

ثوابت البحث الحضري ودلالاته في الإسلام بنظرة مقارنة مع أديان ومدارس فكرية أخرى*

محمد جابر الأنصاري**

* للإحاطة بمجمل النظر في هذه المسألة، يراجع أيضاً بحث الكاتب الموسوم (موقف الإسلام من غط الحياة الرعوية في القرآن الكريم والسنة النبوية: دراسة تحليلية وتفسيرية لغزاه وأبعاده المجتمعية والتحضيرية) المجلة العربية للعلوم الإنسانية - عدد ٣٩ - ويهدف هذان البحثان، كما ورد في إشارة البحث الأول، إلى إعادة قضية البداوة - الحضارة لسياقها العلمي الموضوعي بعد أن تم تداولها أثناء حرب الخليج الأخيرة بإسقاطات أنية معاصرة لا تتفق وروح الحقيقة التاريخية. وقد تم التركيز هنا على دراسة الظاهرة ذاتها في أبعادها كافة ليتبين وجه الحق، دون أية مجادلة خارج السياق العلمي لنطاق البحث.

** حصل على دكتوراه فلسفة في الآداب العربية من الجامعة الأمريكية - بيروت عام ١٩٧٩م.
يعمل حالياً أستاذ الدراسات العربية الإسلامية في جامعة الخليج العربي بالبحرين.

الملخص

من الإشارات الثابتة والدالة - دلالة عميقة - في القرآن الكريم التأكيد بأن جميع الرسل الموحى إليهم من الله سبحانه لا يتم اختيارهم إلا من أهل الحضرة: «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم من أهل القرى»^(١). وقد أجمع المفسرون المسلمون على تفسيرها بهذا المعنى الحضري المتميز عن وضعية البدواة. وفي القرآن الكريم آيات أخر تؤكد هذا المعنى أو تشير إليه بصورة أو بأخرى^(٢)، حيث يشار إلى منطلق الدعوة، مكة المكرمة، بأهل القرى، أي كبرى المدن.

وإذا انطلقنا من هذا المفهوم القرآني لاستشفاف حضرية الظاهرة الإسلامية في ضوءه، نجد أن الأحكام والعبادات والشرائع في الإسلام لا يمكن تأديتها على الوجه الأكمل إلا في بيئة حضرية وأن المسلم لا يمكن أن يصبح مسلماً كاملاً ومؤمناً حقيقياً إلا إذا أصبح حضرياً يقيم في مدينة (مصر) تتوافر فيها شروط الحياة الإسلامية ومقوماتها.

وبنظرة مقارنة يتضح أن هذه الروح الحضرية المدنية خاصة بالإسلام أكثر من سواه. ففي النصوص اليهودية القديمة - بالذات - نلمح نزعة رعوية وتفضيلاً دينياً لنمط الرعاية على أهل الاستقرار بخلاف الموقف الإسلامي. وفي هذا السياق المقارن تناقش وتصحح فرضية المفكر الاجتماعي ماكس فايبر الذي ذهب إلى أن الإسلام مدني فقط بالمعنى السياسي، لا الديني، بخلاف اليهودية والمسيحية بوصفهما - في اعتباره - حملة اتجاه ديني يدعو إلى سكنى المدن (Bürgerlich stadiche).

ومن هذا المنطلق المقارن يتم النظر أيضاً في منزع تلك المدارس الفكرية الاجتماعية - في القديم والحديث - التي نظرت إلى البدواة نظرة مثالية - رومانسية واعتبرتها تجسيدا لقيم الخير والصلاح بما يخالف ظاهراً النظرة الإسلامية، ويتم طرح تصور منهجي لحل هذه الإشكالية بما يتلاءم - علمياً - ونظرة الإسلام لهذه الظاهرة.

وفي القسم الأخير من هذا البحث يتم التدقيق في طبيعة آليات العلاقة المجتمعية - في تاريخ الإسلام - بين القوة الحضرية القائدة والقوة البدوية الضاربة وما يعتور هذه المعادلة الدقيقة من تغيرات وتبدلات، وما ينشأ بشأن تداخلاتها لدى الباحثين من تصورات وأحكام يجانب بعضها روح الحقيقة لعدم تبين التوازن الدقيق في تلك المعادلة.

ثوابت البعد الحضري في الإسلام

بقدر ما يحفل التراث الإسلامي - قرآنًا وسنة - بشواهد ضد النمط الرعوي والحالة البدوية الخالصة الناجمة عنه والحكومة بأعراف القبيلة وجفاء البادية^(٣)؛ فإنه يحفل بالمقابل - وبوعي شديد الوضوح - بشواهد تؤكد طبيعته الحضرية، ورسالته التحضيرية.

ولعل من أبرز هذه الشواهد تأكيد القرآن الكريم أن جميع الرسل الموحى إليهم من الله سبحانه وتعالى لا يتم اختيارهم إلا من أهل الحضرة: «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم من أهل القرى»^(٤)، والقرى هي المدن في المصطلح القرآني كوصفه مكة المكرمة بأمة القرى. وقد ورد في تفسير ابن كثير لهذه الآية: «ولما كانت الغلظة والجفاء في أهل البوادي لم يبعث الله منهم رسولاً، وإنما كانت البعثة من أهل القرى، والمراد بالقرى المدن... والمعهود المعروف أن أهل المدن أرق طبعاً وألطف من أهل بواديهم... ولأنهم أعلم وأحلم»^(٥).

والمقابلة التفسيرية واضحة هنا لا تحتل أي احتمال آخر لمعنى: «نوحى إليهم من أهل القرى» فأهل البوادي لم يبعث الله منهم رسولاً، وجميع الرسل لم يرسلوا قبل النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا من أهل القرى، أي أهل القرار المستقرين في الحاضرة، وما هو - صلى الله عليه وسلم - إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ضمن هذا التقليد الديني الحضري الراسخ. وقريته (مدينته) من أبرز قرى الحاضرة العربية، بل هي أم مدنها جميعاً. فهو إذن رسول حضري، يكمل رسالة حضرية بدأها الرسل من قبله، وهي رسالة موجهة أولاً إلى الحاضرة: «لتنذر أم القرى ومن حولها»^(٦) و: «كذلك أوحينا إليك قرآنًا عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها»^(٧). «وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولاً»^(٨)، فالبعثة لا تكون منطلقاً إلا في أم الحواضر، الحاضرة الأم، أو المركز الحضري كما نقول اليوم.

ومعظم التكاليف الدينية في الإسلام لا يمكن تأديتها على الوجه الأكمل إلا إذا كان المرء مقيماً مستقراً في مدينة أو حاضرة. وعندما يدخل في سفر تخفف التكاليف وتقصّر، والسفر هو حالة وسطى بين الاستقرار الحضري والتنقل البدوي، بل حركته، خاصة في العصور الماضية، شبيهة بحركة أهل البادية حيث يضطر

المسافر إلى مخالطتهم والمرور في مناطقهم والاستعانة بهم في النقل والحماية. ولهذا فإن: «تكاليف الدين تختلف في الحضر عنها في السفر عنها في البادية. ففي كل من السفر والبداءة لا يكون الإنسان فيهما مستقرًا قادرًا على أداء التكاليف الشرعية المطلوبة منه لهذا: ١) تقصر الصلاة و ٢) يباح الفطر (في رمضان) و ٣) لا تجب صلاة الجمعة»^(٩).

وفي معنى قوله تعالى: «ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام»^(١٠) ، أورد القرطبي في تفسيره:

«من كان يجب عليه الجمعة فهو حضري ومن كان أبعد من ذلك فهو بدوي، فجعل اللفظة من الحضارة والبداءة»^(١١).

وجاء في «منار السبيل»: «فلم يؤمر بها (صلاة الجمعة) أهل الخيام وبيوت الشعر لأن ذلك لا ينصب للاستيطان. وكانت قبائل العرب حول المدينة فلم يأمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بجمعة»^(١٢).

ومن هنا مغزى تحذير الرسول لأهل الحاضرة من الإيغال في البادية طلبًا لكلاً المرعى لأغنامهم، وذلك حتى لا يبعدوا كثيراً فتفتوتهم صلاة الجمعة. ومن فاتته ثلاثاً «طبع على قلبه» وهو تعبير يذكرنا بالقفوة المطبوعة على قلوب البادين حيث: «من بدا جفا» كما ورد في الحديث النبوي^(١٣).

هذا الارتباط العضوي بين طبيعة التعاليم الإسلامية والحياة الحضرية في المدن مرده بالدرجة الأولى إذن إلى الحقيقة المحورية والأساسية التي قررت موقف الإسلام في هذه المواجهة بين البادية والحاضرة وهي أن: «حياة البدو تجعل من الصعب على الشخص - إن لم يكن من المستحيل - أن يصبح مسلماً حقيقياً»^(١٤) ولهذا السبب عينه حرصت حركات التجديد الإسلامي في البوادي العربية والبيئات القريبة منها على توطين البدو ليقترّب مستواهم من مستوى الممارسة الإسلامية السليمة في أداء الفرائض وإقامة الحدود وتأدية واجب الجهاد والالتزام بأداب الإسلام كافة^(١٥).

وإذا كان الإسلام قد ربط هذا الربط العضوي بين الحياة الدينية والحياة المدنية،

بما ينقض مواضع البداوة والابتعاد عن الاستقرار الحضري، فإنه قد ناقض أعراف البداوة بالمثل في رسمه لمعالم الحياة العملية ووضعه لقيم العمل والكسب وطلب الرزق. فقد حرم وسيلة الاكتساب الأساسية في البداوة وهي الغارة والسلب والنهب.

ولعل العقوبة الرادعة والحازمة التي شرعها الإسلام في حدّ السرقة (التي كانت في معظمها سلباً ونهباً من جانب البدو) كان من بين مقاصدها علاج هذه الظاهرة ووضع حدّ نهائي لها.

وبالمقابل فقد أعلى الإسلام من قيمة احترام العمل للكسب الحلال وطلب الرزق بما يتفق وحياة الإنتاج في المدينة ويناقض تماماً النظرة البدوية المحتقرة للعمل المهني بمختلف أنواعه. وتواترت التوجيهات الإسلامية بهذا الشأن، كما في الأحاديث النبوية: «أن الله يحب المؤمن المحترف» و «الكسب فريضة بعد الفريضة» و «طلب الحلال جهاد في سبيل الله» و «أن أطيب ما أكل الرجل من كسبه» و «ما كسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده»^(١٦) وشجّع الإسلام مختلف الأعمال والمهن المنتجة المرتبطة بالحياة الحضرية المستقرة. ونالت التجارة التي كانت الفعالية الإنتاجية الأساسية للحواضر العربية منذ القدم مكانة خاصة ومتميزة.

فقد اعتبر العمل التجاري في الإسلام أشرف أنواع العمل. وبوركت التجارة والبيع الحلال. وتم التيمن بممارسة الرسول عليه السلام للتجارة قبل البعثة وأعطيت للتاجر مكانة عالية اجتماعياً ودينياً. فقد جاء في الحديث: «التاجر الأمين الصدوق مع النبيين والصديقين والشهداء»، ومن منطلق هذه النظرة وصف الجاحظ التجار بأنهم: «في أفئنتهم كالملوك على أسرتهم، يرغب إليهم أهل الحاجات، لا تلحقهم الذلة في مكاسبهم (كما يحدث للمزارعين) ولا يستعبدهم الضرع لمعاملاتهم (كما يحدث للبدو الرعاة)، وليس هكذا من لا بس السلطان بنفسه وقاربه بخدمته فإن أولئك لباسهم الذلة وشعارهم الملق^(١٧) (كالوزراء وكتبة الدواوين والولاة... الخ) وهكذا فإن الجاحظ يضع التجار في مرتبة تفوق حتى مرتبة رجال الدولة والإدارة، لاستقلالهم في نشاطهم التجاري وباعتبارهم قطاعاً خاصاً وحرّاً غير مقيد بسيطرة الدولة، مذكراً أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد قضى برهة من حياته تاجراً.

ويذهب جعفر بن علي الدمشقي في مؤلفه الإشارة إلى محاسن التجارة إلى: «أن التجارة إذا ميزت من جميع المعاش كلها وجدتها أفضل وأسعد للناس في الدنيا»^(١٨).

وفيما يتعلق بالعمل الزراعي، فإن الإسلام حث عليه - رغم تحفظات معينة وردت في حديث نبوي بشأن محذور المذلة الناجمة عن الإكثار من سكة الحرث لما يفرض على المزارعين العاملين بها من مغارم وضرائب باهظة، أو لما يبعدهم عن الفروسية فيطمع فيهم الأعداء^(١٩) - فقد أورد البخاري في صحيحه عن أنس عن النبي أنه قال حثاً على الاستزراع: «ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»^(٢٠).

كما جعل الإسلام استزراع الأرض الموات وسيلة مشروعة لتملكها، ففي موطأ مالك عن النبي: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»^(٢١).

وهذه الشواهد مجتمعة تؤدي بنا إلى الحقيقة الأساسية بهذا الصدد وهي تأكيد المكانة الفائقة للمدينة ولل عمران والاستقرار الحضري في المفهوم الإسلامي، وذلك ما أجمع عليه الباحثون الإسلاميون والمستشرقون على حد سواء.

يوجز الدكتور شاكر مصطفى هذه الحقيقة بالقول: «إن الإسلام في أعماقه مدني، إنه إنما كان لبناء الحضارة والمجتمع الحضري الأسمى. ولعل من الرموز الكبرى فيه أن أول ما فعله سيد المرسلين حين وصل المدينة عند الهجرة أنه بنى المسجد الجامع للناس. وبنى البيت الذي يسكن ويلقي فيه الناس» ويقول عن عمر ابن الخطاب: «إنه أبو المدن في الإسلام. لم يكن بين عهده وعهد الرسول سوى سنتين، ومع ذلك فقد أمر العرب بتخطيط المدن في العراق والشام ومصر وأفريقيا. وبنى ست مدن لا يزال باقياً منها إلى اليوم ثلاث كبريات: البصرة والكوفة وموقع القاهرة. ولو ضربنا صفحاً عن بناء المساجد والجسور والقلاع والطرق والقنوات والأربطة، واكتفينا من الحضارة العربية (الإسلامية) بظاهرة بناء المدن، لوجدنا من ذلك عجباً... إن هذه الحضارة بنت ما بين مشارق الأرض ومغاربها، ما بين أرض الهند وتركستان وأرض الأندلس ٣٠٠ (ثلاثمائة) مدينة. لا يزال - بالإحصاء - أكثر

من ثلثيها مراكز مدنية كبرى وصغرى. إنه الإحصاء الذي حققه مؤخراً أحد الباحثين وندر في التاريخ أن بنت أمة هذا العدد من المدن»^(٢٢).

ويلخص المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل بدوره هذه الحقيقة من وجهة الاستشراق الحديث بالقول: «إن لم يكن الإسلام قد خلق إلا القاهرة وبغداد، فإن هذين الاسمين يكفيان لتكوين مجده العظيم. وما الذي يمكن أن نقوله عن مدينة فاس والقيروان والبصرة التي ولدت في ظل الإسلام، مع العديد من المدن الأخرى، وما الذي يمكن أن نقوله عن كل تلك المدن التي تولاهما ليخلق منها العواصم مثل: قرطبة، وتونس، ودمشق، وبخارى، وسمرقند، ودلهي؟... وهكذا ترتسم المعالم الأساسية لخريطة الإسلام. وتحمل الخريطة معالم العالمين، الحضرة والرحل، في شيء من التوازن وإن لم يكن شديد الثبات. فالمدينة كمركز للحضرة الثابت تناقض بكتلتها ومؤسساتها وثقافتها تحرك الصحراء»^(٢٣).

و «تحرك الصحراء» ما هو إلا حركة البداوة المتحركة التي تمثل نقيض «الثبات المدني» جغرافياً وبشرياً وقيماً. وما الرمال الصحراوية المتحركة التي تحيط بالمدن في المنطقة العربية إلا مظهر مادي لحركة متجددة أخطر: هي حركة البداوة المتفتلة في مقاومتها لسيادة المدينة.

ويقرر المستشرق النمساوي الأصل غوستاف غرونيباوم: «كان الإسلام منذ مستهل نشأته في وسط حضري يستحب عمران المدن وتقدمها. ولو تأملت تشريع القرآن لرأيت أنه يتمثل صورة لحياة المدن. فالبدوي ينظر إليه بعين الارتياح وعدم الثقة... وحيثما حلّ الفاتحون المسلمون أسسوا المدن (الأمصار). إذ كيف يستطيع تأدية شرائط الدين على وجهها ما لم يكن ذلك في مدينة، أي مستقر به مسجد جامع تؤدي فيه صلاة الجمعة، وسوق (وحمام عام إذا تيسر). وكانت الهجرة إلى المدن من الأمور المستحسنة المستحبة، وتكاد تضارع في قيمتها تلك الهجرة الكبرى: «هجرة النبي صلوات الله عليه من مكة إلى المدينة. وكان العدول عن سكنى المدن إلى حياة الريف (البادية) يلقي ذمّاً جارحاً»^(٢٤) - وهو يقصد بذلك التعرّب، أي العودة إلى سكنى البادية، بعد الهجرة إلى المدينة.

نظرة مقارنة: البداوة والحضارة بين اليهودية والإسلام

ويجب ألا ينظر إلى هذه الخصوصية «المدينية» المتميزة في الإسلام على أنها مجرد خصوصية عمرانية أو حضارية أو سياسية أو اقتصادية فحسب. إن ما يتوجب تبينه بجلاء هنا أن هذه «الخصوصية المدينية» هي «خصوصية دينية» بالدرجة الأولى، وفوق كل اعتبار كما يتضح من شواهد هذا البحث.

وقد أبان المستشرق غوستاف غرونيباوم الخطأ الأساسي الذي وقع فيه المفكر الاجتماعي الألماني ماكس فايبر بشأن مكانة المدينة في الإسلام عندما نظر إليها من وجهة سياسية فحسب. وقال غرونيباوم بعد أن أكد الأهمية الدينية - تشريعاً وعبادة ومسلماً - للمدينة في الإسلام: «يخطئ ماكس فايبر عندما يجعل للمدينة في الإسلام أهمية سياسية ليس غير مبايناً بين الإسلام في هذه الناحية وبين اليهودية والمسيحية بوصفهما حملة اتجاه ديني يدعو بوجه خاص إلى سكنى المدن "Bürgerlich Stadische"»^(٢٥).

وهذا الملحظ المقارن بين الأديان السامية الثلاثة - وهي أديان نزلت في منطقة واحدة من العالم متماثلة في طبيعتها الجغرافية تقريباً من فلسطين إلى الحجاز، ويجمع بينها التراث الإبراهيمي (نسبة إلى أبي الأنبياء إبراهيم الذي أسكن ذريته في واد غير ذي زرع، وهو وادي القرى (المدن) حيث يعتمل الصراع بين الحاضرة والبادية)، نقول إن هذا الملحظ المشترك يشير إلى حقيقة أن الأديان الثلاثة التي تستند في أساسها إلى رسالة واحدة - قبل تحريف الديانتين اليهودية والمسيحية - قد واجهت أيضاً وضعاً مجتمعياً - حضارياً متشابهاً - وإن لم يكن متطابقاً - حيث ظاهرة الجدلية بين الحاضرة والبادية ظاهرة أساسية سائدة في الإقليم الصحراوي الممتد من غرب الجزيرة العربية إلى شرق البحر المتوسط، لهذا لم يخل من آثارها وأصدائها تراث الأديان الثلاثة.

ويبدو، بنظرة مقارنة، أن اليهودية في نشأتها الأولى على الأقل كانت أكثر تأثراً بالطابع الصحراوي الرعوي، بينما المسيحية كانت ذات نزعة أكثر «مدينية» وعالمية وشمولية، وهي نزعة تأكدت نهائياً في الرسالة الخاتمة: رسالة الإسلام، وإن جاء الموقف في الإسلام أكثر تحديداً ووضوحاً وحسمًا تجاه البداوة لوقوع قاعدة انطلاقه

في واد غير ذي زرع، حيث أحاطت بحواضره البوادي بقواها المتربصة، فكان لابد من موقف كالموقف الذي وجدناه فيما تقدم من شواهد قرآنية ونبوية وصحابية، وهي شواهد لا تضاهيها في كامل دلالاتها أية شواهد في المسيحية، وعلى الأخص في اليهودية.

وإذا كان ماكس فايبر يبحث عن أثر من أثار البداوة في تراث الديانات السامية، فلعله كان واجداً من شواهد الترجيح على ذلك فيما وصلنا من تراث ديني عبراني (يهودي) ما يقربُ شبهة الأثر البدوي الرعوي من ديانة بني إسرائيل بقدر ما يباعدها عن الإسلام الذي يقف منها على طرفي نقيض.

ولعل أوضح ما يؤكد الطابع الرعوي (البدوي) - أو رجحانه - في التراث الديني العبري - بعكس الموقف منه في الإسلام - الإشارة الشهيرة الواردة في العهد القديم (التوراة: سفر التكوين) لقصة الصراع الدموي بين هابيل (الراعي) وقايل أو قايين (المزارع، الفلاح).

وهي قصة (قبل الدخول في تفسير مدلولاتها الخاصة من حيث المفاضلة بين البدوي الراعي أو المزارع الحضري المستقر) تجدر الإشارة إلى أنها تعتبر من أقدم الشواهد في تاريخ منطقة الشرق الأوسط والتراث البشري بعامة على قدم ظاهرة التقابل والصراع بين النمطين الأساسيين للحياة والمعيشة والإنتاج في المنطقة، ألا وهما نمطا البداوة والحضارة، أو الترحّل الرعوي والاستقرار الحضري (سواء كان ريفياً زراعياً أم مدينياً تجارياً).

وقد نالت هذه القصة الدينية الواردة في العهد القديم اهتماماً واسعاً من الدارسين الغربيين وغيرهم تعكسه إشاراتهم الكثيرة إليها لدى تطرقهم للجدلية بين البداوة والحضارة، أيًا كانت الزاوية التي نظروا إليها منها، أو التفسير الذي قدموه لها.

فقد أشار إليها على سبيل المثال لا الحصر فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي في كتابه «دراسة للتاريخ» عندما تطرق لتحليل طبيعة «الحضارات الرعوية» في التاريخ العالمي^(٢٦)، كما أشار إليها برنارد لويس في عرضه للخلفية التاريخية القديمة للشرق

الأوسط الحديث عندما قال في كتابه (الغرب والشرق الأوسط): «وبين الرعاة والمزارعين عداً مستحكماً قديماً، وأقدم تاريخ مسجل لهذا التناقض موجود في بعض مقاطع الجزء الرابع من سفر التكوين الذي يروي قصة الخصومة بين «هابيل» الراعي و «قابيل» المزارع...»^(٢٧).

وحاول وليم ويلكوكس مهندس الري البريطاني في العراق (١٩٠٨) تطبيق نظرية الصراع هذه على البيئة العراقية التي يتقابل فيها النمطان الرعوي والزراعي منذ القدم، وذلك في كتابه (من جنة عدن إلى عبور نهر الأردن) حيث ذهب إلى القول: «إن الخصومة بين الأخوين (قابيل وهابيل)... لاتزال باقية إلى العصر الحديث»^(٢٨).

ومن الدارسين العرب الذين استشهدوا بهذه القصة أو تطرقوا إليها في دراستهم لتلك الظاهرة الدكتور علي الوردي الذي أبرز خصوصية الجدلية البدوية - الحضرية في المجتمع العراقي والعربي بصورة جلية في مؤلفه الموسوم: «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث» الصادر عام ١٩٦٥^(٢٩). كما عالج الظاهرة من مدخل تلك القصة وفي ضوءها الدكتور أحمد أبو زيد، أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، في دراسة تحليلية وافية بعنوان:

«قابيل وهابيل: قصة الصراع بين الحضارة والبداءة في العالم العربي» وذلك عام ١٩٦٩^(٣٠).

وقد وردت هذه الإشارة القصصية الدالة في العهد القديم (التوراة) بالنص التالي: «وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين (قابيل)... ثم عادت فولدت أخاه هابيل. وكان هابيل راعياً للغنم وكان قايين عاملاً في الأرض. وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قرباناً للرب. وقدم هابيل أيضاً من أبقار غنمه وسمانها. فنظر الرب إلى هابيل (الراعي) وقربانه. ولكن إلى قايين (المزارع) وقربانه لم ينظر. فاغتاظ قايين جداً وسقط وجهه... وحدث إذ كان في الحقل أن قايين (المزارع) قام على هابيل (الراعي) وقتله، فقال الرب... صوت دم أخيك صارخ إليّ من الأرض، فالآن ملعون أنت من الأرض، متى عملت الأرض لا تعود

تعطيك قوتها، تائهاً وهارباً تكون في الأرض» الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الرابع.

والواقع أن القراءة الحديثة التي تعرضت لها هذه القصة الدينية القديمة، خاصة على يد العلماء التطوريين - المتأثرين بنظرية داروين عن أصل الأنواع والمراحل التي مرت بها - والذين اعتبروا أن الرعي مرحلة بدائية تليها مرحلة الزراعة المستقرة فمرحلة الصناعة الحديثة، إن تلك القراءة - كما يلاحظ د. أحمد أبو زيد - فرضت على القصة: «وجهة النظر التطورية التي تحتم تغلب الزراعة والحياة المستقرة، أي غط العمران الحضاري على الرعي والبداءة»^(٣١).

غير أنني أعتقد أن هذا التفسير التطوري المحدث هو نوع من تقطع الشعرة أو عصر الليمونة - كما يقال في التحليل النقدي المبالغ فيه - إذ كيف يمكن فهم القصة على أنها رمز لانتصار المزارع بينما الإدانة الدينية الواضحة والحاسمة تلاحقه وتنسب إليه غضب الرب عليه ولعنته له، وتنذر بمصير قائم وشقاء مقيم حيث سيبقى - كما تؤكد القصة - «ملعوناً، تائهاً، وهارباً في الأرض» التي لن «تعطيه قوتها» متى زرعها؟... هذا بينما البدوي الراعي يباركه الرب ويبارك ماشيته وقرايبه، وتجعله القصة رمزاً للخير والصلاح والبراءة في حين يصبح المزارع الحضري رمزاً للشر والاعتداء والقتل. فأَي انتصار للمزارع في هذا كله؟

ويجب ألا يغيب عنا أن هذه القصة قصة دينية في الأساس وردت في صلب كتاب ديني، لذلك فإن الاعتبار والمغزى الديني الخلقي هو الذي يجب أن يحكم العبر والدروس المستخلصة منها، إلا أن النظرة الغربية الواقعية الحديثة تنظر للأمر نظرة ذرائعية من زاوية تحقق الانتصار العملي في الواقع - وإن يكن بالقتل غير المشروع - كما في نهج تعاملها مع الآخرين (الهنود الحمر كمثال واحد غير وحيد). وطالما أن قابيل المزارع قد قتل هابيل الراعي، فإنه قد انتصر عليه بمعايير هذه النظرة، غير أنه «انتصار» بمعايير القصة الدينية الأصلية لا يمثل غير اللعنة وسوء المنقلب والمصير.

والأمر كما يلاحظه د. أحمد أبو زيد في نهاية دراسته لدلول هذه القصة: «...إن لهذه القصة الدينية القديمة جانباً آخر هاماً يتمثل في اللعنة التي حامت

بقابيل (المزارع) جزاء ما اقترفت يده ضد أخيه، فهل تلحق اللعنة بالزراعة أيضاً جزاء ما أفسدت من حياة البدو الهادئة؟» (٣٢).

إن المقطع التساؤلي الأخير من هذه الفقرة يعكس أيضاً هموم التطورات المعاصرة، إلا أن الإيحاء الأساسي الذي أرادت تلك القصة التوراتية العبرية تأكيده ببساطة هو أن الرعي - مهنة البدو الأساسية - عمل يباركه الله، وأن البدوي الراعي رمز للخير والبراءة - وهذا الإيحاء نجد معناه مكرراً في مقدمة ابن خلدون: «في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر» (٣٣) وبالمقابل فإن القصة تؤكد بالنص المباشر أن الزراعة - مهنة الحضر الأولى - عمل مرتبط بالشقاء واللعنة وأن المزارع الحضري المستقر رمز للشر والاعتداء.

فكيف نفسر ورود هذا الإيحاء الصريح وهذا الانحياز لرعية البداوة في قصة بالعهد القديم، أي في تورا اليهود من بني إسرائيل، رغم أننا نلاحظ أن الاتجاه العام في الديانات السامية هو تفضيل الحياة الحضرية المستقرة على الحياة الرعوية المترحلة؟

علينا أن نسترجع، أولاً، أن نصوص العهد القديم (التوراة) التي تداولها ويتداولها اليهود فيما بينهم لا تمثل التوراة الأصلية الموحى بها، كما هو مسلم به في المفهوم الإسلامي. حيث لم تبقى صورة موثوقة كاملة من نص التوراة الأصلي. أضف إلى ذلك أن الكثير من الإسرائيليات - الممثلة لعقلية بني إسرائيل - قد دخلت تورا اليهود التاريخية (مثلما حاولت العناصر اليهودية دسها في التراث الإسلامي فيما بعد).

وعليه فإن النصوص التوراتية التي تداولها اليهود بعد التحريف، إذا كانت لا تعكس بمصادقية ودقة الموقف الديني المبدئي، لما طرأ عليها من تكييف وتأثر بواقع اليهود الجغرافي والتاريخي، إلا أنها ظلت تعكس بطبيعة الحال صورة العقلية الدينية اليهودية في ذلك العهد وما كانت عليه من درجات التحضر: بداوة أو عمراناً.

فهذا النص القصصي من التوراة الذي بين أيدينا إذن هو نص، ربما حمل أصداً من الحقيقة الدينية الموحاة لتاريخ البشرية كما وردت في التوراة الأصلية إلا أنه في

تفاصيله ودقائقه من حيث تمثيل هابيل للرعاة وقابيل للزراع يحمل في طياته ملامح الواقع الجغرافي - التاريخي لقبائل بني إسرائيل وما كانت عليه من بداوة وصراع مع الحضر المستقرين من الكنعانيين (الفلسطينيين القدماء).

ومن أبرز الأدلة على ذلك أن القرآن الكريم قد أورد قصة الخصام بين ولدي آدم وقتل أحدهما ظلماً للآخر، لإدانة تقطيع صلات الرحم بين الأخوة وتبيان فداحة القتل غير المشروع، دون إدخال القصة في خضم الصراع بين الرعاة والزراع، ودون الإشارة إلى أي من مهنتيهما عدا أنهما قد قدما قرباناً لا ندري إن كان ثمرًا زراعيًا أو أضحية رعوية من الماشية. والأقرب إلى الصواب أن الأخوين اللذين هما من جيل واحد وفي موقع واحد من الأرض كانا يمارسان عملاً متشابهًا وليس من الطبيعي أن يحترف أحدهما الزراعة التي تحتاج إلى ري واستقرار، بينما يحترف الآخر الرعي في البادية، وبين البيئتين والمهنتين ما بينهما من تباعد مكاني وعمراني لا يقوى على اجتيازه ماديًا ومعنويًا أخوان يعيشان في أسرة صغيرة واحدة، وفي ذلك ما يدل على أن النص القصصي العبراني قد داخله تحوير يتناسب مع عقلية القبائل الرعوية اليهودية في تلك الحقبة.

فلننظر إذن في أصل القصة كما وردت في القرآن الكريم:

«وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ^(٣٤)، إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ، قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ، قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ. لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ يَدَيْ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ. فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ. فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ، قَالَ يَأُوْثِلَتِي أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي، فَأَصْبَحَ مِنَ النََّادِمِينَ»^(٣٥).

وهكذا يتبين أن القصة التوراتية بمضمونها وتفاصيلها ومدلولها لا تمثل حقيقة دينية مشتركة بين الديانات السامية، وإنما هي أقرب إلى تصوير رعوية العبرانيين من بني إسرائيل في تلك الحقبة، وإعلائهم من شأن القيم الرعوية ومباركتهم لها دينياً، ومدى كرههم لأعدائهم المزارعين الحضر (الكنعانيين) الذين جابھوهم وحاولوا

منعهم من اجتياح الحواضر الفلسطينية وأرضها الزراعية، فنسب إليهم الإسرائيليون تهمة الاعتداء والقتل، واستجلبوا عليهم لعنة إله بني إسرائيل، حسب تصورهم له، وكأنه: «أحد آلهة البادية طبعه البساطة والشدة، يسكن خيمة ولعبادته طقوس ليست على شيء من الإلتقان والتعقيد»^(٣٦).

وهذا الواقع الرعوي (البدوي) لبني إسرائيل لا يقتصر على هذه القصة، وإن كان يتضح من خلالها. فالتاريخ يؤكد أن العبرانيين دخلوا: «فلسطين - كما يؤرخ الدكتور فيليب حتى - وهم ذوو بداءة وخشونة - فاستعمروا أرض الكنعانيين وأخذوا عنهم تمدنهم إلا أن التقاليد القبلية والشعائر البدوية ما برحت بارزة في حياتهم على تعاقب الأجيال»^(٣٧).

وفضلاً عن ذلك: «فقد توافرت في التوراة الإشارات التي تشعر بأن أصل العبرانيين كان من الصحراء» - هوشع ٩ : ١٠ وأرميا ٢ : ٢ وتثنية ٣٢ : ١٠ الخ. كما «أظهر البحث العلمي الحديث أن أصول الديانة العبرانية تنم عن أصل صحراوي»^(٣٨).

وكان من التقاليد الدينية لهؤلاء البدو العبرانيين «التقدمات والمحروقات يقدمونها من الماشية» في أعيادهم البدوية^(٣٩)، وهذا ما يتفق مع مقدمة هابيل الراعي (الطيب) في القصة العبرانية لأفضل ماشيته قرباناً (بينما قدم قابيل المزارع (الشرير) أسوأ مزروعاته قرباناً فلم تقبل منه).

والخلاصة أنه بينما تعكس تورا اليهود المحوارة والمتأثرة ببدائتهم انحيازاً للقيم الرعوية، نجد أن موقف الإسلام كما اتضح من شواهد لا تقبل الشك يؤكد على الأولوية الفائقة للقيم الحضرية مع ضرورة العمل على تحضير البدو ما أمكن. (وإزاء هذه الحقيقة يصبح من المشروع التساؤل عن مدى أصالة المؤثرات الحضارية التي يزعم أن اليهود تركوها في التراث المسيحي الأوروبي والتراث الإنساني بعامة، في حين ينسب البعض للإسلام بداءة كان منها على طرفي نقيض).

نظرة مقارنة بمدارس فكرية أخرى

وهذه النظرة المقارنة لإشكالية الموقف من البداءة بين اليهودية والإسلام، تفتح

مجال النظر في «إشكالية نظرية أوسع» - بحاجة إلى معالجة - تتعلق بطبيعة الظاهرة الدينية في الحياة البدوية، بين موقف الإسلام منها - كما تبين - وموقف بعض المفكرين والمدارس الفكرية - قديماً وحديثاً - التي وقفت من هذه المسألة موقفاً مخالفاً أو مبايناً لموقف الإسلام، الأمر الذي يتطلب تحريصاً لمفوماتها لوضعها في السياق العلمي الصحيح.

فقد تأكد في بحثنا هذا أن الإسلام لا ينظر للحياة البدوية المرحلة كبيئة ملائمة لنضج الظاهرة الدينية واكتمالها وصفائها وسلامة تمثلها وتطبيقها.

أما تلك المدارس والاتجاهات فقد ذهبت مذهباً مغايراً وربما مناقضاً للموقف الإسلامي عندما افترضت أن الحياة البدوية الفطرية هي مصدر الصفاء الروحي والتأمل الديني وأنها الأقرب إلى خصال الخير وسمو الأخلاق. وذلك على العكس من مفهوم ومدلول الآية: «الأعراب أشدّ كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله».

يقول ابن خلدون في «المقدمة» تحت باب: «إن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة»: «فهم أقرب (من أهل الحضرة) إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات وكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة»^(٤٠). ولا يحدد ابن خلدون في هذه المقارنات إن كان يعني بالحضرة هنا أولئك الذين أفسدهم الترف أو الحضرة بعامة، وهو تحت هذا الباب يحاول التقليل من أهمية الشواهد الإسلامية الدالة على النهي عن التعرب والعودة إلى البداية بعد الإسلام والهجرة مغفلاً الآيات القرآنية ومأثورات السنة النبوية التي تحدد الموقف الإسلامي من الحالة البدوية الأعرابية كما تبين. ويقول في موضع آخر من المقدمة: «وهم (البدو) أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات، وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهييء لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات»^(٤١).

ويقترّب الباحث الإسلامي أحمد أمين من هذا المنحى عندما يقول بتعليل آخر في كتابه (فجر الإسلام): «... إن الحياة في الصحراء قليلة إذا قيس بحياة الحضرة،

سواء في ذلك حياة النبات أم الحيوان أم الإنسان... فابن الصحراء يقابل الطبيعة وجهاً لوجه، لا شيء يحول دون التفاته إليها... تبعث الشمس أشعتها المحرقة القاسية فتصيب أعماق نخاعه... وتتألق النجوم في السماء فتملك عليه نفسه... وتعصف الرياح العاتية فتدمر كل ما أتت عليه! أمام هذه الطبيعة القوية والطبيعة الجميلة، والطبيعة القاسية، تهرع النفوس الحساسة إلى رحمن رحيم وإلى بارئ مصور.... إلى الله! ولعل هذا هو السر في أن الديانات الثلاث التي يدين بها أكثر العالم - وهي اليهودية والنصرانية والإسلام نبعت من صحراء سيناء وفلسطين وصحراء العرب... لا شيء في الصحراء من صنع الإنسان بل الكل من صنع الله... هنالك تستولي على النفس الصافية حالة لا يفقهها ساكن المدن»^(٤٢).

والواقع أن إشارة أحمد أمين إلى علاقة الديانات الثلاث بالصحراء، تطرح التساؤل: هل يمثل تراث هذه الديانات في حقيقته «حالة انسجام وتوافق» مع الحياة الصحراوية - من حيث هي حياة بدوية رعوية متنقلة - أم يمثل دعوة للارتقاء والثورة على الصحراء وتجاوزها إلى آفاق المدنية، وبالتالي مقاومة تأثيراتها غير التحضرية على تفكير الإنسان وسلوكه وانتمائه. وإذا صح - كما يذهب أحمد أمين إلى أن الصفاء الديني حالة لا يفقهها ساكن المدن - فكيف نفسر كون التراث الأعظم لتلك الديانات - وخاصة الإسلام - تراثاً مدينياً خاصة ما اتصف منه بالتصوف الذي هو الأقرب لحالة التأمل الروحي، حيث من النادر أن نجد تقبلاً وتفهماً للتصوف لدى بيئات الصحاري والبادي، بينما نجد متجذراً ومزدهراً في البيئات الحضرية العريقة في الحضارة كمصر وفارس والهند؟ ولو صحت فرضية أحمد أمين لكان العكس هو الصحيح والواقع أنا نراه في موضع آخر أقرب إلى تقرير الحقيقة عندما يقول عن الموغلين في الصحراء: «والممغن في البداوة منهم ضعيف الإيمان بدين، قل أن يؤمن إلا بتقاليد قبيلته...»^(٤٣).

وهذا المنحى الذي ينحوه أحمد أمين في فرضيته الأولى، يتردد لدى عدد غير قليل من الكتاب الغربيين الذين ينظرون للبداوة من بعيد - وهم من وراء مداخن مدنهم الصناعية وتلوثها وصخبها - نظرة شبه رومانسية، فيرون أن: «البداوة تهيب» فرصاً أوسع للعزلة والخلوة، وبالتالي للتأمل والتفكير... ولذا كان نصيب البداوة في

تاريخ الإنسانية أوضح في جانب التفكير الديني والفلسفي...»^(٤٤) - (كذا!).

مثل هذه النظرات عن طبيعة النزعة الدينية في البداوة... كيف يمكن مقاربتها من النظرة الإسلامية لهذه المسألة كما اتضحت في هذا البحث؟

يجب الإيضاح بداية أن ظاهرة البداوة كلها قد تعرض مفهومها لهذه الإشكالية أساساً بين نظرة رومانسية مثالية تنسب إليها مختلف الفضائل النبيلة (كنموذج المتوحش النبيل (The Noble Savage))، وبين نظرية واقعية تنظر إليها نظرة طبيعية صارمة، وتعتبرها مرتبطة: «ليس فقط بالحياة الجافة القاسية في الصحراء، بل وأيضاً بالحرمان من معظم مظاهر الحياة الكريمة»^(٤٥).

فمن ناحية كما يلاحظ د. أحمد بو زيد: «لا يزال هناك عدد من الكتاب وبخاصة في الغرب ينظرون إلى البداوة وحياة الصحراء على العموم نظرة شاعرية حاملة، ويقفون للدفاع عنها، وينادون بضرورة الإبقاء عليها لأنها غطت الحياة الوحيد الذي يستطيع ببساطته وسذاجته أن يهيئ للإنسان جواً من الهدوء وراحة البال والضمير في عصر يتميز بالصخب والسرعة والقلق والأزمات العنيفة، وذلك بالإضافة إلى احتفاظ البداوة بكثير من القيم الإنسانية السامية والمثل النبيلة التي دمرتها المدنية الحديثة»^(٤٦).

مقابل هذه النظرة الهادئة الحاملة يصور الدكتور شوقي ضيف حياة البداوة المتنقلة داخل الصحراء من واقع دراسته لثقافتها وأدبها: «... فهم (البدو) يقطعون مفازة في النهار، فإذا جنّهم الليل وجدتهم في مفازة أخرى، قد ركبوا ظهور المهالك والمعاطب، لا يستصبحون رفياً غالباً سوى أرجلهم التي تعودت العدو السريع وهم دائماً مفزعون حتى في النوم (فأين هو الهدوء وراحة البال؟ - كاتب البحث) فإذا ناموا لم ينم قلبهم... خيفة عدو راصد من وحش أو إنسان... وعلى هذه الشاكلة هم دائماً مستوحشون... بل إنهم ليؤثرون الوحشة ويستحبونها»^(٤٧).

وإزاء هذا التباين الواضح في النظر إلى الظاهرة، ليس من المحتّم أن نعتبر إحدى النظريتين صواباً تاماً وننظر للأخرى على أنها خطأ تام. فالبداوة - ككل - ظاهرة اجتماعية وإنسانية متداخلة ومتشابكة في عناصرها ومظاهرها - تنطوي

على إشكالية جدلية (ديالكتيكية) كامنة فيها لا يحلها المنطق النظري المجرد وحده. وقد تظهر هذه الإشكالية بوجهيها في النظرة أو النظرية الواحدة بشأنها.

فابن خلدون، أول منظر للجدلية بين البادية والحاضرة، وقع ذاته في هذه الإشكالية وتوتر فكره معها عندما نسب للبدو من ناحية كما تقدم حب الخير وسرعة الاستعداد الفطري للدين والصلاح ونسب إليهم من ناحية أخرى: «استحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقاً وجبلة... وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له... وليس عندهم في أخذ أموال الناس حدّ ينتهون إليه... وأيضاً فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد... فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنهم فوضى... والفوضى مهلكة للبشر... (وكل) ما ملكوه... من الأوطان... تقوض عمرانه وأقفر ساكنه».

فكيف يلتقي في المنطق المجرد وعلى صعيد واحد الاستعداد الفطري للحق والخير والهدى مع كل هذه الطبائع التخريبية الوحشية الراسخة، كما التقيا في «إشكالية» البداوة في الفكر الخلدوني؟ والتناقض هنا ليس أساساً في الفكر وإنما في الواقع المتشابك ذاته وتحولات المجتمعات الصحراوية بين بداوة وتحضر.

وقد تناول الدكتور علي الوردي، وهو أبرز من نظر لظاهرة البداوة في الفكر الاجتماعي العربي الحديث، هذه «الإشكالية» عندما طرحها على النحو التالي: «إن الثقافة البدوية فيها جانبان متناقضان، ولكنهما متوازنان. فقد رأينا الرجل البدوي يود أن يغزو وينهب ويقتل ويعتدي. وهو في الوقت ذاته يود أن يتكرم ويحمي ويغيث ويشمل بمروءته كل من يأتي إليه قاصداً في حاجة... إن القطب السالب في الحياة البدوية يتمثل في العصبية وحب الغزو والنهب والاعتداء، أما القطب الموجب فيتمثل في المروءة بمظاهرها المختلفة. ولولا وجود هذين القطبين لتوقف تيار الحياة في الصحراء»^(٤٨)، فهي إذن ظاهرة بين سالب وموجب - كالتيار الكهربائي - لا يمكن تبسيطها في بعد واحد.

وعلى صعيد منهجي وموضوعي آخر يبدو أن هذه المدارس المتباينة في النظر إلى البداوة (وتدوينها)، ربما كانت تتحدث عن ظواهر مختلفة في المكان والزمان وتخلط بينها تحت عنوان كبير واحد هو: البداوة. فليس كل من تحدث عن البدو

والقبائل والصحراء وساكنيها - وغير ذلك من مفردات الحياة الصحراوية - يقصد «الواقعة المحددة ذاتها» التي يتحدث عنها الآخرون. فهل المقصود بالبداءة في مفهوم دارسيها قاطبة: حياة الرعاة الرحّل المتنقلين موسميّاً وراء العشب لرعي ماشيتهم؟ وهل يدخل في معناهم أنصاف الحضر شبه المستقرين على أطراف المدينة أو الريف؟ وهل يمكن أن تشمل البداءة ضمناً جميع سكان الصحراء، علماً أن أغلب المدن والحوضر العربية مدن صحراوية - وسكانها بهذا المعنى صحراويون - ولكنها مع ذلك مجتمعات حضرية تتميز أساساً عن البادية؟ وهل القبائل التي استقرت في المدن والقرى واحتفظت كعادتها بروابطها وانتماءاتها القبلية تعتبر بدوية رغم استقرارها؟... وإلى أي مدى تعتبر كذلك؟ وانتماءاتها القبلية الواحدة تنقسم غالباً إلى حضر وبدو منذ زمن قريش وإلى وقت قريب، وربما إلى الآن.

فما المقصود بالبداءة حقاً عند الحديث عنها؟ وهل تندرج جميع هذه الحالات في المنطقة الصحراوية ضمن مفهوم البداءة، علماً أن المناطق الصحراوية تشمل البوادي والمدن والقرى وبعض الأرياف وأنصاف البدو أو أنصاف الحضر؟^(٤٩)

إن المفهوم المحدّد الذي اعتمدناه وانطلقنا منه في هذا البحث يقتصر على المعنى الأول والأصلي والأساسي للبداءة والبدو (الرعاة المتنقلين دورياً وراء العشب لرعي ماشيتهم)، وهو المفهوم الإسلامي ذاته كما اتضح، حتى إن النبي - صلى الله عليه وسلم - كما تبين كان يميز بين بادية المدينة القريبة منها والمرتبطة بها (أهل باديتنا، ليسوا بأعراب) وبين البادية الموعلة في الصحراء في «جفاء» تام عن الحاضرة، والتي تعتمد أساساً على رعي الإبل، أو كما قال عليه السلام حسبما ورد في موطأ مالك: «رأس الكفر نحو المشرق»^(٥٠) (البوادي شرق الحجاز) والفخر والخيلاء في أهل الخيل والإبل... والسكينة في أهل الغنم»^(٥١)، وهم القرييون من الحواضر لأن رعي الغنم لا يتطلب الإيغال في البوادي.

إذا اقتصرنا على البداءة في مفهومها هذا، وضمن بنيتها التحتية هذه، فإن نوعية تدينها لن تكون موضع خلاف كبير. وهي على ما استقرت عليه في المفهوم الإسلامي، وكما يقرها عدد كبير من الباحثين في العصر الحديث، حيث يرى دي لاسي أو ليري مثلاً: «أن البدو لا يميلون كثيراً إلى دين. وقد تابعه في هذا القول

أكثر الباحثين... فهم يذهبون إلى أن النزعة الدينية ضعيفة في البدو بوجه عام^(٥٢). ويقرر الدكتور فيليب حِتّي في تأريخه للعرب: «لم يكن للبدوي الوثني كما يستدل من الشعر الجاهلي حظ وافر من أمور الدين، فقد كان في ممارسته لبعض الطقوس الدينية إنما ينساق بقوة الاستمرار ويجري امتثالاً لأحكام العرف والتقليد، وليس في مجمل الشعر الجاهلي ما يدل على شعور ديني عميق أو عاطفة روحية شديدة»^(٥٣). وحتى الديانة في شكلها الوثني لم تنشأ «في البوادي الرملية بل في الواحات»^(٥٤) أي المواقع الأولى للقرى والمدن.

أما من أشاروا أعلاه إلى «حياة الصحراء على العموم» وما فيها من روحانية من الكتاب الغربيين، أو إلى الحافز التأملّي الروحي في الطبيعة الصحراوية حسب نظرة أحمد أمين، فلا ينطبق ذلك على حياة البدو الرحل وظروفهم وتفكيرهم. إذ من المهم أن نلاحظ أن الطبيعة الصحراوية في المنطقة العربية وكثير من مناطق العالم تحيط بالبدو وبالحضر على حدّ سواء. وقد كانت مكة والمدينة حيث انطلقت رسالة الإسلام محاطتين بالطبيعة الصحراوية من كل جانب، بما فيها من قسوة وجمال حسب تعبير أحمد أمين، وإنما المعوّل على نمط المعيشة وطريقة التكيف معها في تلك البيئة الصحراوية: هل هي حياة القرار (الاستقرار) والتحضر المدني أم حياة التبدّي والارتحال والإنتاج الرعوي غير المستقر؟

والمعروف - كما تبين - أن الظواهر الدينية الكبرى الراقية التي شهدتها المنطقة قامت على أكتاف رجال المدن، لا البادية، وتصدى لحملها في كل الحالات رسل مبعوثون من أهل القرى (المدن والحوضر المستقرة) كما يقرر ذلك بوضوح القرآن الكريم: «وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم من أهل القرى». ولعل أحمد أمين عندما نفى حالة التجلي الديني لدى ساكني المدن كان يفكر - كمعاصريه من الباحثين الغربيين - في المدن الصناعية الحديثة ذات المنازع العقلانية المادية. أما مدن الصحراء العربية (وأغلب المدن العربية مدن صحراوية) فإن المتأملين من أهلها يمكن أن يستلهموا الشفافية الكونية من طبيعة الصحراء المفتوحة المحيطة بهم في امتداد لانهاثي، وهم أقدر على ذلك من ساكن الصحراء، أو بالأحرى المتنقل فيها (البدوي) المنغمس في تحديات بيئته وندرة مواردها حيث لا يتوفر لديه أي فائض

إنتاجي وحضاري يمكنه من التفرغ لغير طلب القوت، من تأمل وتفكر. والحياة المعنوية في مختلف مظاهرها - من روحية وغيرها - تتطلب إنساناً استقر وتجاوز في إنتاجه الحد الأدنى من متطلبات معيشته ليرتفع إلى ما يتجاوزها من مستويات روحية وفكرية. وذلك ما نرى مصداقاً له من الناحيتين في مثال الحضارة العربية التي عمرت برجالا صدر الإسلام وما تميزوا به من سمو ديني، وفي مثال البادية الأعرابية وما وصفها به القرآن الكريم والسنة النبوية. ومن واقع التاريخ فإن قبائل البادية لم تنتظم في الكيان الإسلامي إلا بعد أن أثبتت الدعوة الإسلامية الحضارية قوتها وغلبتها في المعترك السياسي والحربي، وأفسحت لتلك القبائل مجال المشاركة في حركة الفتوحات. وكانت نظرة البدو للنبي - صلى الله عليه وسلم - تتلخص في: «إن يكن نبياً فنحن أسعد الناس باتباعه وإن يكن ملكاً نعش في جنبه»^(٥٥) ولندرة أعراب البدو الذين دخلوا الإسلام في عهده المكّي المبكر ثم هاجروا مع الرسول إلى مدينته، يذكر أبو ذر الغفاري استثناءً، بينما أسلم حينئذ كثيرون من الحضرمي المستعربين كبلال الحبشي وصهيب الرومي وبلال الفارسي. ومن مفارقات التاريخ أن أباذر رحمه الله عاد ليقضي أواخر حياته في البادية بعد الأمور التي عرضت له في عهد عثمان.

وهناك ملحظ تاريخي وسوسيولوجي (مجتمعي) تحوّل دقيق لا بد من التنبيه لميكانيزماته (آلياته) ضمن هذه الإشكالية في فهم وتقويم البداوة وإدراك خصوصية جدليتها (ديالكتيكها) مع الحضارة، وهو ما يمكن أن نسميه: «قانون اللحظة التاريخية المشعة» في التحول من خريف البداوة إلى ربيع الحضارة، حيث تكشف الدورات التاريخية المتعاقبة في تاريخ المنطقة الصحراوية العربية (مشرقاً ومغرباً) عن تعاقب تلك اللحظة الجدلية التاريخية المشعة والخاطفة في تاريخ المجتمعات الصحراوية عندما تتحول من أوضاع وعهود بداوتها إلى عهد تحضرها الأول فتصبّ الطاقات الإيجابية الفطرية التي ظلت كامنة طوال عهود البداوة في مجاري الإبداع والفعل الحضاري المنتظم والمنضبط فيتمازج أقوى ما في الفطرة البدوية من اندفاع وحيوية وشجاعة وتكشف مع أسمى ما في حياة الحضارة من قيم وانضباط وعمل. وبالمثل يتزاوج البدو والحضر فينشأ جيل جديد فيه حيوية جديدة. ويتولد ذلك المزيج الحضاري المشع والنادر الذي كانته قريش قبل الإسلام عندما هجرت باديتها

واستوطنت مكة وما حولها، وكانت القبائل العربية في صدر الإسلام عندما رحلت عن بواديها وأقامت أمصارها الجديدة بعد الفتح، وكانه الترك السلاجقة في عصرهم الأول عندما أسلموا وأعادوا توحيد الكيان الإسلامي، وكانه المرابطون والموحدون في بداياتهم وكانه الترك العثمانيون في أول دولتهم.... الخ: «فترى القوى الكامنة التي كانت مستكنة أجيالاً طويلة قد تنبعت فجأة بفضل البواعث الملائمة وبرزت تعمل بحيوية ونشاط... فهذا حمورابي يظهر في بابل، وموسى في سيناء، وزنوبيا في تدمر، والرشيد على سرير الخلافة في بغداد... وإن هذا الازدهار العجيب الذي نراه في فجر الإسلام لراجع في الغالب إلى تلك القوى الكامنة التي امتاز بها البدو الذين قال فيهم الخليفة عمر: «إنهم أصل العرب ومادة الإسلام»^(٥٦).

وهذه العناصر حديثة التحضر تنجح لقربها من البادية زماناً وخبرة ومكاناً في تجنيد قوى البادية، المنتسبة إليها أو المتحالفة معها - تحت قيادتها - لخدمة مشروعها التحضري الجديد، كما فعلت القيادة القرشية في صدر الإسلام وكما فعلت قوى التجديد والإصلاح الإسلامي المتعاقبة عبر تاريخ الإسلام.

وهنا يتوجب إدراك الآليات الدقيقة لجدلية التوازن بين البداوة والحضارة: إن الحركة الجديدة في تلك اللحظة التاريخية هي واقع الأمر حركة حضارية (حضرية) تقودها عناصر متحضرة، ولكنها استثمرت قوى البادية - في المجال العسكري خاصة - لصالح أهدافها ومشروعها الحضاري الجديد. وإذا لم يتم إدراك هذه الآلية التاريخية على وجهها الصحيح فقد يتصور بعض الدارسين أن الانطلاقة في جوهرها انطلاقة بدوية - لمشاركة البدو كقوة ضاربة فيها، ولقربها مكاناً وزماناً من مسرح البادية وعصرها. ويترتب على هذا التصور والفهم الخاطئ استنتاج أكثر خطأ هو التوهم بأن الدعوة الدينية (المصاحبة للحركة التحضرية الجديدة في الواقع) ما هي إلا أيولوجيا القوة البدوية^(٥٧).

وهكذا يتولد التصور الخاطئ القائم على الربط الإيجابي بين البداوة والنزعة الدينية، بينما واقع الأمر ينطوي أساساً على أن النزعة الدينية الجديدة - حضرية الطابع - تبدأ في تفتيت بنية البداوة معنوياً ومادياً.

وهذا يقودنا إلى الموقع المفصلي للدعوة الدينية في آليات تلك اللحظة التاريخية

المشعة بين خريف البداوة وربيع الحضارة. إن الدعوة الدينية هي لحمة تلك اللحظة وسداها، ولم تحدث لحظة تاريخية من تلك اللحظات المشعة في التاريخ الإسلامي إلا بدعوة دينية. فهذه الدعوة هي القوة المعنوية الهائلة التي تمكن الحاضرة من السيطرة على البادية - بعد أن كانت البادية تحيط بالحضارة وتربص بها الدوائر في غياب الدعوة قبل أن تبدأ - ثم إنها (الدعوة) تمثل القوة الموحدة الصاهرة التي تصهر كيانات القبائل والعشائر البدوية المتناحرة ذاتها في بوتقة كيان كبير يجمع بين البادية والحاضرة في ظل قيادة الثانية، ويرتفع بتلك القبائل من مستوى صراعاتها النسبية إلى مستوى الإيمان المطلق بفكرة توحيدية جامعة - وليس غير (المطلق) الإيماني ناسخا لـ (نسبية) التشردم العشائري البدوي... ولو إلى حين، حيث تشرئب تلك (النسبيات) مرة أخرى مع خفوت حماسة الدعوة... ويتغلب قانون القبيلة النسبي على قانون الدعوة المطلق، إلى أن تنبعث دعوة جديدة - بعد أن تكاد نسبية القبائل أن تقضي على مطلق الجماعة - فتعود النسبيات التجزئية للتلاحم في ظل المطلق التوحيدي... وهكذا في قانون تاريخي متعاقب. وعليه فليس من المبالغة القول إن الحركات التجديدية الدينية كانت درع الحاضرة في صراعها الأزلي ضد البادية، وأنه عندما تفقد الحاضرة حيويتها الروحية لا تفقد سيادتها على البادية فحسب وإنما تصبح فريسة لها ولقيمها البدوية.

ومن خلال هذه الرؤية نستطيع أن نفهم ونقدّر تماماً مقولة ابن خلدون: «في أن العرب (وكان يعني عرب البادية ومن في طورهم من قوى رعوية) لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة،... لخلق التوحش الذي فيهم... فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس»^(٥٨). وما أصدق تعبير ابن خلدون: «أو أثر عظيم من الدين على الجملة» فلن تتكرر النبوة بعد ختامها، ولن تأتي الولاية مع كل حركة تاريخية، ولكن «الأثر العظيم من الدين على الجملة» هو ما يمكن أن تأتي به حركات الإحياء والإصلاح والتجديد لدى كل منعطف تاريخي يتطلب ظهورها.

وفي ضوء هذا التحليل، يمكن الاستنتاج أيضا أن الموقف الإسلامي الذي بسطناه في هذا البحث - بالاستناد إلى شواهد القرآن والسنة - كان في التحليل النهائي موقفاً ضد البداوة وليس ضد البدو، فقد كان الإسلام يريد البدو أنصاراً وأتباعاً دون بداوتهم: «ثم ادعهم إلى التحول من دارهم (البادية) - كما أوصى عليه الصلاة والسلام - إلى دار المهاجرين (المدينة)، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين»^(٥٩).

وما أوردناه من مجمل تلك الشواهد كانت الغاية منه في اعتقادنا تحضير البدو لا تحقيرهم، وذلك بتنفيرهم من البداوة ومواضعاتها اللا-دينية واللا-حضرية في الوقت ذاته، وتحويل طاقاتهم الكامنة إلى خدمة الرسالة والتحول من مجتمع «بلا تاريخ» - كما هو حال البداوة. إلى مجتمع صانع للتاريخ في ظل التعاليم الإلهية السامية.

الهوامش والمراجع

- (١) سورة يوسف: ١٠٩.
- (٢) سورة الأنعام: ٩٢، سورة الشورى: ٧، سورة القصص: ٥٩.
- (٣) انظر: بحث الكاتب الموسوم: (موقف الإسلام من نمط الحياة الرعوية في القرآن الكريم والسنة النبوية)، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٣٩، السنة ١٠، ربيع ١٩٩٢، ص ١٧٦ - ١٩٥.
- (٤) سورة يوسف: ١٠٩.
- (٥) ابن كثير (عماد الدين): تفسير القرآن العظيم، ج ٢، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، ص ٣٩١، وانظر أيضا: ص ٥١٠.
- (٦) سورة الأنعام: ٩٢.
- (٧) سورة الشورى: ٧.
- (٨) سورة القصص: ٥٩.
- (٩) د. وليد المنيس: «جغرافية الحضرة»، حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت، الحولية ١١، الرسالة ٦٥، ١٩٨٩/٩٠، ص ١٤.
- (١٠) سورة البقرة: ١٩٦.
- (١١) القرطبي (أبو عبدالله محمد): الجامع لأحكام القرآن، ج ٩، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ٢٨٧.
- (١٢) جغرافية الحضرة، ص ١٧.
- (١٣) الألباني (محمد ناصر الدين)، صحيح سنن ابن ماجه، مج ١، الطبعة الأولى، بيروت: المكتب

- الإسلامي، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م، ص ١٨٦.
- (١٤) نبيل صبحي حنا: المجتمعات الصحراوية في الوطن العربي، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤، ص ٣٩.
- (١٥) المجتمعات الصحراوية في الوطن العربي، ٣٦ - ٤٣.
- (١٦) صبحي سنن ابن ماجة، مج ٢، ص ٥.
- (١٧) الجاحظ، مجموعة رسائل الجاحظ، القاهرة: ١٣٢٤هـ، ص ١٥٦ - ١٥٨.
- (١٨) الدمشقي (جعفر بن علي): كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة، القاهرة: ١٣١٨هـ، ص ٤٧.
- (١٩) ابن خلدون (عبدالرحمن): المقدمة، بيروت: دار مكتبة الهلال، ١٩٨٣م، ص ٩٨، وأيضاً: ٢٥٠.
- (٢٠) صبحي البخاري بشرح الكرماني، ج ١٠، المطبعة البهية، القاهرة: بدون تاريخ، ص ١٤٧.
- (٢١) السيوطي (جلال الدين): تنوير الحوالك: شرح على موطأ مالك، ج ٢، المكتبة الثقافية، بيروت: بدون تاريخ، ص ٢١٧.
- (٢٢) شاكِر مصطفى: «الروح المدنية عند العرب»، صحيفة القبس الكويتية، السنة ٦، العدد ٥٣٧٣، بتاريخ ٢٨ - ٤ - ١٩٨٧م، ص ٢٦.
- (٢٣) أندريه ميكيل: الإسلام وحضارته، ترجمة: د. زينب عبدالعزيز، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٨١م، ص ٢٢.
- (٢٤) جوستاف جرونيباوم: حضارة الإسلام، ترجمة عبدالعزيز جاويد، سلسلة الألف كتاب، القاهرة: بدون تاريخ، ص ٢٢٣.
- (٢٥) حضارة الإسلام: ص ٢٢٣، الهامش: ١٢، والملاحظ أن رأي فايير هذا يحمل أصداء النظرة الغربية القديمة للإسلام على أنه دين البدو والمخاريين بخلاف المسيحية «المتحضرة» و «المسالمة» في تصورهم.
- (٢٦) Arnold Toynbee: A Study of History, Abridged by D. Somervell, Oxford: 1947, p 168 - 169
- (٢٧) برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، تعريب: د. نبيل صبحي، ص ٥.
- (٢٨) علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥، ص ٢٨.
- (٢٩) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص ١١ - ٣٣.
- (٣٠) أحمد أبو زيد: قابيل وهابيل، «قصة الصراع بين الحضارة والبداءة في العالم العربي»، مجلة معهد البحوث والدراسات العربية، العدد ١، ذو الحجة ١٣٨٨م، مارس (آذار) ١٩٦٩م، ص ٣٩٩ - ٤٠٤.
- (٣١) قابيل وهابيل، ص ٤٠٣.
- (٣٢) قابيل وهابيل، ص ٤٢٠.
- (٣٣) مقدمه ابن خلدون، ص ٨٥.
- (٣٤) بالحق: «أي اقتصص على هؤلاء... من اليهود وأمثالهم... على الجلية والأمر الذي لا لبس فيه»، انظر: تفسير القرآن العظيم: ج ٢، ص ٤٢؛ وكأن كلمة «بالحق» قد جاءت لتصحيح مساق القصة المتداولة بين بني اسرائيل.
- (٣٥) سورة المائدة: ٢٧ - ٣١.

- (٣٦) فيليب حتي: تاريخ العرب، الطبعة السابعة، الترجمة العربية، بيروت: دار غندور، ١٩٨٦م، ص ٧١.
- (٣٧) تاريخ العرب، ص ٧١.
- (٣٨) تاريخ العرب، ص ٧٠ - ٧١.
- (٣٩) تاريخ العرب، ص ٧١.
- (٤٠) مقدمة ابن خلدون، ص ٨٥.
- (٤١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٠٤.
- (٤٢) أحمد أمين: فجر الإسلام، الطبعة الحادية عشرة، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥م، ص ٤٥.
- (٤٣) فجر الاسلام، ص ١٠.
- (٤٤) قابيل وهابيل، ص ٤١٤، الهامش رقم (١).
- (٤٥) قابيل وهابيل، ص ٤١٢.
- (٤٦) قابيل وهابيل، ص ٤١٣.
- (٤٧) شوقي ضيف: العصر الجاهلي، الطبعة السابعة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٦م، ص ٧٩.
- (٤٨) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص ٤٥.
- (٤٩) راجع عرضاً وتحليلاً للصعوبات التي تكتنف منهجية تعريف البداوة في: Philip C. Salzman: "Political Organization Among Nomadic Peoples", in *Proceedings of the American Philosophical Society*, VOL III, No. 2, April 1967, p. 115 - 119
- (٥٠) لتفسير الربط بين المشرق والتشريق والبداوة من المهم أن نلاحظ أنه: «إلى اليوم إذا سمعت بدوياً يقول إنه: «مشرق» فهمت منه إنه ضارب في البادية مهما كان اتجاهه فيها»، تاريخ العرب المطول، ص ٧٤.
- (٥١) تنوير الحوالك: شرح على موطأ مالك، ج ٣، ص ١٣٨ - ١٣٩.
- (٥٢) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص ١٠٠.
- (٥٣) تاريخ العرب المطول، ص ١٤١.
- (٥٤) تاريخ العرب المطول، ص ٥٤.
- (٥٥) الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
- (٥٦) تاريخ العرب المطول، ص ٥٨.
- (٥٧) من الغريب أن يقع مستشرق معاصر كأندريه ميكيل في هذا الخلط فيصف حركة الفتح الإسلامي بـ «الانطلاقة البدوية» انظر: الإسلام وحضارته، ص ٩٣؛ بينما نرى أوامر الخليفة الأول أبي بكر لقادة الفتح تلزمهم بأقصى الانضباط الحضري والتحضري: «لا تقتلن امرأة ولا صبياً.. ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تحرقن نخلاً»، انظر: تنوير الحوالك للسيوطي، ج ٢، ص ٦.
- (٥٨) مقدمة ابن خلدون، ص ١٠٤.
- (٥٩) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ٢٣٢.
