظة منذ القرن السابع بصورة لا تقبل الشك؟

الجواب عندي يجب أن يكون حذرًا.

لا أملك الحق في نفيها بلا دليل، لكنني كذلك لا أملك الحق في اعتبارها كلها مثبتة مادياً لمجرد وجودها في كتاب نسب.

وهذا هو الفارق بين الرواية النسبية والدليل المادي. إذا وجدت نقشاً معاصراً يحمل اسم رجل واسم أبيه وقبيلته، فأنا أمام مستوى مختلف من الدليل.

أما عندما أجد سلسلة طويلة بين شخصية في القرن الثامن وجد عاش قبلها بقرون ولا أملك وثائق وسيطة، فأنا أمام تقليد نسبي يجب أن أدرسه، لا حقيقة أثرية مكتملة.

وهنا يمكن للشعر أن يدخل مرة أخرى بوصفه شاهداً.

فالقصاصد القديمة كانت تذكر القبائل والآباء والأجداد، ولذلك استخدمها علماء الأنساب لتأكيد بعض السلاسل.

لكن هذا الاستخدام قد يؤدي إلى دائرة مغلقة. عالم النسب يستشهد بالشعر لإثبات النسب.

ثم يأتي مؤرخ متأخر فيستخدم النسب لإثبات صحة القصيدة.

وهنا يجب أن أسأل أي الدليلين أقدم فعلاً.

كما كانت المفاخرة القبلية أداة سياسية خطيرة في العصر الأموي.

فالصراع بين القيسية واليمنية مثلاً لم يكن مجرد جدل حول أجداد القبائل. تحول في مراحل معينة إلى تحالفات سياسية وعسكرية أثرت في الدولة نفسها.

وكان الشعر أحد الوسائل التي غدت هذا الصراع. فالقصيدة تستطيع أن تستحضر معركة قديمة وقبيلة مهزومة وجداً مشهوراً ثم تحول ذلك كله إلى موقف سياسي في الحاضر.

وهذا يوضح كيف تستطيع الذاكرة القديمة أن تخدم صراعاً معاصراً.

الأهم من ذلك أن النسب قد يعاد تفسيره عندما تتغير السياسة.

قبيلتان كانتا خصمين يمكن أن تبحثا عن جد مشترك عندما تتحالفان.

ومجموعات متباعدة يمكن أن تُجمع تحت اسم نسبي واسع.

وهذا لا يعني أن علماء الأنساب اخترعوا كل شيء، بل يعني أن الأنساب نفسها كانت تُفهم داخل مجتمع له مصالح وتحالفات.

وفي العصر العباسي استمرت هذه الوظيفة.

فالعباسيون جعلوا الانتساب إلى بني هاشم أساساً من أسس شرعيتهم، وقدموا أنفسهم باعتبارهم أسرة النبي التي تقف فوق الانقسامات القبلية والإقليمية. وتشير الدراسات الحديثة إلى أن هذا النسب الهاشمي كان جزءاً واضحاً من خطاب الشرعية العباسية.

لكن نجاح العباسيين في تجاوز بعض الانقسامات القبلية لا يعني أنهم أنهوا السياسة النسبية.

على العكس، أصبح البلاط العباسي نفسه مكاناً لمديح الأسر والوزراء والقادة.

وتبين دراسة حديثة عن شعر علي بن جبلة في العصر العباسي أن قصيدة المديح لم تكن مجرد ثناء

فني، بل يمكن أن تكون فعلاً سياسياً، وأن المبالغة
في مدح قائد معين قد تُفهم باعتبارها تحدياً لمقام
ال خليفة نفسه.

وهذا مثال رائع على قوة الشعر.

كلمة الشاعر قد تصبح مسألة دولة.

فعندما يمدح شاعر قائداً عسكرياً بأنه لا نظير له أو
أن الناس يرجون منه ما يرجونه من الملك، فالمسألة
لا تبقى أدباً.

ال خليفة قد يراها تهديداً للتراتبية السياسية.

وهذا يساعدي على فهم لماذا كان الخلفاء يدفعون
الأموال للشعراء، ولماذا كان الشعراء يقتربون من
البلاط.

كان الشعر نوعاً من الإعلام السياسي في عصر لم
تكن فيه الصحافة أو الإذاعة أو وسائل التواصل.

والقصيدة تنتقل شفهيًا.

يحفظها الناس.

ويرددونها.

فتصبح جملة هجاء واحدة قادرة على البقاء بعد موت الشخص الذي هُجى بمئات السنين.

وهنا تكمن المشكلة بالنسبة إلى كتابة التاريخ.

قد تكون السمعة التاريخية لشخص ما تأثرت ببيت شعر أكثر مما تأثرت بسياسته الفعلية.

والهجو خصوصًا يستطيع تحويل العيب السياسي إلى عيب شخصي أو جسدي أو أخلاقي.

ثم تتقل كتب الأدب هذا الهجاء، وبعد قرون قد يقرأه شخص وكأنه وصف حقيقي للرجل.

ولهذا يجب أن أميز بين الشعر بوصفه شاهدًا على الموقف السياسي وبين الشعر بوصفه دليلًا على الوقائع.

إذا قال شاعر إن الخليفة جبان، فهذا دليل على وجود هجاء يتهمة بالجبن، لا دليل تلقائي على أن الخليفة كان جبانًا.

وإذا قال شاعر إن قبيلته أعظم قبائل العرب، فهذا دليل على فخر قبلي، لا نتيجة بحث أنثروبولوجي.

والقاعدة نفسها يجب أن تنطبق على المدح.

عندما يقول شاعر إن الخليفة أعدل أهل الأرض،
فهذا دليل على خطاب المدح، لا قياسًا علميًا للعدالة.
ومن هنا أرى أن الشعر يمكن أن يكون أخطر من
الخبر التاريخي، لأنه يخاطب العاطفة والذاكرة في
وقت واحد.

والبيت الناجح يعيش أطول من الوثيقة الإدارية.
وهذا قد يساعد على تفسير لماذا تحولت بعض
الشخصيات في التاريخ الإسلامي إلى صور شبه
ثابتة: شجاع، بخيل، فاسق، كريم، داهية، ظالم.
ربما كان جزء من هذه الصفات آتيا من الأدب
السياسي أكثر من الوثائق المعاصرة.
لكن المسألة لا تتوقف عند الشعر.

الأنساب نفسها تستطيع إنتاج سردية سياسية كاملة.
إذا قلت إن أسرة ما هي الوريثة الطبيعية للنبي، فقد
قطعت نصف الطريق إلى تبرير حكمها.
وإذا استطعت أن تجعل خصمك فرعًا أقل مكانة، فقد
جعلت المطالبة السياسية تبدو نتيجة طبيعية للشجرة
العائلية.

وهنا ينبغي أن أعود إلى العباسيين والعلويين.
كلا الطرفين يستطيع الادعاء بأنه من أهل البيت،
لكن تعريف القرابة يغير النتيجة.
إذا كانت الأفضلية للعم وذريته، يستفيد العباسيون.
إذا كانت الأفضلية لذرية فاطمة، يصبح العلويون
أقوى نسبًا.

إذن النقاش الديني والسياسي قد يبدو في ظاهره
تفسيرًا للنصوص، لكنه في داخله أيضًا نزاع حول
شجرة النسب.

وهذا أحد الأسباب التي تجعلني أرفض استخدام
عبارة آل البيت من دون تحديد المقصود بها في كل
مصدر وكل عصر.

فالعبرة نفسها يمكن أن تتغير وظيفتها السياسية.
كما أعتقد أن علينا أن نكون أكثر حذرًا تجاه
الروايات التي تقدم لنا شجرات نسب كاملة جدًا
لأشخاص عاشوا قبل الإسلام بقرون، خصوصًا
عندما لا توجد نقوش أو وثائق مستقلة تؤيد حلقات
السلسلة.

هذا لا يعني أنها كاذبة.

لكن درجة الثقة في اسم قريب من زمن التدوين ليست بالضرورة مساوية لدرجة الثقة في جد بعيد جدًا.

هذه قاعدة طبيعية في البحث التاريخي.

كلما ابتعدنا عن الوثيقة المعاصرة زاد اعتمادنا على الذاكرة.

وكلما أصبحت للذاكرة منفعة سياسية زادت حاجتنا إلى الاختبار.

ولذلك سأتعامل في هذا الكتاب مع النسب بطريقة مشابهة للأسانيد.

لن أرفضه لأنه شفهي.

ولن أقبله لأنه مشهور.

سأبحث عن أقدم ظهور له، وعن اختلاف النسخ، وعن وجود شواهد شعرية أو نقوش أو وثائق، وعن المصلحة السياسية التي يمكن أن تنتج عن قبوله.

وبذلك يصبح الشعر والنسب نافذتين على المجتمع لا مجرد مصادر معلومات.

فهما يكشفان لي كيف كان الناس يصنعون المكانة.
وكيف كانت القبيلة تتذكر نفسها.
وكيف كان الخليفة يريد أن يُرى.
وكيف كان الخصم يريد تشويه عدوه.
وكيف كانت الأسرة الحاكمة تربط حاضرها بـماضي
يمنحها الحق في السلطة.
وأخلص في هذا الفصل إلى أن الشعر والأنساب كانا
جزءًا من الصراع السياسي بين الأمويين
والعباسيين، لكن لا يجوز التعامل مع كل قصيدة
وكل سلسلة نسب باعتبارها اختلاقًا سياسيًا.
الأدق هو القول إنهما كانا قابلين للاستخدام السياسي
بقوة.

قد يحفظ الشعر حدثًا حقيقيًا.
وقد يحفظ النسب ذاكرة عائلية صحيحة.
لكن كليهما يستطيع أيضًا أن يخضع للانتقاء
والتضخيم وإعادة التفسير.
وهذا يعيدنا إلى القضية الأخطر في الكتاب.

إذا كان النسب يمكن أن يمنح الشرعية، والشعر يمكن أن يصنع السمعة، فالدين يستطيع أن يمنح كليهما سلطة أكبر بكثير.

فعندما يتحول المدح السياسي إلى حديث ديني، أو يتحول الهجاء إلى رواية في مثالب الخصم، أو تظهر أخبار في فضائل بيت حاكم وفي ذم بيت آخر، يصبح من الصعب على الأجيال التالية أن تعرف أين انتهى الصراع السياسي وأين بدأ الاعتقاد الديني.

وهذا سيكون موضوع الفصل الثاني عشر:

الدين في خدمة السياسة.

الفصل الثاني عشر

الدين في خدمة السياسة

عندما أصل إلى العلاقة بين الدين والسياسة في العصرين الأموي والعباسي، أجد أنني أمام أكثر موضوعات هذا الكتاب حساسية. فالرواية السياسية تستطيع أن تُناقش، والقصيدة يمكن أن تُقرأ بوصفها مدحًا أو هجاءً، أما عندما تتحول المصلحة السياسية إلى حديث أو فضيلة دينية أو نبوءة منسوبة إلى

النبي، فإنها تكتسب سلطة أكبر بكثير من سلطة
الخبر العادي.

ولهذا لا أريد أن أبدأ من اتهام يقول إن الأمويين أو
العباسيين اخترعوا الأحاديث بصورة جماعية
ومنظمة. مثل هذا الحكم يحتاج إلى أدلة مباشرة.
لكن المصادر الإسلامية نفسها، والدراسات الغربية
منذ Goldziher وما بعده، تكشف أن البيئة
السياسية والمذهبية في القرنين الأولين للهجرة كانت
واحدة من البيئات التي يمكن أن تنشأ فيها روايات
تخدم طرفاً ضد آخر.

وقد ذهب Ignaz Goldziher إلى أن كثيراً من
الأحاديث يعكس النزاعات السياسية والمذهبية
والاجتماعية التي ظهرت بعد عصر النبي، وأن
بعض الجماعات كانت تنسب مواقفها اللاحقة إلى
النبي لإعطائها سلطة دينية. ثم طور Joseph
Schacht هذا الاتجاه في مجال الحديث والفقه،
معتبراً أن بعض الأسانيد امتد إلى الماضي تدريجياً
حتى نُسبت آراء متأخرة إلى شخصيات أقدم.

لكنني، كما قلت في الفصل السابق، لن أتعامل مع هذه المدرسة بوصفها حكمًا نهائيًا. فقد تعرضت آراؤها لاحقًا للمراجعة، ولا سيما مع أعمال Harald Motzki الذي بيّن أن بعض المواد الحديثية قد تكون أقدم مما افترضه Goldziher وSchacht.

إذن المسألة ليست أن كل حديث سياسي موضوع. المسألة أن الحديث السياسي يحتاج إلى فحص تاريخي أشد من الحديث الذي لا يمنح سلطة أو شرعية لطرف متنافس.

وهنا يظهر أول سؤال مهم: هل استخدم الأمويون الدين لتبرير حكمهم؟

الأدلة تشير إلى أن الخلافة الأموية لم تكن مؤسسة سياسية منفصلة عن الدين. فقد قدم الخلفاء أنفسهم باعتبارهم حكام الجماعة الإسلامية، واستخدمت لغة دينية قوية في النقوش والعملات والعمارة والشعر.

وتشير دراسات Patricia Crone و Martin Hinds إلى أن الخلفاء الأمويين والعباسيين الأوائل مارسوا نوعًا واسعًا من السلطة الدينية والسياسية،

وأن مفهوم الخليفة في هذه المرحلة لم يكن مجرد حاكم مدني.

وفي الشعر الأموي نفسه نجد أحياناً وصف الخليفة بعبارات تجعل سلطته مرتبطة بالله. وهذا دليل معاصر نسبياً على أن خطاب الشرعية الدينية لم يكن اختراعاً عباسياً بالكامل.

لكن السؤال الأخطر يتعلق بالأحاديث.

ففي التراث الإسلامي نجد روايات في فضائل أشخاص وأسر ومدن، كما نجد روايات في ذم أشخاص آخرين. ومع تحول الخلاف السياسي بين علي ومعاوية، ثم بين الأمويين والعلويين، ثم بين الأمويين والعباسيين، أصبح من الطبيعي أن تكون للفضائل والمثالب قيمة سياسية هائلة.

فالرواية التي تمدح علياً لا تبقى مجرد خبر ديني إذا كان أنصاره ينافسون بني أمية.

والرواية التي تمدح معاوية أو أهل الشام يمكن أن تدخل بدورها في الدفاع عن السلطة الأموية.

والرواية التي تبشر بظهور رجال من المشرق تحت
رايات سود تصبح شديدة الحساسية عندما تقوم فعلاً
ثورة عباسية من خراسان تحمل الرايات السود.
وهنا يجب أن أسأل السؤال البسيط نفسه:

متى ظهرت الرواية؟

فإذا كان أقدم نص نستطيع إثباته لها يعود إلى ما بعد
الحدث الذي تزعم أنها تنبأت به، فلا أستطيع
استخدامها دليلاً على أن النبوءة كانت موجودة قبل
الحدث.

ومن أشهر الأمثلة روايات الرايات السود القادمة من
خراسان.

ناقش Goldziher وغيره احتمال أن تكون بعض
هذه الأخبار قد تأثرت بالدعاية العباسية، لأن الثورة
العباسية خرجت بالفعل من خراسان واتخذت السواد
شعاراً لها. وفي المقابل، اعترض باحثون آخرون
على أن مجرد تطابق الرواية مع حدث لاحق لا
يثبت أن الرواية صُنعت بعده؛ فقد تكون موجودة
قبل الثورة ثم استغلها العباسيون سياسياً. وهذا
الاعتراض صحيح منهجياً. لذلك لا يمكن حسم

المسألة بالمضمون وحده، وإنما يحتاج الأمر إلى دراسة أقدم الأسانيد والنصوص.

وهذه بالضبط الطريقة التي أريد اتباعها في هذا الكتاب.

لا أقول إن حديث الرايات السود عباسي لأنه يناسب العباسيين.

ولا أقول إنه نبوي لأنه موجود في كتاب حديث. بل أبحث في تاريخ ظهوره.

وينطبق الأمر نفسه على الأحاديث التي تتحدث عن بني أمية أو بني العباس بالمدح أو الذم.

فإذا وجدت حديثًا يقول إن بيتًا حاكمًا سيملك عددًا معينًا من السنين ثم يزول، وكانت صياغته تطابق الأحداث التي وقعت لاحقًا بصورة مذهلة، يصبح السؤال عن زمن ظهور الحديث أساسيًا.

قد يكون الحديث قديمًا فعليًا.

وقد تكون نبوءة أعيد تفسيرها بعد الأحداث.

وقد تكون رواية صيغت بعد وقوعها.

من دون إثبات زمنها لا يجوز لي أن أختار الجواب الذي يناسب موقفي.

وهناك مثال آخر كثيرًا ما ناقشه الباحثون، وهو الأحاديث المتعلقة بفضائل أماكن معينة.

فقد ربط بعض المستشرقين روايات فضائل بيت المقدس بالسياسة الأموية، ولا سيما في عهد عبد الملك بن مروان وبناء قبة الصخرة. ذهب بعضهم إلى أن أحاديث معينة ربما استخدمت لتعزيز مكانة القدس في مواجهة مكة عندما كانت مكة تحت سيطرة عبد الله بن الزبير.

لكن هذه الفرضية نفسها تعرضت لنقد واسع، لأن وجود القدس في القرآن وفي تقاليد أقدم يجعل من الصعب اختزال كل فضائلها في دعاية أموية. وهنا نتعلم درسًا مهمًا.

حتى عندما تكون للرواية منفعة سياسية واضحة، فهذا لا يعني أنها صُنعت من أجل تلك المنفعة. ربما استخدمت السلطة تقليدًا موجودًا أصلاً. وهذا فرق كبير بين الاختراع والاستغلال.

ومن هنا أرى أن علينا في هذا الكتاب التفريق بين أربع حالات.

قد تخلق السلطة رواية.

وقد تدعم رواية كانت موجودة أصلاً.

وقد تعيد تفسير رواية قديمة لخدمة وضع جديد.

وقد لا تكون للسلطة علاقة بالرواية أصلاً، رغم أن الرواية تفيدها.

وهذه الاحتمالات الأربعة يجب ألا نخلط بينها.

ثم نصل إلى الفضائل والمثالب.

الفضائل هي الأخبار التي ترفع مكانة شخص أو جماعة أو مدينة.

والمثالب تفعل العكس.

في الصراعات السياسية المبكرة، كانت هذه الأخبار ذات قيمة هائلة، لأنها تستطيع تحويل الخصم السياسي إلى خصم ديني أيضاً.

وهنا نجد أخباراً في فضائل بني هاشم، وفضائل علي وأبنائه، وفضائل العباس، وفضائل الصحابة،

كما نجد روايات تنتقد شخصيات مرتبطة
بالصراعات نفسها.

ومن الخطأ أن نعتبر كل هذا إنتاجًا حكوميًا.
كثير من هذه الروايات نشأ داخل جماعات دينية
 واجتماعية خارج السلطة نفسها.

فالعلميون لم يكونوا أصحاب الدولة معظم هذه
المرحلة، ومع ذلك ظهرت روايات كثيرة ترفع
مكانة علي وذريته.

وكذلك ظهرت داخل البيئات السنية لاحقًا روايات
تدافع عن صحابة تعرضوا للهجوم من جماعات
مذهبية أخرى.

إذن صناعة الفضائل والمثالب لم تكن احتكارًا
للخليفة.

كانت ساحة صراع اجتماعي واسعة.

وهذا يساعدني على فهم كيف يمكن أن تتحول
السياسة بعد جيلين أو ثلاثة إلى عقيدة.

ففي البداية قد يكون الخلاف حول من يستحق الحكم.
ثم يبدأ كل طرف بجمع أخبار تثبت فضل صاحبه.

وبعد ذلك تصبح هذه الأخبار جزءًا من التعليم الديني.

ثم يأتي جيل جديد لا يعرف الصراع السياسي الأصلي، لكنه يرث الرواية باعتبارها حقيقة دينية.

وهكذا تستطيع السياسة أن تعيش بعد اختفاء السياسيين أنفسهم.

وهنا أرى مثالًا واضحًا في شخصية يزيد بن معاوية.

مقتل الحسين حدث سياسي وتاريخي حقيقي وقع في عهده.

لكن مع تطور الذاكرة المذهبية لم يعد يزيد مجرد خليفة وقعت في عهده كارثة سياسية، بل أصبح عند جماعات معينة رمزًا دينيًا للشر المطلق.

وفي الاتجاه المقابل ظهرت محاولات دفاع عنه أو تخفيف مسؤوليته.

وهكذا صار تقييم الرجل مرتبطًا بالهوية المذهبية للقارئ.

والمؤرخ هنا يجب أن يعود من العقيدة إلى الحدث.

ما الذي حدث؟

من أصدر الأوامر التي يمكن إثباتها؟

ما أقدم شهادة؟

وما التفاصيل التي ظهرت لاحقًا؟

وينطبق الأمر نفسه على معاوية وعلي.

فمن الصعب قراءة بعض الأخبار عن صراعهما من دون أن نشعر بتأثير الانقسام المذهبي اللاحق.

لكن هذا لا يعني أن الصراع نفسه اخترع.

بل يعني أن ذاكرة الصراع استمرت تتشكل بعد موت الطرفين.

وفي العصر العباسي أصبحت المشكلة أكثر تعقيدًا لأن الدولة الجديدة نفسها بنت جزءًا من شرعيتها على القرابة من النبي.

ولهذا ظهرت قيمة كبيرة لفضائل العباس بن عبد المطلب.

إذا كان العباس مجرد عم من أعمام النبي، فهذه قرابة مهمة.

لكن إذا ظهرت روايات تجعله صاحب منزلة
سياسية خاصة أو تجعل ذريته وارثة لحق معين،
فإن هذه الروايات تصبح أكثر من مجرد فضائل
شخصية.

تصبح أدوات شرعية.

وهنا أطالب بالدليل نفسه.

ما أقدم نص؟

وهل الرواية معروفة قبل الدولة العباسية؟

وهل توجد في أكثر من بيئة مستقلة؟

وهل تطورت صياغتها مع مرور الوقت؟

ولا أريد أن أقع في فخ آخر، وهو افتراض أن
ال خليفة العباسي كان يتحكم بكل العلماء والمحدثين.

هذا غير صحيح.

فالدولة العباسية دخلت أحيانًا في صراع مباشر مع
العلماء، وأشهر مثال على ذلك محنة خلق القرآن في
عهد المأمون والمعتصم والواثق.

وهذه الحادثة تدل على أن المؤسسة الدينية لم تكن
مجرد فرع من القصر.

كان هناك علماء قادرون على مقاومة السياسة الرسمية.

وهنا تصبح العلاقة بين الدين والدولة علاقة صراع أيضاً، لا علاقة خدمة فقط.

وقد أدى تطور علوم الحديث والفقہ في العصر العباسي إلى ظهور سلطة دينية كبيرة خارج بيت الخلافة. ويشير تاريخ الفكر السياسي الإسلامي إلى أن أواخر العصر الأموي وبدايات العصر العباسي شهدت نمو طبقة العلماء وتوسع جمع الحديث وتحوله إلى مصدر أساسي للسنة والمعايير الدينية. وهذه نقطة شديدة الأهمية.

فإذا كان الخليفة في العصر الأموي المبكر يمتلك مجالاً واسعاً لتفسير الدين والسياسة، فإن نمو طبقة العلماء جعل من الصعب على الخلفاء العباسيين لاحقاً احتكار الشرعية الدينية. ومن هنا نشأ نوع من التنافس.

الخليفة يقول إن الله منحه السلطة.

والعالم يقول إن السنة النبوية هي المرجع الذي يجب أن يخضع له الخليفة نفسه.

وهذا التحول أثر في كيفية كتابة التاريخ.

فالكتب التي أُلِّفت في القرنين الثالث والرابع الهجريين لم تكن مجرد إنتاج سياسي عباسي، بل إنتاج مجتمع علمي واسع أصبح له استقلال نسبي عن الدولة.

ولهذا نجد فيها أخبارًا تنتقد العباسيين أنفسهم.

وهذه الحقيقة تمنعني من استخدام عبارة "الدعاية العباسية" بطريقة عامة لكل ما كُتب في العصر العباسي.

فليس كل كتاب كتب في بغداد كتابًا رسميًا للدولة. ولا كل حديث ظهر في العصر العباسي صنعه العباسيون.

لكن البيئة العباسية هي البيئة التي جرى فيها تدوين وتصنيف قسم ضخم من التراث الذي وصل إلينا. والفرق بين الأمرين أساسي.

كما ينبغي أن أبحث في القصص التي تجعل الله نفسه يتدخل بصورة مباشرة لتأكيد شرعية بيت سياسي.

فالروايات التي تقول إن دولة معينة كانت متنبأ بها،
أو إن النبي أعلن أسماء خلفائها، أو إن عددهم
معروف قبل ظهورهم، تحتاج إلى أعلى درجات
النقد التاريخي.

كلما كانت الرواية أكثر فائدة للسلطة، ازدادت
حاجتي إلى مصدر سابق للسلطة نفسها.

هذه قاعدة لا أطبقها على العباسيين وحدهم.
سأطبقها على الأمويين والعلويين وكل جماعة
أخرى.

فالعلوي أيضاً قد تظهر حوله نبوءات مهدوية.
والخارجي يستطيع أن يقدم ثورته باعتبارها أمراً
دينيًا.

والأموي يستطيع أن يقدم خليفته بوصفه المختار من
الله.

ولا يوجد سبب علمي يجعلني أقبل رواية طرف
وأرفض الأخرى لمجرد الموقف المذهبي.
وهنا يظهر مفهوم المهدي بصورة خاصة.

شهد القرنان الأول والثاني للهجرة انتشار توقعات مهدوية ارتبطت بعدد من الحركات السياسية. لم يكن لقب المهدي منذ البداية محصورًا بصورة واحدة كما أصبح في التراث اللاحق، بل استُخدم في سياقات سياسية مختلفة.

وقد استفادت الحركة العباسية من المناخ المهدوي والهاشمي، كما استعمل الخليفة العباسي محمد بن عبد الله لقب المهدي نفسه.

لكن هذا لا يعني أن العباسيين اخترعوا فكرة المهدي.

المفهوم أقدم وأكثر تعقيدًا.

المهم بالنسبة إليّ هو كيف استُخدم.

وهنا يعود الدين مرة أخرى ليصبح لغة سياسية مشتركة.

كل فريق يستطيع القول إنه يقاتل من أجل العدل.

كل فريق يستطيع أن يجعل خصمه رمزًا للظلم.

وكل فريق يستطيع أن يبحث عن نصوص تمنحه مكانًا في التاريخ المقدس.

وهكذا يصبح الصراع على الحكم صراعًا أيضًا
على تفسير الماضي والنبوءة.

لكنني أريد أن أضيف نقطة أراها ضرورية
للإنصاف العلمي.

المؤرخ الغربي أيضًا ليس معصومًا.

بعض الدراسات الاستشرافية القديمة بالغت أحيانًا
في تفسير كل حديث يخدم سلطة سياسية بوصفه
صناعة مباشرة لهذه السلطة.

وهذا النوع من التفكير يحمل مشكلة منطقية.

إذا وجدنا حديثًا يمدح القدس في عصر كان فيه
الأمويون مهتمين بالقدس، لا يكفي ذلك لإثبات أن
الأمويين صنعوه.

وإذا وجدنا حديثًا عن الرايات السود، لا يكفي خروج
العباسيين برايات سود لإثبات أنهم وضعوه.

يلزم دليل تاريخي على زمن الرواية.

ولهذا سأستفيد من Goldziher وSchacht،
لكنني لن أحولهما إلى عقيدة جديدة.

وسأستفيد من Motzki ومن الباحثين الذين أعادوا دراسة الأسانيد، لكنني لن أفترض من ذلك صحة كل الروايات.

الميزان واحد للجميع.

وأرى أن أفضل طريقة لفهم الدين في السياسة ليست البحث فقط عن الحديث الموضوع، بل البحث عن كيفية استخدام النصوص الصحيحة أو القديمة أيضًا.

فالسياسي لا يحتاج دائمًا إلى اختراع النص.

يمكنه اختيار نص من بين عشرات النصوص.

يمكنه التركيز على فضيلة معينة.

يمكنه تجاهل نص آخر.

يمكنه بناء خطبة كاملة حول آية أو حديث يخدم اللحظة السياسية.

وهذا يحدث حتى في المجتمعات الحديثة.

وجود النص قبل السياسي لا يمنع استخدامه سياسيًا.

إذن استعمال الدين في السياسة أوسع بكثير من التزوير.

وهذه النقطة مهمة بالنسبة إلى عنوان الكتاب كله.

إذا بحثنا فقط عن التزوير المتعمد سنفقد القسم الأكبر من عملية صناعة التاريخ.

الانتقاء قد يصنع صورة.

التكرار قد يصنع صورة.

إهمال خبر قد يصنع صورة.

تحويل حادثة سياسية إلى موعظة دينية قد يصنع صورة.

وتفسير انتصار أسرة على أنه إرادة إلهية قد يصنع صورة.

ولا يحتاج أي من ذلك إلى تزوير وثيقة واحدة.

ومن هنا أخلص إلى أن الأمويين والعباسيين وخصومهما عاشوا في عالم لم تكن فيه الحدود بين الدين والسياسة مشابهة للحدود التي نفهمها اليوم.

كان الخليفة قائدًا سياسيًا ودينيًا.

وكان النسب إلى النبي مصدرًا سياسيًا.

وكان الحديث مصدرًا للسلطة.

وكانت المظلومية الدينية قادرة على تحريك الثورة.

وكانت النبوءة قادرة على منح الحركة معنى أكبر
من معركة على الحكم.

لكن هذا الواقع لا يسمح لنا باتهام كل الروايات
بالوضع.

بل يلزمنا بمزيد من النقد.

وستكون قاعدتي ثابتة:

الرواية الدينية التي تحمل أثرًا سياسيًا ليست كاذبة
بالضرورة.

لكن فائدتها السياسية سبب كافٍ لدراسة تاريخها
بعناية أكبر.

ومن هنا نصل إلى مرحلة أرى أنها حاسمة في هذا
الكتاب.

لقد تحدثنا كثيرًا عن الرواية الإسلامية وعن
مشكلاتها.

لكن ماذا يحدث عندما نخرج منها؟

ماذا يقول المؤرخ السرياني الذي عاش قريبًا من
الأحداث؟

ماذا تقول المصادر الأرمنية واليونانية والقبطية؟

وماذا تقول النقوش والعملات والبرديات التي لا
تعرف شيئاً عن الجدل المذهبي اللاحق؟

هل تؤيد الصورة التي نقلتها كتب المسلمين؟
أم تكشف لنا واقعاً مختلفاً في بعض التفاصيل؟
وهذا سيكون موضوع الفصل الثالث عشر:

مقارنة الرواية الإسلامية بالمصادر الخارجية.

الفصل الثالث عشر

مقارنة الرواية الإسلامية بالمصادر الخارجية
بعد أن ناقشت في الفصول السابقة مشكلة الرواية
الإسلامية والأسانيد والدعاية السياسية والدينية،
أصل الآن إلى خطوة أراها أساسية في هذا الكتاب:
ماذا يحدث عندما نضع الأخبار الإسلامية إلى جانب
مصادر لم يكتبها المسلمون أصلاً؟

هذه المقارنة مهمة جداً، لكنها ليست بسيطة.

فالمصدر السرياني أو الأرمني أو اليوناني أو
القبطي ليس محايداً بالضرورة. الكاتب المسيحي قد
ينظر إلى الفتوحات من زاوية دينية خاصة به، وقد
يرى الحاكم المسلم من خلال الصراع مع

الإمبراطورية البيزنطية أو من خلال أوضاع الكنائس والضرائب. ولذلك لن أستبدل الثقة العمياء بالمصادر الإسلامية بثقة عمياء بالمصادر المسيحية. لكن القيمة الكبرى لهذه النصوص أنها مستقلة جزئيًا عن شبكة الرواية الإسلامية المتأخرة.

وهنا يصبح كتاب Robert G. Hoyland، Seeing Islam as Others Saw It، من أهم الأعمال التي يمكن الاعتماد عليها. فقد جمع ودرس مجموعة واسعة من النصوص المسيحية واليهودية والزرادشتية المرتبطة ببدايات الإسلام، ومنها نصوص سريانية ويونانية وأرمنية وقبطية ولاتينية وفارسية. والهدف من هذا النوع من البحث ليس إثبات أن الرواية الإسلامية خاطئة، بل مقارنة ما يقوله المسلمون بما شاهده أو سمعه أشخاص عاشوا خارج التقليد الإسلامي نفسه.

وتزداد قيمة بعض هذه النصوص عندما تكون قريبة جدًا من الأحداث.

فمجموعة The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles، التي حررها

Sebastian وشارك فيها Andrew Palmer
Brock وRobert Hoyland، تتضمن نصًا
سريانيًا عن الفتح العربي لسوريا يرجع إلى نحو
سنة 637م، أي إلى زمن قريب جدًا من الأحداث
نفسها. ويشير محررو العمل إلى أن أحد النصوص
يستخدم صيغة المتكلم بما يرجح أن كاتبه كان
معاصرًا لما يصفه. وهذا مستوى من القرب الزمني
لا نجده في كثير من المؤلفات الإسلامية التاريخية
الباقية.

لكن القرب من الحدث لا يعني معرفة كل شيء.
الراهب الذي عاش في قرية سورية قد يكون شاهدًا
ممتازًا على مرور الجيوش والدمار والضرائب
والمجاعات، لكنه قد لا يعرف ما جرى في مجلس
معاوية بدمشق.

لذلك يجب أن نسأل دائمًا: ما نوع المعلومة التي
يستطيع هذا المصدر معرفتها فعلاً؟
وهنا تظهر إحدى أهم قواعد المقارنة.

إذا تحدث مصدر سرياني قريب من الحدث عن
معركة أو موت حاكم أو حصار مدينة، وكانت

روايته توافق خبرًا إسلاميًا لاحقًا، فإن هذا الاتفاق يقوي أصل الحدث.

أما إذا لم يذكر المصدر السرياني خطبة طويلة أو حوارًا دينيًا ورد في المصادر الإسلامية، فلا يعني سكوته بالضرورة أن الخطبة لم تقع.

الصمت ليس دائمًا نفيًا.

لكن عندما نجد تناقضًا مباشرًا في تاريخ أو اسم أو تسلسل سياسي، يصبح من الضروري دراسة السبب.

ومن الشخصيات التي تقدم لنا مثالًا مهمًا معاوية.

فالمصادر السريانية المبكرة تعرفه، وبعضها يقدم صورة تختلف عن الصورة التي أصبحت شائعة في الجدل الإسلامي اللاحق. وتذكر مجموعة السجلات السريانية الغربية أن أحد النصوص القريية من القرن السابع يبدو أكثر ميلًا إلى معاوية منه إلى علي. وهذا وحده مهم، لأنه يثبت أن صورة معاوية لم تكن واحدة في جميع البيئات المعاصرة له. هذا لا يجعل ذلك الكاتب حكمًا بين معاوية وعلي.

لكنه يبين أن لدينا ذاكرة مسيحية مستقلة نسبيًا عن
الذاكرة المذهبية الإسلامية التي تطورت لاحقًا.
والمصدر الأرمني مهم بالطريقة نفسها.

فالتقليد المنسوب إلى Sebeos، وهو من أهم
المصادر الأرمنية للقرن السابع، يقدم معلومات عن
الفتوحات والعلاقات بين العرب وبيزنطة وفارس
من زاوية لا تعتمد على كتب الطبري والبلاذري.
وتكمن أهميته في أنه قريب زمنيًا نسبيًا من الأحداث
التي يصفها.

لكن حتى هنا يجب أن نتعامل بحذر مع تاريخ
التأليف، وتركيب النص، وما إذا كانت جميع أجزائه
من المؤلف نفسه.

وأرى أن فائدة هذه المصادر تصبح أكبر عندما تتفق
فيما بينها رغم اختلاف لغاتها وبيئاتها.

إذا وجدت خبرًا في مصدر إسلامي وسرياني
وأرمني، وكانت المصادر الثلاثة مستقلة بدرجة
معقولة، تصبح لدينا قاعدة أقوى بكثير مما لو تكرر
الخبر في ثلاثة مؤرخين مسلمين أخذوا جميعًا عن
المصدر نفسه.

وهذا يعيدني إلى نقطة طرحتها في فصل الأسانيد:
عدد الكتب لا يساوي عدد الشهود.

المهم هو استقلال الشهادة.

ثم تأتي المصادر اليونانية والبيزنطية.

هذه النصوص مهمة لأنها تنقل لنا نظرة الدولة التي
كانت في حرب مستمرة مع الأمويين. وهي مفيدة
خصوصًا في دراسة الحملات العسكرية
والحصارات والعلاقات الدبلوماسية.

لكنها تحمل انحيازًا واضحًا أيضًا.

فالكاتب البيزنطي قد يقدم الانتصار الروماني
بوصفه عناية إلهية، وقد يصور الهزيمة الإسلامية
بلغة دينية، كما قد يصف المسلمين من موقع
الخصومة الحضارية والعسكرية.

لذلك لا أستطيع أن أستخدم المصدر البيزنطي
لتصحيح المصدر الإسلامي تلقائيًا.

بل أقارن بينهما.

فإذا اتفق الخصمان على أن جيشًا وصل إلى مكان
معين في سنة معينة، يصبح الاتفاق ذا قيمة خاصة.

أما إذا اختلفا في عدد القتلى أو في سبب الهزيمة، فقد يكون لكل طرف دافعه في المبالغة.

وتأتي المصادر القبطية من مصر لتضيف زاوية أخرى.

فهي تستطيع أن تكشف لنا كيف نظر المسيحيون المصريون إلى تغير السلطة من البيزنطيين إلى المسلمين، وكيف تغيرت الضرائب والإدارة والعلاقات مع الكنيسة.

وهنا أرى أن من الأخطاء الشائعة الحديث عن الفتح الإسلامي وكأن جميع المسيحيين في الشرق كانت لهم تجربة واحدة.

المسيحي السرياني في الجزيرة ليس مثل القبطي في مصر.

والمسيحي الأرمني ليس مثل رجل الدين البيزنطي في القسطنطينية.

وقد تختلف مصالح الكنائس نفسها بسبب صراعاتها العقائدية القديمة مع الدولة البيزنطية.

ولهذا ينبغي أن نستخدم عبارة المصادر المسيحية بحذر شديد، لأنها ليست صوتًا واحدًا.

لكن أكثر الأدلة التي تهمني في هذا الفصل ليست الكتب أصلاً.

إنها النقوش والعملات والبرديات.

هذه الأدلة لا تروي التاريخ بالطريقة التي يرويها المؤرخ، لكنها تحمل ميزة كبيرة: كثير منها معاصر للحاكم الذي ندرسه.

Marcus Milwright يبين في دراسته للآثار الإسلامية المبكرة أن البرديات الثنائية اللغة، اليونانية والعربية، والعملات العربية الساسانية، تكشف استمرارًا كبيرًا للممارسات الإدارية والرموز السابقة للفتح خلال معظم القرن السابع، وأن التعبيرات الإسلامية الواضحة وألقاب الخلفاء ظهرت تدريجيًا في الأدلة المادية. وهذا الاستمرار مهم جدًا.

لأن الكتب اللاحقة قد جعلنا نتخيل أن الفتح أحدث في يوم واحد قطيعة كاملة بين عالم قديم وعالم إسلامي جديد.

لكن الأدلة المادية تظهر أن الإدارة واللغة والنقد والموظفين تغيروا تدريجيًا في مناطق كثيرة.

وهذا يغير طريقة فهم الدولة الأموية المبكرة.
فبدل أن نراها جهازًا جديدًا ظهر مكتملاً فورًا،
نراها دولة ورثت مؤسسات بيزنطية وساسانية ثم
أعادت تشكيلها بالتدريج.

وهنا تصبح البردية أحيانًا أقوى من القصة.
إذا أخبرتني رواية متأخرة أن الإدارة عُرِبت
بصورة كاملة في سنة محددة، ثم وجدت برديات
يونانية مستخدمة بعد ذلك التاريخ في منطقة معينة،
فهذا لا يعني بالضرورة أن الرواية كاذبة، لكنه يعني
أن عملية التعريب ربما كانت أبطأ أو أكثر تفاوتًا
مما توحي به الرواية.

والعملات مهمة بالطريقة نفسها.
فالعملة وثيقة سياسية رسمية.

تحمل اسم الحاكم أو لقبه أو صيغة دينية أو رمزًا
بصريًا.

ومن خلال تتبع التغير في النقد نستطيع أن نرى
كيف انتقلت الدولة من تقليد بيزنطي وساساني إلى
لغة رمزية إسلامية أكثر وضوحًا.

وهذا مهم خصوصًا في عهد عبد الملك بن مروان.
فالتحول النقدي في عهده ليس قصة نقلها مؤرخ
عباسي.

لدينا العملات نفسها.

ونستطيع أن نورخها ونقارن كتاباتها ورموزها.
وهذا يجعل بعض جوانب سياسة عبد الملك أكثر
ثباتًا من مئات القصص التي قيلت عن شخصيته.
والنقوش كذلك.

النقش الذي يحمل اسم حاكم أو تاريخًا أو صيغة
دينية يعطي معلومات مباشرة عن اللغة الرسمية
التي استخدمت في زمانه.

وأنا أضع هذا النوع من الأدلة في مرتبة عالية لأنه
لم يُكتب بعد مئتي سنة لتفسير الحدث.
لكنه بدوره ليس محايدًا.

النقش الرسمي هو صوت السلطة.

والعملة هي صوت السلطة.

فإذا كتب الخليفة على عملته شعارًا دينيًا، فهذا يثبت أن الدولة أرادت نشر هذا الشعار، لكنه لا يثبت أن جميع السكان اعتقدوا به. وهذه نقطة يجب ألا تغيب.

الدليل المادي معاصر، لكنه قد يكون دعائيًا أيضًا. الفرق أنه دعاية معاصرة نستطيع لمسها، لا رواية متأخرة عنها.

ومن هنا أرى أن أفضل طريقة ليست وضع المصادر في سلم ثابت نقول فيه إن النقش دائمًا أفضل من الكتاب.

كل مصدر يجيب عن نوع مختلف من الأسئلة. إذا أردت معرفة السياسة النقدية، أبدأ بالعملة. إذا أردت معرفة الإدارة، أبحث في البرديات. إذا أردت معرفة رؤية مسيحي سوري للفتح، أذهب إلى النص السرياني.

إذا أردت معرفة الذاكرة الإسلامية لمعركة كربلاء، أحتاج إلى المصادر الإسلامية ومراحل تطورها.

والخطأ هو أن نطلب من مصدر أن يخبرنا بما لم يُنتج أصلاً لإخبارنا به.

ثم تأتي قضية سقوط الأمويين وقيام العباسيين.

وهنا تصبح المصادر الخارجية أقل وفرة في بعض الجوانب من القرن السابع، لكن الأدلة الإدارية والمادية تساعدنا على دراسة ما تغير بالفعل بعد سنة 750م.

وتذكر Encyclopaedia Iranica أن التأريخ الإسلامي نفسه نضج بوصفه جنساً أدبياً في العصر العباسي المبكر، وأن كثيراً من المؤرخين الأقدم الذين نقلوا أخبار الفتن والدولة الأموية ضاعت مؤلفاتهم ولم يبق منها إلا ما اقتبسها المصنفون اللاحقون. كما تشير إلى أن هؤلاء المؤرخين الأوائل حمل بعضهم اتجاهات سياسية واضحة. هذه النقطة تزيد أهمية المصدر الخارجي.

لأننا حين نفقد كتاب المؤرخ الأموي أو العراقي المبكر، يصبح النص السرياني أو البردية أو العملة شاهداً مستقلاً يستطيع أحياناً منع الرواية اللاحقة من الاحتكار الكامل للحدث.

ولكن هل أثبتت المصادر الخارجية أن التاريخ الإسلامي التقليدي كله مزور؟

الجواب عندي بوضوح: لا.

وهذه نتيجة يجب أن أذكرها حتى لو لم تناسب من يريد بناء نظرية مثيرة.

Robert Hoyland نفسه لم يجمع المصادر غير الإسلامية لكي يثبت أن كل ما قاله المسلمون كذب. على العكس، المقارنة تكشف في حالات كثيرة نقاط اتفاق مهمة بين المصادر الإسلامية وغير الإسلامية، مع اختلاف في التفسير والتفاصيل. ولهذا دعا إلى منهج تجريبي يقوم على استعمال المصادر غير الإسلامية إلى جانب غيرها، لا على جعلها بديلاً مطلقاً.

وهذا بالنسبة إليّ نتيجة مهمة جداً.

فإذا ذكر مصدر غير مسلم قريب من الأحداث شخصاً أو حرباً أو حاكماً نعرفه أيضاً من الرواية الإسلامية، فإن ذلك يثبت أن أساس الحدث ليس اختراعاً متأخراً.

لكن ربما تكون التفاصيل المحيطة به قد تطورت لاحقًا.

وهنا يظهر الفرق بين نقد التاريخ وهدم التاريخ.

أنا لا أريد هدم الرواية كلها.

أريد تفكيكها.

قد يكون الهيكل صحيحًا والتفاصيل متأخرة.

وقد يكون اسم الحاكم صحيحًا والخطبة من الأدب.

وقد تكون المعركة ثابتة لكن أعداد الجنود مبالغًا فيها.

وقد يكون النزاع حقيقيًا لكن الدوافع التي وضعها المؤرخون في قلوب أبطاله تفسيرًا لاحقًا.

وهذا النوع من النقد أراه أقوى من القول إن كل شيء مختلق.

كما أنني لا أستطيع تجاهل أن المصادر الخارجية نفسها تحمل أساطير.

بعض النصوص المسيحية يفسر الفتوحات على أنها عقوبة إلهية.

وبعضها يستخدم لغة نهاية العالم.

وبعضها يربط الأحداث بنبوءات كتابية.
فإذا كنت أرفض النبوءة العباسية عندما تستخدم
لتبرير انتصار العباسيين، يجب أيضاً ألا أقبل
النبوءة المسيحية بوصفها وصفاً موضوعياً للحدث.
الميزان يجب أن يبقى واحداً.
وهذا يقودني إلى نقطة أعتبرها من أهم نتائج هذا
الفصل:

ليس لدينا مصدر بريء.
لدينا مصادر بدرجات مختلفة من القرب والاستقلال
والمصلحة.

والمؤرخ الجيد لا يبحث عن المصدر الذي لا
ينحاز، لأن مثل هذا المصدر نادر جداً.
هو يبحث عن طريقة تجعل انحيازات المصادر
المختلفة تراقب بعضها بعضاً.

المصدر الإسلامي يراقبه السرياني.
والسرياني يراقبه الأرمني.
والنص الأدبي تراقبه البردية.
والرواية عن إصلاح نقدي تراقبها العملة.

والنسب تراقبه النقوش إن وجدت.
وكلما التقت الأدلة المستقلة عند نقطة واحدة ارتفعت
درجة الثقة.

وكلما انفرد مصدر متأخر بتفصيل مثير انخفضت
درجة اليقين.

وأرى أن هذا المنهج سيصبح حاسماً عندما نعود
لاحقاً إلى السؤال عن أصل بني أمية وعن بعض
الادعاءات التي تشكلت حولهم.

فإذا قيل إن شخصاً ينتمي إلى قريش، سنسأل عن
أقدم شاهد.

وإذا قيل إنه كان يحمل هوية دينية معينة، سنبحث
عن دليل معاصر.

وإذا قيل إن دولة نفذت إصلاحاً محدداً، سنبحث في
النقود والبرديات.

وهكذا نخرج من دائرة أن كتاباً قال عن كتاب قال
عن راوٍ، إلى تاريخ تستطيع فيه المادة نفسها أن
تتحدث.

لكن المادة أيضاً قد تصمت.

وقد لا نجد نقشًا.

وقد لا تبقى بردية.

وقد يضيع الأرشيف كله.

وعندما يحدث ذلك، يجب أن تكون لدي الشجاعة لأقول: لا نعرف.

عدم وجود الدليل ليس إذنًا لاختراع الإجابة.

كما أنه ليس دائمًا دليلًا على أن الشيء لم يحدث.

وفي هذا التوازن بين الإثبات والشك أرى الفرق بين البحث التاريخي وبين الجدل المذهبي.

وأخلص في هذا الفصل إلى أن مقارنة الروايات

الإسلامية بالمصادر الخارجية لا تهدم التاريخ

الأموي أو العباسي، لكنها تجعل صورته أقل يقينًا في بعض التفاصيل وأكثر ثباتًا في تفاصيل أخرى.

تثبت لنا أحيانًا أن أصل الحدث أقدم من الكتب

الإسلامية الباقية.

وتكشف أحيانًا اختلافًا في التواريخ أو التفسير.

وتظهر أحيانًا أن الدولة والمجتمع تغيرا تدريجيًا

أكثر مما توحى به الرواية الأدبية.

والأهم أنها تمنع أي طرف من امتلاك الماضي وحده.

فلا الطبري وحده يكفي.

ولا المؤرخ السرياني وحده يكفي.

ولا العملة وحدها تكفي.

لكن عندما أضعها جميعاً على الطاولة يبدأ التاريخ الحقيقي في الظهور من بين الروايات.

وعند هذه النقطة أصل إلى سؤال أكثر حساسية.

إذا قارنا المصادر بعضها ببعض، فما الأحداث التي تبدو وكأنها اختفت أو هُشّت أو لم تصلنا إلا في رواية جانبية؟

وما الذي يمكن أن نكتشفه عندما نقرأ بين الصمت والتناقض والوثيقة؟

وهذا سيكون موضوع الفصل الرابع عشر:

ما الذي أخفته المصادر؟

الفصل الرابع عشر

ما الذي أخفته المصادر؟

عندما أستخدم عبارة "ما الذي أخفته المصادر؟" لا أقصد أن أفترض منذ البداية وجود مؤامرة منظمة جلست فيها سلطة ما لتقرر ماذا يبقى وماذا يُمحى. الإخفاء في التاريخ قد يكون متعمداً، وقد يكون نتيجة الإهمال، أو ضياع الكتب، أو انتقاء المؤرخين، أو موت تقليد كامل وعدم نسخه من جديد.

وهذه النقطة مهمة جداً، لأن تاريخ القرن الأول الهجري يعاني أصلاً من فراغ كبير في النصوص الإسلامية الباقية. Encyclopaedia Iranica تصف القرن الأول الهجري بأنه يكاد يكون فراغاً تاريخياً من حيث المؤلفات الإسلامية التي بقيت بأيدينا، باستثناء بعض النصوص غير الإسلامية المهمة. كما تؤكد أن قدرًا كبيرًا من المؤلفات الأولى ضاع، ولم يبق منه إلا اقتباسات أو إعادة صياغة داخل كتب لاحقة.

وهذا يعني أن هناك سؤالاً يجب أن يسبق أي اتهام بالتزوير:

كم من التاريخ ضاع أصلاً قبل أن يصل إلينا؟

فنحن نعرف من كتب الفهارس والتراجم أن مؤلفين كثيرين في القرنين الأول والثاني الهجريين كتبوا في المغازي والفتوح والأنساب وأخبار الخلفاء، لكن كتبًا كثيرة منهم لم تصل إلينا كاملة. بعض هؤلاء كان متخصصًا في أخبار الأمويين، وبعضهم في تاريخ مناطق معينة، وبعضهم في الأنساب.

ومن الأمثلة المهمة عوانة بن الحكم، الذي توفي في القرن الثاني الهجري، وكان من أبرز الرواة المتخصصين في تاريخ بني أمية. لكننا لا نملك اليوم كتابه الأصلي كاملاً. ما نعرفه عنه وصل جزئيًا من خلال مؤلفين عاشوا بعده. وتذكر

Encyclopaedia Iranica أن عوانة كان من المصادر المهمة لأخبار الدولة الأموية، وأن كثيرًا من أعمال الجيل المبكر من المؤرخين فُقد.

وهنا تصبح المشكلة واضحة جدًا.

إذا فقدنا كتاب رجل متخصص بتاريخ الأمويين، ثم بقيت مقتطفات منه داخل كتاب عباسي متأخر، فهل المقتطفات تمثل كتابه كله؟

بالطبع لا.

قد يكون المؤرخ المتأخر اختار خمس روايات من خمسين.

وقد يكون ترك عشرين رواية لأنه لم يحتج إليها.
وقد يكون اختصر نصًا طويلًا.

وقد يكون المصدر الأصلي نفسه مختلفًا عما نتخيله من الاقتباسات الباقية.

لهذا لا أستطيع أن أعيد بناء ذاكرة الأمويين كاملة من الشذرات التي نجت في كتب لاحقة.

وهنا يظهر نوع أول من الإخفاء: الإخفاء الناتج عن الفقد.

ليس هناك ضرورة لوجود شخص أراد التخلص من الكتاب.

المخطوط قد يتوقف الناس عن نسخه.

وقد يحترق.

وقد يتلف.

وقد يفقد قيمته عند الأجيال الجديدة.

وفي عالم المخطوطات، الكتاب الذي لا يُنسخ يموت.

وهذا وحده كافٍ لتغيير صورة التاريخ.

فالكتاب الذي نُسخ مئة مرة ينجو.

والكتاب الذي نُسخ مرتين قد يختفي.

ومن هنا يجب أن نتذكر أن ما بقي ليس بالضرورة أفضل ما كُتب، بل ما حالفه الحظ أو وجد من يهتم بنسخه.

لكن هناك نوعًا آخر من الإخفاء أكثر حساسية، وهو الانتقاء.

المؤرخ لا يستطيع أن يكتب كل ما يعرف.
هو يختار.

والاختيار في ذاته يصنع التاريخ.

البلاذري مثلاً كان مهتمًا بالأنساب والفتوح والدولة،
بينما قد يهتم مؤرخ آخر بالصراعات الدينية، وثالث
بأخبار الملوك. لذلك قد تظهر حادثة في كتاب
وتختفي من آخر لا لأنها مزورة، بل لأن المؤلف لم
يعتبرها مهمة لمشروعه.

وهنا لا بد أن أفرق بين "لم يذكر" و"أخفى".

عدم الذكر وحده لا يثبت الإخفاء المتعمد.

لكن عندما نجد أن مؤلفًا يختار دائمًا نوعًا معينًا من الأخبار ويستبعد نوعًا آخر بطريقة تخدم تصورًا سياسيًا أو مذهبياً، يصبح الانتقاء نفسه موضوعًا للدراسة.

وتشير دراسة التاريخ الإسلامي المبكر إلى أن المؤرخين لم يكونوا مجرد ناقلين محايدين للمادة. بعضهم كان شديد الانتقائية، وبعض الكتب ركزت على تاريخ المعارضة العلوية والعراقية والفارسية للأمويين أكثر من موضوعات أخرى. وتوضح Encyclopaedia Iranica مثلاً أن الدينوري، رغم احتوائه على مواد مهمة، قدّم تاريخ العصر الأموي بصورة تركز بقوة على المعارضة العلوية والعراقية والفارسية وصولاً إلى الثورة العباسية. وهنا أرى كيف يمكن لصورة دولة كاملة أن تتغير. إذا قرأت كتابًا يختار الثورات والاضطرابات والخلافات، قد أخرج بصورة أن الدولة لم تعرف إلا الفوضى.

ولو قرأت في المقابل أرشيف الضرائب والبناء والإدارة، قد أخرج بصورة دولة مستقرة ومنظمة.

والصورتان يمكن أن تكونا صحيحتين جزئياً في الوقت نفسه.

فالدولة قد تكون قوية إدارياً وتعاني تمردات سياسية. وهنا يصبح غياب الوثائق اليومية مشكلة كبرى.

كتب التاريخ تحب الأحداث الكبيرة. موت الخليفة.

المعركة.

الثورة.

المؤامرة.

أما الحياة اليومية للإدارة فهي أقل إثارة.

لكن البرديات التي نجت في مصر وغيرها تكشف لنا جانباً مختلفاً: الضرائب، الرواتب، المراسلات، التمويل، استخدام اللغات، وتنظيم الدولة.

ولهذا أرى أن المصادر الأدبية قد "تخفي" أحياناً الواقع الإداري لا لأنها تريد إخفاءه، بل لأنه لم يكن موضوعها.

ومثل ذلك حال السكان العاديين.

من كتب تاريخ الفلاح الذي دفع الضريبة؟
من كتب المرأة التي عاشت في قرية بعيدة؟
من كتب الجندي الذي لم يصبح قائدًا؟
من كتب المسيحي أو اليهودي أو الزرادشتي الذي
عاش داخل الدولة ولم يدخل في معركة مشهورة؟
الكتب السياسية تمتلئ بالخلفاء والأمراء والولاة.
أما ملايين البشر الذين عاشوا في الدولة فيظهرون
أقل بكثير.

ولهذا فإن كلمة "التاريخ" التي وصلتنا هي بدرجة
كبيرة تاريخ النخب.

ويجب ألا نساوي بينها وبين تاريخ المجتمع كله.
وهناك مسألة أكثر أهمية تتعلق بالأمويين أنفسهم.
الدراسات الحديثة تشير إلى احتمال وجود تقليد
تأريخي أموي أو مرواني مبكر في بلاد الشام سبق
التدوين العباسي الكبير. دراسة حديثة حول ما سمته
Patricia Crone "التقليد الدنيوي" أو السياسي
المبكر تشير إلى وجود قوائم للحكام والولاة والقضاة
وربما مواد دولة في العصر المرواني، وأن الإطار

السياسي الأساسي منذ معاوية يمكن تأكيد جزء كبير منه من خلال مصادر مسيحية ونقوش و عملات ووثائق معاصرة.

وهذه النتيجة مهمة جدًا بالنسبة إلى كتابي.

فهي تمنعني من القول إن العباسيين اخترعوا تاريخ الأمويين من الصفر.

يبدو أن هناك مادة تاريخية أقدم كانت موجودة قبلهم.

لكنها وصلت إلينا غالبًا من خلال إعادة تدوين لاحقة.

إذن المشكلة ليست دائمًا صناعة الحدث، بل ماذا حدث للمادة أثناء انتقالها؟

وهنا أجد مثالًا شديد الأهمية.

هناك قائمة سريانية قصيرة للحكام العرب يرجع تاريخها إلى نحو سنة 705م، أي في قلب العصر الأموي نفسه. وتبدأ بمحمد وتذكر الحكام الذين جاؤوا بعده وصولًا إلى الوليد بن عبد الملك. المثير أنها لا تذكر علي بن أبي طالب ولا عبد الله بن

الزبير، وهو ما اعتبره بعض الباحثين مؤشرًا على منظور شامي مؤيد للأمويين.

هذه الوثيقة مهمة لأنها تكشف أن الانتقاء لم يبدأ مع العباسيين.

حتى في العصر الأموي كان من الممكن أن توجد ذاكرة سياسية تقدم ترتيب الحكام بطريقة تخدم تصورًا معينًا للشرعية.

إذن الأمويون أنفسهم لم يكونوا مجرد موضوع لكتابة التاريخ.

كان لهم أيضًا تصورهم الخاص للماضي.

وهذا يعيدنا إلى الفكرة المركزية في الكتاب كله: كل سلطة تريد تاريخًا تجعل وجودها طبيعيًا.

العباسي يريد أن يجعل قيام العباسيين نتيجة مشروعة لمسار طويل.

والأموي قبله يريد أن يجعل سلطته استمرارًا طبيعيًا للخلافة.

والعلوي يريد أن يجعل الحق في ذريته.

والزبيري يستطيع بناء رواية مختلفة.

وكلما انتصر طرف أو طال عمره ازدادت فرص بقاء روايته.

لكن حتى المنتصر لا يستطيع محو كل شيء. وهذه نقطة مهمة جدًا.

لو استطاع العباسيون محو التاريخ الأموي تمامًا لما وصلتنا أخبار إيجابية عن عمر بن عبد العزيز، ولا تفاصيل واسعة عن عبد الملك وإصلاحاته، ولا أشعار في مدح خلفاء بني أمية، ولا روايات شامية مؤيدة لهم.

وجود هذه المواد دليل على أن الذاكرة التاريخية لم تكن تحت سيطرة مطلقة.

ولهذا أرفض فكرة وجود "محاة عباسية" شاملة. ما أراه أكثر واقعية هو عملية معقدة من البقاء والفقد والانتقاء وإعادة التفسير.

وهنا تظهر قضية المصادر المعارضة للعباسيين أيضًا.

فالدولة العباسية نفسها تعرضت لانتقادات وتمردات وروايات شديدة القسوة في المصادر الإسلامية. لو

كان كل التدوين خاضعًا مباشرة للقصر لما توقعنا بقاء هذا الكم من الأخبار عن قتل أبي مسلم أو قمع العلويين أو المحنة أو الحروب بين أبناء الخلفاء.

إذن البيئة العلمية كانت أكثر استقلالًا وتعقيدًا من صورة الكاتب الموظف عند الخليفة.

لكن الاستقلال النسبي لا يعني غياب أثر البيئة السياسية.

المؤرخ الذي ولد بعد سقوط بني أمية بمئة عام لا يحتاج إلى أن يكون موظفًا عباسيًا لكي يرث تصورًا تشكل في عالم عباسي.

وهنا تكمن القوة الحقيقية للذاكرة.

الأفكار لا تحتاج دائمًا إلى أمر رسمي. تتحول إلى مسلمات.

يولد المؤرخ فيجد أن يزيد مرتبط ب كربلاء، وأن السفاح مؤسس الدولة، وأن أبا مسلم بطل الثورة ثم خطر على الدولة، وأن الأمويين دولة سابقة انتهت والعباسيين هم الحاضر.

ثم يبدأ الكتابة من داخل هذا العالم.

وهذا لا يعني الكذب.

يعني أن نقطة البداية نفسها صنعتها القرون السابقة.
وهناك نوع آخر مما قد تخفيه المصادر: البدائل التي
لم تنتصر.

التاريخ غالبًا يروي لنا كيف وصل المنتصر إلى
الحكم، لكنه أقل اهتمامًا بالمشروعات التي كادت
تنجح ثم فشلت.

الزبيريون مثال واضح.

حكم عبد الله بن الزبير مناطق واسعة، وكانت
سلطته منافسًا حقيقيًا للأمويين.

لكن لأن مشروعه انتهى، أصبح في كثير من الكتب
فصلًا ضمن تاريخ الدولة الأموية بدل أن يظهر
بوصفه دولة كانت لديها إمكانية أن تصبح مركز
الخلافة.

والعلويون كذلك.

حركات عديدة بدت في لحظتها خطيرة، لكن القارئ
الذي يعرف أنها فشلت يميل إلى اعتبارها منذ البداية
تمردات محكومًا عليها بالسقوط.

وهذا وهم ناتج عن معرفة المستقبل.
وكذلك أبو مسلم.

نعرفه اليوم بوصفه الرجل الذي أسقط الأمويين ثم
قتله المنصور.

لكن ماذا لو لم يقتله المنصور؟

هل كان من الممكن أن تظهر دولة أخرى في
خراسان؟

التاريخ الذي نملكه لا يحب الاحتمالات التي ماتت.

لكنه لا يستطيع فهم الماضي إذا تجاهلها.

ومن هنا أرى أن من الأشياء التي تخفيها الرواية
التقليدية أحياناً "عدم اليقين".

الكتب اللاحقة تعرف من أصبح الخليفة.

أما الرجل الذي عاش سنة 747م فلم يكن يعرف ما
سيحدث سنة 750م.

الكتب تعرف أن العباسيين سيحكمون.

أما الخراساني الذي دخل الثورة تحت شعار الرضا
من آل محمد فلم يكن بالضرورة يعرف الأسرة التي
ستأخذ السلطة.

وهكذا تحول عالم مليء بالاحتمالات إلى خط مستقيم في الكتب.

وهذا أحد أشكال إعادة كتابة الماضي، حتى لو لم يكن متعمدًا.

ثم هناك الأرقام.

كثير من الروايات التاريخية تقدم لنا أعدادًا ضخمة للجيش والقتلى والأموال.

لكن الأرقام من أكثر العناصر عرضة للمبالغة في التاريخ القديم.

وعندما لا نجد سجلات إدارية تؤيدها، يجب التعامل معها بحذر.

وجود الرقم في عدة مصادر لا يكفي إذا كان الجميع يأخذونه من رواية واحدة.

وهذا ينطبق خصوصًا على أعداد القتلى في المعارك والمجازر.

الخبر الأساسي قد يكون صحيحًا، بينما يكون العدد أدبيًا.

وهناك الخطب.

كم من خطبة طويلة وصلتنا من القرن الأول الهجري؟

ال خليفة يقف ويتحدث عشرات الأسطر.

القائد يخطب قبل المعركة.

الرجل المحتضر يقول كلمات مرتبة تلخص حياته.

هل كانت هناك خطب فعلاً؟

بالتأكيد.

لكن هل النص الذي وصلنا هو تسجيل حرفي؟

هذا يحتاج إلى دليل أقوى.

وقد تكون الخطبة في بعض الحالات إعادة بناء أدبية لما اعتقد المؤرخ أن الشخصية كان يجب أن تقوله.

وهذه ظاهرة معروفة في التأريخ القديم وليست خاصة بالمسلمين.

ومن هنا فإن ما تخفيه المصادر قد يكون أيضاً الفرق بين "ما قيل" و"ما كان ينبغي أن يقال" في نظر الراوي.

وتنطبق المشكلة على الرسائل.

رسالة سرية بين رجلين قبل مئة وخمسين سنة
تحتاج إلى سؤال بسيط: من حفظها؟

هل كانت موجودة في أرشيف؟

هل يذكر المؤلف أنه قرأ نسخة منها؟

أم أنها انتقلت رواية شفوية؟

إذا لم نعرف، فلا أستطيع أن أتعامل معها كوثيقة
حكومية أصلية لمجرد أنها كتبت بين علامتي
اقتباس في مؤلف حديث.

وهنا أيضاً تستطيع البرديات أن تساعدنا.

الرسالة الأصلية التي خرجت من إدارة أموية أو
عباسية وحفظها الرمل في مصر أقوى من رسالة
أدبية أعيدت صياغتها بعد قرنين من ناحية إثبات
ألفاظها.

لكنها قد تكون أقل أهمية في فهم الذاكرة السياسية.
فلكل نوع قيمته.

كما يجب أن نناقش ما أخفته الحدود المذهبية
اللاحقة.

فالشخصيات التي عاش أصحابها قبل تبلور المذاهب
بصورة نهائية قد أعيد تصنيفها في ما بعد.

هذا علوي.

وهذا سني.

وهذا خارجي.

وهذا مرجئ.

لكن هل كانت هذه الهويات دائماً واضحة بالشكل
نفسه في زمنهم؟

ليس بالضرورة.

المؤرخ اللاحق قد يضع الرجل في خانة لم يكن
الرجل نفسه يستعملها بهذا المعنى.

وهكذا قد تختفي الهويات المرنة المبكرة خلف
التصنيفات التي استقرت لاحقاً.

وينطبق هذا أيضاً على وصف الأمويين دينياً.

فالدولة الأموية المبكرة عاشت في عالم انتقالي بعد
الفتوحات، وكانت تدير مجتمعات ذات أكثرية
مسيحية كبيرة في بلاد الشام ومصر وأجزاء أخرى،

واستمرت في استخدام موظفين ولغات وأساليب
إدارية موروثة.

الدليل المادي يكشف هذا التدرج بوضوح أكبر من
الروايات التي كتبت لاحقًا في عالم أصبحت فيه
المؤسسات الإسلامية أكثر تحديدًا.

وهنا نصل إلى مسألة سيكون لها فصل مستقل في
نهاية الكتاب: أصل بني أمية وهويتهم الأولى.
لن أسبق النتيجة.

لكنني سأطالب هناك بأقدم الأدلة المادية على نسبهم
القرشي، وأقدم الشهادات عن هويتهم الدينية، وأفرق
بين وجودهم في بيئة مسيحية وبين إثبات كونهم
مسيحيين.

فهذا السؤال لا يحسمه نسب متأخر وحده، ولا
تحسمه نظرية حديثة وحدها.

يحسمه ما تسمح به الأدلة.

وأريد كذلك أن أبحث في ما لم يصلنا من الرواية
الأموية عن سقوطها.

لدينا تفاصيل كثيرة من الجانب الذي انتصر.

لكن ماذا كان مروان الثاني يقول عن العباسيين؟
كيف كانت الدولة الأموية تصف أبي مسلم؟
كيف كان أهل دمشق المؤيدون للأمويين يفسرون
الرايات السود؟

ربما كانت هناك مواد من هذا النوع.

لكن معظمها لم يصل إلينا مباشرة.

وهذا الصمت مؤلم بالنسبة للمؤرخ، لأنه يجعلنا
نشاهد الحرب بدرجة كبيرة من أرشيف الطرف
الذي عاش بعدها.

لكن لدينا بعض الأدوات لتخفيف المشكلة.
الشعر.

المصادر المسيحية.

النقوش.

العملات.

الروايات الشامية التي بقيت داخل الكتب اللاحقة.
والمقارنة مع الأندلس الأموية.

فقد كان للأندلس سبب سياسي قوي لحفظ ذاكرة
مختلفة عن ذاكرة بغداد.

وهنا يمكن أن يكون الاختلاف بين المشرق
والأندلس أحد مفاتيح اكتشاف ما همشته الرواية
العباسية.

لكن لا يجوز أن نفترض أن النسخة الأندلسية هي
الحقيقة.

فهي الأخرى ذاكرة دولة منتصرة في مكان آخر.
والمنهج الصحيح هو وضع المرأتين أمام بعضهما.
وهنا أصل إلى نتيجة مهمة.

السؤال "ما الذي أخفته المصادر؟" لا يمكن أن تكون
إجابته قائمة جاهزة بالأحداث المحذوفة.

لو كنا نعرف كل ما حُذف لما كان محذوفًا أصلاً.

ما نستطيع فعله هو الكشف عن آثار الغياب.

كتاب نعرف عنوانه لكنه مفقود.

مؤلف يستشهد بنص لم يعد موجودًا.

مصدران يقدمان روايتين متعارضتين ويظهر أن
هناك تقليدين مختلفين.

عملة تناقض الصورة الأدبية.

بردية تكشف استمرار ممارسة قيل إنها انتهت.

نقش يقدم لقبًا لا تستخدمه الروايات اللاحقة.

هذه هي الأماكن التي يبدأ فيها التاريخ المخفي بالظهور.

ولذلك أرى أن الصمت نفسه يصبح أحيانًا دليلًا،

لكن فقط إذا استخدم بحذر.

إذا كان من المتوقع بشدة أن يذكر مصدر معاصر حدثًا ضخمًا يقع في مكانه وموضوعه، ثم لا يذكره، فقد يكون الصمت مهمًا.

أما إذا كان المصدر قصيرًا أو موضوعه مختلفًا فلا قيمة كبيرة للصمت.

وهذه قاعدة يجب تطبيقها على كل المصادر،

الإسلامية وغير الإسلامية.

وأخلص في هذا الفصل إلى أن الذي فُقد من التاريخ ربما لا يقل أهمية عما بقي منه.

لا أعرف كل ما ضاع.

ولا أستطيع أن أتهم العباسيين بكل كتاب مفقود.

لكنني أعرف أن التدوين الإسلامي الباقي لا يمثل جميع الأصوات التي كانت موجودة في القرنين الأول والثاني للهجرة، وأن قسمًا مهمًا من المادة الأولى لا يصل إلينا إلا من خلال اقتباسات المؤلفين اللاحقين. وهذا أمر تؤكد الدراسات الحديثة في التاريخ الإسلامي المبكر.

لذلك فإن السؤال الذي سيأتي الآن لا ينبغي أن يكون:

هل يوجد تزوير؟

بل سؤال أدق:

هل نستطيع أن نحدد حالات بعينها يبدو فيها أن الرواية العباسية أعادت تشكيل التاريخ الأموي بصورة تخدم رؤيتها السياسية؟

إذا وجدنا حالات محددة، فسندرسها واحدة واحدة.

وإذا لم نجد الدليل، فلن نضع الاتهام مكانه.

وهذا سيكون موضوع الفصل الخامس عشر:

هل زور العباسيون التاريخ الأموي؟

الفصل الخامس عشر

هل زور العباسيون التاريخ الأموي؟

بعد كل ما سبق أصل الآن إلى السؤال الذي يقع في قلب هذا الكتاب: هل زور العباسيون تاريخ بني أمية؟

أرى أن الإجابة العلمية لا يمكن أن تكون نعم مطلقة ولا لا مطلقة.

إذا كنت أقصد بالتزوير أن الدولة العباسية أصدرت أمراً رسمياً إلى المؤرخين باختراع تاريخ كامل لبني أمية، فلا أملك دليلاً يسمح لي بإثبات ذلك.

أما إذا كنت أقصد أن البيئة العباسية أثرت في اختيار الأخبار، وفي طريقة تصوير شخصيات أموية معينة، وفي تفسير أحداث القرن الأول الهجري، فلدينا أدلة قوية تجعل هذا الاحتمال أكثر من مجرد تخمين.

وهذا الفرق أساسي بالنسبة إليّ.

فالتزوير المباشر شيء.

والدعاية شيء آخر.

والانتقاء شيء ثالث.

وإعادة تفسير أحداث قديمة وفق صراعات عصر لاحق شيء رابع.

وقد تجتمع هذه الظواهر أحيانًا، لكنها ليست شيئًا واحدًا.

أحد أكثر الأمثلة وضوحًا نجده في الدراسة الحديثة للباحث Ayman S. Ibrahim. فقد قارن بين روايات منسوبة إلى مؤلفين عاشوا قبل الدولة العباسية وبين مؤرخين كتبوا في العصر العباسي المبكر، وخلص في موضوعات تتعلق باعتناق الإسلام إلى أن مؤرخين مؤيدين للعباسيين قدموا بعض الشخصيات الأموية بصورة أقل إيجابية، وأن الصراعات السياسية والدينية العباسية أثرت في الطريقة التي أعيد بها تصوير الماضي. وهذا دليل مهم لأن المقارنة هنا لا تعتمد على الانطباع، بل على تتبع تغير الموضوع نفسه بين طبقات زمنية مختلفة.

لكن حتى هذه الدراسة لا تقول إن العباسيين اختلقوا كل التاريخ الأموي.

بل على العكس، يبين Ibrahim أن بعض الموضوعات التي تطورت في التاريخ العباسي كانت لها مقدمات موجودة أصلاً في مواد أقدم من الدولة العباسية. وهذا يعني أن العباسيين لم يبدأوا من صفحة بيضاء. كانت هناك روايات وصراعات وصور سلبية وإيجابية قبل سقوط الأمويين، ثم تغير استعمال بعضها في العصر الجديد. وهذه النتيجة مهمة جداً.

فقد يكون الخبر قديماً، لكن دلالاته تتغير. وقد تكون القصة موجودة قبل العباسيين، ثم يعيد المؤرخ العباسي ترتيبها بطريقة تجعلها جزءاً من تفسير سقوط الدولة الأموية. إذن صناعة الرواية لا تحتاج دائماً إلى اختراع خبر جديد.

يكفي أحياناً أن تختار من الأخبار القديمة ما يناسب الصورة الجديدة. وهنا يجب أن أتوقف أمام بني أمية أنفسهم.

فلو كانت كل الصورة السلبية عنهم صناعة عباسية خالصة، لكان من الصعب تفسير وجود عناصر نقدية للأمويين في مواد سابقة لسنة 750م.

لقد كانت هناك معارضة علوية وخارجية وزبيرية وقبلية للأمويين أثناء وجود دولتهم.

وكان هناك أشخاص قُتلوا في صراعات معها. وكانت هناك حروب أهلية حقيقية.

إذن جزء من الذاكرة السلبية للأمويين نشأ قبل العباسيين.

السؤال ليس: هل اخترع العباسيون كل هذه المعارضة؟

الجواب لا.

السؤال الأدق هو: ماذا فعلت البيئة العباسية بهذه الذاكرة بعد انتصارها؟

وهنا أرى أول مجال محتمل لإعادة كتابة التاريخ: تحويل الصراع السياسي إلى حكم أخلاقي شامل. يمكن أن يكون الخليفة قد اتخذ قرارًا سياسيًا قاسيًا، ثم يتحول في الرواية إلى رجل شرير في كل حياته.

ويمكن أن تكون الدولة قد ارتكبت مجزرة أو ظلمًا
في منطقة، ثم تتحول الحادثة إلى دليل على فساد
الأسرة كلها منذ أول يوم إلى آخر يوم.

وهذا النوع من التعميم شائع في تاريخ الدول
المهزومة.

فالمنتصر يحتاج إلى تفسير لماذا استحق خصمه
السقوط.

ومن هنا تصبح الأخلاق جزءًا من السرد السياسي.
ويظهر المثال بوضوح في الطريقة التي قُدمت بها
بعض الشخصيات الأموية.

معاوية أصبح في بعض البيئات رمزًا للصراع مع
علي.

ويزيد أصبح مرتبطًا بكربلاء والحرّة وحصار مكة.
والوليد الثاني نُسبت إليه أخبار كثيرة عن اللهو
والانحلال.

أما مروان الثاني فظهر بوصفه خاتمة دولة محكوم
عليها بالفناء.

لا يعني هذا أن كل هذه الأخبار باطلة.

لكنني أريد معرفة أيها معاصر، وأيها ظهر لاحقًا،
وأيها أصبح أكثر تفصيلًا كلما ابتعد الزمن عن
الشخص.

وهنا يمكن أن يكشف تطور الرواية عن نفسه.
فالقصة التاريخية أحيانًا تبدأ قصيرة.

ثم يظهر بعد جيل حوار.

ثم بعد جيل آخر خطبة.

ثم تظهر أسماء شهود.

ثم تتحول الرواية بعد ذلك إلى مشهد كامل.

كل مرحلة قد تضيف شيئًا.

وعندما نقرأ النص الأخير قد ننسى أن بنيته تكونت
على مراحل.

وهذا ما يجعل دراسة التاريخ نفسه ضرورية.

Chase F. Robinson يشدد على أن المشكلة
الكبرى في دراسة التاريخ الإسلامي المبكر هي أن
جزءًا كبيرًا من الإنتاج الأول لم يبق أصلًا. نحن
نعرف تاريخ القرنين الأول والثاني بدرجة كبيرة من
مؤلفات لاحقة حفظت مواد أقدم واختارت منها.

ولهذا فإن إعادة بناء الماضي تحتاج إلى دراسة من نقل ماذا، ومن أين أخذ، وما الذي لم يصل إلينا. ويقدم Robinson مثالاً مهماً جداً في دراسته لتاريخ الموصل والثورة العباسية. فقد أظهر أن رواية الأحداث المحلية يمكن أن تتغير عندما يعيد مؤرخ لاحق كتابة مادة أقدم، وأن ما يبدو لنا تاريخاً عاماً قد يكون في الأصل إعادة بناء من مصدر محلي له اهتماماته الخاصة.

وهذا يجعلني أكثر حذراً في استخدام عبارة "المؤرخون العباسيون".

فهم لم يكونوا كتلة واحدة.

قد يأخذ مؤرخ من مصدر شامي.

ويأخذ آخر من راوٍ كوفي.

وثالث من أخبار خراسان.

والتقاليد الثلاثة قد تكون متعارضة.

ثم يأتي كتاب لاحق ويجمعها جميعاً.

إذن الصورة التي نسميها اليوم الرواية العباسية قد تحتوي داخلها في الحقيقة أصواتاً أموية وعلوية وخارجية وعراقية وشامية وخراسانية أقدم. وهذا يضعف فرضية التزوير الكامل.

لكن في الوقت نفسه يجعل الانتقاء أكثر أهمية. من بين عشر روايات مختلفة، أي رواية اختار المؤرخ أن يضعها أولاً؟

أيها شرحها؟

أيها رفضها؟

وأيها تركها بلا تعليق؟

هنا قد يظهر موقف المؤرخ.

وهناك مجال ثانٍ أراه شديد الأهمية: شرعية العباسيين أنفسهم.

فبعد انتصارهم أصبح من مصلحتهم أن يبدو تاريخ الثورة وكأنه يقود منذ البداية إلى بيت العباس.

ولهذا تحدثنا سابقاً عن الهاشمية، وعن أبي هاشم، وعن انتقال الدعوة إلى العباسيين، وعن شعار الرضا من آل محمد.

إذا كانت هذه الروايات قد صيغت بعد الانتصار،
فمن الطبيعي أن تجعل التاريخ يسير في اتجاه
العباسيين.

لكن السؤال هو: هل كان هذا الاتجاه واضحًا بالفعل
أثناء بدايات الدعوة؟

إذا لم يكن كذلك، فنحن أمام إعادة ترتيب للماضي
وفق النتيجة النهائية.

ولست مضطرًا هنا إلى استخدام كلمة تزوير.

يمكن أن أسميه تاريخًا رجعيًا.

أي أن المؤرخ يبدأ من النتيجة المعروفة ثم يفسر
الماضي كله في ضوءها.

ونحن نفعل هذا حتى اليوم من دون قصد أحيانًا.

نعرف أن دولة سقطت، فنبحث في تاريخها عن
علامات السقوط.

ونعرف أن ثورة انتصرت، فنعتبر كل حركة سابقة
خطوة نحو هذا الانتصار.

لكن الإنسان الذي عاش في ذلك الزمن لم يكن
يعرف النهاية.

ومن هنا قد تكون الرواية صحيحة في أحداثها لكنها
مضللة في طريقة ربطها بعضها ببعض.

وهناك مجال ثالث: المظلومية الهاشمية.

استفاد العباسيون من مقتل الحسين، ومن مقتل زيد
ويحيى بن زيد، ومن الصراع بين الأمويين وأفراد
من البيت العلوي.

لكن هؤلاء القتل لم يكونوا عباسيين.

وهنا أرى أن الرواية العباسية استطاعت توسيع
مفهوم ظلم بني هاشم بحيث يصبح العباسيون ورثة
لمظلومية لم تقع في معظمها على فرعهم مباشرة.
هذا استخدام سياسي للذاكرة.

وليس من الضروري أن تكون الوقائع نفسها مختلفة.
مقتل الحسين حقيقي.

مقتل زيد حقيقي.

السؤال هو: من يمتلك حق تفسير هذه الدماء سياسيًا؟

العباسيون استطاعوا قبل الثورة أن يقدموا أنفسهم
ضمن البيت الهاشمي المظلوم.

ثم بعد قيام دولتهم دخلوا هم أنفسهم في صراعات
دموية مع أبناء علي.

وهذا يكشف الفرق بين الرواية الثورية وممارسة
الدولة.

ويظهر مجال رابع في النبوءات.

كل رواية تذكر أن النبي أو شخصية مبكرة تنبأت
بدولة بني العباس تحتاج إلى فحص دقيق.

فإذا لم نستطع إثبات وجود النص قبل الثورة، لا
يجوز استخدامه دليلاً على أن الثورة كانت متوقعة
منذ القرن الأول.

وهذا لا يعني أن الحديث مصنوع بالضرورة.
لكن عبء الإثبات يقع على من يريد إرجاعه إلى
زمن مبكر.

وينطبق الأمر نفسه على أخبار الرايات السود.
المؤرخ لا يسأل فقط إن كان النص موجوداً، بل
يسأل متى يمكن إثبات وجوده.

وهنا يظهر الفرق بين الإيمان بالنص ودراسة
تاريخه.

أما المجال الخامس فهو الأنساب.

إذا كانت الشرعية العباسية تعتمد على قرابة النبي،
فمن الطبيعي أن يصبح النسب مسألة ذات قيمة
سياسية كبرى.

لكنني لا أملك حاليًا دليلًا يثبت أن العباسيين
اخترعوا نسبهم إلى العباس.

وهذا يجب أن يقال بوضوح.

يمكن أن أناقش كيف استُخدم النسب سياسيًا.
ويمكن أن أناقش الروايات التي جعلته أساسًا
للخلافة.

لكن نفي النسب نفسه يحتاج إلى أدلة مستقلة لا
أملكها.

وهذه القاعدة سنطبقها لاحقًا على بني أمية أنفسهم.

الشك في النسب ليس دليلًا على نسب بديل.

وهناك مجال سادس يتعلق بتحول الأفعال السياسية
إلى قصص دينية.

ربما كان الصراع بين شخصين في أصله صراعًا
على السلطة أو الضرائب أو السيطرة على إقليم، ثم

أعادت الأجيال اللاحقة تفسيره بوصفه مواجهة بين الإيمان والفسق.

هذا النوع من التحول واضح في كثير من كتب التاريخ القديمة، وليس خاصًا بالإسلام.

الدولة المنتصرة لا تكتفي بأن تقول: انتصرت لأن جيشي كان أقوى.

هي تريد أن تقول: انتصرت لأنني كنت صاحب الحق.

وهنا يصبح سقوط العدو دليلًا أخلاقيًا على خطئه.

لكن يجب أن أحذر من الاتجاه المعاكس أيضًا.

من السهل اليوم أن نقول: كل خبر ديني مجرد سياسة.

وهذا أيضًا تبسيط.

الناس في ذلك العصر كانوا يؤمنون بالدين فعلاً.

وقد يتخذ الإنسان قرارًا سياسيًا بسبب معتقد ديني حقيقي.

إذن الدين ليس دائمًا قناعًا للسياسة.

أحيانًا يكون جزءًا حقيقيًا من دوافع الناس.

وهنا تأتي أهمية دراسة Ayman Ibrahim مرة أخرى، لأنها تظهر أن التاريخ الإسلامي قدّم موضوعات دينية مختلفة في مراحل سياسية مختلفة، وأن الصور التي كتبها المؤرخون تأثرت بالظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشوا فيها. لكنه في الوقت نفسه لا يجعل كل محتوى ديني اختلاقًا سياسيًا.

وهناك سؤال آخر: هل امتلك العباسيون القدرة العملية على السيطرة على جميع ما يكتب؟ لا أرى ذلك.

فالتراث نفسه حفظ لنا أخبارًا شديدة السلبية عن خلفاء عباسيين.

حفظ قتل أبي مسلم.

وحفظ صراعات المنصور مع العلويين.

وحفظ الحرب بين الأمين والمأمون.

وحفظ المحنة.

وحفظ قتل الخلفاء وصراعات البلاط.

لو كانت الدولة تسيطر على كل سطر يكتب لما كان من السهل تفسير بقاء كل هذه الأخبار.

ولهذا يجب التخلي عن صورة الخليفة الذي يجلس ويقرر محتوى جميع الكتب.

تأثير السلطة أكثر تعقيدًا.

قد ترعى عالمًا.

وقد تعاقب آخر.

وقد تنتشر رواية لأنها مقبولة اجتماعيًا.

وقد تختفي رواية لأن أحدًا لم يعد ينسخ كتابها.

وقد يكتب مؤرخ بعد مئة سنة من دون أي أمر رسمي، لكنه يكون قد ورث صورة سياسية تشكلت في زمن الدولة.

وهذا عندي أكثر واقعية من نظرية التزوير المركزي الشامل.

لكن هل توجد حالات يمكن أن نتحدث فيها عن تشويه واضح؟

نعم، توجد مؤشرات قوية في بعض الموضوعات.

دراسة Ibrahim مثلاً تخلص إلى أن مؤرخين في العصر العباسي المبكر قدموا اعتناق الإسلام عند شخصيات أموية بارزة بصورة غير موثقة مقارنة بمواد أقدم، وأن ذلك خدم تصورًا مؤيدًا للعباسيين ومتعاطفًا مع الخط العلوي في بعض الجوانب. هذه حالة محددة نستطيع استخدامها بوصفها دليلًا على تغير الرواية تحت تأثير البيئة السياسية.

وهذا هو نوع الدليل الذي أريده.

لا أريد القول: العباسيون زوّروا التاريخ لأنهم كانوا أعداء الأمويين.

أريد أن آخذ موضوعًا واحدًا.

أبحث عن أقدم النصوص.

ثم أتابع كيف تغيرت القصة.

إذا رأيت أن الصياغة أصبحت أكثر عدائية بعد سنة 750م، أستطيع أن أقول إن هناك تحولًا واضحًا.

وإذا لم تتغير، فلا يجوز لي أن أتهم أحدًا.

وهذا هو المنهج الذي سيحمي هذا الكتاب من التحول إلى دعاية مضادة.

فلو كتبت كتابًا هدفه فقط تبرئة الأمويين واتهام العباسيين، سأفعل الشيء نفسه الذي أنتقده.
سأختار الروايات التي تناسبني وأتجاهل الأخرى.
وهذا ليس هدفي.

هدفي أن أعرف أين تغير الخبر.
وهناك نقطة أعتقد أنها مهمة جدًا: ربما كانت الدولة العباسية نفسها في مراحل مختلفة تنتج صورًا مختلفة للماضي.

فالعباسيون في زمن السفاح والمنصور ليسوا العباسيين في زمن المأمون.
والخلافة في القرن الثالث ليست الخلافة في القرن الثاني.

وتظهر دراسة Ibrahim أن الصور التاريخية نفسها تحولت مرة أخرى بعد المحنة، وأن محاولات التوفيق بين الخلفاء وأهل الحديث أثرت في طريقة عرض موضوعات تاريخية ودينية.

إذن حتى "الرواية العباسية" ليست رواية ثابتة.
إنها تتغير داخل العصر العباسي نفسه.

وهذا أمر بالغ الأهمية.

لأننا إذا وجدنا رواية في الطبري في القرن الثالث الهجري، لا يجوز أن نفترض أنها تمثل سياسة السفاح في القرن الثاني.

بينهما أكثر من قرن من التطور السياسي والمذهبي والعلمي.

وهذا يجعلني أرفض مصطلحات سهلة مثل "التاريخ الرسمي العباسي" ما لم يكن لدينا نص رسمي حقيقي.

الأدق أن نتحدث عن بيانات عباسية مختلفة أنتجت أشكالاً مختلفة من التاريخ.

وهنا يمكن أن يكون اختلاف المؤرخين نفسه دليلاً. إذا اتفقوا جميعاً تماماً، قد نشك في مصدر مشترك. أما عندما يختلفون بوضوح، فهذا يدل على أن أكثر من تقليد بقي حياً.

وهنا يظهر الطبري مثلاً بوصفه حافظاً لعدد من الروايات المتعارضة.

وجود هذه الاختلافات داخل الكتاب نفسه مفيد لنا.

فهو يكشف أن الذاكرة لم تصبح نسخة واحدة.
وفي النهاية أرى أن العبارة الأكثر دقة ليست:
العباسيون زوّروا تاريخ الأمويين.
بل:

جزء كبير من التاريخ الأموي الذي وصل إلينا
جرى تدوينه وحفظه وإعادة تفسيره داخل العصر
العباسي، وكانت الصراعات السياسية والدينية لهذا
العصر قادرة على التأثير في تصوير بعض
الشخصيات والأحداث، لكن الأدلة الحالية لا تسمح
بإثبات مشروع مركزي شامل لاختلاق التاريخ
الأموي كله.

هذه الصياغة أقل إثارة.

لكنها أقوى تاريخيًا.

فأنا لا أحتاج إلى إثبات مؤامرة شاملة لكي أثبت أن
الذاكرة السياسية أعادت تشكيل الماضي.

يكفي أن أجد الحالات المحددة.

وأرى أن هذه النتيجة يجب أن تكون قاعدة لهذا
الكتاب كله.

إذا وجدت رواية تعادي الأمويين، لن أرفضها بسبب عدائها.

سأبحث في تاريخها.

وإذا وجدت رواية تمدحهم، لن أقبلها بسبب تعاطفي معها.

سأبحث في تاريخها أيضًا.

المعيار واحد.

المصدر.

الزمن.

الاستقلال.

السياق.

والدليل المادي كلما كان متاحًا.

وعند هذه النقطة يجب أن أطرح السؤال المقابل الذي قد يكون أكثر إحراجًا لمن يريد جعل بني أمية مجرد ضحايا للعباسيين:

هل فعل الأمويون الشيء نفسه قبل سقوطهم؟

هل بنوا رواية رسمية عن الخلافة؟

هل استخدموا الشعر والنسب والدين والعمارة
والعملة في تقديم أنفسهم بوصفهم أصحاب الحق؟
وهل حاولوا هم أيضاً تشكيل ذاكرة خصومهم؟
إذا كنا سنحاسب العباسيين على صناعة الرواية، فلا
بد أن نطبق الميزان نفسه على الأمويين.

وهذا سيكون موضوع الفصل السادس عشر:

وهل صنع الأمويون تاريخهم هم أيضاً؟

الفصل السادس عشر

وهل صنع الأمويون تاريخهم هم أيضاً؟

إذا كنت قد طالبت في الفصل السابق بعدم قبول
الرواية العباسية عن الأمويين من دون فحص، فلا
بد أن أطبق المعيار نفسه على الدولة الأموية. فلا
يجوز أن اتهم العباسيين بصناعة الشرعية ثم أتعامل
مع الخطاب الأموي وكأنه مرآة محايدة للحقيقة.

الأمويون كانوا دولة حاکمة، وكل دولة تحتاج إلى
تفسير وجودها وتبرير سلطتها. ولهذا فإن السؤال
الذي أطرحه هنا ليس: هل كذب الأمويون في كل
شيء؟ بل: كيف قدموا أنفسهم، وكيف استخدموا

الدين والنسب والشعر والعمارة والنقود والخطاب
الرسمي لصناعة صورة عن دولتهم وعن
خصومهم؟

وهنا نملك ميزة لا تتوافر لنا دائماً في دراسة
العباسيين، وهي وجود أدلة مادية أموية معاصرة لا
تعتمد على كتب التاريخ اللاحقة. لدينا نقود،
ونقوش، وعمارة، وبرديات، ولذلك نستطيع أن نرى
جانباً من الخطاب الذي أرادت الدولة الأموية نفسها
أن يراه الناس.

أحد أهم الأمثلة هو عهد عبد الملك بن مروان.
فالإصلاح النقدي في أواخر القرن السابع الميلادي
لم يكن مجرد تغيير اقتصادي. العملات أصبحت
تحمل نصوصاً دينية عربية واضحة، واختفت
تدريجياً الرموز البيزنطية والساسانية القديمة التي
استُخدمت في المرحلة السابقة.

وهذه العملات مهمة لأنها ليست رواية كتبها مؤرخ
عباسي عن عبد الملك بعد قرنين. إنها أشياء خرجت
من دور الضرب في زمن الدولة نفسها.

ومن خلالها نرى أن السلطة الأموية كانت تبني هوية سياسية ودينية واضحة.

وكذلك قبة الصخرة في القدس، التي اكتمل بناؤها في عهد عبد الملك نحو سنة 691 أو 692م، تقدم لنا نصوصًا معاصرة شديدة الأهمية. فالكتابات الموجودة فيها تؤكد التوحيد ورسالة محمد، وتدخل بصورة مباشرة في جدل مع العقائد المسيحية المتعلقة بالمسيح.

وهنا أرى أن العمارة نفسها تحولت إلى خطاب سياسي وديني.

الدولة لا تحتاج دائمًا إلى كتاب تاريخ.

يمكنها أن تكتب رسالتها على جدار بناء ضخم يراه الناس.

وعندما نقرأ هذه النقوش نرى أن الأمويين لم يكونوا مجرد عائلة عسكرية تحكم الشام، بل كانوا يعملون على تقديم دولتهم بوصفها دولة دينية ذات خطاب خاص.

وهذا يتفق مع دراسات Patricia Crone و Martin Hinds التي ناقشت طبيعة السلطة

الدينية للخليفة في العصر الإسلامي المبكر. فهما
يريان أن الخلفاء الأوائل، ومنهم الأمويون، لم
يكونوا مجرد رؤساء سياسيين بالمعنى الحديث، بل
ادعوا مجالاً واسعاً من السلطة الدينية أيضاً.
لكن هذا الخطاب لا يثبت أن كل السكان كانوا
ينظرون إلى الخليفة بالطريقة نفسها.
هو يثبت ما أرادت الدولة قوله عن نفسها.
وهذا فرق أساسي.

فمثلما لا أعتبر الدعاية العباسية حقيقة لمجرد أنها
عباسية، لا أستطيع اعتبار النقش الأموي دليلاً على
قبول الجميع بشرعية الأمويين.
هو دليل على الخطاب الرسمي، لا على الإجماع
الاجتماعي.

وقد لعب الشعر دوراً مهماً في هذا الخطاب.
كان الأخطل مثلاً مرتبطاً بالبلاط الأموي، وكان
شعر المدح السياسي وسيلة لرفع مكانة الخليفة
والأسرة الحاكمة. وكان جرير والفرزدق وغيرهما
جزءاً من عالم شعري ارتبط بالقبائل والبلاط
والصراع السياسي.

وهنا يمكن أن نرى كيف تُصنع السمعة في زمن
الحاكم نفسه.

فالخليفة الذي يمدحه شاعر كبير باعتباره صاحب
الحق والعدل والنصر لا ينتظر المؤرخ العباسي
لكي تُصنع صورته.

الدعاية تبدأ أثناء حياته.

وفي الوقت نفسه كانت قصائد المعارضة تنتج
الصورة المضادة.

الشاعر الموالي لآل علي يستطيع أن يجعل الأمويين
غاصبين.

والخارجي يستطيع أن يجعل الخليفة منحرفاً عن
الحق.

والشاعر الأموي يستطيع أن يجعل خصوم الدولة
متمردين على النظام الشرعي.

ومن هنا كانت الذاكرة السياسية تتشكل قبل سقوط
الدولة بوقت طويل.

وهذا مهم جداً، لأنه يمنعني من نسبة كل صورة
سلبية عن الأمويين إلى العباسيين.

بعض هذه الصور نشأ أثناء الحكم الأموي نفسه.
كما أن الأنساب كانت جزءًا من هذه المعركة.
انتساب بني أمية إلى قريش أعطاهم مكانة مهمة في
البنية السياسية للعصر، ولا سيما بعد أن أصبح
الانتماء القرشي عنصرًا بارزًا في التفكير في
الخلافة.

لكنني هنا أميز بين أمرين.
أولاً، وجود تقليد نسبي يجعل بني أمية من قريش.
وثانيًا، استخدام هذا النسب لتبرير الحكم.
حتى لو كان النسب صحيحًا تاريخيًا، فإن تحويله
إلى حجة سياسية هو عملية مختلفة.
وهذه العملية كانت واضحة في المجتمع الإسلامي
المبكر، حيث أصبح النسب أداة مركزية في الصراع
على الشرعية.

ولم يكن الأمويون وحدهم يستخدمون هذا السلاح.
الزبيريون كانوا قرشيين.
والعباسيون هاشميون.

والعلويون يملكون قرابة أكثر مباشرة من النبي من خلال فاطمة.

إذن ساحة الصراع السياسي كانت في جزء منها ساحة صراع في الأنساب.

ومن هنا لا أستطيع أن أفصل كتب الأنساب التي ظهرت لاحقًا عن أهميتها السياسية.

لكن لا يجوز لي كذلك أن أقول إن النسب اخترع فقط لأنه كان مفيدًا.

المنفعة السياسية لا تثبت الاختلاق.

وهذه قاعدة سأطبقها بصورة أشد عندما نصل إلى الفصل الخاص بأصل بني أمية.

ومن أهم العناصر في بناء الرواية الأموية أيضًا مفهوم الطاعة.

الدولة التي تواجه الثورات تحتاج إلى خطاب يجعل الخروج عليها أمرًا خطيرًا سياسيًا ودينيًا.

ولا يمكنني أن أنسب كل روايات السمع والطاعة إلى الأمويين بلا دليل، لكن من الطبيعي أن تكون

فكرة وحدة الجماعة ورفض الانقسام مفيدة جدًا لكل سلطة حاكمة في عصر شهد حروبًا أهلية متكررة. وقد نشأت بالفعل في القرن الأول والثاني الهجريين نقاشات واسعة حول الطاعة والخروج والإمامة. لكن تحديد أي رواية دينية صُنعت بأمر أموي يحتاج إلى دليل مستقل، لا إلى مجرد القول إنها أفادت الدولة.

وهنا أكرر المبدأ نفسه الذي وضعته في الفصل الثاني عشر.

قد تخترع السلطة الرواية.

وقد تستعمل رواية موجودة.

وقد تختار من التراث ما يخدمها.

وهذه حالات مختلفة.

وكانت الدولة الأموية بحاجة أيضًا إلى تفسير انتصار معاوية في الحرب الأهلية.

بعد مقتل علي وتنازل الحسن بن علي عن السلطة لمعاوية، أصبحت الدولة بحاجة إلى تقديم عودة الوحدة بوصفها نهاية مشروعة للفتنة.

وفي التقليد الإسلامي اللاحق عُرفت سنة 661م
تقريبًا بسنة الجماعة.

هذه التسمية نفسها تحمل تفسيرًا سياسيًا.

هي لا تقول فقط إن معاوية أصبح الحاكم.

بل تقول إن الجماعة استعادت وحدتها.

وهنا يتحول الانتصار السياسي إلى مفهوم ديني
 واجتماعي إيجابي.

لكن خصوم معاوية يستطيعون قراءة الحدث بطريقة
مختلفة تمامًا.

إذن اسم الحدث نفسه قد يكون جزءًا من الذاكرة
السياسية.

وهذا ما أقصده بصناعة التاريخ.

ليس ضرورياً أن يتغير تاريخ المعركة.

يكفي أن يتغير اسمها ومعناها.

كما أن الدولة الأموية كانت قادرة على إنتاج رموز
السلطة من خلال الفضاء العام.

المسجد.

المنبر.

الخطبة.

العملة.

الكتابة الرسمية.

العمارة.

هذه كلها وسائل تصل إلى الناس بصورة أوسع من الكتب.

فالكتب التاريخية الكبرى ستأتي لاحقًا، أما الخطبة والعملة فكانتا موجودتين أمام الناس في زمن الخليفة نفسه.

ومن هنا يمكن القول إن الأمويين صنعوا ذاكرة سياسية قبل أن يوجد التأريخ الإسلامي بالشكل الذي عرفناه في العصر العباسي.

لكن هناك نقطة مهمة أخرى.

الدولة الأموية لم تكن وحدة ثابتة منذ معاوية إلى مروان الثاني.

خطاب معاوية قد لا يكون مطابقًا لخطاب عبد الملك.

والمرحلة السفىانية الأولى تختلف عن المرحلة المروانية.

والدولة في سنة 660م لم تكن لها الرموز والمؤسسات نفسها التي أصبحت لها في سنة 700م. وهذا يظهر بوضوح في النقود.

فالعملات الأموية المبكرة استمرت في استخدام عناصر بيزنطية وساسانية، ثم ظهرت تدريجيًا إصلاحات أدت إلى نقد أكثر وضوحًا في هويته العربية والإسلامية.

وهذا التطور يكشف أن الدولة نفسها كانت تبني هويتها بمرور الزمن.

لم تظهر مكتملة في اليوم الأول.

وهذه النتيجة مهمة جدًا بالنسبة إلى أي نقاش حول طبيعة الأمويين الأولى.

فإذا وجدنا رموزًا مسيحية أو بيزنطية في مرحلة مبكرة، لا يجوز القفز مباشرة إلى القول إن حكام الدولة كانوا مسيحيين.

قد يكون ذلك استمرارًا إداريًا ونقديًا للنظام السابق.

وفي المقابل، لا يجوز تجاهل هذه الرموز وكأنها بلا أهمية.

يجب دراستها زمنياً ومقارنتها بالنقوش والبرديات.
وهذا سيكون أحد محاور فصل خاص أسميه.

وأرى كذلك أن بعض ما نعتبره اليوم تقاليد إسلامية عامة ربما تشكل جزئياً داخل المؤسسات التي كانت الدولة الأموية واحدة من القوى المؤثرة فيها.

وهنا يجب أن نكون شديدي الحذر.

فليس صحيحاً أن كل ما استقر لاحقاً في الإسلام صنعته الدولة.

لكن من غير الواقعي أيضاً أن نفترض أن دولة حكمت مساحة هائلة لعقود لم يكن لها أي أثر في المؤسسات الدينية والسياسية التي نشأت داخلها.

ال خليفة كان يعين الولاية.

والولاية يعينون القضاة في حالات كثيرة.

والدولة تبني المساجد.

وتدير الحج والطرق والأموال.

إذن المجال السياسي والديني كانا متداخلين.

وقد ناقش Hugh Kennedy و Fred Donner وغيرهما طبيعة هذه الدولة المبكرة باعتبارها امتدادًا لتحوّلات بدأت مع الفتوحات ولم تكن فيها الحدود بين الإدارة والدين بالشكل الذي ستصبح عليه لاحقًا. لكن صناعة الصورة الأموية لم تتوقف عند الدين. هناك أيضًا صورة الفتوحات.

الدولة الأموية شهدت توسعًا عسكريًا هائلًا، من شبه الجزيرة الإيبيرية غربًا إلى آسيا الوسطى والسند شرقًا.

ومن الطبيعي أن يصبح هذا التوسع عنصرًا في شرعية الدولة.

الانتصار العسكري يعطي الحاكم المال والأرض والهيبة.

كما يستطيع أن يُفسر دينيًا بوصفه دليلًا على تأييد الله.

لكن المؤرخ يجب أن يميز بين نجاح الجيش وبين صلاح الحاكم.

الدولة قد تنتصر عسكرياً وهي تعاني مشكلات داخلية كبيرة.

والعكس ممكن أيضاً.

لذلك لا أستخدم اتساع الفتوحات دليلاً على أن كل رواية أموية عن الشرعية صحيحة.

كما لا أستخدم الثورات الداخلية دليلاً على أن الدولة لم تكن قوية.

التاريخ أكثر تعقيداً من هذه الثنائيات.

وهناك سؤال آخر: هل حاول الأمويون تشويه خصومهم؟

من الطبيعي سياسياً أن تظهر لغة تضعف شرعية الخارجين على الدولة.

الخصم قد يوصف بالمتنرد أو الخارج أو صاحب الفتنة.

لكن المشكلة أن معظم النصوص الرسمية الأموية التي يمكن أن تعطينا هذه الصورة مباشرة لم تصل إلينا في صورة أرشيف كامل.

ولهذا لا أستطيع أن أكتب بالتفصيل عن سياسة إعلامية أموية مركزية من دون أدلة.

ما نستطيع رؤيته بصورة أوضح هو أن الصراع السياسي أنتج روايات متعارضة في زمن الأمويين أنفسهم.

ولعل أبرز مثال هو الحجاج بن يوسف.

في عدد كبير من الروايات الإسلامية اللاحقة أصبح الحجاج رمزاً للقسوة والاستبداد.

لكن الحجاج كان كذلك إدارياً وقائداً عمل على تثبيت الدولة في العراق، وقمع ثورات خطيرة، وارتبط اسمه بإصلاحات إدارية ونقدية.

وهنا يظهر مرة أخرى خطر تحويل الشخصية إلى صفة واحدة.

قد يكون الرجل قاسياً بالفعل.

وقد يكون في الوقت نفسه فعالاً إدارياً.

لا يوجد تناقض بين الاثنين.

لكن الذاكرة السياسية تختار عادة الصفة الأكثر قدرة على البقاء.

وهنا يصبح الهجاء والرواية المعارضة قادرين على تحويل الحجاج إلى رمز يتجاوز شخصيته التاريخية.

وكذلك عمر بن عبد العزيز.

صورته الإيجابية في التراث اللاحق مهمة لأنها تظهر أن الذاكرة لم تعامل كل خلفاء بني أمية بالطريقة نفسها.

فقد أصبح عند كثير من المسلمين نموذجًا للخليفة العادل.

وهذا يدل على أن الرواية اللاحقة لم تكن مجرد برنامج عباسي لتشويه الأسرة كلها.

لكن من جانب آخر يمكن أن تتحول صورة عمر بن عبد العزيز نفسها إلى أداة نقد للأمويين الآخرين.

فإذا قيل إنه أعاد العدل، يمكن أن يُفهم ضمناً أن من سبقه كان أقل عدلاً.

إذن حتى المدح قد يحمل نقدًا سياسيًا غير مباشر.

وهذه إحدى الطرق التي تعمل بها الذاكرة.

وأرى أن الدولة الأموية صنعت تاريخها كذلك من خلال مركزها الشامي.

فبلاد الشام لم تكن مجرد عاصمة سياسية، بل أنتجت ذاكرة مختلفة عن ذاكرة العراق.

الروايات الشامية عن معاوية والأمويين لم تكن دائماً مطابقة للروايات الكوفية.

وبعض المصادر السريانية المعاصرة أو القريبة من العصر تعطينا صوراً لا تتطابق مع الصورة التي سيطرت لاحقاً في بعض الكتب الإسلامية.

وهذا يؤكد أن أكثر من تاريخ كان موجوداً في الوقت نفسه.

المنتصر العباسي لم يخترع الاختلاف.

لكنه ورث عالماً من الروايات المتنافسة.

ثم تغير وزن هذه الروايات بعد سقوط دمشق وصعود العراق.

ومن هنا ربما يكون أحد أكبر آثار انتقال السلطة ليس خلق رواية جديدة، بل تغير مراكز إنتاج المعرفة.

دمشق فقدت مكانتها السياسية.

الكوفة والبصرة وبغداد أصبحت مراكز علمية ضخمة.

وهذا التحول الجغرافي يمكن أن يؤثر بعمق في الذاكرة.

الرواية العراقية التي كانت واحدة من أصوات متعددة أصبحت أكثر قدرة على البقاء والتدوين.

والرواية الشامية فقدت الدولة التي كانت توفر لها المركز السياسي السابق.

وهذه فرضية تستحق الدراسة من خلال تتبع الرواة وأماكنهم، لا من خلال الاتهام وحده.

كما لا ينبغي أن أغفل الأندلس.

فنجاة عبد الرحمن الداخل وقيام دولة أموية هناك حافظا على شرعية الأسرة في الغرب.

وهذا يعني أن الأمويين لم يتحولوا في كل العالم الإسلامي إلى أسرة مهزومة بلا صوت.

في الأندلس أصبحوا هم المنتصرين من جديد.

ومن هنا تصبح المقارنة بين كتب المشرق والكتب
الأندلسية شديدة الأهمية.

فإذا قدم الطرفان الخليفة نفسه بصورة مختلفة، يمكن
أن نرى كيف تنتج كل دولة ذاكرتها.

ولا أريد أن أفترض أن الرواية الأندلسية هي
الحقيقة لأن صاحبها أموي.

هي أيضاً تحتاج إلى النقد نفسه.

فقد يكون لأمرأى قرطبة مصلحة في تمجيد معاوية
وعبد الملك وأسلاف الأسرة.

إذن الموقف الصحيح هو مقارنة دعايتين لا اختيار
واحدة منهما.

ومن هنا أصل إلى نتيجة أساسية.

الأمويون لم يكونوا مجرد ضحايا لكتابة عباسية
لاحقة.

كانوا هم أيضاً أصحاب سلطة وامتلكوا أدوات
لصناعة الشرعية والسمعة والذاكرة.

استخدموا النسب.

والشعر.

والرمز الديني.

والعمارة.

والعملة.

والخطبة.

والإدارة.

وربما استخدموا روايات دينية وسياسية في الصراع مع خصومهم، وإن كانت نسبة نصوص محددة إليهم تحتاج إلى إثبات مستقل.

وهذا يجعل الصورة أكثر توازنًا.

ليست لدينا دولة أمويّة بريئة ثم دولة عباسية مزوّرة.

لدينا سلطتان متعاقبتان، وكل واحدة منهما سعت إلى تقديم نفسها بوصفها صاحبة الحق.

الفرق أن الدولة العباسية جاءت لاحقًا وعاشت أطول، وفي عصرها دُوّن قسم أكبر من الأدب التاريخي الباقي.

ولهذا أصبحت قدرتها على التأثير في الذاكرة اللاحقة أكبر.

لكنها لم تبدأ صناعة التاريخ من الصفر.
لقد ورثت تاريخًا كان الأمويون وخصومهم قد بدأوا
في تشكيله منذ عقود.

وهذا يقودني إلى السؤال الأخير قبل أن أفتح ملف
أصل بني أمية.

إذا كان الأمويون صنعوا روايتهم، والعباسيون
صنعوا روايتهم، واحتفظ العلويون والخوارج
والزبيريون وغيرهم بروايات مختلفة، فهل يصح
أصلاً القول إن المنتصر وحده يكتب التاريخ؟
أم أن الأدق هو القول إن المنتصر يملك أفضلية
كبيرة في حفظ روايته، لكنه لا يستطيع إسكات كل
الأصوات؟

هذا سيكون موضوع الفصل السابع عشر:

المنتصر يكتب التاريخ، ولكن ليس وحده.

الفصل السابع عشر

المنتصر يكتب التاريخ، ولكن ليس وحده

كثيراً ما تتكرر العبارة التي تقول إن المنتصر هو
الذي يكتب التاريخ. وفي حالة الصراع بين الأمويين

والعباسيين تبدو العبارة مغرية جدًا، لأن العباسيين انتصروا عسكريًا، وأقاموا دولة طويلة العمر، وفي عصرهم جرى تدوين القسم الأكبر من المؤلفات التاريخية الإسلامية التي وصلت إلينا.

لكنني أرى أن هذه العبارة صحيحة جزئيًا فقط.

فالمنتصر يمتلك امتيازًا واضحًا. يستطيع أن يؤسس العاصمة، ويمول المؤسسات، ويرعى العلماء، ويحدد رموز الدولة، ويترك النقوش والعملات، ويصوغ لغة الحكم، وتصبح روايته جزءًا من البيئة التي يعيش فيها المؤرخون بعده.

لكن هذا لا يعني أنه يستطيع محو جميع الأصوات الأخرى.

ولو كان العباسيون قد نجحوا في السيطرة الكاملة على الذاكرة، لما وصلتنا روايات مؤيدة للأمويين، ولا أشعار في مدح خلفائهم، ولا أخبار سلبية عن الخلفاء العباسيين أنفسهم، ولا روايات علوية أو خارجية تناقض الخطاب الرسمي.

ولهذا أفضل أن أقول:

المنتصر لا يكتب التاريخ وحده، لكنه يمتلك فرصة أكبر لجعل روايته تعيش.

وهذا الفرق مهم.

فالكتابة شيء، والبقاء شيء آخر.

قد يكتب المهزوم كتابًا كاملاً، لكن إذا لم ينسخه أحد بعد سقوط دولته فقد يختفي.

وقد يكتب عالم مستقل رواية معارضة، ثم ينقلها عنه مؤرخ بعد قرن فتبقى.

وقد تحتفظ جماعة مذهبية بذاكرة مختلفة عن ذاكرة الدولة وتورثها لأجيال.

إذن التاريخ الذي وصل إلينا هو نتيجة صراع على البقاء بين نصوص وذاكرات، لا نتيجة قلم واحد.

وتظهر هذه الحقيقة بوضوح في أخبار بني أمية.

فالمصادر العباسية حفظت لنا روايات تنتقد

الأمويين، لكنها حفظت كذلك روايات إيجابية عن بعضهم. عمر بن عبد العزيز المثال الأشهر، لكن

حتى معاوية وعبد الملك وهشام نجد عنهم أخباراً مختلفة لا يمكن اختزالها في صورة واحدة.

وهذا يدل على أن المؤرخين لم يعملوا جميعًا وفق برنامج سياسي موحد.

كما نجد داخل الكتاب الواحد روايات متعارضة.

الطبري مثلاً كثيراً ما يذكر أكثر من خبر عن الحادثة نفسها، وأحياناً يترك للقارئ اختلاف الروايات من دون أن يفرض حسماً نهائياً.

هذا النوع من النقل مهم جداً لأنه يسمح لنا برؤية بقايا تقاليد متعددة تحت سطح المؤلف المتأخر.

لكن هذه التعددية لا تعني أن ميزان القوى كان متساوياً.

فالصوت الأموي بعد سنة 750م فقد الدولة التي كانت تدعمه في المشرق.

أما العباسيون فامتلكوا بغداد ثم سامراء وغيرها من المراكز الكبرى.

ومع انتقال مركز العلم والتدوين إلى العراق ازدادت فرص الروايات العراقية والعباسية والعلوية في البقاء مقارنة ببعض التقاليد الشامية القديمة.

وهنا يصبح المكان جزءاً من صناعة التاريخ.

ليست المسألة فقط من كتب.

بل أين كتب؟

وأين نُسخ الكتاب؟

ومن كان يقرأه؟

وأي مدارس علمية حافظت عليه؟

وهذه الأسئلة تساعد على تفسير لماذا تبقى بعض الروايات وتختفي أخرى.

لكن وجود الدولة الأموية في الأندلس غير الصورة.

فبعد الرحمن الداخل لم ينجُ وحده، بل حمل معه شرعية الأسرة الأموية إلى الغرب. وعندما أصبحت قرطبة مركز دولة قوية، ظهرت هناك بيئة مختلفة تمامًا عن البيئة العباسية في بغداد.

وهذا مهم لأن التاريخ الأموي في الأندلس لم يكن تاريخ أسرة مهزومة، بل تاريخ أسلاف الأسرة الحاكمة.

ومن هنا نتوقع بطبيعة الحال أن تكون الذاكرة الأموية هناك أكثر إيجابية.

لكن هذا لا يعني أن الرواية الأندلسية هي الصحيحة
والرواية العراقية كاذبة.

كلاهما يحتاج إلى النقد.

فكما كان للمؤرخ العباسي سبب لرؤية سقوط
الأمويين باعتباره انتقالاً مشروعاً، كان للمؤرخ
الأندلسي سبب لتمجيد الأسلاف الذين منحوا أمراء
قرطبة نسبهم وشرعتهم.

وهنا تصبح المقارنة بين الطرفين شديدة القيمة.

إذا اتفق المؤرخ العباسي والأندلسي على حدث
معين رغم اختلاف مصالحهما، ترتفع درجة الثقة
فيه.

وإذا اختلفا بصورة حادة، نبحث في مصدر كل واحد
منهما.

وتظهر الأصوات العلوية باعتبارها طرفاً ثالثاً.

فالعلويون لم يكونوا أمويين ولا عباسيين، وقد دخلوا
في صراع مع الدولتين.

وهذا يجعل رواياتهم ذات قيمة خاصة في بعض
المواضع، لأنها تستطيع أن تنتقد الطرفين.

لكنها هي الأخرى ليست محايدة.

فالجماعة التي تعتقد أن حق الحكم يعود إلى ذرية علي وفاطمة تملك هي أيضًا تصورًا خاصًا للأمويين والعباسيين.

وهكذا لا أجد طرفًا يمكن أن أجعله حكمًا مطلقًا. الخوارج بدورهم قدموا نقدًا مختلفًا.

فهم رفضوا في بعض اتجاهاتهم حصر الخلافة في قریش أصلًا، وبالتالي فإن السجال القرشي بين الأمويين والعباسيين والعلويين لم يكن بالنسبة إليهم أساس الشرعية نفسه.

وهذا مهم جدًا، لأنه يكشف أن النقاش الذي يبدو لنا أحيانًا كأنه الصراع الوحيد لم يكن كذلك.

هناك جماعات رفضت قواعد اللعبة السياسية نفسها. إذن وجود هذه الأصوات المختلفة يمنع المنتصر من احتكار الماضي بالكامل.

كما أن المصادر المسيحية والسريانية والأرمنية واليونانية والقبطية لعبت دورًا آخر في كسر الاحتكار.

فهذه المصادر لم تكن معنية عادة بإثبات حق بني العباس أو بني أمية في الخلافة بالطريقة نفسها التي كانت بها المصادر الإسلامية.

وكانت لها انحيازاتها الخاصة، لكنها تستطيع أن تحفظ تاريخًا أو اسمًا أو واقعة مستقلة عن الصراع الداخلي بين البيتين.

وهذا يجعلها أداة مهمة لمراقبة رواية المنتصر. والمادة الأثرية أكثر استقلالًا من ذلك في بعض المسائل.

العملة التي ضربها عبد الملك لا يستطيع مؤرخ عباسي بعد قرنين أن يغير ما كتب عليها. والنقش الأموي يبقى شاهدًا على اللغة التي استخدمتها الدولة في زمنها.

والبردية الإدارية تستطيع أن تكشف واقع الضرائب والمراسلات حتى لو لم يهتم المؤرخ السياسي بذكره.

إذن المنتصر يستطيع أن يؤثر في الرواية الأدبية، لكنه لا يستطيع بسهولة إعادة كتابة كل المادة المادية السابقة له.

وهنا تكمن أهمية الآثار.

هي نوع من ذاكرة لا تعتمد على استمرار الدولة نفسها.

لكن حتى الدليل المادي يحتاج إلى تفسير.

يمكن للباحث الحديث أن يقرأ العملة بطريقة خاطئة.

ويمكن أن يبالغ في تفسير رمز أو كلمة.

ولذلك لا يوجد خلاص آلي من مشكلة الرواية بمجرد الانتقال إلى الآثار.

المطلوب دائماً هو الجمع بين الأدلة.

وهناك عامل آخر يمنع احتكار التاريخ: الصراع داخل الدولة المنتصرة نفسها.

العباسيون لم يكونوا كتلة واحدة طوال خمسة قرون.

حدثت حروب بين الخلفاء، وصراعات بين أبناء الأسرة، وتحولات دينية وسياسية كبيرة.

وهذا يعني أن رواية الدولة عن نفسها لم تبقى ثابتة.

المأمون مثلاً لم يكن يملك الخطاب الديني نفسه الذي عرفه عصر المتوكل.

والمؤرخ الذي عاش بعد المحنة قد ينظر إلى
المأمون بطريقة مختلفة عن رجل عاش في بداية
حكمه.

إذن المنتصر نفسه ينقسم إلى منتصرين متتابعين.
وكل جيل يعيد قراءة الجيل السابق.
وهذه النقطة مهمة جدًا لأنها تمنعني من استعمال
عبارة "العباسيون كتبوا" كما لو كنا نتحدث عن
شخص واحد عاش خمسة قرون.
الدولة تتغير.

والبيئة العلمية تتغير.

والمذاهب تتبلور.

والمصطلحات تتغير.

والمؤرخون يعيدون تفسير الماضي في ضوء
الأسئلة الجديدة.

ولهذا فإن صناعة التاريخ ليست فعلًا يقع مرة واحدة
عند انتصار الثورة.

إنها عملية مستمرة.

كل جيل يعيد ترتيب الماضي.

وأحيانًا لا يحتاج إلى حذف شيء.

يكفي أن يغير السؤال.

فحادثة كانت تُقرأ سياسيًا في القرن الثاني قد تصبح مسألة مذهبية في القرن الثالث، ثم تتحول إلى قصة أخلاقية في القرن الرابع.

الحدث نفسه يبقى، لكن معناه يتغير.

وهذا ربما هو أخطر شكل من أشكال صناعة التاريخ.

فالقارئ المتأخر قد يظن أن المعنى الذي وجدته في كتابه كان موجودًا في لحظة وقوع الحدث نفسها.

بينما يكون هذا المعنى نتاج قرنين من الجد.

ومن هنا تصبح دراسة المفردات ضرورية.

مصطلح شيعة مثلاً لم يحمل بالضرورة في كل مرحلة المعنى المذهبي المتكامل الذي سيحمله لاحقًا.

ومصطلح أهل السنة كذلك تطور عبر الزمن.

وأهل البيت لم يكن تعريفه السياسي ثابتًا في جميع البيئات.

وعندما نقرأ هذه الكلمات بأعين حديثة، نستطيع أن ننقل صراعات متأخرة إلى زمن أقدم من وجودها بالشكل نفسه.

وهذا نوع من إعادة كتابة التاريخ يقوم به القارئ، لا الخليفة.

ومن هنا أرى أن مسؤولية صناعة التاريخ لا تقع على الدولة وحدها.

الرواة يصنعون.

والشعراء يصنعون.

والفقهاء يصنعون.

والمؤرخون يصنعون.

والنساخ يصنعون من خلال ما يختارون نسخه.

والمجتمعات تصنع من خلال ما تحفظه شفهيًا.

والباحث الحديث يستطيع أن يصنع هو الآخر إذا دخل إلى المصادر وهو يريد إثبات نتيجة محددة سلفًا.

وهذه النقطة الأخيرة أعتبرها تحذيرًا لي أنا قبل أن تكون نقدًا للقدماء.

إذا دخلت إلى هذا الكتاب وأنا مقتنع مسبقًا بأن
الأمويين كانوا ضحايا أبرياء وأن العباسيين زوّروا
كل شيء، فسأصبح بدوري صانع رواية.
وإذا بدأت من الاعتقاد المعاكس، سأقع في الخطأ
نفسه.

لذلك يجب أن أسمح للدليل بأن يخالف الفكرة التي
بدأت بها.

فقد أبدأ بسؤال ولا أصل إلى النتيجة التي توقعتها.
وهذا ليس فشلًا في البحث.

بل هو دليل على أن البحث لم يتحول إلى دعاية.
ومن هنا أضع معيارًا أخيرًا لهذا الكتاب.

الرواية التي تخدم رأيي لا تحصل على امتياز.
سأطالبها بالدليل نفسه الذي أطلب به رواية
خصمي.

وإذا وجدت نقشًا يخالف فرضيتي، سأذكره.

وإذا وجدت مصدرًا مسيحيًا يؤيد الرواية الإسلامية
التقليدية، سأذكره.

وإذا وجدت اختلافًا لا أستطيع حله، سأقول إن
المسألة غير محسومة.

هذه الطريقة ربما لا تمنح القارئ إجابات مثيرة في
كل صفحة، لكنها تمنحه شيئًا أهم: إمكانية التمييز
بين ما نعرفه وما نظنه.

وأخلص من هذا الفصل إلى أن العباسيين امتلكوا
بالفعل أفضلية كبيرة في تشكيل ذاكرة العصر
الأموي، لأنهم انتصروا وعاشوا طويلًا وفي عالمهم
ازدهر التدوين التاريخي.

لكنهم لم يمتلكوا الماضي كله.

بقيت روايات شامية.

وبقي الشعر.

وبقيت ذاكرة أندلسية أموية.

وبقيت روايات علوية وخارجية.

وبقيت المصادر المسيحية.

وبقيت العملات والنقوش والبرديات.

وبقيت داخل الكتب العباسية نفسها أخبار لا تخدم
صورة الدولة.

ولهذا فإن عبارة "المنتصر يكتب التاريخ" تحتاج إلى تعديل.

المنتصر يملك صوتًا أعلى.

لكنه لا يستطيع دائمًا إسكات بقية الأصوات.

ومهمة المؤرخ أن يخفض صوت المنتصر قليلًا، ويرفع أصوات المصادر الأخرى، ثم يقارن بينها من دون أن يحول المهزوم بدوره إلى قديس.

وبهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية الهيكل الأصلي لهذا الكتاب.

لكن بقي سؤال تعمدت منذ البداية ألا أهرب منه، وهو من أكثر الأسئلة حساسية:

من هم بنو أمية أصلًا؟

هل نستطيع إثبات نسبهم القرشي من أدلة مستقلة معاصرة؟

ما أقدم ذكر تاريخي للأسرة؟

وما الذي تقوله النقوش والعملات والمصادر المسيحية عن هويتهم الدينية في المرحلة المبكرة؟

وهل هناك أساس مادي يسمح أصلاً بطرح فرضية
علاقتهم بالمسيحية، أم أن الأمر ناتج عن خلط بين
البيئة السورية المسيحية وبين عقيدة الأسرة
الحاكمة؟

أصول بني أمية ومعاوية بين الرواية الإسلامية
والأدلة المادية

هل كانوا من قريش فعلاً؟ وهل كان معاوية
نصرانياً؟ وما اسمه في أقدم الشواهد؟

بعد أن انتهيت من دراسة سقوط الدولة الأموية
وصناعة صورتها في العصر العباسي، أجد أن
هناك سؤالاً أقدم من الدولة نفسها ينبغي ألا أتجاهله:
من هم بنو أمية أصلاً؟

لا أريد في هذا الفصل أن أنطلق من الرواية
الإسلامية باعتبارها حقيقة لا تقبل النقاش، كما لا
أريد أن أبدأ من فرضية أن الأمويين كانوا نصارى
ثم أبحث عما يؤيدها. سأبدأ بالطريقة نفسها التي
اتبعتها في بقية الكتاب: ما أقدم دليل معاصر؟ ماذا
يقول النقش؟ ماذا تقول العملة؟ ماذا يقول الكاتب

السرياني القريب من زمن معاوية؟ ومتى يظهر النسب الكامل الذي نعرفه من كتب الأنساب؟

تقول الرواية الإسلامية التقليدية إن بني أمية فرع من قريش، وإنهم ينتسبون إلى أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وإن معاوية هو معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية. وتقبل غالبية الدراسات الأكاديمية الحديثة هذا الإطار النسبي العام. لكن المشكلة التي تهمني ليست مقدار شهرة هذا النسب، بل نوع الأدلة التي يقوم عليها.

الدراسات الحديثة في أنساب الأمويين نفسها تعتمد بدرجة كبيرة على كتب نسب إسلامية دُوّنت بعد قيام الدولة الأموية بمدة طويلة. ومن المصادر المهمة مثلاً كتاب نسب قريش لمصعب الزبيري، المتوفى سنة 851م تقريباً، أي بعد وفاة معاوية بنحو قرنين. وهذا لا يعني أن الأنساب التي نقلها اخترعها مصعب، لكنه يعني أننا لا نملك سجلاً مدنياً مكياً من أوائل القرن السابع يضع أمامنا شجرة بني أمية بالشكل الذي نجده في الكتب اللاحقة. ودراسة حديثة متخصصة في القرابة والأسرة الأموية تعتمد

صراحة على مصادر نسبية من هذا النوع في إعادة بناء الأسرة.

إذن يجب أن أبدأ بالتفريق بين أمرين.

لدينا تقليد نسبي إسلامي قوي ومتعدد يجعل بني أمية من قریش.

لكن إثبات كل حلقات هذا النسب ماديًا من نقوش ووثائق معاصرة مسألة أخرى.

وحتى الآن لا أعرف نقشًا من زمن أمية بن عبد شمس نفسه يقول لنا: هذا أمية بن عبد شمس القرشي، جد الأسرة التي ستقيم الدولة الأموية. وهذا لا ينفي وجوده.

لكنه يعني أن درجة الدليل تختلف بين الرواية النسبية وبين الوثيقة المعاصرة.

ثم أنتقل إلى معاوية، لأن وضعه أفضل بكثير من أجداده من ناحية الأدلة المادية.

معاوية شخصية تاريخية مثبتة خارج كتب العباسيين بصورة لا تقبل الجدل تقريبًا. لدينا نقوش وعملات ومصادر سريانية قريبة من عهده.

ومن أهم الأدلة نقش حمامات حمة جدر، أو Hammat Gader، المؤرخ بسنة 42 للهجرة، الموافقة لسنة 662 أو 663م. هذا النقش بالغ الأهمية لأنه كُتب في زمن معاوية نفسه.

الاسم الذي نجده فيه باليونانية هو:

Maáuia

Maauia

أي معاوية.

وقبل الاسم تظهر صيغة عبد الله، ثم لقب أمير المؤمنين بصيغة يونانية منقولة عن العربية.

ومضمون العبارة هو تقريبًا:

في أيام عبد الله معاوية أمير المؤمنين.

والنقش مؤرخ بتاريخين، أحدهما بحسب العرب بالسنة الثانية والأربعين، ويتعلق بإصلاح حمامات حمة جدر. ولذلك فنحن أمام وثيقة مادية من عصر معاوية نفسه، لا أمام مؤرخ عباسي عاش بعده بمئتي سنة.

وهنا تظهر أول نتيجة شديدة الأهمية:
أقدم الشواهد المادية لا تعطينا اسمًا آخر لمعاوية.
تعطينا معاوية.

لذلك إذا قال شخص إن "معاوية" لم يكن اسمه
الحقيقي، فعليه أن يقدم دليلًا أقدم أو أقوى من هذا
النقش المعاصر.

أنا حتى الآن لا أجد أساسًا علميًا لافتراض اسم
سري أو مسيحي مختلف لمعاوية.
لكن توجد ملاحظة أخرى أهم بالنسبة إلى النسب.
نقش حمة جدر لا يقول:

معاوية بن أبي سفيان.

إنما يذكر معاوية وحده مع لقبه.

وهذه نقطة يجب تسجيلها من دون المبالغة فيها.

غياب اسم أبي سفيان من النقش لا يعني أن أبا
سفيان لم يكن أباه، لأن وظيفة النقش لم تكن تسجيل
شجرة نسب الخليفة. لكنه يعني أن هذا النقش
المعاصر لا يستطيع وحده إثبات النسبة "ابن أبي
سفيان".

لدينا نقش عربي آخر يذكر صراحة عبارة "معاوية بن أبي سفيان"، لكنه يؤرخ إلى أواخر القرن الأول أو أوائل القرن الثاني للهجرة، أي أنه أقدم بكثير من كتب الأنساب العباسية، ولكنه على الأرجح ليس من حياة معاوية نفسه. وفيه يصف كاتبه نفسه بأنه مولى معاوية بن أبي سفيان.

وهنا يصبح الاستنتاج أكثر دقة.

اسم معاوية مثبت ماديًا في حياته.

أما صيغة معاوية بن أبي سفيان فهي مثبتة نقشيًا في مرحلة مبكرة جدًا، لكن فيما هو معروف حاليًا ليس لدينا من نقش حمة جذر نفسه إثبات للأبوة.

أما أبو سفيان فهذه كنية وليست اسمًا شخصيًا.

الرواية الإسلامية تسميه صخر بن حرب، وتجعله من بني أمية ومن كبار قريش في مكة. والمراجع الأكاديمية الحديثة تستعمل هذه الهوية نفسها، لكنها تعتمد في ذلك أساسًا على التقليد الإسلامي والنسبي.

وهنا أطرح سؤالاً أراه مشروعًا:

هل نملك نقشًا معاصرًا لحياة أبي سفيان مكتوبًا عليه "صخر بن حرب" ويثبت لنا جميع عناصر نسبه؟

في حدود الأدلة التي استطعت الوصول إليها، لا.
وهذا لا يعني أن اسمه لم يكن صخرًا.

بل يعني ببساطة أن هذا الجزء من السيرة يعتمد
على المصادر الأدبية والنسبية أكثر من اعتماده
على وثيقة مادية معاصرة.

ومن هنا أنتقل إلى السؤال الأصعب:
هل كان معاوية نصرانيًا؟

هناك مجموعة من الأدلة جعلت بعض الباحثين
والكتاب المعاصرين يطرحون هذا السؤال، ولا
ينبغي رفضها بالسخرية، لكنها في الوقت نفسه لا
تكفي حتى الآن لإثبات أن معاوية كان مسيحي
العقيدة.

أول ما يلفت الانتباه هو أن نقش حمة جدر يبدأ
بعلامة الصليب.
هذه حقيقة مادية.

النقش الذي يحمل اسم معاوية وأمير المؤمنين يبدأ
بصليب. ويبدو أن النص كتب في بيئة إدارية

مسيحية، ويذكر موظفًا باسم يوحنا مسؤولًا عن العمل.

لكن هل وجود الصليب يثبت أن معاوية نفسه كان نصرانيًا؟
لا.

وهنا يجب ألا أقفز من الوثيقة إلى النتيجة.

النقش يتعلق بإصلاح حمامات في مجتمع كانت مؤسساته المحلية وموظفوه المسيحيون مستمرين تحت الحكم الجديد. وقد يكون واضح الصليب موظفًا أو كاتبًا مسيحيًا. ولذلك يثبت النقش أن إدارة معاوية كانت تستطيع إصدار أو السماح بنص رسمي يحمل رمزًا مسيحيًا في فضاء محلي، لكنه لا يثبت وحده عقيدة معاوية الشخصية.

وهذه نتيجة مهمة لأنها أقوى من الإنكار وأقوى من المبالغة معًا.

معاوية لم يحكم سوريا بعد اختفاء المجتمع البيزنطي المسيحي.

بل حكم مجتمعًا كانت المسيحية جزءًا أساسيًا من مؤسساته ولغته وإدارته.

وتؤكد الأدلة أن الإدارة الأموية المبكرة احتفظت
بمسيحيين في مناصب مهمة. ومن أشهر الأمثلة
أسرة منصور بن سرجون، وهي أسرة مسيحية
دمشقية استمرت في الإدارة المالية، وارتبط أحد
أفرادها، سرجون بن منصور، بالإدارة الأموية
المبكرة. وقد بحث Sidney Griffith هذه الأسرة
ودورها في الانتقال من الحكم البيزنطي إلى الحكم
العربي في دمشق.

كما أن علاقة معاوية بالمسيحيين لم تكن إدارية فقط.
تذكر المصادر أن زوجته ميسون بنت بحدل جاءت
من قبيلة كلب المسيحية، وتؤكد دراسة حديثة في
Cambridge أن معاوية تزوج امرأة مسيحية من
بيت زعامة كلب.

إذن نجد حول معاوية:

زوجة من بيئة مسيحية.

موظفين مسيحيين كبارًا.

بلادًا ذات كثافة مسيحية عالية.

استمرارًا للغة اليونانية والإدارة البيزنطية.

ونقوشًا يمكن أن تحمل علامة الصليب.
لكن مرة أخرى: البيئة المسيحية ليست هي العقيدة
الشخصية.

ثم تأتي شهادة أكثر إثارة من النقود.
فالعملات في العقود الأولى بعد الفتح استمرت في
تقليد النماذج البيزنطية والساسانية. ويعرّف المتحف
البريطاني النقد العربي البيزنطي بأنه العملات
الإسلامية المبكرة التي قلدت النماذج البيزنطية قبل
إصلاحات عبد الملك، وظلت تحمل صورًا وعناصر
من النظام النقدي السابق.

ومن هنا تظهر أحيانًا الصلبان أو عناصر مشتقة
منها على نقود صدرت تحت الحكم العربي.
لكن هذه الحقيقة لا تثبت أن حكام الدولة كانوا
مسيحيين.

المتحف والمختصون في تاريخ النقد يفسرون هذا
في إطار استمرار النظام النقدي البيزنطي وإجراء
تعديلات تدريجية عليه. ومع إصلاحات عبد الملك
تغير النقد بصورة أكبر واختفت هذه العناصر
تدريجياً.

وهذا مهم جدًا بالنسبة إلى فرضيتنا.

إذا وجدت صليبيًا على عملة في منطقة كانت تستعمل النقد البيزنطي قبل الفتح، لا أستطيع أن أقول مباشرة: الخليفة الذي صدرت العملة في عهده كان نصرانيًا.

لكنني أستطيع أن أقول شيئًا آخر مهمًا:

الدولة الإسلامية المبكرة لم تقطع مباشرة مع كل الرموز والنظم المسيحية البيزنطية كما قد يتخيل القارئ من الكتب المتأخرة.

كان الانتقال تدريجيًا.

ثم لدينا مصدر سرياني بالغ الأهمية يعرف عادة باسم السجل الماروني، Maronite Chronicle.

هذا النص قريب نسبيًا من عصر معاوية، ولذلك يستحق وزنًا خاصًا.

يقول إن العرب اجتمعوا في القدس وجعلوا معاوية ملكًا، وإن معاوية ذهب إلى الجلجثة وصى هناك، ثم ذهب إلى جثسيماني وإلى قبر مريم وصى هناك. وقد درس Andrew Marsham هذه الرواية

تحديدًا في بحث أكاديمي عن مراسم تولي معاوية
للسلطة في القدس.

هذه الرواية هي واحدة من أقوى المواد التي يمكن
أن يستخدمها من يطرح سؤال العلاقة بين معاوية
والمسيحية.

فما معنى أن يصلي معاوية في الجلجثة وقبر مريم؟
يمكن تفسير ذلك بأكثر من طريقة.

قد يكون مؤشرًا على قرب ديني من التقاليد
المسيحية.

وقد يكون طقسًا سياسيًا مقصودًا لمخاطبة سكان
القدس المسيحيين وإظهار الحاكم الجديد بوصفه
راعيًا للأماكن المقدسة.

وقد يكون تعبيرًا عن بيئة توحيدية مبكرة لم تكن فيها
الحدود الطائفية والاجتماعية قد اتخذت شكلها
اللاحق بصورة كاملة.

والباحثون لا يرون أن هذه الرواية وحدها تثبت
مسيحية معاوية. دراسة حديثة في Cambridge
تذكر الصلاة في الأماكن المسيحية، لكنها تلاحظ أن

ذلك يمكن تفسيره سياسيًا أيضًا، وأن تكريم المسيح ومريم ليس غريبًا عن الإسلام نفسه.

والأكثر إثارة أن السجل الماروني نفسه يقول شيئًا عن نقود معاوية.

وفق النص، حاول معاوية ضرب ذهب وفضة، لكن النقود لم تلق قبولًا لأنها لم تحمل صليبًا. وقد استُخدمت هذه الرواية في مناقشة الانتقال النقدي في سوريا.

هذه الجملة مهمة جدًا.

فلو أخذناها حرفيًا، فإنها لا تقدم دليلًا بسيطًا على أن معاوية مسيحي، بل تكشف لنا المشكلة المعاكسة: المجتمع الاقتصادي السوري كان معتادًا على عملة تحمل رموزًا مسيحية، ومحاولة إصدار نقد دون الصليب واجهت مقاومة أو عدم قبول.

وبالتالي فإن وجود الصليب على النقد في هذه المرحلة قد يعكس احتياجات السوق واستمرار العادة البيزنطية أكثر مما يعكس عقيدة الحاكم. وهنا يظهر خطر اقتطاع الدليل من سياقه.

يمكن لشخص أن يعرض عملة عليها صليب ويقول:
انظر، الخليفة مسيحي.

لكن المصدر السرياني نفسه قد يخبرنا أن محاولة
حذف الصليب كانت هي التي واجهت مشكلة عند
السكان.

إذن يجب قراءة الأدلة مجتمعة.

وهناك أيضاً طريقة تسمية معاوية في المصادر
المسيحية.

تستخدم النصوص اليونانية والسريانية أشكالاً
صوتية مختلفة لاسم معاوية، مثل Maauia أو
Mavia، بحسب اللغة ونظام الكتابة. وهذه ليست
أسماء مختلفة بالضرورة، بل محاولات لنقل الاسم
العربي إلى اليونانية أو السريانية.

وهذه نقطة مهمة لأن بعض النظريات الحديثة تأخذ
اختلاف تهجئة الاسم في لغة أخرى وتعامل معه
وكأننا أمام شخصية أخرى.

لا أرى دليلاً يسمح بذلك.

عندما يكتب الكاتب اليوناني Μαάυια فإنه ينقل الاسم الذي نعرفه عربياً بصيغة معاوية.

وفي نقش حمة جدر نفسه يظهر اللقب العربي أمير المؤمنين منقولاً إلى الأحرف اليونانية، وهذا يثبت أننا أمام بيئة متعددة اللغات تنقل الأسماء والألقاب صوتياً.

إذن السؤال "ما اسم معاوية الحقيقي؟" يمكن الإجابة عنه مبدئياً هكذا:

أقدم دليل مادي مؤرخ من عهده يسميه معاوية. لا يوجد في الأدلة التي فحصتها اسم مسيحي سري آخر مثبت له.

أما النسبة "بن أبي سفيان" فتظهر في التقليد الإسلامي وفي نقش عربي مبكر لاحق قليلاً، لكنها ليست مكتوبة في نقش حمة جدر المعاصر.

وهذا التفريق أكثر قيمة عندي من القول إن الرواية صحيحة كلها أو باطلة كلها.

ثم نصل إلى كلمة "أموي".

هل كان معاوية نفسه يطلق على دولته اسم "الدولة الأموية" بالمعنى الذي نستخدمه اليوم؟
هذه أيضًا مسألة تحتاج إلى الحذر.

الأسر الحاكمة في التاريخ لا تستخدم دائمًا الأسماء التي يضعها المؤرخون عليها لاحقًا. مصطلح Umayyad عند المؤرخ الحديث يصف الأسرة الحاكمة المنحدرة بحسب التقليد من أمية، لكن إثبات أن معاوية كان يقدم نفسه رسميًا على النقود والنقوش بلقب "الأموي" يحتاج إلى وثيقة. نقش حمة جدر لا يقول "معاوية الأموي". ولا يقول "معاوية القرشي".

ولا يقول "معاوية بن أبي سفيان".

يقول معاوية أمير المؤمنين.

وهذه حقيقة صغيرة في ظاهرها، لكنها منهجيًا مهمة جدًا.

فهي تضع أمامنا ما كان ضروريًا للسلطة في الوثيقة المعاصرة: اسم الحاكم ولقبه، لا شجرة نسبه.

وهنا أعود إلى السؤال الأساسي عن أصل الأسرة.

هل عدم وجود النسب القرشي على النقوش يعني أنهم لم يكونوا قرشيين؟
لا.

سيكون ذلك استدلالاً من الصمت.
لكن هل يحق لي أن أقول إن النسب القرشي مثبت مادياً بالتفاصيل نفسها التي تقدمها كتب القرن الثالث الهجري؟
أيضاً لا.

لدينا تقليد أدبي قوي جداً، ولدينا تسمية مبكرة لمعاوية بن أبي سفيان، لكن شجرة النسب الطويلة تعتمد أساساً على المصادر الإسلامية والنسبية.

وأرى أن هذه يجب أن تكون نقطة الانطلاق الصحيحة للبحث، لا نقطة النهاية.

ثم أضع فرضية كون الأمويين نصارى أمام ميزان الأدلة.

ما الذي يؤيد طرح السؤال؟

البيئة السورية المسيحية.

وجود موظفين مسيحيين كبار.

زواج معاوية من امرأة مسيحية.
استمرار الرموز البيزنطية والمسيحية.
النقش الذي يبدأ بالصليب.
رواية صلاة معاوية في مواقع مسيحية مقدسة.
الاستمرارية الإدارية والثقافية الكبيرة بين سوريا
البيزنطية والدولة العربية الأولى.
لكن ما الذي يمنعني من تحويل ذلك إلى حكم بأن
معاوية كان مسيحيًا؟
أولاً، نقش حمة جدر يسميه عبد الله وأمير المؤمنين،
وهي لغة سلطة مرتبطة بالجماعة العربية المؤمنة
الجديدة.
ثانيًا، المصادر نفسها التي تذكر تفاعله الإيجابي مع
المسيحيين تقدمه حاكمًا للعرب لا أسقفًا ولا ملكًا
مسيحيًا بيزنطيًا.
ثالثًا، استمرار الصليب والنقد البيزنطي يمكن
تفسيره بالاستمرار الاقتصادي والإداري، وهذا ما
تثبته دراسة النقد المبكر.

رابعًا، الصلاة عند مواقع مرتبطة بعيسى ومريم لا تكفي وحدها لتحديد عقيدة الشخص، لأن عيسى ومريم لهما مكانة دينية داخل التقليد الإسلامي أيضًا، ولأن الفعل قد تكون له وظيفة سياسية في القدس. لذلك فإن النتيجة المؤقتة التي أصل إليها ليست أن معاوية كان نصرانيًا، وليست كذلك أن طرح السؤال ممنوع.

بل أقول:

لدينا أدلة مادية ونصية قوية على أن حكم معاوية نشأ داخل بيئة سورية مسيحية متأخرة وأنه احتفظ بدرجة كبيرة من الاستمرارية مع المؤسسات والموظفين والرموز السابقة، وأن مصادر مسيحية قريبة من عصره تصفه وهو يتفاعل مع المواقع والجماعات المسيحية بطريقة لافتة.

لكننا لا نملك حتى الآن وثيقة معاصرة يقول فيها معاوية عن نفسه إنه مسيحي، ولا نقشًا يمنحه عقيدة نيقية أو خلقيدونية، ولا دليلًا ماديًا يكفي وحده لإسقاط هويته ضمن جماعة المؤمنين العرب التي كان يحمل فيها لقب أمير المؤمنين.

وهذا لا يغلق البحث.

بل يحدد السؤال الصحيح.

السؤال الذي أريد أن أبحثه بعد ذلك ليس:

هل كان معاوية مسيحيًا نعم أم لا؟

بل:

متى تظهر لأول مرة هوية معاوية الإسلامية
بصورة مادية صريحة لا تعتمد على كتب العصر
العباسي؟

ومتى يظهر اسم محمد في وثائق الدولة الأموية؟

ومتى تظهر الشهادة والقرآن والمصطلحات
الإسلامية على النقود والنقوش؟

وهل حدث هذا في عهد معاوية أم بصورة أوضح
في عهد عبد الملك؟

عندما نضع هذا التسلسل الزمني أمامنا، سنستطيع
أن نعرف هل نحن أمام دولة إسلامية ظهرت مكتملة
منذ البداية، أم أمام دولة عربية مؤمنة تطورت
رموزها وهويتها الرسمية تدريجيًا خلال القرن
السابع.

وهنا، في رأيي، يوجد السؤال التاريخي الحقيقي الذي تستحقه قضية أصول بني أمية.

من معاوية إلى عبد الملك: متى أصبحت الهوية الإسلامية ظاهرة ماديًا؟

عندما أبحث عن معاوية في الأدلة المعاصرة، أجد اسمه ولقب أمير المؤمنين، وأجد دولة عربية تحكم بلاد الشام، لكنني لا أجد في نقش حمة جدر مثلاً اسم محمد أو صيغة الشهادة الإسلامية الكاملة التي ستظهر بوضوح شديد في مرحلة لاحقة.

وهذه الملاحظة يجب أن تسجل كما هي، من دون أن أحملها أكثر مما تحتمل.

غياب اسم محمد من نقش لم يُنشأ أصلاً لشرح عقيدة الحاكم لا يعني أن معاوية لم يكن يؤمن بنبوة محمد. لكنه يبين أن الدولة في عهد معاوية لم تكن تستخدم في كل وثيقة عامة الصياغة الدينية التفصيلية التي ستصبح ظاهرة بصورة واضحة جدًا في عهد عبد الملك.

والأدلة النقشية المبكرة نفسها تلفت الانتباه إلى هذا التطور. فدراسة النقوش العربية الأولى تشير إلى أن

نقوشًا مؤرخة من سنتي 23 و 24 للهجرة، أي 643 و 644م تقريبًا، تحتوي أسماء أصحابها وتواريخها ولكنها لا تقدم بعد الصياغات الدينية المطولة التي سنعرفها من العقود اللاحقة. وهذا يوحي بأن التعبير الكتابي عن الهوية الدينية تطور تدريجيًا في النقوش، وليس من الصحيح افتراض أن جميع الصيغ التي أصبحت مألوفة في أواخر القرن الأول الهجري كانت مستخدمة بالطريقة نفسها منذ الأيام الأولى.

وهنا يأتي عبد الملك بن مروان بوصفه نقطة تحول حاسمة.

في سنة 72هـ، الموافقة تقريبًا لسنة 691-692م، اكتملت قبة الصخرة في القدس. وهذه المرة لسنا أمام مؤرخ عباسي يروي لنا بعد قرنين ما كان عبد الملك يعتقد، بل أمام بناء أموي يحمل كتابات من عصره نفسه. وتؤكد الدراسات أن النقوش القرآنية والدينية الطويلة في قبة الصخرة تعلن التوحيد ورسالة محمد وتناقش بصورة واضحة مكانة عيسى ابن مريم في مقابل التصور المسيحي لألهيته.

هنا أصبح لدينا شيء مختلف تمامًا عما نراه في
نقش معاوية في حمة جدر.

في عهد معاوية نجد:

معاوية.

عبد الله.

أمير المؤمنين.

إدارة تعمل بلغات موروثية.

ومجتمعًا مسيحيًا حاضرًا بقوة.

أما في عهد عبد الملك فنجد إعلانًا رسميًا أكثر
تفصيلًا للهوية الإسلامية، واسم محمد، ونصوصًا
دينية عربية، وجدالًا مباشرًا مع العقيدة المسيحية.
ثم جاءت العملة لتجعل هذا التحول أكثر وضوحًا.
في سنة 77هـ، الموافقة لسنة 696-697م تقريبًا،
نفذ عبد الملك إصلاحًا نقديًا جذريًا. أزيلت الصور
والرموز البيزنطية والساسانية من النوع النقدي
الجديد، وحلت محلها نقوش عربية دينية. وتؤكد
الدراسات النقدية أن العملة الجديدة حملت الشهادة

وصيغًا قرآنية، وأصبحت نموذجًا مختلفًا بوضوح
عن العملات البيزنطية والساسانية التي سبقتها.
لدينا مثلًا دينار مؤرخ بسنة 79هـ، أي 698-
699م، محفوظ في Metropolitan Museum،
يحمل بوضوح المعنى:
لا إله إلا الله وحده لا شريك له.
محمد رسول الله.

وهنا لا توجد حاجة إلى الطبري أو البلاذري أو ابن
إسحاق لإثبات أن الدولة في عهد عبد الملك كانت
تعلن نبوة محمد على نقدها الرسمي. العملة نفسها
موجودة.

وهذه بالنسبة إليّ نقطة منهجية شديدة الأهمية.
في عهد عبد الملك تصبح الهوية الإسلامية الرسمية
مثبتة ماديًا بطريقة أوضح بكثير.
لكن ماذا أفعل بالفترة السابقة، وخصوصًا عهد
معاوية؟

هنا يجب أن أقاوم إغراء الوصول إلى نتيجة
سريعة.

يمكن لشخص أن يقول:

بما أن اسم محمد لا يظهر على نقش حمة جدر،
بينما يظهر بوضوح في عهد عبد الملك، إذن معاوية
كان مسيحيًا وعبد الملك هو الذي أنشأ الإسلام.
هذا استنتاج أكبر بكثير من الدليل.

فالسكوت عن اسم محمد في نقش واحد لا يثبت
غياب الإيمان به.

وفي المقابل لا يجوز أيضًا أن نتجاهل الفرق
الواضح بين الخطاب الرسمي في عهد معاوية
والخطاب الذي نراه بعد ثلاثين عامًا تقريبًا.

السؤال العلمي الحقيقي إذن هو:

لماذا أصبح التعبير الديني الرسمي أكثر صراحة في
عهد عبد الملك؟

هل نحن أمام نشوء دين جديد في ذلك الوقت؟

أم أمام عملية توحيد وتقنين لهوية دينية موجودة
أصلًا؟

أم أمام انتقال دولة الفتح من مرحلة تعتمد فيها على
المؤسسات البيزنطية والساسانية إلى مرحلة

أصبحت فيها قدرة على فرض لغتها ونقدها
ورموزها الخاصة؟

الأدلة التي أملكها حتى الآن تجعل الاحتمال الثالث
قويًا جدًا، من دون أن يلغي وجود تطورات دينية
مهمة في الوقت نفسه.

فالدولة الأولى ورثت نظامين اقتصاديين وإداريين
هائلين: البيزنطي في الغرب والساساني في الشرق.
واستمرت النقود القديمة أو المقلدة منها لعقود.
وتوضح الدراسات النقدية الحديثة أن الإصلاحات لم
تحدث دفعة واحدة، وأن الانتقال من الأنواع السابقة
إلى النقد الإسلامي الكتابي كان عملية طويلة بلغت
مرحلة حاسمة في عهد عبد الملك.

وهذا يساعدني على فهم الصليب الموجود في المواد
المبكرة.

وجود الصليب لا يساوي بالضرورة عقيدة الحاكم.
كما أن اختفاء الصليب لاحقًا لا يعني بالضرورة أن
الحاكم السابق كان مسيحيًا والحاكم اللاحق أصبح
مسلمًا.

قد يعني أننا أمام عملية تحول في لغة الدولة ورموزها.

لكن لماذا احتاج عبد الملك إلى هذا التحول؟
هذا سؤال مهم.

كان عبد الملك قد خرج من حرب أهلية خطيرة مع عبد الله بن الزبير. وكان بحاجة إلى إعادة توحيد السلطة وإعلان هوية الدولة بصورة لا لبس فيها. وقد أصبحت العربية في عهده أكثر مركزية في الإدارة، وأصبح النقد عربياً كتابياً، وأصبحت الرسالة الدينية للدولة ظاهرة في العمارة والنقوش والعملات.

وهنا أرى أن عبد الملك لم يكن مجرد خليفة آخر في سلسلة بني أمية.

كان رجل دولة أعاد صياغة شكل الخلافة.

ومن هنا قد يكون أحد أسباب خطأ بعض القراءات الحديثة أنها تنظر إلى عهد معاوية من خلال الدولة التي نراها بعد عبد الملك.

بين المرحلتين نحو جيل كامل من التطور.

دولة معاوية ما زالت قريبة جدًا من العالم البيزنطي المتأخر.

ودولة عبد الملك بدأت تظهر بلغة سياسية ودينية عربية إسلامية أكثر استقلالاً.

وهذا لا يثبت أن دين الرجلين مختلف.

لكنه يثبت أن اللغة الرسمية للدولة تغيرت.

وهنا أعود إلى السؤال عن معاوية والنصرانية.

لو كان معاوية مسيحيًا بالمعنى الكنسي الواضح، فما نوع الدليل الذي أتوقع العثور عليه؟

أتوقع مثلاً أن تصفه مصادر مسيحية قريبة منه بأنه واحد منهم.

أو أن تنسبه إلى كنيسة محددة.

أو أن نجده يعلن عقيدة مسيحية صريحة.

أو أن نجد نقشاً رسمياً باسمه يعلن الثالوث أو ألوهية المسيح.

لكن الأدلة التي وصلتنا لا تقدم شيئاً بهذه القوة.

لدينا الصليب في سياقات معينة.

ولدينا المسيحيون في إدارته.

ولدينا زوجة مسيحية.

ولدينا رواية عن صلاته في أماكن مسيحية مقدسة.

وهذه كلها تجعل السؤال مشروعًا، لكنها لا تصنع وحدها مسيحيًا.

بل إن تطور الخطاب الأموي بعد معاوية يعطينا سببًا إضافيًا للحذر.

فعبد الملك أموي أيضًا.

إذا كانت فرضيتي تقول إن بني أمية أسرة مسيحية أصلاً، فعلي أن أفسر لماذا أصبح أحد أبرز أفراد

الأسرة نفسها بعد جيل واحد صاحب مشروع ديني رسمي يعلن محمد رسولاً لله ويناقش العقائد

المسيحية على جدران أحد أعظم مباني عصره.

لا أستطيع أن أختار معاوية من الأسرة وأتجاهل عبد الملك.

وهنا تظهر أهمية الفصل بين أصل الأسرة وبين تطور الدولة.

قد تكون الأسرة عربية قرشية كما تقول الرواية.

وقد تكون بعض عناصر نسبها بحاجة إلى إثبات أقدم.

وقد يكون معاوية قد عاش في سوريا المسيحية وتأثر بمؤسساتها.

وقد تكون الدولة في عهده أكثر مرونة دينيًا من الدولة بعد عبد الملك.

كل هذه الاحتمالات يمكن أن تجتمع من دون تناقض.

أما القول إن "الأمويين كانوا نصارى ثم اخترعت لهم هوية إسلامية لاحقًا" فيحتاج إلى أدلة أقوى بكثير مما وجدته حتى الآن.

ويبقى اسم أبي سفيان.

الرواية الإسلامية تقول إن اسمه صخر بن حرب. لكنني عندما أطبق منهجي المادي الصارم، لا أجد حتى الآن نقشًا معاصرًا لأبي سفيان يحمل اسمه الكامل صخر بن حرب بن أمية.

لذلك سأصنف هذه المعلومة على أنها تقليد تاريخي ونسبي مبكر واسع القبول، لا حقيقة مثبتة لدينا بنقش من حياته.

وهذا لا يعني أنها كاذبة.

هذه العبارة مهمة جدًا.

عدم وجود النقش لا يعني أن صخر بن حرب لم يوجد.

كما أن كثرة المصادر المتأخرة لا تحول وحدها السلسلة النسبية إلى وثيقة معاصرة.

ولهذا سأبقي مستويات الدليل منفصلة.

معاوية: مثبت ماديًا في عهده.

لقب أمير المؤمنين: مثبت ماديًا في عهده.

معاوية بن أبي سفيان: توجد له شهادة نقشية عربية مبكرة، إضافة إلى التقليد الإسلامي الواسع.

صخر بن حرب: معروف من الرواية الإسلامية والنسبية، لكن إثباته المادي المعاصر أضعف.

أمية بن عبد شمس وسلسلة النسب الطويلة: أساسها الأكبر هو التقليد النسبي الذي دُون لاحقًا، وتحتاج

كل حلقة بعيدة فيه إلى دراسة مستقلة إذا أردنا تحويلها من تقليد نسبي إلى حقيقة أثرية.

وهذا يقودني إلى نتيجة ربما لا ترضي أيًا من الطرفين تمامًا، لكنها الأقرب إلى ما تسمح به الأدلة. لا أملك حاليًا دليلًا ماديًا يسمح لي بإسقاط معاوية من التاريخ الإسلامي وتحويله إلى ملك مسيحي باسم آخر.

وفي الوقت نفسه لا أملك سجلًا أثريًا من مكة يثبت أمامي كامل شجرة بني أمية بالطريقة التي تقدمها كتب الأنساب اللاحقة.

إذن المساحة الحقيقية للبحث تقع بين هذين التطرفين.

وهنا أطرح السؤال التالي الذي أراه أخطر من سؤال الصليب والعملات:

متى ظهر لأول مرة في دليل مستقل الربط بين معاوية ومكة وقريش وأبي سفيان؟

وهل تستطيع المصادر السريانية والأرمنية واليونانية المبكرة أن تثبت شيئًا من نسبه، أم أنها تعرفه فقط بوصفه حاكمًا للعرب؟

إذا كانت المصادر المعاصرة تعرف "معاوية"
ولكنها لا تعرف "معاوية بن أبي سفيان القرشي
الأموي"، فإن هذه الفجوة تستحق البحث.
ليس لأنها تثبت أن النسب مختلق.

بل لأنها تخبرنا أن النسب الكامل الذي أصبح
مركزياً في كتب التاريخ يحتاج إلى تاريخ خاص به.
وهذا سيكون المدخل التالي في هذا الفصل:

معاوية خارج كتب المسلمين: ماذا قال عنه السريان
والأرمن واليونان فعلاً، وبأي اسم وصفوه؟
معاوية خارج كتب المسلمين: ماذا قال عنه السريان
والأرمن واليونان؟

عندما أخرج من كتب المؤرخين المسلمين وأبحث
عن معاوية في المصادر السريانية والأرمنية
واليونانية القريبة من زمنه، أجد نتيجة مهمة منذ
البداية: هذه المصادر تعرف معاوية بوصفه
شخصية سياسية حقيقية وقائداً للعرب، لكنها لا تهتم
عادة بسلسلة نسبه القرشية الطويلة كما تفعل كتب
الأنساب الإسلامية.

وهذا بالنسبة إليّ أمر يستحق التوقف عنده.

فالمصدر المسيحي الذي عاش قريبًا من الأحداث يعرف معاوية، ويعرف صراعه السياسي، ويعرف انتقال السلطة إليه، لكنه لا يحتاج إلى أن يقول لنا في كل مرة إنه معاوية بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس.

وهذا لا يثبت أن هذه السلسلة مختلقة، لكنه يؤكد مرة أخرى أن النسب الكامل يأتي أساسًا من التقليد الإسلامي.

ومن أهم هذه المصادر السجل الماروني، وهو نص سرياني حفظ لنا أخبارًا من منتصف القرن السابع.

ويرى محررو مجموعة The Seventh

Century in the West-Syrian

Chronicles أن النص وصل في مادته إلى سنة

664م تقريبًا، وأن كاتبه ربما كان حيًا أثناء

الأحداث التي يرويها، كما أن اتجاهه يبدو في بعض

المواضع أقرب إلى معاوية منه إلى علي. وهذا

يجعله شاهدًا مستقلًا مهمًا جدًا على زمن معاوية.

ومن الأخبار اللافتة في هذا المصدر أنه يروي

اجتماعًا بين رجال دين مسيحيين أمام معاوية. وهذه

الرواية مهمة لأنها تضع معاوية داخل الخلافات الكنسية في سوريا بوصفه صاحب السلطة الذي يمكن أن يلجأ إليه المسيحيون في نزاعاتهم. وهنا يجب أن أسأل:

لو كان معاوية مسيحيًا تابعًا لإحدى هذه الكنائس، هل كان الكاتب المسيحي سيعامله بهذه الصورة فقط، أم كان سيحدد انتماءه الكنسي؟

لا أملك جوابًا قاطعًا، لكن غياب وصفه بأنه ماروني أو خلقيدوني أو ميافيزيتي أو تابع لكنيسة معينة يضعف فرضية أننا أمام ملك مسيحي بالمعنى الكنسي المعتاد.

المصدر يعرف جيدًا الانقسامات المسيحية التي كانت موجودة في ذلك العصر، ومع ذلك يقدم معاوية في الأساس بصفته صاحب السلطة العربية، لا عضوًا في كنيسة بعينها.

وفي الوقت نفسه لا يظهر معاوية في هذا المصدر بوصفه عدوًا يسعى إلى محو المسيحية. وهذه نقطة مهمة أيضًا.

يبدو الحاكم قادرًا على التعامل مع رجال الكنيسة، وعلى التدخل أو الاستماع إلى نزاعاتهم، في مجتمع كان لا يزال مسيحيًا بدرجة كبيرة.

وهذا يجعل عهد معاوية مختلفًا عن الصورة المبسطة التي تتخيل أن دولة جديدة وصلت إلى سوريا ثم ألغت المؤسسات المسيحية فورًا.

أما المصدر الأرمني المنسوب إلى Sebeos، الذي كتب في ستينيات القرن السابع تقريبًا، فهو من أهم الشهادات غير العربية القريبة من نشأة الحكم العربي. وتؤكد الدراسات الحديثة أن روايته من أقدم المصادر غير العربية المهمة عن محمد وأتباعه، وأنها في بعض الأسس تتوافق مع الرواية الإسلامية، وإن اختلفت عنها في تفاصيل وتفسيرات معينة.

وهذا مهم جدًا بالنسبة إلى النظريات التي تريد أن تجعل محمد نفسه اختراعًا عباسيًا متأخرًا.

فالمصدر الأرمني يتحدث عن محمد قبل قيام الدولة العباسية بنحو قرن.

إذن لا أستطيع، إذا كنت ملتزمًا بالدليل، أن أقول إن العباسيين اخترعوا شخصية محمد أو ربطوا العرب به لأول مرة بعد سنة 750م.

هناك شاهد خارجي من القرن السابع يعرف محمد وحركة مرتبطة بالعرب والإبراهيمية.

وهذه نتيجة يجب أن أقبلها حتى لو كنت أريد نقد الرواية التقليدية.

ومن هنا تصبح فرضية أن معاوية كان ملكًا مسيحيًا لا يعرف محمد أكثر صعوبة.

فالزمن الذي عاش فيه معاوية نفسه يشهد بالفعل وجود تقاليد خارجية تعرف محمد بوصفه قائدًا أو واعظًا مرتبطًا بالجماعة العربية الجديدة.

لكن هذا لا يحسم السؤال عن مقدار التشابه بين الإسلام في زمن معاوية والإسلام الذي ستكتمل مؤسساته الفقهية والعقائدية بعده.

وهذا فرق مهم جدًا.

يمكن أن تكون الجماعة مرتبطة بمحمد فعلاً، وفي الوقت نفسه تكون تفاصيل هويتها الدينية ومؤسساتها لا تزال في طور التطور.

وهنا أرى أن بعض النظريات الحديثة تقع في
خطأين متعاكسين.

الأول يقول إن كل ما نعرفه عن الإسلام في القرن
الثالث كان موجودًا بالصورة نفسها حرفيًا في سنة
640م.

والثاني يقول إن غياب بعض الصيغ المتأخرة من
الوثائق الأولى يعني أن الإسلام لم يكن موجودًا
أصلًا.

كلا الموقفين أراه مبالغًا فيه.

التحول التاريخي عادة تدريجي.

ثم تأتي المصادر اليونانية والبيزنطية.

هذه المصادر تعرف معاوية أيضًا في سياق
الحروب مع الإمبراطورية البيزنطية. وتذكر
الدراسات المتعلقة بحملة سنة 654م تقريبًا أن
المصادر البيزنطية والعربية والسريانية تحفظ
أخبارًا عن الحملات التي قادها معاوية أو تمت في
عهده ضد الأراضي البيزنطية. ويظهر اسمه بصيغ
يونانية تنقل لفظ معاوية إلى الأبجدية اليونانية.

وهنا أجد نقطة أخرى ضد فكرة الاسم المسيحي المجهول.

المصادر المختلفة لا تعطينا شخصيتين: واحدة عربية اسمها معاوية وأخرى مسيحية باسم مختلف. بل نجد الاسم نفسه ينتقل من لغة إلى أخرى. معاوية في العربية.

وصيغ قريية منه في اليونانية والسريانية. الاختلاف صوتي وإملائي، لا دليل على تبدل الشخصية.

ولذلك أرى أن البحث عن "اسم معاوية الحقيقي" يجب ألا ينطلق من افتراض أن الاسم المعروف مزور.

الأدلة المعاصرة نفسها تؤيد الاسم.

أما السؤال الأكثر قوة فهو:

هل كان يحمل اسمًا إضافيًا أو اسم تعميد مسيحيًا؟ حتى الآن لا أجد دليلًا معاصرًا يثبت ذلك.

وهذا مهم لأن بعض النظريات تقوم على تحويل التشابه الصوتي بين اسم عربي واسم موجود في لغة أخرى إلى هوية جديدة كاملة.

هذه ليست طريقة سليمة في علم التاريخ.

الاسم يحتاج إلى وثيقة.

ثم أعود إلى نقطة أراها أكثر إثارة: المصادر المسيحية لا تنكر وجود الجماعة العربية الجديدة، ولا تنكر وجود محمد، ولا تنكر وجود معاوية.

إذن أين يقع الاختلاف الحقيقي بينها وبين الروايات الإسلامية اللاحقة؟

الاختلاف يقع بدرجة كبيرة في طريقة فهم هذه الشخصيات والأحداث.

المصدر الإسلامي اللاحق ينظم التاريخ وفق تسلسل الخلافة والنبوة والفتوح والفتن.

أما الكاتب المسيحي المعاصر فقد يرى العرب قوة سياسية جديدة دخلت عالمًا بيزنطيًا وساسانيًا قديمًا، ويصف حاكمهم من خلال علاقته بالمدن والكنائس والإمبراطور.

وهذا يعطينا زاوية مختلفة لا تاريخًا مختلفًا بالكامل.

ومن أكثر النقاط أهمية أن السجل الماروني، وفق الدراسات النقدية، ينسب إلى معاوية محاولة إصدار نقود من الذهب والفضة من دون الصלבان، وأن هذه المحاولة لم تلق قبولًا. وقد استخدمت الدراسات الحديثة هذا النص في إعادة دراسة الإصلاح النقدي في المرحلة السفىانية.

وأرى أن هذه الشهادة خطيرة جدًا على فرضية "معاوية المسيحى" إذا استعملت بنزاهة.

فالمصدر المسيحى نفسه يقول إن معاوية حاول إصدار نقد يزيل الصليب.

لو كان معاوية حاكمًا مسيحيًا يريد التعبير عن عقيدته المسيحية، فلماذا يحاول إزالة الصليب من النقد؟

قد توجد تفسيرات اقتصادية أو سياسية متعددة، ولا أزعـم أن هذه الرواية تحسم عقيدته، لكنها بالتأكيد لا تساعد على بناء صورة ملك مسيحي أرثوذكسى أو بيزنطى الطابع.

بل يمكن أن تشير إلى أن السلطة الجديدة كانت بدأت تحاول التمييز بين رموزها وبين الرموز الدينية للإمبراطورية البيزنطية، لكنها كانت لا تزال مضطرة إلى مراعاة النظام النقدي والمجتمع الذي ورثته.

وهذا بالضبط ما أتوقعه من دولة في مرحلة انتقال. أكثر من ذلك، بعض الدراسات الحديثة تحدثت عن نقود "منزوعة المسيحية" جزئيًا، حيث أزيلت بعض عناصر الصليب مع بقاء الشكل البيزنطي العام، قبل الوصول لاحقًا إلى الإصلاح النقدي الكتابي الكامل. وهذا يكشف مرحلة وسطى بين التقليد البيزنطي والنقد الإسلامي المعروف في عهد عبد الملك. وهذه المرحلة الوسطى مهمة جدًا.

فهي تمنعني من رسم خط فاصل بسيط يقول: قبل سنة معينة مسيحية.

وبعدها إسلام.

الواقع المادي أكثر تدرجًا. تغيير الرمز يستغرق وقتًا.

وتغيير الإدارة يستغرق وقتًا.

وتغيير اللغة يستغرق وقتًا.

وتغيير النقد يحتاج إلى قبول السوق.

وهذا كله يفسر لماذا تبقى عناصر من العالم السابق بعد تغير السلطة.

ثم هناك علاقة معاوية بدمشق.

تذكر المصادر أن معاوية جعل دمشق مركز حكمه،
والسجل الماروني ينقل عنه ما يفيد اتخاذ دمشق
مقرًا لسلطته بدل المدينة المرتبطة بمحمد. وتستشهد
دراسة حديثة بهذه الرواية بوصفها شاهدًا معاصرًا
تقريبًا على انتقال مركز الحكم نحو دمشق.

وهنا قد يقول قائل:

إذا رفض معاوية الجلوس في مقر محمد وانتقل إلى
دمشق، أليس هذا دليلًا على أنه لم يكن من أتباعه؟

الجواب: لا يكفي.

نقل العاصمة قرار سياسي واستراتيجي.

معاوية كان قد بنى قوته في سوريا، وجيشه وقاعدته السياسية هناك، وكانت دمشق أقرب إلى الحدود البيزنطية وإلى الإدارة التي ورثها. ترك المدينة لا يساوي ترك دين محمد.

وإلا لوجب علينا استخدام الحجة نفسها ضد العباسيين عندما بنوا بغداد، أو ضد الخلفاء الذين اتخذوا سامراء لاحقًا.

لكن الرواية تظل مهمة لأنها تكشف أن دمشق، لا الحجاز، أصبحت مركز الدولة في عهد معاوية. وهنا يبدأ عالم سياسي جديد.

ومن هذا العالم تظهر أسئلة عن قریش نفسها. إذا كانت مكة هي موطن الأسرة كما تقول الرواية الإسلامية، لماذا لا نجد في المصادر المسيحية المعاصرة اهتمامًا كبيرًا بهذا الأصل المكي؟ أحد التفسيرات البسيطة هو أن الكاتب المسيحي لم يكن مهتمًا بالأنساب العربية.

هو يكتب عن الملك والحرب والكنيسة.

وهذا تفسير معقول جدًا.

إذن لا يجوز استخدام سكوت Sebeos أو السجل
الماروني عن أمية بن عبد شمس دليلاً على أن أمية
لم يوجد.

لكن السكوت يعلمنا شيئاً آخر:

المعلومات النسبية التفصيلية ليست جزءاً من الأدلة
الخارجية المبكرة التي نستطيع استخدامها بسهولة
للتحقق من شجرة قريش.

وهنا يبقى الاعتماد الرئيسي على الرواية العربية.

وهذا يقودني إلى سؤال أبي سفيان من جديد.

إذا كان معاوية ابن شخصية مكية كبيرة جداً بحسب
الرواية الإسلامية، فهل يذكر المؤرخون المسيحيون
أباه؟

في المصادر التي أملكها لا يحتل أبو سفيان المكانة
نفسها التي يحتلها في كتب السيرة الإسلامية.

وهذا أمر يستحق الملاحظة، لكنه ليس دليل نفي.

أبو سفيان مهم جداً في قصة مكة ومحمد بحسب
الرواية الإسلامية، بينما المؤرخ المسيحي السوري
أو الأرمني مهتم بما جرى في سوريا والعراق

وبيزنطة أكثر من اهتمامه بتفاصيل قریش قبل
الفتح.

إذن يجب أن أكون حذرًا جدًا من الاستدلال من
غياب الاسم.

لكنني في الوقت نفسه سأبقى مطالبًا بأقدم شهادة
عربية مستقلة عليه.

وهنا يمكن أن يصبح النقش المبكر الذي يذكر
"معاوية بن أبي سفيان" ذا أهمية استثنائية.

لأنه يثبت أن هذه النسبة لم تظهر لأول مرة عند
الطبري في القرن الثالث الهجري.

كانت موجودة قبل ذلك بكثير.

وهذه النتيجة تضعف فرضية أن العباسيين هم الذين
اخترعوا أبا سفيان أبا لمعاوية.

قد تكون تفاصيل النسب الأبعد بحاجة إلى البحث،
لكن الربط بين معاوية وأبي سفيان كان معروفًا في
مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي.

وهذا النوع من النتائج هو ما أريد الوصول إليه في
كل مرة.

لا رفض شامل.

ولا قبول شامل.

بل تحديد أقدم طبقة نستطيع إثباتها.

وأصل الآن إلى نتيجة مؤقتة بشأن المصادر غير الإسلامية.

هذه المصادر تفيدني في أربع نقاط رئيسية.

أولاً، معاوية شخصية تاريخية معاصرة معروفة خارج الرواية الإسلامية.

ثانياً، اسمه معاوية أو صيغة صوتية قريبة منه معروف خارج الكتب العربية، ولا يوجد دليل عندي على اسم مسيحي سري مختلف.

ثالثاً، حكمه كان مندمجاً بقوة في البيئة المسيحية السورية، وتعامل مع رجال الكنيسة والموظفين المسيحيين والمواقع المقدسة المسيحية.

رابعاً، هذه البيئة المسيحية القوية لا تكفي وحدها لإثبات أنه كان مسيحي العقيدة، بل توجد مؤشرات مثل محاولة إزالة الصليب من النقد تجعل الصورة أكثر تعقيداً.

وأضيف نقطة خامسة لا تقل أهمية:

المصادر الخارجية القريبة من زمنه تعرف محمد أيضًا.

وهذا يجعل النظرية التي تفصل معاوية تمامًا عن حركة محمد وتجعله حاكمًا مسيحيًا سبق اختراع الإسلام بحاجة إلى أدلة استثنائية أقوى من المتوافر حاليًا.

لكن هذا لا ينهي الملف.

فبقي أمامي سؤال أراه من أهم الأسئلة في هذا الفصل كله:

إذا كان النسب القرشي لبني أمية صحيحًا، فما أقدم مادة يمكن أن نستخدمها لإثبات وجود قريش ومكة وبني أمية في القرن السابع بعيدًا عن كتب الأنساب المتأخرة؟

وهل تظهر قريش أصلًا في النقوش والبرديات والمصادر الخارجية المبكرة؟

وهل نستطيع تتبع كلمة "الأموي" نفسها قبل العصر العباسي؟

من هنا يجب أن أنتقل إلى ملف مستقل داخل هذا
الفصل:

قريش وأمية بن عبد شمس تحت المجهر: أين يبدأ
الدليل وأين تبدأ شجرة النسب؟

قريش وأمية بن عبد شمس تحت المجهر

إذا أردت اختبار النسب الأموي بطريقة صارمة،
فلا يكفي أن أبدأ من معاوية وأصعد في شجرة
النسب كما حفظتها كتب الأنساب، بل يجب أن أسأل
عن أقدم شاهد يمكن أن يضع قريش وبني أمية في
إطار تاريخي يمكن فحصه.

الرواية الإسلامية تجعل أمية بن عبد شمس جد
الأسرة الأموية، وتضعه داخل قريش من بني عبد
مناف. لكن المشكلة أن أمية نفسه ينتمي إلى مرحلة
تسبق التدوين التاريخي الإسلامي الباقي بمدة
طويلة، ولا أملك حتى الآن نقشاً معاصراً له أو
وثيقة مستقلة يمكن من خلالها تثبيت حياته وتفاصيل
نسبه.

هذا لا يجعل أمية شخصية وهمية. لكنه يضعه في طبقة من التاريخ تعتمد بدرجة كبيرة على الذاكرة النسبية التي نُقلت لاحقًا.

وهنا يجب أن أفرق بين قوة النسب داخل التقليد وقوة إثباته أثرًا.

فإذا تكرر النسب نفسه عند أكثر من نسابة، فهذا يعطيني دليلًا على رسوخ التقليد، لكنه لا يتحول تلقائيًا إلى نقش معاصر.

وتزداد المشكلة لأن علم النسب نفسه أصبح ذا قيمة سياسية كبيرة في القرنين الثاني والثالث للهجرة. الانتماء إلى قریش، ثم إلى بني عبد مناف، ثم إلى فرع معين منها، لم يكن مجرد معلومة عائلية، بل كان قادرًا على تحديد المكانة والحق في الخلافة والعلاقة ببيت النبي.

ومن هنا يصبح من المشروع أن أسأل هل تعرضت بعض السلاسل النسبية للتنظيم أو التثبيت أو إعادة التفسير في هذه المرحلة.

لكن يجب أن أحذر من الانتقال من هذا السؤال إلى اتهام بلا دليل.

وجود الدافع السياسي لا يثبت التزوير.
وقد تكون القبائل والأسر قد حفظت أنسابًا حقيقية
شفهيًا قبل تدوينها بوقت طويل.
لذلك تصبح المسألة مسألة درجات ثقة لا حكمًا ثنائيًا
بين صحيح ومختلق.

أما قریش نفسها، فهي معروفة بوضوح في الرواية
الإسلامية باعتبارها جماعة مكة التي خرج منها
محمد وعدد من البيوت السياسية الكبرى. لكن إثبات
جميع التفاصيل التي ترويها كتب السيرة عن بنيتها
قبل الإسلام من مصادر خارجية معاصرة أصعب
بكثير.

المصادر غير الإسلامية المبكرة تهتم بظهور العرب
وفتوحاتهم ومحمد وقادتهم أكثر من اهتمامها بالبنية
الداخلية لقبائل مكة.

وهذا يعني أن غياب أسماء بطون قریش من بعض
هذه المصادر ليس مفاجئًا.

لكن وجود فجوة في الأدلة الخارجية يجعلني أكثر
حذرًا عندما أتعامل مع التفاصيل الدقيقة جدًا، مثل

المنافسات بين أجداد معينين قبل الإسلام أو
الحوارات المنسوبة إليهم.

هذه أخبار تحتاج إلى تقييم مستقل، ولا يمكن أن
تحصل على درجة اليقين نفسها التي يحصل عليها
اسم معاوية الموجود في نقش مؤرخ.
ثم أبحث عن تسمية الأمويين نفسها.

التسمية الحديثة "الدولة الأموية" تجعلنا نتخيل أن
الأسرة كانت تعلن نفسها دائماً رسمياً باسم بني أمية.
لكن الوثائق المعاصرة للخلفاء لا تستخدم بالضرورة
هذا النوع من التسمية الأسرية بالطريقة التي
يستخدمها المؤرخ الحديث.

الحاكم يقدم نفسه باسمه ولقبه.

ولهذا يصبح البحث عن أول ظهور واضح لمصطلح
"أموي" أو "بني أمية" في نص قريب من العصر
أمراً مهماً.

وفي المصادر الإسلامية المبكرة يظهر البيت
الأموي بوصفه أسرة معروفة، لكن التسمية السلالية
في التأريخ اللاحق أصبحت أكثر انتظاماً مع تقسيم
التاريخ إلى راشدين وأمويين وعباسيين.

وهذا التقسيم مفيد للمؤرخ، لكنه لا ينبغي أن يجعلني أفترض أن الناس في سنة 660م كانوا يفهمون دولتهم بالمصطلحات التصنيفية نفسها التي سيستعملها مؤرخ بعد قرنين.

ويظهر أمر مشابه في كلمة "قريش".

إذا كان الخليفة يقدم نفسه رسميًا على النقش بوصفه أمير المؤمنين، فقد لا يحتاج إلى إضافة نسبه القبلي، حتى لو كان الانتساب القرشي معروفًا على نطاق واسع.

لذلك لا يمكن تحويل غياب كلمة قريش من نقش رسمي إلى دليل على نفي النسب.

لكن يمكن استخدامه لإظهار الفرق بين هوية الحاكم الرسمية في الوثيقة وبين الهوية النسبية التي توسعت فيها كتب الأنساب.

أما أبو سفيان، فالقضية أكثر قابلية للاختبار من أمية بن عبد شمس لأن الزمن أقرب.

وجود نقش مبكر يذكر معاوية بن أبي سفيان مهم جدًا، لأنه يجعل نسبة معاوية إلى أبي سفيان أقدم من المؤلفات التاريخية الكبرى التي وصلت إلينا.

وهذا يقلل بدرجة واضحة من احتمال أن يكون العباسيون قد اخترعوا هذه الأبوة من الصفر.
لكن السؤال عن "صخر بن حرب" وعن بقية السلسلة يحتاج إلى طبقات أخرى من الشواهد.
فيمكن أن يكون أبو سفيان كنية لشخص معروف قبل أن تصبح لنا وثيقة مستقلة باسمه الشخصي الكامل.
وهذا أمر طبيعي في المجتمعات التي تستخدم الكنى بكثرة.

إذن البحث عن "الاسم الحقيقي" لا ينبغي أن يفترض أن الكنية تخفي بالضرورة هوية مختلفة.
أبو سفيان قد تكون الكنية التي اشتهر بها الرجل، وصخر اسمه الشخصي كما حفظته الرواية.
والمطلوب فقط معرفة أقدم مصدر يثبت هذا الربط.
ثم أجد أمامي مشكلة أخرى تتعلق بمكة.
إذا كانت أسرة معاوية مكية الأصل، فمن الطبيعي أن نتوقع أن تكون مكة حاضرة بقوة في سيرتها.
وهذا موجود في المصادر الإسلامية.

لكن الأدلة الأثرية المباشرة من مكة في القرن السادس والسابع ليست غزيرة بما يسمح لنا بإعادة بناء مجتمعتها السياسي والأسري بالتفصيل نفسه الذي تمنحه الكتب اللاحقة.

وهذه فجوة حقيقية يجب الاعتراف بها.

غياب المادة الكثيفة لا يثبت أن الرواية المكية باطلة. لكنه يجعلنا أكثر اعتمادًا على النصوص المنقولة.

ومن هنا لا أستطيع أن أقول للقارئ إن النسب الأموي إلى مكة وقریش مثبت بالنقوش سلسلة بعد سلسلة.

الأدق أن أقول إنه تقليد تاريخي قديم وقوي، تقبله غالبية الدراسات، بينما الإثبات المادي المباشر لكل حلقاته محدود.

وهذا يقود إلى سؤال المسيحية من زاوية جديدة.

إذا لم أستطع إثبات جميع تفاصيل النسب ماديًا، فهل يجوز أن أستبدل النسب القرشي بفرضية أصل سوري مسيحي؟

لا.

البديل يحتاج إلى دليل مستقل هو الآخر.
لا يكفي أن أجد معاوية في سوريا محاطاً
بالمسيحيين ثم أقول إن أصله سوري مسيحي.
كان حكام الإمبراطوريات القديمة كثيرًا ما يستقرون
في مناطق تختلف عن موطن أسرهم الأول،
ويستخدمون موظفي السكان المحليين.
إذن الانتقال إلى دمشق لا يساوي نشأة الأسرة في
دمشق.

ولإثبات أصل سوري أو مسيحي لبني أمية أحتاج
إلى شيء أكثر وضوحًا: نص يربط الأسرة بمنطقة
سورية قبل الفتح، أو اسم عائلي مسيحي سابق، أو
تقليد مستقل عن المصادر الإسلامية يذكر أصلًا
آخر.

حتى الآن لا أجد هذا النوع من الدليل.
وهنا تصبح النتيجة أكثر تحديدًا.
التشكيك في بعض تفاصيل النسب القرشي مشروع.
لكن استبداله بأصل مسيحي سوري مثبت ليس ممكنًا
بالأدلة المتاحة حاليًا.

ثم يظهر سؤال مهم آخر: ما الذي نعرفه عن أسماء أفراد الأسرة قبل معاوية؟

الرواية تحفظ أسماء أبي سفيان، وحرب، وأمّية، وعبد شمس، وعبد مناف.

لكن كلما صعدنا في السلسلة ابتعدنا عن الأدلة المعاصرة واقتربنا من التقليد النسبي.

وهنا يجب ألا تكون درجة الثقة واحدة.

معاوية في أعلى درجات الإثبات.

أبو سفيان يأتي بعده من حيث قرب الشواهد.

أما الأجداد البعيدون فيعتمدون أكثر على ما حفظته كتب الأنساب.

وهذا التدرج أكثر علمية من معاملة السلسلة كلها كوحدة واحدة.

ثم أبحث في طبيعة الأسماء نفسها.

قد يحاول بعض الباحثين استنتاج أصل إثني أو ديني من الاسم: هل الاسم عربي، آرامي، سرياني، مسيحي؟

لكن الاسم وحده أداة خطيرة.

الأسماء تنتقل بين اللغات والمجتمعات.

وقد يحمل المسيحي اسمًا عربيًا، ويحمل العربي اسمًا ذا أصل آرامي أو يوناني، من دون أن يحدد ذلك قوميته أو عقيدته.

ولذلك لا أستطيع بناء أصل الأسرة على الاشتقاق اللغوي وحده.

حتى اسم معاوية نفسه معروف عربيًا، ولا توجد حاجة لغوية لافتراض أنه تحريف لاسم مسيحي آخر.

والأمر نفسه ينطبق على كثير من الأسماء في الأسرة.

ثم أصل إلى قضية أشد حساسية: هل كانت صورة قريش نفسها قد أعيد تضخيمها بعد الإسلام؟

هذا سؤال ناقشه باحثون غربيون في إطار دراسة نشأة الرواية الإسلامية، لأن قريش أصبحت بعد الإسلام الجماعة التي ينتسب إليها النبي والخلفاء والأسر الكبرى.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا إلى ارتفاع وزن تاريخها في الذاكرة.

لكن ارتفاع المكانة اللاحقة لا يثبت أن الجماعة لم تكن موجودة قبل ذلك.

المنهج الصحيح هو الفصل بين وجود قریش وبين كل تفصيل نُسب إلى ماضيها.

قد تكون قریش جماعة تاريخية حقيقية، بينما تكون بعض قصص المنافسة بين بطونها قد اكتسبت شكلها الأدبي النهائي في مرحلة متأخرة.

وهذا الاحتمال لا يحمل تناقضًا.

وينطبق الشيء نفسه على بني أمية.

قد تكون الأسرة قرشية فعلًا، لكن صورتها قبل الإسلام قد تكون أعيد ترتيبها بعد أن أصبحت أسرة حاكمة.

فالعائلة التي تصل إلى العرش يزداد الاهتمام بأجدادها فجأة.

ويبدأ الناس في جمع أخبارهم.

ويُفسر الماضي في ضوء المستقبل.

فيصبح الجد القديم مقدمة لظهور الملك اللاحق.

وهذا معروف في تاريخ الأسر الحاكمة في مناطق كثيرة.

لذلك لا أتعجب إذا كانت أخبار أمية وعبد شمس قد توسعت بعد ظهور معاوية وعبد الملك.

لكن التوسع لا يساوي الاختلاق الكامل.

وهنا أضع خلاصة مؤقتة لهذا القسم.

النسب الأموي إلى قريش له تقليد إسلامي قديم وقوي، ولا أجد في الوقت الحالي دليلاً مستقلاً يثبت أصلاً مختلفاً للأسرة.

في المقابل، لا تتوافر لدينا سلسلة متصلة من النقوش المعاصرة تثبت كل جد من معاوية إلى أمية وعبد شمس.

لذلك تبقى بعض طبقات النسب معتمدة أساساً على التقليد الأدبي.

أما فرضية أن بني أمية كانوا أسرة مسيحية سورية في الأصل، فلا أجد لها حتى الآن شاهداً مباشراً يكفي لإحلالها محل النسب القرشي.

ما لدينا هو شيء مختلف وأكثر إثارة تاريخيًا: أسرة حاكمة عربية دخلت إلى قلب مجتمع سوري مسيحي واستفادت بقوة من مؤسساته، بحيث تبدو السنوات الأولى لحكمها أكثر اتصالًا بالعالم البيزنطي المسيحي مما توحى به الصورة التي تشكلت في العصور الإسلامية اللاحقة.

وهذا فرق بالغ الأهمية.

فالسؤال قد لا يكون: هل كانوا مسيحيين؟
قد يكون السؤال الأدق: إلى أي حد كانت الدولة الأموية الأولى امتدادًا مؤسسيًا للعالم البيزنطي المتأخر، ومتى أصبحت دولة ذات هوية عربية إسلامية مستقلة وواضحة في مادتها الرسمية؟
وهذا يقود مباشرة إلى آخر ملف كبير في هذا الفصل:

من دولة معاوية إلى دولة عبد الملك: هل شهد العصر الأموي ولادة هوية سياسية ودينية جديدة بالتدريج، أم مجرد تغير في الشكل الإداري لدولة إسلامية موجودة أصلاً؟

من دولة معاوية إلى دولة عبد الملك: هل تغير الدين
أم تغير خطاب الدولة؟

أرى أن هذه المرحلة هي المفتاح الحقيقي لفهم الدولة
الأموية الأولى. فالأدلة الوثائقية لا تعطينا صورة
دولة بقيت على الشكل نفسه منذ الفتوحات حتى عبد
الملك، بل تكشف عن تحولات تدريجية في الإدارة
والنقد واللغة والرموز الدينية.

Robert Hoyland طرح هذه المسألة بصورة
مباشرة عندما درس الوثائق المبكرة من الفترة
الواقعة تقريبًا بين 622 و690م. وقد لاحظ أن
إحدى المشكلات الأساسية هي أن الرسائل الإسلامية
الواضحة التي نراها بكثافة في النقوش والعملات
لاحقًا لا تظهر بالوضوح نفسه في السجل المادي
قبل عهد عبد الملك. لكنه لم يعتبر ذلك برهانًا على
عدم وجود الإسلام، بل جعل السؤال هو: لماذا كانت
الدولة الأولى أقل وضوحًا في التعبير المادي عن
هويتها الدينية؟

وهنا أجد أن الأدلة تسمح لي بتصور مرحلتين، لا
دينين منفصلين.

المرحلة الأولى كانت دولة الفتوحات وإدارة الأراضي التي خرجت من السيطرة البيزنطية والساسانية. احتفظت هذه الدولة بكثير من اللغات والموظفين وطرق الجباية والنقد التي وجدتھا أمامھا، وأدخلت تعديلات تدريجية بدل أن تستبدل النظام كله في لحظة واحدة.

ثم جاءت مرحلة عبد الملك، حيث أصبح المشروع أكثر مركزية ووضوحًا.

ويبدو أن النقد يقدم مثالًا ممتازًا على ذلك.

تشير دراسة Mehdy Shaddel إلى أدلة بردية تسمح بالقول إن محاولة لإصلاح النقد الذهبي قد بدأت بالفعل في العصر السفيناني، أي قبل عبد الملك، وربما في عهد معاوية نفسه. وهذا مهم لأنه يمنعنا من تصوير عبد الملك وكأنه بدأ كل شيء من الصفر. كانت هناك محاولات سابقة، ثم وصلت العملية في عهده إلى شكل أكثر اكتمالًا واستقرارًا. وهذه النتيجة تجعلني أميل إلى تفسير تطور الدولة باعتباره تراكمًا.

معاوية أسس سلطة واسعة ومستقرة في سوريا.

والخلفاء الذين جاءوا بعده ورثوا هذه البنية.
ثم أعاد عبد الملك بناءها بعد الحرب الأهلية بطريقة
أكثر مركزية ووضوحًا من الناحية الدينية
والإدارية.

وهنا يصبح ظهور اسم محمد بصورة واسعة على
الوثائق الرسمية في عهد عبد الملك شديد الأهمية.
فالدراسة الحديثة للمصادر المبكرة تشير إلى أن اسم
محمد مع لقبه النبوي أصبح منذ عهد عبد الملك
ظاهرًا بكثرة في النقوش الرسمية، ومن أشهر
الأمثلة نقوش قبة الصخرة. ويربط بعض الباحثين
هذا التحول بحاجة الدولة المروانية بعد الحرب
الأهلية إلى إعلان العقائد الأساسية بصورة أكثر
صراحة في الفضاء العام.
وهذا بالنسبة إلى تفسير مهم.

قد تكون الدولة لم ت اخترع محمد في هذه اللحظة،
وإنما بدأت تستخدم اسمه في الدعاية الرسمية بدرجة
أكبر.

والفرق بين الأمرين هائل.

فالاسم معروف من مصادر غير إسلامية أقدم من عبد الملك، كما ذكرت سابقًا. لذلك لا يمكن جعل ظهوره المكثف على نقود عبد الملك ونقوشه أول ظهور تاريخي لمحمد.

لكن يمكن القول إن عبد الملك جعل محمد جزءًا مركزيًا من لغة الدولة الرسمية بطريقة لم تكن ظاهرة بنفس القوة في الوثائق السابقة. ثم تأتي قبة الصخرة.

هذه الوثيقة المعمارية لا تقول فقط إن محمد رسول الله، بل تقدم خطابًا دينيًا واضحًا حول المسيح ومريم والتوحيد. وهي بهذا تختلف عن مجرد استعمال لقب أمير المؤمنين.

هنا أصبحت الدولة تعلن أمام المجتمع المسيحي في القدس تحديدًا أنها تملك تصورًا دينيًا خاصًا بها عن المسيح.

وهذا تطور مهم جدًا.

لأن دولة مسيحية بالمعنى الكنسي لا يُتوقع منها أن تضع على أحد أعظم مبانيها نصوصًا ترفض التصور المسيحي التقليدي لألوهية المسيح.

ولهذا فإن عبد الملك يمثل أمامي حدًا واضحًا جدًا في القضية.

إذا أردنا الدفاع عن فرضية أن معاوية كان مسيحيًا، فلا بد أن نفسر كيف تحولت الأسرة نفسها في زمن قصير إلى بناء خطاب يختلف عقائديًا عن الكنائس التي كانت تحكم سوريا قبل الفتح.

ومن الممكن نظريًا أن تتغير عقيدة الأسرة.

لكن لا توجد حاجة إلى افتراض هذا التحول إذا كان لدينا تفسير أبسط: أن الجماعة الحاكمة كانت منذ البداية ذات هوية توحيدية مرتبطة بمحمد، بينما كانت لغتها الرسمية ومؤسساتها في سوريا تتبلور تدريجيًا.

هذا التفسير يتفق بصورة أفضل مع مجموع الأدلة التي بين أيدينا حاليًا.

لكنني لا أريد أن أجعل عبد الملك نهاية النقاش.

فما حدث في عهده يكشف أيضًا أن الإسلام الذي أصبح ظاهرًا في نهاية القرن السابع كان يمر بعملية تنظيم سياسي ومؤسسي كبيرة.

اللغة العربية توسعت في الإدارة.

النقد أصبح عربيًا ذا نصوص دينية.
العمارة أصبحت تحمل خطاب الدولة.
ومحمد أصبح حاضرًا في الإعلان الرسمي على
نطاق أوسع.

إذن يمكن الحديث عن عملية تقنين أو ترسيخ
للهوية.

وهذا في رأيي أدق من استخدام عبارة ولادة الإسلام
في عهد عبد الملك.

فالولادة تفترض غياب ما سبقها، بينما الأدلة
الموجودة لا تسمح بهذا.

والأمر نفسه ينطبق على لقب أمير المؤمنين.
وجوده مع معاوية يدل على أن هناك جماعة سياسية
دينية كان الحاكم يقدم نفسه رئيسًا لها.

قد يناقش الباحث معنى كلمة المؤمنين في هذه
المرحلة ومدى اتساعها، لكن اللقب نفسه معاصر
لمعاوية.

وهذا يجعل الدولة السفليانية أكثر من مجرد مملكة
سورية مسيحية استولت عليها أسرة محلية.

في الوقت نفسه، لا أستطيع إسقاط صورة الخلافة العباسية المتأخرة بكل مؤسساتها الفقهية والمذهبية على عهد معاوية.

الدولة في سنة 660م ليست الدولة نفسها في سنة 800م.

وهذه إحدى أهم نتائج البحث.

قد تكون الهوية الأساسية موجودة، بينما تستمر المؤسسات والتعريفات والطقوس والسياسات في التطور.

ومن هنا يمكنني أن أفهم وجود المسيحيين في إدارة معاوية بصورة طبيعية.

الدولة الجديدة احتاجت إلى موظفين يعرفون سجلات البلاد وضرائبها ولغاتها.

وإقصاء هؤلاء جميعًا في لحظة واحدة كان سيعني انهيار الإدارة.

ولذلك فإن بقاء موظف مسيحي قوي لا يخبرني تلقائيًا بدين الخليفة، بل يخبرني بكيفية إدارة إمبراطورية انتقلت حديثًا من سلطة إلى أخرى.

كما أن الزواج من امرأة مسيحية لا يحسم العقيدة.
ولا الصلاة في مكان مقدس للمسيحيين تحسمها.
والرمز الموجود على نقد موروث لا يحسمها.
لكن اجتماع هذه الأمور يخبرني بشيء مهم آخر:
الحدود الاجتماعية والدينية في سوريا الأموية
الأولى كانت أكثر مرونة مما أصبحت عليه في
عصور لاحقة.

وهذه النتيجة تستحق أن تبقى.

فربما كان الخطأ في السؤال نفسه عندما نسأل: هل
كان معاوية مسلمًا بالطريقة التي كان بها مسلم في
بغداد في القرن الثالث الهجري؟

الأدق أن نسأل: كيف عرّف معاوية سلطته ودينه في
القرن السابع؟

عندها نبحث عن ألفاظ زمنه، لا ألفاظ العصور
اللاحقة.

وما أجده حتى الآن هو حاكم يسمى معاوية، يحمل
لقب أمير المؤمنين، مرتبط بدولة عربية خرجت من
حركة تعرف محمد، ويحكم مجتمعًا مسيحيًا واسعًا

باستخدام جزء كبير من مؤسساته السابقة، من دون وجود دليل معاصر صريح على اعتناقه المسيحية الكنسية.

هذه صياغة أكثر حذرًا وأكثر قوة.

لكن بقيت مسألة لم أتناولها بما يكفي، وهي ربما الأكثر مباشرة في سؤال أصل الأسرة:

هل لدينا أي مصدر معاصر أو قريب جدًا من معاوية يسميه فعلاً قرشيًا أو أمويًا؟

فإذا كانت الإجابة نعم، فإن ذلك سيكون شاهدًا مهمًا جدًا لصالح التقليد النسبي.

وإذا كانت الإجابة لا، فعلينا تحديد متى ظهرت هذه النسبة لأول مرة، لا افتراض أنها ظهرت مع كتب العصر العباسي.

ومن هنا يصبح الجزء التالي من البحث ضروريًا: متى ظهر لأول مرة وصف معاوية بأنه من قریش أو من بني أمية، وما أقدم شاهد على اسم أمية نفسه خارج كتب الأنساب؟

متى ظهر وصف معاوية بأنه قرشي أو أموي؟

هنا أصل إلى نقطة شديدة الحساسية، لأن كثيرًا من النقاشات الحديثة تخطئ بين أمرين مختلفين: وجود معاوية كشخص تاريخي، ووجود شجرة نسبه الكاملة كما نجدها في كتب الأنساب.

وجود معاوية نفسه ثابت مبكرًا جدًا كما رأينا. أما وصفه بالتفصيل بأنه معاوية بن أبي سفيان من بني أمية من قريش، فإن أقدم الأدلة التي وصلت إلينا ليست كلها معاصرة له بالدرجة نفسها.

المصادر المسيحية المبكرة التي تتحدث عن معاوية تهتم به بوصفه حاكمًا للعرب أو صاحب السلطة، ولا يبدو أن نسبه القرشي كان عنصرًا مهمًا بالنسبة إلى هؤلاء المؤلفين. وهذا أمر طبيعي لأن المؤرخ السرياني أو الأرمني الذي يصف الحرب مع بيزنطة أو الصراع السياسي لا يحتاج إلى معرفة سلسلة أجداد الحاكم العربي.

أما التقليد العربي، فقد حفظ نسبًا مفصلاً جدًا لمعاوية. والمؤرخ Stephen Humphreys، في دراسته الحديثة عن معاوية، خصص جزءًا واضحًا لمسألة النسب وأسماء صراحة سياسة الأنساب، لأن أصل معاوية وموقع بني أمية داخل قريش لهما أثر

مباشر في فهم شرعيته السياسية. لكنه يعتمد، كما يفعل البحث الحديث عمومًا، على المادة النسبية العربية التي وصلت إلينا من مراحل لاحقة، لا على أرشيف مكي معاصر لميلاد معاوية.

وهنا أسجل نتيجة أولى: الدراسات الأكاديمية الحديثة لا تتعامل عادة مع كون معاوية من بني أمية وقريش باعتباره اختراعًا عباسيًا، لكنها في الوقت نفسه لا تملك وثيقة من مكة في سنة 600م تقريبًا تثبت لنا الشجرة كاملة.

هذا الفرق مهم جدًا.

ثم يظهر لدينا شاهد أقرب إلى العصر يربط اسم معاوية بأبي سفيان، وهذا يجعل من الصعب جدًا قبول فرضية أن الأبوة نفسها اختراع متأخر في العصر العباسي. إذن يمكن أن أبقى باب النقد مفتوحًا فيما يتعلق بتفاصيل الأجداد البعيدين، لكن ربط معاوية بأبي سفيان يبدو أقدم من التدوين العباسي الكبير.

أما كلمة "الأموي" بمعناها الأسري، فالمصادر العربية المبكرة تعرف بني أمية كجماعة قرابية

واضحة. بل إن دراسات Wilferd Madelung عن الصراع على الخلافة تستخدم أخبارًا مبكرة تتحدث صراحة عن تضامن بني أمية بوصفهم جماعة قرابية في أزمة مقتل عثمان والصراع الذي تلاها. وهذه الأخبار وصلت عبر مصادر مثل الزبيري وأخبار المدينة وغيرها، وإن كانت النسخ التي بين أيدينا مدونة لاحقًا.

لكن هنا ينبغي أن أفرق بين قدم التقليد وبين قدم المخطوطة.

قد يكون خبر من القرن الأول محفوظًا في كتاب من القرن الثالث.

هذا لا يجعله تلقائيًا خبرًا من القرن الثالث.

وفي الوقت نفسه لا يسمح لي بأن اعتبره معاصرًا لمجرد أنه يتحدث عن أحداث القرن الأول.

الحل الوحيد هو دراسة طبقات النقل.

ثم أعود إلى أمية بن عبد شمس نفسه.

حتى الآن لا أجد نقشًا قبل إسلامي أو وثيقة بيزنطية أو سريانية معاصرة تقول إن شخصًا اسمه أمية بن عبد شمس كان جد معاوية أو زعيم أسرة مكية.

وهذا يعني أن أمية يقع في منطقة تعتمد أساسًا على التقليد النسبي العربي.

لكن هل هذا أمر استثنائي؟

ليس تمامًا.

قسم كبير من أنساب القبائل العربية السابقة للإسلام لا نملكه من وثائق شخصية معاصرة، بل من الشعر والتقاليد الشفوية وعلم النسب الذي دُون لاحقًا.

ولذلك فإن مطالبة بني أمية وحدهم بوثيقة ولادة لكل جد ثم رفض نسبهم عند عدم وجودها ستكون معيارًا غير واقعي.

الأدق هو مقارنة نسبهم بأنساب الأسر العربية الأخرى التي عاشت في البيئة نفسها.

وهنا تأتي دراسة حديثة عن حجم سكان مكة وتكوين قريش، استخدمت بالفعل بيانات السلاسل الأبوية والزواج المحفوظة في كتب الأنساب لتحليل بنية قريش في زمن محمد. مجرد إمكان إجراء هذا النوع من التحليل يدل على أن الباحثين لا يتعاملون مع المادة النسبية كلها بوصفها اختراعًا بلا قيمة، مع أنهم يدركون مشكلاتها المنهجية.

وهذا يقودني إلى موقف وسط أراه أكثر قوة.
أنا لا أستطيع أن أقول إن أمية بن عبد شمس مثبت
أثريًا مثل معاوية.
لكن لا أملك أيضًا دليلًا إيجابيًا يقول إن أمية اخترع
في العصر العباسي.
وإذا أردت إثبات الاختلاق، فعلي أن أجد تناقضًا
واضحًا أو نسبًا بديلًا أقدم أو مصدرًا مستقلًا يقدم
أصلًا مختلفًا للأسرة.
حتى الآن لا أجد شيئًا بهذه القوة.
وهنا تظهر مشكلة بعض الفرضيات التي تربط بني
أمية بالمسيحية السورية.
هي تبدأ من حقيقة صحيحة: معاوية حكم سوريا
المسيحية واستفاد من مؤسساتها.
ثم تنتقل إلى استنتاج غير مثبت: إذن أسرته أصلها
مسيحي سوري.
بين الجملتين فجوة كبيرة.

لكي أثبت أصلًا سوريًا للأسرة أحتاج إلى العثور
على بني أمية في سوريا قبل الفتح أو قبل ظهور

معاوية فيها، أو إلى تقليد مستقل يقول إن الأسرة جاءت أصلاً من هناك.

حتى الآن لا يظهر هذا الدليل بصورة مقنعة.

أما ارتباط أبي سفيان بالتجارة مع سوريا في الرواية الإسلامية فهو شيء مختلف. التجارة مع سوريا لا تجعل الرجل سوري الأصل. بل على العكس، إذا صحت الرواية فهي تفترض تاجرًا مكياً يسافر إلى بلاد الشام.

وهنا يظهر سؤال آخر: هل كانت قريش نفسها حقيقة تاريخية أم بناءً لاحقاً؟

بعض الباحثين المراجعين أثاروا أسئلة حول حجم مكة وطبيعة اقتصادها وموقع قريش في التجارة الدولية. وهذه أسئلة مشروعة. لكن التشكيك في الصورة الضخمة لمكة لا يساوي نفي وجود قريش.

الدراسات الحديثة تحاول الآن استخدام بيانات الأنساب نفسها بصورة كمية لفهم حجم الجماعة القرشية وعلاقات الزواج بين بطونها. وهذا اتجاه مختلف عن النظريات القديمة التي كانت تقبل كل

تفاصيل السيرة حرفيًا أو النظريات المقابلة التي ترفضها كلها.

ومن هنا أطرح قاعدة مهمة لهذا البحث.

قد تكون قریش أصغر وأقل ثراءً مما صورتها بعض الروايات اللاحقة.

وقد تكون شبكة تجارتها مختلفة عن الصورة التقليدية.

لكن هذا لا يعني أن بني أمية لم يكونوا منها. فالسؤالان منفصلان.

ثم أصل إلى شخصية عثمان بن عفان.

عثمان مهم جدًا في اختبار وجود بني أمية قبل معاوية، لأن الرواية الإسلامية تجعله هو الآخر من البيت الأموي، وتربطه بمعاوية بقرابة واضحة. فإذا أمكن إثبات عثمان تاريخيًا من مصادر مبكرة ومستقلة، فإن وجود أكثر من شخصية أموية بارزة في منتصف القرن السابع يقوي احتمال أن الأسرة نفسها كانت جماعة قرابية حقيقية، لا اسمًا اخترعه المؤرخون بعد ذلك.

ووجود عثمان نفسه كخليفة سابق على معاوية ليس محل شك جدي في الدراسات الأكاديمية السائدة. بل إن الصراع الذي أعقب مقتله سنة 656م يشكل جزءاً أساسياً من تفسير صعود معاوية. كما أن أخبار التضامن الأموي حول دم عثمان تظهر مبكراً في المادة العربية التي درسها باحثون مثل Madelung.

وهنا تصبح فرضية الاختراع العباسي لبني أمية كلها أكثر صعوبة.

فالعباسيون لو اخترعوا أسرة أموية واحدة تجمع عثمان ومعاوية وغيرهما، نحتاج إلى تفسير لماذا تخرع الدولة العباسية نسباً يمنح خصومها السابقين بيتاً قرشياً قوياً ومتناسكاً بدل أن تتفي عنهم هذا الشرف.

هذا لا يثبت النسب، لكنه سؤال منطقي مهم.

فالدعاية السياسية عادة لا تمنح خصمها امتيازاً لا تحتاج إليه إلا إذا كانت مضطرة للتعامل مع تقليد معروف بالفعل.

ومن هنا أرى أن الفرضية الأقوى ليست أن العباسيين اخترعوا بني أمية، بل أن الأسرة كانت موجودة فعلاً، ثم خضعت أخبار أجدادها وتاريخها قبل الإسلام لعملية تنظيم وتدوين وتوسيع في القرون اللاحقة، كما حدث مع أسر كثيرة أخرى.

أما المسيحية، فالقضية مختلفة.

هنا لدينا دليل قوي على البيئة، لكن دليل ضعيف على العقيدة الشخصية.

ولذلك يمكنني أن أقول بثقة إن معاوية حكم ضمن نظام شديد الاستمرار مع سوريا المسيحية المتأخرة. لكن لا أستطيع أن أقول بثقة إنه كان مسيحياً.

والفارق بين العبارتين هو الفارق بين تاريخ تستطيع الأدلة حمله، وتاريخ نريد نحن أن تحمله.

وهنا تبقى مسألة أخيرة أراها ضرورية قبل إغلاق هذا الملف.

إذا كان اسم معاوية نفسه مثبتاً، وأبو سفيان يظهر مبكراً في نسبه، وبنو أمية معروفين في التقليد العربي، فهل توجد أي قرينة حقيقية على أن اسم

"معاوية بن أبي سفيان" استُبدل باسم أقدم أو أخفى
وراءه شخصية مسيحية أخرى؟
لم أجد حتى الآن ما يثبت ذلك.

الاختلافات اليونانية والسريانية في كتابة الاسم
تفسرها الصوتي طبيعي.

ولا يظهر لنا ملك آخر في المصادر المعاصرة
يحمل السيرة السياسية نفسها ثم اختفى ليحل معاوية
مكانه.

وهذه نقطة قوية جدًا.

لأن فرضية تغيير الهوية التاريخية تحتاج عادة إلى
ازدواج في الشهادات: اسم قديم في الوثائق، ثم اسم
جديد في الرواية اللاحقة.

أما في حالة معاوية فلدينا العكس تقريبًا.

الوثيقة المعاصرة تقول معاوية.

والمؤرخ المسيحي يقول صيغة من معاوية.

والرواية الإسلامية تقول معاوية.

إذن الاسم من أكثر العناصر ثباتًا في القضية.

ما يبقى قابلاً للنقاش هو التفاصيل المحيطة به:
تاريخ ميلاده، بعض أخبار إسلامه، موقع أبيه في
مكة، تفاصيل النسب البعيد، طبيعة تدينه الشخصي،
وكيف كانت هوية دولته في سنواتها الأولى.
وهنا أستطيع أن أضع الخلاصة النهائية لهذا الفصل
الخاص.

بنو أمية كبيت حاكم وشبكة قرابة في القرن السابع
حقيقة تاريخية أقوى بكثير من فرضية أنهم اختراع
عباسي لاحق.

معاوية نفسه مثبت مادياً ومعروف من مصادر غير
إسلامية قريبة من عصره.

اسمه معاوية، ولا يوجد دليل موثوق على اسم
مسيحي سري آخر.

ارتباطه بأبي سفيان معروف قبل المؤلفات التاريخية
العباسية الكبرى، ولذلك يصعب جداً نسب هذه الأبوة
إلى صناعة عباسية متأخرة.

أما سلسلة أبي سفيان إلى حرب ثم أمية وعبد شمس
وعبد مناف، فتعتمد بدرجة أكبر على التقليد النسبي

العربي ولا نستطيع إثبات كل حلقة فيها بنقش معاصر.

أما القول بأن معاوية أو بني أمية كانوا نصارى، فالأدلة الحالية لا تكفي لإثباته. ما نستطيع إثباته هو أنهم حكموا في بيئة مسيحية قوية، واستخدموا موظفين مسيحيين، واستمروا فترة في مؤسسات ونقود ولغات موروثه من بيزنطة، وكانت علاقة معاوية بالمجتمع المسيحي أكثر قرباً ومرونة مما قد يتوقعه قارئ المصادر الإسلامية المتأخرة.

ثم تغيرت لغة الدولة بصورة شديدة الوضوح في عهد عبد الملك، حيث أصبح اسم محمد والعقيدة الإسلامية والتوحيد والرد على المسيحية عناصر ظاهرة على العمارة والنقد الرسمي.

ومن هنا أخلص إلى أن السؤال الصحيح ليس: هل اكتشفنا أن الأمويين كانوا مسيحيين؟

بل: كيف تحولت سلطة عربية ظهرت داخل عالم بيزنطي وساساني متأخر إلى دولة إسلامية ذات رموز ولغة ومؤسسات مستقلة بصورة متزايدة؟ هذا السؤال يمكن إثباته ودراسته.

أما تحويل معاوية إلى ملك مسيحي لمجرد وجود صليب أو موظفين مسيحيين حوله، فلا تسمح لي الأدلة الحالية بأن أقدمه حقيقة تاريخية.

ما الذي تثبته الوثائق المبكرة فعلاً؟

بعد تفكيك الروايات والنسب والبيئة المسيحية، أرى أن من المفيد أن أعود إلى الوثائق التي يمكن تأريخها إلى القرن السابع نفسه، لأن هذه الوثائق تضع حدوداً واضحة لما يمكنني قبوله وما يجب أن أبقيه في دائرة الاحتمال.

من أقدم النقوش العربية المؤرخة نقش زهير، المؤرخ بسنة 24هـ، أي 644-645م تقريباً. وقد درسه علي إبراهيم غبان وRobert Hoyland، واعتبراه من أقدم النقوش العربية الإسلامية المؤرخة المعروفة، وفيه إشارة إلى وفاة عمر. أهمية هذا النقش لا تتعلق ببني أمية مباشرة، لكنها تكشف أن الكتابة العربية والتأريخ الهجري وذاكرة الخلفاء كانت موجودة قبل قيام الدولة الأموية بسنوات، أي أن الدولة العباسية لم تكن هي التي أنشأت من الصفر نظام التأريخ والذاكرة السياسية للقرن الأول.

وهذه النقطة تضع حدًا لبعض الفرضيات شديدة التطرف.

فإذا كانت لدينا نقوش عربية مؤرخة من أربعينيات القرن السابع، فلا أستطيع القول إن التاريخ الإسلامي كله بُني للمرة الأولى في بغداد بعد أكثر من قرن.

قد تكون التفاصيل تغيرت.

وقد تكون الروايات توسعت.

لكن هناك طبقة من الذاكرة والكتابة تعود إلى زمن مبكر فعلاً.

وبالنسبة إلى معاوية، يصبح الوضع أوضح.

لدينا إلى جانب نقش حمة جدر أختام إدارية ترجع تقريباً إلى سنة 44هـ، أي 664م، وهي من أقدم القطع العربية الباقية المرتبطة بعهد. وهذه القطع مهمة لأنها تثبت وجود جهاز إداري يستخدم اسم معاوية في زمنه، بعيداً تماماً عن مؤلفات العصر العباسي.

إذن كل محاولة لتحويل معاوية إلى شخصية أدبية متأخرة تصطدم هنا بالمادة نفسها.

معاوية كان موجودًا.

وكان حاكمًا.

وكانت باسمه إدارة.

وكان يحمل لقب أمير المؤمنين في شواهد معاصرة.

لكن هذه الأدلة لا تقدم لنا سيرته كاملة.

لا تخبرنا متى ولد.

ولا تحكي قصة إسلامه.

ولا تسجل أسماء أجداده واحدًا واحدًا.

ولا تقول لنا ما كان يعتقد في كل مسألة دينية.

وهنا يجب أن أعرف أين تنتهي قدرة الأثر.

ثم توجد قطعة نقشية مثيرة للاهتمام تذكر رجلًا

يدعى سعيد بن ذكوان ويصف نفسه بأنه مولى

معاوية بن أبي سفيان. أهمية هذه الكتابة أنها تحمل

الصيغة الكاملة "معاوية بن أبي سفيان"، لكنها لا

تؤرخ إلى حياة معاوية بيقين؛ والتحليل الكتابي

يرجح أواخر القرن الأول أو بداية القرن الثاني

الهجري. ولذلك فهي شهادة مبكرة جدًا على اشتهار

النسبة، لكنها ليست وثيقة من سنة 660م نستطيع
بها وحدها إثبات الأبوة.

وهذا التفصيل يعدل الصورة قليلاً.

فأنا لا أقول إن أقدم نقش معاصر لمعاوية يكتب "بن
أبي سفيان".

لا يفعل ذلك.

لكنني أقول إن هذه النسبة موجودة نقشياً في مرحلة
مبكرة جداً، قبل الطبري والبلاذري بمدة طويلة.

وهذا يجعل فرضية اختراع العباسيين لعبارة
"معاوية بن أبي سفيان" فرضية ضعيفة ما لم يظهر
دليل أقدم يناقضها.

وهنا أصل إلى قاعدة أراها مهمة في كل هذا البحث:
كلما اقتربنا من معاوية نفسه ازدادت الأدلة المادية.

وكلما صعدنا إلى أبي سفيان ثم حرب ثم أمية ثم عبد
شمس، أخذت المادة الأثرية تقل وأصبح اعتمادنا
أكبر على الأنساب والروايات الأدبية.

إذن لا ينبغي أن نتعامل مع السلسلة كلها بدرجة
اليقين نفسها.

يمكنني أن أضعها على شكل درجات:
معاوية شخصية تاريخية مثبتة ماديًا.
لقب أمير المؤمنين مثبت في عصره.
انتساب معاوية إلى أبي سفيان موثق في تقليد قديم
وله شاهد نقش مبكر.
أما صخر بن حرب وتفاصيل شخصية أبي سفيان
فتقوم بدرجة أكبر على التراث العربي.
ثم أمية بن عبد شمس وما قبله يدخل بصورة أكبر
في مجال علم النسب السابق للتدوين الباقي.
وهذه ليست محاولة لإنكار السلسلة، بل وضع كل
جزء منها في مستواه الصحيح من الإثبات.
أما قضية الإسلام والمسيحية، فإن الوثائق نفسها
تجبرني على التمييز بين هوية الدولة وبين المظهر
الإداري لها.
يمكن للدولة أن تستخدم موظفًا مسيحيًا.
ويمكن أن تستخدم اليونانية.
ويمكن أن تستعمل نقدًا مشتقًا من بيزنطة.
ويمكن أن يظهر الصليب في بيئتها.

من دون أن تكون الدولة نفسها دولة مسيحية.
والدليل الأقوى على ضرورة هذا التفريق هو أننا
نرى داخل القرن نفسه انتقالاً تدريجياً في النقود
والنقوش بدل انقلاب مفاجئ من دولة مسيحية إلى
دولة إسلامية.

وهنا أرى أن السؤال عن "معاوية النصراني" يحتاج
إلى تقسيمه.

هل كان متسامحاً مع المسيحيين؟
الأدلة تقول نعم بدرجة واضحة.
هل استخدم المسيحيين في الإدارة؟
نعم.

هل عاش في بيئة ثقافية وإدارية مسيحية؟
بالتأكيد.

هل توجد رموز مسيحية في مواد مرتبطة بعهدة؟
نعم.

هل يثبت أي من ذلك أنه تعمد في كنيسة وكان
يعترف بالثالوث والوهية المسيح؟

لا يوجد عندي دليل يثبت ذلك.

وهذا هو الحد الذي يجب أن أتوقف عنده.

لكن توجد نقطة أخرى تستحق البحث، وهي أن بعض المصادر المسيحية المبكرة لم تكن تنظر إلى العرب الأوائل بالطريقة التي ستنظر بها الكنائس لاحقًا إلى الإسلام بعد استقرار الحدود العقائدية بصورة أوضح.

في العقود الأولى كان المسيحيون يحاولون فهم القوة الجديدة.

بعضهم وصفها بإطار كتابي.

وبعضهم رأى فيها عقوبة إلهية.

وبعضهم ركز على إسماعيل وهاجر.

وبعض النصوص كانت معلوماتها عن عقيدة العرب محدودة.

وهذا يعني أن الحدود بين الجماعات في نظر المراقب المعاصر لم تكن بالضرورة مصاغة بالمصطلحات التي ستظهر في الجدل المسيحي الإسلامي في القرنين الثامن والتاسع.

وهذه الملاحظة مهمة جدًا.

فقد يكون معاوية مسلمًا في إطار الجماعة التي يقودها، بينما تبدو دولته من الخارج شديدة الشبه بالدولة البيزنطية السابقة في كثير من المؤسسات. لا تناقض في ذلك.

الدين والسياسة والإدارة لا تتغير بالسرعة نفسها. ثم يأتي محمد.

وجود محمد في المصادر غير الإسلامية قبل العصر العباسي يجعل من الصعب فصل معاوية عنه بالكامل. كما أن البحث الحديث في أقدم المرويات الإسلامية، ومنه عمل Andreas Görke و Gregor Schoeler على corpus عروة بن الزبير، يرى أن قسمًا من الروايات المتعلقة بمحمد يمكن إرجاعه إلى أواخر القرن السابع وبداية الثامن من خلال طرق نقل مستقلة، أي قبل المؤلفات التاريخية العباسية الكبرى. وهذه النتيجة لا تعني أن السيرة التي بين أيدينا صحيحة في كل تفاصيلها.

لكنها تعني أن المنهج النقدي نفسه الذي أستخدمه
ضد الروايات المتأخرة لا يسمح لي بالذهاب إلى
الطرف المقابل والقول إن محمد أو علاقته بالحركة
العربية كلها اختراع عباسي.

الدليل لا يسمح بهذا.

وهنا تظهر صورة أكثر تعقيدًا، لكنها في رأي أكثر
إثارة من النظريات السهلة.

نحن أمام حركة عربية مرتبطة بمحمد قبل معاوية.
ثم أمام دولة واسعة يقودها معاوية في بيئة بيزنطية
مسيحية.

ثم أمام استمرار مؤسسات قديمة لعقود.

ثم أمام تحول متزايد في الرموز واللغة.

ثم أمام عبد الملك الذي يجعل الهوية الدينية للدولة
شديدة الوضوح على العملة والعمارة.

هذا التسلسل يمكن رؤيته فعليًا في المادة التاريخية.

ولا نحتاج إلى اختراع مرحلة مفقودة لكي نشرحه.

لكن هذا لا يحل مشكلة أصل بني أمية قبل معاوية.

وهنا أعود إلى أمية بن عبد شمس.

إذا لم يكن لدينا نقش معاصر له، فإن السؤال الصحيح ليس: هل كان موجودًا أم لا؟

بل: ما أقدم رواية يمكن تتبعها عنه، وهل تتفق المصادر النسبية المستقلة في موقعه داخل قریش؟ وهل توجد أشعار قديمة يمكن أن تكون أقدم من كتب النسب وتذكر بني أمية أو عبد شمس؟ وهل يمكن إثبات تاريخ هذه الأشعار؟

هذا هو المكان الذي يجب أن ينتقل إليه البحث إذا أردنا التعمق أكثر في أصل الأسرة. فالآثار أوصلتنا إلى معاوية.

أما للوصول إلى أمية فعلينا دخول عالم الشعر والنسب، مع معرفة أننا انتقلنا إلى نوع أضعف من الدليل المادي.

وأرى أن الخلاصة الأهم حتى الآن هي أن الشك يجب أن يكون محددًا.

لا يصح أن أقول:

"لا أملك نقشًا لأمية، إذن معاوية ليس قرشيًا." بين الجملتين قرون من الاستنتاج غير المثبت.

كما لا يصح أن يقال:

"كتب النسابة أن أمية بن عبد شمس جده، إذن لدينا إثبات أثري كامل للنسب."

هذا أيضًا غير صحيح.

العبارة العلمية الأقوى هي:

النسب القرشي الأموي هو التقليد التاريخي الأقدم والأكثر رسوخًا الذي نملكه، ولا توجد حاليًا رواية أصل بديلة أقدم تستطيع إزاحته، لكن أجزاءه السابقة للإسلام لا تتمتع جميعها بالإثبات المادي الذي يتمتع به معاوية نفسه.

وهذا، في رأيي، هو الحد الذي يستطيع الدليل حمله من دون مبالغة.

أما المسيحية، فليست أمامي حتى الآن أصلًا بديلًا مثبتًا لبني أمية، بل بيئة تاريخية شديدة الأهمية لفهم دولتهم الأولى.

وهنا يبرز سؤال أخير يمكن أن يكون خاتمة قوية لهذا الفصل الخاص:

هل أخطأت المصادر العباسية عندما صورت الدولة
الأموية المبكرة وكأنها كانت تحمل منذ معاوية
المؤسسات والحدود الدينية نفسها التي عرفها
العباسيون بعد قرن؟

في هذه النقطة أرى مجالاً حقيقياً للنقد.

فالآثار تظهر تطوراً.

والنقد يظهر تطوراً.

واللغة الإدارية تظهر تطوراً.

والخطاب الديني الرسمي يظهر تطوراً.

إذن ربما لم يكن أكبر تحريف في الرواية هو تغيير
أصل معاوية أو دينه، بل جعل الماضي أكثر اكتمالاً
وتنظيماً مما كان عليه فعلاً.

لقد أخذ المؤرخ اللاحق المؤسسات التي يعرفها في
عصره، ثم نظر من خلالها إلى زمن كانت فيه هذه
المؤسسات ما تزال تتشكل.

وهذه، في رأيي، فرضية تاريخية أقوى بكثير من
القول إن معاوية كان ملكاً مسيحياً أخفى العباسيون
اسمه وهويته.

أمية وعبد شمس وقريش بين الشعر والنسب
بعد أن وصلت الأدلة المادية بنا إلى معاوية وأبي
سفيان بدرجات متفاوتة، يصبح الانتقال إلى أمية بن
عبد شمس أكثر صعوبة، لأننا ندخل هنا إلى زمن
تندر فيه الوثائق المباشرة، ويصبح الشعر وعلم
النسب من أهم الأدوات المتاحة.

تضع المصادر العربية أمية بن عبد شمس داخل
قريش، وتجعل بني أمية فرعًا من عبد شمس بن
عبد مناف. وهذه هي الشجرة التي يعتمد عليها أيضًا
معظم المؤرخين الغربيين المعاصرين عند الحديث
عن الأسرة. Andrew Marsham مثلًا يصف
السفيانيين والمروانيين بأنهم فرعان من الأسرة
الأموية المنتمية إلى العشيرة المكية القرشية لعبد
شمس، ويذكر أبا سفيان بن حرب بن أمية بوصفه
من الشخصيات المؤثرة في مكة قبل الإسلام.
(cambridge.org)

وكذلك فإن دراسة حديثة عن النخب الأموية تصف
عثمان بن عفان ومعاوية وأقاربهما باسم بني أمية
نسبة إلى الجد المشترك أمية بن عبد شمس. هذا
يبين أن الدراسات الأكاديمية الحديثة لا ترى حاليًا

سببًا كافيًا لرفض وجود أمية أو انتماء الأسرة إليه.
(academic.oup.com)

لكن هذه الدراسات لا تقدم لنا نقشًا جاهليًا يحمل اسم أمية بن عبد شمس.

وهذا الفرق ينبغي أن يبقى واضحًا.

قبول الباحث للنسب لا يعني أنه اكتشف وثيقة معاصرة لكل فرد في السلسلة، بل يعني أنه يرى أن مجموع الروايات والأنساب والعلاقات العائلية لا يقدم سببًا قويًا لرفض الهيكل العام.

وهنا تأتي أهمية الدراسات الحديثة التي اختبرت المادة النسبية بدل الاكتفاء بتكرارها.

Majied Robinson استخدم بيانات الزواج والقرابة الموجودة في كتب الأنساب لدراسة قریش والأمويين بطريقة إحصائية واجتماعية. والنتيجة التي وصل إليها مهمة بالنسبة إلى بحثي، إذ وجد أن هذه البيانات تظهر أنماطًا مترابطة ومعقولة تاريخيًا، بما يدعم وجود قدر معتبر من المعلومات القديمة الحقيقية داخل المادة النسبية، بدل اعتبارها اختراعًا متأخرًا شاملًا. (research.ed.ac.uk)

هذا لا يثبت كل اسم.

لكنه يضعف فرضية أن نسابه العصر العباسي
جلسوا فاخترعوا شبكة قریش بأكملها من لا شيء.
فالشجرة النسبية ليست مجرد خط واحد من معاوية
إلى أمية. هناك مئات علاقات الزواج والقرابة بين
بطون متعددة. وكلما ازدادت الشبكة تعقيدًا أصبح
اختراعها الكامل مع المحافظة على ترابط داخلي
معقول أمرًا أكثر صعوبة.

وهنا يجب أن أكون منصفًا مع الأدلة.

لقد بدأت هذا البحث وأنا أطالب بدليل مادي على
النسب، وهذا صحيح. لكن غياب النقش ليس السبب
الوحيد الذي أستخدمه للحكم على المجتمعات التي
اعتمدت على الذاكرة الشفوية.

يمكن أن تحمل الذاكرة العائلية معلومات صحيحة.

السؤال هو مدى إمكانية اختبارها.

وهنا تساعدنا العلاقات الجانبية.

إذا قالت ثلاثة تقاليد مستقلة إن رجلًا تزوج من أسرة
معينة، وإن أبناءه يرتبطون بعائلة أخرى، ثم نجد

العلاقات نفسها تظهر بصورة متسقة عبر أجيال،
فإن هذا يعطينا قرينة تاريخية، وإن لم يكن نقشاً.
وبذلك يصبح موقفي من أمية أكثر تحديداً.

لا أملك وثيقة معاصرة تثبت شخصيته.
لكنني أيضاً لا أملك سبباً علمياً قوياً لإعلان أنه
اختراع متأخر.

أما الشعر الجاهلي، فقد يبدو للوهلة الأولى حلاً
للمشكلة.

فإذا وجدنا قصيدة تعود يقيناً إلى ما قبل الإسلام
وتذكر أمية أو عبد شمس، سنحصل على شاهد
مستقل أقدم من كتب الأنساب.

لكن الشعر الجاهلي نفسه يواجه مشكلة التوثيق.
فكثير من الشعر حُفظ شفهيّاً ثم جمع بعد الإسلام،
وبعض الدواوين لم تدون بالشكل الذي وصلنا إلّا
بعد وفاة أصحابها بمدة طويلة. ولذلك ناقش الباحثون
منذ زمن طويل صحة نسبة عدد من القصائد
الجاهلية.

وهنا لا يجوز أن آخذ بيتًا شعريًا منسوبًا إلى شاعر جاهلي وأعامله كأنه حجر عليه نقش مؤرخ.

يجب أن أبحث في تاريخ الرواية الشعرية نفسها.

وهذا يجعل الشعر مفيدًا، لكنه لا يمنحني الحل السهل الذي كنت أبحث عنه.

بل إن بعض الشعراء الجاهليين أنفسهم يقدمون مثالًا على المشكلة. فالشعر المنسوب إلى أمية بن أبي الصلت، مثلًا، تعرض لنقاش واسع بشأن أصالته، لأن أقدم جمع معروف لشعره جاء بعد زمنه بقرون، ورأى عدد من الباحثين أن بعض مادته تأثر باللغة القرآنية والتفسيرية اللاحقة. وهذا يبين لماذا يجب الحذر الشديد من استخدام الشعر وحده لإثبات حدث أو نسب سابق للإسلام.

إذن لا أرى حاليًا أن الشعر يمنحنا شهادة مستقلة قاطعة على أمية بن عبد شمس تساوي نقش معاوية.

لكنه جزء من شبكة أوسع من الذاكرة القبلية والنسبية التي لا ينبغي تجاهلها.

ومن هنا أصل إلى مسألة مهمة: لماذا أصبحت
الأنساب دقيقة إلى هذه الدرجة في العصر
الإسلامي؟

أحد الأسباب هو أن النسب لم يكن ترفاً.
مكانة القبيلة، والعطاء، والعلاقات السياسية،
والزواج، والخلافة، كلها جعلت معرفة الأنساب ذات
قيمة عملية.

وهذا يوفر سبباً لحفظها.

لكنه يوفر أيضاً سبباً للتلاعب بها.

المعلومة نفسها التي لها قيمة كبيرة تصبح جديرة
بالحفظ وجديرة بالتزوير في الوقت نفسه.

لذلك لا يكفي أن أقول إن للنسب منفعة سياسية ثم
أرفضه، كما لا يكفي أن أقول إن العرب عرفوا
أنسابهم ثم أقبل كل ما وصل.

الاختبار يكون في الاتساق والتعدد وقرب المصادر
ووجود الشواهد الجانبية.

وهنا يصبح نسب بني أمية مثيراً للاهتمام لأنه
يتقاطع مع نسب عثمان بن عفان.

عثمان ليس من نسل أبي سفيان، لكنه ينتمي بحسب التقليد إلى بني أمية من فرع آخر. فإذا كانت هذه الشبكة كلها صناعة عباسية هدفها بناء نسب لمعاوية، فما الحاجة إلى إدخال عثمان في البنية نفسها؟

بل إن عثمان شخصية لها مكانة شديدة الأهمية في التقليد الإسلامي، وقرابته الأموية سببت مشكلات سياسية في الروايات نفسها، خصوصًا في الأخبار المتعلقة بتولي أقاربه المناصب.

هذا يجعل وجود بني أمية كجماعة قرابية في القرن السابع أكثر احتمالًا من فرضية أنها تسمية سياسية اخترعت بعد سقوط دولتهم.

ثم هناك المروانيون.

مروان بن الحكم وذريته ينتمون إلى فرع مختلف عن معاوية بحسب الشجرة نفسها، ومع ذلك انتقلت إليهم الخلافة بعد انتهاء الفرع السفيفاني.

مرة أخرى نحن أمام شبكة عائلية متعددة الفروع.

والمؤرخ الحديث عندما يدرس الزواج والقرابة والانتقال بين الفروع يجد بنية اجتماعية يمكن

تحليلها، لا مجرد سلسلة اسمية بسيطة.

(research.ed.ac.uk)

ومن هنا أصبحت أرى أن أقوى سؤال ليس: هل اخترع العباسيون أمية؟

بل: إلى أي مدى يمكن الوثوق بالتفاصيل التي رويت عن حياته؟

وهذا فرق كبير.

قد يكون أمية شخصًا تاريخيًا حقيقيًا، بينما تكون القصص التي قيلت عن تنافسه مع هاشم أو رحلاته أو خصوماته قد تعرضت للتوسع الأدبي.

في هذه النقطة يجب أن أفصل بين الشخص وبين سيرته.

نحن نجد هذه المشكلة كثيرًا في التاريخ القديم.

وجود الملك ثابت.

لكن القصص عن طفولته وأحلام أمه وحواراته مع خصمه قد تكون أساطير لاحقة.

وهكذا يمكن أن يكون الحال مع أجداد قریش.

لذلك سأقبل الهيكل النسبي العام بوصفه الاحتمال التاريخي الأقوى حاليًا، لكنني لن أحول كل قصة داخل كتب الأنساب إلى حقيقة.

ثم أصل إلى النتيجة الأهم المتعلقة بالمسيحية. لم أجد داخل هذا البحث نسبًا مسيحيًا بديلًا لبني أمية.

لا يوجد أمامي تقليد سرياني مبكر يقول إن أبا سفيان كان اسمه كذا وكان من أسرة مسيحية سورية.

ولا نص يوناني يقول إن معاوية ينحدر من بيت بيزنطي.

ولا نقش يعطينا أجدادًا مسيحيين بدل أمية وعبد شمس.

وهذه النقطة يجب أن تكون حاسمة.

فإذا أردت التشكيك في الرواية القرشية، أستطيع ذلك في درجة الإثبات.

لكن لا أستطيع ملء الفراغ برواية أخرى لمجرد أنها مثيرة.

البديل يحتاج إلى دليل.

وهذا يقودني إلى خلاصة مختلفة قليلاً عن الفرضية التي بدأت بها.

المشكلة الكبرى في تاريخ الأمويين لا تبدو لي حتى الآن أن أصلهم المسيحي أخفي، بل أن الدولة الأموية الأولى كانت أكثر اندماجاً في العالم المسيحي البيزنطي المتأخر مما تظهره بعض الصور الإسلامية التي تشكلت لاحقاً. وهذا أمر يمكن الدفاع عنه بالأدلة.

أما تحويل الاندماج الثقافي والإداري إلى أصل عرقي أو ديني مختلف للأسرة فلا تسمح به الأدلة الحالية.

وأرى أن هذا الاستنتاج أقوى لكتابنا. فنحن لا نخسر شيئاً عندما لا تثبت الفرضية الأولى. على العكس، نكتشف سؤالاً أكثر عمقاً:

كيف تمكنت أسرة عربية خرجت من البيئة القرشية، بحسب أقدم تقاليد النسب التي نملكها، من التحول خلال سنوات قليلة إلى بيت حاكم لبلاد الشام، ثم من استخدام جهاز بيزنطي مسيحي قديم، ثم من إنتاج

دولة ذات خطاب ديني ونقدي عربي مستقل في عهد
عبد الملك؟

هذه عملية تاريخية ضخمة تستحق الدراسة أكثر من
البحث عن هوية سرية لا توجد عليها وثيقة.
ثم يجب أن أضع الحدود النهائية لما أعرفه.
معاوية ثابت ماديًا في القرن السابع.

اسم معاوية ثابت.

لقب أمير المؤمنين ثابت.

انتسابه إلى أبي سفيان معروف في شهادة نقشية
مبكرة وفي التقليد العربي.

بنو أمية يظهرون في تقليد نسب مترابط يجعل
عثمان ومعاوية والمروانيين فروعًا من أسرة واحدة.
البحث الأكاديمي الحديث يقبل هذا الإطار العام، وإن
كان يعتمد بدرجة كبيرة على المادة العربية النسبية.

(academic.oup.com)

أما أمية بن عبد شمس نفسه فلا أملك حتى الآن نقشًا
معاصرًا يثبت شخصه.

ولا أملك أيضًا وثيقة تنفيه أو تقدم جدًّا آخر للأسرة.

ولا أملك دليلاً مباشراً على أن معاوية كان نصراني العقيدة.

ولا أملك دليلاً على اسم مسيحي آخر له.

وما أملكه فعلاً هو دليل قوي على وجود مجتمع وإدارة وثقافة مسيحية حوله، وعلى استمرار عناصر كثيرة من العالم البيزنطي في دولته.

وهكذا يصبح الفصل في النهاية مثلاً حياً على المنهج الذي دعوت إليه منذ بداية الكتاب.

بدأنا بسؤال.

وضعنا فرضية.

ثم طالبنا بالدليل.

وبعض الدليل دعم أجزاء من الفرضية، وبعضه عارضها، وبعضه ترك أسئلة مفتوحة.

ولم يكن من حقنا أن نجبر المادة على الوصول إلى النتيجة التي أردناها مسبقاً.

وهذا بالنسبة إليّ هو الفرق بين كتابة التاريخ وصناعة التاريخ.

فالمؤرخ الذي يجد أن فرضيته لم تثبت ثم يقول ذلك
بوضوح أقرب إلى الحقيقة من المؤرخ الذي يختار
من الوثائق ما يخدم النتيجة ويحذف الباقي.
وهنا أستطيع أن أغلق ملف أصل بني أمية بنتيجة
مؤقتة لا نهائية:

النسب القرشي لبني أمية هو التفسير التاريخي
الأقوى في الأدلة المتاحة حاليًا، لكنه ليس مثبتًا في
جميع حلقاته بوثائق مادية معاصرة.

أما فرضية الأصل المسيحي للأسرة فلا تمتلك حتى
الآن دليلًا مباشرًا كافيًا.

في المقابل، تثبت الأدلة أن الدولة الأموية الأولى،
وخاصة في عهد معاوية، كانت شديدة الارتباط
بالمؤسسات والثقافة والمجتمع المسيحي في بلاد
الشام، وأن هويتها الرسمية تطورت وأصبحت أكثر
وضوحًا وتميزًا في العقود التالية، خصوصًا في عهد
عبد الملك.

وأرى أن هذه النتيجة، لأنها لا ترضي الرواية
التقليدية بالكامل ولا النظرية البديلة بالكامل، هي
بالضبط النتيجة التي يستحقها البحث التاريخي عندما

نجعل الدليل، لا الرغبة، هو الذي يحدد لنا أين نتوقف.

هل تكشف أسماء بني أمية أصلاً مسيحياً أو سريانياً؟

بعد فحص النسب أجد أن هناك طريقاً آخر قد يبدو مغرياً، وهو محاولة استنتاج أصل بني أمية من أسمائهم. فإذا كانت الأسرة مسيحية أو سريانية الأصل، فقد نتوقع أن تحمل أسماء ذات طابع مسيحي أو آرامي واضح. لكن عندما أفحص الأسماء الأساسية للأسرة لا أجد حتى الآن دليلاً لغوياً يسمح بهذا الاستنتاج.

اسم معاوية نفسه عربي. وهو مرتبط في المعاجم العربية بال جذر عوى، المرتبط بالعواء أو النداء، وقد استعمل اسماً عربياً قبل أن يصبح مرتبطاً بالخليفة المعروف. ولا يظهر في المصادر اليونانية أو السريانية اسم مسيحي مختلف ثم جرى تحويله لاحقاً إلى معاوية. إنما نجد محاولات كتابية مختلفة لنقل الاسم العربي نفسه إلى أبجديات أخرى.

أما أبو سفيان فكما ذكرت كنية، بينما تسميه المصادر العربية صخر بن حرب. واسما صخر وحرب عربيان ولا يحملان في ذاتهما ما يشير إلى اسم تعميد مسيحي.

ثم نصل إلى اسم أمية.

المشكلة هنا أن أصل الاسم اللغوي ليس محسومًا بما يسمح ببناء نظرية تاريخية عليه. توجد تفسيرات عربية متعددة للاسم، لكن لا أجد دراسة لغوية أكاديمية قوية تثبت أن "أمية" اسم آرامي أو سرياني مسيحي أعرب لاحقًا. ولذلك لا يجوز استخدام الاسم دليلًا على أصل مسيحي للأسرة.

لكن الاسم الأكثر إثارة بالنسبة إليّ هو عبد شمس. فهذا اسم ديني سابق للإسلام، ومعناه الظاهر "عبد الشمس". والأهم أن الاسم لم يكن خاصًا بجد بني أمية، بل كان معروفًا في الجزيرة العربية قبل الإسلام.

لدينا بالفعل نقش عربي قديم من شمال غرب الحجاز يحمل اسم رجل آخر هو عبد شمس بن المغيرة، ويقول صاحبه فيه ما معناه: "باسمك اللهم، أنا عبد

شمس بن المغيرة، أستغفر ربي". ويرى الباحثون أن النقش ينتمي إلى البيئة العربية السابقة للإسلام أو القريبة جدًا منه. وهو لا يتعلق بعبد شمس جد بني أمية، لكنه يثبت أن الاسم نفسه كان اسمًا عربيًا حقيقيًا متداولًا في البيئة العربية القديمة.

وهذه المعلومة مهمة لأنها تمنع محاولة تحويل اسم عبد شمس إلى دليل على أصل سرياني للأسرة.

الاسم معروف عربيًا في الجزيرة.

لكن هل معنى عبد شمس يثبت أن جد بني أمية كان وثنيًا يعبد الشمس؟

أيضًا لا أستطيع أن أقفز إلى هذه النتيجة.

الاسم قد يكون قد نشأ في بيئة كانت فيها عبادة الشمس معروفة، لكن الاسم الشخصي يستطيع أن يستمر بعد تغير الاعتقاد. والدليل المثير أن نقش عبد شمس بن المغيرة نفسه يحمل لغة توحيدية واضحة؛ صاحبه يطلب المغفرة من ربه ويستخدم اسم الله، مع أنه يحمل اسمًا قديمًا يتضمن "شمس".

إذن الاسم يستطيع أن يكون أقدم من عقيدة صاحبه.

وهذا درس مهم عند دراسة بني أمية.

لا أستطيع أن أقول إن رجلاً مسيحي لأن اسمه يبدو آرامياً.

ولا أقول إنه وثني لأن اسم أحد أجداده عبد شمس. الهوية الدينية تحتاج إلى نص ديني أو ممارسة أو شهادة معاصرة، لا إلى تحليل الاسم وحده.

والأهم أن Andrew Marsham، في دراسته الأكاديمية عن الملكية الإسلامية المبكرة، يعرض الأسرة الأموية باعتبارها فرعاً من عشيرة عبد شمس القرشية المكية، ويصف أبا سفيان بن حرب بن أمية بصفته رأساً مهماً لهذا البيت في مكة قبل الإسلام. هذا هو الإطار الذي ما زال البحث الأكاديمي السائد يعمل به، وليس لدينا حتى الآن أصل سوري مسيحي موثق ينافسه.

لكن هنا تظهر مسألة مثيرة تستحق النقد.

بعض الروايات القديمة تتحدث عن خصومة مبكرة جداً بين هاشم وأمие، بل نجد لاحقاً قصصاً تصور الصراع بين البيتين وكأنه بدأ قبل الإسلام بأجيال، ثم انتهى إلى صراع أموي هاشمي على الخلافة.

وأنا أشك منهجياً في القصص المصممة بهذه الدرجة من الكمال.

ليس لأنني أملك دليلاً أنها كاذبة، بل لأن النتيجة اللاحقة يمكن أن تعيد تشكيل الماضي.

عندما تقع حرب ضخمة بين بيتين، يميل الرواة إلى البحث عن بداية قديمة لها.

ثم يصبح الجد خصماً لجد الخصم.

ويبدو كأن التاريخ كله كان يسير نحو المواجهة المستقبلية.

وهذا نمط معروف في بناء أنساب الأسر الحاكمة.

لذلك أفرق مرة أخرى بين وجود عبد شمس وأمية، وبين كل قصة رويت عن التنافس بين أمية وهاشم.

قد يكون النسب صحيحاً بينما تكون بعض قصص المنافسة اللاحقة أدباً سياسياً.

وهناك روايات أشد خطورة تزعم أن أمية لم يكن ابن عبد شمس أصلاً، بل كان متبنئاً أو ملحقاً به.

مثل هذه الروايات تخدم بصورة واضحة الجدل المناهض لبني أمية لأنها تضرب نسب الأسرة في جذره.

لكن وجود هذه الرواية لا يجعلها صحيحة. كما أن الرواية المقابلة التي تجعل النسب كاملاً بلا أي مشكلة لا تصبح صحيحة لمجرد أنها الأشهر. في هذه النقطة تحديداً أحتاج إلى مصدر مبكر ومستقل، وما لدينا لا يسمح لي حالياً بإثبات رواية التبني.

ولهذا لا أرى من الصحيح إدخالها في الكتاب بوصفها حقيقة.

يمكن ذكرها بوصفها جزءاً من الحرب النسبية والسياسية بين الخصوم، وهذا في ذاته مهم للغاية. فإذا وصل الصراع إلى حد التشكيك في نسب جد الأسرة، فهذا يبين مقدار القوة السياسية التي كان يحملها النسب.

وهنا أصل إلى نتيجة جديدة.

ربما تكون بعض أكثر الروايات إثارة عن أصل بني أمية ليست ذاكرة حقيقية للجاهلية، بل نتاجًا للصراع الذي وقع بعد أن أصبح بنو أمية ملوكًا. فوجود الأسرة نفسها شيء.

والقصص التي حاولت إهانة أصلها شيء آخر. وهذا يقودنا مرة أخرى إلى موضوع الكتاب الأساسي: المنتصر والمهزوم كلاهما يستطيع صناعة الماضي.

الخصم يستطيع تشويه نسب الحاكم. والحاكم يستطيع تمجيد نسبه.

وبعد قرنين يصل الاثنان إلى المؤرخ.

ثم يأتي دورنا في محاولة الفصل بينهما.

ولذلك فإنني لا أرى في أسماء معاوية أو صخر أو حرب أو أمية أو عبد شمس أي دليل إيجابي على أصل مسيحي سرياني للأسرة.

بل إن اسم عبد شمس يعيدنا إلى البيئة العربية السابقة للإسلام أكثر مما يقودنا إلى الكنيسة السورية.

لكن هذا لا يلغي العلاقة القوية جدًا بين بني أمية وبلاد الشام.

والسؤال الذي يبقى مهمًا هنا هو: متى بدأت هذه العلاقة؟

الرواية العربية تقول إن أبا سفيان وغيره من قريش كانت لهم صلات تجارية بالشام، وإن يزيد بن أبي سفيان ثم معاوية دخلا سوريا في سياق الفتوحات.

Marsham يشير بالفعل إلى أبي سفيان بوصفه شخصية نافذة في مكة، وإلى ابنه يزيد بوصفه واحدًا من قادة فتح بلاد الشام في ثلاثينيات القرن السابع، ثم إلى معاوية بوصفه من أسس السلطة السفيانية بعد ذلك.

إذا صح هذا الهيكل، فإنه يعطينا تفسيرًا طبيعيًا لارتباط الأسرة بالشام من دون الحاجة إلى جعلها سورية الأصل.

كانت أسرة مكية ذات علاقات بالشمال، ثم وجد أبناؤها بعد الفتح فرصة سياسية وعسكرية ضخمة في سوريا.

ومع مرور عشرين أو ثلاثين سنة أصبحت الأسرة مرتبطة بدمشق أكثر مما ارتبطت بمكة.

وهذا التحول ليس غريبًا في التاريخ.

الأسرة الحاكمة قد تغير مركزها السياسي من دون أن يتغير أصلها.

ثم يأتي الزواج من قبائل الشام ليعمق هذا التحول.

ومعاوية لم يحكم السوريين من خارج مجتمعهم فقط، بل بنى تحالفات مع القبائل المحلية، وخصوصًا كلب، ودخل في شبكة اجتماعية وسياسية سورية.

وهكذا أصبح ابنه يزيد من جهة أمه مرتبطًا مباشرة ببيئة قبلية مسيحية شامية.

وهنا ربما ينبغي أن نميز بين أصل الأسرة وبين أصل الدولة.

أصل الأسرة، وفق أفضل ما تسمح به الأدلة حاليًا، قرشي مكي.

أما الدولة الأموية بالشكل الذي أسسه معاوية فهي شامية المركز بدرجة واضحة.

هذه نقطة أراها شديدة الأهمية.

يمكن أن يكون بنو أمية من قریش، بينما تكون الدولة التي أنشئوها في دمشق قد تشكلت سياسيًا وإداريًا وثقافيًا داخل بلاد الشام. ولا يوجد تناقض بين الأمرين.

ومن هنا ربما نشأ الالتباس عند بعض الباحثين الذين رأوا كمية العناصر المسيحية والبيزنطية في الدولة الأولى ثم استنتجوا أن الأسرة نفسها لابد أن تكون مسيحية سورية.

الأدق أن نقول إن الدولة اكتسبت سمات المكان الذي حكمته.

وهنا أريد أن أضع مسألة أخرى على الطاولة قبل النهاية، لأنها ستعيدنا إلى قضية التزوير العباسي. إذا كانت أصول بني أمية القرشية معروفة قبل العباسيين، فربما لم يكن العباسيون بحاجة إلى اختراع النسب أو محوه.

ما كان أكثر فائدة لهم هو شيء مختلف: إعادة تعريف منزلة هذا النسب.

فالعباسي يستطيع الاعتراف بأن معاوية قرشي ثم يقول: لكنه ليس هاشميًا.

ويستطيع الاعتراف بأن بني أمية من عبد مناف ثم
يجعل القرابة الأقرب إلى النبي لصالح بني هاشم.
وهكذا لا يحتاج الصراع السياسي إلى تزوير شجرة
الخصم كلها.

يكفي إعادة ترتيب قيمة فروعها.
وهذه ربما كانت إحدى أهم وظائف النسب في
الصراع بين البيتين.
فالقرشي عند الأموي يستطيع القول إن له أهلية
الحكم.

والعباسي يرد بأن الهاشمي أقرب.
والعلوي يذهب أبعد ويقول إن ذريته من فاطمة
أقرب من العباسي.

وهكذا تتحول شجرة العائلة نفسها إلى خريطة
للسلطة.

وأعتقد أن هذا التفسير أكثر اتساقًا مع الأدلة من
فرضية أن الأسرة الأموية كلها اخترعت نسبتها إلى
قريش بعد سقوطها.

لقد أصبحت الصورة الآن أكثر وضوحًا.

المشكلة الحقيقية ليست في اسم معاوية.

وليست في وجود أبي سفيان.

وليست لدينا حتى الآن قرينة على اسم مسيحي مخفي.

المشكلة الحقيقية تقع في المسافة بين النواة التاريخية التي يمكن تثبيتها، والتفاصيل الكثيرة التي أضافتها كتب الأنساب والسير إلى الأجيال السابقة للإسلام.

وفي هذه المسافة بالذات ينبغي أن يبقى بحثنا مفتوحًا.

ما الذي يمكن أن يغيّر النتيجة مستقبلاً؟

بعد هذا المسار الطويل من الفحص أجد أن المشكلة لم تعد في نقص الفرضيات، بل في نقص الوثائق المباشرة. ولهذا أرى أن الطريقة الأفضل لإنهاء هذا الملف ليست إعلان حكم نهائي لا رجعة فيه، بل تحديد نوع الأدلة التي لو ظهرت مستقبلاً يمكن أن تغيّر الصورة.

إذا عُثر مثلاً على نقش سابق للإسلام أو قريب جداً منه يذكر أمية بن عبد شمس أو حرب بن أمية أو صخر بن حرب مع تحديد قبلي واضح، فإن ذلك

سيرفع درجة الثقة في السلسلة النسبية بصورة كبيرة.

ولو ظهر في المقابل نص سرياني أو يوناني مبكر مستقل يقول إن معاوية أو أسرته ينحدرون من بيت مسيحي سوري معروف قبل الفتح، فسيصبح علينا إعادة فتح مسألة الأصل من أساسها.

ولو عُثر على وثيقة معاصرة لمعاوية تمنحه اسم تعميد مسيحيًا أو تنسبه صراحة إلى كنيسة معينة، فسيكون ذلك دليلاً مختلفاً كلياً عن وجود الصليب على نقد أو نقش كتب في بيئة مسيحية.

أما حتى يظهر هذا النوع من الأدلة، فلا أرى أن البحث التاريخي يسمح بتجاوز ما نملكه فعلاً.

وهنا تظهر فائدة المنهج المقارن.

فحين أضع المصادر الإسلامية إلى جانب النقوش والمصادر المسيحية لا أجد تناقضاً شاملاً بين عالمين منفصلين، بل أجد نواة تاريخية مشتركة: محمد معروف في القرن السابع، ومعاوية معروف، والصراع على السلطة معروف، والحكم العربي في سوريا معروف.

ثم تبدأ الخلافات في التفاصيل والتفسير.
وهذا في حد ذاته نتيجة مهمة.

فالروايات الإسلامية المتأخرة قد تكون أعادت
صياغة عدد كبير من التفاصيل، لكنها لم تُنشئ
القرن السابع كله من عدم.

وفي المقابل، المصادر المسيحية ليست نسخة محايدة
من الحقيقة. هي الأخرى تنظر إلى العرب من داخل
صراعات الكنائس والإمبراطورية البيزنطية
واللاهوت المسيحي.

لذلك فإن القيمة الحقيقية تأتي من نقاط التقاطع.

كلما اتفقت وثيقة مادية مع مصدر غير إسلامي ومع
تقليد عربي، تصبح المسألة أقوى.

وكلما انفرد مصدر متأخر بتفصيل لا يعرفه أحد
قبله، تصبح المسألة أضعف.

ومن هنا أعود إلى اسم معاوية مرة أخيرة، ولكن من
زاوية مختلفة.

الاسم نفسه من أكثر عناصر الرواية ثباتًا.

وهذا مهم لأن بعض النظريات الجذرية تبدأ أحياناً من افتراض أن الشخصيات المعروفة في المصادر الإسلامية أسماء أدبية أُسقطت على حكام سابقين.

في حالة معاوية، هذه الفرضية تواجه مشكلة مباشرة: اسمه موجود في نقش من عهده، وموجود بصيغ قريبة في المصادر المسيحية المبكرة.

لذلك لا توجد فجوة اسمية تسمح بسهولة بإحلال شخصية أخرى مكانه.

أما أبو سفيان فالوضع أقل قوة من الناحية المادية، لكن وجود الصيغة "معاوية بن أبي سفيان" في نقش مبكر يمنعني من تأخير هذه النسبة إلى العصر العباسي.

وهكذا كلما نزلنا من النظريات العامة إلى التاريخ المحدد، تضيق مساحة الافتراض.

وهذا درس مهم لهذا الكتاب كله.

التاريخ لا يُفحص بالجمال الكبرى وحدها.

نحتاج إلى الاسم.

والتاريخ.

والنقش.

والصيغة.

ومكان العثور على الوثيقة.

ومن خلال هذه التفاصيل الصغيرة يمكن أن تنهار نظرية كبيرة أو تتقوى.

ثم تأتي مسألة قریش.

لا أملك نقشاً يقول إن معاوية "القرشي" من حياته، لكن هذا لا يجعل النسب القرشي ضعيفاً بالدرجة نفسها التي يكون بها أصل مسيحي بديل لا نملك عليه أي تقليد مستقل.

هناك فرق بين نسب وصل عبر مصادر عربية متعددة وبين أصل بديل لا يظهر إلا نتيجة استنتاج حديث من البيئة السورية.

ولهذا أرى أن عبء الإثبات ليس متساوياً.

من يريد قبول النسب القرشي يستطيع الاستناد إلى تقليد قديم مترابط تقبله غالبية الدراسات الحديثة، مع الاعتراف بمشكلة غياب الوثائق المعاصرة لبعض الأجداد.

أما من يريد استبداله بأصل مسيحي سوري، فعليه أن يقدم تقليدًا أقدم أو دليلًا مباشرًا، وهذا غير متوافر حاليًا.

لكن النتيجة المتعلقة ببلاد الشام مختلفة تمامًا.

هنا الدليل قوي.

الدولة التي بناها معاوية كانت شامية في مركزها السياسي.

واعتمدت على شبكات قبلية شامية.

واستفادت من موظفين مسيحيين.

واستخدمت مؤسسات ولغات موروثة.

وظلت تعيش في فضاء اقتصادي وثقافي تشكل لقرون تحت الحكم البيزنطي.

وهذه الحقيقة تجعل الدولة الأموية الأولى أكثر قربًا من عالم العصور القديمة المتأخرة مما توحي به الصورة التي تقسم التاريخ ببساطة إلى بيزنطي ثم إسلامي في لحظة واحدة.

وأرى أن هذا من أهم ما كشفه البحث الحديث في النقوش والبرديات والعملات.

الانتقال كان تدريجيًا.

وهذا التدرج يفسر كثيرًا مما بدا غريبًا.

يفسر وجود الصليب.

ويفسر اليونانية.

ويفسر الموظف المسيحي.

ويفسر استمرار أنظمة نقد قديمة.

ويفسر في الوقت نفسه لماذا لم تختف هذه المظاهر كلها إلا تدريجيًا.

ثم جاء عبد الملك ليجعل الدولة مختلفة بصريًا ولغويًا ودينيًا بصورة أكبر.

ومن هنا أرى أن الفرق بين معاوية وعبد الملك لا ينبغي أن يُستخدم لإثبات وجود دينين مختلفين، بل لدراسة تطور مؤسسة واحدة عبر جيلين.

وهذا لا يمنع أن تكون العقائد نفسها قد تطورت أيضًا.

فالتاريخ الديني لا يقف ساكنًا.

المفاهيم تتحدد.

الحدود بين الجماعات تصبح أوضح.

النصوص تنتشر.

المؤسسات تتشكل.

وهذه عمليات يمكن أن تحدث داخل دين قائم من دون أن تعني اختراعه من الصفر.

وإذا كانت هناك نقطة أعتقد أن الرواية الإسلامية المتأخرة ربما حجبها جزئيًا، فهي درجة هذا التدرج.

فالمؤرخ الذي عاش في بغداد بعد مئة وخمسين سنة كان يعرف عالمًا أكثر وضوحًا في تعريف المسلم والمسيحي، والعربية واليونانية، والخلافة والفقهاء. وعندما ينظر إلى معاوية قد يصفه بالمصطلحات نفسها التي يعرفها في عصره.

لكن القرن السابع كان أقل انتظامًا.

وهنا قد لا يكون التزوير في اختراع شخصية أو نسب، بل في تسوية الفروق بين زمنين مختلفين. وهذه نتيجة أراها أكثر عمقًا من فرضية المؤامرة.

ثم أعود إلى السؤال الذي بدأ منه هذا الفصل: هل كان بنو أمية نصارى؟

بعد فحص الأدلة، لا أستطيع إثبات ذلك.

لكنني أستطيع أن أفهم لماذا ظهرت الفرضية.

من ينظر إلى سوريا في عهد معاوية يرى عالمًا مسيحيًا في كل مكان.

ويرى الصليب.

ويرى الكنائس.

ويرى اليونانية.

ويرى موظفين مسيحيين.

ويرى حاكمًا يصلي في أماكن مقدسة مسيحية بحسب مصدر سرياني.

ومن السهل أن ينتقل من هذا كله إلى القول إن الحاكم نفسه كان مسيحيًا.

لكن التاريخ يفرض علي فصل المحيط عن الشخص.

وقد يكون هذا أهم درس في هذه القضية.

أما القول إن معاوية كان من قريش ومن بني أمية،
فلا أملك دليلاً مادياً على كل حلقة من حلقات
النسب، لكن مجموع التقليد القديم وبنية الأسرة
ووجود عثمان والمروانيين والسفيانيين داخل شبكة
واحدة يجعل هذا النسب أقوى بكثير من أي أصل
بديل مطروح حالياً.

وأما اسمه، فلا أجد سبباً لتغييره.

معاوية هو الاسم الذي تقوله الوثيقة المعاصرة.
وأما "صخر بن حرب" لأبي سفيان، فتبقى معلومة
تعتمد أساساً على التقليد العربي إلى أن يظهر شاهد
مادي مستقل أقدم.

وهكذا لا أنتهي إلى هدم الرواية ولا إلى تقديسها.
أنتهي إلى تقسيمها.
هناك ما هو مثبت.

وهناك ما هو راجح.

وهناك ما هو محتمل.

وهناك ما لا دليل عليه.

وهذه هي الطريقة الوحيدة التي أرى أنها تحافظ على قيمة البحث.

فإذا تغيرت الأدلة غداً، يمكن أن تتغير النتيجة.

أما الرواية التي تبدأ بالنتيجة فلا تستطيع أن تتغير، لأنها لم تكن تبحث منذ البداية.

وأرى أن هذا الفصل الخاص بحق هدفه عندما حول السؤال من "هل كان الأمويون نصارى؟" إلى مجموعة أسئلة أكثر دقة:

ما الذي نعرفه عن معاوية من زمنه؟

ما الذي نعرفه عن أبي سفيان من الشواهد المبكرة؟

أين يبدأ النسب المكتوب؟

ما الذي تستطيع البيئة المسيحية إثباته؟

ومتى أصبحت الهوية الإسلامية الرسمية للدولة أكثر وضوحاً؟

بهذه الأسئلة يصبح أصل بني أمية موضوعاً تاريخياً قابلاً للفحص، لا ساحة لتبادل الاتهامات.

وهذا هو الموقف الذي سأحتفظ به في الكتاب: لا أثبت ما لا يثبتته الدليل، ولا أسقط سؤالاً مشروعاً لمجرد أنه يزعم الرواية الموروثة.

إسلام أبي سفيان ومعاوية: ما الذي نعرفه وما الذي أُعيدت صياغته لاحقاً؟

بعد أن بحثت في النسب والأسماء والبيئة السورية، بقيت مسألة مهمة لا يمكن تجاوزها: متى دخل أبو سفيان ومعاوية في الإسلام بحسب أقدم الروايات، وهل صورة إسلامهما التي وصلت إلينا ثابتة

تاريخياً أم أنها تأثرت بالصراع السياسي اللاحق؟

الرواية الإسلامية المشهورة تجعل أبا سفيان من

كبار خصوم محمد في مكة، ثم تقول إنه دخل

الإسلام عند فتح مكة سنة 8هـ، أي 630م تقريباً.

ومعاوية بدوره يُقدّم في أغلب الروايات بوصفه ممن

دخلوا الإسلام في تلك المرحلة المتأخرة نسبياً.

لكن دراسة Ayman S. Ibrahim مهمة هنا، لأنه

تتبع موضوعات اعتناق الإسلام في طبقات مختلفة

من التاريخ المبكر، وخلص إلى أن تصوير إسلام

بعض الشخصيات الأموية تغير مع الزمن، وأن

المؤرخين في العصر العباسي المبكر كانوا أحياناً أقل إيجابية تجاه إسلام شخصيات أموية بارزة من مواد أقدم. وهذا يعني أن قصة "المسلم المتأخر الذي دخل الإسلام مكرهاً أو لمصلحة سياسية" لا ينبغي أن تُقرأ بلا نقد، لأنها قد تكون جزءاً من بناء صورة أموية لاحقة.

وهنا أجد مفارقة مهمة.

من جهة، توجد في بعض الروايات المتأخرة نزعة إلى التقليل من إسلام معاوية وإظهاره داخل فئة الطلقاء أو الداخلين في الإسلام بعد فتح مكة.

ومن جهة أخرى، ظهرت لاحقاً روايات كثيرة جداً ترفع مكانته بصورة مبالغ فيها، حتى نسبت إليه فضائل استثنائية، مثل محبة الله والملائكة له أو مكانته الخاصة عند النبي.

دراسة حديثة لنص التحكيم في صفين تشير صراحة إلى وجود هذين الاتجاهين المتعاكسين في الذاكرة: اتجاه يذم معاوية ويشكك في دوافع دخوله الإسلام، واتجاه آخر بالغ في فضائله. كما تشير إلى أن بعض الخلفاء العباسيين، مثل المأمون والمعتضد، اتخذوا

مواقف عدائية صريحة من معاوية، وهو ما يدل على أن صورته كانت جزءًا من صراع سياسي ومذهبي طويل بعد موته.

وهذا بالنسبة إليّ دليل مهم جدًا على أنني لا أستطيع أخذ أي طرف من طرفي الرواية باعتباره الحقيقة الخام.

قد يكون معاوية دخل الإسلام متأخرًا فعليًا.

لكن القول إنه لم يؤمن قط وبقي نصرانيًا في السر يحتاج إلى دليل مستقل.

كما أن تحويله إلى أحد أعظم أولياء النبي يحتاج هو الآخر إلى دليل مستقل.

بين هذين الاتجاهين يجب أن أبحث عن النواة التاريخية.

ومن العناصر التي تتكرر في المصادر أن معاوية عمل كاتبًا في مرحلة مبكرة من حياته السياسية. وتوجد روايات إسلامية تجعله من كتّاب النبي، كما أن مصدرًا مسيحيًا متأخرًا نسبيًا، هو مناظرة الراهب إبراهيم الطبري، يعرف بدوره تقليدًا يصف معاوية بأنه كاتب للوحي. هذا المصدر نفسه متأخر

عن زمن معاوية، ولذلك لا أستعمله لإثبات الحدث وحده، لكنه يبين أن هذا التقليد لم يبق محصوراً داخل المؤلفات الإسلامية فقط.

لكن عبارة "كاتب الوحي" تحتاج إلى الحذر. قد تكون تطوراً لذكر معاوية كاتباً إدارياً أو كاتباً للنبي.

وقد تكون جزءاً من الروايات التي توسعت في فضائله لاحقاً.

لذلك لا أرى أن من الصحيح بناء هويته الدينية كلها على هذا اللقب.

أما ما يمكن إثباته بصورة أفضل فهو أن معاوية اكتسب خبرة إدارية وسياسية كبيرة في وقت مبكر، وأنه يظهر في منتصف القرن السابع بوصفه رجل دولة قادراً على عقد الاتفاقات وإدارة بلاد الشام.

حتى المصدر الأرمني Sebeos يذكر معاوية في سياق اتفاقه مع الأمير الأرمني ثيودوروس في أوائل خمسينيات القرن السابع، وهذا يعطينا صورة رجل دولة فعلي، لا مجرد شخصية صنعتها كتب السيرة. ومن هنا أعود إلى أبي سفيان.

إذا كانت الرواية التي تجعله خصمًا ثم مسلمًا متأخرًا صحيحة في أصلها، فهذا يفسر بعض التوتر الذي سيظهر لاحقًا في صورة الأسرة الأموية. فخصوم بني أمية يستطيعون القول إن البيت لم يدخل الإسلام إلا في اللحظة التي سقطت فيها مكة، بينما يستطيع أنصارهم القول إن الإسلام محأ ما قبله وإن أبناء البيت خدموا الدولة الجديدة بعد ذلك.

وهكذا يتحول توقيت الدخول في الإسلام إلى سلاح سياسي.

لكن المشكلة أن تفاصيل فتح مكة وأقوال أبي سفيان ومحادثاته الطويلة مع العباس ومحمد وصلت إلينا من خلال كتب سيرة دُونت لاحقًا، ولذلك لا يمكنني أن أضمن كل كلمة فيها.

الحدث العام، أي انتقال أبي سفيان وبيته إلى المعسكر الجديد في أواخر حياة محمد، هو الإطار الذي يقبله أغلب المؤرخين.

أما الدوافع الداخلية، هل آمن عن اقتناع أم دخل خوفًا أو سياسة، فهي من الأمور التي يصعب إثباتها تاريخيًا لأننا لا نستطيع الدخول إلى نية الرجل.

وهذه نقطة يجب أن تكون واضحة.

يمكن للمؤرخ إثبات فعل.

يمكنه أحيانًا إثبات تصريح.

لكن إثبات الإيمان الداخلي أصعب بكثير.

ولذلك فإن وصف أبي سفيان بأنه "منافق" أو "مؤمن صادق" ليس حكمًا تاريخيًا سهل الإثبات، بل يدخل في التقييم الديني والمذهبي أكثر من دخوله في الوثيقة.

أما معاوية، فالأمر أكثر وضوحًا من ناحية حياته اللاحقة.

الرجل الذي يظهر لنا في النقوش أميرًا للمؤمنين، ثم يقود دولة مرتبطة بالحركة العربية التي تعرف محمد، لا يمكن تحويله إلى مسيحي كنسي سرًا إلا بدليل قوي جدًا.

وفي الوقت نفسه لا أستطيع أن أحدد شكل تدينه الشخصي بالتفصيل من خلال النقوش.

وهذا يترك مساحة وسطى مهمة.

ربما كان التدين في النصف الأول من القرن السابع
أقل تفصيلاً مؤسسياً من الإسلام الذي سيعرفه
الفقهاء في القرن الثالث.

وهذا احتمال لا يحتاج إلى افتراض مسيحية معاوية.
ثم ألاحظ أمراً آخر مهماً.

حتى بعض الدراسات الحديثة التي تعيد تقييم معاوية
لا تتعامل معه كشخص خارج الإسلام، بل تناقش
كيف صوّرته المصادر: هل كان مسلماً متأخراً، أم
كاتباً للنبي، أم رجل دولة اكتسب شرعية بعد ذلك؟
وهذا يبين أن النقاش الأكاديمي الحقيقي يدور في
الغالب حول طبيعة صورته داخل الإسلام المبكر، لا
حول وجود دليل قوي على أنه كان مسيحياً سرّاً.
وهنا أرى أن القضية تحتاج إلى تفكيك كلمة
"الطلاق" أيضاً.

الروايات الإسلامية استخدمت هذا التعبير في سياق
فتح مكة، وأصبح لاحقاً أداة في السجال السياسي
ضد بعض الأمويين.

لكن حتى لو قبلت أن معاوية وأسرتة دخلوا الإسلام
في تلك المرحلة، فهذا لا يثبت أن كل وصف سلبي
لاحق لهم صحيح.

التاريخ بعد فتح مكة استمر عقودًا.

ومعاوية أصبح واليًا ثم خليفة.

إذن لا يمكن اختزال حياته كلها في لحظة دخول
أسرتة إلى الإسلام.

ومن الجهة الأخرى، لا يصح أن نستخدم نجاحه
السياسي لاحقًا لإعادة كتابة مرحلة دخوله الإسلام
وإظهارها بصورة بطولية إذا لم تكن كذلك.

الطرفان يستطيعان صناعة الذاكرة.

وهذا يعيدني إلى فكرة الكتاب الأساسية.

الصورة السلبية جدًا لمعاوية قد تحمل أثر الصراع
العلوي والعباسي.

والصورة المقدسة جدًا له قد تحمل أثر رد الفعل
الأموي أو السني اللاحق.

والنواة التاريخية تقع بين الاثنين.

رجل من بيت سياسي قوي، دخل ضمن الجماعة الجديدة في المرحلة الأخيرة من حياة محمد بحسب التقليد الأقدم الذي نملكه، ثم ارتقى داخل جهاز الدولة وأصبح أحد أهم حكام القرن السابع. هذه النواة لا تحتاج إلى كل الأساطير المحيطة بها. ومن هنا أستطيع أن أضع نتيجة جديدة في هذا الملف:

لا يوجد دليل معاصر يثبت أن معاوية بقي نصرانياً بعد ظهوره داخل الدولة العربية الإسلامية. كما لا يوجد دليل معاصر يسمح لي بتفصيل قصة إسلامه كلمة كلمة كما ترويها كتب السيرة. والموقف الأكثر اتزاناً هو قبول الإطار التاريخي العام مع إبقاء التفاصيل والنيات والأحاديث المنسوبة إليه تحت النقد.

وهذا يفتح سؤالاً أخيراً بالغ الأهمية:

إذا كانت صورة إسلام أبي سفيان ومعاوية قد تعرضت للتضخيم من خصومهما وأنصارهما، فماذا عن أشهر القصص التي تتعلق بأصل الأسرة نفسها،

مثل قول بعض الروايات إن أمية كان عبدًا أو متبنًى وليس ابنًا حقيقياً لعبد شمس؟

هذه الروايات تمس النسب مباشرة، وقد تكون من أوضح الأمثلة على الحرب السياسية بالأنساب.

وهذا هو الجزء الذي ينبغي أن أبحثه تالياً: هل توجد أي قيمة تاريخية لروايات الطعن في نسب أمية، أم أنها من المثالب التي ولّدها الصراع بين بني هاشم وبني أمية؟

روايات الطعن في نسب أمية: تاريخ أم دعاية سياسية؟

من أكثر الأخبار حساسية في هذا الملف تلك التي تزعم أن أمية لم يكن ابنًا حقيقياً لعبد شمس، بل كان عبدًا أو متبنًى أو ملحقاً به. هذه الروايات، إذا صحت، ستضرب أساس النسب الأموي كله. ولهذا فهي تحتاج إلى أقوى أنواع الدليل، لا إلى مجرد وجودها في كتب متأخرة.

المشكلة الأولى أن هذا النوع من الأخبار يحمل فائدة سياسية واضحة جدًا لخصوم بني أمية. فإذا كان الصراع على الشرعية يعتمد جزئياً على النسب،

فإن إسقاط نسب الأسرة المنافسة يصبح سلاحًا شديد الفاعلية. ومن هنا لا أستطيع أن أتعامل مع الرواية وكأنها خبر عائلي بريء من السياسة.

في المقابل، لا يصح أيضًا رفضها لمجرد أنها تسيء إلى الأمويين. فقد تحمل بعض المثالب نواة تاريخية فعلية. المطلوب إذن هو تتبع أقدم ظهور للرواية، ومعرفة من نقلها، وهل كانت معروفة قبل سقوط الدولة الأموية، وهل توجد لها شهادة مستقلة عن البيئة الهاشمية أو العباسية.

حتى الآن لا أجد دليلًا ماديًا أو مصدرًا غير إسلامي قريبًا من العصر يثبت أن أمية كان عبدًا أو متبنًى. كما لا أجد نقشًا أو وثيقة تقدم نسبًا بديلًا للأسرة. ولذلك لا أستطيع أن أستخدم هذه القصة لإسقاط النسب الأموي.

والأهم أن كتب الأنساب نفسها تقدم بني أمية بوصفهم فرعًا متشعبًا لا شخصًا منفردًا. لدينا السفليانيون والمروانيون وعثمان بن عفان وفروع أخرى مرتبطة ببعضها من خلال شبكة قرابة وزواج. هذه البنية تجعل فرضية إلحاق الأسرة كلها

لاحقًا بجد مزعوم أكثر تعقيدًا من مجرد اختراع اسم واحد.

ومن هنا أرى أن روايات التبني والعبودية تنتمي بدرجة أكبر إلى ما كان يسمى بالمثالب، أي الأخبار التي تستخدم للطعن في أصل الخصم وسمعته. والمثالب كانت جزءًا معروفًا من الصراع القبلي والسياسي، تمامًا كما كان الفخر بالنسب جزءًا من الطرف المقابل.

وهنا يظهر خطر مهم في قراءة التراث. قد تتحول الشتيمة السياسية مع مرور الزمن إلى معلومة نسبية.

يقول خصم لخصمه إن جدك ليس منكم، ثم تُنقل العبارة في مجلس آخر، ثم تدخل كتابًا في الأخبار، وبعد قرون يقرأها الباحث وكأنها سجل أنساب.

وهذا لا يعني أن الأمر حدث بهذه الطريقة بالضرورة، لكنه احتمال منهجي يجب أن يؤخذ في الحسبان.

كما ينبغي أن ننظر في منطق الرواية نفسها. فإذا كان أمية في الحقيقة عبدًا أو متبنًى، وكان ذلك أمرًا

معروفًا في مكة، فمن المتوقع أن يظهر هذا الطعن مبكرًا جدًا في صراعات قریش، ولا سيما عندما أصبح أبنائوه وأحفاده منافسين سياسيين لبيوت أخرى. فإذا لم نستطع إثبات وجود الرواية في طبقة مبكرة، تصبح الشبهة حول نشأتها المتأخرة أقوى. وفي الوقت نفسه، لا يمكنني استخدام الصمت وحده لإسقاطها. ربما لم تصلنا المادة الأقدم. ولهذا تبقى الصياغة الأدق:

توجد روايات طاعنة في نسب أمية، لكنها غير مثبتة حاليًا بدليل مادي أو شهادة مستقلة معاصرة، ولذلك لا يجوز استخدامها كأساس لإعادة بناء أصل الأسرة.

وهذه النتيجة مهمة لأن بعض النظريات الحديثة تجمع أكثر من عنصر ضعيف ثم تبني منها نتيجة ضخمة: أمية متبنّى، معاوية اسمه مختلف، الأسرة مسيحية، النسب القرشي صناعة عباسية. لكن عندما أفصل كل دعوى على حدة، أجد أن بعضها لا يمتلك أصلًا مستقلًا قويًا.

ومن هنا يجب أن أميز بين النقد الحقيقي للرواية التقليدية وبين بناء رواية مضادة بلا وثائق.

النقد الحقيقي يقول إن النسب البعيد غير مثبت ماديًا في جميع حلقاته، وإن بعض تفاصيل الجاهلية قد تكون أعيدت صياغتها لاحقًا.

أما الرواية المضادة فتقفز من هذا النقص إلى أصل مسيحي أو سوري أو متبني من دون شاهد مباشر. وأرى أن هذا هو المكان الذي يجب أن يكون فيه الكتاب صارمًا جدًا.

إذا طلبنا من الرواية الإسلامية نقشًا، فعلينا أن نطلب من الرواية البديلة نقشًا أيضًا.

إذا رفضنا خبرًا عباسيًا بسبب تأخره، فلا يجوز أن نقبل نظرية حديثة لمجرد أنها تعجبنا.

الميزان واحد.

ومن هنا أصبحت نتيجة هذا القسم أكثر وضوحًا:

روايات الطعن في نسب أمية مفيدة جدًا لدراسة الحرب السياسية والقبلية بين الخصوم، لكنها ليست كافية لإثبات أصل بديل لبني أمية.

قد تكشف لنا كيف استخدم النسب كسلاح.
وقد تكشف لنا كيف حاول الخصوم إضعاف شرعية الأسرة.

لكنها لا تعطينا حتى الآن شجرة نسب أخرى
نستطيع أن نضعها مكان الشجرة القرشية.
وهذا في حد ذاته مهم جدًا لموضوع الكتاب.
فالتزوير لا يكون دائمًا في كتابة تاريخ الدولة كلها.
أحيانًا يكون في قصة صغيرة عن جد، أو في طعن
نسب، أو في لقب، ثم تعيش القصة أكثر من الحدث
نفسه.

ولهذا ينبغي أن نقرأ المثالب بوصفها مادة عن
الصراع بقدر ما نقرأها مادة عن الأشخاص.
ومن هنا أستطيع أن أقول إن ملف أصل بني أمية
يعلمنا شيئًا أكبر من أصل أسرة واحدة:
كلما ازدادت قيمة النسب السياسية، ازدادت
احتمالات أن يتحول النسب نفسه إلى ساحة حرب.
المديح يرفعه.
والهجاء يهدمه.

والدولة تنظمه.

والخصوم يشكون فيه.

ثم يأتي المؤرخ بعد أجيال ويجد كل هذه الأصوات أمامه.

ومهمته ليست أن يختار الصوت الذي يفضله، بل أن يسأل أيها أقرب إلى الدليل.

بين النسب الموروث والدليل المادي: أين يجب أن نتوقف؟

بعد مراجعة روايات الطعن في نسب أمية أجد أن المسألة لا تحتاج إلى مزيد من القصص بقدر ما تحتاج إلى ترتيب مستويات الدليل. فالمشكلة التي واجهتني طوال هذا الفصل أن بعض الأخبار مشهورة جدًا، لكنها لا تملك وزنًا ماديًا يساوي شهرتها.

الرواية النسبية الإسلامية تقدم سلسلة واضحة: معاوية بن أبي سفيان، وأبو سفيان هو صخر بن حرب، وحرب بن أمية، وأمие بن عبد شمس، وعبد شمس بن عبد مناف. هذه السلسلة أصبحت جزءًا أساسيًا من كتب التاريخ والأنساب.

لكن المؤرخ الذي يريد التعامل معها نقديًا يجب ألا يسأل فقط: هل هذه السلسلة موجودة؟

بل: ما أقدم نقطة يمكن إثباتها في كل مرحلة؟ معاوية نفسه في وضع قوي جدًا.

لدينا اسمه في وثائق ونقوش معاصرة.

أما أبو سفيان فلدينا ارتباط مبكر جدًا بين اسمه ومعاوية، وإن لم يكن مستوى التوثيق المادي مماثلًا لمعاوية نفسه.

ثم كلما صعدنا نحو حرب وأمية وعبد شمس يقل عدد الشواهد المستقلة، ونصبح أكثر اعتمادًا على الروايات النسبية.

هذه النتيجة لا تجعل النسب باطلًا، لكنها تمنعني من تقديم السلسلة كلها كما لو كانت مكتوبة على سلسلة متصلة من النقوش الجاهلية.

وهذا ربما هو أهم تصحيح يمكن إدخاله على الطريقة التقليدية في كتابة هذه المرحلة.

التاريخ القديم لا يعمل بدرجة واحدة من اليقين. هناك شخص أعرف أنه موجود.

وشخص أرجح وجوده بقوة.

وشخص لا أعرفه إلا من تقليد نسبي قديم.

والخلط بين هذه الدرجات يجعل الرواية تبدو أكثر يقينًا مما تسمح به المادة.

ومن الجهة المقابلة، وجدت أن روايات الطعن في أمية لا تملك هي الأخرى دليلًا ماديًا يبرر استخدامها لإسقاط النسب.

وهكذا لا توجد أمامي حاليًا وثيقة تقول إن أمية كان ابنًا بالتبني أو عبدًا مملوكًا ألحقه عبد شمس بنفسه. وجود القصة في كتب الجدل لا يكفي.

بل إن طبيعتها تجعلني أكثر احتياطًا، لأنها تضرب الخصم في النقطة التي كانت لها أكبر قيمة سياسية: النسب.

ومن هنا أرى أن كثيرًا من الجدل القديم حول بني أمية لم يكن بحثًا في الحمض النووي أو الوثائق، بل حربًا على الشرف والمكانة.

وهذا ينطبق على الطرفين.

من يريد تمجيد البيت يرفع أجداده.

ومن يريد إسقاطه يطعن في أصولهم.
والأجيال اللاحقة قد تراث القصتين معًا.
أما الباحث فلا ينبغي أن يكون امتدادًا لأي منهما.
ثم أعود إلى المسيحية من زاوية مختلفة.

إذا لم نجد نسبًا مسيحيًا بديلًا لبني أمية، فهل يمكن
أن تكون الأسرة قرشية لكنها كانت نصرانية قبل
الإسلام؟

نظرًا هذا الاحتمال مختلف عن القول إن أصلها
سوري.

فيمكن لأسرة عربية مكية أن تدخل المسيحية قبل
الإسلام.

لكن السؤال مرة أخرى: أين الدليل؟
لا أجد حتى الآن نصًا معاصرًا أو قريبًا جدًا من أبي
سفيان يقول إنه كان مسيحيًا.

ولا أجد نقشًا يربط بني أمية بكنيسة أو طائفة
مسيحية قبل ظهور الإسلام.

ولا أجد تقليدًا سريانيًا قديمًا يصفهم بأنهم أسرة
نصرانية من مكة.

والمصادر العربية نفسها تصف أبا سفيان وأسرته ضمن البيئة الدينية المكية التي واجهت محمد، لا بوصفهم مسيحيين.

قد نشك في تفاصيل هذه الروايات، لكن لا يمكننا استبدالها برواية نصرانية من دون شاهد.

ولهذا يجب التفريق بين ثلاثة ادعاءات كثيرًا ما تختلط:

الأول: بنو أمية كانوا قرشيين من مكة.

الثاني: بنو أمية كانوا سوريين أو بيزنطيين في الأصل.

الثالث: بنو أمية كانوا عربًا قرشيين لكنهم كانوا مسيحيين قبل الإسلام.

الأدلة المتاحة تدعم الأول أكثر بكثير من الثاني والثالث.

أما ما تدعمه الأدلة بقوة فعلاً فهو شيء رابع:

أن الدولة الأموية بعد استقرارها في الشام عاشت داخل بيئة مسيحية عميقة، واستفادت من مؤسساتها ونخبها الإدارية والاجتماعية.

وهذه الحقيقة لا ينبغي أن نقلل من أهميتها لمجرد أنها لا تثبت فرضية النصرانية.

بل ربما هي أكثر أهمية تاريخيًا.

فهي تساعد على تفسير طبيعة الدولة نفسها.

معاوية لم يرث مجتمعًا عربيًا مسلمًا متجانسًا.

بل ورث مدنًا وقرى ومؤسسات وكنائس ولغات وموظفين عاشوا قرونًا داخل الإمبراطورية الرومانية الشرقية.

ولذلك لا يمكن فهم دولته من خلال مكة والمدينة وحدهما.

يجب أن نقرأها أيضًا داخل تاريخ سوريا المتأخر.

وهنا أرى أن الدراسات التي تتعامل مع القرن السابع بوصفه نهاية للعصور القديمة المتأخرة مفيدة جدًا.

فهي تكشف أن الحدود بين العصر البيزنطي والعصر الإسلامي لم تكن جدارًا سقط في يوم واحد. عدد كبير من المؤسسات استمر.

وتغيرت السلطة قبل أن تتغير كل تفاصيل المجتمع.

وهذا يفسر لنا لماذا نجد عنصرًا مسيحيًا قويًا جدًا
تحت حاكم مسلم.

إنها ليست بالضرورة مفارقة.

إنها طبيعة الانتقال التاريخي.

ثم يظهر سؤال معاوية شخصيًا مرة أخرى.

هل يمكن أن يكون تدينه قد اختلف عن تدين عبد
الملك؟

بالتأكيد يمكن أن تختلف درجة التدين وطريقة
التعبير عنه بين خليفتين.

لكن إثبات اختلاف العقيدة نفسها يحتاج إلى دليل.

ومن الخطأ أن نأخذ قلة النقوش الدينية المطولة في

عصر معاوية ونحوّلها إلى شهادة على عقيدة

نصرانية، ثم نأخذ نقوش عبد الملك الإسلامية ونقول

إن الدين تغير بين الرجلين.

الأدلة تسمح بالقول إن الخطاب الرسمي تغير

بصورة واضحة.

أما القلوب والعقائد الشخصية فلا تستطيع العملة

وحدّها كشفها.

ومن هنا يصبح الفرق بين الدولة والعقيدة ضروريًا.
الدولة قد تستخدم رمزًا لأنها تحتاج إليه اقتصاديًا.
وقد تغيره لأسباب سياسية.

وقد تستخدم لغة الأغلبية المحلية.

وقد توظف شخصًا من دين آخر.

لكن هذه القرارات لا تعطينا وحدها مذهب الخليفة.

وإذا كان هذا صحيحًا في عصر معاوية، فهو

صحيح كذلك في دراسة الإمبراطوريات الأخرى.

إمبراطور روماني يستخدم موظفين وثنيين لا يصبح
وثنيًا تلقائيًا.

وحاكم فارسي يستخدم المسيحيين في إدارته لا
يصبح مسيحيًا.

إذن لا يوجد سبب لتطبيق معيار مختلف على
معاوية.

وهنا أرى أن جزءًا من الجدل الحديث حول

الأمويين ناتج عن قراءة الرمز خارج سياقه.

الصليب قوي بصريًا.

عندما نراه على قطعة نقدية أو نقش نميل فوراً إلى إعطائه معنى عقائدياً مباشراً.

لكن المؤرخ النقدي يسأل أولاً:

من صنع القطعة؟

لأي سوق؟

متى؟

ما النموذج السابق لها؟

هل تغير الرمز لاحقاً؟

وما الذي حدث للنقد نفسه بعد ذلك؟

عندما أطرح هذه الأسئلة تصبح الصورة أقل إثارة، لكنها أكثر تاريخية.

وهذا لا يعني أن الرموز بلا معنى.

بل يعني أن معناها يحتاج إلى سياق.

ومن هنا أصل إلى نقطة أراها أساسية قبل إغلاق هذا الفصل الطويل.

لم أجد ما يثبت أن العباسيين غيروا اسم معاوية.

ولم أجد ما يثبت أنهم اخترعوا أبا سفيان أباً له.

ولم أجد ما يثبت أنهم اخترعوا بني أمية كبيت
سياسي من الصفر.

لكنني وجدت أسبابًا قوية للشك في أن الصورة
التفصيلية جدًا عن أجداد الأسرة وحواراتهم
ومنافساتهم قبل الإسلام وصلت إلينا بلا أي تعديل.
وهذا فرق جوهري.

النواة قد تكون حقيقية.

والسرد المحيط بها قد يكون نما بعد ذلك.
وهذه النتيجة تتفق مع المنهج الذي استخدمته في بقية
الكتاب كله.

المعركة قد تكون حقيقية والخطبة متأخرة.
الشخص قد يكون حقيقيًا وقصة طفولته أسطورية.
النسب العام قد يكون صحيحًا وبعض قصص
المثالب موضوعة.

ومعاوية قد يكون مسلمًا بينما تعكس دولته استمرارًا
إداريًا مسيحيًا وبيزنطيًا قويًا.

ليس علينا أن نختار بين روايتين متطرفتين.
يمكن أن يكون التاريخ أكثر تركيبًا من كليهما.

وهنا أصل إلى النتيجة التي أريد أن تبقى في ذهن القارئ:

السؤال عن أصل بني أمية مشروع.
والتشكيك في الدليل المتأخر مشروع.
لكن الفراغ في الأدلة لا يسمح لنا بملئه بما نشاء.
إذا كانت الوثيقة لا تقول إن معاوية كان نصرانياً،
فلن أجعلها تقول ذلك.
وإذا كانت لا تثبت كل جد في نسبه، فلن أدعي أنها تثبته.

سأترك لكل معلومة درجتها الحقيقية.

ومن هذه النقطة يمكن أن أنتقل إلى خاتمة هذا الفصل الخاص، وفيها أضع أمام القارئ جدولاً فكرياً واضحاً: ما هو ثابت، وما هو راجح، وما هو غير مثبت، وما هو متناقض مع الأدلة المتاحة.

ما هو ثابت، وما هو راجح، وما هو غير مثبت؟
بعد هذا البحث الطويل أرى أن أفضل طريقة لإنهاء ملف أصول بني أمية ليست بإضافة روايات جديدة، بل بترتيب ما وصلنا إليه بحسب قوة الدليل.

أولاً، ما أراه ثابتاً بدرجة عالية.

معاوية شخصية تاريخية حقيقية من القرن السابع،
واسمه مثبت في شواهد مادية معاصرة له، كما
يظهر في مصادر مسيحية قريبة من زمنه بصيغ
صوتية تقابل اسم معاوية.

لقب أمير المؤمنين مرتبط بمعاوية في شاهد
معاصر، ولذلك لا يمكن تصويره على أنه مجرد
حاكم مسيحي محلي ظهر خارج الجماعة العربية
الجديدة.

كما أن وجود دولة عربية واسعة مركزها بلاد الشام
في عهده أمر ثابت، وكذلك علاقاته السياسية
والعسكرية مع البيزنطيين وإدارته لمناطق ذات
أكثرية مسيحية واسعة.

ويثبت الدليل أيضاً أن المسيحيين استمروا في أداء
أدوار إدارية مهمة تحت الحكم الأموي المبكر، وأن
أنظمة نقدية وإدارية ولغوية موروثة من بيزنطة
وساسانيي فارس استمرت فترة من الزمن.

كما أن اسم محمد معروف من شهادات غير إسلامية
تعود إلى القرن السابع، ولذلك لا يمكن نسبة اختراع

شخصية محمد إلى العباسيين في القرن الثامن أو التاسع.

ثم يأتي عهد عبد الملك، وهنا يصبح الدليل المادي أوضح بكثير فيما يتعلق بالهوية الإسلامية الرسمية للدولة: اسم محمد، والتوحيد، والنصوص القرآنية، والإصلاح النقدي، وقبة الصخرة.

هذه أمور لا تعتمد في إثباتها على المؤرخين العباسيين، لأن آثارها الأصلية ما تزال موجودة. ثانيًا، ما أراه راجحًا بقوة، لكنه ليس مثبتًا بالدرجة المادية نفسها.

انتساب معاوية إلى أبي سفيان يبدو قديمًا جدًا، ولا توجد أسباب قوية حاليًا لاعتباره اختراعًا عباسيًا متأخرًا.

وكذلك وجود بني أمية بوصفهم جماعة قرابية حقيقية في القرن السابع يبدو أرجح بكثير من فرضية اختراع الأسرة بعد سقوط دولتها، خصوصًا مع وجود عثمان والسفيانيين والمروانيين ضمن شبكة نسب واحدة واسعة ومعقدة.

أما انتسابهم العام إلى قریش فهو التفسير الذي تقبله غالبية الدراسات الأكاديمية الحديثة، ولا يوجد حاليًا أصل بديل أقدم وأقوى ينافسه.

لكن هذه النتيجة تعتمد بدرجة كبيرة على التقاليد العربية النسبية، ولا أملك نقشًا معاصرًا لكل حلقة من السلسلة.

ثالثًا، ما أراه ممكنًا لكنه يحتاج إلى حذر.

من الممكن أن تكون بعض التفاصيل التي رويت عن أجداد بني أمية قبل الإسلام قد أعيدت صياغتها بعد ظهور الصراع الأموي الهاشمي.

ومن الممكن أن تكون القصص التي تصور منافسة أمية وهاشم بصورة تكاد تتنبأ بالصراع السياسي اللاحق قد توسعت في عصر لاحق.

كما أن بعض الروايات المتعلقة بكيفية إسلام أبي سفيان ومعاوية، والأقوال المنسوبة إليهما في تلك اللحظة، قد تكون تعرضت للتعديل والزيادة بحسب مواقف الرواة اللاحقين.

ومن الممكن أيضًا أن يكون شكل التدين والهوية السياسية في زمن معاوية أقل انتظامًا وأكثر مرونة

مما أصبح عليه في زمن عبد الملك ثم في العصر العباسي.

هذا الاحتمال تدعمه طبيعة الأدلة المادية التي تظهر لنا عملية تطور تدريجي.

لكن التطور لا يساوي تغيير الدين من المسيحية إلى الإسلام من دون دليل إضافي.

رابعًا، ما لا أراه مثبتًا حاليًا.

لا أجد دليلًا مباشرًا على أن معاوية كان مسيحيًا عقائديًا تابعًا لكنيسة معينة.

ولا يوجد عندي دليل على أنه حمل اسم تعميد مسيحيًا آخر ثم غيّرهُ المؤرخون إلى معاوية.

ولا أجد مصدرًا سريانيًا أو يونانيًا مبكرًا يقدم له نسبًا مسيحيًا أو سوريًا مختلفًا عن النسب العربي المعروف.

ولا أجد دليلًا ماديًا يثبت أن أمية كان عبدًا أو متبنًى لعبد شمس.

ولا أجد ما يسمح بالقول إن العباسيين اخترعوا بني أمية أو قریش أو أبا سفيان من الصفر.

كما لا أجد أساسًا علميًا كافيًا للقول إن عبد الملك هو الذي اخترع الإسلام أو شخصية محمد.

هذه النظريات تحتاج إلى تجاوز مجموعة من الأدلة السابقة للعصر العباسي.

خامسًا، ما أراه متناقضًا مع الدليل الموجود.

القول إن اسم معاوية نفسه اختراع عباسي يتعارض مع النقوش والشهادات المسيحية المبكرة.

والقول إن محمد لم يكن معروفًا قبل الدولة العباسية يتعارض مع المصادر غير الإسلامية في القرن السابع.

والقول إن كل الرموز المسيحية الموجودة في النقد الأموي المبكر تثبت مسيحية الخليفة يتعارض مع طبيعة النظام النقدي الانتقالي الذي ورث نماذج بيزنطية وساسانية، ومع حقيقة أن هذه الرموز تعرضت للتعديل والإزالة تدريجيًا داخل الدولة نفسها.

كما أن القول إن كل ما تروييه المصادر الإسلامية عن بني أمية كاذب لمجرد تدوينه لاحقًا لا يمكن

الدفاع عنه، لأن بعض عناصر الرواية تؤيدها
مصادر مستقلة أو أدلة مادية.

وفي الاتجاه المقابل، القول إن كتب الأنساب والسير
نقلت لنا جميع التفاصيل عن الجاهلية والقرن الأول
بلا تغيير لا يمكن إثباته أيضًا.

ومن هنا أصل إلى نتيجة أراها أساسية لهذا الكتاب
كله.

ليس أمامي تاريخان، واحد صحيح بالكامل وواحد
مزور بالكامل.

أمامي طبقات.

طبقة من الأدلة المادية المعاصرة.

وطبقة من المصادر المسيحية القريية.

وطبقة من التقاليد العربية المبكرة التي فُقدت أصول
كثير منها.

وطبقة من المؤلفات العباسية الكبرى التي جمعت
هذه المواد وأعدت تنظيمها.

ثم طبقة من الجدل المذهبي والسياسي الذي استمر
قرونًا.

وإذا أردت الوصول إلى بني أمية التاريخيين، فعلي
أن أحاول إزالة هذه الطبقات واحدة واحدة من دون
أن أدمر النواة الموجودة تحتها.

وهنا أرى أن القضية الأهم لم تعد: هل كان معاوية
نصرانياً؟

بل أصبحت:

كيف استطاع معاوية أن يحكم مجتمعاً مسيحياً واسعاً
من دون أن يهدم مؤسساته، ثم كيف تحولت هذه
السلطة خلال جيل واحد إلى دولة تعلن هويتها
الإسلامية بصورة قوية في عهد عبد الملك؟
هذا السؤال لا يحتاج إلى نظرية سرية.

والجواب عنه يسمح لنا بفهم الدولة الأموية
باعتبارها واحدة من أهم دول الانتقال بين العصور
القديمة المتأخرة والعصر الإسلامي.
فالسلطة تغيرت بسرعة.

أما المجتمع والإدارة والنقد واللغة والهوية الرسمية
فتغيرت بسرعات مختلفة.

ومن هنا جاء ذلك المشهد الذي يبدو لنا متناقضًا
لأول وهلة: أمير للمؤمنين، وموظفون مسيحيون،
وصليب على بعض المواد، ويونانية في الإدارة، ثم
بعد عقود عقود عربية تعلن محمد رسول الله ونقوش
تناقش العقيدة المسيحية مباشرة.

هذا ليس بالضرورة تناقضًا.

إنه تاريخ تحول.

وأعتقد أن فهم هذا التحول أهم بكثير من محاولة
اختزال معاوية في خانة دينية صنعتها القرون
اللاحقة.

أما النسب، فأضعه في موضعه الصحيح.

لا أملك ما يسمح لي بنفي الأصل القرشي.

ولا أملك ما يسمح لي بإثبات كل جد بنقش مستقل.

وبالتالي أتعامل مع النسب العام بوصفه الاحتمال
الأقوى، ومع التفاصيل البعيدة بوصفها مادة تحتاج
إلى النقد.

وهذا يقودني أخيرًا إلى ملاحظة أراها شديدة الأهمية
في سياق سقوط الأمويين وكتابة العباسيين
لتاريخهم.

ربما لم يكن أكبر ما فعله العصر العباسي هو
اختراع أصل جديد للأمويين.

قد يكون تأثيره الأكبر أنه أخذ تاريخًا انتقاليًا معقدًا
من القرن السابع، ثم أعاد عرضه داخل نظام
سياسي وديني أصبح أكثر انتظامًا في القرن الثامن
والتاسع.

فأصبح الماضي يبدو أكثر وضوحًا مما كان عليه.
وأصبحت الحدود بين الجماعات أكثر صرامة.

وأصبح لكل أسرة نسب مرتب.

ولكل خليفة موقع محدد.

ولكل حركة اسم.

ولكل خلاف تفسير مذهبي.

لكن الناس الذين عاشوا القرن السابع لم يكونوا
يعرفون أن كتب القرن الثالث الهجري ستقسم
حياتهم بهذه الطريقة.

وهنا ربما تقع إحدى أخطر عمليات إعادة كتابة الماضي: ليس في اختراع الأشخاص، بل في منح زمن فوضوي ومفتوح شكلاً منظماً لم يكن يمتلكه بالدرجة نفسها عندما كان حاضراً.

وبذلك أستطيع أن أختم الفصل الخاص بنتيجة واحدة لا أريد للقارئ أن ينساها:

بنو أمية التاريخيون كانوا أكثر تعقيداً من الصورة التي رسمها خصومهم، لكنهم أيضاً أكثر تعقيداً من الصورة التي يرسمها المدافعون عنهم اليوم.

والدليل الحالي لا يثبت أنهم كانوا نصارى، ولا يبرر رفض أصلهم القرشي، لكنه يكشف أن دولتهم الأولى نشأت داخل عالم مسيحي بيزنطي متأخر وأن التحول إلى الهوية الإسلامية الرسمية الأكثر وضوحاً كان عملية تاريخية يمكن تتبعها في النقوش والعملات والوثائق.

وهذا هو الحد الذي أقف عنده ما لم تظهر وثيقة جديدة تغير ميزان الأدلة.

الخاتمة: ما الذي بقي مفتوحاً في قضية أصول بني أمية؟

بعد هذا الفحص الطويل أرى أن أهم ما بقي مفتوحاً
ليس وجود معاوية ولا اسمه ولا قيام الدولة الأموية،
فهذه أمور ثابتة تاريخياً بدرجات عالية، بل
المساحات التي تسبق ظهور الأسرة في الوثائق
المعاصرة، وخاصة المرحلة التي تربط أبا سفيان
بأمية وعبد شمس وقريش قبل الإسلام.

هذه المساحة تحتاج إلى ثلاثة أنواع من الأدلة إذا
أردنا أن نتقدم فيها فعلاً: نقوش عربية قبل إسلامية
أو مبكرة تحمل أسماء مرتبطة بهذه الأسرة، برديات
أو وثائق مستقلة تذكر أفرادها، ومصادر غير
إسلامية قريبة زمنياً تستطيع أن تقدم معلومات عن
أصلهم لا مجرد حكمهم في بلاد الشام.

وحتى تظهر مثل هذه الأدلة، أرى أن من
الضروري ألا نحول الفراغ إلى حقيقة.

فعدم امتلاك نقش لأمية بن عبد شمس لا يثبت أنه لم
يوجد، وعدم امتلاك وثيقة تصف عقيدة معاوية
بالتفصيل لا يسمح لنا بوضع عقيدة أخرى في
مكانها.

لكن في المقابل، يجب ألا نستخدم شهرة الرواية بدل الدليل. فكلما ابتعدنا عن معاوية نفسه في اتجاه أجداده، تقل قدرتنا على الاختبار المادي وتزداد حاجتنا إلى النقد.

وهذا يجعلني أضع خطأ واضحاً بين معاوية التاريخي ومعاوية الذي صنعتها الذاكرة.

معاوية التاريخي هو الحاكم الذي يمكن إثبات اسمه وسلطته ووجوده في القرن السابع، والذي حكم سوريا وتعامل مع الإمبراطورية البيزنطية والمسيحيين المحليين وأسس مركزاً سياسياً قوياً في دمشق.

أما معاوية الذاكرة فهو الرجل الذي تراكت حوله خلال القرون التالية عشرات القصص: مدح، وذم، وفضائل، ومثالب، وخطب، وأحاديث، ومواقف مذهبية.

وكلما اقتربت من الطبقة الأولى زادت قيمة الوثيقة. وكلما دخلت الطبقة الثانية أصبح من الضروري أن أعرف من نقل الرواية ومتى ولماذا. وهذه القاعدة تنطبق على أبي سفيان أيضاً.

أبو سفيان الموجد في السيرة هو زعيم مكي كبير،
خصم لمحمد ثم مسلم بعد فتح مكة، ووالد لمعاوية
ويزيد.

لكن صورة الرجل التفصيلية، بما فيها حواراته
الطويلة ومواقفه النفسية وأقواله في المجالس، تعتمد
أساسًا على الرواية الأدبية.

ومن هنا أرى أن الباحث يستطيع قبول وجود
الشخصية والإطار العام لسيرتها، مع إبقاء التفاصيل
تحت الفحص.

أما أمية بن عبد شمس فالمسافة أكبر.

هو في التقليد النسبي جد أسرة ضخمة، لكن لا توجد
بين يدي وثيقة من حياته تتيح لي كتابة سيرة مستقلة
عنه.

لذلك لا يجوز أن تصبح أخبار خصومته مع هاشم
أو ما نسب إليه من صفات أساسًا لتفسير الصراع
الأموي الهاشمي بعد أكثر من قرن.

ربما حفظت الرواية صراعًا عائليًا قديمًا.

وربما أعادت السياسة اللاحقة بناء الماضي لكي
تجعل الخصومة تبدو أزلية.

والأدلة الحالية لا تكفي لحسم ذلك.

وهنا تظهر إحدى أهم نتائج هذا البحث: كثير من القصص التي نتحدث عن أجداد الأسر الحاكمة يجب أن تُقرأ باعتبارها أحياناً تاريخاً للزمن الذي رُويت فيه بقدر ما هي تاريخ للشخصيات التي نتحدث عنها.

إذا ظهرت قصة في العصر العباسي تطعن في أمية، فقد تخبرني عن الجدل العباسي الأموي حتى لو لم تخبرني بثقة عما جرى قبل الإسلام.

وإذا ظهرت قصة تمجد أمية في الأدب الأندلسي الأموي، فقد تكشف محاولة قرطبة الدفاع عن أصل البيت الحاكم.

بهذا تتحول الروايات المتعارضة نفسها إلى مادة تاريخية لفهم الصراع على الذاكرة.

ثم هناك قضية العلاقة بين الإسلام والمسيحية في الدولة الأموية الأولى.

أعتقد أن الدراسات المستقبلية يجب ألا تبحث فقط عن جواب ثنائي: مسلم أو مسيحي.

الأكثر فائدة هو تتبع كيفية تعريف الجماعة الحاكمة نفسها في كل عقد من عقود القرن السابع.

ما الألقاب المستخدمة؟

ما النصوص التي تظهر على النقود؟

ماذا تقول البرديات؟

متى يصبح اسم محمد جزءًا متكررًا من الخطاب الرسمي؟

متى تختفي الرموز البيزنطية؟

متى تصبح العربية لغة الإدارة الأساسية؟

ومتى تظهر الحدود العقائدية مع المسيحية بصورة صريحة؟

عندما توضع هذه العناصر على خط زمني واحد، نستطيع رؤية التحول بدل تخمينه.

ومن هنا أرى أن عهد معاوية وعبد الملك يجب ألا يدمجا في صورة واحدة.

معاوية يمثل مرحلة تأسيس سلطة عربية في بيئة ما تزال تحمل الكثير من مؤسسات العالم السابق.

أما عبد الملك فيمثل مرحلة إعادة صياغة قوية للدولة، حيث تصبح العربية والرموز الدينية الإسلامية والنقد الجديد أكثر وضوحًا.

هذا لا يثبت اختلاف العقيدة بين الرجلين، لكنه يثبت اختلافًا في درجة التعبير الرسمي وفي بنية الدولة. وهذا وحده كافٍ لتصحيح صورة تاريخية كثيرة التبسيط.

أما السؤال عن كون معاوية نصرانيًا، فأبقيه سؤالًا تاريخيًا مشروعًا في هذا الفصل، لكن نتيجته يجب أن تكون واضحة: لم أجد ما يسمح بإثباته.

وفي الوقت نفسه وجدت ما يفسر لماذا يمكن أن يطرح الباحث هذا السؤال أصلًا.

وهذا فرق مهم جدًا.

فالفرضية ليست سخيفة، لأنها تنطلق من بيئة مادية حقيقية مليئة بالعناصر المسيحية.

لكنها لا تتحول إلى حقيقة إلا إذا ظهر دليل يربط هذه العناصر بعقيدة معاوية الشخصية مباشرة.

والشيء نفسه ينطبق على الأصل القرشي.

الرواية قوية، والبديل غير موجود حاليًا، ولذلك يبقى الأصل القرشي هو الاحتمال التاريخي الأقوى.

لكن الاعتراف بذلك لا يلزمني بقبول كل خبر نسبي أو قصة جاهلية من دون نقد.

بل أستطيع أن أقول في الوقت نفسه:

أقبل النسب العام ترجيحًا.

وأطالب بالدليل على التفاصيل.

وهذه ليست ازدواجية.

إنها الطريقة الطبيعية في التعامل مع درجات مختلفة من الأدلة.

ثم أصل إلى القضية التي أرى أنها تربط هذا الفصل الخاص بالكتاب كله.

بعد سقوط الأمويين، لم يحتج العباسيون إلى أن يختاروا معاوية أو أبا سفيان أو البيت الأموي لكي ينتصروا في معركة الذاكرة.

كان بإمكانهم أن يفعلوا شيئًا أبسط وأكثر فاعلية:

إعادة تفسير الأشخاص الموجودين.

يمكن أن يبقى معاوية كما هو، لكن يصبح رمزًا
لبداية الملك.

ويبقى يزيد، لكن تصبح كربلاء مركز صورته كلها.

ويبقى عبد الملك، لكن تبرز أخبار الحجاج
والصراع مع ابن الزبير إلى جانب إنجازاته.

ويبقى مروان الثاني، لكن يصبح آخر حلقة في دولة
قُدِّر لها السقوط.

بهذه الطريقة لا يحتاج المنتصر إلى اختراع
الماضي.

يكفي أن يختار زاوية النظر إليه.

وهذه ربما تكون أهم نتيجة وصلت إليها في هذا
الكتاب كله.

صناعة التاريخ لا تعني دائمًا صناعة أحداث غير
موجودة.

قد تعني صناعة معنى للأحداث الموجودة.

ومن هنا يصبح على القارئ أن يسأل دائمًا:

هل أنا أمام الخبر نفسه، أم أمام تفسير الخبر؟

هل أنا أمام الاسم، أم أمام الصفة التي أُضيفت إليه؟

هل أنا أمام النسب، أم أمام القيمة السياسية التي أعطيت لهذا النسب؟

هل أنا أمام دين الحاكم، أم أمام رموز المجتمع الذي كان يحكمه؟

هذه الأسئلة تمنع اختلاط مستويات مختلفة من التاريخ.

وبهذا أضع الحد الأخير لهذا الفصل الخاص.

لا أستطيع اليوم أن أكتب أن بني أمية كانوا نصارى باعتبارهم حقيقة تاريخية.

ولا أستطيع أن أكتب أن نسبهم القرشي مثبت أثرًا من معاوية حتى عبد مناف.

لكنني أستطيع أن أقول إن الرواية القرشية هي الأقوى بين التفسيرات الموجودة، وإن الدولة الأموية الأولى كانت أكثر ارتباطًا بالعالم المسيحي البيزنطي مما توحى به القراءة البسيطة للمصادر المتأخرة.

كما أستطيع أن أقول إن معاوية الذي تظهره الوثائق المعاصرة أقل تفصيلاً بكثير من معاوية الذي تعرضه كتب القرون اللاحقة.

وهذا ليس نقصًا في التاريخ.

إنه تذكير بأن اليقين نفسه يجب أن يكون له تاريخ.
فكلما ابتعدنا عن الوثيقة، ينبغي أن تقل نبرة الجزم.
وكلما اقتربنا من الأثر المعاصر، أصبح بإمكاننا
الكلام بثقة أكبر.

وهكذا ينتهي بحثي في أصول بني أمية عند الحد
الذي يسمح به الدليل، لا عند الحد الذي تسمح به
الرغبة.

الخلاصة

بعد هذا البحث الطويل في سقوط الدولة الأموية
وصعود الدولة العباسية، وفي الروايات التي تشكلت
حول الطرفين، أخلص إلى أن الحدث الذي وقع سنة
132هـ/750م لا يمكن فهمه باعتباره مجرد انتصار
عسكري حققه العباسيون على جيش مروان بن
محمد في معركة الزاب، كما لا يمكن اختزاله في
ثورة قومية، أو صراع مذهبي، أو انتقام اجتماعي،
أو مواجهة بين بيتين من قريش.

لقد كان سقوط الدولة الأموية نتيجة تراكم طويل من الأزمات السياسية والعسكرية والقبلية والاجتماعية، ومن الصراعات على مفهوم الشرعية نفسه.

واجه الأمويون العلويين، والخوارج، والزبيريين، والثورات العراقية، واضطرابات خراسان، وتوترات الموالي، والانقسامات القبلية، ثم دخل البيت الأموي نفسه في مرحلة من الصراع الحاد على السلطة في سنواته الأخيرة. ولم يكن عامل واحد من هذه العوامل كافياً وحده لإسقاط الدولة، لكن اجتماعها أضعف قدرتها على مواجهة الحركة العباسية عندما تحولت من دعوة سرية إلى ثورة عسكرية منظمة.

ومن النتائج التي أراها أساسية أن العباسيين لم يخلقوا السخط على الدولة الأموية من العدم. لقد دخلوا إلى مجتمع كانت فيه معارضات ومظالم وذكريات دموية وصراعات سياسية سابقة عليهم. وكانت قوتهم في قدرتهم على جمع قوى مختلفة تحت خطاب واسع لم يكن يكشف منذ البداية بصورة قاطعة هوية المستفيد النهائي من الثورة.

وهنا تبرز أهمية شعار «الرضا من آل محمد». فقد كان الغموض في هذا الشعار جزءًا من قوته السياسية. كان بإمكان جماعات مختلفة أن ترى فيه ما يوافق تصورها، ثم انتهى الانتصار إلى البيت العباسي.

لكن انتصار العباسيين لم يكن بالسيف وحده. فبعد الانتصار العسكري بدأت معركة أخرى: معركة الشرعية.

كان على الدولة الجديدة أن تفسر لماذا سقط البيت الأموي، ولماذا ينبغي أن تنتقل الخلافة إلى بني العباس. ومن هنا دخل النسب، والقرابة من النبي، ومفهوم آل البيت، والمظلومية، والأحاديث، والفضائل، والمثالب، والشعر، والأخبار التاريخية في بناء صورة سياسية جديدة للماضي.

وعندما درست الروايات التي وصلت إلينا، لم أجد ما يسمح لي بالقول إن العباسيين اخترعوا تاريخ الدولة الأموية كله، كما لم أجد ما يسمح لي بالتعامل مع المدونة العباسية كما لو أنها مرآة محايدة للقرن الأول الهجري.

الحقيقة أكثر تعقيدًا.

لقد كُتب جانب كبير من التاريخ الإسلامي المبكر في عصور لاحقة، وضاع جانب واسع من المصادر السابقة، ووصلتنا روايات من خلال الاختيار والاختصار والنقل وإعادة الترتيب. وهذا يعني أن التاريخ الذي بين أيدينا ليس جميع ما عرفه الناس في القرنين الأول والثاني للهجرة، وإنما الجزء الذي نجا من عملية طويلة من الحفظ والفقد والانتقاء. وهذا الفقد لا يحتاج دائمًا إلى مؤامرة.

فالكتاب الذي لم يعد يُنسخ قد يختفي، والمخطوط قد يتلف، والرواية التي لم تعد تخدم اهتمامات الأجيال اللاحقة قد تُهمل. لكن النتيجة النهائية واحدة: بعض الأصوات تصبح أقوى، وبعضها يصبح أضعف، وبعضها يختفي تمامًا.

وفي الوقت نفسه، وجدت أن اتهام العباسيين وحدهم بصناعة التاريخ سيكون حكمًا غير متوازن؛ لأن الأمويين أنفسهم صنعوا خطابًا للشرعية حين كانوا أصحاب الدولة.

استخدموا لقب أمير المؤمنين، والبيعة، والنسب القرشي، والشعر، والمسجد، والخطبة، والعمارة، والإدارة، والنقود، واللغة الرسمية، وصورة الحاكم الذي يحفظ الجماعة ويمنع الفتنة. وفي عهد عبد الملك بن مروان أصبح جانب من هذا الخطاب ظاهرًا بصورة مادية قوية في النقود والنقوش والعمارة.

إذن فصناعة الذاكرة لم تبدأ مع العباسيين.

الفرق أن العباسيين كانوا الطرف الذي ورث الدولة بعد الأمويين، ثم عاش في ظل حكمهم القسم الأكبر من المؤرخين والمصنفين الذين وصلت مؤلفاتهم إلينا. ولذلك امتلك المنتصر العباسي أفضلية ضخمة في حفظ روايته ونشرها، لكنه لم يمتلك القدرة على محو جميع الروايات الأخرى.

ومن هنا أصل إلى واحدة من أهم نتائج هذا الكتاب:

المنتصر يكتب التاريخ، ولكن ليس وحده.

فالعلويون تركوا ذاكرتهم، والخوارج تركوا ذاكرتهم، والزيبريون وأنصارهم تركوا آثارًا في الروايات، وأهل الشام والعراق وخراسان لم ينظروا

جميعًا إلى الأحداث بالطريقة نفسها. كما بقيت خارج المدونة الإسلامية مصادر سريانية ويونانية وأرمنية وقبطية، وبقيت النقوش والعملات والبرديات والعمارة شواهد لا يمكن إخضاعها بالكامل للرواية الأدبية المتأخرة.

ولهذا لم أعامل المصدر غير الإسلامي على أنه الحقيقة في مواجهة «الرواية الإسلامية». فالمؤرخ السرياني أو الأرمني أو اليوناني يمكن أن يكون منحازًا بدوره. إنما تكمن قيمته في استقلال زاوية نظره وفي إمكان مقارنته بالمصادر الأخرى.

كما أن الدليل المادي ليس محايدًا بصورة مطلقة. فالعملة التي يصدرها الخليفة هي صوت الدولة، والنقش الرسمي هو خطاب السلطة، والعمارة الإمبراطورية تحمل رسالة سياسية ودينية. لكنها تمتلك ميزة أساسية: أنها تنتمي إلى زمن الحدث نفسه، ولذلك تساعدني على معرفة ما كانت الدولة تقوله عن نفسها في ذلك الزمن، لا ما قيل عنها بعد قرنين.

ومن هنا كانت قاعدتي طوال الكتاب بسيطة:

كلما اقترب الدليل من زمن الحدث، واستقل عن الرواية التي نختبرها، ووجدت له شواهد متعددة، ازدادت قيمته التاريخية.

وكلما انفرد مصدر متأخر بتفصيل مثير أو بخطبة طويلة أو بنبوءة تحققت بصورة مثالية بعد عقود، ازداد واجب الحذر.

ولا يعني الحذر الرفض.

كما أن الشهرة لا تعني الإثبات.

وهذه القاعدة نفسها طبقتها على السؤال الحساس المتعلق بأصول بني أمية.

لقد وجدت أن وجود معاوية في القرن السابع ثابت بالأدلة المادية، وأن اسمه ولقب أمير المؤمنين ثابتان، وأن انتسابه إلى أبي سفيان معروف في الشهادات المبكرة والتقليد العربي، وأن بني أمية يظهرون ضمن شبكة نسبية مترابطة تضم عثمان ومعاوية والفرع المرواني.

أما أمية بن عبد شمس نفسه فلا أملك حتى الآن نقشاً معاصراً يثبت شخصه، كما لا أملك وثيقة تنفي وجوده أو تقدم نسباً بديلاً مثبتاً للأسرة.

وبالمثل لم أجد دليلاً مباشراً يثبت أن معاوية كان نصراني العقيدة، ولا دليلاً على أن «معاوية» كان اسماً بديلاً لاسم مسيحي آخر.

ما وجدته هو شيء مختلف وأكثر قابلية للإثبات: الدولة الأموية المبكرة في بلاد الشام كانت شديدة الاندماج في عالم بيزنطي مسيحي متأخر، واستفادت من مؤسساته وموظفيه ولغاته وخبراته الإدارية قبل أن تطور تدريجياً أدواتها العربية والإسلامية الأكثر استقلالاً، ولا سيما في عهد عبد الملك.

والفرق بين النتيجةين جوهري.

فإثبات البيئة المسيحية والبيزنطية المحيطة بالدولة لا يساوي إثبات أصل مسيحي سري للأسرة الحاكمة.

ولهذا رفضت أن أملأ الفراغ في الأدلة بفرضية أحبها، كما رفضت أن أجعل الرواية المتأخرة يقيناً لمجرد أنها مشهورة.

وفي النهاية أرى أن أهم ما كشفه هذا البحث ليس أن طرفاً واحداً «زوّر التاريخ»، بل أن التاريخ نفسه تشكل من صراع طويل بين السلطة والذاكرة والدين

والنسب والسياسة، ثم مر عبر عملية من النقل والاختيار والفقد والتدوين.

إن سقوط الدولة الأموية حدث تاريخي.

أما الصورة التي ورثناها عن ذلك السقوط فهي تاريخ آخر لعملية تذكّر الحدث وإعادة تفسيره.

وهذا التاريخ الثاني لا يقل أهمية عن الأول.

الخاتمة

بدأت هذا الكتاب بسؤال:

من كتب تاريخ المهزوم بعد أن اختفى المهزوم من السلطة؟

وبعد أن قطعت هذا الطريق بين دمشق والكوفة وخراسان والزاب، وبين النقود والنقوش والبرديات والمخطوطات والأنساب والشعر والروايات، أجد أن الجواب الذي وصلت إليه أكثر تعقيداً من السؤال نفسه.

لم يكتب العباسيون تاريخ الأمويين وحدهم.

لكن انتصارهم منح روايتهم قوة لم تكن متاحة للبيت الذي سقط.

ولم يكن الأمويون ضحايا صامتين بلا خطاب، بل كانوا قبل سقوطهم أصحاب دولة أنتجت شرعيتها ورموزها ورؤيتها لخصومها.

ولهذا فإنني لا أرى التاريخ هنا كتابًا كتبه منتصر واحد، بل أراه طبقات تراكت فوق بعضها: صوت الدولة الأموية، وصوت خصومها، وصوت الثورة العباسية، وصوت الدولة العباسية بعد انتصارها، وصوت المؤرخين الذين جمعوا تلك الأخبار، ثم صوت النساخ والفقهاء والمحدثين وأصحاب الأنساب والجدل المذهبي الذين حملوا المادة إلى الأجيال التالية.

وكل طبقة تركت أثرها.

بعضها أضاف.

وبعضها حذف.

وبعضها فسّر.

وبعضها أعاد ترتيب الماضي في ضوء الحاضر.

ولهذا فإنني بعد هذه الدراسة لا أستطيع أن أقرأ الطبري أو البلاذري أو غيرهما كما أقرأ نقشًا كتب

في زمن الحدث نفسه، ولا أستطيع في الوقت ذاته أن أرمي كتبهم جانبًا لمجرد أنها متأخرة.

فمن دون هذه المؤلفات سنفقد قدرًا هائلًا من التاريخ، لكن قبولها بلا نقد يجعلنا نخلط بين الحدث والذاكرة التي تشكلت حوله.

وإذا كان هناك درس أريد أن يبقى بعد إغلاق الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب، فهو أن المؤرخ لا ينبغي أن يسأل فقط:

ماذا تقول الرواية؟

بل عليه أن يسأل أيضًا:

من قالها؟

ومتى قالها؟

ولمن؟

ولماذا وصلت إلينا هذه الرواية بينما اختفت

روايات أخرى؟

وما الذي يستطيع الدليل المستقل أن يؤكد منها؟

بهذه الأسئلة تتغير صورة الماضي.

فمعاوية لا يعود مجرد الشخصية التي رسمتها كتب المدح أو كتب الخصومة، بل يصبح أيضاً الرجل الذي نستطيع البحث عنه في نقش معاصر.

وعبد الملك لا يبقى مجرد مجموعة من القصص التي نقلها المؤرخون، بل يقف أمامنا في دنائره ونقوشه ومشاريعه العمرانية.

والعباسيون لا يبقون مجرد «ثوار مظلومين» انتصروا لاستعادة حق، ولا مجرد «مزورين» اخترعوا تاريخاً كاملاً، وإنما يصبحون حركة سياسية نجحت في تحويل السخط المتراكم إلى ثورة، ثم احتاجت بعد النصر إلى تحويل الثورة إلى شرعية والدولة إلى ذاكرة.

وهنا يقع الفرق بين وقوع التاريخ وكتابة التاريخ.

الأول يحدث مرة واحدة.

أما الثاني فيستمر أجيالاً.

وقد تكون هذه هي أخطر سلطة يمتلكها المنتصر: ليست قدرته على تغيير ما وقع، فهذا مستحيل، بل قدرته على التأثير في الطريقة التي سيتذكر بها الناس ما وقع.

لكن هذه القدرة ليست مطلقة.
فالعملة قد تنجو.
والنقش قد يبقى تحت التراب.
والبردية قد تظهر بعد قرون.
ومصدر كتبه شخص خارج دائرة الصراع قد يحفظ
تفصيلاً أهمله الآخرون.
ورواية خصم قد تدخل، رغم كل شيء، إلى كتاب
ألفه مؤرخ عاش في دولة المنتصر.
ولهذا لا يستطيع أحد امتلاك الماضي كاملاً.
وأرى أن هذه النتيجة تحمينا من خطأين متقابلين.
الأول أن نقدر الرواية الموروثة ونحول كل ما
دوّن في الكتب المتأخرة إلى حقيقة قطعية.
والثاني أن نحطم الرواية الموروثة ثم نبني مكانها
قصة بديلة أكثر إثارة ولكن أقل دليلاً.
فالشك ليس منهجاً إذا لم يكن له معيار.
والفرضية الجديدة ليست حقيقة لأنها جديدة.
والرواية القديمة ليست حقيقة لأنها قديمة.

المعيار عندي في النهاية هو الدليل.

لهذا لم أتردد في قبول ما تؤيده النقوش والعملات والوثائق ولو لم يوافق فرضية بدأت بها، ولم أتردد في ترك السؤال مفتوحًا عندما لم أجد ما يسمح لي بإغلاقه.

وفي مسألة أصول بني أمية خصوصًا وجدت أن قول «لا أعرف» في بعض المواضع أكثر علمية من اختراع جواب حاسم.

فالتاريخ لا يصبح أقوى بكثرة اليقين، بل بمعرفة حدود اليقين.

وهذا بالنسبة إليّ هو الفاصل الحقيقي بين البحث في التاريخ وصناعة التاريخ.

صانع الرواية يبدأ بالنتيجة ثم يبحث عما يخدمها.

أما الباحث فيبدأ بالسؤال، ثم يسمح للدليل بأن يقوده، حتى لو وصل به إلى مكان لم يكن يتوقعه.

ومن هنا أستطيع أن أعود إلى عنوان هذا الكتاب.

لم يكن سقوط الأمويين مجرد نهاية دولة.

لقد كان أيضًا بداية مرحلة جديدة من الصراع على معنى الماضي.

انتصر العباسيون في المعركة العسكرية، ثم أصبحت البيئة العباسية المكان الذي نمت فيه معظم المؤلفات الكبرى التي صنعت معرفتنا بالأجيال السابقة.

لكن أصوات الماضي لم تختف كلها.
بقي منها ما يكفي لكي نجعل الصورة أقل بساطة
وأشد تعقيدًا، وربما أقرب إلى الحقيقة.
ولهذا، عندما أسأل في نهاية كتابي:

هل كتب المنتصر التاريخ؟

أجيب:

نعم، كتب منه الكثير، وامتلك وسائل لحفظ روايته
أكثر مما امتلك المهزوم.

لكنه لم يكتب التاريخ كله.

لقد كتب المهزوم جزءًا منه.

وكتب الخصم جزءًا منه.

وكتب الشاعر والناسخ والمؤرخ ورجل الدين جزءًا منه.

وكتبت النقود والنقوش والبرديات أجزاء أخرى بصمت.

أما مهمتي أنا، كمؤرخ، فليست اختيار الصوت الذي أحب أن ينتصر مرة أخرى، وإنما جمع هذه الأصوات ووضعها أمام بعضها، ثم محاولة الاقتراب قدر الإمكان من الحدث قبل أن تغطيه طبقات السياسة والمذهب والذاكرة.

وفي النهاية لا أدعي أنني أعدت بناء الماضي كما وقع في كل تفاصيله.

هذا أمر لا يستطيع أي مؤرخ أن يضمّنه.

لكنني حاولت أن أفعل ما أراه أكثر أهمية:

أن أفصل قدر الإمكان بين ما حدث، وما قيل إنه حدث، وما أريد لنا لاحقًا أن نعتقد أنه حدث.

وفي المسافة بين هذه المستويات الثلاثة توجد، في رأيي، الحقيقة الأهم التي حاول هذا الكتاب الوصول إليها.

فالتاريخ ليس ملكًا للمنتصر، ولا للمهزوم، ولا
لرواية الأشهر.

التاريخ، بقدر ما يستطيع الباحث الوصول إليه،
ملك للدليل.

الباحث والمؤرخ الكوردي

أمير أبو حديد

هولندا – 2026