

جامعة تونس الأولى

كلية العلوم الاجتماعية

- * -

قسم التاريخ

74483

شهادة التعمق في البحث

أصحاب محمد

ودورهم في نشأة الإسلام



حياة عمارة

إعداد :

الدكتور هشام جعيط

إشراف :



السنة الدرامية : 1990 - 1991

المقدمة

برز الإسلام في مكة وتأسس في المدينة ومنها انطلق ليتوسع ويشع على كامل الجزيرة العربية ، وعلى المناطق المجاورة التي كانت تحت سيطرة الساسانيين والبيزنطيين . إن الانتصارات التي صنعها المسلمون للإسلام الدين والدولة والحضارة طيلة القرن الأول للهجرة ، تعود في جوهرها إلى مكاسب هذا الإسلام في الفترة النبوية التأسيسية (1) L'époque fondatrice التي رسختها مؤلفات السيرة النبوية في الضمير الجماعي الإسلامي منذ قرون متعددة .

تهتم السيرة النبوية بأحداث عهد النبوة المتعلقة بالنبي وأصحابه في علاقة بما ينزل على الرسول من الوحي . ولعل هذا ما أكسب أحداث السيرة صبغة قدسية غذاها الخيال الشعبي عبر العصور فأصبحت تقترب من الأسطورة أكثر من الحقيقة التاريخية . ولذلك لا بدّ للمؤرخ أن يتعرّض إلى دراسة هذه السيرة باعتبارها تحوي أحداث انطلاقة الإسلام الأولى وفترته التأسيسية حتى يتيسّر فهم ما تلاها من أحداث تاريخية .

يجد المتأمل في أحداث السيرة مادة ضخمة و مواضيع مختلفة لا يمكن له أن يبحث فيها كلها بنفس الأهمية والعمق ، وهذا ما جعلنا نختار من بين مواضيع السيرة النبوية موضوع « أصحاب النبي » .

وإذا كان اختيار دراسة أحداث السيرة يعود إلى أهميتها في تاريخ الإسلام وتأثيرها في ترسيخه ، فإن اختيار موضوع أصحاب النبي باعتبارهم يكونون إحدى مكونات السيرة الثلاثة يعود إلى عدة عوامل .

لقد سبق أن تعرضنا - قبل دراسة هذا الموضوع - إلى دراسة الدور السياسي والاجتماعي للصحابة البدريين في عهد عثمان (2) ، وقد أثارنا هذه الدراسة عدة تساؤلات كان من غير الممكن الخوض فيها في بحث محدود على المستوى العلمي ومحدّد في الإطار الزمني لذلك كان لا بدّ من إيجاد إطار أوسع وأشمل لدراسة جملة من المسائل المتعلقة بالصحابة فكان اختيار موضوع : « أصحاب محمد ودورهم في نشأة

(1) DJAIT Hichem : La Grande Discorde, Edition Gallimard 1989

PP 18 -20 et suivant

(2) حياة عمّامو : الصحابة البدريون ودورهم السياسي والاجتماعي في عهد عثمان شهادة الكفاءة في البحث تحت إشراف الأستاذ هشام جعيط - سبتمبر 1986 .

الإسلام» الذي رحب به الأستاذ جعيط كثيرا . إلى جانب هذه الأسباب الذاتية التي كانت وراء اختيار هذا الموضوع توجد كذلك أسباب علمية تتمثل في كون المؤرخين المعاصرين لم يسبق لهم - حسب علمنا - أن تعرّضوا إلى دراسة مثل هذا الموضوع بصفة مستقلة ، لذلك رأينا من الضروري الخوض في موضوع الصحابة علنا نساهم - ولو بصفة محدودة - في دراسة جانب من جوانب السيرة النبوية الذي ظلّ إلى حدّ الآن مغمورا بالنسبة إلى الدراسات التاريخية الحديثة .

تتمثل الإشكالية المزمع دراستها في هذا الموضوع من البحث عن ماهية الصحبة والصحابة والدور الذي قام به أصحاب النبي في تركيز الإسلام في الفترة النبوية والعلاقات التي ربطتهم بالنبي ، وربطت بينهم وبين أطراف أخرى تعايشوا معها .

أما عن ماهية الصحبة فإن الأمر يتعلّق بدراسة هذا المفهوم من المصادر الأصلية ومقارنتها بما ورد عن هذا المفهوم في المصادر المتأخرة والأقل أصالة مع توضيح التطور الذي طرأ على هذا المفهوم ومحاولة تفسير هذا النهج التطوري الذي أخصّص به مفهوم الصحبة في التراث الإسلامي .

وأما عن البحث فيمن هم أصحاب النبي ، فإن الأمر يخصّ تجميع ما توفره المصادر من معطيات يمكن أن تساعد على تحديد الانتماءات القبلية والاجتماعية وفئات الأعمار التي ينتمي إليها أصحاب النبي حتى يمكن تحديد الطبيعة السياسية والدينية والسوسولوجية للإسلام في العهد النبوي .

وإذا تعلّق الجزء الأول من إشكالية الموضوع بمسألة البحث في ماهية الصحبة والصحابة ، فإن الجزء الثاني من هذه الإشكالية يتعلّق بدراسة الدور الذي قام به أصحاب محمد في تركيز الإسلام وتثبيتته بأعتباره دينا وعقيدة ومؤسسات سياسية ودينية .

وأما الجزء الثالث من هذا العمل فيتعلّق بتأثير هذا الدور اللامتكافئ بالنسبة إلى كل الذين صحبوا النبي في تحديد طبيعة العلاقة التي ربطت بين النبي وأصحابه من جهة، وبين الصحابة فيما بينهم من جهة ثانية ، وبين الصحابة وأطراف أخرى مثل المشركين واليهود والمنافقين من جهة ثالثة ، مع العلم أن طبيعة هذه العلاقة لم تحدّد بأهمية الدور الذي قام به كل صحابي أو مجموعة من الصحابة فقط ، وإنما أثر فيه أيضا ما ورد في المصادر من معلومات شحنتها الصراعات السياسية والدينية المتأخرة عن عهد النبي بالظفريات الأيديولوجية التي قد تكون ساهمت إلى حدّ ما في تشويه بعض الحقائق التاريخية وتحريفها بما يتماشى مع الأيديولوجية المهيمنة ويخدمها .

إن الإطار التاريخي الذي تتنزل فيه إشكالية الموضوع المذكورة آنفا يتمثل في عهد النبوة الذي آتفت كل مصادر التاريخ الإسلامي على تقسيمه إلى فترتين رئيسيتين. أما الفترة الأولى فتهم الإسلام المعذب بمكة حيث كان الرسول يبث الدعوة الإسلامية فيستجيب إليه أصحابه مبدين في هذا الاستجابة صبرا لا متناهايا وصمودا كبيرا على « أشراف قريش » و « معارضتهم » للإسلام وأصحابه . أما الفترة الثانية فتخص الإسلام بعد أن تحرر من القيود التي قيده بها أشراف قريش ، وأنطلق في يثرب (المدينة) حيث قام الصحابة بزعامة النبي بدور كبير من أجل تركيز الإسلام بأعتباره سلطة دينية وسياسية عليا و مركزية لتشع لا على المسلمين في المدينة فقط، ولكن على كل المدينة ثم بعد ذلك على كامل جزيرة العرب و ما يحيط بها من مناطق في عهد الخلفاء الراشدين .

تتناول إشكالية الموضوع المعنى بالدرس إذن أصحاب الرسول وما قاموا به في عهد النبوة الذي نشأ فيه الإسلام تدريجياً فبرز دينا جديدا يقوم على الوحدانية في مكة ، وسلطة دينية وسياسية مركزية و موحدة في المدينة يزداد إشعاعها كلما كبر الإسلام وازداد عدد أنصاره ، وترسخت قيمه ومبادئه .

لقد توفرت لدينا في مصادر السيرة والتراجم والتاريخ العام مادة عزيزة جداً لدراسة الإشكالية التي طرحها موضوع « أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام » . إن وفرة المادة الموجودة في المصادر لم تيسر مهمة البحث في إشكالية الموضوع بقدر ما زادت صعوبته وعقدتها ، وذلك لأن غزارة المادة تحول دون السيطرة عليها وهذا من شأنه أن يسبب صعوبات منهجية لا تيسر استعمالها .

لا تقتصر المادة الغزيرة التي توفرها المصادر على الصحابة وحدهم لأن هذه المسألة تطرح ضمن عدّة مسائل أخرى ، وهذا ما يجعل الدارس لا يتوصل إلى ما يريده من المادة الضخمة الموجودة في المصادر إلا بعد قراءات مطوّلة ومتعدّدة ، تستوجب صياغتها الكثير من المعاناة و يتطلب تأويلها الكثير من الوقت والجهد حتى تتبلور الأفكار وتترابط فيما بينها .

لا تستوي غزارة المادة الموجودة في المصادر بالنسبة إلى كل المسائل بنفس الكيفية ، وإنما تتفاوت من مسألة إلى أخرى ، فهي تفخم بعض الأحداث والظواهر المتعلقة بعهد النبي ، و تحتم جوانب أخرى . ولعل هذا ما جعل أدب السيرة يختزل أحداث الفترة المكية و يضخم أحداث الفترة المدنية وبذلك يصعب على الدارس تأويل ما ورد في المصادر من الأحداث المكية في حين يعجز أو على الأقل يصعب عليه السيطرة على الأحداث التاريخية الواقعة في المدينة و من ثم يختلط عليه الأمر في تأويلها .

إن التفاوت في حجم المادة المعلقة بأحداث السيرة النبوية لا يقتصر على فترتي العهد النبوي فقط وإنما يتعلق بالأحداث والظواهر الموجودة داخل كليهما ، فما ذكر في السيرة عن النبي ورسالته ومغازيه أضخم عديد المرات مما ذكر عن أصحاب النبي ودورهم في تركيز الإسلام .

لا تتفاوت أهمية المادة الواردة في المصادر بين النبي وأصحابه فقط ، وإنما تتفاوت أيضا بين الصحابة فيما بينهم لذلك بتفاوت ما ورد في أدب الفضائل بين صحابي وآخر وهذا ما من شأنه أن يجعل ما ذكر عن أبي بكر الصديق عند العثمانية ، وعلى بن أبي طالب عند الشيعة يفوق كثيرا ما ذكر عن بقية أصحاب النبي ، وما ذكر عن الأنصار وعن المهاجرين من الأعراب ، و ما ورد في أدب الفضائل عن عائشة « أحب نساء الرسول إليه » أضخم وأكثر مما ذكر عن سائر نساء الرسول وعن سائر المسلمات المهاجرات والأنصاريات المبايعات .

إن تفاوت المادة الموجودة في السيرة وأدب الفضائل بين مسألة وأخرى ، وبين مجموعة من الأصحاب ومجموعة أخرى وبين صحابي وآخر لا يمكن أن لا يحدث عند الدرس فتاوتا بين دراسة مسألة وأخرى ودراسة مجموعة وأخرى ، خاصة وأن مصادر السيرة والتاريخ العام لم تحتفظ لنا عند ذكرها لأحداث العهد النبوي إلا بنخبة قليلة العدد من أصحاب النبي ، ولذلك كان التركيز في دراسة « أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام » على هذه النخبة في حين أجبرنا صمت المصادر عن القاعدة العريضة لأصحاب النبي على إهمالها لأنه لا يمكن التعرض إلى دراستها دون مادة .

لا يجوز أن نفهم تفخيم المصادر لبعض الأحداث والظواهر المتعلقة بالعهد النبوي وتعتيمها وإهمالها لأخرى على أنه أمر عفوي ولذلك لا بد من محاولة إيجاد أسباب تفسر هذا الأمر الذي وإن أشتركت فيه كل المصادر القديمة والمتأخرة ، وكل الروايات سواء كانت شيعية أم سنية ، فإن ظاهرة تفخيم بعض الأحداث وتضخيم دور بعض الأشخاص تبدو أكثر وضوحا في المصادر المتأخرة وخاصة منها الشيعية التي يختص أسلوب الروايات فيها بصفة عامة بالمبالغة والتشجج .

أما عن الأسباب التي ولدت التفخيم والتعتيم بالنسبة إلى السيرة النبوية فلا يمكن أن تكون سوى الصراعات السياسية والدينية التي دارت بين المسلمين منذ الفتنة الكبرى ، ثم تحولت آبتداء من نهاية القرن الأول للهجرة إلى صراعات فكرية بين مختلف الفرق الدينية كان لها شديد الأثر على صياغة المادة التاريخية للقرن الأول للهجرة ، خاصة وأن هذه المادة لم تدون إلا في وقت متأخر من وقوعها وهي في ذلك لم تعتمد الوثائق المكتوبة إلا نادرا ، في حين اعتمدت بصفة رئيسية على الروايات الشفهية . وبما أن حركة التدوين لم تتطور إلا في العهد العباسي ، فلا يجب أن نهمل تأثير الأيديولوجية الموجودة في معظم المصادر .

إن الصعوبات المنهجية التي تعترض الدارس في أستعماله للمصادر تحتم عليه أن يلزم الحذر التام وهو يتعامل معها ، وإن يعتمد أساسا خاصة بالنسبة إلى مثل هذا الموضوع على المصادر الأصلية مثل القرآن وعلى مصادر أخرى أكثر قدما ومصداقية تتعلق بالسيرة والتاريخ العام والتراجم .

وإذا احتل أصحاب النبي في مصادر التاريخ الإسلامي أهمية من الدرجة الثانية ومكانة ثانوية بالمقارنة مع المكانة التي يحتلها النبي فيها ، فإن دراسات المستشرقين الحديثة لم تول أمر الصحبة والصحابة أهمية تفوق تلك التي جاءت عنهم في المصادر ، إذ ركزت هذه الدراسات على النبي ورسالته في حين أهملت التعرض إلى أصحاب النبي أو تعرضت إليهم على أساس أنهم يكملون شمولية الدراسة المتعلقة بالنبي مثلما فعل ذلك المستشرق واط (MG) WATT (1) .

أما عن كتابات الشرقيين ، فإننا لا ننكر أنها كثيرة من ناحية الكم مثل « عبقریات العقاد » (2) وكتاب الكاندهلوي عن الصحابة (3) ، غير أن محتواها لا نرى له صلة بعلم التاريخ لذلك فإن مثل هذه الدراسات يمكن أن تكون مفيدة للذين يريدون الأطلاع على التراث الإسلامي ، وليس للذين يريدون البحث في التاريخ .

بالإضافة إلى الكسب المعرفي الذي حصل لنا من خلال الأطلاع على المصادر وبعض المراجع ، لا بد من الإشارة في هذا الإطار إلى الفائدة الكبيرة التي حصلت لنا من خلال متابعة محاضرات التبريز التي ألقاها الأستاذ جعيط خلال السنة الدراسية 1989-1990 .

ورغم أن المسألة التي تناولها الأستاذ جعيط في هذه المحاضرات تتعلق بنشأة الإسلام في مكة وقد ركز في ذلك على النبي ورسالته ، فإن هذا لم يمنع من الإشارة إلى بعض المسائل التي تهم بشكل أو بآخر موضوع « أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام »

(1) WATT (MG) Mahomet à la Mecque , Payot 1977

Mahomet à Medine, Payot 1977 .

(2) عباس محمود العقاد : العبقریات الإسلامية الطبعة الثانية ، بيروت - دار الآداب 1968 .

(3) محمد يوسف الكاندهلوي : حياة الصحابة - القاهرة - دار النصر للطباعة 1968-1969 -

3 أجزاء .

أصحاب محمد :

محاولة لتحديد مفهوم الصحبة والبحث في الانتماءات
القبلية والاجتماعية وفئات أعمار الصحابة

إن الإشكال الذي تطرحه هذه المرحلة من البحث يتمثل في دراسة أصحاب النبي بوصفهم القوة الفاعلة في تركيز و تشبيب الإسلام ، ليس بمفهومه العقائدي الديني فقط ولكن بأعتباره معطى تاريخياً حضارياً شمولياً أستطاع أن ينتصر بسرعة ساحقة ويفرض البديل الإجتماعي والسياسي و الثقافي الجديد في المدينة أولاً ، ثم في الجزيرة العربية ككل ليتمتد في فترة تاريخية لاحقة في أرجاء متعددة ونحو اتجاهات مختلفة .

لدراسة الصحابة لا بد من التوقف عند عدة مسائل لتبيينها وتحليلها من خلال المصادر الأساسية ، حتى يتسنى لنا بعد ذلك التوصل إلى ما يمكن من الإستنتاجات التي تساعد على فهم دور هؤلاء الصحابة في تشبيت الإسلام و تركيزه .

تتمثل المسائل التي يستوجب التوقف عندها في هذه المرحلة من البحث في محاولة تحديد مفهوم الصحبة أولاً ، ثم البحث عن الانتماءات القبلية و الإجتماعية و تركيبة الأعمار لهذه المجموعة التي صدقت النبي و أمنت به و عملت ما في وسعها لتجسيد و تكريس ما جاء به الوحي ثانياً .

1- محاولة لتحديد مفهوم الصحبة

لتحديد مفهوم الصحبة علاقة وطيدة بتحديد من هم أصحاب النبي . يبدو أن هذا الأمر لا يطرح أي إشكال باعتبار أن أصحاب الرسول هم كل الذين صحبوه و جالسوه .

إن هذا التعريف للصحابة يحصل للنّاظر إلى المسألة بصفة عابرة ، لكن الدارس للموضوع يتعرّض إلى عدّة صعوبات تجعل أمر مفهوم الصحبة يتعقد و يصبح ضبابيًّا على نحو يجعل الدارس يشكك فيما حصل له من النظرة العابرة و يخضع هذا الموضوع للدرس بصفة مدققة و ذلك بالرجوع إلى المصادر الأساسية و الأصيلة و المتمثلة أساسا في القرآن الذي ذكر في آيات متعدّدة أصحاب الرسول و الكتب المجمّعة للحديث النبوي باعتبارها آشتملت على بعض الأحاديث التي تعرضت لذكر الصحابة ، و كتب التراجم التي ترجمت خصيصا للصحابة و التابعين ، و كتب التاريخ العام التي أثار موضوع الصحبة و الصحابة . و إنما نرجع إلى هذه المصادر حتى نقارن بينها علنا نستطيع من خلالها التوصل إلى تحديد أو بالأحرى إلى محاولة تحديد من هو الصحابي فعلا ؟

1- الصحابة من خلال القرآن

إذا مثل الصحابة القوّة الفاعلة في تركيز الإسلام و تثبيته ، فإن القرآن مثل الرسالة السماوية التي قام على أساسها الإسلام و تطوّر، و لذلك أعطى أهمية كبيرة لهذه القوّة الفاعلة المتمثلة في أصحاب الرسول إذ ذكرهم مرّات متعدّدة و في آيات و سور كثيرة . و كان علينا أن نتبع هذه الظاهرة في السور القرآنية محاولين دراسة خصائص الصحابة و مفهوم الصحبة من خلال القرآن بوصفه المصدر الأساسي والرئيسي لدراسة مثل هذا الأمر .

لقد مثل القرآن رسالة موجهة إلى الناس عن طريق النبي محمد نزل في فترة امتدت على أكثر من عشرين سنة ، و مثل القرآن رسالة لها صبغة شمولية طالت جميع الناس غير أن هذه الشمولية لم تمنع من وجود أطراف متعدّدة و محددة تحدث عنها القرآن و توجه إليها بالخطاب ، و من هذه الأطراف نجد أساسا : النبي ، و الذين آمنوا به أو المؤمنين ، ثم نجد المشركين الذين أطلق عليهم في بداية نزول القرآن الكفار ، و نجد المنافقين ، و الأعراب ...

إن ما يهمنا من كل الأطراف التي تحدّث عنها القرآن هم المؤمنون الذين تردّد ذكرهم مرّات متعددة بالألفاظ مختلفة ، و من هنا يتّضح بما لا مجال للشك فيه الأهميّة الكبرى التي يحتلها الذين آمنوا بما جاء به النبي سواء كان ذلك في مكة أم في المدينة . ففي القرآن ترددت كثيرا عبارات : « الذين آمنوا ... » و « الذين يؤمنون ... » و « المؤمنون ... » . أما عبارات و « المؤمنون و المؤمنات ... » و « المسلمين و المسلمات ... » (1) و « ما كان لمؤمن أو مؤمنة ... » (2) فقد وردت كل منها مرّة واحدة في القرآن .

ترددت هذه العبارات في كل سور القرآن بدون استثناء تقريبا و لكن بعضها تردّد أكثر من الآخر ، فعبارة « يا أيها الذين آمنوا ... » ذات الصبغة الخطابية ترددت أكثر من العبارات الأخرى بصفة ملحوظة ، ففي سورة البقرة مثلا - و هي أطول سورة على الإطلاق - ترددت هذه العبارة ثمانى مرّات ، كما ترددت عبارة « ... الذين آمنوا ... » بكثرة و لكن بصفة أقل أهميّة من العبارة الأولى ، أما أقل هذه العبارات ذكرا في القرآن هي عبارة « المؤمنات » التي لم تردّد أكثر من خمس مرّات . وترددت بصفة أقل منها عبارة « المسلمين و المسلمات » أو مؤمن ومؤمنة . تتّضح من خلال هذه النظرة السريعة للقرآن المكانة والأهميّة التي أولها القرآن للمؤمنين . و في هذا المستوى يتبادر إلى الذهن هذا السؤال : ما المقصود بالمؤمنين و ماذا يعنى الإيمان ؟ .

اتفق كل مفسّري القرآن و منهم «الطبري»(3) « القرطبي (4) و«السيوطي» (5) على أن المؤمنين هم الذين صدقوا الرسول و آمنوا بما جاء به و بالتالى فإن المقصود بكل العبارات التي سبق ذكرها من

(1) سورة الإحزاب ، الآية 35

(2) نفس السورة ، الآية 36

(3) الطبري : جامع البيان عن تأويل القرآن ، دار المعارف مصر - ج 1 - ص 234

(4) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن : القاهرة 1387 هـ / 1967 م - ج 1 - ص 162

(5) السيوطي : الاتفاق في علوم القرآن : القاهرة 1287 هـ / ج 1 - ص 63

خلال القرآن هو المجموعة الإسلامية التي صدقت الرسول و ناصرته وعملت معه على تركيز الإسلام سواء كان ذلك في عهده أم بعد موته . ولم يتحدث القرآن عن الذين صدقوا محمد و آلتفوا حوله بعبارات « المؤمنين » و « الذين آمنوا » فقط و إنما تحدث عنهم وعناهم بصيغ أخرى كالتعوت مثل « الصابرون » ، « الخالدون » ، « المفلحون » ، « المطيعون » ، « المبصرون » ، « الفائزون » ... كما أنه تحدث عنهم بصيغ الجمع الغائب مثل « الذين ينفقون أموالهم » (1) ، و « ...عملوا الصالحات... فيوفيهم أجورهم... » (2) ، و«... الذين ينفقون في السراء و الضراء » (3) ، و « من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى... » (4) ، و«... ليتفقها في الدين ولينذروا قومهم ... » (5) وتحدث القرآن أيضا عن المؤمنين بصيغ الأمر والنهي : « اتقوا » و « آبتغوا » و«آجتنبوه » ، « لاتتخذوا » ، « لا تحرموا » ، « لا تسالوا » ، « لا تخونوا » ، « أطيعوا » ، لا تولوا »...

رغم كل ما ذكر عن صيغ القرآن في حديثه عن الذين صدقوا الرسالة المحمدية و مخاطبته لهم ، فإن هناك صيغ أخرى لم يقع التطرق إليها بحكم عدم ترديدها المكثف و عدم اكتسابها الطابع المسيطر على صيغ القرآن مثل الصيغ التقريرية الواردة على هذا المنوال : « لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ... » (6) .

إن كل العبارات التي ذكرت إلى حدّ الآن في وصف الذين آمنوا بالله وصدقوا محمد تكتسي صبغة العمومية و الإطلاق بحيث لا يمكن أن تحدد من المقصود بالضبط بكل هذه العبارات إذا لم نستشف ذلك من سياق الآية أو نعود إلى كتب التفسير فضلا عن النظر في أسباب النزول . إن كل العبارات المذكورة بحكم صبغتها المطلقة لا يمكن تقييدها بحدث معين أو ربطها باناس معينين ، و هذا أمر طبيعي بالنسبة إلى المهمة التي وجب على القرآن تأديتها ، و هي مهمة تتمثل في صبغته

-
- (1) سورة البقرة : الآية 276
 - (2) سورة آل عمران : الآية 57
 - (3) مفس السورة : الآية 234
 - (4) سورة النساء : الآية 124
 - (5) سورة التوبة : الآية 122
 - (6) نفس السورة : الآية 25

الشمولية الموجهة إلى كل الناس . و من ثم يمكن القول إن المقصود بكل العبارات السابقة ليس أصحاب النبي وحدهم و إنما أيضا كل من صدقه و آمن برسالته سواء كان ذلك في عهده أم فيما تلاه من العهود التي لا يمكن تحديد فتراته زمنيا نظرا لغياب أي حدث يمكن أن يقيّد الفترة المقصودة و يعرفها ، و من هنا فإن طابع العمومية الذي طغى على كل الألفاظ التي سبق ذكرها يكتسي الصبغة المطلقة التي تحول دون التحديد الدقيق للمقصودين بهذه الألفاظ ، كما أن هذه العمومية لا تخول لدارس القرآن تحديد الإطار الزمني الذي تنزل فيه هذه الآيات المشتملة على هذه العبارات بدون الرجوع إلى كتب التفسير التي كثيرا ما تردد نفس العمومية و الصبغة المطلقة .

على هذا الأساس لا بدّ من البحث في القرآن على العبارات الدقيقة التي تعنى أصحاب الرسول بالذات و لا تدع أي مجال لإضفاء الصبغة العمومية المطلقة عليها ، و لا يمكن القيام بهذا العمل إلا إذا قيدنا عملية البحث عن الصحابة في القرآن بأحداث أثبت التاريخ صحتها مثل حدث الهجرة و النصر ، و أحداث بعض الغزوات .

على ضوء الشروط المحددة أعلاه يمكن أستخراج الآيات القرآنية المتحدثة عن الصحابة أو المخاطبة لهم بصفة محددة و دقيقة ، و التي سيقع إيرادها في هذا البحث لا على أساس الترتيب الذي وردت به في المصحف و إنما على أساس الترتيب الزمني كما ورد ذلك عند بلاشير في ترجمته للقرآن .

باعتقاد الترتيب الزمني لنزول القرآن ، يتضح أن أول آية قصدت أصحاب محمد بصفة محددة و دقيقة نزلت في سورة النحل ، وهي سورة مكية ما عدى آياتها الثلاثة الأخيرة . ورد في نص هذه الآية : « الذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوثنهم في الدنيا حسنة و لأجر الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون » (1) .

قبل الشروع في تفسير هذه الآية ، لا بد من الإشارة إلى أن سورة النحل التي تحتل المرتبة السادسة عشر في المصحف ، قد جعلها

(1) سورة النحل : الآية 41

بلاشير تحتل المرتبة الخامسة و السبعين و ذلك حسب التسلسل الزمني لنزول القرآن و بذلك فهي سورة من سور الفترة المكية الأخيرة (1) . أما عن تفسير الآية ، فقد آتفق أغلب مفسري القرآن (2) على أن المقصود بـ « الذين هاجروا إلى الله من بعد ما ظلموا ... » هم أصحاب محمد الذين ظلمهم أهل مكة فأخرجوا إلى الحبشة ثم « بأهم الله المدينة بعد ذلك فجعلها لهم دار هجرة و جعل لهم أنصار من المؤمنين » (3) . يبدو التفسير الذي آتفق عليه مفسري القرآن بالنسبة إلى هذه الآية مقنعا لان الهجرة التي تحدث عنها هذه الآية لا يمكن أن تكون الهجرة إلى المدينة باعتبار أن هذه الآية نزلت في سورة مكية و في فترة قد تكون فيها الهجرة إلى يثرب ما زالت لم تتجاوز مشروع فكرة لم يقع البدء بعد في تنفيذها . إضافة إلى هذا ، ورد في الآية ما يشير إلى الظلم : « من بعد ما ظلموا » الذي تعرض إليه أصحاب محمد بعد الإصداع بالدعوة و الإعلام عن قطيعة دين الإسلام مع الديانة الوثنية و قد كان ذلك في أواخر الفترة المكية الأولى كما يوضح ذلك ترتيب بلاشير للقرآن .

تكمن أهمية هذه الإشارة الواردة في هذه الآية إلى مهاجري الحبشة بالذات مثلما آتفق علي ذلك أغلب المفسرين في اعتمادها مؤشرا للتدليل على بداية تحول القرآن من مخاطبة أناس بصفة مطلقة و ذكره لأحداث عامة و متفرقة أهمها أساطير الأولين إلى مرحلة التخصيص و ذلك بتوجهه إلى أناس معينين و إثارته لأحداث عايشها المؤمنون بالله ورسوله في ذلك الوقت ، و هذا ما يجعلنا نعتبر أن مثل هذه الآية تمثل مرحلة أنتقالية في أسلوب القرآن ، و موضوعه بين الفترة المكية و الفترة المدنية التي ستردد فيها كثيرا حديث القرآن عن أصحاب محمد و توجهه بالخطاب إليهم .

- (1) رتب بلاشير القرآن حسب أربع فترات زمنية ، ثلاثة منها مكية و واحدة مدنية - أنظر : R. Blachère : le coran : traduction selon un essai de reclassement des sourates) G.P Maisonneuve 1949-50
- (2) الطبري : جامع البيان : ج 14 ص 73 - القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 9 ص 107 - و ابن كثير : تفسير القرآن القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ج 2 ص 570
- (3) الطبري : جامع البيان ج 14 ص 74

إلى جانب الآية السابقة الذكر ، ورد في سورة النحل أيضا : « ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا و صبروا إن ربك من بعدها لغفور » (1) . نزلت هذه الآية أيضا في مكة في قوم « كانوا مستضعفين بمكة مهانين في قومهم فوافقوهم على الفتنة ثم إنهم أمكنهم الخلاص بالهجرة فتركوا بلادهم و أهليهم و أموالهم آبتغاء رضوان الله و غفرانه و أنتظموا في سلك المؤمنين و جاهدوا معهم الكافرين و صبروا فأخبر تعالى أنه من بعدها أي تلك الفعلة و هي الإجابة إلى الفتنة لغفور لهم رحيم بهم يوم ميعادهم » (2) .

نلاحظ في هذه الآية أهمية الهجرة بالنسبة إلى المجموعة الإسلامية الأولى إذ أنه بالهجرة و الجهاد و الصبر يغفر الله لهؤلاء الفتنة التي أجبروا على إعلانها على النبي و أصحابه بإيعاز من أوليائهم المشركين و المقصود هنا بالذات على ما أعتقد الحلفاء و الموالي الذين تربطهم بعشائرتهم علاقات دونية بالمقارنة مع العلاقات التي تربط أفراد نفس العشيرة فيما بينهم . و هذا ما جعل بعض المفسرين يذهبون إلى أن المقصود في هذه الآية هم المستضعفون من أمثال عمارة بن ياسر (3) ، و كان مولى بني مخزوم .

يمكن أن تستنتج بالاعتماد على هذه الآية أن الله يمكن أن يغفر للمؤمن المهاجر المجاهد أي ذنب مهما كان حجمه . و رغم أن المفسرين لا يحددون بالضبط إذا كان المقصودين في هذه الآية هم مهاجرو المدينة أو مهاجرو الحبشة ، فإن عدم التدقيق هنا يبدو غير هام باعتبار أن الذين هاجروا إلى المدينة هم الذين هاجروا من قبل إلى الحبشة باستثناء بعض الذين تخلفوا بسبب فتنة أهلهم لهم مثل عياش بن أبي ربيعة المخزومي و بعض الذين تخلفوا في الحبشة فلم يغادروها إلى المدينة إلا سنة 7 هـ عندما كان الرسول في خيبر و كان فيهم جعفر بن أبي طالب .

(1) سورة النحل : الآية 110

(2) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج 2 ص 588

(3) كتب التفسير الآية 110 من سورة النحل .

بعد الآيتين السابقتي الذكر الواردتين في سورة النحل ، تسكت السور القرآنية عن ذكر المسلمين من الذين صحبوا محمد بصفة محددة ودقيقة لتعود إلى الحديث عنهم في إحدى آيات سورة البقرة : « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله و الله غفور رحيم » (1) . إذا نعت المؤمن الأوائل في الآيتين السابقتين بالذين هاجروا لهجرتهم ربّما إلى الحبشة ، و نعتوا في الآية الثانية بالذين جاهدوا بمعنى صبروا و صمدوا ، فإن هذين النعتين لا يبرزان بوضوح مؤكدا الأشخاص المعنيين بالأمر بصفة قاطعة . أما آية سورة البقرة فإن أهميتها تكمن في كونها حددت بكل دقة المعنيين بالحديث في الآية إذا أكدت لهم على صفتين هامتين و واضحتين و هما : الهجرة و الجهاد . وبهذا يتحدد مفهوم الذين تقصدهم الآية بصفة مضبوطة و مؤكدة ، فالمؤمنون المقصودون هنا ليسوا أي مؤمنين أو أي مهاجرين و إنما هم المؤمنون بالله ورسوله ، المهاجرون إلى المدينة بأمر من ربهم و المجاهدون في سبيل الله .

بالرجوع إلى كتب التفسير يتأكد المقصود ب « الذين هاجروا » إذ يقول عنهم الطبري في تفسيره للآية 218 من سورة البقرة « هم الذين هجروا مساكنة المشركين في أمصارهم و مجاورتهم في ديارهم فتحولوا عنهم وعن جوارهم و بلادهم إلى غيرها » (2) . انطلاقا من هذا التفسير نفهم أن الهجرة مثلت حدثا تاريخيا وقع في عهد النبي ، غير أن أهمية هذا الحدث لا تبرز بوضوح تام في تفسير الطبري رغم أن الأحداث التاريخية المعاصرة للنبي تبرز أن هجرة أصحاب النبي من مكة إلى المدينة مثلت حدثا تاريخيا هاما بالنسبة إلى المسلمين في الفترة النبوية و أن الذين شاركوا في هذه الهجرة أطلق عليهم المهاجرون ، هذا مع العلم أن الإشارة إلى تسمية المهاجرين قد سبق ورودها في الآيتين 41 و 110 من سورة النحل .

يبدو الإقرار بان الذين قصدتهم الآية (3) هم مهاجرو المدينة بالذات ، سريعا نوعا ما ويفتح المجال لطرح بعض التساؤلات من

(1) سورة البقرة : الآية 218 .

(2) الطبري : جامع البيان ج 4 ص 318

(3) سورة البقرة الآية 218

شاكلة : لماذا لا يكون المقصود بـ« الذين هاجروا» مهاجري الحبشة ، إذ مثلت الهجرة إلى الحبشة أيضا حدثا تاريخيا اكتسى الكثير من الأهمية في الدعوة المحمدية ، و قد ذكر هذا الحدث في كل كتب التاريخ العام تقريبا و السيرة و التراجم و غيرها من الكتابات الإسلامية .

لحسم هذا التساؤل ، لا بد من توضيح أن الهجرة إلى الحبشة لم تكن بأمر من الله و إنما كانت طريقة حاول بها المسلمون الأوائل « الهروب بدينهم من مشركي قريش »(1) ، فباركها القرآن (2) ، و هذا ما يختلف من أمر الهجرة إلى المدينة التي أمر بها الله و لهذا فإن القرآن لا يمكن أن يقصد بالمهاجرين في آية نزلت بالمدينة إلا الذين هاجروا إلى المدينة . إلى جانب هذا التوضيح نضيف توضيحا ثانيا ورد في آية سورة البقرة ، و يتمثل في الرجوع إلى الصفة الثانية التي أطلقت على المؤمنين و هي الجهاد . صحيح أن عبارة « و جاهدوا» قد سبق لها و أن وردت في الآية 110 من سورة النحل ، غير أن المقصود بهذه العبارة على ما أعتقد هو الصبر مثلما ورد في نص الآية . أما عبارة «... و جاهدوا ... » الواردة في آية سورة البقرة ، فقد ذكر الطبري في تفسيره أنها تعني « و قاتلوا و حاربوا» (3) .

لهذا يتضح أن المقصودين في هذه الآية ليسوا الذين آمنوا في المطلق لكن الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا أي أولئك الذين هاجروا إلى المدينة مع الرسول و ليس الذين هاجروا إلى الحبشة باعتبار أن المهاجرين إلى الحبشة لم يقاتلوا ولم يحاربوا بالمعنى الحرفي للكلمة ، ولنا أن نشير إلى أن هذا لا ينفي عنهم ما لا قوه من معاناة بسبب « عداء» قريش لهم وهذا ما أجبرهم على فراق مكة بكل ما لهم فيها في اتجاه الحبشة و لذلك نعتهم القرآن هم أيضا بالجاهدين ، غير أن الجهاد عند هؤلاء يعني قوة صبرهم على الأذى و شدة معاناتهم و لا يعني خوضهم للقتال .

(1) البلاذري : أنساب الأشراف تحقيق محمد جميد الله ، دار المعارف القاهرة 1959 ، ج 1 ص 198 .

(2) أنظر الآية 41 من ورة النحل

(3) الطبري : جامع البيان ج 4 ص 318

إن الاستنتاج الذي وقع التوصل إليه بخصوص آية سورة البقرة يبدو كاملا و غير منقوص ، و لكن إذا ما حققنا النظر نجده ما زال ناقصا ، فهل المقصود هنا هم كافة المهاجرين أم فئة خاصة منهم ؟ هذا مع العلم أن عبارة المهاجرين تطلق على كل الذين هاجروا من مكة أو غيرها إلى المدينة إلى فترة ما قبل فتح مكة سنة 8هـ كما ينص على ذلك الحديث النبوي « لا هجرة بعد الفتح » (1) .

سبق و أن ذكرنا أنفا أن المقصودين في هذه الآية هم المهاجرون مع الرسول إلى المدينة ، و هذا التعبير يختلف عن عبارة الذين هاجروا إلى الرسول إلى المدينة باعتبار أن التعبير الأول يعني المؤمنين الذين خرجوا من مكة إلى المدينة في الفترة التي هاجر فيها الرسول ، بينما يعني التعبير الثاني المؤمنين الذين هاجروا من مكة أو غيرها إلى المدينة و ذلك بعد استقرار الرسول و أصحابه فيها . للتأكد من هذا الأمر - الذي يبدو ظاهرياً غير ذي أهمية - لا بد من الرجوع إلى أسباب نزول هذه الآية الواردة في سورة البقرة المدنية . يذكر كل من الطبري (2) و القرطبي (3) ، أن هذه الآية نزلت في عبد الله بن حنش و أصحابه الذين بعثهم الرسول في « سرية إلى نخلة في رجب على رأس سبعة عشر شهرا من مهاجر الرسول ... و أمره (أي عبد الله بن حنش) أن يرصد بها عير قريش (4) . و قتل أصحاب هذه السرية عمرو بن الحضرمي و هو أحد الذين كانوا في عير قريش في الشهر الحرام . أثار هذا الحدث جدالا دار محوره على شرعية أستباحة أصحاب الرسول القتال في الأشهر الحرم أو عدمها . فنزل القرآن ليطمئن الذين أستباحوا الشهر الحرام ويجعل لهم « ثواب من هاجر و غزا » (5) . إذا كان المقصودون في هذه الآية هم أصحاب السرية ، فمن يكون أصحاب هذه السرية ؟

(1) البجاري : صحيح البخاري : مصر 1345 هـ ج 5 ص 92

(2) الطبري : جامع البيان ج 4 ص 319

(3) القرطبي " الجامع لأحكام القرآن ج 3 ص 49

(4) ابن سعد : الطبقات الكبرى : بيروت ، دار صادر 1957 ج 2 ص 10 .

(5) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 3 ص 49

يذكر ابن سعد أن أصحاب هذه السرية هم « اثنا عشر رجلا من المهاجرين » (1) يتزعمهم عبد الله بن حنش الأسدي حليف بنى عبد شمس الذي « أسلم قبل دخول الرسول دار الأرقم » (2)، أي أنه من المسلمين الأوائل الذين هاجروا مع الرسول إلى المدينة ، وكذلك الشأن بالنسبة إلى أصحابه الذين كانوا معه في السرية . إن ما يجعلنا نجزم أن الذين كانوا مع عبد الله بن حنش في السرية هم من الذين هاجروا مع الرسول إلى المدينة هو التاريخ المبكر لخروج هذه السرية بالمقارنة مع حدث الهجرة - « بعد سبعة عشر شهرا من الهجرة »-

بعد هذا التحليل المطول نوعا ما للآية 218 من سورة البقرة يمكننا حوصلة ما وقع أستنتاجه في خصوص المقصودين ب « الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا ... » إنهم أصحاب الرسول الذين آمنوا برسالته في مكة وهاجروا معه إلى المدينة ، وخرجوا بأمر منه في سرية يتزعمها عبد الله بن حنش الأسدي حليف بنى عبد شمس إلى بطن نخلة (3) وهم اثنا عشر شخصا من المهاجرين .

بعد سورة البقرة ، وفي إطار الترتيب الزمني لنزول القرآن لنا أن ننظر في سورة الأنفال لتتطرق إلى دراسة بعض الآيات التي تتميز بطابع الدقة والخصوصية في التحدث عن المؤمنين الذين صحبوا النبي . ورد في نص الآية 72 من سورة الأنفال : « إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم و أنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا و إن آستنصروكم في الذين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم و بينهم ميثاق و الله بما يعلمون بصير » .(4).
في هذه الآية وقع تقسيم المؤمنين إلى ثلاثة أصناف (5) و هم :

1- « الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا بأموالهم و أنفسهم » والمقصود بهؤلاء الذين « هجروا قومهم و عشيرتهم و دورهم ... و بالغوا في إتعاب نفوسهم و إنضابها في حرب إعداء الله من الكفار » (6) .

(1) طبقات ابن سعد ج 2 ص 10

(2) نفس المصدر ج 3 ص 89

(3) ذكر ابن سعد أن بطن نخلة هو بستان ابن عامر قرب مكة : طبقات ابن سعد ج 2 ص 10 . أما البكري فقد ذكر أن بطن نخلة هو موضع على ليلة من مكة : معجم ما أستعجم في أسماء البلاد والمواقع . القاهرة الطبعة الأولى 1364 هـ / 1945 م ج 4 ص 1304 .

(4) سورة الأنفال الآية 72

(5) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج 2 ص 328

(6) الطبري : جامع البيان ج 14 ص 77

2- « الذين آووا و نصروا » و هم الذين « جعلوا للرسول والمهاجرين معه ... من مساكنهم ماوى إذ أخرجهم قومهم من منازلهم ونصروهم على أعدائهم و أعداء الله من المشركين » (1) . و المقصود بهؤلاء الأنصار هم أهل يثرب الذين هاجر إليهم الرسول و أصحابه من المهاجرين فأووههم و نصروهم على أعدائهم . و لذلك نصّ القرآن على أن « أولئك بعضهم أولياء بعض » أي أن « المهاجرين و الأنصار بعضهم أنصار بعض و أعوان على من سواهم من المشركين و أيديهم واحدة على من كفر بالله ... و قد قيل أيضا في تفسير « أولئك بعضهم أولياء بعض » - « إنما عني بها أن بعضهم أولى بميراث بعض » (2) ، غير أن المعنى الثاني للآية وقع نسخة بقوله تعالى : « ... و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » (3) .

3- أما الصنف الثالث من المؤمنين الوارد في الآية 72 من سورة الأنفال فهم « الذين آمنوا و لم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ... » إن الذين يقصدهم القرآن هنا هم المسلمون من العرب الذين لم يهاجروا إلى الإسلام وهؤلاء ليس لهم على المهاجرين و الأنصار من مساعدة لنجدة الذين آمنوا و لم يهاجروا إلا في صورة عدم وجود ميثاق بينهم و بين الذين سينصرونهم عليهم .

يتضح من خلال هذه الآية أن المكانة التي يتمتع بها المهاجرون في الإسلام لا تختلف عن المكانة التي يتمتع بها الأنصار ، و أن فضل كلا الفريقين في الإسلام هو نفسه تقريبا رغم أسبقية ذكر المهاجرين عن الأنصار .

أما المؤمنون الذين لم يهاجروا لنصرة الإسلام و المسلمين و محاربة أعداء الإسلام ، فإن صفة الجهاد تنتفي عنهم ولذلك فإن مكانتهم بين المسلمين و فضلهم في الإسلام أقل من المهاجرين و الأنصار ، ففي هذه الآية نجد ترغيبا واضحا في الهجرة إلى المدينة ، وذلك لأن بالهجرة يتجمع المسلمون و يتركزون في اتجاه تكوين قوّة تقدر على مواجهة أعداء الإسلام سواء كان ذلك داخل المدينة أم خارجها . كما يبرز من خلال هذه الآية أن المعنيين بالأمر فيها هم مجموعات عاشت في عهد النبي و كانت لها به

(1) تفسير الطبري ج 14 ص 78

(2) نفس المصدر ج 14 ص 78

(3) سورة الأنفال الآية 75 و سورة الأحزاب الآية 6

علاقات كما كان لها دور في بروز الإسلام الناشئ وتثبيته في عهد الإسلام الأول . إلى جانب الآية المذكورة أعلاه ، ورد في سورة الأنفال أيضا آية أخرى جاء في نصّها : « و الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا في سبيل الله و الذين آووا و نصروا أولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة و رزق كريم » (1) .

ذكر الطبري في تفسيره لهذه الآية أن « الذين هاجروا مع الرسول و الذين نصرهم و نصرنا دين الله (يعنى المهاجرين و الأنصار) أولئك هم أهل الإيمان بالله و رسوله حقا ، لا من آمن ولم يهاجر دار الشرك و أقام بين أظهر أهل الشرك و لم يعز مع المسلمين عدوهم ... » (2) .

وقع التفريق في هذه الآية بصفة واضحة بين من آمن و جاهد و من آوى و ناصر و بين من آمن فقط ، فإذا كان الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا و الذين آووا و نصرنا هم المؤمنون حقيقة ، فإن الذين آكتفوا بالإيمان كان إيمانهم كما يستنتج من هذه الآية غير حقيقى و بهذا يقع تفصيل المهاجرين و الأنصار عن بقية المؤمنين الآخرين . إن القرآن إذن لا يفضل المهاجرين و الأنصار عن « المشركين » الذين لم يصدقوا محمداً ولا رسالته فقط و إنما فضلهم أيضا عن سائر المؤمنين الذين لم يساهموا في بناء الإسلام . و يقوم هذا التفضيل على أساس الدور الذي قام به المهاجرون و الأنصار في تجميع المسلمين و جعلهم يكونون قوة تتعاضم شيئا فشيئا عن طريق الجهاد ، على خلاف الذين آمنوا و لازموا مواقعهم فلم يساهموا في تعزيز الإسلام و ترسيخه ، لتحويله من مجرد دعوة عقائدية إلى حركة سياسية و اجتماعية واسعة النطاق و بارزة الأشعاع .

و عند التفريق بين أصناف المؤمنين على عهد الرسول دائما ، ورد في نصّ إحدى آيات سورة الأنفال : « و الذين آمنوا من بعد و هاجروا و جاهدوا معكم فأولئك منكم » (3) . يذكر القرطبي في تفسير « و الذين آمنوا من بعد و هاجروا » يريد من بيعة الحديبية و بيعة الرضوان سنة 6هـ ، وذلك لان الهجرة من بعد ذلك كانت أقل رتبة من الهجرة الأولى ... و معنى ما

(1) سورة الأنفال الآية 74

(2) الصبري : جامع البيان ج 14 ص 88

(3) سورة الأنفال الآية 75

ورد في هذه الآية أن من آمن و هاجر من «بعد» يلحق بهم (أي بالمهاجرين و الانتصار) ومعنى «منكم» أي مثلكم في النصر و الموالاتة» (1).

إذا فرّق القرآن في الآية 74 من سورة الإنفال بين المهاجرين و الانتصار والذين آمنوا و لما يهاجروا بأن أسند إلى هؤلاء المنزلة الدون بالنسبة إلى المهاجرين و الانتصار ، فإنه في الآية 75 من نفس السورة يجعل الذين تأخر إسلامهم و هاجروا و جاهدوا في نفس الدرجة مع المهاجرين الأوائل و الانتصار . و من هنا تصبح الأسبقية في الإيمان لا قيمة لها من حيث الجزاء و الأجر بالمقارنة مع الهجرة حتى و إن تأخرت ، فبعد أن أعتبر القرآن أن المؤمنين الذين لم يهاجروا ليسوا بمؤمنين حقا فها هو يقرّ أن الهجرة هي الفيصل في إكساب الإيمان الأهمية. إن هذا التفريق بين الإيمان بآعتباره عقيدة فحسب و بين الإيمان المرتبط بالهجرة الواجبة هو الذي كان وراء اتساع النواة الإسلامية الأولى من حيث العدد وديناميكيّتها من حيث النشاط و الإشعاع و إنجاز المهام التي أمر بها الله في القرآن بصفة تدريجية . فالهجرة هي التي مثلت الحافز و الدافع لإستقرار المجموعة الإسلامية في مركز واحد ، و هذا التمرکز هو الذي وجّه النشاط و حفز هذه المجموعة على سعيها إلى الإمام . و لهذا كان تفصيل القرآن للمهاجرين الذين تأخر إيمانهم عن أصحاب الإيمان القديم من الذين لم يسعوا إلى الهجرة . و يعتبر هذا التفصيل أمرا منطقيّا وذلك لأن الهجرة لم تمثل مجرد حدث منعزل و إنما مثلت حدثا منعرجا كرسّ القطيعة بين المسلمين و « المشركين » و ركّز المسلمين في مكان واحد من أجل الانطلاق في محاربة الأعداء في الدين . فالهجرة إذن حوّلت المؤمنين من مجرد عنصر يتقبل رسالة ليدفنها في داخله إلى قوة فاعلة و ضاربة تتقبل أوامر ربانية مقدسة تحاول أن تنشرها لتشع بها على من حولها في إطار صراع بين قطبين متعادين يحاول كل منهما القضاء على الآخر .

(1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 8 ص 58 .

إن فهم الهجرة على أساس أنها مثلت حدثا تاريخيا محملا بالشمار بالنسبة إلى المجموعة الإسلامية الأولى يفسر معنى تفضيل القرآن للمهاجرين أصحاب الإيمان المتأخر بالمقارنة مع أصحاب الإيمان الأول على الذين لم يهاجروا (1) وذلك لأن المهاجرين من الذين تأخر إيمانهم ، كانوا رغم ذلك على موعد مع إنجاز المهام التاريخية التي يملئها إيمانهم بالإسلام على خلاف المؤمنين الذي لم يهاجروا فعبروا بذلك عن عدم آستيعابهم للرسالة التي آعتنقوها فنزل القرآن بمنزلتهم الدون . لم يقتصر القرآن في إشارته إلى أصحاب النبي على سورة الأنفال وما سبقها و إنما أشار إلى نفس هذا الموضوع في سورة آل عمران أيضا إذ ورد في نص إحدى آياتها «... فالذين هاجروا و أخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لآكفرن عنهم سيئاتهم ولآدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب » (2).

يعد الله في هذه الآية الذين هاجروا و أخرجوا من ديارهم و أوذوا في سبيله و قاتلوا و قتلوا بالجزاء الحسن . فمن المقصود بكل هذه الصفات : هل هم المهاجرون و حدهم ؟ هل هم كل المهاجرين أم فئة منهم فقط ؟ ذكر الطبري أن « الذين هاجروا و أخرجوا من ديارهم » هم المهاجرون الذين أخرجهم مشركو قريش من ديارهم بمكة ، و يعني القول « و أوذوا في سبيلي » الذين أوذوا في طاعتهم ربهم و عبادتهم إياه مخلصين له الدين و ذلك هو « سبيل الله » التي آذى فيها المشركون من أهل مكة المؤمنين برسول الله (ص) أو قاتلوا و قتلوا « في سبيل الله » (3)

يبدو أن المعنى بالأمر في هذه الآية من خلال تفسير الطبري هم الذين هاجروا مع الرسول إلى المدينة و ذلك لأن الآية لا تذكر « الذين هاجروا » بصفة عامة و إنما تربط ذكرهم بما تعرضوا إليه من الأذى الذي لحقهم بسبب إيمانهم بما جاء به محمد في رسالته و هذا ما جعلهم يخرجون من ديارهم . إن الذين عانوا من أذى قريش أثناء إقامتهم بمكة هم الذين خرجوا مع الرسول مهاجرين إلى المدينة و هؤلاء هم مسلمو مكة الأوائل الذين كانوا لا يستطيعون الاستمرار و الإصرار على إيمانهم لو لا هجرتهم مع الرسول إلى المدينة . إن الأذى الذي تعرض له هؤلاء المسلمين تزخر به

(1) أنظر نص الآية 75 من سورة الأنفال و ما صاحبها من تحليل في هذه الصفحة وما سبقها.

(2) سورة آل عمران الآية 195

(3) الطبري جامع البيان ج 7 ص 490 .

كتب السيرة و التاريخ العام و التراجم و الانساب و غيرها . لقد آرتكز الأذى المذكور فى هذه الآية على فتنة كل الذين آمنوا و صدقوا محمداً فى مكة حتى يشنوهم عن إيمانهم و لذلك اضطروا فى البداية إلى الهجرة إلى الحبشة فرارا بدينهم ، و هنا تجدر الإشارة إلى أن الذين هاجروا إلى المدينة هم الذين هاجروا أيضا من قبل إلى الحبشة هذا إذا ما أستثنينا بطبيعة الحال كل الذين توفوا قبل الهجرة إلى المدينة أو الذين تخلفوا فى الحبشة و لم يهاجروا إلى المدينة إلا بعد أستقرار الرسول و أصحابه فيها مدة .

لنؤكد أن المقصودين فى هذه الآية هم الذين هاجروا مع الرسول إلى المدينة و ليس غيرهم ، تعود إلى ما ورد من خصائص لهؤلاء المهاجرين من أذى فى سبيل إيمانهم و رسوله و قاتلوا و قتلوا فى سبيل الله . إن هذه الخصائص لا تنطبق فى واقع الأمر إلا على الذين هاجروا مع الرسول إلى المدينة لأن هؤلاء هم الذين آذاهم المشركون و هم أيضا الذين قاتلوا و قتلوا من أجل الدفاع عن الإسلام و عن الرسول ، و فى هذا المستوى يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل : لماذا لا يكون المعنيهن بالأمر فى هذه الآية هم كل الذين هاجروا إلى المدينة سواء كان ذلك مع النبى أم إلى النبى بآعتبار أن كل المهاجرين مهما كان وقت هجرتهم آشتركوا فى معاناه الأذى الذى سلطه عليهم المشركون و أن جميعهم يشتركون أيضا فى القتال فى سبيل الإسلام و الموت من أجله ؟

رغم عدم وجود ما يثبت أن المقصودين فى الآية هم المهاجرون مع الرسول بالذات ، فإننا نذكر أن تحديدنا للذين تعنيهم الآية وقع آتخاذه بالإعتماد على تفسير الطبري (1) ، كما نلفت الأنتباه إلى أن القرآن عند تعرضه لذكر المهاجرين يحرص على إبراز الفرق بينهم : « الذين آمنوا و هاجروا » ، « الذين آمنوا بعد و هاجروا » ، « الذين آمنوا و يهاجروا » ، « الذين آمنوا و لم يهاجروا ... » و قد وقع التعرض إلى مثل هذه الاختلافات فى تحليل الآيتين 72 ، 75 من سورة الأنفال (2) .

و إذا **أَمَسْنَا** النظر فى الآيات الدالة على أصحاب الرسول بصفة محددة ، نجد فى سورة الحديد مقتطف من آية جاء فى نصه «... لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح و قاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا و كلا وعد الله الحسنى و الله بما تعلمون خبير » . (3)

(1) أنظر ص 21 (2) أنظر ص 17-18-19-

(3) سورة الحديد : الآية 10

يشير ابن كثير في تفسير هذه الآية إلى عدم اتفاق المؤلفين في المقصود بـ «الفتح» فيذكر «أن المراد بالفتح ههنا هو فتح مكة، أما الشعبي وغيره فيرون أن المقصود بالفتح ههنا هو صلح الحديبية (1) ويرد نفس معنى هذا الكلام عند كل من الطبري (2) و القرطبي (3)، غير أن القرطبي يحدد سبب نزول هذه الآية فيذكر على لسان «الكلبي أنها نزلت في أبي بكر الصديق، وفيها دليل واضح على تفضيل أبي بكر رضي الله عنه و تقديمه لأنه أول من أسلم» (4).

يوجد في هذه الآية تفضيل واضح بين أناس و أناس آخرين، وبما أن المؤلفين لم يتفقوا على ما هو المقصود بالفتح، فإنه ليس من الصعب الحسم في أن التفصيل المنصوص عليه في هذه الآية لا يعني أبا بكر الصديق و حده بآعتبار أنه ليس الوحيد الذي أنفق وقاتل قبل الفتح سواء كان ذلك قبل فتح مكة أم قبل صلح الحديبية. و حتى إذا ما سلمنا أن أبا بكر كان أول من أسلم و كان الوحيد الذي أنفق ماله في سبيل الإسلام قبل الفتح فإنه لا محالة ليس الوحيد الذي قاتل في سبيل الله قبل الفتح و أن هناك مجموعة كبيرة من المسلمين تشاركه في هذه المزية، لذلك نرى أن التفصيل الذي ورد في هذه الآية من القرآن لا يمكن أن يهم أبا بكر الصديق وحده دون سائر المؤمنين في عهد النبي و إنما يهم كل الذين آمنوا وهاجروا أو ناصروا، و أنفقوا و بايعوا قبل الفتح بالنسبة إلى الذين قاموا بكل هذه الأعمال بعد الفتح. إن هذا التفصيل له أسسه الخاصة المرتبطة بتطور الإسلام بآعتباره نظاما سياسيا و اجتماعيا و ليس عقيدة، فقبل الفتح « كان الحال شديدا فلم يكن يؤمن جينئذ إلا الصديقون و أما بعد الفتح فإنه ظهر الإسلام ظهورا عظيما و دخل الناس في دين الله أفواجا» (5). إن إختلاف ظروف الإسلام و المسلمين جعل القرآن يفضل الذين دعموا الإسلام ماديا و بشريا في وقت ضعفه و عدم إشعاعه على الذين دخلوا فيه في وقت عزه و إشعاعه و هيمنته بآعتباره قوة دافعة تجرف كل من يعارضها. فقد فرق الله في هذه الآية بين المسلمين الذين أسلموا قبل الفتح فعاشوا معاناة الإسلام وسط نفور العرب منه و محاربتة و بين المسلمين الذين أسلموا بعد الفتح فعاشوا نخوة أنتصار الإسلام و عزه و سحقه لكل الذين لا يدخلون فيه من العرب.

(1) ابن كثير: تفسير القرآن ج 4 ص 306

(2) الطبري: جامع البيان ج 27 ص 36

(3) القرطبي: جامع لأحكام القرآن ج 17 ص 239

(4) نفس المصدر ج 17 ص 240

(5) ابن كثير تفسير القرآن ج 4 ص 306

إن هذا التفضيل الوارد في هذه الآية و القائم على الفتح فيصلا للتفضيل بين فريق و آخر يمكن أن يجعل من الفريق المفضل الإطار الواسع الذي يجمع بين الصحابة على أساس مقاييس مشتركة قوامها المعانة إلى جانب الرسول و الجهاد معه إلى أن جاء النصر . أما الفريق الآخر و بسبب أنه لا تتوفر فيه شروط معينة فإنه وقع إلقاءه خارج الإطار الذي وجد فيه الفريق الأول للتعبير عن عدم تساوي الفرقين في أجرهما عند الله و مكانتهما في تركيز الإسلام .

خلافا لكل ما سبق من آيات ، التي لم يتجاوز فيها أمر التعرض للذين صحبوا النبي مجرد ذكر المهاجرين ، أم المهاجرين و الانتصار معا ، أم التفريق بين الذين آمنوا و هاجروا و الذين آمنوا من بعد و هاجروا إلى النبي ، فإن هذه الآية جمعت بين كل هؤلاء شريطة أن يكونوا من الذين أنفقوا أموالهم و قاتلوا منذ فترة ما قبل الفتح و ميزهم عن الذين أنفقوا و قاتلوا بعد الفتح . و لعل هذه التفريق القائم على أساس حدث تاريخي حول الإسلام الديني و السياسي من ظاهرة حضارية كانت تبحث عن تركيز ذاتها و تشبيب قيمها بمشقة و تأن كبيرين فيهما كثير من المعاناة و الصبر والتضحيات ، إلى ظاهرة فرضت نفسها و هيمنت فأجبرت كل الذين لم ينضموا إليها من العرب و غيرهم على الخضوع سواء كان بمحض إرادتهم من باب قبول الأمر الواقع أم رغما عنهم هو الذي جعل القرآن يفضل الذين آتبعوا الإسلام في مسيرة بنائه و تركيزه عن الذين آتبعوه زمن توسعه و أنتشاره الساحق . و يبدو أن هذا التفصيل هو الذي يفرق بين أصحاب الرسول الذين عايشوا معه كل محن ترسيخ العقيدة الإسلامية و بناء دولة و أمة الإسلام ببذل النفس (الحياة) و النفيس (المال) ، و الذين دخلوا فيه من بعد ما تأكدوا أن عدم دخولهم في الإسلام سيكلفهم حياتهم و أموالهم و شرفهم الاجتماعي الموروث .

بناء على هذه المعاني التي توحى بها هذه الآية الواردة في سورة الحديد يمكننا القول أن القرآن حدد مفهوم الصحبة فجعله يقتصر على الذين ساندوا النبي زمن ضعف الإسلام و استجابوا لأمر الله ، و صمدوا معه في بناء سلطة الإسلام و تركيز مؤسسات دولته و ولادة أمتة .

إن أصحاب محمد إذن من خلال ما ورد في هذه الآية القرآنية هم الذين عاشوا كل أطوار التجربة التاريخية للإسلام الناشئ على المستويين الديني والسياسي فتعرضوا نتيجة لذلك إلى التشرد و الحرمان و الفاقة والقتل حتى أنتصر الإسلام و سحق أعداءه فأجبرهم بصفة مباشرة أو غير مباشرة على أتباعه و الخضوع إلى سلطته .

إن متابعة فحص سور القرآن حسب الترتيب الزمني لنزولها يلفت الانتباه إلى العديد من الآيات القرآنية الأخرى التي تذكر أصحاب النبي أو تخاطبهم بصفة محددة و دقيقة . و من هذه الآيات ما ورد في سورة النساء « و من يهاجر في سبيل الله يجد مراغما كثيرا وسعة و من يخرج من بيته مهاجرا إلى الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله » (1) .

إن الصيغة التقريرية التي وردت في كل الآيات السابقة عوضتها بالنسبة إلى هذه الآية صيغة إنشائية تفيد معنى الإطلاق فهي لا تعني الذين هاجروا مع الرسول و لا تقصد فئة منهم ، و لا تقصد الذين هاجروا إلى الرسول و إنما تشير إلى كل من يهاجر بصفة عامة . إن العمومية في صيغة هذه الآية تختلف عن العمومية التي وردت في العبارات القرآنية التي وقع التعرض إلى ذكرها آنفا (2) لأن الصيغة الواردة في هذه الآية رغم عموميتها مرتبطة بحدث تاريخي معين و محدد هو الهجرة . ذكر الطبري في تفسير هذه الآية « أن من يفارق أرض الشرك و أهلها هربا بدينه منها و منهم إلى أرض الإسلام و المؤمنين في منهاج دين الله وطريقه الذي شرعه لخلقه ... » يجد مراغما كثيرا... » وهو المضطرب في البلاد و المنهج و « سعة » و يعنى ذلك منعهم من إظهار دينهم و عبادة ربهم علانية ، ثم أخبر جل ثناؤه عمن خرج مهاجرا من أرض الشرك فإرا بدينه إلى الله ورسوله فقد وقع « أجره على الله » و ذلك ثواب عمله وجزاء هجرته و فراق وطنه و عشيرته إلى دار الإسلام و أهل دينه » (3) . أما القرطبي فقد ذكر أن « المراغم » هو المهاجر و إنما سمي مهاجرا و مراغما لأن الرجل كان إذا أسلم عادى قومه و هجرهم (4) .

(1) سورة النساء الآية 100

(2) أنظر ص 9-10

(3) الطبري : مجامع البيان 9 ص 112 و 113

(4) القرطبي : الجامع ج 5 ص 348

في هذه الآية هناك إقرار بمدى المعاناة التي يعانيتها المهاجر بسبب إيمانه فهو يضطر إلى فراق قومه و عشيرته ليتحوّل إلى « مراغم » يسعى في الأرض بحثاً عن أسباب المعيشة ، و هناك إقرار أيضا (1) بأن الهجرة واجبة و ضرورية على كل المؤمنين القادرين على القيام بها كلفهم ذلك ما كلفهم مع استثناء غير القادرين عليها و هم « المستضعفين من الرجال والنساء و الأطفال (2) ، و يقصد بالرجال المستضعفين غير الأجرار .
يوضح النصف الثاني من الآية 100 من سورة النساء « ... من يخرج من بيته مهاجرا ... » أن الهجرة مثلت في الفترة الإسلامية الأولى تقريبا «فرضا» يجازى عليه الله حتى الذين لم يبلغوا دار الهجرة أو دار الإسلام بسبب الموت .

نستنتج من خلال هذه الآية أن الهجرة لم تكن أمرا عرضياً يقوم به المسلمون بصفة اعتيادية لا تخضع لتنظيم معين وإنما مثلت أمرا أصدره الله إلى الرسول ليبلغه إلى المسلمين وبهذا يكتسى هذا الأمر صبغة قدسية بحيث يصبح من العسير على المؤمن الحقيقي أن لا يستجيب لهذا الأمر ذي الصبغة القدسية . وبسبب القدسية التي اكتسبها إصدار أمر الهجرة حرص كل مؤمنني مكة على تنفيذ أمر الله كلفهم ذلك ما كلفهم . و لقد احتفظت لنا كتب التراجم و السير والتاريخ العام بنماذج معددة تصوّر مدى المعاناة التي عاناها المهاجرون قبل و أثناء الهجرة ، من ذلك مثلا ما لحق أبوسلمة بن عبد الأسد المخزومي أثناء هجرته (3) ، وهشام ابن العاص بن وائل السهمي الذي منع من الهجرة (4) و عياش بن أبي ربيعة المخزومي الذي أُرِجِعَ إلى مكة و فتن في دينه (5) ...

و لنا أن نصرف اهتمامنا إثر هذا التحليل إلى سورة الحشر لدراسة ثلاث آيات متتالية وُرد في نصها « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم و أموالهم يبغون فضلا من عند الله و رضوانا و ينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون * و الذين تبوأوا الدار و الإيمان من قبلهم

(1) أنظر الآيات 97-98-99 من سورة النساء

(2) سورة النساء الآية 98

(3) ابن هشام : سيرة النبي، القاهرة، مطبعة حجازي 1356 هـ / 1937 م ج 2 ص 76

(4) نفس المصدر ج 2 ص 84

(5) نفس المصدر ج 2 ص 85

يحبون من هاجر إليهم و يؤثرون على أنفسهم و لو كانت بهم خصاصة
ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون * و الذين جاءوا من بعدهم
يقولون ربنا اغفر لنا و لإخواننا الذين سبقونا بالإيمان و لا تجعل في
قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم * (1).

اتفق أغلب المفسرين (2) أن المعنيين بالذكر في الآية الأولى هم المهاجرون
مع الرسول و أن المقصودين في الآية الثانية هم الانصار، أما المعبر عنهم
في الآية الثالثة بـ « ... الذين جاءوا من بعدهم ... » فلعلم الذين آمنوا
وهاجروا إلى النبي بعد أن استقر بالمدينة و كذلك الذين ناصروه بعد
مضى بدر . إن الذين تعنيهم الآية الثالثة من سورة الحشر يختلفون عن
المهاجرين و الانصار الأوائل الذين أطلق عليهم في القرآن « السابقون
الأولون » (3) . لقد سبق و أن تعرض القرآن لهذا الصنف الثالث من
الذين صحبوا الرسول و ساهموا معه في تركيز الإسلام و تثبيته في
الآية 75 من سورة الأنفال بهذا التعبير « و الذين آمنوا من بعد
وهاجروا و جاهدوا ... » (4) . انطلاقاً مما تقدم في خصوص آيات سورة
الحشر الثلاثة يمكن أن نرتب المعنيين بالأمر فيها إلى ثلاثة أصناف :

1- المهاجرون و قد سماهم القرآن « فقراء المهاجرين » لأنهم
أجبروا على الخروج من ديارهم و أموالهم و عشائرهم فضحوا بكل ذلك
في سبيل نصره الله و رسوله و لذلك نعتهم القرآن « بالصادقين » لأنهم
نجحوا في اجتياز الامتحان الصعب الذي آمتحنهم به الله و المتمثل في
هجرة كل ما لديهم في سبيل نصره ما آمنوا به . إن المعاناة التي عاشها
المهاجرون بسبب إيمانهم و طاعتهم لله و رسوله يمكن أن يفسر ما فضلهم
الله به من المنزلة و الشرف و التقدير في الذكر و المرتبة ، و ما حباهم
به الرسول من أموال بني النضير باستثناء أنصاريين .

2- أما الصنف الثاني فيمثل الانصار الذين عبر عنهم
القرآن بـ « الذين تبوأوا الدار و الإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم
و يؤثرون على أنفسهم و لو كانت بهم خصاصة ... » . إن ذكر القرآن
للانصار بهذه الكيفية يجعلنا نستنتج ملاحظتين أولهما تهتم تفضيل

(1) سورة الحشر : الآيات 8-9-10

(2) أنظر مثلاً ابن كثير في تفسير القرآن ج 4 ص 237

(3) سورة التوبة الآية 100

(4) أنظر ص 19-20

المهاجرين عن الانصار و تضخيم ما قام به المهاجرون في سبيل الإسلام بالنسبة إلى الانصار ، أما الملاحظة الثانية فتتمثل في نعتهم بعدة صفات منها حبهم للمهاجرين و إثارتهم على أنفسهم حتى إن كانوا محتاجين ، و هذا ما من شأنه أن يمثل حجة أخرى يبرز بها إعطاءه أموال بني النضير للمهاجرين دون الانصار .

3- أما الصنف الثالث فقد عبر عنهم القرآن ب « الذين جاءوا من بعدهم ... » أي بعد المهاجرين و الانصار ، و يقصد بهؤلاء الذين هاجروا إلى الرسول وهو في المدينة ، و رغم أن الآية لا تحدد زمن هجرتهم إلى الرسول و هو في المدينة ، فقد يكون المقصود بهؤلاء الذين هاجروا إلى المدينة بعد صلح الحديبية من الأعراب و القرشيين من أمثال عمرو بن العاص و خالد بن الوليد ، وذلك لأن كتب السيرة النبوية تشير إلى أن الهجرة إلى مدينة الرسول قد شهدت دفعا قويا بعد الصلح الذي عقده النبي محمد مع قريش سنة 6 هـ .

لقد سبق لنا و أن رأينا أن أجر هؤلاء المهاجرين المشار إليهم في الآية 10 من سورة الحشر لا يقل شأنًا عن أجر السابقين الأولين ، غير أنهم يعتبرون من ناحية المنزلة والشرف بين المسلمين دون منزلة وشرف المهاجرين الأوائل أي أولئك الذين هاجروا مع الرسول ، والذين أشادت كل الآيات السابقة الذكر بأجرهم وثوابهم عند الله ومكانتهم في الإسلام وبين المسلمين .

إن تحليل هذه الآيات المتتالية الثلاثة الواردة في سورة الحشر يجعل المسلمين من أصحاب الرسول ينتظمون حوله في شكل دوائر ثلاث يتمدد شعاعها و يتقلص حسب مكانتها من الرسول و شرفها في الإسلام . فاما الدائرة الأولى فتضم أصحابه من الذين هاجروا معه بعد أن تعرضوا لأذى قريش في مكة و لذلك فهم أقرب الناس من الرسول و أرفعهم شرفا في الإسلام لما بذلوه في سبيل الإسلام ، و أما الدائرة الثانية فتضم الانصار الذين قبلوا الإسلام المهاجر في ديارهم و ساعدوا المهاجرين لتجاوز صعوباتهم المادية و المعنوية بسبب فراقهم ديارهم و عشائرهم و نصروا الرسول حتى أنتصر الإسلام و ذاع صيته و أصبح حقيقة مفروضة وسلطة مهابة . و أما الحلقة الثالثة فتضم المهاجرين من ذوي الإيمان المتأخر الذين نقص شرفهم الإسلامي بالنسبة إلى المهاجرين الأوائل وإلى الانصار لانهم تخلفوا عن بعض مشاهد النبي الأولى ، وربما ناوؤوا الإسلام في فترة الدعوة و عارضوه أيام كان يفتقد القوة المادية والبشرية و الحجة القرآنية للمواجهة .

يذكرنا النظام الدائري الذي ينتظم على أساسه الصحابة حول الرسول في هذه الآيات بما ورد في الآيتين 72 و 75 من سورة الأنفال أين وقع تصنيف الصحابة حسب النظام الذي أنتظموا به في آيات سورة الحشر الثلاثة ، غير أن هذا النظام الذي أنتظموا به في آيات سورة الحشر أكثر شمولية وتسلسلا ووضوحا مما كان عليه في آيات سورة الأنفال .

بعد سورة الحشر ، و في إطار البحث من خلال القرآن عما يشير أو يشير موضوع أصحاب النبي شرط أن تكون هذه الإشارة مرتبطة بحدث تاريخي معروف بالنسبة إلى تلك الفترة ، وردت في سورة الأحزاب آية جاء في نصها : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم و أزواجه أمهاتهم و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين و المهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفا كان ذلك في الكتاب مسطورا » (1) .

يبدو السعي إلى تفسير كل ما ورد في هذه الآية من معنى لا يهم الموضوع الذي تعالجه في هذا الفصل من البحث ، لذلك سيقع التركيز بالدرجة الأولى على البحث في الإضافات التي توحى بها كلمة المهاجرين في هذه الآية . ذكر القرطبي في تفسيره لـ « أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين و المهاجرين ... » ، قيل أنه أراد بالمؤمنين الأنصار و المهاجرين قريشا ، و هذه الآية ناسخة لما نزل في الآية 72 من سورة الأنفال (2) . في شأن توارث المسلمين بالهجرة (3) . و في هذا الصدد ذكر الطبري في تفسيره « ..لبث المسلمون زمانا يتوارثون بالهجرة والأعرابي المسلم لا يرث من المهاجرين شيئا فأنزل هذه الآية ... فصارت الموارث بالملل (4) . و إذا ذكر القرطبي أن المقصود بـ «المؤمنين والمهاجرين» في هذه الآية هم الأنصار والمهاجرين من قريش ، فقد ذكر الطبري أن المقصود بهؤلاء هم المسلمون باستثناء الأعراب المسلمين غير المهاجرين و من ثم يصبح الذين قصدهم الطبري أيضا هم الأنصار والمهاجرين من قريش كما ذكر ذلك القرطبي و ابن كثير أيضا (5) ،

(1) سورة الأحزاب الآية 6

(2) أنظر ص 12

(3) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 14 ص 124

(4) الطبري : جامع البيان ج 21 ص 77

(5) ابن كثير : التفسير ج 3 ص 468

على هذا الأساس يمكن أن نستنتج من خلال هذه الآية مكانة المهاجرين الذين هاجروا مع الرسول من مكة إذ يذكرون في أحيان كثيرة بالاسم الذي اكتسبوه بسبب هجرتهم من مكة إلى المدينة . أما الانصار فقد وقع ذكرهم في هذه الآية بصفاتهم المطلقة (المؤمنين) و ليس بصفاتهم المحددة (الانصار) التي تعكس الدور الذي لعبوه في عصر النبي و من ثم تدلل على خصائص صحبتهم له مثلما كان الأمر بالنسبة إلى المهاجرين .

وردت في سورة الأحزاب آية لها طابع خاص تخص بالذكر منها هذا المقتطف : « ... فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها ... » (1) . إن الطريف في هذه الآية هو أنفرادها بذكر أحد أصحاب النبي بأسمه شخصياً « زيد » ، و المعنى بالأمر مثلما تتفق على ذلك كل كتب التفسير و السير و التاريخ العام ... هو زيد بن حارثة الذي طلق زوجته زينب بيّت حش فتزوجها الرسول و كان ذلك في « هلال ذي القعدة سنة 5 هـ » (2) و زيد هذا هو مولى الرسول و من أوائل الذين أسلموا ، و أوائل المهاجرين . و من أشهر أمراء الجهاد في العهد النبوي ، و هو الصحابي الوحيد الذي ذكره القرآن بأسمه ، و هو يشترك في هذا الشرف مع الرسول الذي ذكر اسمه مرتين وحيدتين في القرآن مرة في سورة محمد (3) ، و أخرى في سورة الفتح (4) .

ينفرد زيد بن حارثة بهذا الشرف لوحده من دون كل الصحابة ، لأن إشارة القرآن إلى أبي بكر الصديق أكثر من مرة ، لم تتعرض أبداً لذكر اسمه شخصياً كما هو الشأن بالنسبة إلى زيد بن حارثة الصحابي المهاجري و « حب رسول الله » . (5)

بعد الآية التي ذكرت زيد بن حارثة ، نجد في سورة الأحزاب كذلك آية تذكر صنفاً آخر من المهاجرين لم يقع التطرق إليه إلى حدّ الآن فيما سبق من آيات : « يا أيها النبي إنا أحللتنا لك أزواجك اللاتي أثبت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك و بنات عمك و بنات خالاتك اللاتي هاجرن معك ... » (6)

(1) سورة الأحزاب الآية 37

(2) طبقات ابن سعد ج 8 ص 114

(3) سورة محمد الآية 2

(4) سورة الفتح الآية 29

(5) طبقات ابن سعد ج 3 ص 40

(6) سورة الأحزاب الآية 50

مثلت هذه الآية خطاباً موجهاً إلى النبي ، يشير فيه الله على نبيه بأن لا يتزوج من قريباته إلا إذا كن من المهاجرات . ذكر الطبري و ابن كثير أن هذه الآية نزلت لتنهى الرسول عن الزواج من أم هانئ بنت أبي طالب وقد كانت من الطلقاء (1) . مرة أخرى تبرز الهجرة شرطاً أساسياً بالنسبة إلى المؤمنين إذ تميّز أصحابها عن سائر المؤمنين ، لذلك فلا تستحقّ الزواج من الرسول إلا قريباته اللاتي هاجرن معه أي « أشتركن معه في الهجرة » (2) و بهذا تصبح الهجرة رمز الكمال بالنسبة إلى المؤمن إذ يذكر القرطبي « و من لم يهاجر لم يكمل و من لم يكمل لم يصلح للنبي (ص) الذي كمل و شرف و عظم » (3) .

هكذا يتضح أن الهجرة مثلما مثلت ميزة و شرفاً بالنسبة إلى المسلمين من أصحاب الرسول ، فقد مثلت كذلك شرفاً و عظمة بالنسبة إلى المسلمات إذ بالاعتماد على هذه الآية لا تستحقّ الزواج من الرسول إلا المهاجرة بغضّ النظر عن مدى قرابتها الدموية منه حتى و إن كانت أم هانئ بنت عمه أبي طالب الذي حضنه و هو طفل و حماه عندما كان يدعو إلى الإسلام بمكة .

لقد ذكرت الآية 50 من سورة الأحزات صنفاً خاصاً من المهاجرين و هو النساء و في هذا الإطار نتساءل : إذا صحّ إيمان النساء و هجرتهن إلى المدينة فهل تصحّ صحبتهن للرسول بمعنى ملازمتهم له ؟ .

تبدو الإجابة على مثل هذا السؤال غير ممكنة إذ يمكن أن نتحدث عن صحبة النساء للرسول بالمعنى المذكور أعلاه بالنسبة إلى زوجاته ، أما بالنسبة إلى بقية النساء فإن الأمر يبدو غامضاً لعدم توفر ما يثبت علاقة النساء بالرسول ، غير أن هذا لا ينفي تردد النساء على الرسول في أمور شتى مثلما هو الشأن بالنسبة إلى المجادلة التي نزل فيها القرآن وهي خولة بنت ثعلبة (4) . كما أن عدم وضوح علاقة الرسول بالنساء لا

-
- (1) الطبري : جامع البيان ، مصر 1905 ج 21 ص 121 - ابن كثير : تفسير القرآن ج 3 ص 499
 (2) القرطبي : الجامع ج 14 ص 208 .
 (3) القرطبي : الجامع لاحكام القرآن ج 14 ص 208
 (4) الواحدي : أسباب النزول مطبعة هندية مصر 1315 هـ 1897 م ص 304

يشكك على ما نعتقد في خروج بعض النساء معه للغزوات (1) (غزوة أحد) أو تردهن عليه لمبايعته مثل أم عمارة من بني مازن بن النجار الانصار و أم منيع من بني سلمة الانصار (2) أيضا اللتين بايعتا الرسول في العقبة الثانية التي وقعت قبل الهجرة إلى المدينة بيسير .

إن كل هذه الإشارات التي ذكرت في خصوص علاقة النبي بالنساء لا تنفي نقص طابعها الاستثنائي إذ أن هذه الإشارات لا تهم كل النساء المسلمات في علاقتهن بالنبي هو مبايعتهن له على الإسلام و الطاعة .

من خلال كل ما تقدم ، يبدو أن المسلمين والمسلمات الذين وقع التعرض لهم بالذكر في هذا الفصل إلى حدّ الآن ، يشتركون جميعا في الإيمان والطاعة و البيعة غير أنهم يختلفون في أمر الجهاد الذي يعتبر فرضا على الرجال من دون النساء ، كما يمكن أن نستنتج أن المهاجرين سواء كانوا رجالا أم نساء يحظون في القرآن بشرف عظيم يجعلهم متميزين بالنسبة إلى سائر المسلمين و المسلمات سواء كانوا من الانصار أم من المؤمنين الذين لم يهاجروا .

و بسبب الغاية التي أثبتناها في صدر هذا الفصل نظرنا إلى آية من سورة النور : « و لا ياتل أولوا الفضل منكم و السعة أن يؤتوا أولوا القربى و المساكين و المهاجرين في سبيل الله » (3) آتفق كثير من المفسرين على أن هذه الآية نزلت في أبي بكر الصديق حين « حلف أن لا ينفع مسطح بن أثاثة بِنافعه أبدا بعدما قال في عائشة من حديث الأفك » (4)

(1) ذكر الواقدي في مغازية أن النساء يوم أحد « كنّ جنّ أربعة عشر امرأة منهن فاطمة بنت الرسول يحملن الطعام و الشراب على ظهورهن و يسقين الجرحى و يداوينهم » مغازي الواقدي تحقيق ماردسن جونس ليدن أكسفورد 1966 ج 1 ص 249.

(2) سيرة ابن هشام ج 2 ص 74 و 75 .

(3) سورة النور الآية 24

(4) ابن كثير : تفسير القرآن ج 3 ص 286 .

في هذه الآية يذكر الله المؤمنين من ذوي الفضل و السعة (الاغنياء) بان لا يخلوا بواجباتهم المتمثلة في الصدقة لذوي القربى و المساكين و المهاجرين . إن ذكر المهاجرين في هذا السياق له معنى التخصيص والاستثناء ، فالله في هذه الآية يؤكد على ضرورة إيفاء الاغنياء بصدقاتهم للفقراء و أنه لا يوجد أي مانع يحول دون القيام بهذا الواجب الديني خاصة إذا كان المتصدق عليهم من المهاجرين كمسطح بن أثاثة ابن خالة أبي بكر رغم بشاعة خطئه في حق عائشة أم المؤمنين .

يركز القرآن في هذه الآية على الهجرة باعتبارها صفة تميز صاحبها وتجعل له مكانة خاصة سواء كان ذلك بالنسبة إلى الله أو إلى رسوله وهذا ما من شأنه أن يجعل هؤلاء المهاجرين يكوّنون الحلقة الأقرب من الرسول و الاكثر شأنًا في الإسلام و بين المسلمين .

وعند استخراج الآيات التي تشير إلى الصحابة بصفة محددة و مرتبطة بالأحداث التاريخية المعاصرة للفترة الحمديّة ، نجد في سورة الحج آية جاء في نصها : « الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله » (1) .

ذكر ابن كثير أن هذه الآية نزلت في « محمد و أصحابه حين أخرجوا من مكة » (2) ، و هي بذلك تمثل مواساة الله للذين آمنوا به و برسوله عمّا لحقهم من المشركين بسبب إيمانهم و هذا ما أجبرهم على الخروج من ديارهم إلى دور أخرى .

ما يلاحظ من خلال هذه الآية أن المعنيين فيها هم الذين هاجروا من مكة إلى المدينة ، مع العلم أن الهجرة كما وردت في هذه الآية لم تمثل اختيارًا آختره المهاجرون و إنما مثلت مكروها أصاب المؤمنين بالله ورسوله و لذلك فإن الله يواسيهم و يعدهم خير جزاء على ما قاموا به من تضحيات في سبيل الإسلام .

(1) الحج الآية 40

(2) ابن كثير : تفسير القرآن ج 3 ص 335

تردد ذكر أصحاب الرسول بالمواصفات المذكورة أعلاه مرة ثانية في سورة الحج : « و الذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقنهم الله رزقا حسنا و إن الله لهو خير الرازقين » (1) .

فسر القرطبي هذه الآية فذكر أن الله « أفرد ذكر المهاجرين الذين ماتوا و قتلوا تفضيلا لهم و تشريفا عن سائر الموتى ، و سبب نزول هذه الآية أنه لما مات عثمان بن مظعون الجمحي و أبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي ، قال الناس : «من قتل في سبيل الله أفضل ممن مات حتف أنفه فنزلت هذه الآية مسوية بينهم » (2) .

من خلال تفسير القرطبي لهذه الآية ، يبرز بكل وضوح فضل المهاجرين على بقية المؤمنين بما في ذلك الانتصار ، فإذا سوى الله في القرآن جزاء كل الذين قتلوا في سبيل الله فإنه آستثنى الميتين من المهاجرين عن بقية الموتى وأفردهم بالجزاء الحسن . و هذا الاستثناء تردد في القرآن للمرة الثانية إلى حد الآن إذ سبق و أن نص القرآن على مجازاة موتى المهاجرين الجزاء الحسن : « و من يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله » (3) .

يعتبر القرآن إذن أن الهجرة تمثل في حد ذاتها محنة و جهادا يعاني منه المؤمن لفراقه أهله و عشيرته و في بعض الأحيان ماله ، و لذلك فإن جزاءه عن الهجرة لا يقل عن جزاء الشهيد الذي قتل في سبيل دين الله وبهذا يتساوى المهاجر الذي لا يقتل في الجهاد و يموت موة طبيعية مع الشهداء الذين قتلوا في الجهاد.

توضح إذن الآية 58 من سورة الحج بكل جلاء المكانة المنفردة و المنزلة العليا التي يتمتع بها المهاجرين خاصة إذا كانت هجرتهم مع الرسول وليس إلى الرسول و هؤلاء هم السابقون الأولون من المهاجرين حسب ما

(1) سورة الحج الآية 58 .

(2) القرطبي : الجامع ج 12 ص 88.

(3) سورة النساء : الآية 100 .

عبر عنهم القرآن في الآية 100 من سورة التوبة . و بهذا يمكننا أن نؤكد الاستنتاج الذي وقع التوصل إليه في الآية 24 من سورة النور و المتمثل في أن المهاجرين الأولين كونوا الطلقة ذات الشعاع الأقل مسافة بالنسبة إلى النواة التي يمثلها الرسول و هم بالتالي أقرب الناس إليه و أعلاهم مرتبة عند الله و رسوله . يبدو أن منزلة المهاجر مع الرسول الرفيعة في الإسلام لا تتغير حتى في صورة ارتكاب أحدهم خطأ فادحا مثلما كان الأمر مع مسطح بن أثاثة المطلبى (1) .

إن مواصلة القرآن ، تمكنا من استخراج ما يفيد ذكره للذين صحبوا النبي في فترات محددة تؤكد إشارات لأحداث ثابتة تاريخيا ، و في هذا الإطار نورد نص إحدى آيات سورة الفتح : « لقد رضي الله على المؤمنين إذ يبايعونك تحب الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم أثابهم فتحا قريبا » (2) بالرجوع إلى كتب التفسير ، نجد أن المعنيين بالأمر في هذه الآية هم أصحاب محمد الذين « بايعوه تحت شجرة سمرة بارض الحديبية » (3) ، و كان ذلك في ذي القعدة سنة 6 هـ . لقد خرج الرسول في هذا التاريخ معتمرا و استنفر الأعراب الذين حول المدينة فابطا عنه أكثرهم ، و خرج النبي (ص) بمن معه من المهاجرين والأنصار و من أتبعه من العرب و « جميعهم أربعمئة وألف ، و قيل خمسمئة و ألف ، و قيل غير ذلك ... (4) .

منع الرسول و أصحابه من دخول مكة للاعتمار ، و في هذه الظروف دعا الناس الذين خرجوا معه إلى مبايعته على « أن لا يفروا » كما يقول البعض و « على الموت » كما يقول البعض الآخر . ومهما يكن من أمر فإن هذه البيعة تتضمن التصدي لقريش في عقر دارها . و نظرا إلى الدور الحاسم الذي قام به الذين كانوا مع النبي في هذا الحدث نزل القرآن مجدهم و يثني عليهم و يعدهم بالفتح و الغنائم .

(1) أنظر ص 32-33

(2) سورة الفتح الآية 18 .

(3) ابن كثير : تفسير القرآن ج 4 ص 190 .

(4) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 16 ص 274 .

وفي هذه الآية ، لم تذكر كلمة « مهاجرين » ، و لا كلمة « أنصار » مثلما كان الشأن بالنسبة إلى جلّ الآيات التي تقدّم ذكرها ، و إنما ذكرت كلمة « المؤمنين » ، و هنا نشير مرّة ثانية إلى أن هذه الكلمة لا تنطبق عليها صفة الإطلاق كما وقع ذكر ذلك فيما تقدم (1) ، لكنها صيغت في سياق محدّد معنويا و تاريخيا ، فهؤلاء المؤمنون ليسوا أي مؤمنين و إنما هم المؤمنون الذين يتمتعون برضاء الله عنهم لأنهم بايعوا الرسول تحت الشجرة و هذا الحدث يعرف ببيعة الرضوان التي وقعت بالحديبية (2) .

إن نعت المجموعة الإسلامية - كما ورد في هذه الآية - يوحي ربما بآتساع هذه المجموعة التي أصبحت تضم إلى جانب المهاجرين و الأنصار مجموعة من الأعراب الذين خرجوا مع الرسول إلى الحديبية كما ذكر القرطبي ، فأصحاب محمد في الحديبية إذن هم الذين هاجروا معه و الذين ناصروه من الأوس و الخزرج ، و الذين هاجروا إليه من الأعراب قبل الحديبية . و لا تذكر المصادر الأهميّة العدديّة التي يمثلها هؤلاء الأعراب الذين هاجروا إلى الرسول قبل الحديبية ، كما أنها لا تحدد آتساعاتهم القبليّة ، غير أن صمت المصادر هذا لا يمنع من افتراض أن عددهم في هذه الفترة كان محدودا و أن أغلبهم ينتمي إلى المناطق المحيطة بمكة و المدينة مثل غفار و خزاعة و بني ضمرة و سليم و أشجع من الذين كانت لهم علاقات متينة بقريش أو بأهل يثرب و لعل الكثير منهم تربطهم علاقات بقريش أو بأهل يثرب و لعل الكثير منهم تربطهم علاقات حلف و جوار بالقرشيين و الأوس و الخزرج .

من خلال الآية 18 من سورة الفتح ، يتدعم النظام الحلقى (حلقات) أو الدائري (دوائر) الذي يقيمه المسلمون حول الرسول بوصفه نواة هذه الدوائر التي يمتدّ شعاعها و يتقلص حسب « شرفها في الإسلام » ، و هذا الشرف يمكن تحديده كما حاولنا توضيحه فيما تقدم بأسبقية الإيمان والهجرة و الجهاد و البيعة تحت الشجرة .

(1) أنظر 9-10

(2) بين الحديبية و مكة مرحلة و بينها و بين المدينة 9 مراحل : ياقوت الحموي : كتاب معجم البلدان ، بيروت ، دار صادر ج 2 ص 222 .

و إذا صرفنا اهتمامنا إلى سورة الممتحنة عدنا إلى ظاهرة سبق و أن أشيرت فيما تقدم (1) ، و هي ظاهرة المهاجرات ، ورد في نص الآية ما يلي : « يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فآمتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حلّ لهم و لا هم يحلون لهن ... » (2) .

لقد نزلت هذه الآية على ما ذكر الطبري (3) و ابن كثير (4) في النساء القرشيات اللاتي هاجرن من مكة إلى المدينة . و قد ذكر ابن كثير أيضا أنها نزلت في أم كلثوم بيّت عقبة بنت معيط التي هاجرت إلى الرسول فخرج أخوها عمارة و الوليد يطلبانها حسب ما ينص على ذلك صلح الحديبية الذي عقد بين المسلمين و القرشيين ، غير أن الرسول رفض ردّها بأمر إلهي نزل عليه في سورة الممتحنة .

إن هذه الآية إلى جانب كونها نقضت عهد الصلح المبرم بين قريش و المسلمين في الحديبية فإنها أمرت أيضا بتحريم المؤمنات المهاجرات على غير المؤمنين . وليس ثمة ما يدل في الآية أو التفاسير إذا كان هذا التحريم يخصّ المؤمنات المهاجرات دون سائر المؤمنات أم لا ، غير أن المتأكد منه أن المعنى بالأمر في هذه الآية هنّ المهاجرات القرشيات بالذات .

ما تجدر ملاحظته في هذا السياق ، هو أن القرآن إلى جانب ذكره للنساء المسلمات عديد المرات بصيغ مطلقة و عامة ، ذكر لمرتين مرّة في سورة الأحزاب و أخرى في سورة الممتحنة فئة خاصة من المؤمنات تتمثل في المهاجرات . ولعل هذا التخصيص للنساء المهاجرات يعتبر شرفا مماثلا للشرف الذي يتمتع به المؤمنون من المهاجرين الأولين دون غيرهم . ولعل هذا الشرف المتمثل في ذكر القرآن للنساء المهاجرات بصفة خاصة يمكنهن من احتلال مكانة قريبة من الرسول تجعلهن في الدائرة الأولى من صحابته ، خاصة إذا تعلق الأمر بقربياته من القرشيات كما نصّت على ذلك الآية 50 من سورة الأحزاب .

(1) أنظر ص 30-31-32

(2) سورة الممتحنة الآية 10

(3) جامع البيان ج 28 ص 45

(4) تفسير القرآن ج 4 ص 350

و لنا أن نتعرض إلى سورة التوبة في سياق النظر في أصحاب الرسول بصفة مدققة و محددة لأنها مرتبطة بتاريخية أحداث الفترة النبوية وأول هذه الآيات هي : « أجعلتم سقاية الحاج و عمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله و اليوم الآخر و جاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين * الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا في سبيل الله بأموالهم و أنفسهم أعظم درجة عند الله و أولئك هم الفاشزون » (1) .

نزلت الآية الأولى في قوم آفتخر بعضهم على بعض و قيل أن هؤلاء هم العباس بن عبد المطلب الهاشمي صاحب السقاية و طلحة بن شيبه العبدري صاحب سدانة البيت ، و علي بن أبي طالب الهاشمي و هو من أوائل أصحاب الرسول : إن هذه الآية نزلت إذن لتحسم الأمر بين القوم الذين آفتخروا فيمن الأفضل . و في هذا الإطار ذكر الطبري في تفسيره للآية 19 من سورة التوبة أنها : توبيخ من عند الله تعالى لقوم آفتخروا بالسقاية و سدانة البيت فأعلمهم أن الفخر في الإيمان بالله و اليوم الآخر و الجهاد في سبيله ... » (2) . و يواصل الطبري تفسيره للآية 20 من نفس السورة فيذكر أنها « قضاء من الله بين فرق المفتخرين ... » مشيراً تأكيد القرآن على أن « الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا بأموالهم و أنفسهم أعظم درجة عند الله ، أي أن هؤلاء أرفع منزلة عنده من سقاة الحاج و عمار المسجد الحرام » (3) .

و في نفس الإطار يذكر ابن كثير في تفسيره هاتين الآيتين « ... فخير الله الإيمان و الجهاد مع النبي (ص) على عمارة المشركين البيت و قيامهم على السقاية و لم يكن ينفعهم عند الله مع الشرك به ، و إن كانوا يعمرّون بيته و يحرمون به » (4) .

(1) سورة التوبة الآية 19 و الآية 20 .

(2) الطبري : جامع البيان ج 14 ص 168 .

(3) نفس المصدر ج 14 ص 173 .

(4) ابن كثير : تفسير القرآن ج 2 ص 341 .

يفرق القرآن في هاتين الآيتين - كما ذكر الطبري - بين فئتين من الناس و هما المشركون - حتى و إن كانوا سقاة للحجيج و عمار للبيت الحرام - في جهة و بين المؤمنين المجاهدين بأموالهم و أنفسهم في سبيل الله من جهة أخرى .

إن ما يلاحظ في هذا المستوى أن المقارنة لم تقع بين المشركين بصفة عامة و بين المؤمنين جميعا و إنما أقيمت بين مشركين لهم مزايا تمثل شرفا عند العرب (السقاية و السدانة) و بين مؤمنين مجاهدين ، و هذا ما يقيم مفارقة كلية بين قطبين متناقضين و متصارعين لا تستوي مكانتهما و أجرهما عند الله . فالقرآن إذن لا يسعف المشركين حتى و إن كانوا من أصحاب الشرف و الفضل في خذمة البيت الحرام و هو يفضل المؤمنين و يجعلهم من أصحاب المنزلة عند الله و يعدهم بالفوز و الأجر العظيم . وفي هذا المجال يجب أن نذكر أن المنزلة العظمى التي وعد الله بها المؤمنين ، ليست لكل المؤمنين في المطلق و إنما هي من نصيب المهاجرين المجاهدين كما تنص الآية 20 من سورة التوبة على ذلك .

على ضوء ما سبق من تحليل ، يمكن أن نستنتج أن الإيمان بالنسبة إلى المسلمين الذين نزلت فيهم الآيتين 19 و 20 من سورة التوبة ، يعتبر شرطا ضروريا و لكنه غير كاف وحده . فبالى جانبه لا بد من توفر الهجرة من أجل التجمع و التمركز في المجال الجغرافي و تنظيم الجهاد من أجل التوسع و الإشعاع على الاطراف المحيطة بالمركز .

إلى جانب الآيتين السابقتين ، نجد في سورة التوبة أيضا آية أخرى يقول نصها : « إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا ... » (1) .

يحدد القرطبي الإطار الذي نزلت فيه هذه الآية فيذكر : « عاتبهم (2) الله بعد أنصراف نبيّه عليه السلام من تبوك » (3) ، مع تأكيد أن الله « ناصره و مؤيده و كافيّه و حافظه كما تولى نصره عام الهجرة » (4) .

(1) سورة التوبة الآية 40

(2) يعنى ضمير الجمع الغائب الذين تخلفوا عن الخروج مع النبي في تبوك سنة 9 هـ .

(3) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 8 ص 143 .

(4) ابن كثير : تفسير القرآن ج 2 ص 358 .

إن الإطار الذي نزلت فيه هذه الآية و الأشخاص الذين وجّه إليهم الخطاب لا يهمننا في هذا المستوى من البحث بقدر ما يهمننا التذكير الذي ورد في الآية بخصوص هجرة الرسول من مكة إلى المدينة . لقد جاء هذا التذكير في تبين قدرة الله على نصره نبيّه مثلما نصره في الهجرة عندما كان الرسول « من العدد في قلة ، و العدو في كثرة » (1) . و في هذا التذكير نتوقف عند مسألة إقرار القرآن بمصاحبة أبي بكر الصديق للرسول عند هجرتهم من مكة إلى المدينة . يبدو أن ذكر مثل هذا الحدث في القرآن يعدّ أمراً عادياً ، غير أن هذا لا يجعلنا نتغافل عن التركيز على المكانة الاستثنائية التي خصّ بها القرآن أبا بكر الصديق في الإسلام فهو ليس مجرد مؤمن فقط و إنما إضافة إلى ذلك فهو يتمتع بمكانة خاصة ليس عند النبي وحده و لكن عند الله أيضا و إلا فما معنى أن يذكره القرآن كصاحب للنبي ؟ .

إن أهمية هذه الآية تكمن خاصة في ذكرها لأول مرة - و هي مرة وحيدة - في القرآن لكلمة صاحب النبي ، إذ لم يطلق على كل من سبق التعرّض لذكرهم كلمة أصحاب النبي أبداً و إنما أطلق عليهم المهاجرين - المؤمنين - الذين ناصرُوا و آووا ... و ما تسمية كل الذين وقع التعرّض إلى ذكرهم من خلال القرآن بأصحاب النبي إلا اصطلاحاً و ذلك لطول معاشرتهم للنبي و ملازمتهم له وهذا ما يتطابق مع المفهوم اللغوي للصحة عموماً .

قد يكون مغزى إطلاق القرآن أسم صاحب في هذه الآية التأكيد على المكانة المتميزة التي يحظى بها أبو بكر في صحبته للنبي و في هذا السياق يذكر الجاحظ : « فكان - أبو بكر الصديق - صاحبه في الغار و بمكة و في طريقه إلى المدينة » (2) . و فيه « يقول النبي : ما من أحد آمن علينا بصحبته من أبي بكر » (3) .

إن ذكر القرآن لأبي بكر بهذه الكيفية لا يعبر عن المكانة التي يحظى بها هذا الرجل في صحبته للنبي فقط ، و إنما يعبر أيضا عن المكانة التي يحتلها في الرسالة المحمدية . و هذا ما جعله يتخذ نوعاً من القدسية التي تجعله أكثر قرابة من الرسول ، و لعل هذا ما يفسر أيضا خلافته للرسول على رأس المجموعة الإسلامية دون سواه .

(1) الطبري : جامع البيان ج 14 ص 257

(2-3) الجاحظ : العثمانية : دار الكتاب العربي بمصر 1374 هـ / 1955 م ص 52 .

وإذا وقفنا على آية أخرى من سورة التوبة جاء في نصّها : « والسابقون الأولون من المهاجرين و الأنصار و الذين أتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم و رضوا عنه و أعدّ لهم جنّات تجري من تحتها الأنهار » (1) ، أدركنا أن ما يميّز هذه الآية عن سابقاتها هو ما ورد في بدايتها «السابقون الأولون» فمن المقصود هؤلاء .

ذكر الطبري في تفسيره « أختلف أهل التأويل في المعنى بقوله «السابقون الأولون» فقال بعضهم هم الذين بايعوا الرسول بيعة الرضوان أو أدركوا ، و قال آخرون بل هم الذين صلّوا القبليتين مع الرسول » (2) . بما أن أهل التأويل اختلفوا في المعنى بالأمر في هذه الآية ، فلا بدّ من دفع التحليل لعلنا نتمكن من استخراج ما يفيد تحديد مفهوم الصحبة . في هذه الآية وقع حصر هؤلاء « السابقون الأولون » بجعلهم ينتمون إلى المهاجرين و الأنصار بالذات . أما « الذين أتبعوهم بإحسان » فلم يقع تحديد من هم بصفة مدققة ، غير أنه بالرجوع إلى الآية نجد أن الذين أتبعوا السابقين الأولين يشتركون معهم في رضاء الله عنهم و على هذا النحو فإنه من الجائز أن يكون «الذين أتبعوهم بإحسان» من المهاجرين و الأنصار أيضا لكن هجرتهم و نصرتهم كانت متأخرة بالنسبة للهجرة و نصرة السابقين الأولين ، و من هنا يمكن أن نستنتج أن المهاجرين و الأنصار بصفة عامة لم تكن لهم نفس الخطوة والمكانة لا بالنسبة إلى الدين الإسلامي و لا بالنسبة إلى المسلمين . إن ذكر المؤمنين من المهاجرين و الأنصار في هذه الآية بهذه الصفة يوحي بأنهم كوّنوا حول النبي حلقات تتفاوت مكانتها في الإسلام و منزلتها عند النبي بتفاوت أسبقيتها في الهجرة أو النصرة - هذا المبدأ سيقع توحيه لتنظيم الترابية في نظام العطاء الذي سينجزه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب . لا يحسم هذا الاستنتاج أمر الذين تعنيهم بالذكر هذه الآية ، و لكنّه يذكرنا بالتفريق الذي وقع إقراره بين المهاجرين في الآية 75 من سورة الأنفال (3) و التفريق الذي وقع بين المهاجرين و بين المهاجرين و الأنصار الذي جاء في الآيات 8-9 ، 10 من سورة الحشر (4).

(1) سورة التوبة الآية 100

(2) الطبري : جامع البيان ج 14 ص 435 - 436 .

(3) أنظر ص 19-20-21

(4) أنظر 26-27-28 .

لقد وقع التفريق في الآية 75 من سورة الأنفال بين المهاجرين على أساس أسبقيتهم في الهجرة. و وقع التفريق في آيات سورة الحشر الثلاثة بين المهاجرين على أساس أسبقيتهم في الهجرة أيضا ، و بين المهاجرين والأنصار على أساس الهجرة بالنسبة إلى المهاجرين و النصر بالنسبة إلى الأنصار . أما في الآية 100 من سورة التوبة فقد وقع التفريق بين السابقين الأولين من المهاجرين و الأنصار و غيرهم ، غير أنه في كل من آية سورة الأنفال و آية سورة التوبة لم يقع تفضيل أحد الفريقين عن الآخر عند الله ، إذ نصت آية سورة الأنفال على أن الذين هاجروا من بعد هم من المهاجرين و أقرت آية سورة التوبة أن السابقين من المهاجرين والأنصار الذين أتبعوهم بإحسان ، لهم نفس الأجر و نفس الجزاء ، و بهذا يتضح أنه لا فضل بين المهاجرين و الأنصار في الأجر عند الله مهما كان زمن هجرتهم و نصرتهم ما عدى أسبقية الذكر في القرآن لذلك ذكر في الآية 100 من سورة التوبة : « السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار » قبل « الذين أتبعوهم بإحسان » .

من خلال المقارنة التي وقعت بين الآية 75 من سورة الأنفال و الآية 100 من سورة التوبة ، يمكن أن نقول إن المعنيين بالأمر في الآية الأولى هم المعنيون بالأمر في الآية الثانية ، و بما أن أهل التأويل لم يختلفوا في أن « الذين آمنوا من بعد » هم الذين أسلموا بعد بيعة الرضوان . و أن « الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا في سبيل الله » (1) ، هم الذين أسلموا قبل صلح الحديبية ، فإن « السابقين الأولين » هم الذين أسلموا قبل الحديبية و أن « الذين أتبعوهم بإحسان » هم الذين أسلموا بعد الحديبية .

إن ما وقع التوصل إليه من خلال المقارنة بين الآية 75 من سورة الأنفال و الآية 100 من سورة التوبة ، حسم الأمر لصالح التأويل الأول الذي ذكره الطبري ، غير أنه لا بدّ من الإشارة في هذا الصدد إلى أن المعنيين بالأمر في آية سورة التوبة سواء كانوا الذين صلوا القبليتين أم الذين شهدوا الحديبية يكونون دائما حلقة حول النبي تختلف عن بقية الحلقات الأخرى المحيطة بصاحب الدعوة الإسلامية و من ثم يتأكد مرة أخرى أن الذين أسلموا على عهد النبي كونوا حلقات متعددة و متتالية تحيط كلها بالنبي الذي يكون بأعتباره رسولا نواة هذه الحلقات التي يتمدد شعاعها

(1) سورة الأنفال الآية 24 .

و يتقلص حسب مقياس الاسبقية في الإسلام بوصفه عقيدة دينية و نظاماً سياسياً و اجتماعياً و لذلك تدقق الآية فتذكر : « السابقين الاولين من المهاجرين و الانصار » بالذات و ليس من المؤمنين بصفة عامة .

و إذا نظرنا إلى الآية التي جاء في نصّها : « لقد تاب الله على النبي والمهاجرين و الانصار الذين أتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم ... » (1) ، نجد أن ابن كثير قال : « نزلت هذه الآية في غزوة تبوك و ذلك أنهم خرجوا إليها في شدة من الأمر في سنة مجدبة و حرّ شديد و عسر من الزاد و الماء » (2) .

في ظلّ هذه الظروف القاسية التي عانى منها المسلمون الذين خرجوا في جيش تبوك - أو جيش العسرة كما كان يعرف - و كان عددهم « ثلاثون ألف و زيادة » (3) ، تسرب الشك و الارتباك في صفوف بعض المسلمين في دين الله و رسالة رسوله ، و في هذا يقول ابن كثير : « و يشك -فريق من المسلمين . في دين الرسول (ص) و يرتاب للذي نالهم من المشقة في سفرهم و غزوهم » (4).

إن الإرهاق الذي سببته ظروف غزوة تبوك بالنسبة إلى المسلمين جعلهم يذنبون في حق الإسلام و حق الرسول و ذلك بتقاعسهم عن القتال ، فأعتبر القرآن هذا التقاعس ذنباً عظيماً أقترفه المسلمون غير أنه شفع للنبي و للمهاجرين و للانصار و برأهم من هذا الإثم الذي أقترفه بعضهم في هذه الغزوة : « من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم ... » .

إن المتأمل في هذه الآية يلاحظ أمرين هامين أولهما يتمثل في أن توبة الله يوم تبوك لم تشمل سوى المهاجرين و الانصار ، و هؤلاء لا يمثلون كل المؤمنين بالله و اليوم الآخر في هذا اليوم ، و إنما يمثلون مجموعة منهم فقط باعتبار أن المهاجرين هم الذين هاجروا إلى المدينة قبل الفتح أي

(1) سورة التوبة الآية 117 .

(2) ابن كثير : تفسير القرآن ج 2 ص 396 .

(3) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 8 ص 280 .

(4) ابن كثير : نفس المصدر : ج 2 ص 396 .

عندما كان المؤمن يخشى من أن يفتن في دينه إذا كان بعيدا عن الرسول وأصحابه . أما الانصار فيمثلون مكان يثرب الذين نصرُوا الإسلام في مرحلة ضعفه حتى أنتصر و قوي و فرض على بقية العرب فرضا. فالمهاجرون و الانصار إذن لا يكونون كل الذين آمنوا بالإسلام في تبوك وإنما يكونون صفوة المؤمنين الذين آخثاروا الإسلام عندما كان ضعيفا وناضلوا من أجل تقويته و تركيزه في وقت رفضه فيه أغلب العرب و« قاوموه بكل شراسة و خاصة قريش» . فهل يمكن أن يكون الشك والارتياب داخل المهاجرين و الانصار وحدهم و لذلك أنزل القرآن توبتهم دون غيرهم ؟ يبدو هذا التساؤل في غير محله إذ كيف يمكن لهذه المجموعة التي كانت أول من أطاع الله و أستجابت للنبي في كل ما أمر به أن ترتكب هذه المعصية دون غيرها من المؤمنين الذين ليس لهم رصيد إسلامي يضاهي رصيد المهاجرين و الانصار . بناء على هذا النفي القطعي الذي يبعد كل إمكانية لإرتكاب المهاجرين و الانصار لهذه المعصية لوحدهم ، لا يبقى أمامنا إلا الإقرار بالمكانة المتميزة التي يتمتع بها هؤلاء دون سائر المؤمنين ، و قد ترددت هذه المكانة المتميزة و الخاصة التي كان عليها المهاجرون و الانصار كثيرا سواء كان ذلك في القرآن أم في بعض الأحاديث التي تنسب إلى الرسول .

أما الملاحظة الثانية بشأن الآية 117 من سورة التوبة ، فتتعلق بتوبة الله على « النبي و المهاجرين و الانصار الذين أتبعوه » جميعا . إن هذه الصيغة التي جمعت النبي و المهاجرين و الانصار على نفس قدم المساواة توضح المكانة المتميزة و المنزلة الهامة التي يحظى بها هؤلاء في القرآن بوصفه رسالة الله إلى رسوله ، و من هنا فإن هذه الآية تجعلنا نستنتج الأهمية المركزية التي يحتلها المهاجرون و الانصار في الإسلام لا بمفهومه العقائدي الديني فقط و إنما بمفهومه السياسي و الاجتماعي أيضا .

هكذا نكون قد أنهينا تقريرا مسالة البحث في أستخراج الآيات القرآنية التي تذكر أصحاب النبي بصفة مدققة لما تتوفر فيها من ألفاظ دقيقة وأحداث محددة معنويا و تاريخيا ، و لنا أن نشير إلى أن ما وقع التعرض إليه من آيات قصد البحث عما يفيد مفهوم الصحبة من القرآن قد لا يكون مستوفي بسبب إغفال ذكر بعض الآيات أو بعض الالفاظ التي يمكن أن تفيد بحثنا هذا . و مهما يكن من أمر نعتبر أن ما وقع التعرض إليه من آيات قرآنية ، حتى وإن لم يشمل كل ما ورد في القرآن حول مسالة الذين كانوا مع النبي و هو ينشئ الإسلام ، يعتبر كافيا لتحديد ماهيتهم .

إن مثل هذه الدراسة التي اعتمدت القرآن كمصدر أساسي تستوجب بعض التوقف لضبط الاستنتاجات و تبويبها .من خلال القرآن يتضح أن الذين صحبوا الرسول و واكبوا معه مسيرة نشأة دين الإسلام و بناء دولته و أمته لم يطلق عليهم أبدا كلمة صحابة الرسول أو أصحابه ، إذ اكتفى القرآن في هذا المجال بذكر كلمة « صاحبه » لمرّة واحدة في الآية 40 من سورة التوبة ، و التي آتفق كل المفسرون و المؤلفون على أنه يقصد بها أبا بكر الصديق بالذات ، غير أن غياب كلفظ صحابة أو أصحاب النبي لا يعنى عدم وجود ما يفيد مفهوم الصحبة في القرآن .

عموما يمكن تقسيم الذين أسلموا على عهد الرسول إلى صنفين كبيرين . أما أولهما فيتمثل في الذين آمنوا بالله و صدقوا الرسول و أطاعوه في كل ما أمر به و جاهدوا معه في وقت ما زال فيه الإسلام محدودا في النطاق الجغرافي و غير واسع الانتشار من الناحية البشرية ، أما الصنف الثاني فيمثل الذين آمنوا في الوقت الذي أنتصر فيه الإسلام و من ثم فقد كان إيمانهم بالله و تصديقهم للرسول من باب التسليم بالأمور الواقعة و ليس من باب الاختيار المسؤول رغم كل الصعوبات . و هذا ما جعل ذكرهم في القرآن يكتسى صبغة الإطلاق و العموميّة التي قد لا تعنيهم وحدهم و إنما يشتركون فيها مع الذين سبقوهم و الذين لحقوهم أو سيلحقون بهم .

بالاعتماد على هذا التقسيم ، نستطيع أن نجزم بأن الذين صحبوا النبي وأنجزوا معه المهام الإسلامية المطروحة في الفترة النبوية ينتمون إلى الصنف الأول باعتبار أن هذا الصنف عاش محنة العمل من أجل تركيز الإسلام مع الرسول بملازمته و الاستجابة لكل أوامره . إن الذين صحبوا الرسول و شاركوه في إنجاز المهام الإسلامية الأولى لا يمثلون كلاً متجانسا و إنما يمثلون أصنافا متعددة تنتظم في شكل حلقات ملتفة حول الرسول .

يبرز لنا بالاعتماد على القرآن أن المهاجرين الأوائل يمثلون أقرب حلقة من الرسول يليهم الأنصار الذين أسلموا قبل هجرة الرسول إليهم و أثناءها ، ثم يليهم الذين أسلموا و هاجروا بعد الحديبية . هذا بالنسبة إلى الرجال ، أما بالنسبة إلى النساء فإنهن يكوّن أيضا حول الرسول نظاما دائريا ، لعلّ الحلقات فيه تحتل مرتبة موالية لطقات الرجال ، و تكون فيه الحلقة الأولى من نصيب المهاجرات مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الصحابة من الذكور .

لا يتوقف فضل الصحابة بعضهم على بعض في نظام الحلقات حسب بعدها أو قربها من الرسول و إنما يتجسّد مبدأ التفاضل هذا حتى داخل الحلقة الواحدة و ذلك بالتنصيص على أفضلية شخص أو أشخاص على البقية مثلما كان الأمر بالنسبة إلى أبي بكر الصديق الذي يجعله أنصار العثمانية أفضل أصحاب الرسول على الإطلاق (1) .

بناء على كل ما تقدّم ، تبدو الصحبة من خلال القرآن نظاماً دائرياً يشتمل على حلقات متعددة تختلف قرابة كل حلقة منها من الرسول حسب مكانتها منه و ذكرها في القرآن و منزلتها في الإسلام ، و بذلك يتجاوز مفهوم الصحبة في الإسلام التعريف اللغوي ليعنى المضمون التاريخي السياسي الاجتماعي الذي آكثسه من السيرورة التاريخية لتركيز الإسلام السياسي و الاجتماعي و تثبيته في الفترة النبوية .

إذا جاء في القرآن ما يفيد تحديد مفهوم الصحبة دون أن نذكر لفظ صحابة أو أصحاب الرسول ، فهل يمكن أن نجد هذه التسمية في بقية المصادر الأساسية لدراسة الفترة النبوية و الأقل أصالة و وثوقاً من القرآن ؟ و هل يستجيب مفهوم الصحبة من خلال هذه المصادر إلى نفس هذا المفهوم القرآني أم لا ؟ .

(1) الجاحظ : كتاب العثمانية ص 3-25-26-32-33-34 .

١١- الصحابة من خلال كتب الحديث والتراجم والتاريخ العام

١- مفهوم الصحبة من خلال الحديث

خصصت الكتب التي جمعت الأحاديث المنسوبة إلى الرسول بمختلف أنواعها (البخاري ، الترمذي ، ابن حنبل ، مسلم بن حجاج القشيري) فصولا كاملة لذكر ما روي من أحاديث تتعلق بالصحابة و كثيرا ما يطلق على هذه الفصول : « كتاب فضائل أصحاب النبي » .
يمكن الاطلاع على الأحاديث التي تخص الصحابة بالذكر تقسيمها إلى عدة محاور . أما المحور الأول فيتعلق بذكر واحد أو أكثر من أصحاب النبي في سلسلة الإسناد بوصفهم رواة لحديث ما عن الرسول ، تناقله رواة آخريين تباعا إلى أن دونه الذين جمعوا الحديث النبوي و صنفوه في كتب مختصة .

وفي هذا الإطار نتعرض إلى ذكر بعض الذين رووا عن الرسول من أصحاب النبي مثل عائشة بنت أبي بكر زوجة الرسول ، و أبي هريرة الدوسي ، و أبي سعيد الحديري ، و أنس بن مالك ، و جابر بن عبد الله...

إن ذكر مثل هؤلاء الأشخاص في أسانيد الأحاديث المنسوبة إلى الرسول يمثل هذه الكيفية لا يوجد فيه ما يدل على أن هؤلاء الأشخاص هم من الذين صحبوا النبي وواكبوا مسيرته باستثناء كونهم من مشاهير أصحاب الرسول في رواية الحديث وهذا ما يؤكد لنا الرجوع إلى تراجمهم الواردة في مختلف المؤلفات التي ترجمت لأصحاب النبي سواء كان ذلك عند مؤلفي القرن الثالث هجري أم عند ما جاء بعد هذا التاريخ.

إضافة إلى أسماء الذين وردوا في أسانيد الأحاديث بصفتهم رواة عن النبي من أصحابه المشاهير ، ورد في أسانيد بعض الأحاديث أيضا أسماء بعض الرواة الذين جمعوا الأحاديث باعتبارهم أصحاب النبي : « روى عبد الله عن أبيه عن عمر بن بشر عن عبد الله ... عن صفوان بن عمرو أن أبا المثني المليكي حدثه أنه سمع عتبة بن عبد السلمي و كان من أصحاب النبي يحدث عن رسول الله (ص) قال ... » (1) .

(1) ابن حنبل : مسند الإمام أحمد بن حنبل دار صادر ، بيروت ج 4 ص 186 .

إن التأكيد في هذا الإسناد على أن راوي حديث الرسول هو من أصحابه يشير في الباحث عن مفهوم الصحبة من خلال الحديث الإصرار على التأكد من صحبة هذا الشخص وذلك بالرجوع إلى ما ورد في السيرة و التاريخ العام و التراجم للبحث عما من شأنه أن يؤكد صحبة هذا الشخص للنبي أو ينفيها .

إن الرجوع إلى المادّة التي أوردها الطبري عن الفترة النبويّة ليس فيها ما يشير إلى صحبة عتبة بن عبد السلمي للنبي إذ لم يرد اسمه أبداً ، غير أن عدم ذكر الطبري لعتبة لا يعني أنه لم يصحب النبي لأن رواية السيرة لم يذكروا كل الذين صحبوا النبي بأسمائهم و إنما احتفظت ذاكرتهم بأكثرهم شهرة و قربا من النبي فقط ، لذلك فإن عدم ذكر الطبري لعتبة في الأحداث المخصصة للعهد النبوي لا ينفي إذن صحبته للرسول . أما ابن سعد ، فإنه لم يترجم هو كذلك لعتبة بن عبد السلمي في طبقاته التي خصصها لتراجم الذين صحبوا النبي وواكبوا مسيرته في بناء الإسلام في حين أورد ابن الأثير لعتبة ترجمتين في كتابه أسد الغابة في معرفة الصحابة ، واحدة بأسم عتبة بن عبد السلمي و الأخرى بأسم عتبة بن الندر السلمي . و ذكر في التريجاتين أن لعتبة هذا صحبة و أنه رأى النبي و هو غلام و روى عنه حديثا رواه آبنه يحيى (1) .

إن كل ما ورد عن هذا الشخص عند ابن الأثير ، لا يؤكد صحبته للنبي بقدر ما يدحضها و ذلك لأن عتبة بن عبد من سليم ، و سليم من القبائل البدويّة المستقرّة قرب مدينة الرسول والمعروفة بعداثها للإسلام وللنبي، ولذلك فإن العناصر التي كانت من هذه القبيلة و صحبت الرسول مشهورة جداً مثل ابن أبي العوجاء السلمي (2) الذي قاد سرية إلى بني سليم تعدد خمسين رجلا في ذي الحجة سنة 7 هـ ، و الضحّاك بن سفيان بن الحارث الذي عقد له الرسول لواء يوم فتح مكة (3) ... هذا إضافة إلى أن صحبة عتبة بن عبد السلمي للنبي كما أشار إلى ذلك ابن الأثير لم تتعدّ مستوى رؤيته له وهو غلام ، و هكذا فإنه لم يصحبه خلال الفترة التي كان فيها النبي ينجز الإسلام و يؤسس مؤسساته .

- (1) ابن الأثير : أسد الغابة في معرفة الصحابة . طهران المطبعة الإسلاميّة 1377 هـ
ج 3 ص 362 و 363 و 367
(2) ابن سعد : الطبقات الكبرى دار صادر بيروت 1960 ج 4 ص 274
(3) نفس المصدر ج 4 ص 275 .

إن التشكيك في صحبة عتبة بن عبد السلمي لا يقتصر على عدم وجود ما يدل على صحبته في المصادر الأساسية ، ولا على أنتمائه القبلي أو صغر سنه و إنما يتعلق أيضا في روايته لحديث لا تستقيم الأحداث التاريخية فيه إذ أنه يجعل يوم بني النضير في نفس يوم بني قريظة في حين تؤكد الأحداث التاريخية في كل المصادر أن اليوم الأول كان سنة 4 هـ و كان اليوم الثاني سنة 5 هـ .

و يشير هذا الحدث أيضا إلى أن عتبة بن عبد السلمي شارك مع الرسول في يوم بني النضير و بني قريظة غير أن ما ورد من روايات في مختلف أنواع المصادر لا يذكر أي شيء في خصوص هذا الشخص ، لذلك لا يمكن أن تصح صحبته للرسول إلا في صورة ما إذا كان من المسلمين الذين شاركوا في جيش رسول الله كمجموعة قبلية دون أن تذكر أسماءهم وهذا ما يتنافى مع ذكر اسمه في إسناد حديث رواه هو شخصيا عن الرسول ويتنافى أيضا مع صغر سنه عندما كان الرسول حيا .

إلى جانب كل ما ذكر من آحترازات حول صحبة عتبة بن عبد السلمي للنبي من خلال ما ورد في كتب التراجم و التاريخ العام ، نحاول أن نبحث من خلال ما ورد في القرآن حول مفهوم الصحبة عن مدى صحة صحبة هذا الشخص للرسول .

إذا كان كل ما ورد في القرآن يحصر الصحبة للرسول في المهاجرين والانصار فإن عتبة بن عبد السلمي ليس صحابيا لأنه ليس أنصاريًا لا بالإنتماء و لا بالهلف ولأنه لم يهاجر إلى الرسول في فترة ما قبل فتح مكة لعدم وجود ما يشير إلى ذلك في مختلف المصادر التاريخية .

إن صحبة عتبة بن عبد السلمي لم تثبت لا من خلال ما ورد في القرآن حول مفهوم الصحبة ، و لا من خلال ما ورد عند الطبري من معلومات بأعتباره الموسوعة الأولى المجمعّة لأحداث الفترة التي تهمننا بالدرس ، ولا من خلال كتب التراجم التي وإن ترجمت له لم تستطع أن تثبت صحبته على أساس ما ورد في القرآن حول مفهوم الصحبة .

إذا سلمنا أن عتبة بن عبد السلمي ليس صحابيا فما الذي جعل بعض مجمعي الحديث النبوي يذكرون أنه كان أحد أصحاب النبي ؟ .

يبدو أن السبب الذي جعل البخاري يذكر أن عتبة هذا هو من أصحاب النبي هو اعتقاده أن أصحاب الرسول هم الذين صحبوه من المسلمين أو رأوه (1) . و هذا المفهوم لم تثبت صحته في القرآن لأن القرآن حصر مفهوم الصحبة في الذين لازموا أو أسسوا معه الإسلام من المهاجرين والأنصار ، و لذلك فإن عبارة « و كان من أصحاب النبي » تبدو مسقطة لأنها وليدة إطار تاريخي غير إطارها الحقيقي الذي تميّز بالتأثر بالأيديولوجية الرسمية للعهد العباسي .

و قد سعت هذه الأيديولوجية على ما يبدو إلى توسيع مفهوم الصحبة إلى أناس لم يصحبوا الرسول فعلا ، و ذلك قصد إضفاء شرعية قدسية على بعض الأشخاص مثل العباس بن عبد المطلب عمّ الرسول و آبنه عبد الله أحد علماء الإسلام الأجلة المشهورين ، و أناس آخرين . أما المحور الثاني فيتعلّق بنصوص الأحاديث التي فيها إشارات يمكن أن تدل على أصحاب محمد بالذات .

بالرجوع إلى الكتب المجمّعة للأحاديث النبوية ، يتبيّن أن هذه الأحاديث بالمعنى الوارد في السؤال تكاد تكون مفقودة ، غير أن هذا لا يمنع من وجود بعض الأحاديث التي يوجد في نصوصها ما من شأنه أن يشير إلى مفهوم الصحبة من خلال الحديث النبوي .

ومن هذه الأحاديث نذكر خاصة الأحاديث المنوّهة بخصال المهاجرين وفضائلهم وخاصة منهم المهاجرين من القرشيين والأنصار، وتتفق الإشارات الواردة في نصوص هذه الأحاديث مع المعنى الوارد في القرآن الذي وجدنا في الكثير من آياته ما يدل على أن الصحابي هو المهاجر أو الأنصاري .

إن الأحاديث التي آتفتت مع القرآن في اعتبار كل من المهاجرين والأنصار هم أصحاب النبي ، لم يوجد فيها ما يشير إلى أن صحبة النبي تقتصر على المهاجرين و الأنصار ، إذ ورد في نصّ حديث نسب إلى الرسول : « خير هذه الأمة القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم » (2) .

(1) البخاري : صحيح البخاري ، أسطنبول دار الدعوة 1981 كتاب فضائل الصحابة ، الباب 1 ص 188 .

(2) الحجّاج بن مسلم القشيري : صحيح مسلم ، أسطنبول دار الدعوة 1981 - كتاب فضائل الصحابة ص 1965 .

إن هذا الحديث رغم عدم ذكره للأصحاب و الصحبة فإنه يدل على أن الذين عاشوا في القرن الذي بعث فيه الرسول يعتبرون جميعا من أصحاب النبي لأنهم أفضل الناس ، و بهذا يقع اختزال المعنى التاريخي لمفهوم الصحبة ليقصر على مجرد معاصرة القرن الذي عاش فيه النبي و ليس عهده . و هكذا يصبح الصحابي على حسب ما ورد في هذا الحديث هو كل من صحبه أو رآه من المسلمين (1) .

يتنافى مفهوم الصحبة الوارد في هذا الحديث مع المفهوم الذين ورد في القرآن ، و هو يتضمن التوجه الذي طغى في العهد العباسي و تواصل فيما بعد بشكل أكثر وضوح . و قد كان هذا التوجه يسعى إلى توسيع مفهوم الصحبة حتى يصبح العباس عم الرسول و أبنائه من أصحابه و بذلك تكتمل الشرعية التاريخية التي تبرر سيطرة العباسيين على الحكم .

إن نصوص الحديث التي أوردها مجمعو الحديث في قسم خاص بها أطلق عليها أسم « فضائل أصحاب النبي » ، منها ما أتفق مع ما ورد في القرآن لأنه عنى أحد المهاجرين أو بعضهم أو الانتصار ، و منها ما جاد كلياً عن المفهوم الوارد في القرآن و أستجاب لما يقتضيه الظرف التاريخي الذي وقع خلاله تناقل الحديث و تدوينه . و من هنا ندرك أن مفهوم الصحبة ، أخذ في وقت تدوين الحديث بعدا أوسع من البعد الذي ورد في القرآن .

أما النظام الدائري الذي أنتظم على أساسه الصحابة حول النبي حسب فضلهم و مكانتهم منه في القرآن ، فقد تردّد أيضا في الحديث و لكن بصفة أقل بروزا من القرآن ، لأن الحديث ركز على شخص أبي بكر بوصفه أبرز أصحاب النبي و أقربهم إليه كما ينص القرآن على ذلك ، ثم ركز على مجموعة من المهاجرين الأوائل مثل عمر بن الخطاب ، و علي بن أبي طالب ، و عثمان بن عفان ، و زيد بن حارثة و آبنه أسامة ، و الزبير بن العوام و طلحة بن عبيد الله ، و أبو عبيدة بن الجراح ، و سعد بن أبي وقاص ... وركز أيضا على خصال بعض النساء اللاتي صحبن الرسول مثل خديجة بنت خويلد زوجته الأولى و عائشة بنت أبي بكر أحبّ نسائه إليه، و فاطمة أبنته .

(1) صحيح البخاري : كتاب فضائل أصحاب النبي - باب 1 ص 188 .

يكون كل هؤلاء على ما يبدو أقرب حلقة من الرسول لأنها تتكون من المهاجرين الأوائل ، مع العلم أن هذه الحلقة كما وردت في الأحاديث لا تضم كل المهاجرين و إنما تشمل بعضهم فقط و هذا ما يختلف فيه الحديث عن القرآن في إقامته لنظام الدوائر حول شخص الرسول . أما الأنصار فقد وردت عدّة أحاديث تنوّه بخصالهم بوصفهم مجموعة يكونون الحلقة الثانية في مكانتهم من الرسول بعد المهاجرين .

إذا ما قارنا النظام الحلقي القائم حول الرسول الوارد في القرآن بالنظام الحلقي الوارد في الحديث ، يتبيّن أن هذا النظام كما ورد في القرآن يتميز بأكثر دقة و وضوحاً من النظام الحلقي الوارد في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول .

إذا كان القرآن أكثر دقة في إبراز نظام الحلقات المتتالية التي تحيط بالنبي ، فإن الحديث تميّز بإبراز الفرق بين المهاجرين و هو فرق لم تقع الإشارة إليه أبداً في القرآن . و قد ورد هذا الفرق في نص هذا الحديث الذي روي عن عبيد السلماني الذي قال : « صحبت عبد الله بن مسعود سنة ، ثم صحبت علياً ، فكان فضل علي على عبد الله كفضل المهاجري على الأعرابي » (1) .

يشير هذا الحديث إلى فضل علي بن أبي طالب بالمقارنة مع عبد الله بن مسعود مع العلم أن كليهما يعتبر من أصحاب النبي الأوائل الذين هاجروا معه إلى المدينة . و يشبه هذا الفضل بفضل المهاجري على الأعرابي دون أن يذكر إن كان هذا الأعرابي من الذين أسلموا و هاجروا أم من الذين تأخر إسلامهم و آرتدوا بمجرد موت الرسول .

لقد نص القرآن على نفاق الأعراب الذين تخلفوا عن نصرة الرسول في تبوك ، و نص أيضاً على تفضيل المهاجرين الأوائل قرشيين و أعراباً على المهاجرين المتأخرين من الأعراب و غيرهم ، و لكنه لم يشر أبداً إلى فضل المهاجر على الأعرابي الآخر باستثناء أبي بكر الذي تميّز عن جميع أصحاب النبي بصحبته له في الهجرة من مكة إلى المدينة .

(1) ابن حنبل : فضائل الصحابة - بيروت - مؤسسة الرسالة ص 541 .

لا يوافق نص الحديث المذكور أعلاه روح ما ورد في القرآن و لذلك يستبعد أن يكون هذا الحديث وليد الفترة النبوية رغم وجود حزازات متعددة بين النبي و أصحابه من جهة و الأعراب الذين عادوه و كذبوا رسالته من جهة أخرى . إن الحزازات التي وجدت بين الرسول و صحبه من جهة و بين الأعراب من جهة ثانية كان أساسها كفر هؤلاء الأعراب و تكذيبهم للرسول و عدم طاعتهم لما جاء به الرسول و لذلك لا يمكن أن يكون الفرق بين المهاجري القرشي و المهاجري الأعرابي ماثلا للفرق بين المؤمن المهاجر و الأعرابي الكافر . و هكذا فإن التمييز بين المهاجري و الأعرابي في المطلق لا يمكن أن يكون له أي معنى إسلامي مثلما هو الشأن بالنسبة إلى تفضيل الحديث السابق الذكر على بن أبي طالب على عبد الله بن مسعود .

إن الأحاديث النبوية التي أثيرت فيما سبق ذكره أو وقع الإشارة إلى المواضيع التي أثارها ، يتفق بعضها مع القرآن في اعتبار أصحاب النبي يتكونون من المهاجرين و الأنصار أي أولئك الذين كان لهم دور أساسي في الفعل التاريخي المؤسس للإسلام العقيدة و الإسلام الدولة و الأمة ، غير أن بعض الأحاديث الأخرى تختلف عن القرآن لأن هذه الأحاديث جعلت أصحاب محمد لا ينحصر في المهاجرين و الأنصار فقط و إنما يشملون أيضا كل الذين رأوه من المسلمين .

إن التوسع الذي طرأ على مفهوم الصحبة في الحديث بالنسبة إلى القرآن يعود على ما يبدو إلى فترة ما بعد النبوة ، و ما بعد فترة الخلفاء الراشدين حيث فقدت الصحبة للرسول بعدها التاريخي لتتحول إلى مجرد لقب شرفي يمكن أن يتمتع به كل الذين شهدوا النبي دون إعطاء أهمية لدور الذين أنجزوا الإسلام و أسسوا مؤسساته بقيادة الرسول و توجيه القرآن .

لقد ألزم الحديث إذن بمفهوم الصحبة الوارد في القرآن ، و لكنه لم يكتف به إذ وسعه فجعله يشمل إلى جانب المهاجرين و الأنصار ، كل الذين شهدوا الرسول و أسلموا على عهده مهما تأخر إسلامهم .

إذا توسع مفهوم الصحبة في الحديث بالمقارنة مع القرآن ، فما هو البعد الذي سياخذه هذا المفهوم من خلال كتب التراجم ؟ .

ب- الصحابة من خلال كتب التراجم

بما أن الصحابة قاموا بدور أساسي في الإسلام ، و بما أن القرآن أولاهم الأهمية التي يستحقونها بذكرهم في مرات متعددة فإن علماء الإسلام من المحدثين الذين أهتموا بتصنيف تراجم أصحاب النبي أهتموا هم أيضا بهذا الموضوع منذ العهود الإسلامية الأولى . لقد برز في هذا المجال عدّة أعلام مثل ابن سعد ، البخاري ، ابن خياط ، ابن عبد البر ، ابن الأثير والعسقلاني .

سنحاول التعرض إلى كتابات كل هؤلاء ، حسب الترتيب الزمني للعهود التي عاش فيها كل علم من هؤلاء الأعلام .

- الصحبة في طبقات ابن سعد

يعتبر محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري المتوفى سنة 230هـ (1) من أول من ترجم لأصحاب النبي ، و قد جاء مؤلفه الذي أطلق عليه اسم « الطبقات الكبرى » و تحدث فيه عن الصحابة و التابعين في ثمانية مجلدات . ما يلاحظ في كتاب ابن سعد من خلال هذا الوصف السريع هو أن صاحبه لم يهتم بأصحاب النبي وحدهم و إنما أهتم أيضا بالتابعين . ولعل وجود الصحابة و التابعين بصفة مزدوجة في كتاب الطبقات الكبرى يعود إلى كون ابن سعد لم يطرق الموضوع على أساس اشتراك المترجم لهم في المساهمة في تركيز الإسلام و تثبيته فقط و إنما على أساس اشتراكهم أيضا في رواية الحديث عن النبي . لقد آتبرت رواية الحديث في عصر ابن سعد المنبع المجدد للإسلام و الخيط الرابط بين العهد الإسلامي الأول أي عهد الرسول و أصحابه و ما تلاه من عهود .

وهكذا يتضح أن للتابعين دورا أساسيا يتمثل في استيعابهم للإرث الإسلامي الذي تحصلوا عليه فحفظوه و حافظوا عليه قصد نقله للأجيال القادمة حتى يبقى الإسلام كما عاشه المسلمون في عهد الرسول حيا أبدا في ضمائر المسلمين يتناقلونه جيلا بعد جيل . لقد دون القرآن الحياة الأولى للإسلام و المسلمين ، و هو لذلك يعتبر المصدر الأساسي و الاصيل للإسلام باعتباره عقيدة دينية و ممارسة سياسية و اجتماعية مارسها

(1) إحسان عباس : مقدمة الطبقات الكبرى لابن سعد ج 1 ص 5 .

المسلمون في حياة النبي ، و القرآن رغم أهميته و أصالته فإنه لا يتعارض مع تطور علوم أخرى كالحديث الذي من شأنه أن يحفظ سيرة الرسول و أصحابه فيدعم بذلك الإسلام و يجعل العهد الإسلامي الأول الذي عاشه الرسول و أصحابه ، قريبا من الضمير الجماعي الإسلامي لأن رواية الحديث تجعل ذكرى الإسلام الأول حية أبدا عند المسلمين و قريبة منهم لذلك فإنهم يتشبهون بهذه الذكرى و يجعلونها قدوة يسيرون على دربها .

إن الأهمية التي اكتسبها الحديث في عصر ابن سعد هي التي أفرزت أهمية التابعين و تابعي التابعين بوصفهم رواة للحديث و حفاظ لسيرة النبي و سير أصحابه . أما أهمية الحديث و السيرة فقد أفرزها اعتبارها إلى جانب القرآن المنبع الأصلي للإسلام باعتباره عقيدة دينية و ممارسة سياسية ، وحدثا تاريخيا هاما و متواصلا في الزمن و في الضمير الجماعي للمسلمين .

إن ترجمة ابن سعد في كتابه « الطبقات الكبرى » للصحابة و التابعين معا لا يعني أنه سوى بينهم و جعلهم في نفس المنزلة و نفس الشرف الإسلامي . لقد أستطاع ابن سعد في كتابه الذي يعتبر من : « أقدم المصادر و أوثقها في تاريخ الإسلام و المسلمين » (1) أن يتبع في تصنيف الصحابة بالذات - و هو ما يهمننا من الكتاب - منهجا يجعله يحافظ على الروح الواردة في القرآن و المتمثلة في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض على أساس الأقدمية في الإسلام و البلاء فيه عن طريق الجهاد .

يعتمد منهج ابن سعد على تخصيص المجلد الأول و الثاني للسيرة والشماثل و جعل الثالث لتراجم أهل بدر و نقباء الأنصار ، و الرابع للحديث عن الطبقة الثانية من الصحابة ، ثم الصحابة الذين أسلموا قبل فتح مكة ، والخامس لتابعي المدينة ، ثم للصحابة و التابعين في مكة والطائف و اليمامة و البحرين ، و السادس للصحابة و التابعين من أهل الكوفة ، و السابع للصحابة و التابعين في البصرة و الشام و خراسان وبقية الأمصار الإسلامية ، و الثامن للنساء الصحابيات (2).

(1) محمد عبد العنى حسن : التراجم و السير - القاهرة دارالمعارف 1955 ص 19

(2) سهيل زكار : مقدمة كتاب الطبقات لابن خياط - تحقيق سهيل زكار - دمشق 1966 (ص ز ح)

إن ترتيب ابن سعد للصحابة بهذه الكيفية جعل التفاضل الذي أراد ابن سعد توضيحه بارزا . فأبن سعد « جعل الصحابة ثلاث طبقات ، و يرى البعض أنه جعلهم خمس طبقات - و قد أعتبر في تقسيمهم السابقة في الإسلام ، فجعل البدرين طبقة أولى والمسلمين الأوائل طبقة ثانية و ألحق بهم من أسلم قبل حيث يكونون حسب ترتيبه الطبقة الثالثة . (1) .

هكذا نلاحظ أن ابن سعد قسم الصحابة إلى ثلاث طبقات لعل أفضلها الطبقة الأولى ثم الثانية ثم الثالثة . يذكرنا هذا التقسيم بالنظام الدائري الذي ورد في القرآن ، إذ لا يكتفي ابن سعد بذكر المسلمين طبقة طبقة للتأكيد على فضل بعضهم على بعض ، و إنما يبرز داخل كل طبقة نوعا من الأفضلية بين العناصر المكوّنة لنفس الطبقة الواحدة ، ففي الطبقة الأولى قدم ابن سعد ذكر المهاجرين البدرين على الأنصار البدرين ، و في الطبقة الثانية قدم ذكر المهاجرين الذين تأخرت هجرتهم إلى المدينة سواء بسبب تأخر إسلامهم أو بسبب تخلفهم في الحبشة عن غيرهم من الذين شهدوا أحدا ، و في الطبقة الثالثة قدّم القرشيين من المهاجرين عن سائر القبائل المضرية الأخرى ، و قدّم ذكر المهاجرين من سائر القبائل المضرية على مسلمي و مهاجري القبائل اليمانية بما في ذلك المؤمنين من الأوس و الخزرج الذين وقع ذكرهم في آخر المكوّنين للطبقة الثالثة من أصحاب النبي .

و هكذا تتفرّع الطبقة من الداخل إلى حلقتين و أكثر ، و لا يتوقف تفرّيع الطبقة عند هذا الحدّ و إنما يتواصل ، فتتكوّن داخل الحلقات الداخلة في الطبقات ، دوائر صتفها ابن سعد على أساس النسب ، إذ قدّم في ذكره لأصحاب النبي الأقرب له فالأقرب من ناحية النسب بشرط ألا تتنافى قرابة النسب مع الهجرة و الأقدمية في الإسلام ، و البلاء في نصرة الدين ، و لهذا بدأ تصنيفه للمهاجرين البدرين بالهاشميتين لأنهم آل الرسول ، ثم بني المطلب و بني عبد شمس لأنهم يشتركون مع الهاشميتين في الانتساب إلى عبد مناف ، ثم يذكر بني أسد بن عبد العزى و بني عبد الدار و بني عبد على أساس أشتراكهم جميعا مع عبد مناف الأنف الذكر في الانتساب إلى قصي .

(1) أحمد صالح العلي : تقديم كتاب الطبقات لابن خياط تحقيق أكرم ضياء العمري بغداد مطبعة العاني 1967 ص 44 .

يترجم ابن سعد بعد الانتهاء من ترجمة المنتمين إلى قصي بن كلاب بن مرة من الذين أسلموا و شهدوا بدرا لبني زهرة بن كلاب بن مرة و ذلك لانهم الاقرب نسبا إلى الرسول بعد أبناء قصي باعتبار أن زهرة بن كلاب هو أخو قصي بن كلاب . ثم يترجم ابن سعد بعد تصنيفه لتراجم بني زهرة بن كلاب ، للذين أسلموا و شهدوا بدر من أبناء تيم بن مرة وهو أخو كلاب ، و من ثم يصبح الأشتراك بين بني قصي و بني زهرة وبني تيم في مرة بن لؤي بن غالب بن فهر ... و بعد التصنيف لتراجم بني تيم يترجم ابن سعد لبني مخزوم بن يقظة بن مرة بن لؤي بن غالب بن فهر مع الإشارة إلى أن كل من عشيرة بني مخزوم ، و عشيرة بني يتم لهما نفس القرابة من الرسول .

ترجم مؤلف الطبقات الكبرى أيضا للمنتمين إلى العشائر التي تشترك في كعب بن لؤي بن غالب بن فهر أخو مرة بن لؤي معتبرا في ترتيبه لتراجم المهاجرين أساس القرابة الأكثر فاكثر من الرسول .

يمكن تقسيم بنو كعب بن لؤي بالاعتماد على طبقات ابن سعد إلى فريقين هما بنو عدي بن كعب قوم عمر بن الخطاب و بنو هصيص بن كعب الذين ينقسمون بدورهم إلى عشيرتين : بنو سهم و بنو جمح أبني هصيص بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر.

يوصل ابن سعد تصنيفه لقريش البطاح حسب القرابة أكثر فاكثر من الرسول فيترجم للقرشيين البدريين من بني عامر بن لؤي بن فهر و هو أخو كعب و هصيص ، و بالإنهاء من المنتمين إلى بني عامر بن لؤي من المهاجرين البدريين يكون ابن سعد قد أنهى تراجم الصحابة المهاجرين الأوائل من قريش البطاح ليترجم لقريش الظواهر التي تنقسم إلى عشيرتين هما بنو الحارث بن فهر قوم أبي عبيدة بن الجراح (1) . و بنو محارب قوم عمرو بن أبي عمرو (2) .

لم يترجم ابن سعد للمهاجرين البدريين من صرحاء قريش فقط ، و إنما ترجم أيضا لكل المهاجرين البدرتين المنتمين إلى مختلف العشائر القرشية بالهلف و الولاء ، و قد وردت تراجمهم بعد تراجم الصرحاء من كل عشيرة .

إذا خضع ترتيب ابن سعد لتراجم المهاجرين إلى القرابة الدموية الأكثر فاكثر من الرسول ، فإلى ماذا سيخضع ترتيبه لتراجم الأنصار بوصفهم يمثلون الحلقة الثانية من الطبقة الأولى لأصحاب النبي .

(1) ابن سعد : الطبقات ج 3 ص 409

(2) طبقات ابن سعد ج 3 ص 418 .

صنف ابن سعد تراجم الانصار البدريين الاوسيين ، فبدأ بذكر بني عبد الأشهل ثم بني حارثة ، ثم بني ظفر ، ثم بني عمرو بن عوف ، ثم بني ضبيعة و بني عبید أبنا زيد بن مالك بن عوف بن عمرو بن عوف ، ثم بني معاوية بن مالك بن عوف بن عمرو بن عوف ، ثم بني حنش بن عوف بن عمرو بن عوف ، ثم بني جحجبا بن كلفة بن عوف بن عمرو بن عوف ، ثم بني ثعلبة بن عمرو بن عوف ، و أخيرا بني غنم بن السلم بن امرئ القيس ، و قد ترجم ابن سعد مع كل عشيرة لطفانها و مواليتها .

إن الترتيب الذي صنف على أساسه ابن سعد تراجم الاوسيين البدريين لا يخضع كما يبدو للترتيب الأبجدي ، و إنما يخضع ربما لمكانة كل عشيرة وشرفها في القبيلة ، و لذلك قدّم ابن سعد ذكر تراجم بني عبد الأشهل على سائر تراجم العشائر الأخرى نظرا إلى الشرف الذي تتمتع به هذه العشيرة بالمقارنة مع بقية العشائر الأوسية ، فإليها ينتمي سعد بن معاذ بن النعمان (1) ، و أسيد بن حضير (2) الذين يعتبران من أكثر الاوسيين شرفا في الإسلام و قبله .

بعد الاوس ، ترجم ابن سعد للخزرج ، فبدأ بذكر بني النجار ، ثم بني الحارث ثم بني عوف ، ثم بني ساعدة ، ثم بني سلمة ، ثم بني زريق ، ثم بني بياضة و أخيرا بني حبيب بن عبد حارثة بن مالك بن غضب بن جشم ابن الخزرج ، و مع كل عشيرة ترجم ابن سعد كالعادة للحلفاء و الموالى . من خلال ما تقدّم يتضح أن الترتيب الذي صنف على أساسه ابن سعد تراجم الصحابة البدريين من الخزرج لا يخضع للترتيب الأبجدي ، و إنما يمثل ترتيبا يؤخذ فيه بعين الاعتبار على ما يبدو جانب القرابة من الرسول و أهمية العشيرة من ناحية الشرف . فبنو النجار مثلا - الذين يحتلون المرتبة الأولى في ترتيب تراجم الخزرج - هم أخوال الرسول ، وإضافة إلى ذلك يمثل بنو النجار عشيرة ذات شرف كبير في العدد والوجاهة .

يواصل ابن سعد ترجمته للصحابة في المجلد الرابع الذي يورد فيه الطبقة الثانية المتكونة من قدماء المسلمين الذين شهدوا أحدا ، ثم الطبقة الثالثة التي ينتمي إليها مسلمو ما قبل الفتح . و تكون الأولوية في ذكر داخل كل طبقة كالعادة إلى الأسبق فالأسبق إلى الإسلام

(1) أنظر طبقات ابن سعد ج 3 ص 420

(2) أنظر نفس المصدر ج 3 ص 603 .

والأقرب من الرسول و لذلك بدأ ابن سعد ذكر تراجمة في الطبقة الثانية بالعباس ابن عبد المطلب عم الرسول بوصفة الأكثر قرابة منه ، ثم أتم ذكر تراجم بني هاشم ليذكر بعد ذلك تراجم مختلف العشائر القرشية على أساس الترتيب المذكور بالنسبة إلى الطبقة الأولى من المسلمين (1)، ثم يذكر تراجم مختلف القبائل المضريّة الأخرى مع تقديم الأقرب فالأقرب منها إلى قريش ثم يذكر القبائل اليمنية و من بينها تراجم عناصر من الأوس و الخزرج .

خصص ابن سعد المجلدات 5 و 6 و 7 لذكر تراجم التابعين وتراجم الصحابة في مختلف الأمصار الإسلامية التي استقروا بها بعد وفاة النبي معتبرا إياهم الطبقة الأولى بالنسبة إلى من يوجد معهم من التابعين . ماتجدر الإشارة إليه في المجلدات 5 و 6 و 7 هو أن ابن سعد ترجم للذين أسلموا يوم الفتح و بعده و رأوا الرسول و سمعوه على أساس أنهم من « أصحاب رسول الله (ص) » (2) .

يبدو أن تصنيف هؤلاء بين أصحاب الرسول في الأمصار يعود أساسه إلى قرابتهم من الرسول لأن أغلبهم كان من المكيين ، هذا إضافة إلى أن هؤلاء لا يمثلون عددا كبيرا من تراجم ابن سعد كما أن التراجم لا يوجد فيها ما يشير إلى صحبة هؤلاء للنبي بالمفهوم الذي ورد في القرآن .

يمثل المجلد الثامن آخر مجلدات « الطبقات الكبرى » التي ألفها ابن سعد ، و فيه ترجم الكاتب للنساء . ما يلاحظ في هذا المجلد الذي خصص لتراجم النساء أن مقياس القرابة من الرسول يطغى على كل المقاييس الأخرى و يبدو ترتيب تراجم النساء مغاير لترتيب تراجم الرجال .

بدأ ابن سعد ذكره لتراجم النساء بأكثرهن قرابة منه فذكر قبل كل شيء خديجة بنت خويلد من بني أسد بن عبد العزى زوجة الرسول الأولى و أمّ أبنائه جميعا باستثناء إبراهيم بن مارية ، ثم ترجم لبنات الرسول ، فعماته ، فبنات عمومته ، فزوجاته مع العلم أن ابن سعد في ذكره لهذه التراجم لا يتقيّد بأي مقياس سوى القرابة الدموية و الروابط العائلية من ذلك مثلا أنه ترجم لبعض عمّات الرسول اللاتي لم تدركن الإسلام أصلا

(1) أنظر ص 56-57.

(2) أنظر فهارس الطبقات الكبرى لابن سعد بالنسبة إلى المجلدات 5-6-7

مثل أم حكيم و برة و أميمة بنات عبد المطلب(1) ، كما أنه ترجم في المجموعة الاولى من النساء لبنات عم الرسول اللاتي لم يسلمن إلا يوم الفتح مثل أم هانى بنت أبي طالب (2) .

بعد ذكر تراجم قريبات الرسول من بناته و عمّاته و بنات عمومته ، وزوجاته ، ترجم ابن سعد للنساء المسلمات المبايعات حسب درجة قرابتهن للرسول ، ثم ترجم كذلك للمهاجرات المبايعات من مختلف القبائل المضريّة دون قريش و اليمنية دون الأوس و الخزرج ، ثم ترجم لنساء الانصار المسلمات المبايعات من الأوس و الخزرج متخذاً في ترتيبهن نفس المبدأ الذي رتب على أساسه الانصار من الرجال و قد أنهى ابن سعد ذكر تراجم النساء باللاتي لم يروين عن الرسول و إنما يروين عن أزواجه و غيرهن .

من خلال ما تقدم يبدو أن ابن سعد راعى في ترتيب تراجمه للنساء مقياس القرابة من الرسول مثلما فعل ذلك في تراجم الرجال ، و لكنه لم يقسم تراجم النساء حسب الأقدمية في الإسلام و الهجرة مثلما كان الأمر بالنسبة إلى الرجال لذلك يترجم ابن سعد لهند بنت عتبة من بني عبد شمس (3) فيجعلها من اللاتي «أسلمن قديماً في مكة» (4) .

إن المنهج الذي رتب على أساسه ابن سعد صحابة الرسول يبدو من خلال ما تقدم من وصف طريفاً و أصيلاً .
أما طرافته فتتعلق بتنظيم ترتيب الصحابة في طبقات تنقسم هي بدورها إلى حلقات متعددة ، و في داخل كل حلقة نجد حلقات أخرى على نحو يجعل لهذا التنظيم شكلاً دائرياً ينقسم فيه الصحابة إلى دوائر متعددة يتمدد شعاعها و يتقلص بالنسبة إلى النواة التي يمثلها الرسول حسب القرابة منه و الأسبقية في الإسلام و البلاء فيه .

(1) أنظر طبقات ابن سعد ج 8 ص 45

(2) أنظر نفس المصدر ج 8 ص 47.

(3) أنظر طبقات ابن سعد ج 8 ص 235

(4) أنظر نفس المصدر ج 8 ص 249 .

أما أصالة المنهج الذي أتبعه ابن سعد فتكمن في تنزيهه للصحابة في الإطار التاريخي الذي عاشوا فيه ، فجعل من الأحداث التاريخية المتصلة بفترة تركيز الإسلام أساسا لتفصيل الصحابة بعضهم على بعض كما ورد في القرآن و جعل من النسب الذي يمثل ركيزة من ركائز المجتمع الما قبل إسلامي مبدأ لأولوية ذكر الصحابة و حتى التابعين .

إن ابن سعد بهذا المنهج يمزج بين الإرث الحضاري الذي ورثه الإسلام و بين الجديد الذي أتى به الإسلام ليفرز قيمة قديمة في ثوب جديد تتمحور حول التفاضل و التمايز بين مختلف أصحاب النبي بأعتبارهم يمثلون أحد الركائز الأساسية التي أرتكز عليها الإسلام في نشأته و أنتصاراته . يعتبر هذا التفاضل الذي أفرزه ابن سعد بين الصحابة أساس فكرة الشرف الإسلامي .

إن فكرة الشرف الإسلامي موجودة منذ ما قبل الإسلام ، و لكن الإسلام بوصفه الدين الجديد ، أضفى على الشرف عناصر إسلامية ، دون أن يتخلى كلياً عن العناصر الما قبل إسلامية المكوّنة للشرف مثل النسب . يمكن الشرف الإسلامي بمزجه بين القديم و الجديد من فتح الأبواب أمام الذين كانوا محرومين منه مثل العبيد من بلوغ هذا الشرف و لكنه لا يمكنهم من التساوي مع أصحاب النسب العريق الذين لهم نفس الرصيد الإسلامي (إسلام قديم و هجرة و جهاد ...) .

لا تتمثل أصالة منهج ابن سعد في قدرته عند ترجمته للصحابة على الربط بين الأشخاص و بين التاريخ ليفرز التفاضل بينهم حسب الشرف الإسلامي فقط ، و إنما تتمثل أصالة منهجه أيضا في محافظته على روح القرآن في مجال التفضيل بين الصحابة بتقسيمهم إلى طبقات تنتظم في شكل حلقات تختلف مكانتها من الرسول و منزلتها في الإسلام بحسب مقاييس إسلامية بحتة. و أستطاع ابن سعد بأعتماده على هذا المنهج أيضا أن يجعل الصحابة كل الذين أسلموا قبل فتح مكة دون غيرهم وبهذا يتطابق مفهوم الصحبة من خلال طبقات ابن سعد مع المفهوم الوارد في القرآن . إن مفهوم الصحبة عند ابن سعد إذن لا يتضمن المعنى اللغوي للكلمة و حده و الذي ينص على أن « صاحب هو المعاشر » (1) ، و إنما

(1) الزبيدي : تاج العروس الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ، مصر 1306 هـ ج 1 ص 332 هـ .
ابن منظور : لسان العرب ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ج 2 ص 7.

يتضمن أيضا المفهوم التاريخي بإبعاده الدينية و السياسية و الاجتماعية حيث يصبح صاحب النبي ليس المعاصر له فقط و إنما هو أيضا السابق إلى الإيمان بالله و رسوله ، الحريص على الدفاع عن الرسول و على ما أتى به ، المجاهد في سبيل قهر عدو الله ، و المطيع لله و لنبيه . إن هذا الفهم للصحبة جعل ابن سعد يعتبر الصحابة القوة الفاعلة التي أنجزت الإسلام ، غير أن أهميتهم في هذا الإنجاز تختلف باختلاف الفترة التي بدأ فيها الإنجاز فمن شارك في إنجاز الإسلام بأعتبره تجربة تاريخية بعد أن عرفت بعض النجاح ليس كمن شارك فيها و هي ما زالت تبحث عن طريقها بين كثرة المعارضين و قلة الأنصار .

إن أصالة منهج ابن سعد لم يستمدتها من قدمه بأعتبره أكثر مصادر التراجم الموجودة قريبا من الفترة الإسلامية الأولى فقط ، و إنما أستمدت هذه الأصالة خاصة لارتباطه بروح القرآن ، و روح الأحداث التي طبعت فترة الإسلام الأولى بوصفها مثلت التجربة التاريخية الإسلامية التي ركزت الدين الجديد و المجتمع الجديد و رسختهما .

يحتل مفهوم الصحبة مثلما أورده ابن سعد قيمة بارزة ، يبدو أنها لم تكن لتبرز عنده بهذا الشكل لو لا تأثير الإيديولوجية المهيمنة التي سعت إلى إعطاء أهمية بارزة لكل ما سبق عهد الأمويين و عهد عثمان بن عفان ، و بذلك غيبت كل ما من شأنه أن يتعلق بالمقدرة الشخصية لمسلمي ما بعد العهد النبوي الذين فرضوا سلطة الإسلام على العرب و على الفرس و الروم ، و أبرزت كل ما له صلة بالعهد الإسلامي الأول و صحبة الرسول ، فجعلت الشرف الإسلامي الأول ينحصر فقط في القرابة من الرسول و الأسبقية إلى الإسلام و بذل النفس و النفيس في سبيل الذود عنه . و بهذا تتراجع منزلة الذين تأخر إسلامهم من بين الذين عاصروا الرسول و شرفهم رغم الدور الرائد الذي قاموا به في حرب الردة و في فرض سلطة الإسلام و إشعاعه لا على العرب و حدهم و إنما على الفرس و الروم ، و من بين هؤلاء الأمويين و أنصارهم و خاصة معاوية بن أبي سفيان .

إن الأهمية الكبيرة والقيمة البارزة التي آحتلها مفهوم الصحبة كما ورد عند ابن سعد يذكرنا بالاتجاه الإسلامي الذي برز بصفة غير واعية منذ العهد النبوي ، وتركز بوعي في عهد عمر بن الخطاب ليقع تحريفه في عهد عثمان بن عفان ، و تغيبه في عهد الأمويين ، فلا يعود ثانية إلا مع العباسيين الذين لم يكتفوا في إعادة تركيزه بمبدأ الأسبقية إلى الإسلام وإنما أضافوا إليه مبدأ القرابة من الرسول وهكذا يصبح الهاشميون أكثر المسلمين شرفاً إسلامياً بالنسبة إلى قريش وإلى كل العرب .

لم يترجم ابن سعد وحده لأصحاب النبي و إنما ترجم لهم أيضا خليفة بن خياط الذي عاش في عصر قريب جداً من عصر ابن سعد . فما هو المنهج الذي رتب على أساسه ابن خياط تراجمه لأصحاب النبي و ما هو الفرق بينه وبين سعد ؟ .

- الصحابة في كتاب الطبقات لخليفة بن خياط

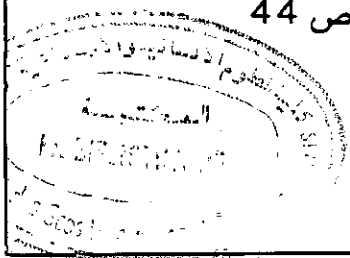
يعتبر خليفة بن خياط المتوفى سنة 240 هـ معاصراً لمحمد بن سعد ، غير أن طبقات ابن خياط تختلف عن طبقات ابن سعد ، فإضافة إلى صغر حجم كتاب ابن خياط الذي لا يشتمل إلا على مجلد واحد ، نلاحظ أن ابن خياط يجعل الصحابة طبقة واحدة في حين يجعلهم ابن سعد ثلاث طبقات باستثناء النساء من الصحابييات .

لقد جعل ابن خياط الصحابة طبقة واحدة إذ « لم يعتبر شرطاً غير كونهم صحابة فلم يأبه إلى السابقة في الإسلام أو الفضل كما يفعل معاصره ابن سعد الذي اعتبر في تقسيمهم السابقة في الإسلام ... (1) .

إن ابن خياط رغم توخيه في تقسيمه لطبقاته لمنهج « إسلامي أصيل يقوم على أساس التنظيم على النسب و الطبقات و المدن » (2) و هو نفس المنهج الذي توخاه معاصره ابن سعد ، فإنه لم يبرز التمايز بين الصحابة على نحو يجعل تصنيفه لهم يتخذ شكل دوائر يتسع شعاعها بالنسبة إلى النواة التي يمثلها الرسول كلما أبتعد النسب و قلّ الشرف في الإسلام بسبب تأخر الإيمان و نقص الجهاد لأن المشاركة في الغزوات مع الرسول أو بأمر منه كانت بحكم تأخر الإسلام أقلّ .

(1) أحمد صالح العلي : تقديم كتاب الطبقات لابن خياط ص 44

(2) نفس المرجع ص 44 .



لقد بدأ خليفة بن خياط كتابه بذكر ترجمة الرسول فعمه العباس ، فبقية الهاشميين ، ثم ترجم للأمويين ، ثم ترجم لسائر بطون قريش فتناولهم بطنا بطنا ، ثم ألم بسائر القبائل المضرية فالعدنانية و بعد ذلك بدأ بالصحابة من القبائل اليمانية ، و هذا يعني أنه رتب الصحابة لا وفق سابقتهم و منزلتهم في الإسلام كما فعل ذلك ابن سعد و إنما وفق أنسابهم و قرابتهم من الرسول « متبعا الأسلوب الذي طبقه عمر بن الخطاب في الديوان ، و كان يشير إلى منزلة كل من الصحابة في تراجمهم » (1) ، فطبقات ابن خياط من خلال ما ذكره عنها سهيل زكار تجعل أصحاب الرسول طبقة واحدة من حيث السابقة في الإسلام والبلاء فيه ، في حين تجعل طبقاته بطون و قبائل متعددة وقع تصنيفها حسب درجة القرابة من الرسول فنجد داخل طبقة الصحابة التي يتساوى فيها الجميع من حيث الشرف الإسلامي حلقات تضم الحلقة الأولى منها الهاشميين ، ثم بني نوفل ، ثم بني عبد شمس ، ثم بني أسد بن عبد العزى... حتى يقع ذكر كل البطون القرشية ، ثم تذكر بقية القبائل المضرية فالعدنانية ، ثم القبائل اليمانية مع العلم أن أسبقية ذكر الأشخاص في كل عشيرة و بطن يخضع للقرابة أكثر فأكثر من الرسول وليس لشيء آخر ، و لذلك ترجم ابن خياط للعباس بن عبد المطلب بآعتباره عم الرسول قبل علي بن أبي طالب ابن عمه . و تجدر الملاحظة أيضا في طبقات ابن خياط إلى أن الأولوية التي يعطيها الكاتب للنسب جعلته يذكر الانصار في آخر الجزء المخصّص لطبقة الصحابة أي أنه لم يذكرهم إلا بعد ذكر كل القرشيين وبقية المضريين و العدنانيين و حتى بعد كل القحطانيين . يؤكد ذكر الانصار الوارد في آخر القسم الأول من الكتاب أن المقياس الحاسم عند ابن خياط في طبقاته هو النسب و ليس السابقة و المنزلة في الإسلام مثلما كان الأمر بالنسبة إلى معاصره ابن سعد . و هذا ما يجعلنا نميل إلى اعتبار طبقات ابن خياط كتاب أنساب أكثر من أي شيء آخر .

إضافة إلى كل ما تقدم نشير إلى أن « تراجم ابن خياط لرجال مقتضبة فهو يذكر أسم المترجم و نسبه و نسب أمه ، و سنة وفاته و مكانها وأحاديثه دون الإمام بشيء عن حياته » (2) . قد تقتصر تراجم ابن خياط

(1) سهيل زكار : مقدمة كتاب الطبقات لابن خياط (ح) .

(2) سهيل زكار : مقدمة كتاب الطبقات لابن خياط (ط) .

لرجاله في بعض الأحيان عن ذكر الأسم و جملة أو الأسم فقط ، و مهما يكن من أمر فأبن خياط رغم تفريقه بين الصحابة على أسس إسلامية ورغم ترجمته للبعض - معتبرا إياهم صحابة لأنهم رووا عن النبي أو رأوه كالحسن و الحسين أبني علي بن أبي طالب و عبد الله بن جعفر ... الذين كانوا كلهم غلمانا لا تتجاوز أعمارهم على عهد النبي عشر سنوات، أو معاوية ابن أبي سفيان و هو من الطلقاء الذين أسلموا يوم فتح مكة ، أو شريط ابن أنس من الطفافة من عبد القيس الذي لم ير النبي إلا مرة واحدة و كان ذلك يوم حجة الوداع (1)... ، و رغم قصر المعلومات التي يوردها ابن خياط بالنسبة إلى ترجمة كل صحابي ، فإن كتاب الطبقات لصاحبه ابن خياط يتسم بالشمولية التي يتصف بها كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد إذ أنه « يحوي تراجم الصحابة والتابعين و تابعيهم رجالا و نساء» ، و لذلك فإن ابن خياط أعاد ذكر تراجم بعض الصحابة أكثر من مرة و هذا نفس ما قام به ابن سعد بالنسبة إلى بعض أصحاب النبي من الذين استقروا في الأمصار بعد موت النبي .

إن اختلاف طبقات ابن خياط عن طبقات ابن سعد لا يمنع وجود عدّة أوجه للتشابه بينهما ، فإلى جانب الشمولية التي توفرت في كلا الكتابين ، فإن المنهج الذي توخاه خليفة ابن خياط لا يقل أصالة عن منهج ابن سعد الذي قيل عنه مستوحى من ترتيب نظام العطاء الذي أقامه عمر بن الخطاب ، هذا مع العلم أن ابن خياط لم يغفل الإشارة إلى منزلة كل واحد من الصحابة و مكانته في تراجمهم . كما أنه لم يغيب النظام الدائري لتصنيف الصحابة على شاكلة ما ورد عند ابن سعد ، غير أن الدوائر التي أنجزها ابن خياط في تصنيفه لطبقة الصحابة ، تختلف عن دوائر ابن سعد ، فالأولى أقيمت على أساس النسب و هو مقياس ما قبل إسلامي تبناه الإسلام بجعل الرسول حلقة المركزية ، أما الثانية فاقامت على أساس المزج بين ما هو إسلامي و ما هو قبل إسلامي بشكل أعطى لهذا المنهج الترتيبي الدائري أصالة إسلامية .

(1) أنظر التراجم الواردة في كتاب الطبقات لخليفة بن خياط حققه أكرم ضياء العمر - بغداد 1967 .

الترجمة رقم 64 ص 29 ، و الترجمة رقم 68 ص 31 و التراجم رقم 250-251-253-254 ص 88 ...

لم يترجم ابن سعد و ابن خياط وحدهما لأصحاب النبي في القرن الثالث للهجرة و إنما شاركهما في هذا الأمر البخاري ، فما هي خصائص ترتيبه للصحابة ؟ و كيف فهم البخاري الصحبة ؟ و ما الفرق بين ما ورد عنده من تراجم للصحابة و بين ما ورد عند كل من ابن سعد و ابن خياط اللذين سبقاه إلى هذا الأمر رغم معاصرتهما له ؟ .

- الصحابة من خلال كتاب « التاريخ الكبير للبخاري »

صنف البخاري الذي توفي سنة 256 هـ في كتابه « التاريخ الكبير » 10415 ترجمة أستخرجها جميعا من الإسناد ، و تهم هذه التراجم كل من الصحابة و التابعين و تابعي التابعين و هو في ذلك لا يختلف عن التراجم التي وردت في كل من طبقات ابن سعد و ابن خياط .

يشترك كل الذين ترجم لهم البخاري في كتابه في رواية الحديث . إن البخاري في تصنيفه لتراجم الصحابة و غيرهم ، و خلافا لابن سعد و ابن خياط لم يتبع منها أصيلا و إنما توخى الترتيب الأبجدي الذي بدأ فيه بذكر الذين يسمون محمدا تقديسا لأسم الرسول « فإذا فرغ من الحمدين أبتدأ في الألف ، ثم الباء ثم التاء ثم الشاء ثم ينتهي بها إلى آخر حروف أ-ب-ت-ث- و هي الياء و الميم تجيء في موضعها » (1) باستثناء الحمدين .

إن البخاري يمثل هذا الترتيب ، نسف كل المقاييس التي وردت عند كل من ابن سعد و ابن خياط و المتمثلة في التركيز على التفاضل و التمايز بين الصحابة على نحو يجعلهم ينظمون حول النبي طبقات و حلقات دائرية حسب الأقدمية في الإسلام و القرابة من الرسول . لا يمكن ترتيب البخاري الأبجدي من التفريق ببساطة بين الصحابة و لا بين الصحابة و التابعين ، و لا حتى بين الصحابة و تابعي التابعين ، إذ أن البخاري حتى في تقديمه للمحمديين ، يتبع الترتيب الأبجدي في أسماء آبائهم باستثناء عشرة منهم يقع تقديم ذكرهم بأعتبارهم أصحاب النبي .

(1) البخاري : الكتاب الكبير - حيدر آياد الطبعة الأولى 1361 هـ ج 1 ص 11 .

إن الصحبة عند البخاري يمكن أن تتوفر لكل شخص روي عن النبي أو رآه حتى وإن كان صغير السن ، فالبخاري يذكر مثلاً محمد بن طلحة بن عبيد الله التيمي في الصحابة و الحال أنه ولد على عهد الرسول أي أنه أدرك النبي قبل أن يموت و هو طفل . و من ثم تفقد الصحبة عند البخاري مفهومها التاريخي مثلما نصّ على ذلك القرآن و ورد عند ابن سعد ، وحتى مفهومها اللغوي الذي ورد عند كل من ابن منظور والزبيدي لتصبح صفة تكتسى صبغة مقدسة تطلق على كل من جالس ورأى و سمع النبي بغضّ النظر عن طول الفترة التي قضاها معه أو قصرها و بدون الأخذ بعين الاعتبار وقت إسلامه و لا ما قدّمه للإسلام بأعتبره مضموناً سياسياً و اجتماعياً واجه المؤمنون بقيادة نبيهم في تركيزه و تشبثه الكثير من الصعوبات و المعارضين .

إن التغيير الكلي الذي لاحظناه في منهج البخاري بالمقارنة مع منهج ابن سعد و ابن خياط يمكن تفسيره فيما نقدر باختلاف طبيعة طبقات كل من ابن سعد و ابن خياط من جهة و كتاب التاريخ الكبير للبخاري من جهة ثانية . فإذا ترجم ابن سعد و ابن خياط للصحابة و التابعين على نحو مكنّ من تكوين طبقات تفرق بين صحابة و صحابة و بين الصحابة و التابعين ، فإن البخاري قد كتب مؤلفاً ترجم فيه « للشقات و الضعفاء من رواة الحديث » (1) .

إن اختلاف طبيعة كتب الطبقات و الكتب المجمعّة للأحاديث تحول دون إمكانية المقارنة بين تراجم البخاري من جهة و تراجم ابن سعد خاصة من جهة أخرى ، غير أن صعوبة هذه المقارنة لا تمنع من الحكم على منهج البخاري الذي يمكن نعتّه بالابتعاد عن الأصالة التي طبعت مؤلفات التراجم في القرن الثالث هجري ، و هذا ما جعله ربّما يبتعد في تحديده لبعض المفاهيم عن روح القرآن و روح الفترة الأولى للإسلام مثلما كان الأمر في تحديد مفهوم الصحبة الذي أفرغه من محتواه التاريخي ليحوله مقتصرًا على جانب رواية الحديث . إن البخاري في تحديد هذا المفهوم لا ينفرد بالنسبة إلى أعلام الترجمة في القرن الثالث للهجرة و إنما يشترك فيه مع ابن خياط رغم اختلاف منهجهما في تصنيف التراجم .

(1) البخاري : خاتمة الكتاب الكبير ج 3 ق 2 ص 4 .

إن تغيير البخاري في منهج تصنيفه للصحابة و غيرهم من رواة الحديث و آبتعاده في تحديد مفهوم الصحبة عن الأصالة الإسلامية لا ينفي عن كتابه أهمية المعلومات الواردة فيه فيما يتعلق بموضوع الحديث الذي لا يهم موضوع هذا البحث بصفة مباشرة .

إذا تخلى البخاري منذ القرن الثالث للهجرة عن الأصالة الإسلامية في ترتيب أصحاب النبي و تحديد مفهوم الصحبة فما عسى أن تكون خصائص هذا الترتيب و معنى الصحبة في القرن الخامس للهجرة ؟ مع العلم أن القرن الرابع للهجرة يفتقد إلى مثل كتب التراجم هذه .

- الصحابة في كتاب « الإستيعاب في معرفة الأصحاب » لابن عبد البر النمري

« كتب ابن عبد البر النمري القرطبي في القرن الخامس للهجرة معجمه التاريخي الكبير للصحابة و رواة الحديث و أسماء «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» (1) . جمع ابن عبد البر مادة كتابه الذي « يشتمل على ثلاثة آلاف و خمسمائة ترجمة » (2) ، من مصادر متعددة و صلته عن طريق الرواية ، « منها ما وصله من موسى بن عقبة ، و منها ما قرأه عن رواة ابن أسحاق ، و منها ما قرأه عن الواقدي و وصله عن طريق كاتبه محمد بن سعد ، و منها ما كان عن طريق خليفة بن خياط ، و منها ما هو عن مصعب الزبييري » (3) إلى غير ذلك من مصادر القرنين الثاني و الثالث الهجريين .

رتب ابن عبد البر في كتابه « أسماء الصحابة ترتيبا هجائيا على طريقة أهل المغرب في ترتيب حروف الهجاء » (4) ، فهو « لم يقتصر على حدّ تعبيره - على ذكر من صحت صحبته و مجالسته حتى ذكر من لقي

(1) محمد عبد الغني حسن : التراجم و السير ص 55 .

(2) نفس المرجع ص 55

(3) ابن عبد البر : كتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، مصر 1359 هـ / 1939 م ، ج 1 ، ص 10 و

(4) التراجم و السير ص 55 .

النبي ولو لقية واحدة مؤمنا به أو رآه رؤية أو سمع منه لفظه فاداءها عنه و اتصل ذلك به -أي بآبن عبد البر- على حسب روايته وكذلك - ذكر مؤلف كتاب الاستيعاب من ولد على عهد النبي من أبوين مسلمين فدعا له أو نظر إليه وبرك عليه ونحو هذا ومن كان مؤمنا به قد أدى الصدقة إليه ولم يردّ عليه ، وبهذا يستكمل القرن الذي أشار إليه رسول الله (ص) على ما قاله عبد الله بن أبي أوفى صاحب رسول الله (ص) «(1)» .

من خلال ما ذكره آبن عبد البرّ في مقدمة « الاستيعاب » نلاحظ أنه لم يترجم للصحابة فقط وإنما ترجم للذين عاشوا و ماتوا خلال القرن الأول للهجرة ، و هذا المفهوم يتطابق مع ما ورد في نصّ الحديث الذي روي عن النبي ، و وقعت إثارته في دراسة مفهوم الصحبة من خلال الحديث . وبهذا يتأكد أن مفهوم الصحبة في الحديث لا يختلف عن المفهوم الوارد في التراجم و خاصة بالنسبة إلى تلك التراجم التي وقع تجميعها بالاعتماد على أسانيد الحديث .

إن آبن عبد البرّ يقرّ بآحتواء كتابه على تراجم متعددة لأشخاص لا تصحّ صحبتهم و هو لا يقرّ بترجمته لمن لا تصحّ صحبتته فقط و إنما حاول أن يعطي تفسيراً لتواجد مثل هذه التراجم في كتابه « و أما ما فيه من تسمية الرواة من الصحابة رضي الله عنهم دون من قتل في المشاهد و مات على عهد رسول الله و لم يره فإن هذه الطبقات الكثير منها مذكور في الكتب التي قدمنا ذكرها »(2) . إن ما ذكره آبن عبد البرّ لتفسير آحتواء كتابه على تراجم لأشخاص لا تصحّ صحبتهم يفتح المجال أمام تفسير بعض الملاحظات .

أما الملاحظة الأولى فتتمثل في كون آبن عبد البرّ لم « يقتصر في هذا الكتاب على ذكر من صحت صحبتته و إنما يطلق أيضا أسم الصحابة على الذين لا تصحّ صحبتهم على حدّ تعبيره . إن هذا التضارب المسجل عند آبن عبد البرّ في مقدمة كتابه يجعلنا نستنتج نوعاً من الغموض لدى الكاتب في تحديد من هو الصحابي ؟ و لعلّ هذا الغموض و الإرتباك الذين طغيا على آبن عبد البرّ في تحديده لمفهوم الصحبة ، يعود إلى « آتجاه المؤلف إلى الحديث أكثر من آتجاهه التاريخي »(3) ، و هنا تجدر

(1) آبن عبد البرّ الاستيعاب ج 1 ص 13 .

(2) نفس المصدر ج 1 ص 12 .

(3) التراجم و السير ص 55 .

الإشارة إلى أن هذا الاتجاه لم يكن عند ابن عبد البرّ وحده وإنما يعتبر هذا التوجه قاسماً مشتركاً بين كل مؤلفي التراجم سواء كان ذلك في القرن الثالث للهجرة أم بعده بما في ذلك ابن سعد .

أما الملاحظة الثانية - فيما يخصّ ما قدّمه ابن عبد البرّ لتفسير ترجمته لأشخاص لا تصحّ صحبتهم اقتداءً بمن سبقه من الكتب التي ذكرها فتجدر الإشارة إلى أن ما سبق من كتب في هذا المجال لا توحى عناوينها بأنها تراجم الصحابة وحدثهم كما فعل ابن عبد البرّ الذي سمي كتابه « الإستيعاب في معرفة الأصحاب » . إن العنوان الذي اختاره ابن عبد البرّ يوحى للقارئ بأن كل من ترجم لهم الكاتب هم من أصحاب النبي على خلاف عناوين الكتب التي سبق ذكرها وهي « الطبقات الكبرى » و « الطبقات » و « كتاب التاريخ الكبير » فإنها لا توحى بأقتصار التراجم الموجودة في كل كتاب على الصحابة وحدثهم ...

إضافة إلى العنوان ، يعتبر ابن عبد البرّ كذلك أن جميع من ترجم لهم في كتابه هم صحابة ، غير أن منزلتهم في الإسلام وفضلهم في الدين يختلف من شخص لآخر ومن فئة لأخرى ، لم يتبع ابن عبد البرّ في تصنيفه للصحابة منهجاً يوحى بوجود التفاضل والتمييز بين الصحابة كما فعل ذلك ابن سعد من قبله و لكنه عبّر عن ذلك في نصّ كل ترجمة على حدة . لم يشر ابن عبد البرّ فضل الصحابة بعضهم على بعض في نصّ التراجم فقط كما فعل من قبله ابن خياط و البخاري ، وإنما أكد على هذه الناحية في بداية المقدمة التي أنجزها لكتابه «الاستيعاب» بصفة واضحة . استشهد ابن عبد البرّ في إبرازة لا فضلية الصحابة بعضهم على بعض في مقدّمة كتابه بالقرآن فذكر : قال عز و جل ذكره (محمد رسول الله و الذين معه أشدّاء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجّداً يبتغون فضلاً من الله و رضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود) « (1) و يعلق على هذه الآية بقوله : « فهذه صفة من بادر إلى تصديقه و الإيمان به و أزره و نصره و لصق به و صحبه و ليس كذلك جميع من رآه و لا آمن به » (2) . من خلال ما ذكره ابن عبد البرّ نلاحظ أنه يؤكد على عدم التساوي بين المسلمين الذين عاصروا النبي ، و لكنه لم ينف صفة الصحبة عن الذين رأوه و آمنوا به فقط .

(1) سورة الفتح : الآية 29 .

(2) ابن عبد البرّ الاستيعاب ج 1 ص 2 .

يواصل مؤلف كتاب « الاستيعاب » إبرازة لافضلية الصحابة بعضهم على بعض مستشهدا بالقرآن فيذكر : « قال الله عزّ و جلّ (و السابقون الاولون من المهاجرين و الانصار و الذين آتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم و رضوا عنه) » (1) . و يبيّن أن المقصودين في هذه الآية هم الذين صلوا القبليتين أو الذين بايعوا بيعة الرضوان (2) . بذكر ابن عبد البرّ لهؤلاء ، و محاولة تحديده للمعنيين بالأمر في هذه الآية يريد أن يبرز منزلتهم عند الله . وفي إطار إبراز الكاتب دائما لافضلية الصحابة بعضهم على بعض يذكر بعض جوانب السيرة التي « أوجبت الجنة لأهل بدر » (3) ، و يذكر بعض الأحاديث المنسوبة للرسول مثل : « لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدكم و لا نصيفه » ويوضح أن المقصود بهؤلاء هم الذين هاجروا مع الرسول أو بأمر منه (4) . و يشير ابن عبد البرّ في مقدمة كتابه إلى أفضل أصحاب النبي المذكورين في حديث ينسب إلى الرسول و هو : « أرأف أمّتي بأمّتي أبو بكر ، و أقواها في أمر الله عمر ، و أصدقها حياء عثمان و أقضاها علي ، و أفرضاها زيد و أعلمهم بالحرام و الحلال معاذ بن جبل و لكل أمة أمين و أمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح » (5).

لقد حاول ابن عبد البرّ في مقدّمة كتابه أن يكون وفيّاً لروح القرآن ومبادئ السيرة قدر الإمكان، غير أن المنهج الذي توخاه و المعتمد على الترتيب الابددي لم يمكنه من المحافظة على الروح القرآنية التي برزت في مقدمته ، مع التذكير بما طغى على هذه المقدّمة من تذبذب و ارتباك في تحديد مفهوم الصحبة الذي لم يخرج من مفهومه اللغوي فقط و إنّما أخرج أيضاً من مفهومه الديني و التاريخي و ذلك بأن جعل صفة الصحابي تطلق حتى لمجرد الرؤية أو إدراك عهد الرسول ، و من ثم فإن ابن عبد البرّ يفضل كذلك بين الصحابة و التابعين الذين اعتبرهم أيضاً صحابة على أساس رؤيتهم للنبي أو روايتهم عنه أو حتى ميلادهم على عهده .

(1) سورة التوبة الآية 100.

(2) ابن عبد البرّ : الاستيعاب ج 1 ص 2 .

(3) نفس المصدر ج 1 ص 4 .

(4) نفس المصدر ج 1 ص 5 .

(5) نفس المصدر ج 1 ص 8 .

إن مبدأ التفاضل الذي أكد عليه ابن عبد البرّ في المقدمة لم يبرزه المنهج الذي توخاه ، إذ أعاق هذا المنهج الانتظام التراتبي للصحابة في شكل حلقات حول الرسول ، و جعلهم من حيث التصنيف عبارة عن معجم يخضع للترتيب الأبجدي الذي لا فضل فيه لا سبقيّة أحد عن غيره ، فلم يلتزم لا المقاييس التي رأيناها عند ابن سعد و لا حتى التي رأيناها عند ابن خياط و إنما عمد إلى مقاييس الترتيب الأبجدي التي تغيب كل أصالة إسلامية .

لقد فسّر ابن عبد البرّ سبب توخيه منهج الترتيب الأبجدي فقال «وجعلته على حروف المعجم ليسهل على من آبتغاه و يقرب تناوله على طالب ما أحب منه » (1) . و المؤلف محق في مثل هذا التفسير في عصر تراكمت فيه المعلومات وتنوعت الروايات و الأحاديث المروية عن الرسول، ولكنه كان بإمكانه أن يكون أكثر تدقيقاً فيشير إلى ذكر الصحابي و يفرق بينه و بين التابعي .

إن ابن عبد البرّ في ذكره للصحابة و من يعتبرهم صحابة لمجرد الرؤية أو الرواية أو الإدراك ، حرص على أن يكون وفيّاً لترجمة كل الذين عاشوا في قرن النبي و هو القرن الأول للهجرة بناء على قول نسب إلى النبي جاء في نصّه : « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم » (2) . على أساس هذا الحديث جعل ابن عبد البرّ كل الذين عاشوا في القرن الأول هجري يشتركون في الفضل بالنسبة إلى الذين يلونهم ، و في داخل هؤلاء الذين عاشوا هذا القرن توجد أفضلية قوم على آخرين . اقتصر ابن عبد البرّ في ذكر هذا الفضل على تراجم المعنيين بالأمر دون غيرهم و حاول أن يبرز ميزة مؤلفه عن المؤلفات التي سبقته فيذكر . «وقد جمع قوم من العلماء في ذلك - أي في معرفة أصحاب النبي - كتباً صنّفوها فنظرت إلى كثير مما صنّفوه في ذلك وتاملت فيما ألفوا فرأيتهم رجمهم الله قد طولوا في بعض ذلك و أكثروا من تكرار الرفع في الانساب و مخارج الروايات و هذا و إن كان له وجه فهو تطويل على من أحب علم ما يعتمد عليه من أسمائهم ومعرفتهم » (3) . و يضيف لتوضيح مزية مؤلفه بالنسبة إلى من سبقه من مؤلفات في موضوع الصحابة قائلاً : « فرأيت أن أجمع ذلك و أختصره و أقربه على من أراده » (4)

(1) كتاب الاستيعاب لابن عبد البرّ 1 ص 10 .

(2) الاستيعاب ج 1 ص 6 ،

(3) نفس المصدر ص 10

(4) نفس المصدر ج 1 ص 213 .

صحيح أن ابن عبد البر أنجز تراجم قصيرة بالنسبة إلى الذين سبقوه ولكنها ليست أقصر من تراجم ابن خياط رغم أن تراجم الأول أكثر عددياً من تراجم الثاني . أما عن التكرار الذي لاحظته ابن عبد البر في كتب التراجم التي سبقته فتشير إلى أنه ، رغم توخيه لمنهج من المفروض أن يجنبه تكرار بعض التراجم فقد سقط فيه إذ يذكر في أحيان كثيرة المترجم له بأسم أو أكثر ، و كنية أو أكثر مثل أبو ذر الغفاري الذي ترجم له ابن عبد البر مرة بأسم جندب بن جنادة (1) . وأخرى بكنيته أبو ذر الغفاري (2) . وقد تكرر مثل هذا الأمر مرات متعددة في «الاستيعاب» .

قد صنف ابن عبد البر تراجم النساء في الجزء الرابع من الكتاب على النحو الذي أخرج به تراجم الرجال ، فأعتمد الترتيب الأبجدي ، و يذكر في تصنيفه لتراجم النساء مثل تصنيفه لتراجم الرجال : المهاجرات والمبايعات من الانصاريات و المبايعات يوم الفتح و حتى اللاتي روين عن الرسول دون أن يبایعنه أو حتى يرينه . كرر ابن عبد البر ترجمته للنساء أيضا بعض التراجم التي ذكرها مرة و أكثر في الاسم و أخرى وأكثر في الكنية ، مثلما كان الأمر بالنسبة إلى أم هانئ بنت أبي طالب التي أسلمت يوم الفتح و ترجم لها ابن عبد البر بأسم فاخته (3) ، وإسم هند (4) و كنية أم هانئ (5) .

إن كتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب رغم استعماله فقد غيب التصنيف الدائري الذي يبرز فيه المنهج وحده مكانة كل فئة من الصحابة في الإسلام و فضلها عن بقية الصحابة و بقية المسلمين . كما أن توسيع ابن عبد البر لمفهوم الصحبة على أساس الرؤية والرواية والإدراك قد أحلّ نوعاً ما باصالة هذا المفهوم كما ورد في القرآن و في الطبقات الكبرى رغم هذا فإن الأطلاع عليه لدراسة موضوع الصحبة أمراً ضرورياً إذ هو يطلعنا على تطوّر منهج تصنيف التراجم و يمكننا من التفطن إلى ما هو أصيل و ما هو هجين عند دراسة مثل هذا الموضوع . لم يرد الترتيب الأبجدي عند ابن عبد البر وحده و إنما تواصل في القرون الموالية مثل القرن السابع للهجرة فما هي خصائص الترتيب الأبجدي في هذا القرن و ما هو الاختلاف بين تراجم الصحابة فيه وبين كتاب الاستيعاب .

-
- (1) الإستيعاب ج 1 ص 213 .
 - (2) نفس المصدر ج 4 ص 62 .
 - (3) الإستيعاب ج 4 ص 386 .
 - (4) نفس المصدر ج 4 ص 423 .
 - (5) نفس المصدر ج 4 ص 503 .

- الصحابة في كتاب « أسد الغابة في معرفة الصحابة » لابن الأثير

« في القرن السابع هجري أنفرد المؤرخ غز الدين بن الأثير - صاحب كتاب « الكامل » المشهور في التاريخ السياسي العام - بمعجمه الكبير في تراجم الصحابة » (1) المعروف بأسم « أسد الغابة في معرفة الصحابة ». يشتمل هذا المعجم لتراجم الصحابة على 7500 ترجمة ، وقد اعتمد ابن الأثير في جمعه لهذه التراجم على ما « ألف من الكتب قبله في طبقات الرجال وخاصة كتب ابن مندة ، و أبي نعيم الأصفهاني ، وابن عبد البر النمري و أبي موسى المديني ... » (2) . إن الملاحظ في المصادر التي اعتمد عليها ابن الأثير في جمع مادة كتابه هو عدم اعتماده « على طبقات ابن سعد رغم قدمه و أهميته التاريخية » (3) . يشير ابن الأثير في مقدمة كتابه « أسد الغابة في معرفة الصحابة » إلى الهدف الذي من أجله ألف الكتاب فيقول « و الأصل في علم الشريعة كتاب الله عزّ و جلّ و سنة رسول الله (ص) ، فأما الكتاب الغزيز فهو متواتر مجمع عليه غير محتاج لذكر أحوال ناقلية و أما سنة الرسول (ص) فهي التي تحتاج إلى شرح أحوال رواتها و أخبارهم و أول رواتها أصحاب رسول الله (ص) الذين لم يضبطوا و لا حفظوا كما فعل بمن بعدهم من علماء التابعين وغيرهم » (4).

يبدو أن غرض ابن الأثير الأصلي من تأليف هذا الكتاب إذن هو تجميع رواة الحديث بوصفهم المصدر الرئيسي لنقل سنة رسول الله و لذلك فهو يسمي في تراجمه صحابياً كل من روى عن النبي حديثاً متصلاً .

لقد ناقش ابن الأثير معنى الصحبة ومفهوم الصحابي فذكر في « فصل من يطلق عليه أسم الصحبة : قال الإمام أبو بكر أحمد بن علي الحافظ بإسناده عن سعيد بن المسيب أنه قال الصحابة لا تعدّهم إلا من أقام مع الرسول (ص) سنة أو سنتين و غزا معه غزوة أو غزوتين ، قال الوافدي ورأينا أهل العلم يقولون كل من رأى الرسول (ص) و قد أدرك العلم فأسلم وعقل أمر الدين فهو عندنا ممن صحب رسول الله (ص) و لوساعة من نهار

(1) التراجم و السير ص 55.

(2) نفس المرجع ص 56.

(3) إحسان عباس : مقدمة الطبقات الكبرى لابن سعد ج 1 ص 16.

(4) ابن الأثير : أسد الغابة في معرفة الصحابة . طهران الطبعة الإسلامية 1377 هـ ج 1 ص 2 و 3.

و لكن أصحابه على طبقاتهم و تقدمهم في الإسلام و قال أحمد بن حنبل أصحاب رسول الله (ص) كل من صحبه شهرا أو يوما أو ساعة أو رآه وقال محمد بن اسماعيل البخاري من صحب رسول الله (ص) أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه و قال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب لا خلاف بين أهل اللغة في أن الصحابي مشتق من الصحبة و أنه ليس مشتق على قدر خصوص منها بل هو جار على كل من صحب قليلا كان أو كثيرا وكذلك جميع الأسماء المسبقة من الأفعال و لذلك يقال صاحبت فلانا شهرا و يوما و ساعة فيوقع أسم الصحبة لقليل ما يقع عليه منها و كثيره ، قال و مع ذلك فقد تقرر للأمة عرف أنهم لا يستعملون هذه التسمية ويجيزونها إلا فيمن كثرت صحبته لا على من لقيه ساعة أو مشى معه حظى أو سمع منه حديثا فوجب لذلك أن لا يجري هذا الأسم إلا على من هذه حالة و مع ذلك فإن خبر الثقة الأمين عنه مقبول و معقول وإن لم تطل صحبته و لا سمع منه إلا حديثا واحدا و لو ردّ قوله أنه صحابي لردّ خبره عن الرسول « (1) .

إن هذا النقاش المطول لابن الأثير عن مفهوم الصحبة يتطلب التوقف عنده لأكثر من سبب .

1- إن ما ذكره ابن الأثير حول المفهوم اللغوي للصحبة بالإستناد إلى القاضي أبو بكر محمد بن الطيب يبدو أمرا غير متفق عليه بين مصنفي القواميس اللغوية ، فرغم تأكيد ابن الأثير على لسان القاضي أبو بكر على أنه لا خلاف بين أهل اللغة في تحديد من هو الصحابي ، فإننا بمجرد الرجوع إلى ابن منظور و الزبيدي نلاحظ الاختلاف بين مفهوم الصحبة الذي ورد في مقدّمة « أسد الغابة في معرفة الصحابة » و مفهوم الصحاب عند صاحبي « لسان العرب » و تاج العروس » إذ يورد كلاهما في تفسير « صحب (صحبه كسمعه) بصحبه (صحابة و صحبة) كصاحبه (عاشره) و الصحاب المعاشر ... » (2) .

نستنتج من هذا التفسير اللغوي أن الصحبة هي العشرة و العشرة تستوجب مدّة طويلة نوعا ما يكون فيها الصحاب ملازما لصاحبه و من هنا لا يمكن لمن رأى النبي أو لقيه أو سمعه أو أدركه أن يكون صاحبا للنبي كما أكد ذلك ابن الأثير بالإعتماد على ما ذكره القاضي أبو بكر بن الطيب عن أهل اللغة .

(1) ابن الأثير : أسد الغابة ج 1 ص 13 .

(2) ابن منظور : لسان العرب ج 2 ص 7 : الزبيدي : تاج العروس ج 1 ص 332 .

2- رغم إقرار ابن الأثير بأن العرف لا يستعمل أسم الصحبة إلا لمن كثرت صحبته و لا يجيزها لمن لقي الرسول ساعة أو سمع منه حديثاً فإنه لا يتردد في تصنيف كل الذين أسلموا على عهد النبي ضمن الصحابة حتى و لو تعلق الأمر بالذين لم يروا النبي مطلقاً . و هكذا يتضح أن ابن الأثير لا يهتم من تسمية الشخص صحابياً سوى روايته للحديث و هذا ما جعله يقدر على تصنيف قائمة طويلة بالمقارنة مع الكتب السابقة تعد 7500 ترجمة .
و يتوخى ابن الأثير في تصنيفه لهذه التراجم الترتيب الأبجدي على طريقة ابن عبد البرّ .

إن اعتماد ابن الأثير على مفهوم موسّع للصحبة - لا يقوم على الأسبقية في الإسلام و البلاء من أجل نصرة الدين فقط و إنما يقوم أيضاً على الرؤية و السماع والرواية وحتى الإدراك - قد جعله يذكر من بين الصحابة من أدرك عهد النبي و لم يره ، و من ولد على عهده ، و من وفد عليه لمرة واحدة و من روى عنه دون أن يسمعه ... و هذا ما يجعل مستعمل معجم ابن الأثير يقع بسهولة في الخلط بين الصحابي وغير الصحابي فهو مثلاً يذكر أسماء متعددة لمن ولدوا على عهد النبي مثل إبراهيم بن محمد بن عبد الله و مارية القبطية الذي يدرج بين أصحاب النبي رغم أن ابن الأثير ذات نفسه يذكر أن إبراهيم هذا مات و عمره دون السنتين (1) ، فكيف يعتبر صحابياً من ولد سنة 8 هـ و توفي سنة 10 هـ ؟ .

و في نفس الإطار ، يورد ابن الأثير ترجمة إبراهيم بن عبد الرحمان بن عوف الزهري على أنه صحابي بدليل وفاته التي كانت سنة 75 هـ و عمره 76 سنة ، و بذلك تكون ولادة إبراهيم هذا قبل هجرة النبي بسنة واحدة ، و من ثم لا بدّ أن نجعل ابن الأثير محقاً في إدراجه لصبيّ سنه 12 سنة عند وفاة النبي ضمن الصحابة إذا لم يستدرك المؤلف نفسه ليذكر أن المفسرين و مصنفي السير و كتب الانساب و أسماء الصحابة يذكرون أن أم إبراهيم ابن عبد الرحمان بن عوف الزهري هي أم كلثوم بنت عقبة العبشمية التي أقامت بمكة إلى أن صالح النبي قريشا في الحديبية ثم هاجرت فجاء أخوها يطلبانها فنزل القرآن : «إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات» (2) . و لذلك رفض النبي ردها إلى أهلها و زوجها زيد بن

(1) ابن الأثير : أسد العابة ج 1 من ص 38 إلى ص 40 .

(2) أنظر ص 3

حارثة الذي قبل بمؤتة سنة 8هـ ، فتزوجها الزبير بن العوام فولدت له زينب ثم طلقها ، وبعد ذلك تزوجها عبد الرحمان بن عوف فولدت له أبراهيم وبذلك يكون أبراهيم هذا ربّما من مواليد آخر حياة الرسول (1).

فكيف يكون من كان رضيعا قبل وفاة الرسول بفترة وجيزة صحابيا ؟ .

إن مثل هذه الامثلة تتكرر عشرات المرّات مع كل أبناء الصحابة الذين ولدوا على عهد النبي و مات وهم أطفال لا يدركون أي شيء . إضافة إلى الخلط الذي وقع فيه ابن الأثير في تصنيفه لتراجم الصحابة و أبناءهم الذين كانوا أطفالا في عهد النبي و الذين من المفروض أن يقع تصنيفهم ضمن التابعين ، وقع في خلط آخر تمثل في ذكره لأشخاص ضمن الصحابة لكنه رغم ذلك قدم آحترازات تجعل أمر صحبتهم غير مؤكد ومن أمثلة ذلك ما قاله عن أبراهيم بن عبيد بن رفاعة الانصاري الزرقى (2)، الذي ذكر أنه صحابي ثم استدرك بناء على قول أبي موسى أنه تابعي ، ونفس الشيء كرّره بالنسبة إلى أبراهيم أبي عطاء الثقفى الطائفي (3)، الذي أكد أنه لا تصحّ صحبتته بناء على قول أبي عمر، إلى غير ذلك من الامثلة التي تكرّرت عند ابن الأثير لعشرات المرّات . يمكن تفسير هذا الخلط الذي وقع فيه ابن الأثير رغم ما يبديه من آحترازات في مثل هذه التراجم بكونه يعتبر صحابيا كل من توفي قبل سنة 100 هـ بناء على الحديث المنسوب إلى النبي و الذي سبق و أن تعرضنا لذكره عند ابن عبد البرّ (4) .

إلى جانب الخلط الذي وقع فيه ابن الأثير بذكره لتراجم الكثير من التابعين في كتاب من المفروض أنه مخصّص لمعرفة الصحابة ، يقع صاحب كتاب « أسد الغابة في معرفة الصحابة » بسبب توخّيه لمنهج الترتيب الأبجدي في كثير من التكرار ، فهو يكرر ذكر ترجمة الصحابة أو التابعي أكثر من مرّة و هو في هذا التكرار يفوق ابن عبد البرّ كثيرا . لقد ترجم ابن الأثير مثلا لأبي اللحم الصحابي القديم الذي شهد خيبر على حدّ قوله أربع مرّات : مرّة بأسم أبي اللحم و وثانية بأسم حويرث

(1) ابن الأثير : أسد الغابة ج 1 ص 42.

(2) نفس المصدر ج 1 ص 43.

(3) نفس المصدر ج 1 ص 43 .

(4) أنظر ص 50 و 72.

بن عبد الله و الثالثة بأسم خلف و الرابعة بأسم عبد الله بن عبد الملك ، وكرر نفس الشيء بالنسبة إلى « أحمد بن حفص بن المغيرة القرشي المخزومي » - الذي يدل ما قاله عنه ابن الأثير على أن أحمد هذا كان حديث السنّ عندما خلع عمر بن الخطاب خالد بن الوليد و كان ذلك سنة 13 هـ مما ينفي عنه صفة الصحبة ، فذكره مرّة بأسم أحمد بن حفص بن المغيرة ، و أخرى بأسم حفص بن المغيرة ، و أخرى بأسم عبد الله بن حفص ، و رابعة بأسم عبد الحميد بن عبد الله ، و خامسة بكنيته أبي عمرو - واصل ابن الأثير هذا التكرار في تراجمه فترجم لبشير بن عبد المنذر الأنصاري الأوسي العمري العوفي خمس مرّات كاملة مرّة بأسم بشير بن عبد المنذر ، و ثانية بأسم خارجة بن عبد المنذر ، و ثالثة بأسم خارجة بن المنذر ، و رابعة بأسم رفاعة بن عبد المنذر ، و خامسة بكنيته أبي لبابة ، و فعل نفس الشيء مع أبي هريرة الدؤسي الذي أسلم عام خيبر فترجم له مرّة بأسم برير أبو هريرة و أخرى بأسم عبد الله بن عمرو و أخرى بأسم عبد بن عبد غنم و مرّة أخرى بكنيته أبي هريرة . كما ترجم للصحابة من الرجال ، خصص ابن الأثير في الجزء الخامس من كتابه « أسد الغابة في معرفة الصحابة » قسما لتراجم النساء جمع فيه على أساس الترتيب الأبجدي كل النساء اللاتي روين عن النبي أحاديث سواء كان ذلك بصفة متصلة أو مرسلة ، هذا مع العلم أنه كرّر تراجم بعض النساء يذكر أسمائهن لمرّة أو أكثر وذكر كناههن.

بعد كل ما تقدّم من قول عن محتوى كتاب ابن الأثير و منهجه ، يتضح أن هم المؤلف كله قد انحصر في جمع أكثر ما يمكن من مادّة متعلقة برواة الحديث و ليس بالصحابة بالمفهوم التاريخي الأصلي للكلمة لذلك جاء كتابه عبارة عن معجم ضخم لا يجمع بينهم سوى اشتراكهم جميعا في تكوين سلسلة أسانيد الحديث التي يبدو أنهم قد أسقطوا عليها إسقاطا ، و لعل ذلك يدفعنا إلى القول بأن كتاب ابن الأثير جاء مواصلة لمنهج البخاري منذ القرن الثالث الهجري ، و دعمه ابن عبد البرّ في القرن الخامس الهجري ليتفوّق و يهيمن في القرن السابع هجري مع ابن الأثير

لقد تعمقت مع ابن الأثير القطيعة مع المنهج الإسلامي لتصنيف الصحابة في شكل دائري تراثبي ليسود مكانها تصنيف الترتيب الأبجدي الذي يخول سهولة استعمال مادّة كثيرة بمنهج بسيط و سهل و لكنّه يفتقد إلى كل روح إسلامية من ناحية المنهج ممّا يفقد الكثير من المفاهيم معناها التاريخي الأصلي مثلما وقع لمفهوم الصحبة .

لم يقتصر الترتيب الأبجدي في تصنيف أسماء الصحابة على البخاري وابن عبد البرّ و ابن الأثير ، و إنما تواصل مع ابن حجر العسقلاني في القرن التاسع هجري فبماذا يختص ترتيب العسقلاني لتراجم الصحابة فما الفرق بينه و بين من سبقه في مجال تصنيف التراجم على أساس الترتيب الأبجدي ؟.

- الصحابة في كتاب « الأصابة في تمييز الصحابة » لابن حجر العسقلاني

بظهور كتاب « الأصابة في تمييز الصحابة » لابن العسقلاني في القرن التاسع هجري ، يرى محمد عبد الغني حسن « أن تراجم الصحابة قد بلغت أوجها » (1) . يعتبر كتاب « الإصابة في معرفة الصحابة » معجما يشتمل على أربع مجلدات ، خصص في المجلد الرابع منها قسما للكنى وآخر للنساء . أما المجلد الأول فيشتمل على مقدمة حدّد فيها ابن حجر معنى الصحبة و الشروط التي يجب أن تتوفر ليطلق على الشخص صفة لتحديد مفهوم الصحبة و تعريف من هو الصحابي ويتحدث فيها أيضا عن المنهج الذي صنف على أساسه الصحابة . ذكر ابن حجر العسقلاني في فصل تعريف الصحابي : « و أصحّ ما وقفت عليه من ذلك أن الصحابي من لقي النبي(ص) مؤمنا به و مات على الإسلام فيدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته أو قصرت و من روى عنه أو لم يرو و من غزا معه أو لم يغز ، و من رآه رؤية و لم يجالسه ، و من لم يره لعارض كالعمى »(2) .

بناء على هذا التعريف يكون أصحاب محمد أكثر عددا من الصحابة الذين ترجم لهم ابن حجر العسقلاني في كتابه هذا إذ يذكر في مقدمته «فجمعت كتابا كبيرا ميّزت فيه الصحابة من غيرهم و مع ذلك فلم يحصل لنا من ذلك جميعا الوقوف على العشر من أسامي الصحابة بالنسبة إلى ما جاء عن أبي زرعة الرازي ، قال : توفي النبي (ص) و من رآه و سمع منه زيادة على مائة ألف إنسان من رجل و امرأة كلهم قد روى عنه سماعا أو رؤية »(3) .

(1) محمد عبد الغني حسن : التراجم و السير ص 56.

(2) ابن حجر العسقلاني : الإصابة في تمييز الصحابة : دار إحياء التراث

العربي بيروت الطبعة الأولى 1328 هـ ج 1 ص 7.

(3) العسقلاني : الإصابة ج 1 ص 3.

إن العسقلاني بتعريفه الذي سبق ذكره للصحابي وبتأكيده على أن عدد الصحابة يفوق مائة ألف إنسان ، يتفق مع ابن الأثير ، و مع ابن عبد البرّ في تحديد مفهوم الصحبة ، فالصحبة عند هؤلاء الثلاثة و حتى عند البخاري لا تتضمن معنى العشرة كما ورد ذلك عند ابن منظور والزيبي في التعريف اللغوي للصحاب و لا معنى الأقدمية في الإسلام و الجهاد من أجله ، وإنما تتسع لتضمّ كل من روى عن النبي بصفة متصلة أو حتى مرسلة . إن التوسع الذي ضمّنه العسقلاني لمعنى الصحبة لم يمنعه من إبراز التفاضل الموجود بين الصحابة على أساس منزلتهم في الإسلام ومكانتهم من الرسول في نصّ التراجم المخصّصة لهم ، كما أن التوسع في تعريف من هو الصحابي لم يمنع مؤلف كتاب الإصابة من تحديد شروط إذ ذكر في فصل معرفة كون الشخص صحابياً عدّة شروط تتمثل في :

1- «أن يثبت بطريق التواتر أنه صحابي ثم بالاستفاضة و الشهرة .

2- أن يروي عن أحد من الصحابة أن فلانا له صحبة مثلاً .

3- أن يذكر هو أنه صحابي إذا كان ثابت العدالة و المعاصرة، فالمعاصرة هي شرط أساسي لتحديد الصحابي و هي محدّدة بشرط ألا يتجاوز تاريخ وفاة الصحابي سنة 110 هـ» (1) .

إن الشروط التي وضعها العسقلاني لتحديد معنى الصحبة ، تقيّد عدد الذين تطلق عليهم صفة الصحبة ، و لكن هذا التقييد لا يقع إلا في إطار واسع يشمل حتى الذين كانت وفاتهم بعد نهاية القرن الأول للهجرة شريطة أن يكون مشهوراً بين الصحابة أو يشهد له أحدهم بالصحبة وهذا ما يجعلنا نعتبر أن ما أضافه العسقلاني في معرفة كون الشخص صحابياً في المقدمة حشواً لأنه لم يضيف في تعريف الصحابي أي شيء بالمقارنة من سبقوه .

إذا اقتصر العسقلاني في تعريفه للصحابي بترديد ما ورد عند ابن الأثير فهل يعني هذا أن كتاب « الاستيعاب في معرفة الأصحاب » هو مجرد إعادة لكتاب « أسد الغابة في معرفة الصحابة » ؟ .

(1) الإصابة ج 1 ص 8 .

لا يمكن حسم هذا الأمر و الإجابة عن هذا التساؤل إلا بعد دراسة المنهج الذي رتب على أساسه العسقلاني تراجمه للصحابة . لقد رتب العسقلاني معجمه على أساس الترتيب الأبجدي كما فعل ذلك الكثير من قبله ، غير أن كتاب الأصابة أشتمل على عدد تراجم أضخم قدر بأكثر من 12000 ترجمة بين الرجال و النساء ، و لذلك يعتبره بعضهم « معجم جامع لكل الكتب التي سبقته ، زاد العسقلاني عليها كثيرا و آستدرك و دفع الكثير من الوهم و الغلط فيما وقع في التراجم»(1) ، و لذلك فإن منهج العسقلاني رغم توخيه من قبل الكثير من الإعلام الذين سبقون فهو يتميز ببعض الطرافة و التجديد .

لقد قسم العسقلاني تراجمه إلى أربعة أقسام ، ذكر في القسم الأول منها كل من « وردت صحبته بطريق الرواية عنه أو عن غيره سواء كانت الطريق صحيحة أو حسنة أو ضعيفة ، و وقع ذكره بما يدل على الصحبة بأي طريق كان»(2) . أما القسم الثاني فذكر فيه المؤلف « الصحابة من الأطفال الذين ولودا على عهد النبي(ص) . وهو في دون سن التمييز»(3).

أما القسم الثالث فقد خصّصه ابن حجر لذكر « المخضرمين الذين أدركوا الجاهلية و الإسلام و لم يرد في خبر قط أنهم اجتمعوا بالنبي(ص) و لا رأوه سواء أسلموا في حياته أم لا ، و هؤلاء ليسوا أصحابه باتفاق بين أهل العلم بالحديث»(4) .

أما القسم الرابع و الأخير فقد جمع فيه العسقلاني كل الذين سموا صحابة « على سبيل الوهم و الغلط و بيان الظاهر الذي يعول عليه على طرائق أهل الحديث»(5).

لم يجعل العسقلاني هذا التقسيم الرباعي خاصا بتراجم الرجال و حدهم وإنما أنجزه أيضا بالنسبة إلى تراجم النساء في المجلد الرابع من الكتاب . إن هذا التقسيم الرباعي الذي أنجزه العسقلاني بجعله متداولاً على حسب حروف المعجم إذ يذكر الأربعة أقسام في كل حرف من حروف المعجم من ألف إلى ياء بالنسبة إلى التراجم بما في ذلك تراجم الرجال و كنهانهم و تراجم النساء و كنهانهم .

(1) عبد الغنى حسن : التراجم و السير ص 56 .

(2) العسقلاني : الإصابة ج 1 ص 4 .

(3) ابن حجر العسقلاني : الإصابة ج 1 ص 5 .

(4) نفس المصدر ج 1 ص 6 .

(5) نفس المصدر ج 1 ص 6 .

بالاطلاع على منهج آبن حجر العسقلاني في تراجمه تتضح طرافة الكتاب بالنسبة إلى الكتب التي سبقته . فالعسقلاني رغم توخيه نفس المنهج الذي توخاه من قبله آبن الأثير و آبن عبد البرّ و البخاري فإنه يتميز بتصنيفه لعدّة أصناف من الذين تطلق عليهم صفة الصحابة ، و غيرهم ولذلك فهو يصنّف للذين ولدوا على عهد الرسول فمات و هم دون سنّ التمييز في قسم وحدهم بآعتبارهم صحابة في نظر العسقلاني ، و هو يصنّف للمخضرمين الذين أسلموا و لم يسلموا على عهد النبيّ و لم يروه في قسم وحدهم مع العلم أن العسقلاني لا يعتبرهم صحابة و هو يذكر تراجمهم ليميّزهم عن الذين يعتبرهم صحابة فعلا ، و هو يترجم للذين لم تثبت صحبتهم في قسم وحدهم .

في هذا الإطار يتبادر إلى الذهن تساؤل : هل أن هذا المنهج التمييزي الذي وضعه العسقلاني لم يكن ليوجد لولا الضرورة التي فرضتها عليه كثرة تراجمه بالنسبة إلى آبن الأثير مثلا ؟ .

للإجابة عن هذا التساؤل ، لا بدّ أن نذكر بأن آبن الأثير ترجم للذين ولدوا على عهد الرسول ضمن الصحابة ، و ترجم للذين أدركوا النبيّ ولم يروه سواء أسلموا أو لم يسلموا ضمن الصحابة أيضا ، و ترجم حتى للذين لا تصحّ صحبتهم ضمن الصحابة ، و من هنا يتضح أن كثرة التراجم عند العسقلاني لا علاقة لها بالتمييز الذي ركّز عليه في تصنيف تراجمه .

إن المنهج التمييزي الذي ميّز العسقلاني عمّن سبقه من الذين ترجموا للصحابة على أساس الترتيب الأبجدي ، لا يميّزه في الأساس التي اختارها ليفرق الصحابي من غيره ، فالعسقلاني مثله مثل آبن الأثير و آبن عبد البرّ يجعل مقياس التمييز بين الصحابي و غيره هو إسلامه و رؤيته للنبيّ أو سماعه منه دون اعتبار المقاييس التي وردت في القرآن (الأقدمية في الإسلام و البلاء فيه) أو المقاييس التي أفرزها منهج آبن سعد الذي أضاف إلى مقاييس القرآن مقياس القرابة من الرسول ، ولذلك فإن العسقلاني رغم الجهود الجبار التي قام به في تجميع المادّة الضخمة في كتابه وتوخيّه لمنهج تمييزي ، فإنه يبتعد عن الروح الإسلامية في تعريف الصحابي و تحديد مفهوم الصحابة ويدعم الخلط الذي وقع في ضبط مقاييس هذا المفهوم منذ القرن الخامس هجري وحتى من قبله .

يبرز من خلال دراسة مفهوم الصحبة من خلال القرآن و الحديث و التراجم اتجاهان واضحان ، أما الأول فهو الذي حدده القرآن و أبرزه ابن سعد من خلال المنهج الذي ترجم على أساسه تراجم الصحابة ، و تردّد مئات المرات عند الطبري عندما تعرض لذكر أحداث الفترة النبوية (1) و بعض المرات عند ذكره أحداث فترة الخلفاء الراشدين (2) ، ثم يغيب الطبري التعرض لهذا المفهوم في العهد الأموي .

أما الاتجاه الثاني فهو الذي جعل الصحبة مفهوماً انطلق من الذين صحبوا النبي فعلا ثم توسع حتى أصبح يشمل كل الذين عاشوا في القرن الأول للهجرة أو قرن الرسول . و قد عبرت بعض الأحاديث النبوية التي اعتمدها جلّ مؤلفي التراجم عن هذا المفهوم ، و هكذا تلتقي كتب التراجم و الأحاديث النبوية في تحديد المفهوم الموسّع للصحبة . إن النسق التطوري الذي طرأ على مفهوم الصحبة من خلال التراث الإسلامي ، ورد في دائرة المعارف الإسلامية إذ نجد في تعريف مفهوم الصحبة : « الصحابة مصطلح إسلامي يعني خصيصاً أصحاب النبي ، في القديم كانت هذه الكلمة لا تطلق إلا على الذين صحبوا النبي مدّة طويلة وشهدوا معه غزواته و بعد ذلك ما انفكت الحلقة التي تضم أصحاب الرسول تتسع أكثر فأكثر لتشمل الذين لم تكن لهم علاقات حقيقية مع الرسول و لذلك أصبحت تعريفاً يطلق على كل المؤمنين الذين لاقوا الرسول في حياته ... بما في ذلك الأطفال و حتى الجنّ الذين يعتبرهم أهل السنة من أصحاب النبي » (3).

(1) الطبري : تاريخ الرسل و الملوك تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الصبعة الثانية دار المعارف بمصر القاهرة - ج 2 ص

413-411-401-394-382-381-378-375-371--369-340-334-331-330-327-318

-460-456-450-449-447--444-439-436-435-433-427432-424--421

-506-503-500-499-498-491-490-488-487-485-484-481-475-474-472-63

-546-543-542-540-538-536-535-526-524-521-520-519-413-512-510-09

-624-621-606-597-595-580-577-572-561-560-558-557-556-552-549

-645-643-637--635-631-630-627

ج3ص12-16-18-19-27--30-59-68-73-75-82--85-98-101-106-107-

110-124-149-155-197.-

(2) نفس المصدر ج3 ص202-205-209-210- ج 4 ص 478-479-482-483-

...488

Enclopedie de l'Islam - Paris 1913 t1 A-D - Article Ashab P 484 (3)

إن ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية في خصوص تعريف الصحابي ، يوضح التطور الذي طرأ على هذا المفهوم ، فأمر الصحبة بعد ما كان يستوجب ملازمة النبي و مشاركته في بناء الإسلام كما نصّ على ذلك القرآن و عبّر عن ذلك كل من ابن سعد و الطبري . أصبح لا يتطلب سوى الرواية عنه أو رؤيته لمدة قصيرة أو حتى معاصرته .

يبدو أن التطور الذي طرأ على مفهوم الصحبة بدأ يتبلور من القرن الثالث للهجرة و قد وقع ربط هذا التطور بالأسانيد الراوية عن النبي التي من المفروض أن يوجد في كل إسناد منها صحابياً للحديث عن النبي، أو صحابياً سمع الحديث عن النبي و بذلك يقع الربط بين عهد النبي و بين ما تلاه من عهود عن طريق الأحاديث المنسوبة إلى الرسول والتي يرويها رواة يكوّنون سلسلة يكون منطلقها شخص صحب النبي حتى يقع التقريب بين عهد النبوة و ما تلاه من عهود .

يبدو أن التوجه نحو الربط بين عهد النبوة و ما تلاه من عهود لم يتطور إلا في العهد العباسي و لعلّ هذا ما جعل أمر صحبة الرسول و الجهاد معه يحتل أهمية كبيرة في الحياة الثقافية و السياسية منذ القرن الثاني للهجرة ، غير أن هذا الفهم للصحبة على أنها لا تعني إلا فئة قليلة من القرشيين و قلة من العرب لا بدّ أن يتوسع ليشمل شرف الصحبة أناسا آخرين وخاصة من الهاشميين ولذلك تجاوز هذا المفهوم الفهم الأصلي الذي ورد في القرآن ليصبح مفهوما « مشوّها » يمكن أن يطلق على الشخص بمجرد سماعه عن النبي أو رؤيته أو حتى بمجرد معاصرته ، و لإعطاء هذا الفهم المتأخر عن عهد النبي شرعيته الدينية و التاريخية فإنه قد يعمد إلى بعض الأحاديث النبوية التي تبرز مثل هذا الأمر فتختلق آخلاقا فيما بعد لتنسب إلى النبي إثر ذلك .

هكذا يتضح أن مفهوم الصحبة الأصلي لم يبرز إلا في القرآن و قد وقع المحافظة على هذا المفهوم في كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد و كتاب تاريخ الطبري . أما بقية كتب الأحاديث و التراجم فقد بلورت مفهوما جديدا أنطلق من الفهم الأصلي ، و توسّع آستجابة لمقتضيات العصر العباسي الذي تبلورت فيه إيديولوجية إحياء كل ماله صلة بالنبي وبعده فضلا عن تقديسه بعدما وقع تعميم عهد النبوة في العهد الأموي حيث كان الشرف لا يرتبط إلا بالمقدرة الشخصية و الفعل الملموس في الإرث الإسلامي .ومن هنا يمكن أن نستنتج أن الصحبة لم تأخذ بعدا

واعيا بأهميته إلا في العهد العباسي ، أما ما سبق ذلك من عهود وخاصة بالنسبة إلى العهد النبوي ، فإن مفهوم الصحبة لم يقع تداوله ، وحتى وإن استعملت هذه التسمية فلا شك أن ذلك حدث بصفة لاواعية . ولا أدل على ذلك من عدم ذكر كلمة « أصحاب النبي » في القرآن الذي لم يرد فيه بالنسبة إلى من أطلق عليهم اسم أصحاب النبي فيما بعد سوى أسم المهاجرين و الأنصار .

إذا كان ابن سعد و الطبري أكثر وفاء من غيرهما لروح الفترة الإسلامية الأولى و لروح القرآن في تحديد مفهوم الصحبة ، فإن ابن سعد يكون بدون شك أكثر وفاء من حيث صحة الأشخاص الذين ترجم لهم والمعلومات التي خصتهم بها ، و لذلك فإن اعتمادهم بصفة خاصة للبحث فيما يطرحه موضوع الصحابة من جوانب أخرى ، يبدو أمرا ضروريا لأصالة منهج كتاب الطبقات الكبرى و قدمه و ثقة كاتبه فيما قدمه من معلومات وخاصة تلك التي تتعلق بالأحداث التاريخية .

١- البحث في الإنتماءات القبلية والاجتماعية وفئات أعمار أصحاب النبي

تستوجب دراسة موضوع الصحابة- إلى جانب ما أستوجبته من تحديد لمفهوم الصحبة من خلال المصادر - البحث عن الإنتماءات القبلية والاجتماعية وفئات أعمار الذين صحبوا النبي . يحتل مثل هذا البحث في موضوع الصحابة أهمية بالغة ، لأنه لا يكفي أن نعرف ماهية الصحبة بالمعنى التاريخي للمفهوم فحسب وإنما يجب التعرف أيضا على أصحاب محمد من ناحية الإنتماء القبلي والاجتماعي و من ناحية السن الذي كانوا عليه عندما أسلموا . للبحث في هذه الإشكالية ، لا بد من الرجوع إلى كتب التراجم التي تنص في ترجمة كل شخص من أصحاب النبي على أنتمائه القبلي ، كما تتضمن معلومات قد تيسر الأطلاع على وضعيته الاجتماعية و تسهل ربما تحديد السن الذي كان للصحابي عندما أسلم . وبما أن طبقات ابن سعد تعتبر من أوثق المصادر و أكثرها أصالة في الترجمة للصحابة ، فإن اعتماد هذا الكتاب مصدرا أساسيا للبحث في هذه الجوانب يعتبر ضرورة ملحة ، غير أن اعتماد ابن سعد مصدرا أساسيا لا يجعلنا نغفل الاعتماد على كتب التراجم الأخرى و كتب السير و التاريخ العام عندما تقتضى الضرورة ذلك .

إن البحث في مختلف الجوانب التي تطرحها هذه المرحلة من البحث بالرجوع إلى المصادر و خصوصا كتب التراجم يتطلب منا التوقف عند مشكلة منهجية عويصة تتمثل في عدم التطابق بين عدد تراجم الصحابة حسب مقاييس الصحبة التي وقع تحديدها فيما سبق من البحث و بين عددهم الذي خرجوا به يوم الفتح كما تنص على ذلك مصادر التاريخ العام و السير ...

أتفقت كل هذه المصادر على أن الذين خرجوا مع الرسول يوم الفتح كانوا يعدون عشرة آلاف أو ما يقارب ذلك ، إذ يذكر ابن هشام عن رواية لابن إسحاق : « و كان جميع من شهد فتح مكة من المسلمين عشرة آلاف ، من بني سليم سبعمائة ، و يقول بعضهم ألف ، و من بني غفار أربعمائة ، و من أسلم أربعمائة ، و من مزينة ثلاثمائة و ألف نفر و سائرهم من قريش و الأنصار و حلفائهم و طوائف العرب من قيس و أسد » (1) ،

(1) ابن هشام : سيرة النبي ج 4 ص 42.

وفي نفس السياق يذكر الطبري عن مجموعة من الرواة منهم ابن إسحاق ، و الزهري و عتبة بن مسعود :..... « ثم مضى حتى نزل مر الظهران في عشرة آلاف من المسلمين ، فسبعت سليم ، و ألفت مزينة ، وفي كل القبائل عدد و إسلام ، و أوعب مع رسول الله المهاجرون والأنصار فلم يتخلف عنه منهم أحد»(1).

أما الواقدي فيذكر بخصوص الذين خرجوا مع النبي يوم الفتح « و كان المهاجرون سبعمائة و معهم من الخيل ثلاثمائة فرس ، و كانت الأنصار أربعة آلاف معهم من الخيل خمسمائة و كانت مزينة ألفا فيهم من الخيل خمسين فرسا ، و كانت أسلم أربعمائة فيها ثلاثون فرسا و كانت جهينة ثمانمائة معها من الخيل خمسون فرسا ، و كانت بنو كعب بن عمرو خمسمائة»(2) . و يذكر ابن سعد في نفس الإطار « تجهز الرسول و بعث إلى من حوله من العرب و جلهم من أسلم و غفار و مزينة و جهينة وأشجع و سليم ، فمنهم من وافاه بالمدينة و منهم من لحقه بالطريق فكان المسلمون في غزوة الفتح عشرة آلاف» (3).

رغم إجماع كل المصادر تقريبا على أن عدد الذين خرجوا مع الرسول يوم الفتح يقدر بعشرة آلاف ، فإن هذا العدد يبدو ضخما و من شأنه أن يثير عدة تساؤلات . ألم يخرج مع الرسول يوم الفتح أناس غير مسلمين وخاصة من الأعراب الذين كانوا يمثلون يومئذ عددا هائلا ؟ ألم توجد بعض المبالغة في تقدير عدد الذين خرجوا يوم فتح مكة في كتب السير والتاريخ العام ؟ لماذا لم تحتفظ لنا كتب التراجم بهذا العدد الهائل لتراجم الصحابة أو حتى بعدد يقاربه ؟ .

للإجابة عن السؤال الأول ، نشير إلى أن المصادر المعتمدة بمختلف أنواعها لم تذكر أبدا أية إشارة تدلّ على أن الرسول اعتمد في مغازيه على غير المسلمين ، لكنها ذكرت أنه احتفظ بحلف بني عبد المطلب مع خزاعة في صلح الحديبية ، و أشارت إلى « أن خزاعة كانت عيبة نصح رسول الله في مسلمها و مشركها لا يخفون عنه شيئا بمكة » (4) .

(1) تاريخ الطبري ج 3 ص 50

(2) مغازي الواقدي ج 3 ص 800 و 801.

(3) طبقات ابن سعد ج 2 ص 134

(4) ابن هشام : سيرة النبي ج 3 ص 360-مغاري الواقدي ج 2 ص 593 .

ليس في هذه الإشارة ما يفيد أن المجاهدين الذين خرجوا مع الرسول يوم الفتح أو قبله كانوا غير مسلمين ، و في هذا يقول الواقدي : « فلما أبان الرسول الغزو أرسل إلى أهل البادية و إلى من حوله من المسلمين يقول لهم : من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليحضر رمضان بالمدينة و بعثوا رسولا من كل ناحية حتى قدموا على رسول الله أسلم و غفار و مزينة و جهينة و أشجع و بعث إلى بني سليم ، فاما بنو سليم فلقيته بقديد ، و أما سائر العرب فخرجوا من المدينة » (1) . يؤكد الواقدي من خلال هذا القول أن كل الذين خرجوا مع الرسول يوم الفتح كانوا من المسلمين - وقد يكون إسلام أغلب هؤلاء و خاصة الأعراب مهم - حديثا ، غير أن هذه الحادثة في دخول الكثير منهم إلى الإسلام لا يعنى بالمرّة التشكيك في إسلام كل الذين خرجوا يوم الفتح مع الرسول . إذا كان التشكيك في عدم إسلام الذين خرجوا لفتح مكة أمرا غير وارد فهل يمكن التدليل على مبالغة المصادر في تضخيم عدد الفاتحين لمكة ؟ .

رغم اتفاق كل المصادر تقريبا في تقدير الذين خرجوا مع الرسول يوم الفتح بما يساوي أو يقارب عشرة آلاف شخص ، فإن افتراض المبالغة في تقدير هذا العدد يبدو أمرا ممكنا وجائزا .

بالاعتماد على هذه المصادر أيضا ، نلاحظ أن عدد المسلمين كان يتطور شيئا فشيئا بتقدّم الزمن و تتالي انتصارات المسلمين على أعدائهم و خاصة على قريش و اليهود . لقد آتفت كل المصادر المتقدمة (الواقدي ، ابن هشام ، ابن سعد ، البلاذري ، الطبري ...) و المتأخرة (ابن الأثير ، العسقلاني ، ابن كثير...) على أن عدد المسلمين ، قدّر في معركة بدر التي حدثت سنة 2 هـ بثلاثمائة شخص أو أكثر بقليل أو أقل بقليل ، و آتفت كل هذه المصادر أيضا على أن عدد المسلمين تراوح في صلح الحديبية الذي عقد في آخر سنة 6 هـ بين ثلاثمائة و ألف و ستمائة و ألف شخص ؟ .

من خلال ما تقدم من أرقام نلاحظ أن عدد الذين أسلموا في الفترة الفاصلة بين بدر و الحديبية تضاعف ما يقارب الخمس مرات في مدّة تقارب الأربع سنوات . أما بالنسبة إلى عدد المسلمين في الفترة الفاصلة بين الحديبية و فتح مكة فقد تضاعف بأكثر من ست مرات إذ مرّ عدد المسلمين من رقم يتراوح بين ثلاثمائة و ألف و ستمائة و ألف شخص بالحديبية إلى رقم يساوي أو يقارب عشرة آلاف نفر يوم فتح مكة .

(1) مغازي الواقدي ج 3 ص 799.

إذا ما قارنا تطوّر عدد المسلمين بين بدر و الحديبية من ناحية و بين الحديبية و فتح مكة من ناحية ثانية ، نجد أن عدد المسلمين في الفترة الأولى التي تمتد على أكثر من أربع سنوات قد مرّ من ثلاثمائة شخص تقريبا إلى ستمائة و ألف شخص على أقصى تقدير.

أما الفترة الثانية التي لا تتجاوز مدّتها آثني عشرين و عشرين شهرا (1) فقد تطوّر عدد المسلمين خلالها بما يقارب العشرة آلاف شخص ، و بذلك يمكن أن نستنتج بأن عدد المسلمين في الفترة الثانية تطوّر بصفة أسرع في وقت أقصر .

يمكن تفسير هذا التطوّر السريع الذي عرفه عدد المسلمين في فترة وجيزة بالاعتماد على المصادر التي ورد في أحدها : « فلما كانت الهدنة- الناتجة عن صلح الحديبية- وضعت الحرب أوزارها و آمن الناس بعضهم بعضا فلم يكن أحدا تكلم بالإسلام يعقل شيئا إلا دخل في الإسلام ، حتى دخل في تلك الهدنة صناديد المشركين الذين يقومون بالشرك و العرب - عمرو بن العاص و خالد بن الوليد - و أشباه لهم ، و إنما كانت الهدنة حتى نقضوا العهد بعد آثني عشرين شهرا دخل فيها مثلما دخل في الإسلام قبل ذلك و فشا الإسلام في كل ناحية من نواحي العرب » (2) .

يدل ما ذكره الواقدي على أن الفترة الفاصلة بين الحديبية و الفتح كانت أكثر ملاءمة لدخول الناس في الإسلام من الفترات السابقة ، و لعل الواقدي يلمّح في هذا القول إلى نوعية الذين أسلموا بين الحديبية و الفتح أكثر من تأكيده على ارتفاع عددهم و الدليل على ذلك ذكره لعمر و بن العاص و خالد بن الوليد على أساس أنهما من « صناديد المشركين » أي أنهما كانا من الذين يحرّضون على المسلمين باللسان و السلاح و لذلك فإن دخولهما و دخول مثلهما إلى الإسلام يعتبر دعما له و طعنة للذين لم يدخلوا فيه بعد .

أما عن تطوّر عدد المسلمين فإن الاستشهاد الذي ورد عند الواقدي لا يدعم ما ذكر عن التطوّر المهول لعدد المسلمين بين الحديبية و الفتح إذ ذكر الواقدي عن الزهري : « دخل في الهدنة مثلما دخل في الإسلام قبل ذلك » (3) .

(1) طبقات ابن سعد ج 2 ص 134 .

(2) مغازي الواقدي ج 2 ص 624 .

(3) مغازي الواقدي ج 2 ص 624 .

لقد أكدت هذه الإشارة ظاهرة التطور في عدد المسلمين ، غير أنها لم تؤكد سرعته فعدد المسلمين حسب هذه الإشارة تضاعف مرتين بالنسبة إلى ما كان عليه أيام الحديبية و ليس أكثر ، و هذا ما جعل عددهم أقل بكثير من عشرة آلاف شخص حسب ما ورد في كل المصادر تقريبا .
لم ينفرد الواقدي بذكر مثل هذه الإشارة التي رواها عن الزهري و إنما ترددت أيضا عند ابن هشام بنفس السند : « و لقد دخل في تبك السنين مثل من كان في الإسلام أو أكثر » (1) .

إن ما ورد في مغازي الواقدي و سيرة ابن هشام عن رواية للزهري بخصوص تطور عدد المسلمين بين الحديبية و الفتح يمكن أن يشير إلى تضخيم في عدد الذين خرجوا يوم الفتح مع الرسول رواه على ما يبدو ابن أسحاق ثم تردد بعد ذلك في كل المصادر تقريبا .

لتأكيد هذه الإشارة لا بدّ من مقارنة عدد الذين خرجوا يوم الفتح مع عدد المسلمين في جيش مؤتة الذي خرج بقيادة زيد بن حارثة في جمادى الأولى سنة 8 هـ . تذكر جميع المصادر التي آهتت بالمغازي و سيرة الرسول أن عدد الذين خرجوا إلى مؤتة قبل أربعة أشهر من الخروج إلى الفتح يبلغ ثلاثة آلاف شخصا . رغم أن العدد المذكور بالنسبة إلى جيش مؤتة لا يمثل كل المسلمين لأن هذا الجيش لم يقده الرسول الذي بقي هو و عدد من المسلمين في المدينة ، فإنه لا بدّ أن يضمّ أغلبية المسلمين باعتبار الأهمية التي يمثلها الخروج إلى مؤتة . إن المسلمين يدركون قوة الروم الحربية ولذلك لا بدّ من تجهيز جيش هام يضم من حيث العدد أغلب المسلمين .

إذا ما سلمنا أن جيش مؤتة يمثل أغلبية المسلمين فهل يعقل أن يساوي عدد المسلمين الذين تخلفوا مع الرسول في المدينة و عدد الذين أسلموا في الفترة الفاصلة بين مؤتة و الفتح و هي فترة لا تتجاوز الأربعة أشهر 7000 مسلم ؟ . هذا بصرف النظر عن الذين قتلوا في مؤتة و هم يمثلون رغم قلة عددهم كفاءات حربية نوعية (زيد بن حارثة مولى الرسول - عبد الله بن رواحة الحارثي الخزرجي و جعفر بن أبي طالب الهاشمي) .

(1) سيرة ابن هشام ج 3 ص 373.

إن ما ذكر من أرقام فى مختلف المصادر حول عدد المسلمين فى فترات مختلفة سواء كان ذلك فى الفتح أم قبله ، يدل على أن العدد الذى ذكر بالنسبة إلى الذين خرجوا مع الرسول يوم الفتح مبالغ فيه نوعاً ما ، غير أن هذا الاستنتاج لا يمكن تأكيده بصفة نهائية و قطعياً لانعدام الأدلة الواضحة و الدقيقة ، لذلك يبقى كل ما وقع التوصل إليه من خلال المقارنة بين مختلف الأرقام مجرد ملاحظات عامة لا يمكن تأكيدها بسبب غياب الأرقام الدقيقة بالنسبة إلى الفترة المدروسة و حتى بالنسبة إلى ما بعدها .

إن الاحترازاات التى قدّمت حول عدد الذين شاركوا فى الفتح بوصفهم صحابة الرسول ، لا تجعلنا نهمل التعرض لمشكلة الفرق الكبير بين العدد الفعلى للصحابة الذى يبلغ عشرة آلاف شخصاً وما يقاربه و بين عددهم الوارد فى كتب التراجم بمختلف أنواعها .

بالرجوع إلى كتب التراجم ، و بتفحص تراجم الصحابة التى وردت فيها - حسب المقاييس التى ذكرت فى المرحلة الأولى من هذا البحث - نجد أن ابن سعد لم يترجم فى مجلده الضخم سوى لأثنين و ثمانين و خمسمائة صحابى من الرجال ، أما النساء الصحابيات المبيعات فقد خصهن بستة عشرين و خمسمائة ترجمة مع العلم أن ابن سعد أسقط فى تراجمه للنساء العديد من مقاييس تحديد مفهوم الصحبة مثل الأقدمية فى الإسلام و الجهاد فى سبيله ، لذلك فقد أعتبر كل امرأة صحابية شريطة أن تكون من المسلمات اللاتى بايعن الرسول .

أما فيما يخص بقية كتب التراجم فقد كان عدد التراجم الوارد فيها بصفة عامة أكثر إذ قدر بخمسمائة و ثلاث آلاف ترجمة بالنسبة إلى ابن عبد البر ، و خمسمائة و سبع آلاف ترجمة عند ابن الأثير ، و أكثر من أثنى عشر ألف ترجمة عند العسقلانى .

تجدر الإشارة فى هذا السياق إلى أن هؤلاء المؤلفين ترجموا فى كتبهم لكلّ الذين أسلموا على عهد النبى و لم يقتصر على الذين صحبوه و من ثم فإن عدد التراجم الذى يبدو ضخماً بالمقارنة مع عدد تراجم ابن سعد يصبح هو أيضاً غير هام إذا ما قارناه بعدد الذين تعينهم تراجم كل من ابن الأثير و العسقلانى خاصة ، و أنهما قدّرا عدد الذين أسلموا قبل وفاة النبى بمائة ألف شخص . فماذا يعنى إذن عدد خمسمائة و سبع آلاف أو حتى أثنى عشر ألف أمام مائة ألف ؟ .

يبدو الفرق الشاسع بين عدد الصحابة كرقم مطلق - عشرة آلاف - وعدادهم الفعلي كتراجم ذاتية أمرا محيرًا من غير المتيسر تفسيره لدقة الوضعية وافتقارنا لمعلومات دقيقة ، و لذلك فإن ما سنجرؤ على تقديمه كتفسير لهذه الوضعية لا يتعدى أن يكون مجرد فرضيات شخصية .

- لم يقع تدوين ما وصل إلينا من روايات أهتمت بتراجم الصحابة إلا بعد قرن على الأقل من هجرة النبي و أصحابه إلى المدينة . و قد سبب هذا التأخير في التدوين إهمال ذاكرة الرواة الذين تتالوا لكثير من الصحابة و هذا ما أسقط الكثير من المعلومات الخاصة بتراجم الكثير من الصحابة ، و قد نتج عن هذا الإلتلاف غياب العديد من التراجم في أقدم مصادر التراجم إذ تذكر بعض المصادر مثلا أن عدد الذين خرجوا في جيش الفتح من الأنصار أربعة آلاف و عدد المهاجرين من القرشيين سبعمائة (1) ، في حين لا يترجم ابن سعد في طبقاته إلا لأربعة و سبعين و منثي رجلا من الأنصار و ثمان و ثمانين و منة رجلا من المهاجرين من قريش . يبدو أن الفارق الكبير بين الأرقام الواردة أعلاه لا يعود إلى تضخيم بعض الأعداد فقط و إنما يعود أيضا إلى إهمال ذاكرة الرواة لعدد هام من هؤلاء الصحابة .

- يبدو أن البدو الذين أسلموا بين الحديبية و الفتح لم يستقروا بالمدينة و ذلك بسبب قلة موارد الرزق الموجودة بالمقارنة مع عدد المهاجرين المتأخرين الذين من المفروض أن يستقروا بها و لذلك فإن الروايات لم تترجم إلا للبارزين منهم و هذا ما يجعل الفرق مهولا بين عدد الصحابة من البدو بأعتبارهم تراجم ذاتية و عددهم بأعتباره رقما إجمالياً ذكرته العديد من المصادر في تعدادها للذين خرجوا في جيش الفتح إذا تذكر بعض المصادر : « فسبعت سليم ، و ألفت مزينة » (2) ، في حين لم يترجم ابن سعد إلا لأثنى عشر شخص من سليم و ترجم لشخص واحد من مزينة . إن هذا الفرق المهول يوحي بأن البدو المسلمين لم يستقروا بالمدينة حتى بالنسبة إلى الذين أسلموا منهم قبل الحديبية إلا في حالات نادرة قد يكون ورد معظمها في طبقات ابن سعد . نعتبر أن هذه الأحترازاات المنهجية المتعلقة بالفرق الكبير بين عدد الصحابة وتراجمهم لم تحل الإشكال القائم حول هذه المسألة بقدر ما حاولنا طرحها وتوضيحها لمزيد البحث فيها على أننا نكتفى بالتراجم المتوفرة للبحث في الانتماءات القبلية و الاجتماعية و فئات أعمار الصحابة .

(1) مغازي الواقدي ج 2 ص 800.

(2) تاريخ الطبري ج 3 ص 50.

رغم قلة تراجمهم بالمقارنة مع عددهم ، فإن البحث في الانتماءات القبلية و الاجتماعية و أصناف أعمار الصحابة يبدو أمرا صعبا و متشعبا لغزارة المادّة و لهذا لا بدّ من محاولة تنظيمها للسيطرة عليها و بما أنه لا يمكن الفصل بين الانتماء القبلي و الانتماء الاجتماعي لتراپطهما فلا بدّ من توخي تنظيما زمنيا يبحث المسألة المطروحة في مكة أولا ثم في المدينة .

1- الانتماءات القبليّة و الاجتماعيّة و فئات أعمار أصحاب النبي في الفترة المكيّة

سنحاول في هذه المرحلة من البحث أن نعرف الانتماءات القبليّة و الاجتماعيّة ، و فئات أعمار أصحاب النبي الذين أسلموا في مكة أولئك الذين سبق إسلامهم هجرة النبي إلى يثرب التي سيطلق عليها بعد هجرة النبي إليها أسم المدينة .

بالاعتماد على ما ورد عند ابن سعد عن طريق روايات الواقدي و روايات ابن اسحاق التي هدّبها ابن هشام ، نحاول أستخراج قائمة الذين أسلموا في مكة من أصحاب محمد و قد قال ابن سعد في الواحد منهم « قديم الإسلام » أو « أسلم قديما » .

يقدر عدد هؤلاء في سيرة ابن هشام بثلاث و عشرين و مئة شخص منهم عشرين امرأة و أكثر من مئة رجل . أما ابن سعد فقد أخرج قرابة المئتي ترجمة بالنسبة إلى الذين أسلموا في مكة منهم مائة و خمس و خمسون رجلا و أكثر من أربعين امرأة مع العلم أنه وقع أستخراج اللاتي أسلمن في مكة من النساء من المجلد الثامن للطبقات الكبرى بالاعتماد على إشارة ابن سعد المعهودة « أسلمت قديما في مكة » . يمكن تفسير الفرق الموجود بين القائمة التي ذكرت عند ابن اسحاق و القائمة الواردة عند ابن سعد بعدم ذكر الاول لكل الذين أسلموا في مكة إذ اقتصر في قائمته على تسمية كل الذين أسلموا عندما كانت الدعوة الحمديّة سرية و عددهم يفوق الخمسين شخصا ثم ذكر الذين هاجروا إلى الحبشة و هم الذين أسلموا سرا مع إضافة أشخاص آخرين يبدو أنهم آعتنقوا الإسلام عندما أصبحت الدعوة جهرا ، و يتراوح عدد هؤلاء بين الخمسين و الستين شخصا و منهم مثلا عمرو بن سعيد بن العاص أخو خالد و أمراة بركة بنت يسار مولاة أبي سفيان بن حرب و حلفاء أمية بن عبد شمس من بني أسد بن خزيمة و الأسود بن نوفل و يزيد بن زمعة و عمرو بن أمية الأسديين ، و مصعب بن عمير و سوبيط بن سعد و جهم بن قيس العبدريين ... ينتمي « أصحاب الإسلام القديم » إلى مختلف العشائر القرشيّة بدون أستثناء و إلى بعض حلفائهم و مواليهم من البدو و اليمن .

لتوضيح الانتماءات العشائرية « لأصحاب الإسلام القديم » لا بد من إنجاز رسم لشجرة النسب القرشية حتى يسهل تحديد الانتماءات العشائرية لأصحاب النبي الذين أسلموا في مكة .

مكّن إنجاز شجرة نسب قريش من إبراز مختلف العشائر القرشية و لعله وضع علاقة النسب الموجودة بينها . و لكن هذه الشجرة لم تقدر على احتواء أسماء الذين أسلموا من كل عشيرة و لا حتى على تقدير عددهم بالنسبة إلى كل فرع من فروع مختلف العشائر القرشية .

إن استعراض قائمة أسماء كل الذين أسلموا في مكة يبدو أمرا رتيبا وغير ذي فائدة كبيرة نظرا لطول القائمة التي قد يتجاوز عدد الأشخاص فيها المئتين لأن الأمر لا يتعلق بالذين أسلموا في فترة من الفترات المكيّة على شاكلة ما ذكره ابن أسحاق ، و إنما يتعلق بكل الذين أسلموا في مكة و لذلك رأينا الفائدة في إنجاز جدول يقع فيه تقسيم الذين أسلموا في مكة حسب الفروع العشائرية التي ينتمون إليها ، لعل ذلك يسهل أمر دراسة انتماءاتهم الاجتماعية فيما سيتقدم من البحث .

فهرس

لؤي

سحارب

(قوم عمرو بن أبي عمرو)

كعب

هصيص

سهم

سعد

سعد

عدي

قيس

حذافة

خنيس

جمع

حذافة

وهيل

وهيل

وهب

خلف

ربيعة

عثمان

(نبيه)

تيم

(أبو بكر الصديق)

وهب

خلف

ربيعة

عثمان

مطلعون

(وهب)

قصي

عبد مناف

الحارث

زهرة

(عبد الرحمان)

وقاص

أبي

عبد مناف

عبد العزى

أسد

نوفل

عبد شمس

المطلب

هاشم

ربيعة

أمية

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

عبد

كلاب

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

مروة

عدي

عويج

عبيد

عوف

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

يقظة

مخروم

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عدي

عويج

عبيد

عوف

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عدي

عويج

عبيد

عوف

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عدي

عويج

عبيد

عوف

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عدي

عويج

عبيد

عوف

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عدي

عويج

عبيد

عوف

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

عبد الله

المصدر

1- ابن سعد : الطبقات الكبرى ج 3-4-8

2- ابن هشام : سيرة النبي ج 1

نسب العشائر القرشية في عهد

أبومطالب

عبد مناف

عبد مناف

عبد مناف

عبد العزى

توزيع عدد أصحاب الرسول الذين أسلموا
في مكة حسب العشائر القرشية وفروعها

العشائر القرشية	أصحاب الرسول من كل فرع عشائري	عددهم حسب الفروع والنسبة لكل عشيرة
هاشم بن عبد مناف بن قصي	بنو عبد المطلب 2 حمزة + صفية بنو طالب بن عبد المطلب 2 علي + جعفر بنو عبد الله بن عبد المطلب 5 بنات الرسول وخديجة	2 خليف حمزة اسموا للرسول 3 رجال 1 امرأة
المطلب بن عبد مناف بن قصي	5 عبيدة بن الحارث + أخوه قدامة وعبد الله + مسطح + أمه	
عبد شمس بن عبد مناف بن قصي	بنو أبي العاص بن أمية 1 عثمان بنو العاص بن أمية 2 خالد + عمرو بنو ربيعة بن عبد شمس 1 أبو خنيفة	25 طيف 16 رجل 4 نساء من أسد بن خزيمه 3 + من سليم وأبو موسى لأنشعري + من حوس ومولى أبي حديقه وأخواته أحبحة
نوفل بن عبد مناف بن قصي	-	2 خليف ومولاة عنتة + خباب
أسد بن عبد الغزي بن غصن	بنو خويلد بن أسد منهم الزبير بن العوام بنو الحارث بن أسد 1 أمية بن عمرو بنو المطلب بن أسد 1 يزيد بن زمرعة	2 خليف للزبير ومولاه
عبد الدار بن قصي + عبد بن قصي	8 أشخاص مصعب الخيزر أخوه أبو الروام وجهم بن قيس وابنيه + فراس وسويد وصليب بن عمير بن عبد	3 موال 3 رجل (أبو فكيهة) وأمرأتين
زهر بن كلاب	بنو الحارث 5 رجال 1 امرأة علي رأسهم عبد الرحمن بن عوف بنو عبد مناف 3 سعد + أخوه عامر + عمير	6 خلفاء منهم عبد الله بن مسعود أخلف: مسعود بن الربيع
تيم بن مرة	7: 4 رجال أشهرهم أبو بكر وطلحة + 3 نساء: عائشة / أسماء	1 خليف هو صهيب + 6 موال رجلين + 4 نساء
مخزوم بن يقظان بن مرة	بنو المغيرة بن عبد الله بن عمر: 45 رجال: أم قلا أم سلمة) بنو هلال بن عبد الله بن عمر: 3 أشهرهم أبو سلمة بنو أسد بن عبد الله بن عمر: 1 أرقم بن أبي أرقم - بنو عامر: أشعل بن الشريد	3 خلفاء ياسر + عمر + معتب الموال كيسل + مولاة سمية

<p>تخلفه بني نضيل بن عبد العزي منهم 4 من كلانة + 1 مولى هم</p>	<p>بنو قرد بن زراح 8 - 5 رجال أشهرهم هم بن الخطاب + أمراةين. بنو عبيد بن عويج: 6: 5 رجال أبرزهم النحام: امرأة</p>	<p>عبي بن كعب</p>
<p>1 حليف بني الحارث بن قيس + 1 حليف لبني سعد بن سهم</p>	<p>بنو حذافة بن قيس بن عبي بن سعد 4 بنو الحارث بن قيس بن عبي بن سعد 7 إخوة بنو العاص بن وائل بن هاشم بن سعيدا بنو أبو عوف بن صبيبة بن سعيد بن سعد: 1 امرأة تزوجت المطلب بن أهر الزهري</p>	<p>سهم بن هصيص إبن كعب</p>
	<p>بنو مظهر بن حبيب بن وهب: 4 عتمل وأخوه عبد اللعوقداه + أبه السائب + 1 أبتنترينب بنو معمر بن حبيب بن 7: 5 رجال + 1 امرأة بنو ربيعة بن ربيعة وهيل بن حذافة: 2 عتمل بن ربيعة وابنه نبيه بنو خلف بن وهب بن حذافة 1 و هؤلاء هم سيادة القوم</p>	<p>جمح بن هصيص إبن كعب</p>
<p>1 حليف من اليمن 1 موالى لسهيل بن عمرو</p>	<p>بنو عبد بن معيص بن عامر: 1 ابن أم مكتوم بنو بديعة بن مالك بن عسل او هب بن سعد ابن أبي سرح بنو أبي قيس بن عبود بن نصر بن مالك 5 4 رجال وإمراتين بنو عبد شمس بن عبود بن نصر 9: 5 رجال + 4 نساء</p>	<p>عامر بن لؤي</p>
	<p>بنو الحارث 10 أشهرهم أبو عبيد قيس الخراج بنو محارب: 1</p>	<p>فهر</p>

المصدر ابن سعد: الطبقات الكبرى ج 3-4-8 ابن هشام: سيرة النبي ج 1.

يضمّ الجدول المتقدم الذكر سبعة و تسعين و مئة رجل و امرأة أسلموا في مكة ، و ينتمي جميعهم إلى قريش سواء كان بالنسب أو الحلف أو الولاء. يمثل عدد النساء في هذا الجدول ستّ و ثلاثين امرأة منهن نساء البيوتات و الحليفات و الإمام مع العلم أنه وقع تسمية النساء في الجدول بنسب آبائهن و ليس بنسب أزواجهن باستثناء خديجة بنت خويلد زوجة الرسول الأولى و ذلك لأنها كانت أول من استجاب لدعوة الرسول . أما حلفاء قريش و مواليها الذين أسلموا قديماً « فيبلغ عددهم سبعين شخصاً ينتمي أكثر من ثلثهم إلى حرب بن أمية بن عبد شمس بالحلف . لا يعتبر هذا العدد هاماً بالمقارنة مع العدد الجملي للذين أسلموا بمكة من قريش إذ يفوق عدد المنتمين لهذه القبيلة المائة مسلم و مسلمة و لهذا يمكن القول أن المسلمين الأوائل كانوا ينتمون في معظمهم إلى قريش بالنسب و ليس بالحلف أو الولاء كما ردد ذلك التقليد الإسلامي معتبراً أن أغلب الذين أسلموا في مكة هم « المستضعفون من أصحاب الرسول » (1) ، أي من حلفاء و موالي قريش الذين جردهم إعلان إسلامهم من حماية العشائر بالحلف و الولاء ، و هذا ما جعلهم يتعرضون إلى التعذيب و الاضطهاد الذي أشارت إليه المصادر القديمة و أكدت عليه المصادر المتقدمة .

بالاعتماد على كتب التراجم و السير دائماً يتضح أن الذين أسلموا في مكة لا ينحصرون في المنتمين لقريش بالنسب و الحلف و الولاء فقط وإنما يشمل أيضاً عناصر أخرى تنتمي إلى قبائل أخرى غير قريش ، تتكوّن هذه العناصر من رجال و نساء و لذلك يمكن إيراد أسماءهم في قائمتين .

قائمة الرجال من غير القرشيين الذين أسلموا في مكة

- عمرو بن عبسة بن خالد السلمي من قيس غيلان أتى إلى سوق عكاظ ولقى الرسول فأسلم « و كان ثالثاً أو رابعاً في الإسلام » (2) و رجع إلى قومه و هاجر إلى المدينة قبل الفتح .

(1) البلاذري : أنساب الأشراف ص 156 و سيرة ابن هشام ج 1 ص 339 .
(2) طبقات ابن سعد ج 4 ص 215 .

- أبوذر الغفاري الكناني المضري : قدم مكة و أسلم عندما كان الرسول يدعو سرآ (1) . رجع إلى قومه و لم يلتحق بالمدينة إلا أيام الخندق .

- الطفيل بن عمرو الدوسي الأزدي : يقال له حلف في قريش ، كان رجلا « شريفا شاعرا كثير الضيافة قدم مكة » (2) ، فسمع الرسول و أسلم ثم التحق بقومه فدعاهم إلى الإسلام و هاجر بهم إلى المدينة و هم سبعين أو ثمانين بيتا (3) سنة خيبر أي سنة 7 هـ .

- ضماد الأزدي من أزد شنوءة ، قدم إلى مكة معتمرا فاستمع إلى الرسول فأسلم و بايعه على نفسه و قومه (4) .

يبدو أن الدخول المبكر لهؤلاء الأشخاص في الإسلام أمرا يدعو إلى التساؤل : لماذا استجاب هؤلاء البدو وهدمهم إلى دعوة الرسول رغم أن تردّد مثلهم على مكة يعتبر أمرا دائما و شائعا لما تمثله مكة بالنسبة إلى العرب من أهمية دينية (الحرم) و اقتصادية (الأسواق كعكاظ) ؟ ألا يعكس هذا الإسلام المبكر لهؤلاء الأشخاص التهيو النفسى لتقبل دينا جديدا بتأثير من بعض الموجات الإصلاحية التي أنتشرت عند العرب في فترة ما قبل البعث و التي يقوم أساسها على مقاومة الظلم و التصدي لكل مظاهر الفساد الأخلاقي و الاجتماعي عبر حركات دينية و اجتماعية مثل حركة الحنفاء ؟ .

إلى جانب قائمة الذين أسلموا في مكة من غير القرشيين من الرجال توجد قائمة للنساء من غير القرشيات اللاتي أسلمن في مكة أيضا ، وتتكون هذه القائمة من الأسماء الآتية الذكر :

(1) طبقات ابن سعد ج 4 ص 222.

(2) نفس المصدر ج 4 ص 237.

(3) نفس المصدر ج 4 ص 239 .

(4) نفس المصدر ج 4 ص 241 .

- أم رومان بنت عامر بن عويمر الكنانية : زوجة أبي بكر الصديق و أم آبنيه عائشة و عبد الرحمان . أسلمت بمكة قديما و بايعت و هاجرت إلى المدينة مع أهل رسول الله و أهل أبي بكر (1).

- أم الفضل بنت الحارث بن خزن الهلالية من عامر بن صعصعة من هوازن من قيس عيلان . كانت أول امرأة أسلمت بمكة بعد خديجة بنت خويلد . تزوجت العباس بن عبد المطلب عم الرسول (2).

- أسماء بنت عميس الخثعمية : أسلمت قبل دخول الرسول دار الأرقم بمكة و بايعت و هاجرت إلى أرض الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب .

- سلمى بنت عميس الخثعمية : أسلمت قديما مع أختها أسماء و تزوجها حمزة بن عبد المطلب (3) .

- همينة بنت خلف بن أسعد من بني عمرو من خزاعة : أسلمت قديما و هاجرت إلى الحبشة مع زوجها خالد بن سعيد بن العاص (4) .

- حرملة بنت عبد بن الأسود من بني عمرو من خزاعة أسلمت بمكة قديما و بايعت و هاجرت إلى الحبشة مع زوجها جهم بن قيس العبدي (5) .

- فاطمة بن صفوان بن محرت الكنانية : أسلمت بمكة قديما و هاجرت إلى أرض الحبشة مع زوجها عمرو بن سعيد بن العاص العبشمي (6) .

(1) طبقات ابن سعد ج 9 ص 276

(2) نفس المصدر ج 8 ص 277 .

(3) نفس المصدر ج 8 ص 281 .

(4) نفس المصدر ج 8 ص 285 .

(5) نفس المصدر ج 8 ص 286 .

(6) نفس المصدر ج 8 ص 286 .

- حسنة أم شرحبيل الكندية : أسلمت قديما بمكة و هاجرت إلى الحبشة مع أبنها شرحبيل .(1)

- أسماء بنت سلامة بن مخربة بن جندل من بني تميم : أسلمت قديما بمكة و هاجرت إلى الحبشة مع زوجها عياش بن أبي ربيعة بن المغيرة المخزومي .(2).

إذا كان الإسلام المبكر بالنسبة إلى الرجال غير المنتمين إلى قريش لا بالنسب و لا بالهلف و لا بالولاء أمرا يدعو إلى نوع من التساؤل فإن إسلام النساء غير القرشيات ، لا يدعو مهما كان مبكرا إلى الاستفهام وذلك لأن كل هذه النساء كنّ متزوجات من عناصر قرشيتة دخلت الإسلام في أكرها منذ الفترة السريّة التي دامت ثلاث سنوات باستثناء أم الفضل زوجة العباس بن عبد المطلب التي قد يكون إسلامها المبكر مجرد تملق أضافه الرواة و سجله الكتاب للتقرب به من حكام الخلافة العباسية الذين يعود نسبهم إلى العباس بن عبد المطلب من زوجته أم الفضل وغيرها .

من خلال ما تقدم يمكن تقسيم الانتماءات القبليّة لأصحاب الرسول الذين أسلموا بمكة إلى ثلاث مجموعات :

- أغلبية تنتسب إلى قريش بالأصل .

- مجموعة ذات عدد هام و لكنه أقل أهمية من المجموعة الأولى. ينتسب جلّ عناصر هذه المجموعة إلى القبائل المحيطة بمكة مع العلم أن هذه العناصر تتمتع بعلاقات وطيدة مع قريش تتجسد أساسا في علاقات الهلف و الولاء و الزواج بالنسبة إلى كثير من النساء . لقد تمكنت هذه العناصر - التي يمكن أن تتسع في بعض الأحيان لتكوّن عشائر مثلما كان الشأن بالنسبة إلى بني غنم بن أسد بن خزيمه حلفاء بني أمية - بفضل هذه العلاقات من الاستقرار في مكة و لذلك فإن إسلام هؤلاء لا يمكن أن يخرج على اعتبارهم عناصر مكية تنتمي فعلياً إلى قريش .

(1) ابن سعد ج 8 ص 287.

(2) نفس المصدر ج 8 ص 301.

- أقلية لا يتجاوز عدد عناصرها أربعة أشخاص و هم عمرو بن عبسة السلمي و أبو ذر الغفاري و الطفيل بن عمرو الدوسي و ضماد الأزدي . يبدو أن إسلام هؤلاء المبكر بمحض إرادة شخصية لأنه كان في فترة الدعوة السرية و هذا ما جعل عددهم متقلصا لأن القرآن بوصفه المصدر الأساسي لدراسة نشأة الإسلام لم يندرج البدو إلا في آخر الفترات المكية .

أعتقد أن توزيع الانتماءات القبلية لأصحاب الرسول الذين أسلموا في مكة يستجيب بصفة عامة إلى روح القرآن في منهجه التطوري و هذا ما يؤكد لنا الرجوع إلى السور المكية التي تنذر إحدى آياتها في مرحلة أولى عشيرة الرسول الأقربين : « أنذر عشيرتك الأقربين » (1) و في مرحلة ثانية يقع إنذار نطاقا بشريا أوسع : « و كذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى و من حولها » (2) . رغم أن المصادر لا تتفق فيمن المقصود « بعشيرتك الأقربين » فيجعلها أهل السنة كل قريش ، و يجعلها أهل الشيعة بني هاشم فإنها تتفق على أن المقصود « بأم القرى و من حولها » أهل مكة و من يحيط بهم من البدو ، و هذا ما جعل بلاشير في إعادة ترتيبه للقرآن حسب النزول الزمني للسور يسبق سورة الشعراء على سورة الشورى (3) .

إذا كانت الانتماءات القبلية بالنسبة إلى الذين أسلموا في مكة من أصحاب الرسول تعود في معظمها إلى قريش فما عسى أن يكون الغالب على انتماءاتهم الاجتماعية ؟

إن قوة الصلة التي وجدت بين الشخص و عشيرته و بين العشيرة والقبيلة عند العرب في فترة البعث و قبلها يدفعنا أثناء البحث عن الانتماءات الاجتماعية للذين أسلموا في مكة إلى أن نبحث أولا عن الوضعية الاجتماعية لكل عشيرة لأن الوضع الاجتماعي للشخص يرتبط شديد الارتباط بوضعه في إطار عشيرته و وضع عشيرته في إطار القبيلة الأوسع (4) .

(1) سورة الشعراء الآية 214.

(2) سورة الشورى الآية 7.

(3) R . Blachère : Le coran : traduction avec un essai de reclassement t 1 pp 12

(4) Watt (MW) Mohamed à la Mecque ; traduction de F. Douveil Payot , 1977 pp 119

يبدو أن تحديد الوضع الاجتماعي لكل عشيرة في إطار القبيلة أمرا شائكا لتفاعل عوامل متعددة في التأثير في المكانة الاجتماعية لكل منها ، و لتسهيل هذا العمل سنحاول تصنيف العشائر القرشية حسب نفوذها الاقتصادي و الاجتماعي في مكة و موقفها من الصراع العشائري الدائر في مكة في الفترة السابقة لعهد النبوة و نسبها في قريش على أساس أن العرب في ذلك الوقت كانوا يعتبرون النسب « شرف البيت » .
بناء على ما تقدم ذكره و انطلاقا من الصراع الاجتماعي و السياسي الذي يبدو أنه آتد بين العشائر القرشية في بداية عهد النبوة برز صنفان من العشائر : صنف يضم العشائر التي لها نفوذ اقتصادي ضعيف ، و من ثم فإن موقعها الاجتماعي في قريش لم يكن بارزا و مهيمنا ، أما الصنف الآخر فيجمع العشائر القوية اقتصاديا و عدديا و قد مكنتها هذه القوة المادية و البشرية من اكتساب نفوذ اجتماعي طاغي جعلها قادرة على فرض الأخلاق التي تريد و هذا ما جعل ربما العشائر الضعيفة تتجمع لمواجهةها .

تتكون العشائر القرشية ذات النفوذ « الضعيف » فيما نقدر من بني هاشم و بني المطلب ، و تيم ، و عدي ، و بني فهر بن مالك .
أما بنو هاشم فإنهم يتمتعون بشرف كبير في مكة ، يبدو أنهم ورثوه من عبد مناف الذي يعود إليه شرف نسبهم ، و من هاشم صاحب الواجهة الاجتماعية ، و عبد المطلب صاحب الواجهة و العدد و بهذا جمع بنو هاشم في العهد السابق للنبوة كل شروط الشرف عند العرب و المتمثلة في شرف « البيت و العدد » . أما في عهد النبوة فيبدو أن شرف بني هاشم بزعامة أبي طالب بن عبد المطلب قد تراجع كثيرا . فإضافة إلى تراجع عدد هذه العشيرة ، إذ لم ينجب أبناء عبد المطلب العشرة الذكور سوى 21 ذكرا مع العلم أن فيهم من توفي طفلا و منهم من كان طفلا في عهد النبي مثل أبناء العباس (1) ، فقد تراجع نفوذ هذه العشيرة الاقتصادي كذلك ، و لا أدل على هذا الضعف من عجز سيد القوم أبي طالب بن عبد المطلب على إعالة بنيه في وقت ما و هذا ما جعل الرسول يكفل عليا أصغر بنيه (2) .

(1) مصعب الزبيري : نسب قريش تصحيح و تعليق ليفي بروفنسال دار المعارف للطباعة و النشر القاهرة 1953 ص 20 و 12 و ص 23 --- 28 و ص 39 و 40 و ص 85 -- 90 .
(2) تاريخ الطبري ج 2 ص 313 .

إن تردّي الوضعيّة الاقتصاديّة و الاجتماعيّة لبني هاشم في زمن الرسول لم يفقدها مكانتها و أهميتها في قريش ، و لعل هذا ما جعل أبا طالب قادرا على لمّ جمع بني هاشم و بني المطلب - باستثناء أبي لهب - لمنع الرسول من « معارضة » قريش التي يمكن أن تعرّضه للخطر (1) .

إلى جانب بني هاشم ، ينتمي بني المطلب أيضا إلى صنف العشائر ذات النفوذ الضعيف في مكة زمن البعث . إن هذه العشيرة رغم عدم أنتسابها إلى هاشم فهي مرتبطة شديدا الارتباط بهذه العشيرة حتى أن المطلع على أحداث السيرة يحسب أن هاشم و المطلب يكوّنان عشيرة واحدة في مكة ، و ما يبرّر هذا الاستنتاج هو عدم وجود رئيس القوم بالنسبة إلى بني المطلب و لعل هذا ما جعلهم يستجيبون لأمر أبي طالب من أجل منع النبي مثلا . لعل المزج الذي حصل بين بني هاشم و بني المطلب يمثل محاولة لتجاوز الضعف الذي أصاب العشيرتين و خاصّة على مستوى الأهمية البشريّة لأن بني هاشم إذا كانوا يمثلون قلة بالنسبة إلى بني عبد شمس و بني مخزوم فإن العدد في بني المطلب هو أقل بكثير المرّات من بني هاشم (2) .

لا ينتمي إلى صنف العشائر الضعيفة اقتصاديّا و عدديّا بنو هاشم أو بنو المطلب فقط و إنّما تنتمي إليه أيضا عشيرة تيم . تجمع هذه العشيرة بين القوّة و الضعف ، فمن جهة ينتمي إليها أشرف قريش و منهم رئيس حلف الفضول عبد الله بن جدعان ، و أبو بكر الصديق الذي تجمع كل المصادر على وجاهته و ثرائه لا في تيم وحدها و لكن في كل قريش ، و من جهة ثانية تعجز هذه العشيرة رغم وجاهة بعض عناصرها على منع أبي بكر وطلحة بن عبيد الله من أستفزاز قريش و تعديها على أشرف هذه العشيرة و مواليتها .

و من بين العشائر الضعيفة اقتصاديّا أيضا في مكة إلى جانب ما تقدم ذكره ، توجد عشيرة عدي . يبدو أن وضعيّة هذه العشيرة الاجتماعيّة كانت تسير نحو اكتساب مكانة مرموقة ، إذ كانت لهذه العشيرة علاقات مصاهرة متعددة مع بني مخزوم و بني جمح أصحاب النفوذ المالي ، كما كانت لهذه العشيرة قوّة عدديّة هائلة قد تكون دعمت مكانتها في مكة ، وقد برز عدّة رؤساء من هذه العشيرة قبل النبوة و أثناءها أكثرهم صيتا عمر بن الخطاب و النخام نعيم بن عبد الله .

(1) تاريخ الطبري ج 2 ص 312 .

(2) الزبيرى : نسب قريش ص 92---97 .

يعتبر بنو فهر بن مالك آخر عشائر المجموعة التي تضم العشائر القرشية الأقل بروزا على المستوى الاقتصادي والاجتماعي ، يختلط نسب بني فهر بين قريش البطاح وقريش الظواهر (1) ، وهذا ما سبب ربما نوعا من العزلة بالنسبة إلى هذه العشيرة عن قريش . اكتسبت هذه العشيرة في زمن النبوة نوعا من القوة الاجتماعية غير أنها ظلت دائما عشيرة ضعيفة لأنها لم تشارك في الأعمال التجارية الكبرى على شاكلة ما تقوم به العشائر القوية النفوذ بما لها .

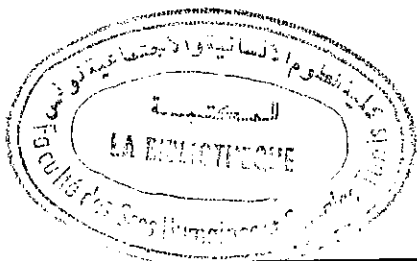
تتشترك كل العشائر التي سبق ذكرها في تقارب مكانتها الاجتماعية في مكة زمن النبوة ، ولعل المكانة التي تشترك فيها كل هذه العشائر تعود إلى فترة ما قبل البعث ، إذ كوّنت كل هذه العشائر باستثناء عدي وإضافة أسد وزهرة حلف الفضول الذي : « تعاهدوا و تعاهدوا في إطاره على أن لا يجدوا مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه و كانوا على من ظلمه حتى تردّ عليه مظلّمته » (2) . إن الأساس الذي قام عليه هذا الحلف يظهر نوعا من الضعف كانت تعاني منه هذه العشائر مما يعرض أفرادها إلى الظلم من قبل العشائر الأقوى ، ولذلك قام هذا الحلف لمنع الظلم الذي فشا في مكة . كما يبرز قيام هذا الحلف نوعا من الروح الإصلاحية التي سادت مكة قبل الإسلام في أشكال متعددة . لعل حلف الفضول يمثل الشكل الاجتماعي لهذه الروح .

إن العشائر التي وقع التعرض إليها إلى حدّ الآن تمثل بصفة عامة العشائر المفتقدة للنفوذ الاقتصادي والاجتماعي في مكة . أما بقية العشائر القرشية فهي الماسكة بزمام الأمور الاقتصادية و لذلك فقد كانت هذه العشائر تحتل منزلة اجتماعية مرموقة في مكة .

تتكوّن هذه المجموعة من تسع عشائر ، أولها بني عبد شمس التي تعتبر من عشائر قريش البارزة في عالم المال لتعاطيها نشاط الأعمال التجارية الكبرى . تتمتع هذه العشيرة إلى جانب شرف المال ب « شرف البيت » وهو شرف النسب لانتماء أفرادها إلى عبد مناف .

(1) Watt : Mohamed à la Mecque pp 123

(2) سيرة ابن هشام ج 1 ص 145 .



لقد تزعم عبد شمس في الجاهلية بني عبد مناف و أنصارهم بأخذ ما بأيدي بني عبد الدار من وظائف شرفية ورثوها عن قصي (1) . وقد عرف الحلف الذي تزعمه عبد شمس لسنه بحلف المتطيبين . إضافة إلى شرف المال والنسب كان بنو عبد شمس يتمتعون أيضا « بشرف العدد » الذي لا يفسره كثرة عدد أولادهم فقط وإنما يدعمه أيضا كثرة حلفائهم ومواليهم .

يبرز بنوا عبد شمس العشيرة الأكثر شرفا و نفوذا في مكة زمن البعث غير أنهم لا ينفردون بمثل هذه المكانة التي يزاحمهم فيها بنو مخزوم الذين قد يفوقون بني عبد شمس من حيث شرف المال و العدد و لكنهم لا يضاھونهم في شرف النسب ، لأن بني مخزوم لا ينحدرون من بني عبد مناف بن قصي و إنما ينحدرون من يقظة بن مرة ، و في مرة يجتمع نسب مخزوم و عبد شمس .

لم يمنع عدم انتساب مخزوم إلى عبد مناف بن قصي من بلوغ بني مخزوم أعلى مراتب الشرف العشائري في قريش و ذلك لأن المغيرة بن عبد الله المخزومي كان شيخ قريش و سيدها الأعظم شرفا و نفوذا في مكة . إذا كان بنو مخزوم و بنو عبد شمس يمثلون أكثر العشائر القرشية قوة اقتصادية و وجهة اجتماعية فإن بني سهم و بني جمح يعتبرون أيضا من العشائر المكية الذائعة الصيت من ناحية اشتراكهما في الأعمال التجارية الكبرى في مكة ، مع العلم أن واط يجعل نفوذ بني سهم أقوى وأوسع من نفوذ بني جمح معلا ذلك بأن العشائر القرشية الضعيفة عقدت حلف الفضول من أجل مواجهة بني سهم بصفة خاصة .

إلى جانب مخزوم و عبد شمس و سهم و جمح التي تكون أقوى العشائر القرشية في عهد النبوة ، هناك عشائر أخرى أقل نفوذا منها وقوة ولكنها تتعاون معها في الفعل الاقتصادي و الاجتماعي والسياسي السائد في مكة في ذلك الوقت . و تتكون هذه العشائر من بني عبد الدار الذين كانوا يتمتعون بشرف إدارة مؤسسات الشرف المكية و هي الحجابة واللواء و الندوة (2) .

(1) سيرة ابن هشام ج 1 ص 143 .

(2) سيرة ابن هشام ج 1 ص 144 .

يبدو أن هذه العشيرة فقدت الكثير من شرفها منذ عهد الجاهلية و هذا ما جعل بني عبد مناف يكوّنون حلف المطيبين للسطو على وظائفها الشرفية ، و لذلك فقد تكون هذه العشيرة عمدت إلى استرجاع شرفها التليد بدعم العشائر صاحبة النفوذ المالي بالنفوذ السياسي عن طريق دار الندوة التي تعتبر أهم جهاز سياسي في مكة في ذلك العصر (1) ، إذ كانت قريش لا تقضي أمرا إلا فيها (2) . ومن العشائر القرشية الضعيفة النفوذ التي تتعامل مع أصحاب الجاه والنفوذ المالي نجد بني نوفل الذين يمثلون على ما يبدو عشيرة قليلة العدد و لذلك فهي تكثف من معاملاتها التجارية مع العشائر صاحبة النفوذ المالي والوجاهة الاجتماعية لعلها تستطيع بذلك تجاوز ضعفها العددي .

أما بنو أسد و بنو زهرة و بنو عامر بن لؤي فيمثل جميعهم عشائر كانت تشهد في عهد النبوة تطورا في أوضاعها الاجتماعية بسبب دخولها الحديث في الأعمال التجارية الكبرى ولعلّ هذا ما جعل بني أسد ينسلخون عن حلف الفضول بوصفه حلفا يضم من وجهة نظر أصحاب النفوذ والمال الضعفاء من العشائر القرشية ليلتحقوا بعالم التجارة والمال على النحو الذي فعله المخزوميّين و العيشميّين و السهميين ...

تمثل دراسة الوضع الاجتماعي لمختلف العشائر القرشية في مكة في زمن النبوة أمرا ضروريا لتحديد الأوضاع الاجتماعية للعناصر القرشية التي أسلمت في مكة ، و لفهم المواقف المختلفة التي وقفتها العشائر المكية إزاء الرسول و أصحابه الذين أتبعوه في عهد نشأة الإسلام .

بالاعتماد على طبقات ابن سعد ، يتضح أن الذين أسلموا في مكة ينتمون إلى مختلف العشائر القرشية و لذلك فإن انتماءاتهم الاجتماعية ستتنوع بتنوع العشائر التي ينتسبون إليها و بتنوع المواقع التي يحتلونها في هذه العشائر ، و لهذا فإن دراسة الوضعية الاجتماعية لأصحاب الرسول تتطلب التعرّض لهم بالذكر حسب عشائرهم على أساس التصنيف الذي وقع توخيه في دراسة الحالة الاجتماعية لمختلف العشائر القرشية بمكة .

(1) باقوت الحموي : معجم البلدان ج 2 ص 423 .

(2) سيرة ابن هشام ج 2 ص 92 .

استجاب لدعوة الرسول من المنتمين لبني هاشم عدّة أشخاص منهم علي بن أبي طالب الذي أسلم حسب أنصار العثمانية و هو « حدث غريب، و غلام صغير ... زعم المقلل أنه أسلم و عمره خمس سنين» (1) ، و رغم أن الشيعة تجعل علياً قد أسلم و عمره أربعة عشر سنة أو أكثر فإن هذا لا ينفي صغر سنّ علي عند إسلامه و أن هذا الإسلام قد يكون حدث بتأثير من وليّ نعمته الرسول الذي كان يكلفه منذ فترة ما قبل المبعث (2) ، وهذا ما يؤكد أن علياً أتحدّر من وسط اجتماعي يتمتّع بشرف البيت والنسب و لكنه يفتقد إلى كل شرف مالي .

وما ذكر عن علي بن أبي طالب ينطبق على أخيه جعفر بن أبي طالب الذي يكبره سنّاً ، يبدو أن كبر سن جعفر (عشرين سنة أو أكثر) بالنسبة إلى عليّ لم يمكنه من تجاوز الضعف المالي الذي كان عليه أبا طالب . يذكر التقليد الإسلامي أن العباس بن عبد المطلب كفل جعفرًا في الوقت الذي كفل فيه الرسول علياً (3) ، و يجمع على أن جعفر بن أبي طالب كان الوحيد الذي هاجر من بني هاشم إلى الحبشة . إذا كان جعفر عند هجرته إلى الحبشة لا يبحث عن الحماية و الذود باعتبار أن عشيرته التي يرأسها أبوه استطاعت أن توفرّ الحماية للمسلمين من بني هاشم و بني المطلب (4) ، فلعله خرج للبحث عن مورد رزق لم يستطع توفيره في مكة لتقلص الموارد المالية لبني هاشم باستثناء أبي لهب .

أسلم من بني هاشم أيضاً إلى جانب علي الحدّث و جعفر الفقير ، حمزة ابن عبد المطلب عمّ الرسول الذي كان يكبره ببضع سنين (5) . يعتبر حمزة من أبرز المحاربين لا في عشيرته وحدها بل في كامل قريش و لعل هذا ما جعل أبو مرثد - الذي قد يكون له نفس سنّ حمزة (6) - يحالفه هو و ابنه مرثد .

-
- (1) الجاحظ : العثمانية ص 5 .
 - (2) تاريخ الطبري ج 2 ص 313 .
 - (3) تاريخ الطبري ج 2 ص 313 .
 - (4) سيرة ابن هشام ج 1 ص 281 .
 - (5) طبقات ابن سعد ج 3 ص 10 .
 - (6) نفس المصدر ج 3 ص 47 .

رغم القوة الحربية التي كان يتمتع بها حمزة بن عبد المطلب و التي قد تكون بالغت في وصفها كتب السيرة مثل الواقدي و ابن أسحاق ، فإن حمزة لم يبرز سياسياً و اجتماعياً و مالياً . يبرز واط تدهور وضعيّة حمزة الماديّة بزواجه من خثعمية (1) ، غير أنني أعتبر شخصياً أن هذه النقطة رغم دلالتها في مثل هذا الموضوع فإنها تبقى غير كافية لتحديد الوضع الاجتماعي الذي كان يعيشه حمزة زمن البعث لذلك لا بد من إضافة أشياء أخرى لعل أهمها يتمثل في عدم إشارة المصادر بكل أنواعها إلى دعم مالي قدّمه حمزة إلى الإسلام الناشئ الذي كان في أشد الحاجة إلى مثل هذا الدعم . إن مكانة حمزة المتواضعة ، لا تنفي أهمية مكانته الاجتماعيّة التي استمدها من شرف نسبه و قوته العسكريّة هذه القوة التي مكنته من القيام بدور كبير في منع نفسه و منع الرسول أثناء فتنة قريش للمسلمين الذين هاجر أغلبهم إلى الحبشة « هربا بأديانهم من مشركي قريش » (2) .

لم يسلم من هاشم مجموعة من أبنائها الصرحاء فقط و إنما أسلم أناس آخرين منهم خديجة بنت خويلد زوجة الرسول الأولى و بناتها أم كلثوم و رقية و زينب و فاطمة ، و أسلم أيضا موالى الرسول : زيد بن حارثة و أبو كبشة و أنسة و صالح شقران ، كما أسلم أيضا أبو مرثد العنوي و ابنه حليفا حمزة بن عبد المطلب .

أما خديجة فإن كل المصادر تجمع على ثرائها و شرفها (3) ولعلها استطاعت بفضل ثروتها أن تكسب محمدا قبل مبعثه وضعيّة ماليّة حسنة في قريش .

أما الموالى فرغم إشتراكهم في الولاء للرسول فإن مكانتهم من الرسول كانت مختلفة ، فإذا كان أنسة و أبو كبشة و صالح شقران مجرد عبيد أعتقهم الرسول فتحولوا إلى خدم له فإن زيد بن حارثة يختلف كثيرا عنهم . لقد كان زيد بن حارثة الذي يصغر النبي بثماني سنوات على أقصى تقدير (4) عبدا لخديجة بنت خويلد ، أهدته إلى النبي فأعتقه

(1) Watt : Mohamet à la Mecque pp 120

(2) البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 198.

(3) طبقات ابن سعد ج 8 ص 14 .

(4) طبقات ابن سعد ج 3 ص 40 ---46.

وتبناه ، وكان عند إسلامه بمثابة ابن الرسول ، غير أن الأحداث تتطور في المدينة فينزل القرآن لتحريم التبني ويسترجع زيد نسبة الأول وبذلك يصبح أنتمائه إلى بني هاشم مغايرا نوعا ما لوضعية المولى ولكنه غير نافيا لها تماما .

أما حلفاء بني هاشم فيبلغ عددهم آثنين و هما أبو مرثد العنوي و ابنه ورغم أن المصادر لا تذكر أي شيء عن وضعهما الاجتماعي باستثناء كونهما من الحلفاء فيبدو أن خلفهما لحمزة كان ناتجا عن حاجتهما للحماية أكثر من أي شيء آخر .

رغم أن وضعية الحلفاء و الموالى هي عادة دونية عند عرب الجزيرة عموما بالمقارنة مع وضعية الصرحاء المنتمين إلى العشيرة بالنسب فإن حلفاء بني هاشم و مواليتهم تمتعوا مثلهم مثل الصرحاء بحماية العشيرة لهم ولعلّ هذا ما منع موالى الرسول من التعرض إلى التعذيب الذي تعرض له الكثير من حلفاء قريش و مواليتهم من الذين أسلموا في مكة .

لقد استطاعت هاشم رغم ضعفها المالي أن تحمي المسلمين منها سواء كانوا صرحاء أو حلفاء أو موالى ، و لعلها استطاعت ذلك بتعاون مع بني المطلب الذين يكوّنون مع بني هاشم عشيرة واحدة على مستوى عملي . من الذين أسلموا في مكة من أصحاب الرسول من بني المطلب عبيدة بن الحارث و كان « أسنّ من الرسول بعشر سنوات » (1) ، و أخويه الطفيل والحسين أبنا الحارث كما أسلم منهم مسطح بن أثاثة الذي يبدو أنه أسلم و لم يتجاوز سنه خمس عشر سنة (2) .

توضح المصادر أن الوضعية الاجتماعية للذين صحبوا النبي في مكة من بني المطلب لا تختلف عن الوضعية الاجتماعية ، لعشيرتهم التي أدمجت في بني هاشم و لا أدل على وضعية المطلبين المتردية من أن يكون جميع أبناء عبيدة بن الحارث - كبير القوم على ما اعتقد - من الإماماء (3) ، وإنفاق أبي بكر الصديق على مسطح بن أثاثة و أمه وذلك لأنه كان معدما لا يستطيع أن يوفر ما يعوله هو و أمه (4) .

(1) طبقات ابن سعد ج 3 ص 50 .

(2) نفس المصدر ج 3 ص 53 .

(3) نفس المصدر ج 3 ص 50 .

(4) الزبيرى : نسب قريش ص 95 .

إن الوضعية الاجتماعية الضعيفة التي كان عليها بني المطلب من الناحية المادية و العددية قد كانت تجعلهم غير قادرين على حماية الذين أسلموا لو لا تعاونهم مع بني هاشم و هذا ما جعل ربما عبيدة و إخوته لا يهاجرون إلى الحبشة عندما فتنت قريش الذين أسلموا من أبنائها.

إذا تمكن بنوهاشم و بنو المطلب بالاعتماد على شرفهم التليد و بتوحيد الجهود من التوصل إلى حماية الذين أسلموا منهم ، فإن بني تيم لم يتمكنوا من القيام بذلك و هذا العجز قد يعود إلى الضعف الاجتماعي والعددي لهذه العشيرة . أسلم من هذه العشيرة أبو بكر الصديق الذي يعتبر من أبرز أفراد عشيرته من ناحية الواجهة الاجتماعية و الشراء إذ قدرت ثروته بأربعين ألف درهم . لقد أستطاع أبو بكر الصديق بفضل مركزه الاجتماعي المرموق و تقدم سنة نسبياً - إذ كان أسن من النبي - من التأثير في عديد العناصر التي أسلمت و منهم من بني تيم طلحة بن عبيد الله - الذي كان يتاجر بين مكة و سوريا - و آبنتيه عائشة و أسماء و زوجته أم رومان إضافة إلى العديد من العناصر الأخرى مثل عثمان بن عفان و عبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقاص ...

لم يساهم أبو بكر في توسيع عدد المسلمين عن طريق التأثير الشخصي فقط و إنما ساهم في ذلك أيضا بشراء مجموعة من العبيد الذين كان أسيادهم من عشائر متعددة من قريش يضطهدونهم بسبب إسلامهم فاعتقهم و هؤلاء تذكرهم مصادر التراجم على أساس أنهم موالى لأبي بكر الصديق و هم بلال بن رباح ، وعامر بن فهيرة ، ولبيبة جارية بني المؤمل وزنيرة والنهدية وأم عبيس .

رغم المركز الاجتماعي الهام الذي كان يحظى به أبو بكر في عشيرته و في قريش ، فإن عشيرته كانت غير قادرة على حمايته من الإهانة التي لحقت به يوم وقع قرنه مع طلحة بن عبيد الله ، و رغم هذا لم يهاجر أبو بكر إلى الحبشة لأنه كان على ما يبدو يتمتع بالحماية التي يتمتع بها الرسول من بني هاشم و بني المطلب .

إلى جانب ما ذكر من مسلمي تيم ، أسلم أيضا صهيب بن سنان وهو حليف عبد الله بن جدعان سيّد تيم في الجاهلية ، و ذكر أيضا أن صهيبا كان رومياً أصابه سبأ فأشتراه عبد الله بن جدعان ثم أعتقه و هو على

هذا الأساس مولى له . إن ما يثير الانتباه بالنسبة إلى صهيب هو أنه تمكن من تكوين ثروة في قريش يبدو أنها هامة و هذا ما تذكره المصادر عن هذه الثروة عندما هم صهيب بالهجرة إلى المدينة أعترضت سبيله عناصر من قريش و قالت له « أتيتنا ها هنا صعلوكا حقيرا فكش مالك عندنا و بلغت ما بلغت ثم تنطلق بنفسك و مالك ؟ » (1) .

ما يتضح من هذه الإشارة هو أن الحليف أو المولى يبقى دائما في وضعية دونية لمن يواليهم أو يحالفهم ، فحتى في حالة اكتسابه الثروة المادية لا يمكنه أن يتساوى من ناحية الوضعية الاجتماعية مع الصرحاء ، و إلا فمامعنى وقوف قريش ضد صهيب لما أراد أن يهاجر بماله في حين أن المسألة لم تقع إثارتها بالنسبة إلى شخص كابي بكر مثلا ؟ .

خلفا لبني تيم ، كان بنو عديّ يتمتعون بالأهمية العددية و هذا ما جعل لهذه العشيرة أهمية كبيرة في مكة رغم عدم مشاركتها في الاعمال التجارية الكبرى ، و عدم انتمائها إلى أصحاب الوظائف الدينية الشرفية من بني عبد مناف و بني عبد الدار .

ينتمي المسلمون من بني عديّ إلى فرعين مختلفين ، أما الفرع الاول فيتزعمه النحام نعيم بن عبد الله و هو سيد بني عديّ في زمن النبوة و أحد المطعمين الطعام للفقراء في مكة . و يضم هذا الفرع إلى جانب النحام معمر بن عبد الله ، و عديّ بن نضلة و عروة بن أبي أثانة و مسعود بن سويد و خارجة بن حدافة و ليلي بنت أبي حثمة ... يذكر ابن سعد أن النحام : « أسلم بعد عشرة و كان يكتنم إسلامه » (2) . أما بقية العناصر فقد أسلمت ثم هاجرت إلى الحبشة .

أما الفرع الثاني فيتزعمه عمر بن الخطاب و يضم إضافة إلى عمر أخوه زيد و ابن عمه و صهره سعيد بن زيد و أخته فاطمة و عمرو ، و عبد الله ابنا سراقه ، و مجموعة من الحلفاء و هم عامر بن ربيعة و عاقل و خالد و إياس و عامر أبناء عبد ياليل من كنانة و واقد بن عبد الله التميمي و خولي بن أبي خولي و مهجع بن صالح مولى عمر بن الخطاب .

(1) طبقات ابن سعد ج 3 ص 228 .

(2) نفس المصدر ج 4 ص 138 .

يبدو أن إسلام عمر كان متأخرا بالنسبة إلى إسلام النحام وحتى بالنسبة إلى إسلام المنتمين إلى قومه بني رزاح ، غير أن هذا التأخر لم يمنع عمر من أن يكون أكثر فاعلية في الإسلام من النحام ، إذ أستطاع على ما يبدو أن يحمي المنتمين إلى بني رزاح و هذا ما جعلهم لا يهاجرون إلى الحبشة مثلما فعل بني عويج . كما أن عمر أعلن إسلامه بمجرد اعتناقه وهذا يعكس شجاعة عمر و هيمنته على قومه لا يملكها على ما يبدو النحام رغم أنه قد يكون أكثر ثراء من عمر .

من خلال ما تقدم يتضح أن النحام كان رئيس عديّ زمن النبوة غير أن عمر يفوقه قوة وصيتا سواء كان ذلك في قومه أم في صلب المجموعة الإسلامية و هذا التناقض يجعلنا نفترض أنه كان هناك نوع من الصراع حول السيادة في عديّ بين بني عويج قوم النحام و بني رزاح قوم عمر . يبدو أن السيادة في عديّ كانت عند نفيل و آبنه الخطاب من بني رزاح قبل أن تؤول إلى النحام من بني عويج و لعل هذا يعود إلى كونه الأسن والأكثر ثراء عندما مات الخطاب ، و حدثته في سيادة عديّ هي التي قد تكون جعلته يكتفم إسلامه و لا يقدر على حماية أبناء قومه من بطش قريش ولذلك هاجروا إلى الحبشة . أما عمر فرغم إسلامه المتأخر و صغر سنه بالنسبة إلى النحام فقد أعلن إسلامه و تمكّن من حماية نفسه ومن أسلم من قومه و هذا ما جعله يكتسب خطوة كبيرة في الإسلام الناشئ جعلته يسود بني رزاح في مرحلة أولى ثم يسود بني عديّ أثناء الهجرة التي تخلف عنها النحام بسبب التزاماته الاجتماعية في مكة (إطعام الفقراء في كل شهر) ليصبح فيما بعد موت الرسول سيّد المسلمين من قبل حتى أن يتسلم الخلافة .

إن ما جعل سيادة بني عديّ - على ما يبدو - تنتقل من النحام إلى عمر في الفترة المكية الأخيرة هو كثرة بني رزاح بالنسبة إلى بني عويج وخاصة قوة شخصية عمر و شجاعته مما أكسبه هو وقومه هيبة لم تكن عند النحام رغم ثرائه ، و ما يؤكد قوة الشخصية التي كان يتمتع بها عمر في عديّ و بين المسلمين هو انتقال سيادة عديّ لعمر بالذات رغم أن أخاه زيد كان أسنّ منه و أسبق منه إلى اعتناق الإسلام .

يمثل بنو فهر بن مالك أيضا عشيرة غير معادية للرسول ودعوته ، إذ أسلم أبرز عناصرها شرفا منذ الفترة المكية الأولى وهم أبو عبيدة بن الجراح وسهيل بن بيضاء وأخويه سهل وصفوان ، و عياص بن زهير وآبنا أخويه عثمان بن عبد غنم بن زهير و عمرو بن الحارث بن زهير . وأسلم أيضا معمر بن أبي سرح وعمرو بن أبي عمرو وسعيد بن عبد قيس .

يبدو أن إسلام أبرز عناصر بني فهر بن مالك كان بتأثير من عثمان بن مظعون الجمحي ، رغم أن المصادر لا تتحدث عن عناصر بارزة الشرف من هذه العشيرة في الجاهلية. فقد برز منها في الإسلام أبو عبيدة بن الجراح الذي كان أقل سناً من سهيل بن بيضاء (1) ، فكوّن مع أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب الثالث الأكثر حظوة عند الرسول و الأبرز أهمية بين المسلمين .

إن ما تشترك فيه كل عشائر العناصر السابقة ، يتمثل في كون العناصر التي لم تسلم منها لم تقف موقفاً عدائياً من الإسلام و من الذين آعتنقوه سواء كان ذلك بالنسبة إلى العناصر المنتمّة إلى عشائرها أم العناصر المنتمّة إلى عشائر أخرى . لقد آتضح من خلال ما تقدّم أن الذين لم يسلموا من هاشم و المطلب دافعوا عن الذين أسلموا منهم بدافع من العصبية العشائرية . و لقد تعرضوا بسبب ذلك إلى الكثير من الصعوبات أبرزها صحيفة مقاطعة قريش لهم آقتصادياً و آجتماعياً (2).

أما بنو تيم فلم يستطيعوا منع الذين أسلموا منهم بسبب ضعفهم العددي ، غير أن اضطهاد قريش لهم لم يكن شديداً بسبب وجاهة أبي بكر ومنعته في قومه و في قريش . أما بالنسبة إلى عديّ فيبدو أن الأمر مختلفاً إذ أن العداة ، لم يدر بين قريش و عديّ و لا بين المسلمين من عديّ وغير المسلمين منهم و إنما دار خفية بين عويج من جهة و بين رزاح من جهة أخرى و تجلّى في خشية قوم النحام من قوم عمر الذي تأخر إسلامه وهو ما جعل ربّما النحام سيّد العشيرة يكتّم إسلامه في بداية الأمر . وما يجدر التركيز عليه هو منعتهم التي قد يكونوا آكتسبوها من كثرة عددهم في قريش .

أما بنو فهر بن مالك فيبدو أن ضعف عشيرتهم و عجزها عن حماية الذين أسلموا منها هو الذي جعل أكثرهم يهاجرون إلى الحبشة هرباً من فتنة قريش لهم في حين كتم بعضهم الآخر إسلامه خوفاً من قريش مثل سهل بن بيضاء (3)

(1) طبقات ابن سعد ج 3 ص 416 .

(2) تاريخ الطبري ج 2 ص 331 و 332 .

(3) طبقات ابن سعد ج 4 ص 213 .

إذا لم تعاد العشائر المذكورة أعلاه الذين أسلموا منها بأسم العصبية العشائرية أو لإسلام أشرافها ، فما هي الانتماءات الاجتماعية لبقية العناصر التي أسلمت من قريش في مكة و كيف سيكون موقف عشائرها من إسلامها ؟ .

لقد أسلم من بني عبد شمس أبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ، و قد كان أبوه عتبة وعمه شيبه من أعيان قريش إذ كانت لهما أموالا كثيرة تأتيهما من الأعمال التجارية في مكة ومن أملاكهما في الطائف . كما أسلم أيضا خالد وعمرو أبنا أبي أحيحة بن العاص بن أمية و قد كان أبو أحيحة أيضا من أصحاب الشرف المالي البارزين في مكة ومن أصحاب الأملاك في الطائف . إلى جانب أبي حذيفة وخالد وعمرو ، أسلم أيضا من بني أمية بن عبد شمس عثمان بن عفان بن أبي العاص ، رغم أنتماء عثمان إلى بني أمية بن عبد شمس ، لم يكن لأبيه عفان الذي يبدو أنه كان متوفيا عند مجيء الإسلام نفس المكانة الاجتماعية و النفوذ المالي الذي كان يتمتع به كل من عتبة و شيبه أبنا ربيعة بن عبد شمس و أبي أحيحة و حرب أبنا أمية بن عبد شمس .

لم تشر المصادر إلى إسلام قديم لأي أحد من الأبناء الصرحاء لحرب بن أمية ، إذ أن كل الذين أسلموا من هذا الفرع الأموي هم من الحلفاء من بني غنم بن دودان بن أسد بن خزيمه بن مدركة و من بني سليم بن منصور و يقارب عدد الذين أسلموا في مكة من حلفاء حرب بن أمية الثلاثين شخص بين رجال و نساء و أبرزهم عبد الله بن حنش و إخوته . إن الذين أسلموا من بني شمس إذن هم من أبناء و حلفاء أسياد العشيرة ، و هذا ماسيجعل هؤلاء الأسياد و خاصة أبي أحيحة بن العاص يحاول الضغط على ابنه خالد ليرده عن الإسلام (1).

لقد تعرّض المسلمون من صرحاء و حلفاء بني عبد شمس إلى مضايقات متعددة (الحبس و الضرب) من أشراف عشيرتهم المسنين و هذا الأمر دفعهم إلى أن يهاجروا إلى الحبشة هربا بدينهم من الفتنة .

أما مخزوم فقد أسلم منها الكثير من العناصر الشابة المنتمية إلى مختلف العائلات المخزومية إذ أسلم من بني هلال بن عبد الله بن عمر . أخو المغيرة سيد قريش - أبو سلمة بن عبد الأسد و هبار و عبد الله إبننا

(1) طبقات ابن سعد ج 4 من 94 إلى ص 100.

مفيان ابن عبد الأسد ، و من بني أسد بن عبد الله بن عمر أخو المغيرة أيضا أسلم أرقم بن أبي أرقم صاحب الدار التي آخذها الرسول مقراً للدعوة الإسلامية في فترتها الأولى . ومن بني المغيرة بن عبد الله بن عمر صاحب النفوذ الاقتصادي والاجتماعي الأول في قريش ، أسلم عياش بن أبي ربيعة و سلمة بن هشام و هاشم بن أبي حذيفة ، و أم سلمة بنت أبي أمية زوجة أبي سلمة وحلفاء أبي حذيفة ياسر وزوجته سمية وأبنتهما ياسر، وأسلم أيضا من بني مخزوم شمّاس بن عثمان بن الشريد بن هرمي بن عمار ، وهو ينتمي إلى فرع قديم في مخزوم لا يتمتع بالشرف العددي والمالي الذي كان يتمتع به المغيرة بن عبد الله بن عمر وبصفة أقل بني هلال بن عبد الله . إلى جانب كل هؤلاء أسلم من بني مخزوم كذلك معتب بن الحمراء حليفهم و الحكم بن كيسان مولى لهم .

يشارك كل الذين أسلموا من مخزوم في الانتماء إلى أقوى العشائر القرشية نفوذا على الصعيدين الاجتماعي و الاقتصادي ، غير أنهم يختلفون في الانتماء العائلي ذلك أن المنحدرين من المغيرة شيخ قريش يمثلون أكثر العائلات المخزومية ثراء و وجهة اجتماعية .

يبدو أن ما يجمع بين كل الذين أسلموا من مختلف العائلات المخزومية هو افتقارها للنفوذ المالي و الواجهة الاجتماعية الذين كانا حكرًا على بني المغيرة وحدهم دون غيرهم و إنما على المسنين منهم مثل أبي جهل بن الوليد بن المغيرة الذي أصبح سيد العشيرة في زمن النبوة .

قد يكون الشعور بغطرسة المسنين و هيمنتهم على كل شيء هو الذي جعل الشباب من بني المغيرة خاصة و من بني هلال يدخلون إلى الإسلام عليهم يستطيعون بذلك قلب الأوضاع لصالحهم ، لقد اعتبر أسياذ بني مخزوم إسلام بنيتهم و حلفائهم و مواليهم تنطعا عليهم و ضربا للنظام الاقتصادي و الاجتماعي القائم لذلك تصدوا للذين أسلموا منهم بكل عنف و خاصة المنتمين منهم بالنسب أو الحلف إلى بني المغيرة . و هذا ما يبرز ربّما ما نجده في المصادر من أصناف التعذيب التي تعرض إليها خاصة عياش بن أبي ربيعة و سلمة بن هشام و عمار بن ياسر و أمه سمية ... لذلك هاجرت معظم العناصر التي أسلمت من مخزوم إلى الحبشة في حين ماتت سمية أم عمار من جرّاء شدة التعذيب الذي تعرّضت إليه .

لا يتشابه بنو سهم و بنو جمح أبنا هصيص بن كعب في المكانة الاجتماعية التي تحتلها كلتا العشيرتين في مكة ، و إنما يتشابهان أيضا في دخول عناصر كل منهما إلى الإسلام وموقف كل عشيرة منهما من الإسلام و من الذين دخلوا فيه من كلا العشيرتين .

ينقسم المنتمون إلى بني سهم إلى فرعين أساسيين يضمّ أحدهما كل المنتمين إلى قيس بن عديّ بن سعد ، في حين يضم الفرع الآخر كل المنتمين إلى العاص بن وائل . لقد كانت زعامة العشيرة في زمن النبوة بين أيدي العاص بن وائل الذي كان سيّد العشيرة وأكثر أفرادها مالا وجاهاً : لم يسلم من هذا الفرع السهمي في مكة إلا هشام بن العاص وهو أحد أبناء سيّد العشيرة الذي يجعله ابن سعد من مهاجري الحبشة ومن الذين تخلّفوا عن الهجرة إلى المدينة مع النبي لأن أباه و قومه حبسوه فلم يستطع اللحاق بالنبيّ إلا أيام الخندق أي سنة 5 هـ (1) .

أما المنتميين إلى قيس بن عديّ من بني سهم فيبدو أنهم لم يكونوا من ذوي المكانة الاجتماعية المرموقة في مكة لسيطرة العاص بن وائل عليهم وهذا ما يفسّر ربما دخولهم الجماعي إلى الإسلام ، إذ أسلم منهم خنيس بن خذافة و أخويه عبد الله و قيس و آبن أخيها عمير بن رثاب . كما أسلم من بني قيس بن عديّ أيضا أبناء الحارث السبعة و هم أبو قيس و عبد الله و السائب و الحجاج و تميم أو نمير و سعيد و معبد ، و أسلم كذلك أخوهم لامهم و حليفهم سعيد بن عمرو التميمي و حليفهم محمية آبن جزء الزبيدي من اليمن .

إن الانقسام الذي وجد في بني سهم بين العاص بن وائل وبنيه أصحاب النفوذ والهيمنة في العشيرة وبين بني قيس بن عديّ الذين دخل جلتهم إلى الإسلام ، يوجد أيضا في بني جمع هذه العشيرة التي نجد فيها من جهة المنحدرين من خلف بن وهب الذين يسيطرون على النفوذ في العشيرة ومن جهة ثانية المنحدرين من حبيب بن وهب وهو الأضعف نفوذا في هذه العشيرة و لذلك فقد كان إسلامهم جماعيا كما كان الشأن بالنسبة إلى بني قيس بن عديّ السهمي الذين أسلموا تقريبا جميعا ، إذ أسلم من هذه المجموعة عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب و أخويه عبد الله و قدامة و آبنه السائب و آبنته زينب . كما أسلم منهم أيضا معمر بن الحارث و أخوته حاطب و الخطاب و سفيان أبناء عمر و نبيه بن عثمان بن ربيعة بن وهبان ، وهو ينتمي إلى فرع آخر غير الذي ينتمي إليه بنو خلف أصحاب السيادة في العشيرة وبنو حبيب أصحاب الإسلام القديم من بني جمع .

يبدو أن عثمان بن مظعون هو الذي كان يتزعم الذين أسلموا من قومه في عشيرته و في المسلمين و ذلك لأنه كان أسبق قومه إسلاما و أكثرهم تأثيرا إذ أسلم بتأثيره العديد من أقربائه كما أن عثمان بن مظعون كان من المتمردين في الجاهلية إذ تذكر المصادر أنه كان لا يشرب الخمر .

خلافا لكل الذين أسلموا من العشائر القرشية التي سبق ذكرها ، يبدو أن إسلام العناصر السهمية و الجمحية المنتمية إلى فروع دونية في عشائرها ، غدّى الصراع القائم في إطار هاتين العشيرتين منذ فترة ما قبل الإسلام بين العائلات صاحبة النفوذ المالي و الواجهة الاجتماعية من جهة و بين العناصر المفتقدة لهذا النفوذ و هذه الواجهة ، و هذا ما جعل مقاومة بني العاص بن وائل من سهم و بني خلف بن وهب من جمع تشتدّ على الذين أسلموا من بني قيس بن عديّ السهميتين و بني حبيب بن وهب الجمحيين يهاجرون هربا بدينهم من فتنة قومهم .

إذا كانت العناصر المسلمة من العشائر القوية تتكوّن أساسا من الشبان الذين لا يتمتعون بنفوذ في عشائهم و هذا ما عرضهم إلى بعض المضايقات من أسيادهم الأسنان ، فما هي المكانة الاجتماعية للعناصر المسلمة من العشائر التي كان نفوذها يتصاعد و مكانتها تقوى في فترة النبوة ؟ .

تتكوّن هذه العشائر من بني أسد بن عبد العزّي ، و بني زهرة بن كلاب و بني عامر بن لؤي التي تعتبر من العشائر القديمة في قريش .
أما بنو أسد بن عبد العزّي فقد أسلم منهم الزبير بن العوام و هو آبن ستّ عشرة سنة (1) ، و كان من أوائل المسلمين و أسلم أيضا حليفه حاطب بن أبي بلتعة و مولاه سعد ، كما أسلم من بني أسد بن عبد العزّي السائب بن العوام أخو الزبير و آبني عمّيهما خالد بن حزام و الأسود بن نوفل ، هذا إلى جانب عمرو بن أمية بن الحارث و يزيد بن زمعة بن الأسود .

يبدو أن المسيطرين في هذه العشيرة كانوا حكيم بن حزام أخو خالد و زمعة بن الأسود أبو يزيد و أبو البحتري و ذلك بأشترآكهم في الأعمال التجارية الكبرى إلى جانب أسياد بني مخزوم ، و بني عبد شمس ، و بني سهم و لذلك فهم يعتبرون أسياد العشيرة و هذا ما جعلهم يعارضون الذين أسلموا منهم فأجبروهم على الهجرة إلى الحبشة ، غير أن معارضة أسياد أسد للذين أسلموا منهم لم تكن على ما نقدر قوية و مطلقة ذلك أن أبا البحتري و زمعة بن الأسود كانا من ضمن الذين أخذوا سلاحهم ، و صاروا إلى الشعب فأخرجوا بني هاشم (2) ، و أبطلوا بذلك المقاطعة الاقتصادية و الاجتماعية التي فرضتها قريش على بني هاشم و بني المطلب الذين دافعوا عن الرسول و من أسلم معه من هذين العشيرتين .

أما من بني زهرة بن كلاب - العشيرة التي عرفت وضعيتها الاجتماعية تطورا في عهد النبوة بسبب دخول عناصرها في الأعمال التجارية الكبرى و علاقات المصاهرة التي تربطهم ببني عبد شمس - فقد أسلم منهم من بني عبد بن الحارث بن زهرة عبد الرحمان بن عوف و المطلب بن أزهرة و أخوه طليب ، و أسلم من حلفائهم عبد الله بن مسعود ، و أخوه

(1) طبقات آبن سعد ج 3 ص 102 .

(2) البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 236 .

عتبة ، و المقداد بن عمرو ، و خبّاب بن الإريث ، و ذو اليندين أو ذو الشماليين و شرحبيل بن حسنة . أما من بني عبد مناف بن زهرة فقد أسلم سعد بن أبي وقاص و كان يوم أسلم ابن سبع عشرة سنة ، (1) ، وأخويه عمير الذي كان يوم بدر ابن ستّ عشرة سنة (2) ، و عامر و حليفهم مسعود بن الربيع القاربي و من بني عبد الله بن الحارث أسلم عبد الله الأصغر بن شهاب و أخوه عبد الله .

يمثل الذين أسلموا من بني زهرة مجموعة من الشبان الذين يتزعمهم عبد الرحمان بن عوف الذي يبدو أنه كان حديث الدخول في ممارسة نشاط التجارة في زمن النبوة و مما يدل على ذلك هو العلاقة الوطيدة التي كانت تربطه بأبي بكر الصديق - الذي كان يمارس نشاط التجارة قبل الإسلام و أثناءه - فلقد أسلم عبد الرحمان بتأثير من أبي بكر . قد يكون تعاطي التجارة بصفة مشتركة بين عبد الرحمان بن عوف و أبي بكر و حتى عثمان بن عفان و طلحة بن عبيد الله هو السبب الرئيسي الذي وطّد العلاقة بين مختلف هذه العناصر التي كان التأثير الأقوى فيها لأبي بكر الصديق بحكم مكانته في مكة و تقدّم سنه بالنسبة إلى باقي عناصر المجموعة المذكورة .

لقد تعرّض الذين أسلموا من بني زهرة إلى نفس ما تعرّض إليه أغلب الذين أسلموا من بقية العشائر إذ هاجر أغلبهم إلى الحبشة هرباً بدينهم من الفتنة ، بينما تعرّض خبّاب بن الأريث حليفهم إلى اضطهاد عظيم بسبب إسلامه .

إن ما يلفت الانتباه بالنسبة إلى الذين أسلموا من بني زهرة أنهم لم يتعرضوا إلى مضايقات أسياد عشيرتهم و إنما مارسه على ما تذكر المصادر « مشركي قريش » و منهم العاص بن وائل السهمي (3) . لقد كان موقف سيّد عشيرة بني زهرة سلبياً من الذين أسلموا من عشيرته فهو لم يمارس عليهم ضغطاً ، و لكنه لم يبدي استعداداً لحماية من قريش . قد يكون الموقف الذي وقفه الأخنس بن شريق سيّد العشيرة من الذين أسلموا في عشيرته ناتجاً عن وضعيته في بني زهرة فهو سيدهم ، ولكنه ليس صريحاً منهم وإنما هو مجرد حليف لهم من ثقيف .

(1) طبقات ابن سعد ج 3 ص 139 .

(2) نفس المصدر ج 3 ص 150 .

(3) طبقات ابن سعد ج 3 ص 164 .

إن الوضعية الاستثنائية التي كانت تميز السيادة في بني زهرة هي التي قد تكون حالت دون اتخاذ الذين لم يسلموا من العشيرة موقفا واضحا من الذين أسلموا منهم . كما أن المنعة التي كان يتمتع بها الصرحاء من بني زهرة وجلّ حلفائهم تؤكد أن هؤلاء كانوا من أشرف القوم لا في عشيرتهم فحسب وإنما في قبيلتهم قريش أيضا ، ولعل هذا مامنع سعد ابن أبي وقاص وأخيه عمير من مضايقات قريش رغم صغر سنهما وعدم هجرتهما إلى الحبشة .

أسلم من بني عامر بن لؤي الذين يكوّنون عشيرة قديمة في قريش - كانت تعرف في عهد النبوة تطورا في مكانتها الاجتماعية في مكة - السكران بن عمرو ، وأخويه حاطب وسليط وأبناء أخيه سهيل : عبد الله وأُم كلثوم زوجة أبي سبرة بن أبي رهم العامري ، وسهلة زوجة أبي حذيفة بن عتبة العبشمي ومولى سهيل عمير بن عوف . وأسلم من هذه العشيرة أيضا مالك بن زمعة بن قيس بن عبد شمس وأخته سودة زوجة السكران بن عمرو التي تزوجت النبي بعد موت السكران . وأسلم منهم كذلك أبو سبرة بن أبي رهم بن عبد العزي بن أبي قيس وأبن عمته عبد الله بن مخرمة و وهب بن سعد بن أبي سرح بن الحارث وأبن أم مكتوم بن قيس بن زائدة ابن الأصم وأُم جميل بنت الجلل بن عبد بن أبي قيس ، وأُم قهطم بنت علقمة بن عبد الله بن أبي قيس ، وفاطمة بنت السعدي ابن وقدان بن عبد شمس وحليفهم سعد بن خولة اليماني .

من خلال ما تقدّم يتضح أن المسلمين من بني عامر بن لؤي ينتمون إلى العائلات ذات العدد والشرف فيهم إذ أن أكثر من ثلثي الذين أسلموا من هذه العشيرة لهم صلات قرابة ومصاهرة تربطهم بسهيل بن عمرو بن عبد شمس الذي كان يمثل على ما يبدو في عهد النبوة سيد بني عامر بن لؤي ليصبح في فترة الحديبية (سنة 6هـ) سيّدا من أسياد قريش علما وجاها ووجاهة . قد تكون علاقات الدم والمصاهرة التي تربط سهيل بن عمرو بالذين أسلموا من عشيرته هي التي منعتهم من استغلال سلطاته في العشيرة لترهيب وتخويف الذين أسلموا من أفرادها لذلك لا تذكر المصادر أن المسلمين من بني عامر سواء كانوا من الصرحاء أم الحلفاء أم الموالي قد يكونوا تعرضوا إلى أي نوع من المقاومة في صلب عشيرتهم ، وما هجرة أغلبهم إلى الحبشة على ما يبدو إلا للتخلص من استفزاز قريش لهم وللبحث عن موارد رزق أخرى بعيدا عن سيطرة أسياد قريش الأسنان عليهم .

لم يتعرض الذين أسلموا من بني أسد، و بني زهرة، و بني عامر بن لؤي إلى أي مقاومة أو تضيق في داخل عشائريهم، غير أن هذا كان غير كافيا لجعلهم يعيشون في قريش بالكيفية التي يريدونها خاصة و أن عشائريهم بحكم الارتباطات التجارية و الاجتماعية (المصاهرة) التي تصلهم بالعشائر القرشية المهيمنة لا يمانعون في تعرض الذين أسلموا منهم إلى مضايقات و استفزازات يشنها أسياد قريش و أتباعهم من غير المسلمين .

للبحث عن الانتماءات الاجتماعية لأصحاب الرسول دائما نحاول التعرض لمن أسلم منهم من بني نوفل و بني عبد الدار .
يمثل بنو نوفل عشيرة لها نفوذها رغم تقلص عدد أقرانها، و يبدو أنها استمدت نفوذها من أنتسابها لعبد مناف وقصى و من علاقاتها المتطورة مع أصحاب النفوذ و الجاه بمكة زمن البعث . لم يسلم من هذه العشيرة سوى عتبة بن غزوان حليف لهم، و مولاه خباب . لم يتعرض عتبة بن غزوان و مولاه رغم وضعيتهما الدونية في العشيرة إلى أي أذى لا من أسياد بني نوفل و لا من قريش .

إن الموقف المهادن الذي وقفه بنو نوفل إزاء الذين أسلموا منهم رغم وضعيتهما الدونية زاد دعامة و عمقا عندما قبل مطعم بن عدي سيد هذه العشيرة جوار النبي إثر عودته من الطائف بعد فشل دعوته الإسلامية في ثقيف .

أما بنو عبد الدار فيمثلون العشيرة التي تراجع مجدها في الجاهلية مما جعل بنو عبد مناف يطمعون في آفتكك و وظائفها الشرفية الدينية . لقد كانت لهذه العشيرة في عهد النبوة علاقات مع العشائر صاحبة النفوذ المالي في مكة . لقد أسلم من هذه العشيرة مصعب بن عمير المعروف بمصعب الخير و قد «كان مصعب فتى مكة شبابا و جمالا و سبيا و كانت أمه خناس بنت مالك العامرية مليئة كثيرة المال تكسوه أحسن ما يكون من الثياب و أرقته» (1) ، و هو الذي بعثه الرسول إلى يثرب قبل الهجرة ليفقه الانصار في الدين . وإلى جانب مصعب أسلم من بني عبد الدار أيضا أخوه لآبيه أبو الروم و سويبط بن سعد و فراس بن النضر، و جهم بن قيس و آبنيه عمر و خزيمة، و أسلم من بني عبد الدار أيضا حليفهم أبو فكيهه الأردني و آبنتيه بركة و فكيهه . لقد كان بنو عبد الدار الذين لم يسلموا أشداء على الذين أسلموا منهم إذ حبسوا مصعبا فلم

(1) طبقات آبن سعد ج 3 ص 116 .

يذل محبوسا حتى خرج إلى أرض الحبشة (1) ، و كانوا يخرجون « أبا فكيهة نصف النهار في حرّ شديد في قيد من حديد و يلبس ثيابا و يبطح في الرمضاء ثم يؤتى بالصخرة فتوضع على ظهره حتى لا يعقل » (2) . ساهمت شدة بني عبد الدار في معاملة الذين أسلموا منهم في هجرتهم إلى الحبشة هربا بدينهم من فتنة قومهم .

بالاعتماد على هذا العرض الذي حاولنا أن نبحث خلاله عن الانتماءات الاجتماعية للذين أسلموا بمكة من أصحاب النبي فضلا عن البحث في موقف عشائر هذه العناصر و قريش من إسلامهم ، يمكن أن نستنتج أمرين هامين .

- ينتمي أغلب الذين تبعوا محمدا بمكة إلى أوساط اجتماعية رفيعة فهم إما من أبناء الأسياد و الأشراف في عشائرهم مثل أبي حذيفة ابن عتبة و خالد بن أبي أحيحة و عياش بن أبي ربيعة و مصعب بن عمير ... وإما من أشراف العشائر التي تفتقد للنفوذ المالي في مكة مثل أبي بكر الصديق و حمزة بن عبد المطلب و عبدة بن الحارث ... وإما من أشراف فروع عشائر غنية لا تتمتع بالنفوذ الفعلي في عشائرها مثل عثمان بن مظعون الجمحي و خنس بن حذافة و حاطب و سليط أبنا عمرو وإما من أشراف عشائر متوسطة النفوذ مثل النحام و عمر بن الخطاب و عبد الرحمان بن عوف .

إن الانتماءات الاجتماعية لأصحاب محمد في الفترة المكية لا تتفق في معظمها ما قاله الزهري من الذين تبعوا محمد في بداية دعوته كانوا «ضعفاء من الناس» (3) ، ولا مع ما رده الكثير من المعاصرين حول الوضعية الاجتماعية الدونية للمسلمين الأوائل (4) .

(1) طبقات ابن سعد ج 3 ص 116 .

(2) نفس المصدر ج 4 ص 123 .

(3) البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 115 .

(4) Watt : Mohamed à la Mecque pp 128

- إن ما يشاع في المصادر المتأخرة ولدى المعاصرين من قوّة عداء قريش للذين أسلموا في مكة يبدو أمرا مبالغاً فيه بعض الشيء إذ أن الاعتماد على المصادر القديمة يؤكد أن عداء قريش للإسلام و المسلمين لم يكن قطعياً وعميقاً إذ أنحصر في حبس بعض أسياد العشائر (مخزوم - عبد الدار - عبد شمس ...) لابنائهم و تنكيلهم ببعض العناصر المنتمة إليهم بالهلف أو الولاء مثل بلال بن رباح و عمّار بن ياسر و أمه و أبيه و أبي فكيهة و خباب بن الإرت و عامر بن فهيرة ...
 إذا كان أصحاب محمد في مكة ينتمون في أغلبهم إلى أوساط اجتماعية رفيعة و هذا ما جعل عداوة العشائر القرشية لهم لا تكون قطعياً ومطلقة وشاملة فما عسى أن تكون فئات الأعمار التي ينتمون إليها ؟ .

رغم أن ما توفره المصادر بالنسبة إلى هذه النقطة لا يعتبر كافياً فإن أصحاب محمد الذين أسلموا بمكة ينتمى أغلبهم إلى صنف الشبان الذين تتراوح أعمارهم بين عشرين سنة وأكثر من ثلاثين سنة . أما الأقلية الباقية فينتمون إما إلى الأحداث الذين كانت سنهم يوم أسلموا تقل كثيراً أو قليلاً عن عشرين سنة مثل علي بن أبي طالب ، الزبير بن العوام و سعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر و إما إنهم ينتمون إلى الكهول الذين فاقت سنهم يوم أسلموا أربعين سنة مثل حمزة بن عبد المطلب و عبدة بن الحارث و أبي بكر الصديق و سهيل بن بيضاء .
 إن السن المهيمنة على أصحاب محمد بمكة هي سنّ الشباب التي تقل أو تزيد عن ثلاثين سنة ، لذلك نعت الزهري المسلمين الأوائل بـ « أحداث من الرجال » (1) و الحدث في اللغة هو « الشاب الفتى السنّ » (2) .

يمثل أصحاب محمد الذين أسلموا بمكة بصفة عامة أشرف من الشبان الذين لم يستطيعوا أن يبرزوا اجتماعياً بسبب الأيديولوجيا القبلية السائدة التي لا تسيّد في عشائرها وعلى قريش إلا أسنان القوم ولذلك فإن الإسلام عندما ظهر بمكة لم يفجر الصّراع بين الأشراف الصرحاء المالكين للنفوذ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في مكة وبين المستضعفين من الحلفاء والموالي بقدر ما فجر صراعاً بين الأسنان أصحاب النفوذ المطلق في قريش و بين الشبان الذين لهم شرف النسب دون أن يكون لهم شرف النفوذ الفعلي في مكة وقد وجد هذا التناقض منذ ما قبل الإسلام (3) .

(1) البلاذري : أنساب الإشراف ج 1 ص 115 .

(2) الزبيدي : تاج العروس ج 1 ص 612 .

(3) Watt : Mohamed à la Mecque pp 129

إذا فجرَ آعتناق القرشيين للإسلام في مكة تناقضا في صلب العشائر القرشية و داخل مكة ، سببته أساسا طبيعة التركيبة الاجتماعية و فئات الأعمار التي ينتمي إليها معظم الذين آعتنقوا الإسلام عندما كان الرسول في مكة ، فما هي الانتماءات القبلية و الاجتماعية و فئات أعمار الذين أسلموا بعد هجرة الرسول إلى يثرب ؟ .

2 - الانتماءات القبلية و الاجتماعية و فئات أعمار الذين أسلموا و صحبوا الرسول في المدينة

قبل مباشرة هذا الأمر ، لا بدّ من توضيح أمرين هامين ، يتمثل أولهما في أن المدينة هي يثرب و لم تسمّ المدينة إلا بعد نزول الرسول فيها (1) ، أما الأمر الثاني فيتعلق باختلاف الانتماءات القبلية للذين أسلموا في المدينة و من ثم آختلفت تسمياتهم : الأنصار ، المهاجرون البدو، المهاجرون الحضر (أصحاب الهجرة المتأخرة من قريش و اليمن و ثقيف) و بسبب هذه الاختلافات تتحتم دراسة كل صنف من أصناف الذين أسلموا بالمدينة على حدة .

1- الانتماءات القبلية و الاجتماعية و فئات أعمار الأنصار

الأنصار هم سكان يثرب من الأوس و الخزرج الذين قدموا من اليمن في إطار الهجرات الكبيرة لليمنيين نحو الشام و غيرها ، أطلق عليهم إسم الأنصار لنصرتهم للنبي . يبدو أن الأوس و الخزرج سمّوا الأنصار منذ بدأ تفاوضهم مع الرسول الذي سبق الهجرة بما لا يقل عن ثلاث سنوات . تنقسم قبيلتا الأوس و الخزرج اللتين ينتمي إليهما الأنصار إلى عدّة بطون و عشائر لا يسهل التعرف عليها ولا على العلاقات التي تربط بينها إلا بإنجاز شجرة نسب الأنصار مع الإشارة إلى أن الأوس و الخزرج رغم تكوينهم لقبيلتين مختلفتين في يثرب فإن نسب كليهما يعود إلى الأزديين الذين قدموا من اليمن .

أنحدر الأوس و الخزرج من أب يدعى حارثة بن عمرو مزريقياء بن عامر ، وينتسب إلى الأزديين و أم تدعى قبيلة بنت كاهل بن عذرة من قضاة و لذلك غلب عليهما اسم أمهما فكثيرا ما يقال لهما الأوس و الخزرج آبني قبيلة .

(1) ياقوت الحموي : معجم البلدان ج 4 ص 430 .

أنجزت شجرة نسب الانصار بالاعتماد على طبقات ابن سعد بصفة رئيسية ولذلك جاءت مغايرة بعض الشيء لشجرة نسب الانصار التي أنجزها المستشرق الألماني واط (1) ، الذي جعل بني حارثة الأوسيين مثلا ينحدرون من جشم بن الحارث بن الخزرج بن الثبیت بن الأوس في حين أن الاعتماد على ابن سعد لتحديد نسب بني حارثة يجعلنا نتوصل إلى أن حارثة كان أخو جشم وابن الحارث وليس ابن جشم كما ورد ذلك عند واط.

لا يتوقف عدم الاتفاق بين ما أورده واط في شجرة نسب الانصار ، وبين المعطيات الواردة عند ابن سعد في المثل الي سبق تقديمه و إنما يتكرر عديد المرّات ، و لأن المجال لا يتسع هنا إلى مقارنة شجرة نسب واط مع معطيات ابن سعد ، فإننا نقتصر على ذكر مثال ثان يخص نسب الخزرج وذلك من أجل توضيح الفرق بين نسب الانصار كما ورد في كتاب واط وبين نسبهم كما ورد في الصفحة السابقة من هذا البحث .

لقد جعل واط القواقلة الخزرجيين ينحدرون من سالم بن عوف بن عمرو ابن عوف بن الخزرج في حين أن الاعتماد على ابن سعد يجعلهم ينحدرون من غنم وسالم ابني عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج .

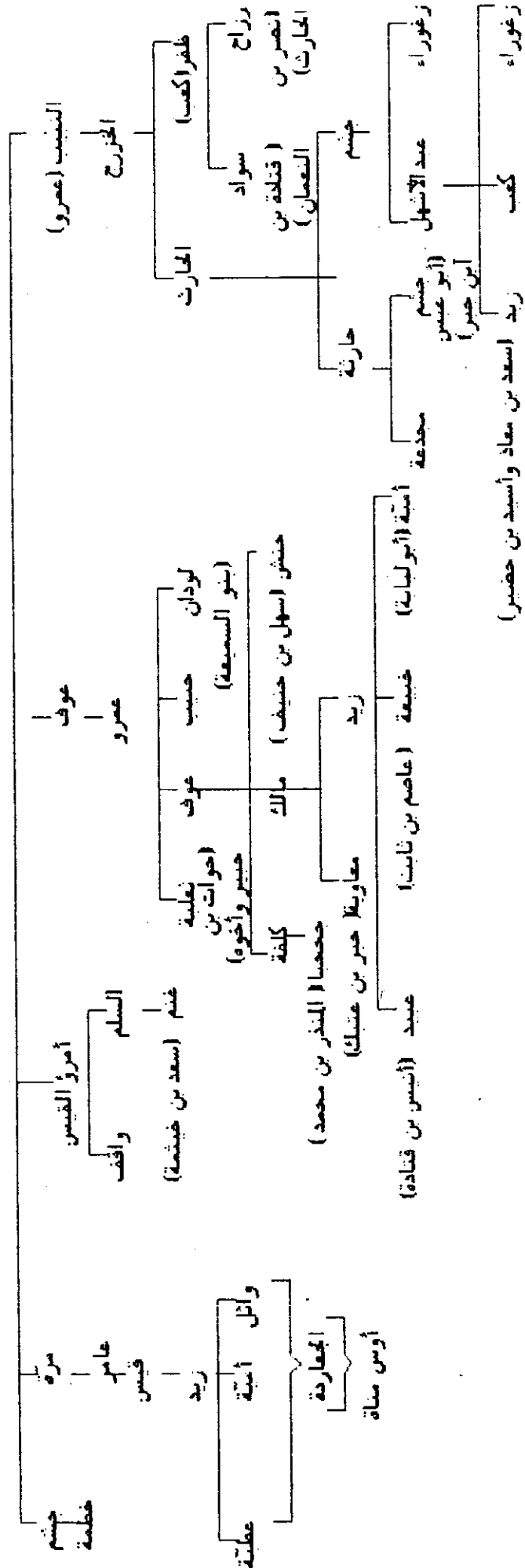
إذا أمكن أن توضح شجرة النسب التي وقع إنجازها معرفة مختلف العشائر و البطون التي ينتسب إليها الأوس و الخزرج و العلاقات التي تربط بينها ، فإن هذه الشجرة لا يمكن أن تطلعنا على عدد الذين أسلموا من كل عشيرة أو بطن ولا يمكن أن تعرفنا أيضا على المسلمين المنتميين إلى الانصار بالنسب أو بالهلف أو الولاء . لكل هذه الأسباب لا بدّ من اعتماد شجرة النسب لإنجاز جدول لتوضيح أهمية المسلمين العدديّة في كل عشيرة و بطن من الأوس و الخزرج .

حارثة: قبيلة

جدول رقم 1

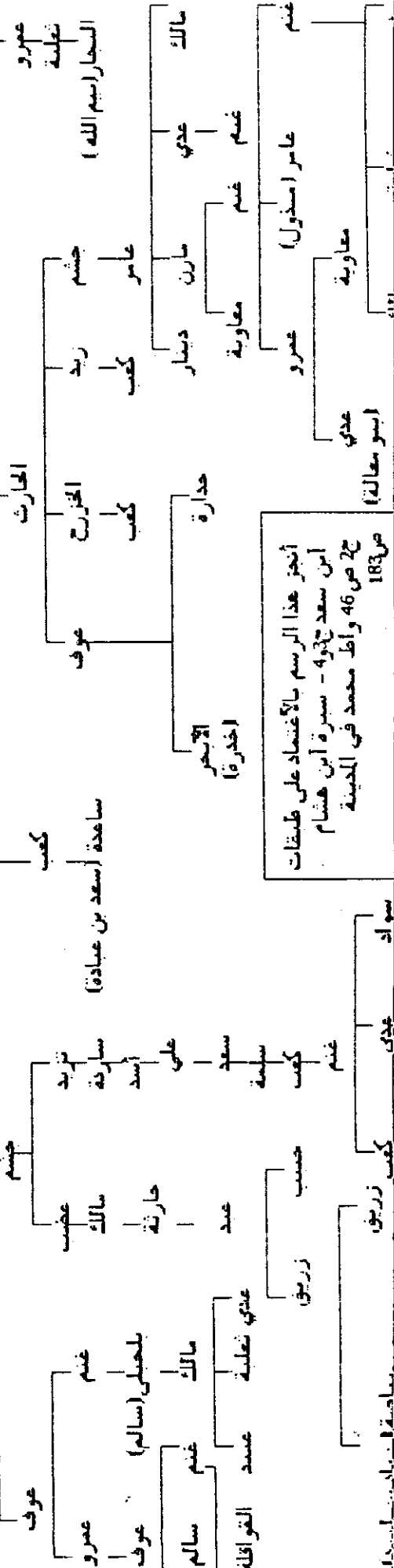
المخرج (أنظر جدول رقم 2)

الإوس مالك



جدول رقم 2

المخرج



أنجز هذا الرسم بالاعتماد على طيقات
أسر سعد 403 - 494 - سيرة ابن هشام
ج 2 ص 46 وأط محمد في المدينة
ص 183

سواد عدي كعب زريق

توزيع الانتماءات العشائرية للصحابة من الانصار

عدد الصحابة من كل عشيرة أو بطن من الانصار		والبطون الانصارية من الاوس	القبايل
الخلفاء والوالى	رجال البيوتات		
25 من حارثة بن حارث + 2 من بلي قضاة + 1 من القواظ الخزرج 1 من بلي قضاة + 1 2 من بلي قضاة 8 من بلي قضاة + من مزينة اموالى	12 9 3 38 5 3 1	عبدلشنه وأخوه زعراء أبنا جشم بن الحارث بن الخزرج بن النبيت بن مالك بن أوس حارث بن الحارث بن الخزرج بن النبيت بن مالك بن أوس ظفر بن الخزرج بن النبيت بن مالك بن أوس عوف بن عمرو بن عوف بن النبيت بن مالك بن أوس مختلفا وغيره نظر شجرة النسب غنم بن السلم بن امرئ القيس بن مالك بن الأوس خطمتين جشم بن مالك بن أوس وأهل بن زيد بن قيس بن عامر بن مرة بن مالك بن الأوس بن الجعدرة	لاوس
27 من جهينة + 2 من بلي وا من أشجع + 1 من أسد خزيمة + مولى	51	عشائر النجار بن نعلبة بن عمرو بن الخزرج مالك بن عبيد بن مازن بن نوذير	
9 غير منسوبين	17	عشائر الحارث بن الخزرج	
9 من قبائل مختلفة	16	عوف بن الخزرج وهو بلجبل والقواظة	
4 من جهينة	6	ساعة بن كعب بن الخزرج	
45 موالى + 2 طخين من أشجع	42	سلمة بن سعد وهو بنو حزام بنو عبيد بنو سويد	
	17	زريق بن عامر بن زريق بن عبد بن حارثة	
	17	بياضة بن عامر بن زريق بن عبد بن حارثة	
	5	بياضة بن عامر بن زريق	
	2	حبيسة بن عبد بن حارث بن مالك	

للصدر الطبقات الكبرى ج 3-4

ملاحظة: وقع لأقتصار على حصر عدد الرجال دون النساء.

إن ما يمكن ملاحظته من خلال الجدول هو قلة عدد الأوسيين بالنسبة إلى الخزرجيين الذين يمثلون أكثر من ضعف عدد المسلمين الأوائل ، يمكن تفسير انعدام التوازن بين مسلمي القبيلتين إلى عدم التكافؤ الأصلي في الأهمية العددية للقبيلتين حيث يكون التفوق لصالح الخزرج . يبدو التفوق العددي بالنسبة إلى الخزرج أمراً عادياً و ذلك لأنهم ينحدرون من أبناء الخزرج الخمسة (أنظر شجرة نسب الخزرج) بينما ينحدر الأوسيون من شخص واحد هو مالك بن أوس (أنظر شجرة نسب الأوس) .

إلى جانب عدم التكافؤ في الأهمية العددية بين كلا القبيلتين يمكن أن نفسر قلة عدد المسلمين في الأوس بالمقارنة مع عددهم في الخزرج بتأخر دخول بعض البطون الأوسية إلى جانب الإسلام إذ نجد في ابن هشام : «أقام مصعب عند أسعد بن زرارة يدعو الناس إلى الإسلام حتى لم تبق دار من دور الانصار إلا وفيها رجال ونساء مسلمون ، إلا ما كان من دار بني أمية بن زيد وخطمة ووائل وواقف وتلك أوس الله وهو من الأوس بن حارثة» (1). إن تأخر إسلام بعض بطون الأوس في الدخول إلى الإسلام حال دون بروز عناصر منهم وهذا ما قد يكون جعل الرواة يهملون ذكرهم في رواياتهم لذلك كان عدد تراجمهم لا يتجاوز الأربعة رجال عند ابن سعد .

لا يمثل المسلمون من حلفاء الانصار و مواليهم ، أهمية عددية مماثلة للمسلمين من حلفاء وموالي قريش . يعود أصل حلفاء الأوس إلى بلى من قضاة أساساً ، هذا إلى جانب وجود حلفاء لهم من مزينة ومن أنفسهم ذلك أن بعض العناصر المنتمية في الأصل إلى حارثة بن الحارث من الأوس تحالفت مع بني عبد الأشهل من الأوس أيضاً مثل محمد بن مسلمة وسلمة بن أسلم . أما حلفاء الخزرج فإن أغلبهم ينتمي إلى جهينة وإلى إشجع يبرز من خلال تحديد الانتماءات القبلية لحلفاء الأوس والخزرج أنهم ينتمون جميعاً إلى البدو ، وأن منازلهم كلها تقع على أطراف يثرب إذ تقع مساكن أشجع بضواحي المدينة (2) ، و تقع مساكن بلى و مزينة بين المدينة و وادي القرى (4) ، و تمتد منازل جهينة بين الينبع و يثرب (3) ، وبهذا يمكن أن نستنتج أن علاقات الحلف ببيثرب في الفترة الماقبل إسلامية كانت تقوم على وجود مصالح مشتركة بين سكان يثرب بوصفهم مجموعة فلاحية مستقرة و سكان الأطراف الشبه رحل .

(1) سيرة ابن هشام ج 2 ص 46 .

(2) محمد رضا كحالة : معجم قبائل العرب القديمة والحديثة : الطبعة الثالثة بيروت 1982-ج 1 ص 29 .

(3) نفس المرجع ج 1 ص 105 و 216 .

(3) نفس المرجع ج 3 ص 1083 .

لقد وضع الجدول الوارد في صفحة 117 عدد الانصار من صحابة النبي من الرجال بالنسبة إلى كل عشيرة أوسية أو خزرجية ، غير أنه لم يوضح اختلاف الأهمية العددية من عشيرة إلى أخرى بالنسبة إلى النساء المسلمات اللاتي بايعن النبي ، لذلك حاولنا أن نتعرض إلى دراسة النساء المسلمات المبايعات على حدة حتى لا يبلغ تراكم المعطيات في الجدول السابق حدًا من الخلط يستعصي معه الفهم .

يحتوي الجزء الثامن من طبقات ابن سعد المخصص لتراجم النساء على خمسين و ثلاثمائة ترجمة لنساء الانصار المسلمات المبايعات (1) ، و هو عدد يفوق كثيرا عدد الصحابة من الرجال الذين ترجم لهم ابن سعد في طبقاته ، فما هي أسباب التفاوت في عدد المسلمين من الرجال و النساء بالنسبة إلى الانصار ؟ .

إن سبب هذا التفاوت لا يفسر بوجود رغبة أشدّ عند النساء في الدخول إلى الإسلام من الرجال بآعتبار أن كل المصادر تجمع على أن أغلبية الأوس والخزرج أسلموا منذ هجرة النبي وما تبقى منهم ألتحق بالإسلام بعد الخندق أي حوالي سنة 5 هـ ، لذلك فإن التفاوت بين عدد المسلمين من الرجال وعددهم من النساء قد يعود إلى اختلال في التوازن بين الذكور والإناث الذي وجد في يثرب منذ ما قبل الإسلام إذ نتج عن وقعه بعث التي دارت بين الأوس والخزرج عشرات القتلى من الذكور المقاتلين في الحرب . ويمكن تفسير التفاوت بين عدد رجال الانصار وعدد النساء المسلمات المبايعات منهم أيضا بعدم ذكر الرواة الأواثل لكل الصحابة الانصار وخاصة أولئك الذين قتلوا في الغزو من غير البارزين لذلك لم تصل أخبارهم ولا حتى أسماؤهم الرواة فوق إهمالهم . أما النساء فلأنهن لم يتعرضن إلى الموت المبكر بسبب الغزو فقد تمكن الرواة من نقل أخبارهن عن طريقهن وطريق أبنائهن وأقاربهن بصفة عامة .

إذا كان عدد الصحابة الانصار أقل من عدد الانصاريات المسلمات المبايعات فإن توزيع انتماءات النساء حسب العشائر والبطون الانصارية يتطابق تماما مع انتماءات الرجال إذ تكون الاغلبية العددية لصالح الخزرج على حساب الأوس . ينتمي أكثر نساء الأوس إلى بني حارثة بن العارث ، و بني عبد الأشهل ، و بني عمرو بن عوف بن

(1) طبقات ابن سعد ج 8 ص 315.

مالك وبدرجة أقل إلى بني ظفر ، وبني خظمة بينما لا ينتمي إلى الجعاردة و بني غنم بن السلم إلا امرأة واحدة بالنسبة إلى كل عشيرة . أما بالنسبة إلى الخزرج فإن أكثر الانتماءات العشائرية تعود بالدرجة الأولى إلى بني النجار وبني سلمة و بدرجة أقل إلى بني الحارث وإلى القواقله وبلحبل ، وبدرجة أقل إلى بني زريق ، وبني ساعدة ، وبني بياضة . أما بنو حبيب فيمثلون من ناحية أنتماء نساء الأنصار المسلمات المبايعات إليهم أقلية لا تتجاوز الأمرأتين .

إن اختلاف عدد الذين أسلموا من كل عشيرة أنصارية لا يعود إلى اختلاف تحمّس مختلف هذه العشائر والبطون للدخول في الإسلام بقدر ما يعود إلى التفاوت في الأهمية العددية بينها فالعشائر الأكثر أهمية عددية والأكثر شرفا اجتماعيًا هي العشائر الأكثر عددا من المسلمين .

يكون سكان كل من مكة و يثرب مجموعتين مستقرتين . رغم التشابه بين سكان المدينتين فإن جوانب الاختلاف بينهما متعددة و عميقة ، فإذا مثل سكان مكة مجموعة قبلية موحدة يقوم اقتصادها على التجارة وثقافتها على قدسية ديانة وثنية متطورة و طقوسها ، فإن سكان يثرب ينتمون إلى عدة مجموعات منها قبيلتي الأوس و الخزرج يقوم اقتصادهما على الأرض وإنتاج الواحة ، وبما أن عدد سكان يثرب كان يتطور مع تقدم الزمن فإن التوسع على حساب أراضي زراعية أخرى كان يعتبر ضرورة ملحة بالنسبة إلى هؤلاء السكان .

ذكر واط أن الأرض المطلوبة لتوسع العشائر الأوسية و الخزرجية لم تكن معدومة في يثرب غير أن تهيئتها تتطلب جهدا كبيرا ووقتا طويلا (1) .

و بما أن سكان يثرب رغم استقرارهم و تمدنهم ما زالت تحكمهم قوانين البداوة فقد حولوا صراعهم الذي من المفروض أن يكون موجها ضد الطبيعة في سبيل تهيئة الأرض التي يجب أن يواكب تطوّر مساحتها الزراعية تطوّر عددهم ، إلى تناحر دائم بينهم يأخذ أحيانا طابع الحرب الأهلية التي تدور رحاها بين الأوس و الخزرج و يتخذ أحيانا أخرى طابع الصراع العشائري الضيق في إطار القبيلة الواحدة .

لقد أدى الصراع المرير و الدائم في يثرب في فترة ما قبل الهجرة إلى عدم إستقرار في الوضعيات الاجتماعية للعشائر وذلك بسبب عدم إستقرار موازين القوى الذي يتعرض باستمرار إلى الاختلال لما ينجر عن الحروب المتواصلة من نتائج قد تكون في غير الحسبان ، و هذا ما جعل نفوذ بعض العشائر يقوى مقابل أضعاف عشائر أخرى مثلما حدث لبني حارثة الذين أُجبروا على ترك أراضيهم ليتوسّع عليها أبناء قبيلتهم بنو عبد الأشهل و نفس الشيء حدث أيضا بالنسبة إلى بني زريق الذين تنازلوا عن جزء من أراضيهم لصالح بني بياضة .

إلى جانب صعود عشائر و تراجع أخرى بسبب الصراع حول الأرض ، فقدت عشائر أخرى نفوذها و شرفها بسبب فقدان زعمائها و هذا ما حدث لبني عمرو بن عوف الأوسيين عندما فقدوا أحيحة بن الجلاح في فترة سبقت هجرة النبي بجيلين أو أكثر ، و لبني بياضة الخزرجيين لما قتل زعيمهم عمرو بن النعمان في وقعة بعاث ولعل هذا ما يفسر توقف توسعات بني بياضة على حساب أراضي بني زريق مقابل تراجع نفوذ بعض العشائر بسبب تقلص مجالها الحيوي المتمثل في الأرض أو لسبب آفتقادها إلى زعيم مؤثر ومغامر في نفس الوقت كانت بعض العشائر الأوسية والخزرجية الأخرى تعرف تطورا وديناميكية سريعين ومنها خاصة بني عبد الأشهل الأوسيين الذين أضافوا مجدا على مجدهم القديم الذي ورثوه عن رئيسهم معاذ بن النعمان وحضير الكناشب زعيم الأوس يوم بعاث ، وبنو النجار وبنو سلمة الذين ما أنفكت أهميتهم تتصاعد عند الخزرج و في يثرب كلما كثر عددهم .

رغم التغيرات السريعة التي تطرأ على الأوضاع الاقتصادية و الاجتماعية للأوس و الخزرج في يثرب بسبب حدة التناقضات التي تتولد عن البحث عن موارد الرزق الضرورية و التي كثيرا ماتتحول إلى صراعات دامية فإنه بالإمكان رسم صورة إجمالية عن الأوضاع الاجتماعية لعشائر الأوس و الخزرج في زمن الهجرة .

يمثل الأوس القبيلة الانصارية الأقل عددا من الخزرج غير أنها قد لا تقل عنها تأثيرا و أهمية في يثرب ، تنقسم هذه القبيلة إلى عشائر متعددة تبدأ ببني عبد الأشهل الذين كانت لهم زمن النبوة أهمية بارزة لا في قبيلتهم فحسب بل في يثرب أيضا . يبدو أن الأهمية التي اكتسبها بنو عبد الأشهل تعود إلى ما قبل بعاث إذ كان حضير الكناشب الأشهلي زعيم القبيلة يوم بعاث و الزعامة في الحرب لا تدل فقط على صيت الرجل في قومه و إنما تدل أيضا على أهمية عشيرته في الأوس .

أسلم سعد بن معاذ و أسيد بن حضير الأشهلين سيّدا العشيرة ، وقد كان سعد بن معاذ مطاعا في قومه و لذلك أسلم برسلامه كل بني عبد الأشهل (1) ، و أما أسيد بن حضير فقد « كان شريفا في قومه » بعد أبيه ومن عقلائهم لكماله لأنه كان يحسن الكتابة والعلوم والرمي « (2) . نلاحظ أن مقاييس الشرف في يثرب تختلف عنها في مكة ، فإذا كان الشرف في مكة يقاس بالانتساب إلى العشائر ذات الوظائف الدينية والاجتماعية الموروثة عن قصي وبالبجاه المالي المكتسب عن طريق التجارة ، فإن الشرف في يثرب يكون بالصفات المكتسبة التي يتعلمها الإنسان ليكون « كاملا » في قومه وفي قبيلته و تتمثل هذه الصفات في الرمي بالسهم الذي يمثل أرشق طريقة قتالية عند العرب ، والعلوم الذي يعتبر على ما يبدو وسيلة تسليّة لا يجيدها إلا الأشراف من الأغنياء ، والكتابة التي يعكس تعلمها درجة حضريّة راقية لا تدل على شرف و تمدّن من يتعلمها فقط وإنما تدل أيضا على أن درجة التمدّن التي كانت في يثرب أرقى منها في مكة ، رغم أن رواسب البداوة ظلت في يثرب أكثر رسوخا و عنفا مما هي عليه في مكة .

يبدو أنه لا يمكن فهم التناقض الصارخ في يثرب بين رواسب البداوة الراسخة من جهة ورقى التمدّن من جهة أخرى إلا بالربط بين الأصول البدوية للأوس والخزرج (عرب أطراف اليمن) وأستقرار هذين القبيلتين في أرض زراعية ضيقة لا يمكن أن تتطور فيها الحياة إلا بالتناحر بينها وذلك لغياب السلطة القهرية التي تمثلها الدولة ، والتاثر بحضارة اليهود التي كانت تمثل مستوى راقيا بالمقارنة مع حضارة العرب البدوية وحتى الحضريّة (مكة ، الطائف ، اليمامة) ، وهذا ما جعل الكتابة في يثرب تكون أكثر أنتشارا منها في مكة مع الإشارة إلى أن متعلمي الكتابة والرمي والعلوم يكونون في يثرب نخبة لها شرف لا يضاهيه أي شرف . قد تعود نشأة هذه النخبة « المثقفة » المتكوّنة من « الكملة » إلى التاثر باليهود الذين والأهم العرب وولوا عليهم لمدّة طويلة.

أما في مكة فلم تشر المصادر إلى ما يفيد وجود مثل هذه النخبة إذ كادت تكون الكتابة منعدمة في قريش و كذلك الرمي حتى أن المصادر أشادت كثيرا بسعد بن أبي وقاص الذي كان أول من رمى بسهم في الإسلام ولذلك نقدر أن الروح الحضريّة كانت في يثرب أعمق مما هي عليه في مكة التي تبدو فيها الحياة المادية أكثر تطورا و الحياة الدينية الوثنيّة أكثر قداسة.

(1) طبقات ابن سعد ج 3 ص 420 .

(2) نفس المصدر ج 3 ص 604 .

يلي بنو عبد الأشهل في ترتيب العشائر الأوسية ، بنو عمرو بن عوف ، بالاعتماد على شجرة نسب الأوس (1) ، نلاحظ أن هذه العشيرة تتفرع إلى بطون متعددة أهمها : بنو ثعلبة ، بنو حجبا ، بنو أمية ، و بنو ضبيعة و بنوعبيد أبناء زيد ... يبدو أن أهمية هذه العشيرة في القبيلة وفي يثرب سجلت تراجعاً كبيراً في زمن النبوة ، إذ تذكر المصادر أن موت سيدهم أحيحة بن الجلاح كان له الأثر البالغ في تراجع أهميتهم في يثرب (2) ، ولا أدل على تقهقرهم الاجتماعي من افتقارهم إلى سيد نبيه في مرتبة سعد بن معاذ أو أسيد بن حضير ولذلك و رغم أهميتهم العددية و دخولهم المكثف في الإسلام (3) ، لم يكن لهم نقيب يمثلهم في بيعتي العقبة . لا يمكن أن نفسر عدم وجود أسياد نبهاء بين مسلمي بني عمرو بن عوف بإمساكهم عن الإسلام و ذلك لأن وضعيّة الإسلام و المسلمين كانت تختلف في المدينة بالنسبة إلى ما كانت عليه في مكة ، كما لا يجب أن نغفل أن كلثوم بن الهدم العمري العوفي « كان شريفاً و كان شيخاً كبيراً » (4) و مع ذلك فقد أسلم و تحمّس لهجرة المسلمين إليهم فوضع داره تحت ذمة الرسول و من معه يقيمون فيها حتى يتدبروا أمرهم . يوحى شرف كلثوم بن الهدم و تقدم سنه بحالة التقهقر التي كانت تشهدها وضعيّة بني عمرو بن عوف التي ما أنفكت تتعمق منذ وفاة أحيحة بن الجلاح الذي كان قبل هجرة الرسول بمدة لا تقل عن خمسين سنة.

إذا افتقد بنو عمرو بن عوف إلى « عقلاء » يؤثرون عليهم للدخول في الإسلام - باستثناء كلثوم بن الهدم الذي قد يكون تراجع تأثيره في قومه بسبب تقدّم سنه و تدهور وضعيتهم - فإن دخولهم المكثف إلى الإسلام لا يمكن أن يفسر إلا بتوقعهم إلى الأنصهار في المجموعة الدينية الكبرى تحت لواء الإسلام حتى يمكنهم ذلك من تجاوز الصعوبات التي تعيشها عشيرتهم فتجعل وضعهم المادي و الاجتماعي يتدهور يوماً بعد يوم و لا أدل على ذلك من تعدد الفقراء من بينهم من صحابة الرسول مثل سهل بن حنيف (3) و سالم بن عمير (4) .

(1) أنظر ص 127 .

(2) ابن الأثير : الكامل في التاريخ إدارة الطباعة المنيرية . مصر 1348 هـ ج 1 ص 402 .

(3) أنظر طبقات ابن سعد ج 3 و 4 .

(4) طبقات ابن سعد ج 3 ص 623 .

(5) نفس المصدر ج 3 ص 471 .

(6) نفس المصدر ج 3 ص 480 .



لا تتكوّن قبيلة الأوس من عشيرتي بني عبد الأشهل و بني عمرو بن عوف و إنما يوجد من بين عشائرها أيضا بني حارثة ، يبدو أن الصراع الذي آجتاح مختلف العشائر و البطون الأوسية و الخزرجية فيما بينها في فترة ما قبل الهجرة ، قد جعل بني حارثة يفقدون أراضيهم الأصلية لصالح بني عبد الأشهل (1) الذين أبعدهم إلى أراضي جانبية تتطلب تهيئتها وقتا طويلا و لهذا لم تكن لهذه العشيرة مكانة بارزة في يثرب زمن النبوة هذا إضافة إلى عدم بروز عناصر منها تتمتع بنفوذ مواز لما يتمتع به أسيد بن حضير وسعد بن معاذ في بني عبد الأشهل و في يثرب، و تجدر الإشارة بالنسبة إلى بني حارثة أيضا إلى قلة عدد بطونها التي تقتصر على آثنين (جشم و مجدعة) و قلة عدد أفرادها بالمقارنة مع بني عبد الأشهل و بني عمرو بن عوف .

ومن عشائر الأوس أيضا بنو ظفر الذين يمثلون عشيرة قليلة العدد و التأثير لذلك لم يكن لهم سيّدا بارزا على صعيد يثرب زمن الهجرة ، رغم بروز عدّة عناصر منهم في ميدان القتال مثل قتادة بن النعمان الذي كان « من الرماة المذكورين من أصحاب رسول الله » (2) .

تبدو وضعيّة بني ظفر الاجتماعيّة في إطار الأوس أقل ترديا من وضعيّة بني حارثة رغم قلة عددهم و قلة تأثيرهم في القبيلة ، و ذلك لأن هذه العشيرة كانت لها ارتباطات تعاونيّة وثيقة مع بني عبد الأشهل أقوى عشائر الأوس .

يمثل بنو غنم بن السلم بن عمرو القيس عشيرة أخرى من عشائر الأوس . يتراءى بنو غنم بن السلم - زغم عدم تفرّع بطونهم - عشيرة صغيرة و لكنها لا تشكو ضعفا كبيرا . إذ كان من بينهم سعد بن خيثمة نقيبهم و هو أحد نقباء الأوس الثلاثة ، و بما أن كلمة النقيب تعني في اللغة عريف القوم وشاهدهم و ضمّينهم و رأسهم المقدم عليهم (3) ، فإن دور النقيب الذي لعبه سعد بن خيثمة أثناء التفاوض مع الرسول قبل الهجرة ، لا يدلّ على شرف الرجل في قومه فقط و إنما يدلّ على شرفه و شرف قومه في الأوس ككل و لذلك كان من الثلاثة الذين تقدموا الأوس و مثلوهم في المفاوضات مع الرسول .

(1) السمهودي : وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى : مطبعة الآداب القاهرة 1326هـ ج 1 ص 136 .

(2) طبقات ابن سعد ج 3 ص 453 .

(3) ابن منظور : لسان العرب ج 2 ص 266 ، الزبيدي : تاج العروس ج 1 ص 492 .

مثلما هو الشأن بالنسبة إلى كل العشائر المذكورة سابقا ينتمي الجعاردة أيضا إلى الأوس ، و هم بنو أمية ، و بنو وائل أبني زيد وواقف و خطمة . لا يمثل كل هؤلاء بطون متعدّدة من عشيرة واحدة و إنما يمثلون عدّة عشائر ، قد تكون تجمّعت لتتجاوز الضعف العددي الذي أصبحت عليه بعد وقعة بعاث يبدو أن لهذه البطون علاقات حميمة مع بني عبد الأشهل أقوى عشائر الأوس . كما يبدو أن مواقعها كانت تتوزع بين اليهود . لقد تأخر إسلام « بني أمية بن زيد و خطمة و وائل و واقف ، و تلك أوس الله . - و قد كان يطلق عليها أوس مناة - و ذلك أنه كان فيهم أبو قيس بن الأسلت و هو صيفى و كان شاعرا لهم قائدا يسمعونه ويطيعونه فوقف بهم عن الإسلام » (1)

لقد كان أبو قيس بن الأسلت زعيم أوس مناة من « العقلاء » إذ كان حنيفا يؤمن بالتوحيد (2) ، غير أنه مات قبل هجرة الرسول إلى المدينة بقليل دون أن يسلم ، و بذلك فهو يمثل السيّد الوحيد في الأوس الذي لم يسلم في فترة تفاوض الرسول مع الأنصار فتأخر إسلام قومه رغم موته رلى ما بعد معركة الخندق (3) التي حدثت سنة 5 هـ . فما هي أسباب إمساك أبي قيس بن الأسلت عن الإسلام رغم شرفه الذي قد لا يضاهي شرف سيّد الأوس سعد بن معاذ و أسيد بن حضير و علمه و عقله ؟

إلى جانب الأوس ، يمثل الخزرج القبيلة الثانية في يثرب الأكثر عشائر و بطونا و الأهم عددا ، نظرا لكثرة عشائر الخزرج بالنسبة إلى الأوس نرى ضرورة أتباع ترتيب ابن سعد لها حتى يتسنى القيام بدراسة أوضاعها الاجتماعية علنا ناتي على جلّ مظاهرها .

يمثل بنو النجار أول عشائر الخزرج في ترتيب ابن سعد ، و تتكون هذه العشيرة من أربعة بطون رئيسية ، و لذلك فهي أكثر العشائر الخزرجية و الانصارية أهمية عددية ، غير أن هذه الأهمية لم تكن وحدها كافية لمنح هذه العشيرة نفوذا سياسيا و وجهة اجتماعية ، خاصة و أن أسعد بن زرارة الذي كان يتهيأ ليصبح زعيم العشيرة ورئيسها إذ كان نقيب بني النجار في المفاوضات مع النبي ، مات على رأس تسعة أشهر من الهجرة (4) دون أن يترك من يضاهيه في المصداقية في صلب العشيرة .

(1) سيرة ابن هشام ج 2 ص 46 .

(2) Watt : Mohamed à Medine pp 198

(3) سيرة ابن هشام ج 2 ص 46 .

(4) طبقات ابن سعد ج 3 ص 611 .

لقد سبب موت أسعد بن زرارة فراغا على رأس العشيرة لم يقدر بنو النجار على تعويضه بسهولة و هذا ما جعل الرسول على ما يبدو ينصب نفسه نقيبا عليهم ، و هكذا أضيفت لبني النجار ميزة شرفية على شرف قرابتهم من الرسول إذ تذكر المصادر أنهم كانوا أخواله لأن أم جدّه عبد المطلب كانت منهم .

لقد كان دخول بني النجار إلى الإسلام جماعياً بتأثير من نقيبهم أسعد بن زرارة الذي كان على ما يبدو من «عقلاء» الخزرج ، و برز من بني مالك بن النجار أيضا - و لكن بدرجة أقل أهمية - أبيّ بن كعب الذي «كان من كتاب الجاهلية يوم كانت الكتابة في العرب قليلة» (1) ، و أبو طلحة «الذي كان رجلا صيّا ومن الرماة المذكويين» (2) ، و حسان بن ثابت شاعر الرسول (3) .

رغم بروز بعض الأشخاص في بني النجار ، فإن المصادر لا تذكر من بينهم أي « كامل » ولا أيّ زعيم في أيام الجاهلية ولذلك فإن الأهمية التي تكتسبها هذه العشيرة هي أساسا عددية لذلك أولاها الرسول عناية لكسبها إلى صفه أنصارا للإسلام يشاركون في تركيزه و دفع إشعاعه . يلي بنو النجار في ترتيب عشائر الخزرج بني الحارث الذين يكوّنون في زمن الهجرة على ما يبدو عشيرة محدودة العدد و التأثير ، غير أن هذا لا ينفي ما كانت عليه من قوة في الجاهلية تفوق ما هي عليه في الفترة المعاصرة للهجرة و لا أدل على ذلك من وجود ثلاثة صحابة بن بينهم ممن كانوا يحسنون الكتابة في الجاهلية عندما كانت الكتابة عند العرب قليلة وهؤلاء الصحابة الثلاثة هم سعد بن الربيع نقيب بني الحارث (1) ، و عبد الله بن رواحة شهيد المؤمنين بمؤتة سنة 8 هـ و شاعرهم (2) ، و بشير بن سعد بن الربيع (3) .

إن بروز مثل هؤلاء الأشخاص في ميدان لم يكن منتشرا بين عرب الجاهلية لا بدّ و أن يكون مرتبطا ببقايا المكانة المرموقة التي كانت لبني الحارث في الخزرج في الفترة السابقة للهجرة .

(1) ابن سعد ج 3 ص 498 .

(2) نفس المصدر ج 3 ص 505 .

(3) ابن الأثير : زسد الغابة ج 2 ص 4 .

(4) طبقات ابن سعد ج 3 ص 522 .

(5) نفس المصدر ج 3 ص 531 .

(6) نفس المصدر ج 3 ص 540 .

إلى جانب بني النجار و بنو الحارث ، يمثل بنو عوف عشيرة ثالثة في قبيلة الخزرج . تنقسم هذه العشيرة إلى بطنين هامين هما بلحبلى والقواقلة . يبدو أن بني عوف ببطنيتها كانوا يمثلون عشيرة لها صيت كبير في يثرب في الفترة الجاهلية ، فإلى بلحبلى ينتمي عبد الله بن أبي بن سلول الذي كان سيّد الخزرج في آخر جاهليتهم و كاد أن يتوّج ملك يثرب (1) .

أسلم من بلحبلى إلى جانب عبد الله بن أبي الذي «نافق فآتضع شرفه» (2) أبنة عبد الله بن عبد الله بن أبي و حفيده أوس بن خولي الذي «كان من الكملة في الجاهلية» (3) .

أما القواقلة فيبدو أن شرفهم في الخزرج و في يثرب قد عرف تراجعاً في فترة الهجرة بالنسبة إلى ما كان عليه قبل ذلك ، إذ ينتمي إليهم نوفل بن عبد الله الذي كان جدّ أمه مالك بن العجلان سيّد الخزرج في زمانه (4).

وهذا ما يدل على أن السيادة في الخزرج كانت في القواقلة قبل جيلين من الهجرة تقريباً . و من المسلمين المنتمين إلى القواقلة أيضاً عبادة بن الصامت نقيبهم الذي يعتبر فيما يبدو أبرز عنصر في القواقلة في فترة الهجرة رغم عدم ثرائه إذ كان أخوه أوس بن الصامت زوج المجادلة التي نزل فيها القرآن من الفقراء . إذا أنتمى القواقلة وبلحبلى إلى نفس العشيرة فإن قوة النفوذ عند بلحبلى تبدو أظهر ممّا هي عليه عند القواقلة ، غير أن هذا الاختلاف على مستوى أهمية البطن في العشيرة والقبيلة لا ينفى اشتراك كل من بلحبلى و القواقلة في تواضع أهميتهما العددية بالمقارنة مع عشائر خزرجية أخرى مثل بني النجار وبني سلمة .

يمثل بنو ساعدة أيضاً عشيرة خزرجية و يبدو أنها لم تكن هامة من ناحية العدد غير أنها عظيمة الشرف في الخزرج و في يثرب . إذ ينتسب إلى بني ساعدة سعد بن عبادة نقيبهم و رئيسهم الأكثر شرفاً فهو أحد الكملة في الجاهلية « و كان هو وعدّة آباء له قبله ينادي على أطمهم» من أحبّ الشحم و اللحم فليات أطم دليم بن حارثة» (5) .

(1) ابن سعد ج 3 ص 540.

(2) طبقات ابن سعد ج 3 ص 540.

(3) نفس المصدر ج 3 ص 526.

(4) نفس المصدر ج 3 ص 547 .

(5) نفس المصدر ج 3 ص 613 .

لعلّ بنو ساعدة كانوا من المطعمين في الجاهلية على نحو ما وجد في قريش إذ رأينا فيما تقدّم أن النحام العدوي كان أحد المطعمين الذين يطعمون الفقراء في قريش . لقد كان سعد بن عبادة سيّدا جوادا لا في الخبز وحدهم وإنما في كل يثرب و لعل هذا ساهم في جعل الانصار يبايعونه بعد موت الرسول .

إن الشرف العظيم الذي كان يتمتع به بنو ساعدة في يثرب لا ينفي وجود فقراء بينهم مثل أبي دجانة الذي كان هو و سهل بن حنيف الوحيدين اللذين أعطاهما الرسول من أموال بني النضير لفقريهما (1) . كما قد يكون الاطعام الذي يقوم به سعد بن عبادة و آبائه موجها إلى فقراء قومه قبل غيرهم . رغم شدّة التشابه بين الوضعية الاجتماعية لبني بلحبل و بني ساعدة ، فإن مجد بني ساعدة من خلال ما ذكرته المصادر عن نقيبهم وسيدهم سعد بن عبادة برز أكثر من مجد بني بلحبل لأن سيدهم كان عبد الله بن أبي الذي ينعت بأنه كان رأس المنافقين .

يشبه بنو ساعدة بني بلحبل من ناحية الواجهة الاجتماعية . أما بنو سلمة فإنهم يشبهون بني النجار من ناحية الأهمية العددية . تبدو القوّة التي تتمتع بها هذه العشيرة في صلب المسلمين أضخم بكثير من حقيقتها . و قد تعود هذه القوّة المضخمة التي اكتسبتها هذه العشيرة بين المسلمين إلى كثرة عددهم و قوّة حماسهم في الدخول إلى الإسلام إذ كان عدد المسلمين من بني سلمة أرفع عدد بالنسبة إلى عشائر الانصار بعد بني النجار .

من أبرز صحابة الرسول من بني سلمة عبد الله بن عمرو نقيبهم و بشر ابن البراء سيدهم بتعيين من الرسول عوضا عن الجدّ بن قيس الذي اعتبر وجها من وجوه المنافقين(2) . رغم أهمية العدد في هذه العشيرة ، لم يبرز منهم أي سيّد يتمتع بشرف موروث ذلك أن عبد الله بن عمرو بن حرام أبرز الصحابة لم يكن يتمتع بثروة هامة لأنه « مات و عليه دين وليس عند أهله إلا ما يخرج نخله » (3) ، فهو ملاك و لكن دخله محدودا . أما عبد الله بن الجدّ الذي كان أبوه زمن الهجرة رئيس العشيرة فقد اكتفت المصادر بتأكيد إسلامه دون أن تذكر أي شيء عن وجاهته في قومه (4) .

(1) طبقات ابن سعد ج 3 ص 472 .

(2) طبقات ابن سعد ج 3 ص 571 .

(3) نفس المصدر ج 3 ص 563 و 564 .

(4) نفس المصدر ج 3 ص 571 .

تبدو الوضعية الاجتماعية لبني سلمة مشابهة لوضعية بني النجار إذ تتمتع كلا العشيرتين بقوة بشرية ضاربة دون أن يكون لهما ثراء مالي ولا وجهة اجتماعية موروثة ، وهذا ما يفسر تحمس كلا العشيرتين للإسلام الذي مكن الكثير من عناصر بني سلمة و بني النجار من اكتساب شرف إسلامي في وقت وجيز مثل أبي أيوب و أبي طلحة من بني النجار و أبي اليسر و بشر بن البراء من بني سلمة .

ينتمي بنو زريق أيضا إلى جانب العشائر السابقة الذكر إلى الخزرج . إن النظر في الوضعية الاجتماعية لبني زريق في يثرب زمن النبوة يوضح أن أهمية هذه العشيرة لم تكن كبيرة في صلب القبيلة ، و قد يعود هذا إلى الضعف الذي أصابها من كثرة الخصومات التي حدثت بينها و بين بني بياضة في الجاهلية فأدت إلى تضيق مجال بني زريق الحيوي بتنازلهم على جزء من أرضهم لصالح بياضة . لقد سببت حالة الصراع المستمر بين زريق و بياضة إلى فقدان العشيرة الأولى لكل دور في يثرب إذ لم يوجد من بني زريق في فترة الهجرة أي سيّد يتزعّمهم و لعل هذا ما جعل رافع بن مالك يصبح نقيبهم . لم يكن رافع من الأشراف في النقباء غير أنه كان يتمتع بمكانة هامة عند قومه .

يمثل بنوا بياضة آخر العشائر الخزرجية . يبدو أن هذه العشيرة كانت تتمتع بقوة عسكرية كبيرة في بعاث إذ كان لهم تسعة عشر أطم (1) . أما زعيمها وقتئذ فقد كان عمرو بن النعمان . مكنت هذه القوة العسكرية بني بياضة من التوسع على حساب أرض بني زريق ، غير أن موت زعيمهم في وقعة بعاث وكثرة الحروب التي خاضوها جعلتهم يوقفون توسعاتهم . يبدو أن أفراد هذه العشيرة لم يتحمسوا للإسلام مثلما كان الأمر بالنسبة إلى عديد من العشائر الأوسية و الخزرجية لذلك كانت تراجم الصحابة من بينهم قليلة جداً . لم يبرز من العناصر التي صحبت الرسول من بني بياضة أي شخص من الذين لهم شرف المال و الواجهة الاجتماعية و قد يعود هذا إلى موت مثل هؤلاء في معركة بعاث و غيرها أكثر من إمسакهم عن الدخول في الإسلام .

(1) الأطم هي الحصون المشيّدة بالحجارة : السمهودي : وفاء الوفاء ج 2 ص 154 .

من خلال مقارنة الأوضاع الاجتماعية للعشائر الأوسية و الخزرجية في يثرب بالأوضاع الاجتماعية للقرشيين في مكة زمن النبوة يمكننا القول بأن القرشيين كانوا أكثر ثراء وجاهاً من الأوس و الخزرج . يمكن تفسير هذا الاختلاف في الثروة المادية بدخول القرشيين للأعمال التجارية الكبرى إضافة إلى تجارتهم في الأسواق القريبة من مكة ، بينما اعتمد الأوس و الخزرج على الزراعة في مجالات ضيقة و ظروف قد تطغى عليها بعض الصعوبات الطبيعية الظرفية التي تجعل الإنتاج محدوداً و الثروة متواضعة .

إذا تفوق القرشيون على الأوس و الخزرج في مستوى الثروة المادية فإنهم لم يتفوقوا عليهم من ناحية التطور الديني و الثقافي ذلك أن الأوس و الخزرج و نظراً لاحتكاكهم باليهود كان عقلاؤهم و حكماؤهم أكثر تقبلاً للوحدانية و أكثر عناية بالكتابة و أكثر حرصاً على تعلم طرق القتال لأنهم تحقونها للدفاع عن وجودهم في الأرض . إن الاختلاف في البنية الاقتصادية لكل من مكة و المدينة ، و العوامل المؤثرة في تطوير الوعي الديني و الثقافي هو الذي جعل الأشراف في يثرب يكوّنون نخبة من العقلاء أصحاب المعرفة أكثر من تكوينهم لارستقراطية تجارية تتكوّن أساساً من الأثرياء مثلما هو الأمر في مكة .

لقد مثلت النخبة المتكوّنة من عقلاء يثرب الوفد الذي تفاوض مع الرسول قبل الهجرة ولذلك فقد كان لإسلام هؤلاء تأثير كبير على إسلام قومهم و من ثم فقد كان دخول الأنصار إلى الإسلام أسرع و أكثر عددا من دخول القرشيين .

لم يدخل كل عقلاء يثرب إلى الإسلام ، ذلك أن أبي قيس بن الأسلت أحد أشرف الأوس لم يسلم و لكنه لم يعارض الإسلام بأي شكل كان . أما عبد الله بن أبيّ والجدّ بن قيس ، فقد نعتا بالتفاق رغم إعلانهما الإسلام ولهذا فإن موقفهما يختلف عن موقف أشرف قريش من أصحاب المال من الإسلام و من المسلمين .

من خلال دراسة الأوضاع الاجتماعية للصحابة الأنصار ، يتضح مرة أخرى كيف أنهم لم يكونوا من ضعفاء الناس أو المستضعفين منهم ، و إنما كانوا من الأسياد والعقلاء الذين رحبوا بالإسلام وبنصرته عليهم يستطيعون بذلك تجاوز وضعيّة التدهور الاقتصادي والاجتماعي التي ما آنفكت تتعمق في يثرب .

لعل عدم آنقسام العشائر الانصارية بين مناصر للرسول و معادله على النحو الذي حدث في مكة يعود إلى آفتقاد يثرب إلى أسياد من الاسنان المسيطرين على الوضع الاقتصادي والسياسي في يثرب زمن الهجرة .

رغم آفتقادنا لما يمكن من تحديد عمر الصحابي بآستمرار ، فإن المتمعن في تراجم الصحابة من الأنصار في طبقات ابن سعد و كتب التراجم الأخرى ، يلاحظ أن أغلب الذين صحبوا الرسول منهم من صنف الشبان بآستثناء كلثوم بن الهدم الذي ذكر في ترجمته أنه : « كان شريفا وكان شيخا كبيرا » (1) ، وقلّة أخرى من الأشخاص ذوي السنّ التي تفوق الأربعين سنة . أما بقية الأنصار ويكُونون الاغلبية فينتمون إلى الشبان الذين لهم سنّ دون أو أكثر من ثلاثين سنة بقليل . و هذه السنّ المهيمنة في الأنصار تنطبق حتى على أسيادهم مثل سعد بن معاد الأشهلي الذي قتل سنة 5 هـ وعمره 37 سنة (2) .

(1) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج 3 ص 623 .

(2) نفس المصدر ج 3 ص 433 .

إن ما يثير الانتباه في دراسة أعمار الصحابة الأنصار هو غياب المستن بينهم حتى بالنسبة إلى رؤساء العشائر وأسيادها . يمكن تفسير غياب الأسنان من بين الأنصار إذن بكثرة الحروب المتواصلة التي اجتاحت يثرب في فترة ما قبل الهجرة ، فأستهدفت الأسنان بصفة خاصة مثل حضير بن سماك و معاذ بن النعمان الأشهلين و عمرو بن النعمان البياضي ...

لقد مثل صحابة محمد الأنصار مجموعة من الشبان المنتمين لمختلف العشائر الأوسية والخزرجية . يتزعم هذه المجموعة العقلاء الأسياد الذين تحمسوا للإسلام فأسلموا وبايعوا الرسول على منعه من الأعداء لعلمهم يستطيعون بذلك تجاوز الصراعات التي اجتاحت ربوعهم لفترة طويلة قبل الهجرة وسببت لهم الكثير من الخسائر . لا يمثل المهاجرون والأنصار أصحاب محمد الوحيدين وإنما صحبه إلى جانبهم مجموعات أخرى أهمها البدو .

ب - الانتماءات القبلية والاجتماعية لأصحاب محمد من البدو وغيرهم

لقد سبق و أن تعرضنا لذكر البدو الذين أسلموا في الفترة المكية أو أثناء هجرة الرسول إلى يثرب وذلك إما بوصفهم حلفاء لقريش أو للأوس والخزرج وإما بوصفهم أشخاصا وجدوا في مكة زمن البعث و اتصلوا بالرسول فسمعوا منه و أسلموا ثم عادوا إلى ديارهم ليلتحقوا به في المدينة بعد أن قضى فيها مدة .

لا تهتم هذه المرحلة من البحث بهؤلاء البدو و إنما تهتم بالذين أسلموا منهم في المدينة خارج إطار علاقات الخلف التي تستدعي ملازمة الحليف لحلفائه و أستقراره بينهم .

إن البحث في الانتماءات القبلية والاجتماعية لأصحاب محمد من البدو يضعنا أمام صعوبتين .

أما الصعوبة الأولى فتتمثل في الفرق الشاسع بين الأرقام المطلقة للمسلمين البدو الذين خرجوا يوم الفتح وبين عدد تراجعهم الشخصية... (1).

(1) أنظر ما تقدم من هذا البحث من ص 86 إلى ص 93 .

وأما الصعوبة الثانية فتتمثل في عدم التوصل إلى تاريخ محدد لدخول هؤلاء البدو في الإسلام ، فمن جهة نلاحظ من خلال السيرة النبوية أن عناصر بدوية متعددة قامت بدور فعال في نصرة الإسلام مثل نعيم بن مسعود الأشجعي الذي فتن بين الأحزاب فساهم بذلك في فكّ الحصار المضروب على المدينة سنة 5 هـ (1) ، و سلمة بن الأكوع الأسلمي الذي أبلى في القتال في غزوة الغابة التي وقعت سنة 6 هـ قبل الحديبية (2) ، وخزاعة التي دخلت في عهد محمد وعقده « (3) في صلح الحديبية الذي أبرم بين الرسول والمسلمين وبين قريش ، و من جهة ثانية نلاحظ أن هجومات المسلمين على المناطق القريبة من المدينة و من مكة كانت مكثفة حتى سنة 8 هـ تقريبا . و قد استهدفت هذه الهجومات بني لسيم خاصة وعدة قبائل من خزاعة و غطفان ، ولذلك فإن دخول القبائل البدوية المحيطة بالمدينة و بمكة لا يمكن أن يتخذ شكلا جماعيا إلا في الفترة الفاصلة بين الحديبية و فتح مكة ، وتجدر الإشارة إلى أن بعض القبائل لم تدخل إلى الإسلام إلا قبل فتح مكة بفترة وجيزة مثل بني سليم الذين هاجمهم المسلمين بقيادة أحدهم (أبو العوجاء السلمي) في ذي الحجة سنة 7 هـ (4) ، لا يمكن أن يكونوا قد أسلموا إلا بعد هذا التاريخ .

لتجاوز الصعوبات المنهجية التي تطرح في هذا المستوى من البحث ، علينا اعتبار التراجم المتوفرة لهؤلاء البدو نموذجا لدراسة انتماءاتهم القبلية والاجتماعية .

تتوزع إنتماءات البدو من أصحاب محمد الذين أسلموا في المدينة بين عفار و بنو سعد و بني ضمرة من كنانة ، و أشجع وسليم من قيس عيلان ، و أسلم و بنو كعبن الذين يعود نسبهم إلى خزاعة ، وجهينة و بلى و عذرة المنتمين في الأصل إلى قضاة ، ومزينة (5) و دوس من أزد شنوءة .

(1) سيرة ابن هشام ج 3 ص 247 و 248 - مغازي الواقدي ج 2 ص 480.

(2) طبقات ابن سعد ج 2 ص 81 .

(3) نفس المصدر ج 2 ص 98 .

(4) طبقات ابن سعد ج 2 ص 123.

(5) يفترض عمر رضا كحالة في معجم قبائل العرب القديمة والحديثة ، أن مزينة من قضاة ج 3 ص 1083 .

أما غفار و بني سعد و بنو ضمرة الكنانيين و خزاعة ، فتقع ديارهم في مناطق نفوذ مكة ، أما أشجع و سليم و أسلم (التي تنتمي إلى خزاعة غير أنها تعتبر قبائل مستقلة) ، و جهينة و مزينة و بلى فإن ديارهم تقع في مناطق نفوذ المدينة . هكذا يتضح أن صحبة الرسول شملت أساسا من البدو من الذين تحيط ديارهم بمكة و يثرب ، و هذا ما جعل علاقاتهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية متطورة مع المدينتين ، و من ثم كان تاثر البدو بالمركزين اللذين يحيطون بهما عميقا ، ولعل هذا ما يفسر الأهمية الكبيرة التي كان يمثلها هؤلاء البدو في تركيز الإسلام إذ أنهم يمثلون النواة الثالثة من حيث الأهمية الإسلامية بعد المهاجرين والأنصار.

رغم اشتراك كل القبائل المذكورة في نمط العيش القائم على الرعي وشن الغارات المتقطعة على القبائل المجاورة ، ورغم قرب مواقعها الجغرافية من بعضها فإنها لا تتمتع بنفس القوة ولا تحتل نفس الأهمية في علاقاتها بمكة والمدنية . فإذا كانت جهينة و مزينة و أسلم و غفار مثلا قبائل ضعيفة ولا تقدر على شن غارات مكثفة وبعيدة المدى ، فإن أشجع و سليم اللذين يعود أنتمأؤهما القبلي إلى عطفان كانا أكثر قدرة وقوة على شن الغارات والدليل على ذلك أن أشجع و سليم كانا من ضمن القبائل المكونة لجيش الأحزاب الذي حاصر المدينة سنة 5 هـ ، ولعل هذا ما جعل الرسول يركز حملاته على عطفان وخاصة بني سليم اللذين غدروا « بقرآء المسلمين اللذين بعث بهم الرسول إلى نجد فقتلوهم ببئر معونة على رأس ستة وثلاثين شهرا من الهجرة » (1) . إن تركيز الرسول غزواته على عطفان وخاصة بني سليم قبل الحديبية وبعدها لا ينفي توجيه غزواته إلى قبائل أخرى مثل بني المصطلق من خزاعة و بني لحيان من هذيل ..

يبدو أن دخول الأعراب المقيمين حول مكة والمدينة لم يكن جماعيا إلا في الفترة الفاصلة بين الحديبية و فتح مكة ، ويتضح أيضا أن هؤلاء البدو لم يقاوموا المسلمين إلا بصفة آنعزالية و متقطعة و آرتجالية أو بصفة منظمة لكن في إطار التحالف مع قريش مثلما حدث في وقعة الخندق أو في صلح الحديبية .

(1) مغازي الواقدي ج 1 ص 346 و 347 .

لقد كانت أوضاع القبائل التي ينتمي إليها أصحاب محمد من البدو غير متجانسة من ناحية مكانتها بين القبائل ، أما آتماءات الأشخاص الاجتماعية فلا تقل اختلافًا عن اختلاف أوضاع قبائلهم . فمن أصحاب محمد البدو نجد الشريف الثري مثل جرهد بن رزاح الأسلمي الذي كان من أصحاب الأملاك في المدينة (1) و سبرة بن معبد الجهني الذي كانت له دارا في المدينة أيضا (2) ، وعتبة بن فرقد السلمي و هو من أشرف قومه ، وجمرة بن النعمان بن هوذة سيّد قومه بني عذرة (3) . و من أصحاب النبي أيضا الفقراء من البدو الذين لا يجدون ما يقتاتونه وهم الذين يطلق عليهم أهل الصفة و « الصفة مكان في آخر المسجد النبوي مظلل أعد لنزول الغرباء فيه ممن لا مأوى ولا أهل » (4) . فأهل الصفة إذن هم من المسلمين المحتاجين الذين يقبعون في مكان من المسجد ينتظرون حسنة .

يبدو أن احتياج بعض أهل الصفة كان بسبب الإسلام إذ نجد في ترجمة جرهد بن زراح الأسلمي أنه « كان شريفا من أهل الصفة » . يمكن تفسير جمع هذا الشخص بين الشرف والحاجة في نفس الوقت بالهجرة التي قد تكون سببت قطيعة بينه و بين مصادر الثروة في الجاهلية المتأخرة في الأغلب من الغارات و بهذا تحول إلى معدم يستجدي ما يحتاجه .

لعل خوف الأعراب من تدهور حالتهم الاجتماعية هو الذي جعلهم لا يستقروا في المدينة مثلما فعل من قبلهم القرشيون المهاجرون ، يبدو أن أكثرية البدو الذين أسلموا بين الحديبية والفتح ، استقروا بعد إعلان إسلامهم بأراضهم لا يخرجون منها إلا بطلب من الرسول مثلما حدث ذلك عندما قرّر الرسول الخروج إلى فتح مكة . إن هذه الإشارة يوجد ما يبررها في تراجم بعض هؤلاء الأعراب إذ نجد في ترجمة معبد بن خالد الجهني « كان من أئمة الجهنيين للبادية » (5) ، ونقرأ في ترجمة عمرو بن جمرة بن سنان الأسلمي : « قدم المدينة ثم استأذن النبي أن يرجع إلى باديته » (6) ، ونقرأ أيضا في ترجمة أبي رهم الغفاري أنه كان يغزو مع

(1) طبقات ابن سعد ج 45 ص 298

(2) نفس المصدر ج 4 ص 348

(3) نفس المصدر ج 4 ص 356

(4) السمهودي : وفاء ... ج 2 ص 321

(5) طبقات ابن سعد ج 4 ص 244

(6) نفس المصدر ج 4 ص 317

النبي إذا غزا ويقيم في أرض كنانة لأن له منزلا في نبي غفار « (1) .
 إن الإشارات التي سبق ذكرها بالاعتماد على تراجم بعض صحابة النبي
 وتوحي بتضخم عدد المسلمين في فترة ما ، ولعل هذا ما جعل الهجرة
 بمفهوم الاستقرار في المدينة يصبح أمرا عائقا أمام توفير ما يلزم لكل
 المستقرين فيها من المهاجرين والسكان الأصليين ، لذلك كان لا بدّ للبدو
 من ملازمة مواقعهم فلا يغادرونها إلا بأمر من الرسول .
 بصفة عامة مثل الأعراب المقيمون حول مكة والمدينة القوة الإسلامية
 الثالثة بعد المهاجرين والأنصار الذين أنشأوا الإسلام وركزوا مؤسساته
 المدنية ، أما هؤلاء البدو فسيمثلون إلى جانب المهاجرين والأنصار نواة
 الجيش الإسلامي الذي سينقذ الإسلام من ردة العرب ، ويوسع نفوذه حتى
 يبتلع عملاقي الحضارة الساسانية في الشرق والبيزنطية في الغرب. إذا
 لم تحتفظ ذاكرة الرواة إلا بعدد ضئيل من أصحاب الرسول البدو ، فإنها
 احتفظت تقريبا بكل الذين أسلموا من قريش وثقيف واليمن بعد الهجرة
 النبوية إلى يثرب .

أما الذين أسلموا من قريش وبالذات من بني هاشم و صحبوا الرسول
 في المدينة فإن أمر إسلامهم و صحبتهم يشوبه الكثير من اللبس وعدم
 الدقة والمغالطة التي قد يعود سببها الجوهري إلى تدوين تراجم هؤلاء
 وكل ما يتعلق بإسلامهم و شرفهم فيه زمن العهد العباسي ، لذلك لا بد
 من الحذر الشديد في دراسة ما يتعلق ببني هاشم .
 ترجم ابن سعد لبني هاشم الذين لم يهاجروا مع الرسول و لمواليهم ضمن
 ترجمته لمن كان له « إسلام قديم » غير أنهم لم يشهدوا بدرا مع المسلمين
 و لكنهم شهدوها مع قريش فجعلهم مثل الذين هاجروا إلى الحبشة ولم
 يعودوا منها إلا بعد سبع سنوات من هجرة الرسول إلى المدينة.

لقد جعل ابن سعد هؤلاء إما من ذوي الإسلام القديم الذي كتم خوفا من
 معارضة قريش (2) مثلما هو الأمر بالنسبة إلى العباس بن عبد المطلب
 عم الرسول وزوجته أم الفضل و آبنهما الفضل و مولاها أبو رافع ،
 وعقيل بن أبي طالب ابن عم الرسول و أخو علي وجعفر . وإما من الذين
 أسلموا بين بدر و فتح مكة مثل نوفل وربيعة وعبد الله و أبو سفيان
 أبناء الحارث بن عبد المطلب ، و أبناءهم جعفر بن أبي سفيان والحارث
 بن نوفل وعبد المطلب بن ربيعة ، و عتبة ومعتب آبنى أبي لهب عبد
 العزي بنى عبد المطلب عم الرسول .

(1) طبقات ابن سعد ج 4 ص 348 .

(2) نفس المصدر ج 4 ص 14

لقد ترجم ابن سعد لكل هؤلاء الهاشميين ضمن ترجمته للذين لهم إسلام قديم رغم تأكيده - في تراجم متعددة مثل ترجمة أبي سفيان بن الحارث وترجمة أخيه نوفل - على شدة بعضهم على من دخل في الإسلام ومباعدتهم له (1).

نظرا لكل ما تقدم تبدو صحبة الكثير من العناصر الهاشمية أمرا مشكوكا فيه وما المعلومات الكثيرة التي تؤكد مثل هذا الأمر إلا من قبيل الدعاية السياسية التي قامت بها مصادر التاريخ القديمة للدولة العباسية .

مهماتكن الاحترزات التي تقدمها حول أمر صحبة هؤلاء الهاشميين للرسول فإننا لا يمكن أن ننكر هذه الصحبة كليا خاصة بالنسبة إلى بعض العناصر مثل العباس وأبنة الفضل ومولاه أبي رافع وأسامة بن زيد .

لم يكن بنو هاشم هم القرشيون الوحيدون الذين لم يصحبوا الرسول إلا و هو في المدينة ، إذ نجد إلى جانبهم وبصفة أكثر تأكيدا عدة عناصر قرشية أخرى مثل خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي ، و عمرو بن العاص السهمي و أبنة عبد الله ، و عثمان بن طلحة العبدي (2) ، وسعيد بن عامر الجمحي . رغم أن المصادر لا تتفق في تحديد الوقت الذي أسلمت فيه كل هذه العناصر القرشية فإنه يمكن حصر المدة التي أسلموا فيها من بعد الحديبية إلى ما قبل الفتح .

إن ما يلفت الانتباه بالنسبة إلى الحالة الاجتماعية للقرشيين الذين صحبوا الرسول و هو في المدينة هو كونهم ليسوا من أشرف قريش فقط وإنما كان من بينهم من هو من أشرفها الأسياد مثل العباس بن عبد المطلب الذي أصبح سيّد هاشم بعد موت أبي لهب أيام بدر و خالد بن الوليد الذي أصبح على ما يبدو سيّدا من أسياد مخزوم بعد أن قتل كل أسنان بنى مخزوم في بدر وخاصة أبي جهل هشام بن المغيرة ، و عمرو بن العاص سيّد بنى سهم بعد أبيه العاص بن وائل .

لعلّ دخول مثل هؤلاء الأشخاص إلى الإسلام جعل الصراع بين الرسول وأصحابه من جهة ومعارضيهم القرشيين من الأشراف الأثرياء من جهة ثانية يفقد حدّته إذ تحوّل أكثر أسياد قريش من أعداء لمحمد وللإسلام إلى أنصار لهما ، فلم يبق من أسياد قريش « المعادين للرسول سوى أبي سفيان الذي تذكر المصادر عنه أنه أسلم والرسول في طريقه إلى مكة هو وعتبة ومعتب أبنا أبي لهب الذين يشابهونه في وقت إسلامهما ضمن «الذين لم يشهدوا بدرا ولهم إسلام قديم» (3)

(1) ابن سعد ج 4 ص 49.

(2) تاريخ الطبري ج 3 ص 29 .

(3) طبقات ابن سعد ج 4 ص 5 .

إذا شمل إسلام القرشيين وصحبتهم للرسول مجموعة من أسياذ قريش وأشرفها فإن صحبة الثقفيين أقتصرت على شخص المغيرة بن شعبة من الأحلاف « سدة اللات » (1) ولذلك كانوا أكثر تمسكا بدينهم من غيرهم ، لأن شرفهم يكمن في القيام بالوظائف الدينية ، على خلاف بني مالك الذين يسيطرون على الأعمال التجارية الكبرى للطائف وثروتها المالية . تبدو كل الظروف غير ملائمة لإسلام المغيرة بن شعبة في فترة ما قبل فتح مكة لذلك فإن ما أوردته الروايات حول إسلامه الذي كان بسبب إصابته دم في بني مالك أثناء رجوعهم من الاسكندرية (2) يبدو أمرا متماسكا ومقبولا .

إن صحبة المغيرة بن شعبة للرسول إذن كانت عرضية وغير إرادية ، وهذا الأمر لا يستغرب من ثقيف (الأحلاف وبني مالك) الذين أبدوا مقاومة للإسلام أعنف وأشد من المقاومة التي أبدتها قريش نحو الرسول وأصحابه .

وبعيدا عن مكة والمدينة والطائف وما حولها من قبائل يمنية ومضرية من البدو ، أسلم أيضا مجموعة من الأشعريين الذين هاجروا من بلاد قومهم إلى المدينة سنة 7 هـ عندما أنتهى الرسول وأصحابه من فتح خيبر .

يقدر عدد الأشعريين الذين قدموا على الرسول في المدينة بخمسين شخصا (3) ، منهم أبى موسى الأشعري وأخيه أبى بردة ، وأبى عامر وأبنة عامر و أبى مالك الأشعريين .

تشير مسألة إسلام أبى موسى الأشعري آخترافا كبيرا بين الروايات فمنها ما يذكر أن أبى موسى كان له حلف في بني عبد شمس من قريش فأسلم وهاجر إلى أرض الحبشة ولم يقدم منها إلا عندما كان الرسول في خيبر ، و منها ما يذكر أنه أسلم قديما ثم رجع إلى بلاد قومه فلم يزل بها حتى قدم هو وناس من الأشعريين على الرسول فوافق قدومهم قدوم أهل السفينتين من الحبشة ، و منها ما يذكر أن رجوع أبى موسى ومن معه من الحبشة وافق قدوم الأشعريين من اليمن (4) .

(1) طبقات ابن سعد ج 4 ص 285

(2) طبقات ابن سعد ج 4 ص 285 و 286 .

(3) نفس المصدر ج 4 ص 357 .

(4) نفس المصدر ج 4 ص 105 .

إن حسم أمر إسلام أبي موسى يبدو عويصا غير أن صعوبة الحسم لا تغيّر أمر وجود أصحاب للرسول من الأشعريين اليمنيين الذين هاجروا إليه أيام خيبر، وخرجوا معه في غزواته .

رغم صمت المصادر عن كل ما من شأنه أن يدل على الحالة الاجتماعية لهؤلاء الأشعريين ، فإننا نقدر أنهم كانوا من التجار الذين لهم علاقات مع مكة والطائف في الجاهلية ، و هذه العلاقات هي التي جعلتهم يتعرفون على الإسلام و يدخلون فيه منذ كان إشعاع الإسلام لا يتجاوز إطار مكة والمدينة وما حولهما .

لقد آجبنا أن نتعرض لمسألة سنّ الذين أسلموا بين الحديبية و فتح مكة، لأن مصادر التراجم تفتقد في أغلب الأحيان إلى ما يهّم دراسة هذه النقطة، غير أن هذا لا يمنع من افتراض أن أصحاب النبيّ من البدو وغيرهم إن لم يكونوا من الشباب الذين لا تتجاوز أعمارهم ثلاثين سنة ، فلا يمكن أن يكونوا من الشيوخ وإلا لما أمكنهم الانخراط في جيش الإسلام لتكوين نواة قتال شديدة الحماس .

من خلال دراسة الانتماءات القبلية والاجتماعية لأصحاب النبي وفئات أعمارهم التي حاولنا قدر الإمكان أن تكون شاملة ومعمقة يمكن أن نسجل الاستنتاجات الآتية :

- ينتمي أصحاب محمد - باستثناء بعض الحالات المحدودة العدد - في معظمهم إما إلى قريش في مكة ، أو إلى الأوس والخزرج في المدينة أو إلى القبائل البدوية المقيمة حول مكة والمدينة ، مع الملاحظ أن هذا التحديد للانتماء القبلي لأصحاب النبي يهّم الصرحاء والطفاء والموالي بدون استثناء لذلك فإن الإسلام في نشأته لم يكن حركة « بدوية عنيفة» بقدر ما كان حركة حضرية تركزت شيئا فشيئا عن طريق قبائل مستقرّة يقوم نشاطها إما على التجارة ، وإما على الزراعة ولها تقاليد دينية كانت تسير نحو القطع مع الوثنية بمفهومها الحسي وتسعى إلى تطوير مفاهيم مجردة ومطلقة تجسّدت عند القرشيين في وجود الإله الأعلى .


- إذا كان أغلب أصحاب النبي ينتمون إلى صنف الشبان فإن أقلية منهم فقط تنتمي إلى « المستضعفين » ، أما أغلبيتهم فيمثلون أشرافا عقلاء ، أستطاع البعض منهم مثل عثمان بن مظعون الجمحي القطع كلياً مع عبادة الأوثان ، وبعض العادات الجاهلية مثل شرب الخمر .

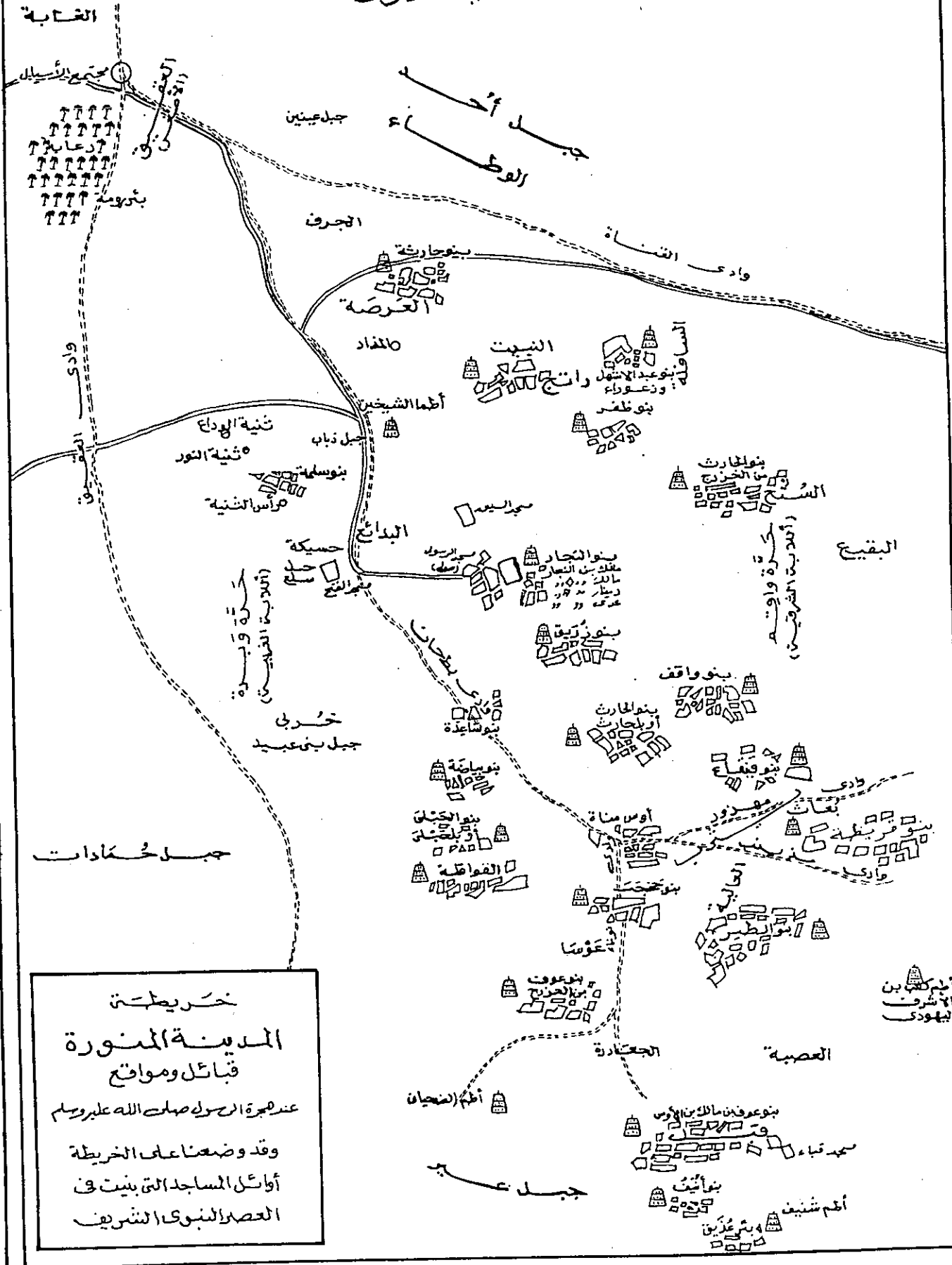
لذلك يمكن القول بأن الإسلام نشأ في الأوساط الحضريّة المستقرّة ، وتركز بزعمامة أشراف قريش الشبان وعقلاء الأوس والخزرج ، وتوسّع نشاطه عسكرياً عن طريق الجيش الإسلامي الذي تكوّن في أول الأمر من المهاجرين وهم أقلية متميّزة والأنصار والبدو المقيمين في مناطق قريبة من مكة والمدينة .

إن الصحبة بمفهوم الفعل التاريخي لم تشمل جينئذ في الغالب سوى الشبان الأشراف العقلاء المنتمين إلى القبائل المستقرّة في مكة والمدينة أو إلى القبائل البدوية المحيطة بها والقريبة منها . فهم يمثلون نخبة بين المسلمين الذين شاركوا في جيش الفتوحات خاصة وأن المصادر لم تحتفظ لنا إلا بأسماء قليلة منهم .

لقد ساهمت هذه النخبة رغم قلة عددها إلى جانب الرسول وبقيادته في ترسيخ دين الإسلام وبناء دولة الإسلام وتكوين أمته .

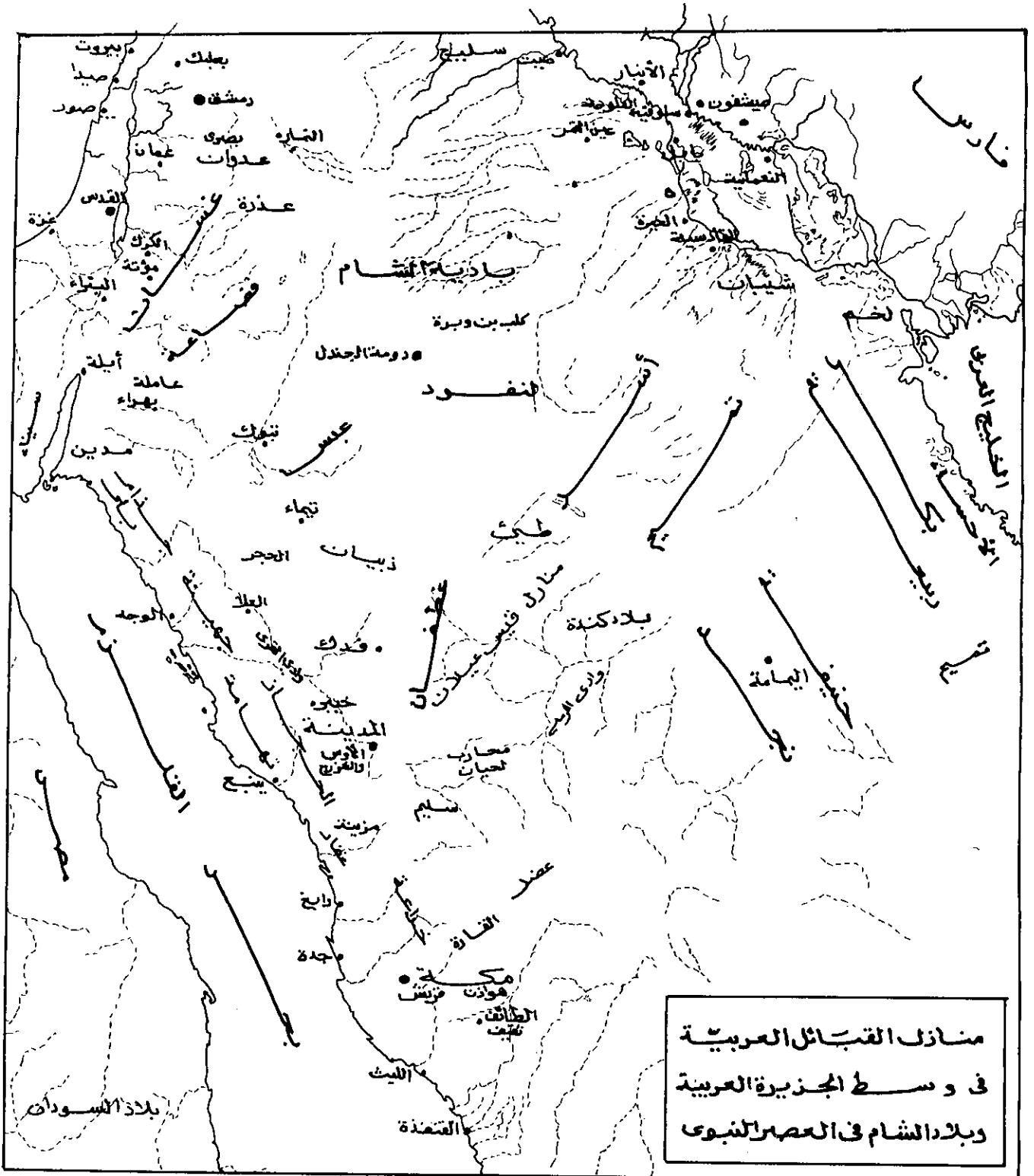
المرجع : د. حسين مؤنس : أطلس تاريخ الإسلام
الزهراء للإعلام العربي - القاهرة
الطبعة الأولى ١٩٥٦

أطم : 

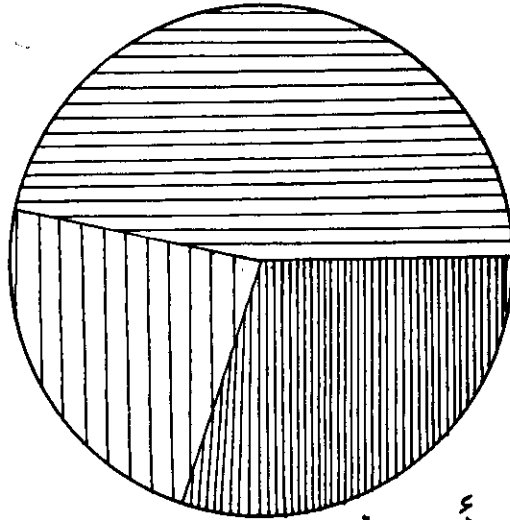


خريطة
المدينة المنورة
قبائل ومواقع
عند هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم
وقد وضعنا على الخريطة
أماكن المساجد التي بنيت في
العصر النبوي الشريف

المرجع : د. حسين مؤنس، أطللس تاريخ الإسلام



توزيع النسب المئوية حسب المجتمعات
القبلية لأهل مكة والنبى هذا خلال
تراجهم في الطبقات الكبرى لأبن سعد



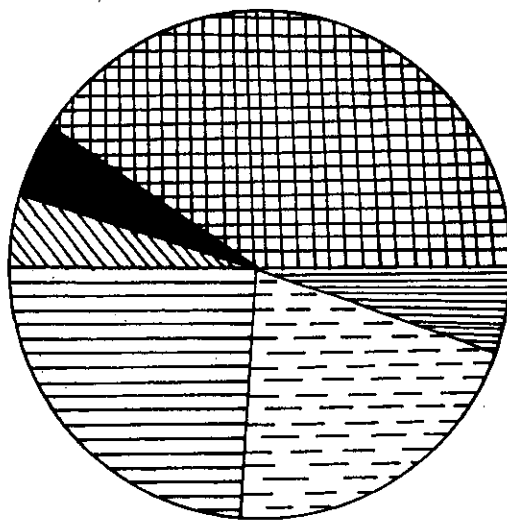
46,94% أنصار أوس + خزرج



31,96% مهاجرين هذا قريش



21,1% مهاجرين هذا لأعراب وغيرهم



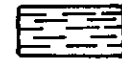
40,30% خزاعة: (أسلم + كعب بن عمرو)



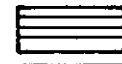
6,5% لأشعرية وبنو النخيلة



19,4% قيس عيلان: (ثعلبة + نعيم + سليم)



24,2% قحطانية: (جهينة + بلع + عذرة + حريضة)



4,8% كنانة



4,8% دودع



المصدر: ابن سعد
الطبقات الكبرى
عبرها كحالة: معجم القبائل
العربية القديمة والحديثة

دور أصحاب النبيؐ في نشأة الاسلام
العقائدي والسياسي

انطلقت الدّعوة الاسلامية في مكة ، وفيها عاش النبي وأصحابه محنة تجسّدت في معارضة قريش للدّعوة ، وتضييق الخناق على معتنقيها ، فعاش الاسلام نتيجة هذه الأوضاع حالة ضيق جعلت انتشاره بطيئا جدّا ولكنها لم تقض عليه تماما . ولهذا انتقل الاسلام والمسلمون إلى يثرب التي سيطلق عليها فيما بعد مدينة الرسول ، أين وجدوا أنصارا ساعدوهم على انطلاق الاسلام الذي سيتبلور خطابه ، ويتضح مضمونه في اتجاه تدعيم الاسلام الديني العقائدي ، ونشأة الاسلام السياسي .

لقد استغرقت نشأة الاسلام كامل فترة العهد النبوي ، وخلالها كان خطاب القرآن يتطور ، والاسلام يتدعم ، ونشاط الرسول يتكاثر ويأخذ أبعادا أكثر سعة وعمقا . في هذا الخضم كانت المهام المطروحة على الصحابة تتطور هي أيضا بوصفهم طرفا رئيسيا في صنع احداث تاريخ الاسلام الأوّلي .

فما هي مراحل تطوّر المهام التي كان على الصحابة إنجازها ؟ وما هو الدور الذي قاموا به في كلّ مرحلة من هذه المراحل في سبيل انتصار الاسلام باعتباره عقيدة دينية ، وبنائه باعتباره منظومة سياسية تقوم على سلطة النبي التي يستمدّ تعاليمها من الوحي ؟

لمعالجة إشكالية دور أصحاب النبي في نشأة الإسلام الديني والسياسي وقرت لنا مصادر التاريخ الاسلامي مادّة متنوعة وغزيرة ، ولكنها مليئة بالإشكاليات العلمية والمنهجية .

توجد المادّة التي توفّرها المصادر بالنسبة إلى أصحاب النبي في مؤلفات مختلفة منها المتقدّم ، ومنها المتأخّر ، ومنها السّني ، ومنها الشيعي ...

ولذلك فإنّ المعلومات الموجودة فيها لا تكون دائما متطابقة . هذا إن لم تتناقض جوهرياً في بعض المسائل . وهذا ما يجعل الدّارس للمادّة الموجودة في هذه المصادر المختلفة في الحقب الزمنية والمشارب الفكرية يلزم الحذر ، ويشكّ في العديد من الأشياء التي أصبحت بمثابة البديهيات في أذهاننا نتيجة ما تلقيناه من قوالب جاهزة أملتّها توجّهات الايديولوجية المهيمنة .

ولحالة تجنّب البعض من هذه الاشكاليات التي يطرحها استعمال المصادر المتنوّعة ، رأينا من الأفضل التركيز على المصادر الأكثر قدما لأنّ المادّة الموجودة فيها قد تكون أكثر أصالة بحكم قربها النسبي من الفترة المدروسة ، غير أنّ هذا الاختيار لهذا النوع من المصادر لا يمكن أن يتخذ ذريعة للتسليم بكلّ ما يوجد فيها من معلومات ، لأنّ هذه المعلومات مهما كانت أصيلة ، فلا يمكن أن تكون محايدة لكلّ ما عرفه عصر صدر الاسلام من نزاعات وصراعات عسكرية وفكرية ميّزت حياة المسلمين منذ موت الرسول .

إضافة إلى تنوعها ، تتميز المادة التي توفّرها المصادر لدراسة دور أصحاب النبي في نشأة الاسلام بغزارتها ، غير أن هذه الغزارة تقتصر على الفترة المدنية دون الفترة المكّية .

إنّ المادة الموجودة في المصادر ، المتعلقة بالفترة المدنية تتسم في أغلب الأحيان بقلتها وضبابيتها وسيطرة الجانب الأسطوري عليها ، وهذا ما يعرّض دارسها إلى صعوبات كثيرة قد تؤدّي إلى فهم معكوس وضبابي ولذلك يتحتّم على الدّارس للمادة الموجودة في المصادر عن الفترة المكّية أن يكون شديد اليقظة في تعامله مع الأحداث ومختلف الروايات حتّى لا ينساق وراء الجانب الأسطوري دون أن يتفطن إلى الحقائق التاريخية .

أمّا المادّة المتعلقة بالفترة المدنية فهي غزيرة جدّاً وتشير عدّة مسائل تستحقّ الدّراسة ، ولذلك فإنّ السيطرة على هذه المادّة وضبط ما تشيره من اشكاليات بصفة دقيقة تبدو شديدة الصّعوبة إذ يمكن أن تؤدّي إلى كثير من الخلط وإلى إهمال العديد من النقاط .

برغم التفطن إلى كلّ هذه الصعوبات التي تطرحها المادة الموجودة في المصادر ، فإنّ التعامل معها باستمرار يمكن أن يجعلنا نغفل التعرّض إلى بعض الاشكاليات ، ويمكن أن يسقطنا في بعض الضبابية . وهذا ما سنحاول تجنبه قدر الإمكان أثناء دراستنا لدور أصحاب النبي في نشأة الاسلام سواء كان ذلك فيما يتعلق بالفترة المكّية أو الفترة المدريّة ✓

1- أصحاب النبي في مكة :

يستجيبون للدعوة ويصمدون أمام "فتنة" قريش :

ظلّ الرسول يدعو قريشا إلى الاسلام بمكة لمدة ثلاث عشرة سنة 1 ، فاستجاب لهذه الدعوة المسالمة العديد من العناصر القرشية المنتمية إلى مختلف العشائر المكية .

رغم أن المصادر ، لا تبرز مختلف الفترات التي مرت بها الدعوة الاسلامية في مكة بوضوح ، فإننا نجد في بعضها ما يدلّ على أن المستجيبين لدعوة النبي - الذين سيطلق عليهم فيما بعد اسم المهاجرين - كانت استجابتهم على فترات متلاحقة بدأت منذ نزول الوحي على النبي .

يورد ابن اسحاق المستجيبين الاوائل للدعوة الحمديّة في قائمة تعدّ أربعاً وأربعين رجلاً وعشرة نساء . وعن كل واحد من هؤلاء يقول ابن سعد "كان قديم الاسلام بمكة" 2 أو "أسلم قبل أن يدخل الرسول (ص) دار الأرقم ويدعو فيها" 3 .

اختلفت المصادر كثيرا في تحديد أول من أسلم من بين أوائل المستجيبين لدعوة الرسول ، وقد اشتهر الخلاف خاصة بين العثمانية الذين يرون أن أبا بكر كان أول من أسلم ، والشيعية الذين يرون أنه لم يسلم أي ذكر قبل علي بن أبي طالب .

أما بقية الذين صدّقوا دعوة الرسول وهو في مكة فإن المصادر لا تحدّد وقت استجابتهم بالضبط ، ولذلك لا بدّ من التمهّص والتدقيق في الروايات حتّى يمكن - ولو بصفة تقريبية - تحديد الفترات الأخرى التي حدثت خلالها استجابته بقية "المهاجرين" إلى الاسلام .

1- اختلفت الروايات في المدة التي قضاها النبي وأصحابه في مكة بعد نزول الوحي :

انظر تاريخ الطبري ج 2 من ص 383 إلى ص 387

2- طبقات ابن سعد ج 3 ص 51-55-74-89 124

3- نفس المصدر ج 4 ص 94-102 ...

1- المؤمنون الأوائل : ترتيبهم حسب أسبقيتهم ومحاولة لتفسير هذا الإيمان المبكر :

إذا كان موضوع المؤمنين الأوائل لا يثير مشكلا من ناحية التعرف على أسمائهم ، فإن ترتيبهم حسب أسبقيتهم إلى الإيمان أثار جدالا كبيرا بين أنصار الشيعة من جهة ، وأنصار السنة والعثمانية من جهة ثانية ، وصل إلى حد إعلان بعضهم عن تكفير بعض هؤلاء المؤمنين الأوائل . لذلك فإن البحث في ترتيب المؤمنين حسب أسبقيتهم إلى الإيمان يمثل مسألة هامة في التاريخ الاسلامي المتقدم ، ومحورا أساسيا يدور على أساسه الصراع في قضايا حيوية بين فرق دينية وسياسية مختلفة مثل مشكلة الخلافة ، وتفضيل صحابي على آخر ...

إن الصراع الذي دار بين الفرق الدينية لم يقتصر على مسألة من أول من أسلم ، وإنما تعداها إلى الاختلاف في ترتيب أغلب المؤمنين الأوائل ولذلك فإن البحث في ترتيب هؤلاء المؤمنين بالاعتماد على نصوص مختلفة الاتجاهات يبدو أمرا لا يقل أهمية عن البحث فيمن كان صاحب الاسلام الأول خاصة وأنه خلال الفترة المكية لا يوجد ما هو أهم من الاستجابة إلى الدعوة الحمديّة .

1- اختلاف المصادر في تحديد أول من أسلم من أصحاب النبي :

لم تتفق المصادر الاسلامية حول أول من استجاب إلى الاسلام . ولم يكن الاختلاف في تحديد هذه المسألة أمرا بسيطا بريئا ، وإنما يعكس مدى حدة الصراع الذي دار بين الفرق الدينية السياسية ابتداء من نهاية القرن الأول للهجرة ، والتي تحاول كل منها إبراز أسبقية الذي تراه أجدر بالخلافة وفضله ، لذلك فإن جوهر الاختلاف في تحديد أول من أسلم يدور أساسا بين أهل السنة والعثمانية الذين يرون أن إسلام أبي بكر أفضل حتى وإن لم يكن أسبق وبين الشيعة الذين يجزمون أن إسلام علي بن أبي طالب هو الأسبق والأفضل .

أما مصادر التاريخ الكلاسيكية ، فقد تميّزت معالجتها لهذه المسألة بالطابع الأكاديمي ، إذ تعرّضت لذكر روايات متعدّدة ومختلفة . وفي هذا الإطار ذكر ابن سعد خمس روايات ، رويت جميعها عن محمد بن عمر الواقدي ، وتؤكد كلها أن علي بن أبي طالب كان أول من أسلم وصلى وعمره عشر سنين وقيل تسع سنين . وأشار في رواية أخرى رواها عن الواقدي أيضا إلى اختلاف الرواة في تحديد أول من أسلم من الذكور بعد خديجة وحسم الأمر بأن جعل علي أول من أسلم وعمره إحدى عشر سنة 1 .

إن الروايات المتكررة التي أوردها ابن سعد حول أسبقية علي إلى الإسلام لم تمنعه من ذكر رواية للزهري مفادها أن "أول من أسلم هو زيد بن حارثة" 1 . كما أورد ابن سعد في ترجمة أبي بكر ثلاث روايات للواقدي تشير جميعها إلى أن "أبا بكر كان أول من أسلم وأول من صلى" 2 . إن ما أورده ابن سعد في تراجم كل من علي بن أبي طالب ، وزيد بن حارثة وأبي بكر الصديق ، يثبت أن أسبقية الدخول إلى الإسلام يشترك فيها ثلاثتهم ، خاصة وأن ابن سعد لا يحسم الأمر لأحدهم دون الآخر .

مثلما فعل ابن سعد ، يشير الطبري إلى مسألة أول من استجاب للإسلام من أصحاب النبي فيورد - بعد أن أكد أن خديجة بنت خويلد كانت أول من صدق الرسول وآمن بما جاء به 3 - عدة روايات اختلفت في تحديد أول من أسلم .

وقد روى في هذا الصدد عن رواة مشهورين مثل ابن عباس ، وجابر بن عبد الله ، وزيد بن أرقم ... وتؤكد روايات كل هؤلاء على أن علي بن أبي طالب كان أول من أسلم 4 ، ولا يكتفي الطبري بهذه الروايات ، وإنما يضيف عليها أن سن علي يوم أسلم كانت تتراوح بين تسع وعشر سنوات 5 .

إلى جانب ما أورده الطبري عن أسبقية إسلام علي ، ذكر عدة روايات أخرى جعلت إسلام أبي بكر في المقام الأول ومنها رواية لابن عباس دعمها بشعر نسبه لحسان بن ثابت ، وأخرى لعمر بن عبسة وقد ذكر فيها أن أول من أسلم حرّ وعبد ، وهما أبو بكر وبلال ، وأخرى لابراهيم النخعي تؤكد أن أبا بكر كان أول من أسلم ...

يواصل الطبري ذكره لروايات أخرى عن إسلام أبي بكر ، فيشير في إحداها إلى أن إسلام أبي بكر كان بعد مجموعة تتجاوز الخمسين شخصا ، ورغم ذلك يظل إسلامه أفضل إسلام ، ويذكر في رواية أخرى عن ابن اسحاق أن إسلام أبي بكر كان ثالثا أي بعد علي وزيد 6 .

1- ابن سعد ج 3 ص 46

2- نفس المصدر ج 3 ص 171 و 172

3- تاريخ الطبري ج 2 ص 306 - Watt : Mahomet à la Mecque pp 117

4- تاريخ الطبري ج 2 ص 307 و 310

5- نفس المصدر ج 2 ص 310 و 311

6- نفس المصدر ج 2 ص 315 و 316

وعن أسبقية اسلام زيد بن حارثة ، ذكر الطبري خمس روايات ، أمّا الأولى والثانية منها فتتصّان على أن زيدا كان أول من أسلم من الرجال ، وأمّا الروايتان الثالثة والرابعة فتشيران إلى أن زيدا كان أول من أسلم ، وأمّا الرواية الأخيرة فتذكر أن زيدا كان أول ذكر أسلم وصلى بعد علي بن أبي طالب 1 .

لقد اكتفى كلّ من ابن سعد والطبري بتجميع كلّ ما بلغهم عن هذه المسألة "الثقة" مثل عروة بن الزبير ، وسليمان بن يسار ، ومحمد بن اسحاق ، والزهري ... أمّا الجاحظ فقد استغلّ مختلف هذه الروايات ليناقد المسألة بعمق كبير يعكس مدى تطوّر الصراع الفكري بين مختلف المذاهب الدينية السياسية في عصره 2 ، وخاصة ما دار من صراع بين أنصار العثمانية والشيعة .

لا ينكر الجاحظ اختلاف الرواة فيمن كان أول الناس إسلاما ، غير أنه يجعل هذا الاختلاف بين أبي بكر بن أبي قحافة ، وزيد بن حارثة ، وخبّاب بن الارت 3 ، أمّا اسلام علي فيراه الجاحظ إسلاما ناقصا لأنه كان حدثا غريرا ، وغلاما صغيرا إذ كان عمره يوم أسلم بين خمس وتسع سنين 4 .

لقد جعل الجاحظ إسلام أبي بكر أفضل اسلام وأقدمه ، في حين جعل إسلام علي متأخرا عن اسلام أبي بكر وناقصا لصغر سنّه ، أمّا اسلام زيد فيراه الجاحظ أنقص من اسلام أبي بكر لوضعيته الاجتماعية الدون ، وأكمل من إسلام علي لأن زيدا عندما أسلم كان مدركا لما يفعل رغم وضعه الاجتماعي الدون بالمقارنة مع أبي بكر وعلي 5 .

لم يقتصر أمر تأكيد أسبقية إسلام أبي بكر وفضله على العثمانية ، وإنما وجد كذلك عند أهل السنة ، إذ يذكر ابن حنبل أربع روايات تنصّ جميعها على أسبقية إيمان أبي بكر بالنسبة إلى جميع المؤمنين 6 ، وفي نفس الإطار ذكر السيوطي 7 روايات متعدّدة يؤكّد بعضها على أسبقية اسلام أبي بكر ، ويؤكّد بعضها الآخر على فضل اسلامه بالمقارنة مع الذين سبقوه إلى الاسلام 8 .

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 316 و 317 - 117 Watt : Mahomet à la Mecque

2- عبد السلام هارون : مقدّمة كتاب العثمانية ص 10

3- الجاحظ : العثمانية ص 3

4- نفس المصدر ص 5

5- نفس المصدر ص 23

6- أحمد بن حنبل : فضائل الصحابة ج 1 من ص 223 إلى ص 226

7- السيوطي : تاريخ الخلفاء تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة

بمصر ، الطبعة الأولى 1371 هـ / 1952 م ص 33

8- نفس المصدر ص 34

إذا اكتفت المصادر الكلاسيكية بتجميع روايات مختلفة عن أول من أسلم دون أن تحسم بينها ، وأكد أنصار العثمانية وبعض أهل السنة على أن إسلام أبي بكر كان الأقدم والأفضل ، فإن الشيعة وذوي النزعة الشيعية يجعلون إسلام علي الأسبق والأفضل .

ومن ذوي النزعة الشيعية اليعقوبى الذي يذكر عند ترتيبه لأوائل المؤمنين : " كان أول من أسلم خديجة بنت خويلد من النساء وعلي بن أبي طالب من الرجال ثم زيد بن حارثة ، ثم أبو ذر ، وقيل أبو بكر قبل أبي ذر ... " 1 .

لا يكتفى اليعقوبى بتأكيد أسبقية إيمان علي بالنسبة إلى بقية المؤمنين ، وإنما يجعله أول من أسلم من الرجال وبذلك ينفى عنه صفة حداثة السن التي تلصقها به أغلب المصادر ، ويطنب في ذكرها الجاحظ ، ولعل اليعقوبى بهذا التأكيد يريد أن يردّ على الذين يعتبرون إسلام علي ناقصاً لصغر سنّه .

إلى جانب تأكيد اليعقوبى على أسبقية إسلام علي وهو في سن الإدراك ، يؤكد على أن إسلام أبي بكر لم يكن متأخراً بالنسبة إلى علي فقط ، وإنما هو متأخر بالنسبة إلى زيد بن حارثة وربما حتى بالنسبة إلى أبي ذر الغفاري ، إذ جعل اليعقوبى المرتبة الإسلامية الثالثة بين أبي بكر وأبي ذر .

ويشير السعودي المعروف بنزعتة الشيعية مسألة من كان من بين المؤمنين أول من استجاب إلى الإسلام ، فيذكر ثلاث روايات مختلفة ، أما الأولى فتجعل أبا بكر أول الناس إسلاماً وأسبقهم إيماناً ، ثم بلال بن حمّامة ، ثم عمرو بن عبسة 2 ، وأما الرواية الثانية فتذهب إلى أن أول من أسلم من النساء خديجة ومن الرجال علي 3 ، وأما الثالثة فترى أن أول من أسلم زيد بن حارثة "حبّ النبي" ثم خديجة ثم علي كرم الله وجهه 4 .

1- اليعقوبى : تاريخ اليعقوبى ، دار صادر ، بيروت 1379 هـ / 1960 م ج 2 ص 23

2- السعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تنقيح وتصحيح شارل بلا بيروت 1970 ، ج 3 ص 17

3- نفس المصدر ج 3 ص 17

4- نفس المصدر ج 3 ص 17.

على خلاف اليعقوبي ، ذكر المسعودي على نحو المصادر الكلاسيكية روايات مختلفة في مسألة "أول من أسلم" ، دون أن يحسم الأمر لصالح علي على الطريقة التي قام بها اليعقوبي ، غير أن الرواية التي ذكر فيها أسبقية إيمان أبي بكر تبدو ضعيفة لأنها لم تذكر إسلام خديجة الأسبق مثلما اتفقت على ذلك أغلب الروايات الموجودة في مختلف المصادر، وأقحمت إسلام بلال مع إسلام أبي بكر كما تنصّ على ذلك رواية تُنسب إلى عمرو بن عبسة السلمي الذي ذكر أن إسلامه كان بعد عبد وحرّ ، فجعلهما أنصار العثمانية أبا بكر وبلالا ، وجعلهما أنصار الشيعة بلالا وزيدا . ولا يخفى على أحد أن ضعف الرواية يفقدها مصداقيتها ويرجع الكفة للروايات الأكثر تداولاً والأشهر صيتاً، ويعتبر هذا الأمر في حدّ ذاته تحيّزاً من المسعودي لعلي بن أبي طالب على حساب أبي بكر بن أبي قحافة .

رغم ما لوحظ من تحيّز المسعودي ، وخاصة اليعقوبي في جعل إسلام عليّ أسبق وأفضل ، فإنّهما لم يذكر أن إسلام أبي بكر كان متأخراً كثيراً بالنسبة إلى الكثير من أصحاب النبيّ مثلما ورد عن أبي جعفر محمد بن عبد الله الاسكافي الذي نقض كتاب العثمانية للجاحظ ، فذكر أن جمهور الحديثين لم يذكروا أن أبا بكر أسلم إلا بعد عدّة من الرجال ، منهم علي بن أبي طالب ، وجعفر أخوه ، وزيد بن حارثة ، وأبو ذرّ الغفاري ، وعمرو بن عبسة السلمي ، وخالد بن سعيد بن العاص ، وخباب بن الارت¹ ، وذكر الاسكافي في مناقضاته أيضاً "أنّ عليّاً عليه السلام أول من أسلم" وذلك حسب ما تناقله الرواة عن زيد بن أرقم ، وسلمان الفارسي ، وجابر بن عبد الله ، وأنس بن مالك² .

إذا اتفق الاسكافي مع كثير من الروايات الواردة في المصادر الكلاسيكية في مسألة أولوية إسلام علي ، فإنّه اختلف معها تماماً في جعل إسلام أبي بكر لا يتأخّر عن إسلام عليّ فقط وإنّما يأتي بعد إسلام أبي ذرّ ، وعمرو بن عبسة وخالد بن سعيد وخباب بن الارت أيضاً .

1- ابن أبي حديد : شرح نهج البلاغة . مناقضات أبي جعفر الاسكافي لما ذكره الجاحظ في العثمانية - القاهرة 1967 ص 286

2- نفس المصدر ص 291

لقد اختلفت الروايات في أغلب المصادر حول ترتيب إسلام هؤلاء الأشخاص ولكنها لم تجعل أبداً إسلام أبي بكر متأخراً عنهم جميعاً. ولذلك فإنه من غير المستبعد أن يدخل ما ذكره الاسكافي حول إسلام أبي بكر في إطار التنقيص من فضل أبي بكر الإسلامى خاصة وأنه يعتبره بوصفه شيعياً مغتصباً حقّ عليّ في الإمامة .

إلى جانب ما ورد حول أسبقية إسلام عليّ في مناقضات الاسكافي ، اتفقت أغلب المصادر الشيعية الأخرى المتقدمة منها والمتأخرة على جعل عليّ أول من أسلم بدون أي نقاش ، فورد في بعضها أنّ النبيّ قال عن عليّ عندما جاءته فاطمة تشكو إليه من عيّرها بفقر عليّ : "أما ترضين يا فاطمة أنّي زوجتك أقدمهم سلماً وأكثرهم علماً .." 1 .

وقال النبيّ عن عليّ وهو يخاطبه أيضاً : " ... أنت أول المؤمنين معي إيماناً ، وأعظمهم جهاداً وأعلمهم بأيام الله ، وأرأفهم بالرعية ، وأقسّمهم بالسوية ، وأعظمهم عند الله مزية" 2 . وتوجد مصادر شيعية أخرى تؤكد أنّ عليّاً أول من آمن بالله ورسوله ... وهو الذي كان مع رسول الله ولا أحد يعبد الله مع رسوله من الرجال غيره" 3 .

إذا أقرت الإشارات السابقة الذكر أسبقية إيمان عليّ بن أبي طالب وفضله على كلّ المؤمنين بشكل لا يقبل أدنى شك ، فإنّ ابن أبي حديد أقرّ هذا الأمر باستعمال منهج الجدل الذي يذكّرنا بالمنهج الذي توخّاه الجاحظ في كتاب العثمانية .

يتساءل ابن أبي حديد عمّن كان أسبق إيماناً هو عليّ أم أبو بكر أم زيد بن حارثة ؟

وللإجابة عن هذا التساؤل ذكر ابن أبي حديد أنّ أكثر أهل الحديث وأكثر المحققين ، رووا أنّه عليه السلام أول من أسلم 4 .

1- الشيخ المفيد : كتاب الارشاد ، المطبعة الحيدرية بالنجف ، الطبعة الثانية 1372 هـ / 1972 م ، ص 26

2- نفس المصدر ص 27

3- الطبرسي : الاحتجاج ، النجف الاشرف ، دار النعمان 1966 ج 1 ص 74

4- ابن أبي حديد : شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار الفكر ، ج 4 ص 116 .

رغم تطوّر الأسلوب الذي أراد ابن أبي حديد أن يدخله على نصّه الذي يبحث عن أوّل من أسلم بتبنيّ طريقة الجدل ، فإنّ صيغة الإقرار غير القابل للنقاش برزت عند ابن أبي حديد أيضا بشكل لا يقلّ حدّة عن الذي برزت عليه عند الشيخ المفيد والطبرسي .

بالاعتماد على ما سبق ذكره ، يمكن أن يكون عليّ وزيد أوّل من صدّقا الرّسول بعد خديجة باعتبارهما كانا في كفّالته غير أنّ إسلام أبي بكر المتأخّر عنهما كان أشدّ وقعا وتأثيرا في قريش حيث أنّه استطاع بحكم سنّه ومركزه الاجتماعيّ في مكّة أن يؤثّر على بعض جلسائه الذين أسلموا بإسلامه مثل عثمان بن عفّان ، وعبد الرّحمان بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله 1 ، فكان بذلك أوّل من أظهر إسلامه ودعا إلى تصديق رسول الله 2 ، على خلاف عليّ الذي احتفظ بإسلامه لنفسه لأنّه كان غير قادر على أن يدعو الناس إلى الإسلام لصغر سنّه (أدناها خمس سنوات عند العثمانية ، وأقصاها خمسة عشر سنة عند الشيعة) ، وزيد الذي لا يستطيع القيام بما قام به أبو بكر لدونيّة وضعيته الاجتماعيّة في قريش وذلك لأنّه كان مولى الرّسول ولم يكن صريحا من بني هاشم .

يبدو أنّ الخصام بين الشيعة والسنة في مسألة أسبقية الإيمان بين عليّ بن أبي طالب ، وأبي بكر الصّديق ، قد فقدت بعض حدّتها في المصادر المتأخّرة بالمقارنة مع ما كانت عليه في القرنين الثالث والرّابع للهجرة ، لأنّ كتاب "منهاج الكرامة في معرفة الإمامة" لابن المطهر الحلّي 3 ، لم يشر إلى هذه المسألة في إبرازه لمناقب وفضائل الإمام عليّ 4 ، ولم يتعرّض ابن تيميّة 4 ، في ردّه على الحلّي إلى هذه المسألة التي يبدو أنّها مثلت مصدر صراع عنيف دار مدّة قرون بين الشيعة من جهة والسنة وأنصار العثمانية من جهة ثانية .

1- الجاحظ : العثمانية ص 31 - تاريخ الطبري ج 2 ص 317 - سيرة ابن هشام ج 1 ص 268

2- سيرة ابن هشام ج 1 ص 268 - تاريخ الطبري ج 2 ص 317

3- توفّي ابن المطهر الحلّي سنة 726 هـ / 1325 م

4- Laoust (H) : la critique du sunnisme dans revue des études islamiques T XXXIV 1966 pp 39

5- توفّي ابن تيميّة سنة 728 هـ / 1327 م

قد يعكس اغفال مثل هذه المسألة في المصادر المتأخرة تطوّر الصراع بين الشيعة وأعدائهم إذ انطلق هذا الصراع من البحث عن الاسبق والافضل من بين أصحاب النبي ليتحول فيما بعد عند الشيعة الامامية الى ابراز عصمة الامام علي وتكفير كل من خالفه وخاصة الشيخين أبي بكر وعمر باعتبارهما كانا أول من اغتصب حقه ، ولذلك أصبح السنيون وخاصة أنصار العثمانية يبحثون عن كل ما من شأنه أن ينصف أصحاب النبي من اتهامات غلاة الشيعة وخاصة تلك التي تتعلق بأبي بكر وعمر.

لم تختلف المصادر في تحديد من كان صاحب الاسلام الاول فقط ، وإنما اختلفت أيضا في رابع وخامس من أسلم.

صنف ابن اسحاق أوائل المسلمين في قائمة حسب استجابتهم للدعوة فجعل المرتبة الرابعة والخامسة للذين أسلموا بتأثير من أبي بكر الصديق وهم مثلما تجمع على ذلك أغلب الروايات عثمان بن عفان ، وسعد بن أبي وقاص والزبير ابن العوام وطلحة بن عبيد الله .

لقد ترجم ابن سعد لهؤلاء المؤمنين الاوائل بما يتطابق مع الترتيب الذي أورده ابن اسحاق غير أن هذا لم يمنعه من ذكر أشخاص آخرين في نفس هذه الرتب. فاذا ما تتبعنا ابن سعد في تراجمه نجده يجعل الزبير بن العوام رابع أو خامس من أسلم 1 وسعد بن ابي وقاص ثالث من أسلم 2. أما خالد بن سعيد بن العاص فيجعل اسلامه ثالثا أو رابعا 3 ، ويذكر نفس الشيء بالنسبة الى اسلام عمرو بن عبسة السلمى 4 . أما عن اسلام أبي ذر الغفاري فيذكر أنه كان رابعا أو خامسا 5.

يرد اختلاف الترتيب في تحديد رابع أو خامس من أسلم عند الطبري أيضا فيذكر أن خالد بن سعيد بن العاص كان خامس من أسلم 6 ، ويذكر كذلك أن اسلام عمرو بن عبسة كان رابعا واسلام أبي ذر كان خامسا 7

1- طبقات ابن سعد ج 3 ص 102

2- نفس المصدر ج 3 ص 139

3- نفس المصدر ج 4 ص 95

4- نفس المصدر ج 4 ص 215

5- نفس المصدر ج 4 ص 224

6- تاريخ الطبري ج 2 ص 317

7- نفس المصدر ج 2 ص 317

إن ما تشترك فيه كل هذه الروايات التي نصّت على ترتيب عدّة أشخاص في مرتبة واحدة عند كل من ابن سعد والطبري هو اعتمادها على رواية محمد بن عمر الواقدي. ولذلك فإن اختلاف جميعها في تحديد من كان رابع أو خامس من أسلم لا يعود إلى الإسناد التي اعتمدها كل من ابن سعد والطبري وإنما يعود إلى متن الرواية الذي قد يكون تعرّض إلى عدّة تشويهات بتأثير من الصراعات السياسية الدينية التي بدأت منذ ما قبل عصر الواقدي 1 ولعلّ الاختلاف الحاصل فيمن كان رابع أو خامس من أسلم يعود إلى الفتنة الكبرى وما بعدها من صراعات إذ عمل أعداء عثمان بن عفان على تجريده من كل الفضائل الإسلامية بما في ذلك الأسبقية إلى الإسلام ، ولذلك فقد جعل اليعقوبي أبا ذرّ ثالث من أسلم بعد علي وزيد ثم استدرك فذكر "قبل أبو بكر قبل أبي ذرّ ثم عمرو بن عبسة السلمي ثم خالد بن سعيد ثم سعد بن أبي وقاص ثم عتبة بن غزوان ثم خباب ابن الارت ثم مصعب بن عمير 2 .

مثلما كان الشأن بالنسبة إلى الاختلاف حول من كان صاحب الإسلام الأوّل ، ساهم الاختلاف في من كان صاحب الإسلام الرابع والخامس أيضا في تغذية الصراعات السياسية الدينية الفكرية التي سادت القرن الأوّل للهجرة ، فمثلما اختلق أهل السنة أنّ أسلام أبي بكر كان مع بلال لانه أعتقه ، وأنّ أسلام سعد ابن أبي وقاص كان ثالثا ... فقد جعل أنصار علي ابن أبي طالب أسلام خالد بن سعيد في المرتبة الثالثة وقد يكون هذا بسبب ما ذكره الرواة من "نفور" وعدم ارتياح خالد لأبي بكر وعمر فهو الذي لام علي على لتفريطه في "حقه" في الخلافة بعد موت الرسول وهو الذي أمسك مدّة عن بيعة أبي بكر 3 .

من غير المستبعد أن يكون أبو ذرّ ، وعمرو بن عبسة من الذين لهم أسبقية إلى الإسلام ، غير أنّ هذه الأسبقية في الترتيب بين المسلمين قد تكون فقدت كلّ معنى بسبب مغادرة هذين الصحابيتين الرسول ولحوقهما بقومهما : فهما لم يهاجرا إليه إلا بعد مضي مدّة من هجرة الرسول إلى المدينة ، كما أنّ عدم انتماء هذين الشخصين إلى قريش قد يكون من الأسباب التي أخفت لوقت معيّن أسبقيتهما إلى الإسلام .

إنّ مسألة ترتيب المسلمين الأوائل حسب أسبقيتهم إلى تصديق الرسول والإيمان برسالته لا يمثل أمرا بسيطا كما يبدو لأول وهلة إذ مثل الاختلاف في ترتيب أسبقية الصحابة الأوائل منطلقا رئيسيا وحاسما لجدال عميق ومناظرات متشعبة بين أنصار أبي بكر وعمر من جهة وشيعة علي من جهة ثانية ، وهذا من أنجر عنه ظهور مدارس فكرية مختلفة كانت لها التأثير الفعال في تطوّر التاريخ الإسلامي .

1- توفي الواقدي سنة 207 هـ : ابن النديم الفهرست مكتبة خياط بيروت ص 98

2- تاريخ اليعقوبي ج 2 ص 23

3- طبقات ابن سعد ج 4 ص 97

إنّ فضل الإيمان والاسبقية إليه لا يقتصر على أول وثاني وثالث ... من استجاب إلى دعوة محمد فقط وإنما يشمل بكيفية متفاوتة كلّ المؤمنين الأوائل .

ب- المسلمون الأوائل من خلال المصادر :

تعتبر قائمة ابن اسحاق التي رتبّ فيها المؤمنين الأوائل حسب أسبقيتهم إلى الاسلام أقدم نصّ تاريخي ، لذلك فإنّ إيراد هذه القائمة ومناقشتها يبدو أمراً في غاية الأهمية :

قائمة المؤمنين الأوائل كما أوردها ابن اسحاق 1 :

- خديجة بنت خويلد : أجمع كلّ المحدثين على أنّها أول من آمن بالدعوة
- علي بن أبي طالب : أول ذكر آمن برسول الله وصلى معه وصدّق ما جاء به وهو يومئذ ابن عشر سنين وكان في كفاة عمّه
- زيد بن حارثة : مولى الرسول
- أبو بكر الصديق : أظهر اسلامه ودعا إلى الله ورسوله فاستجاب له خمسة من جلسائه وهم :
- عثمان بن عفان الأموي العبشي
- الزبير بن العوام الاسدي من عبد العزي
- عبد الرحمان ابن عوف الزهري
- سعد بن ابى وقاص الزهري
- طلحة بن عبيد الله التيمي
- ابو عبيد بن الجراح من بني الحارث بن فهر
- ابو سلمة بن عبد الاسد المخزومي
- عثمان بن مظعون الجمحي وأخواه وهما :
- قدامة بن مظعون
- عبد الله بن مظعون
- مسعود بن الربيع القاري حليف بني زهرة من القارة
- سليط ابن عمرو من بني عامر ابن لؤي
- عيآش بن أبي ربيعة المخزومي وامراته أسماء بنت سلامة التميمية

1- وردت هذه القائمة برواية ابن اسحاق في :

- سيرة ابن هشام ج 1 ص 264 إلى ص 274

- ابن سيّد الناس : عيون الاثر في فنون المغازي والشمائل والسير

دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الثانية 1974 ج 1 من ص 91 إلى 98

- خنيس بن حذافة السهمي
- عامر بن ربيعة العنزي حليف آل الخطاب من عدي
- عبد الله بن جحش ()
- أبو أحمد بن جحش الشاعر () حليفاً بني أمية
- جعفر بن أبي طالب وامراته أسماء بنت عميس الخثعمية
- حاطب بن الحارث الجمحي وامراته فاطمة بنت المجمل من عامر ابن لؤي
- الخطاب بن الحارث الجمحي وامراته فكيهة بنت يسار الأزدية من موالى بني عبد الدار
- معمر بن الحارث الجمحي
- المطلب بن أزهري ابن عبد عوف وامراته رملة بنت أبي عوف السهمية
- النحام بن عبد الله العدوي
- عامر بن فهيرة مولى أبي بكر الصديق
- خالد بن سعيد ابن العاص وامراته أمينة بنت خلف الخزاعية
- حاطب بن عمر من بني عامر ابن لؤي
- أبو حذيفة بن عتبة العبشمي
- واقد بن عبد الله التميمي حليف بني عدي
- خالد بن البكير بن عبد ياليل الكناني حليف بني عدي واخوته وهم :
- * عاقل بن البكير حليف بني عدي
- * عامر بن البكير حليف بني عدي
- * اياس بن البكير حليف بني عدي
- عمارة بن ياسر حليف بني مخزوم
- صهيب بن سنان حليف بني تيم

بالاعتماد على طبقات ابن سعد يتضح أن جميع عناصر هذه القائمة يشتركون في قدم الاستجابة إلى الدعوة الإسلامية إذ نجد في أغلب تراجمهم : "أسلم ... قبل أن يدخل رسول الله (ص) دار أرقم بن أبي أرقم ويدعو فيها" 1 ، أو كان قديماً للإسلام بمكة 2 ، أو أسلم (ت) قديماً بمكة 3 .

1- طبقات ابن سعد ج 3 ص 51-55-84-89-124-150-165-168-230
239 -- 382-386-390-400-402-405-409 - ج 4 ص 34-102-129 - ج 8
ص 267-280 ...

2- نفس المصدر ج 4 ص 94-124-201-202-203 .

3- نفس المصدر ج 8 ص 246-249-268-272-286-301 .

إنّ العبارات السابقة الدالة على الاسلام المبكر بالنسبة إلى المؤمنين الأوائل الواردين في قائمة ابن اسحاق ، غابت بالنسبة إلى بعض عناصر هذه القائمة لتعوض برتبة الشخص في الاستجابة إلى الاسلام بالنسبة إلى بقية المجموعة مثلما كان الشأن بالنسبة إلى علي بن أبي طالب 1 ، وزيد بن حارثة 2 ، وأبي بكر الصديق 3 الذين ذكر ابن سعد عن كل واحد منهم أنه كان "أول من أسلم" ، وكذلك نفس الأمر بالنسبة إلى الزبير بن العوام الذي قيل أنه "أسلم بعد أبي بكر فكان رابعا أو خامسا" 4 ، وسعد بن أبي وقاص الذي ما أسلم رجل قبله إلا أسلم في اليوم الذي أسلم ... فكان ثلث الاسلام 5 وخالد بن سعيد بن العاص الذي ذكر ابن سعد أنه أول اخوته اسلاما وأنه كان ثالثا أو رابعا 6 .

أمّا بقية عناصر القائمة فهي إمّا لم يذكر عن اسلامها في مكة أي شيء مثل عمير بن أبي وقاص 7 ، والسائب بن عثمان بن مظعون 8 ، وإمّا وقع التنصيص على اسلامها المبكر في ترجمة أخرى غير ترجمته الشخصية مثلما كان الشأن بالنسبة إلى طلحة بن عبيد الله 9 ، وإمّا كانت المعلومات الدالة على قدم الاسلام مغايرة لما سبقها مثلما هو الأمر بالنسبة إلى عاقل ، وعامر وخالد وإياس أبناء البكير بن عبد ياليل إذ ذكر ابن سعد "أسلموا جميعا في دار الأرقم وكانوا أول من بايع الرسول فيها" 10 وبهذا نفهم أن اسلام بني بكير رغم قدمه كان متأخرا بالنسبة إلى العناصر السابقة الذكر . أمّا عمّار بن ياسر وصهيب بن سنان ، فإنّ ما ورد في ترجمتهما يؤكد أن اسلامهما كان بعد بضعة وثلاثين رجلا من جهة ومن جهة أخرى يشار إلى أن اسلامهما كان في دار الأرقم 11 .

1- ابن سعد ج 3 ص 21

2- نفس المصدر ج 3 ص 44

3- نفس المصدر ج 3 ص 171

4- نفس المصدر ج 3 ص 102

5- نفس المصدر ج 3 ص 139

6- نفس المصدر ج 4 ص 94

7- نفس المصدر ج 3 ص 149

8- نفس المصدر ج 3 ص 402

9- نفس المصدر ج 3 ص 55

10- نفس المصدر ج 3 ص 388 و 389

11- طبقات ابن سعد ج 3 ص 227 و 247

إنّ ما ورد في ترجمتي عمّار وصهيب حول إسلامهما يبدو متناقضا . فإذا كان عمّار وصهيب من الذين أسلموا في دار الأرقم فإنّ ترتيب أسبقيتهما إلى الإسلام لا يمكن أن يكون بعد بضعة وثلاثين رجلا لأنّ عاقل بن البكير وإخوته كانوا أوّل من أسلم في دار الأرقم ، ومع ذلك فإنّهم يحتلون بين السابقين إلى الإسلام المرتبة التاسعة والثلاثين مع العلم أنّ ابن اسحاق قدّمهم في قائمته على عمّار وصهيب .

أمّا إذا ثبت أنّ عمّارا وصهيبا قد أسلما بعد ثلاثين رجلا فيجب أن يكون إسلامهما قبل دخول الرسول دار الأرقم .

لقد كان تأثير الصّراع الفكري الديني عميقا في ترتيب أسلام المؤمنين الأوائل ، ولعلّ أهمّ ما وصلنا من هذا الصّراع الطويل هو ذلك الجدال الطريف الذي ولو أنّه لا يخول للدّارس الحسم في هذا الأمر إلاّ أنّه يعطيه فكرة واضحة عن تأثير الصّراع الفكري في توجيه الأحداث والوقائع التاريخية إلى حدّ يصعب معه بل يستحيل إدراك الحقيقة التاريخية النقيّة .

مهما يكن من أمر ترتيب المؤمنين الأوائل فلقد وقع تجميع جميعهم في قائمة ابن اسحاق 1 ، والمتأمل في هذه القائمة يمكنه أن يدرك أنّها تحتوي على سبع وعشرين صريحا من قريش ، واثنى عشر حليفا لقريش وموليين وعشر نساء .

فأمّا صرحاء قريش فينتمون إلى مختلف العشائر القرشيّة باستثناء بني نوفل بن عبد مناف ، وكل من بني عبد الدّار ، وبني عبد ابني قصي بن كلاب ، وهذه العشائر الثلاثة تعتبر من العشائر الضعيفة في قريش .

يمثّل المؤمنون الأوائل من صرحاء قريش شبابا يتمتع أغلبهم بشرف الانتماء القبلي دون أن يكون لهم نفوذ اقتصادي أو سياسي في صلب عشائره وذلك لأنّ العرف القبلي يقضي بأن يكون كلّ النفوذ بين أيدي "الأسنان" ، غير أنّ هذا لا ينفي وجود بعض العناصر التي تتمتع في عشائرها بمكانة اجتماعية مرموقة مثل أبي بكر الصّديق الذي يعتبر الشخص الأوّل في بني تيم بعد موت عبد الله بن جدعان ، والنحام نعيم بن عبد الله العدوي الذي تتفق كلّ المصادر على أنّه كان سيّد قومه زمن البعث .

أما الحلفاء من المؤمنين الأوائل فرغم اشتراكهم في الانتماء إلى قريش عن طريق الحلف ، فيبدو أن وضعياتهم الاجتماعية في عشائرتهم تختلف من حليف إلى آخر ، ذلك أن وضعية بني جحش بن أسد بن خزيمه في بني عبد شمس لا يمكن أن تقارن بوضعية عبد الله بن مسعود في بني زهرة أو عمار بن ياسر في بني مخزوم . فإذا كانت أم عبد الله بن جحش واخوته أميمة بنت عبد المطلب الهاشمية عمه النبي ، وزوجة عبيد الله بن جحش أم حبيبة بنت أبي سفيان ، فإن أم عبد الله بن مسعود أمة لبني زهرة ، وأم عمار أمة لبني مخزوم ومن ثم فإن مكانة هؤلاء الاجتماعية تختلف من شخص إلى آخر بقدر اختلافهم في الاندماج الاجتماعي والاقتصادي داخل مختلف العشائر القرشية.

أما بالنسبة إلى النساء، فباستثناء أسماء وعائشة ابنتي أبي بكر اللتين يبدو أنهما أسلمتا بتأثير أبيهما بكر ، فإن البقية يبدو أنهن أسلمن بتأثير بعولتهن.

إذا كان أغلب المؤمنين الأوائل ينتمون إلى وجهاء القوم من ناحية الانتماء القبلي فهل يمكن أن توجد أسباب جمعت بينهم جميعا فجعلتهم يستجيبون بسرعة إلى الدعوة المحمدية؟

ج - محاولة لتفسير الإيمان المبكر للصحابة الأوائل :

إذا مثل ترتيب المؤمنين الأوائل حسب أسبقيتهم إلى الإسلام مصدر نزاع كبير بين مختلف الفرق الإسلامية فإن مسألة استجابتهم الفورية إلى الرسول وتصديقهم إياه بمجرد عرضه الدعوة عليهم أمر يدعو إلى التساؤل ويحث على البحث عن أسباب استجابتهم السريعة إلى الإسلام وتصديقهم اللامشروط للرسول .

إن ما تذكره مختلف الروايات الواردة في المصادر عن إسلام الكثير من هؤلاء المؤمنين، يغلب عليه الطابع الأسطوري الذي غذاه الخيال الشعبي الديني، خاصة وأن الأمر يتعلق باحداث مكية لا تتوفر عنها للمؤرخ وقائع تاريخية بقدر ما تتوفر الأساطير المتميزة بسمه تضخيم الاحداث وتهويلها. وكثيرا ما تكون هذه الاحداث من صنع الخيال الشعبي في مختلف العصور ، وهذا ما يجعل ضخامة الرواية سواء بالنسبة إلى مسألة إسلام الصحابة الأوائل أو غيرها تزداد هو لا كلما كانت هذه الرواية أكثر تأخرا.

لقد ساهمت عدة عوامل في جعل المسلمين الاوائل يصدقون الرسول ويستجيبون الى الدعوة الاسلامية، غير أن هذه العوامل لا توضحها المصادر وانما تشير الى بعضها ولذلك فان ما يقع اثارته في هذا المجال هو من قبيل الاستنتاجات الشخصية والفرضيات.

لقد آمن أغلب المؤمنين الاوائل في فترة الدعوة السرية التي تذكر الروايات أنها دامت ثلاث سنوات 1 . هذا رغم أن ابن سعد يجعل اسلام بعض أوائل المسلمين في بداية الدعوة العلنية أي عندما دخل الرسول دار الارقم 2 مثل ابناء البكير حلفاء بني عدي وعمار بن ياسر وصهيب بن سنان.

ان الدعوة الاسلامية الاولى بحكم سريتها لم تكن لتوجه الى كل العناصر القرشية وانما كانت توجه الى العناصر الاكثر استعدادا والتي لا يمكن أن ترفض الدعوة.

لقد وجهت الدعوة الاسلامية في فترة سريتها الى العناصر التي تأثرت بصفة أو بأخرى بالموجة الاصلاحية التي عرفتها مكة قبل البعث وكان من أقطابها على ما تذكر المصادر الاسلامية الاولى مجموعة من القرشيين منهم ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزي، وعبيد الله بن جحش من اسد بن خزيمه حليف حرب بن أمية ابن عبد شمس ، وعثمان بن الحويرث الاسدي وزيد بن عمرو بن نفيل العدوي 3.

لقد وضعت هذه العناصر حسب المصادر الديانة الوثنية موضع شك وحاولت أن تبحث عن طريق قراءة الكتب والاسفار عن ديانة أخرى أرقى من الديانة العربية في بعدها الانساني فأنتهى المطاف بهذه العناصر الى تنصر ورقة بن نوفل وعثمان بن الحويرث أما عبيد الله بن جحش فبقي على ما هو عليه من الالتباس إلى أن أسلم بمكة ثم تنصر بالحبشة ، في حين رفض عمرو بن زيد النصرانية وبحث عن دين الحنيفية حتى مات 4 .

1- سيرة ابن هشام ج 1 ص 285

2- طبقات ابن سعد ج 3 ص 227 و 247 و 388

3- سيرة ابن هشام ج 1 من ص 242 إلى ص 251

ابن حبيب : كتاب المحبر ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آياد الدكن

1361 هـ / 1942 م ص 171 - 172

4- نفس المصدر ج 1 ص 247 .

رغم ما يسود ما ذكر عن هؤلاء الأشخاص الأربعة من روايات قد لا تتفق مع الوقائع والأحداث التاريخية فإن مجرد التعرض إلى كونهم وضعوا ديانتهم موضع سؤال يمكن أن يفسر إلى حد ما بأن العرب بما فيهم قريش كانوا في فترة ما قبل البعث يتهبأون إلى تحولات تاريخية هامة لعل أبرزها التمرکز البشري وبداية ظهور المدن مثل مكة ، يثرب ، الطائف ، اليمامة ، هذا إضافة إلى بداية بروز التجريد المعرفي الذي تجسد بالنسبة إلى الدين في رفض الكثير من العناصر للوثنية والبحث عن ديانة أكثر تجريدا وسموا وخلودا مما هو موجود .

رغم أن المصادر لا تذكر أية صلة بين هؤلاء الأشخاص الذين قيل عنهم أنهم من أحناف العرب في قريش وأوائل المصدقين بالدعوة الإسلامية ، فإن هذا لا ينفي امكانية تأثر المؤمنين الأوائل بمثل هذا الجو الذي زرع الى حد ما المصادقية المطلقة للالهة الوثنية ، هذا الى جانب تأثرهم مع الكثير من العرب ببعض الافكار الدينية المسيحية واليهودية التي تحيط بهم من الشرق والغرب والشمال والجنوب حول البعث وعذاب الآخرة ... الى جانب التأثر بالافكار الاصلاحية الذي هيا بعض العناصر القرشية الى تقبل الدعوة الإسلامية "بدون تردد" فان الدعوة نفسها إضافة الى سريتها قد توفر فيها ما من شأنه أن يحث على قبولها.

بالاعتماد على اعادة ترتيب القرآن التي قام بها بلاشير معتمدا في ذلك على اعادة ترتيب القرآن لكل من Noldeke et Schwally يتضح أن السور التي نزلت في الفترة السرية وحتى بعدها لم يكن فيها قطيعة كلية مع الديانة القرشية القديمة، وفي هذا المجال يصنف بلاشير سور الفترة المكية الاولى الى ثلاث مجموعات منها المجموعة الاولى التي تضمنت أسسا أخلاقية عامة والثانية التي لم ترد فيها عقيدة الوحدانية في حين نجد فيها الحاحا كبيرا على نهاية الدنيا وقدام الحساب ، ثم المجموعة الثالثة التي ذكرت فيها الآلهة ونصت على الابتعاد عنها ولكنها لم تعلن عن القطيعة مع قريش الا في نهاية سور المجموعة الثالثة 1، وأساسا سورة الكافرين التي مثلت بداية الاعلان عن قطيعة الرسول مع قريش على مستوى المبادئ الدينية فهذه السورة لم توضح الوحدانية فقط وانما صدعت بانه لا مجال للتوفيق بين دين الاسلام ودين قريش ولذلك كانت سور المجموعة الرابعة للفترة المكية الاولى عبارة عن "كريدو" لتبيان المعتقد الاسلامي.

1- Blachère (R) - le coran : traduction nouvelle selon un essai de reclassement des sourates, éditions, maisonneuse et Cnie Paris 1949

ان ما يهمننا في التصنيف الوارد عند بلاشير هو أن الدعوة الاسلامية في بدايتها لم تعلن عن أي نوع من القطيعة مع قريش وهذا ما سهل ربما الاستجابة للدعوة الاسلامية بالنسبة الى كثير من العناصر القرشية خاصة وأن المصادر تذكر أن قريشا لم تبد معارضة للرسول الا عندما ذكر آلهتهم وعابها 1 وكان هذا على ما يبدو في بداية الجهر بالدعوة، مما أدى الى ظهور "الفتنة" الاولى التي تعرض خلالها محمد وأصحابه الى معارضة قرشية .

ويمكن أن يعبر الاسلام المبكر لبعض الصحابة على نوع من التمرد لعناصر من شباب قريش على النظام الاجتماعي والسياسي السائد، بحكم أنه يعطي كل الامتيازات للاسنان ويهمل كليا الشباب. ولعل هذا ما جعلهم يعتقدون أن الدخول في الاسلام يمكن أن يكسبهم نوعا من التميز بالمقارنة مع الاسنان . إضافة الى كل ما ذكر عن أسباب الاسلام المبكر لاصحاب النبي الاوائل يمكن أن نضيف عامل تأثرهم ببعضهم البعض ، ويبدو أن أكثر اصحاب النبي تأثيرا على ما تشير المصادر الى ذلك ، أبو بكر الصديق التيمي وعثمان بن مظعون الجمحي اللذين كان لهما دور جوهري في اسلام الكثير من الصحابة الاوائل.

لم تقتصر استجابة الناس الى الدعوة الحمديّة على المؤمنين الاوائل وانما تواصلت بعد ذلك . فما هي الظروف التي ميّزت الاستجابة الى الدعوة الاسلامية وما هو موقف قريش منها؟

2- المستجيبون الى الدعوة الحمديّة زمن الفتنة والهجرة الى الحبشة :

عرف الخطاب القرآني تطورا في لهجته ومضمونه عندما وقع الاعلان عن الدعوة ، ولعل هذا ما جعل موقف بعض العناصر القرشية يتغير من الدعوة ومن الذين استجابوا ويستجيبون اليها.

1- ابن هشام : سيرة النبي ج 1 ص 276 - تاريخ الطبري ج 2 ص 322

1- الدعوة الاسلامية قبل " الفتنة " واثناؤها :

اتفقت كل مصادر السيرة على أن الرسول لم يعلن الدعوة الى الاسلام الا بعد ثلاث سنوات من السرية 1 ، وانفرد ابن سعد بتلميحه الى أن الرسول اتخذ دار الارقم مقرا لدعوة أصحابه الى الاسلام وكان ذلك بعد أن أسلم عدد من اصحابه الاوائل 2 . ودار الارقم هي دار الارقم بن أبي أرقم المخزومي عند " الصفا ويقال لها : دار الخيزران ، وفيها مسجد يصلّي فيه كان ذلك المسجد بيتا كان يكون فيه النبي (ص) يتوارى فيه من المشركين، ويجتمع هو وأصحابه فيه عند الارقم بن أبي الارقم ويقرئهم القرآن ، ويعلمهم فيه وفيه أسلم عمر بن الخطاب " 3.

ان ما ذكره ابن سعد في تراجم أصحاب النبي الاوائل يتوقف عند الاشارة الى من أسلم قبل دخول الرسول الى دار الارقم أو عند دخوله اليها مثل عمار بن ياسر وأبناء البكير الاربعة، ولم يعط ما من شأنه أن يفيد الاعلان عن الدعوة عند الدخول الى دار الارقم.

أما الازرقى فيجعل دار الارقم المقر الذي يختفي فيه الرسول وأصحابه ليتعلموا تعاليم الدين الجديد.

انطلاقاً من المعلومات التي توفرها لنا المصادر عن دار الارقم لا يمكن أن نربط بين الجهر بالدعوة ودخول الرسول الى دار الارقم ، غير أن هذا لا ينفي الطابع المنظم الذي اكتسبته الدعوة بعد دخول الرسول الى دار الارقم، مما يجعلنا لا نستبعد أن يكون كل القرشيين على علم بما يدعو اليه الرسول في دار الارقم، ومن ثم يمكن أن يكون دخول الرسول وأصحابه الى دار الارقم متزامناً مع الجهر بالدعوة الاسلامية.

-
- 1- سيرة ابن هشام ج 1 ص 274 طبقات ابن سعد ج 1 ص 199 تاريخ الطبري ج 2 ص 318 ابن الاثير : الكامل في التاريخ القاهرة 1348 هـ ج 2 ص 40
 - 2- يذكر ابن سعد في تراجم الصحابة أن اصحاب الاسلام الاوائل استجابوا الى الاسلام قبل الدخول الى دار الارقم
 - 3- الازرقى : اخبار مكة ، دار الاندلس الطبعة الثالثة 1389 هـ 1969 م ج 2 ص 260

إذا انفرد ابن سعد بالإشارة إلى دار الأرقم دون أن يوضح العلاقة بين دخول الرسول إلى دار الأرقم والجهري بالدعوة فقد اتفقت أغلب المصادر أن الجهر بالدعوة لم يحدث إلا بعد ثلاث سنوات من النبوة . وقد أسلم على ما يبدو في بداية الإعلان عن الدعوة العديد من العناصر منهم بنو البكير الأربعة خالد، وعافل ، وإياس وعامر ، وعمار بن ياسر وصهيب بن سنان...

يذكر ابن سعد أن بني البكير كانوا أول من بايع الرسول وهو في دار الأرقم بعد بضعة وثلاثين رجلاً بصورة خفية 1 . أما ابن إسحاق فيجعل بني البكير وعمار وصهيب فيمن أسلم في فترة الدعوة السرية مقدماً بني البكير في الأسبقية إلى الإسلام عن عمار بن ياسر وصهيب بن سنان 2.

بالاعتماد على المقارنة بين ما ورد في طبقات ابن سعد وسيرة ابن هشام نلاحظ تضارباً لا يمكن تجاوزه مجرد التقريب بين ما ورد في المصدرين، فإما أن يكون إسلام بني البكير وعمار وصهيب قد حدث في آخر الفترة السرية مثلما ورد ذلك عند ابن إسحاق ، وإما أن يكون إسلامهم قد تم في بداية الدعوة العلنية عندما دخل الرسول إلى دار الأرقم مثلما ورد ذلك عند ابن سعد، فيصبح ترتيب كل من عمار وصهيب فيمن أسلم بعد الثلاثين رجلاً لا معنى له باعتبار أن الذين أسلموا سرّاً يقارب عددهم الأربعين رجلاً كما اتفق على ذلك كل من ابن هشام في روايته عن ابن إسحاق وابن سعد في روايته عن الواقدي ، أما إذا ثبت ترتيب الأسبقية إلى الإسلام بالنسبة إلى كل من عمار وصهيب كما ورد ذلك عند ابن سعد فإن إسلامهما بطريقة خفية يصبح لا معنى له باعتبار أن الذين أسلموا في دار الأرقم يجب أن يكون إسلامهم بعد الأربعين.

إن مسألة الذين صدقوا الرسول في مكة حسب التدرج الزمني تضعنا أمام مشاكل لا حصر لها، لا تمكننا من ضبط الذين أسلموا في فترة الدعوة العلنية دون التعرض إلى "معارضة قرشية" فما هي أسباب هذه المعارضة ؟ وكيف واجهها الذين استجابوا إلى الدعوة الإسلامية ؟

للإجابة عن السؤال الأول ، يذكر واط 3 أن الطبري انفرد بذكر أقدم وثيقة تضمنت الأسباب المختلفة التي من أجلها عارضت قريش الرسول ورسالاته وأصحابه . وهذه الوثيقة هي عبارة عن رسالة كتبها عروة بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان بعد سبعين سنة تقريباً من اندلاع المعارضة القرشية الأولى للإسلام والمسلمين وقد ورد في نص هذه الرسالة : "أما بعد فإنه يعني رسول الله (ص) لما دعا قومه لما بعثه الله من الهدى والنور الذي أنزل عليه لم يبعثوا منه أول ما دعاهم وكادوا يسمعون له،

1- طبقات ابن سعد ج 3 ص 227 - 248 - 388 - 389

2- سيرة ابن هشام ج 1 ص 274

3- Watt (MG) Mahomet à la Mecque , PP 133

حتى ذكر طواغيتهم . وقدّم ناس من الطائف من قريش لهم أموال ، أنكروا ذلك عليه ، واشتدوا عليه وكرهوا ما قال (لهم) ، وأغروا به من أطاعهم فانصفق عنه عامة الناس ، فتركوه إلا من حفظه الله منهم وهم قليل ، فمكث بذلك ما قدر الله أن يمكث .

ثم ائتمرت رؤوسهم بأن يفتنوا من تبعه عن دين الله من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم ، فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله (ص) من أهل الاسلام فافتتن من اقتتن ، وعصم الله منهم من شاء ، فلما فعل ذلك بالمسلمين ، أمرهم رسول الله (ص) أن يخرجوا إلى أرض الحبشة - وكان بالحبشة ملك صالح يقال له النجاشي ، لا يظلم أحد بأرضه فكان يثنى عليه مع ذلك صلاح ، وكانت أرض الحبشة متجرا لقريش يتجرون فيها ، يجدون رفاغا ، وأمنا ومتجرا حسنا - فأمرهم بها رسول الله (ص) ، فذهب إليها عامتهم لما قهروا بمكة وخاف عليهم الفتن ، ومكث هو فلم يبرح ، فمكث بذلك سنوات يشتدون على من أسلم منهم ثم إنّه فشا فيها الاسلام ، ودخل فيه رجال من أشرفهم" 1 .

تحتوي هذه الرسالة على معلومات متعدّدة ومتنوعة عن أسباب "المعارضة" وما نتج عنها .

أما الأسباب فتحصرها رسالة عروة إلى عبد الملك في إثنين ، يتعلّق أولهما بذكر القرآن "لطواغيت" قريش ، ويتعلّق السبب الثاني بقدوم القرشيين من أصحاب الاموال من الطائف .

يستبعد واط أن يكون للسبب الأول تأثير فعّال في اندلاع "الفتنة" وذلك لأنّ الترتيب الزمني لنزول القرآن كما أقامه نولدك Noldeke وبال Bell يحتوي على عدّة إشارات تنصّ على معارضة قريش للرسول من قبل ذكر القرآن لآلهة قريش 2 . هذا إضافة إلى كون ما ورد في رسالة عروة لم يربط بين ذكر الطواغيت والفتنة وإنما ربط بين ذكر الطواغيت وإقلاع القرشيين عن الاستجابة إلى الاسلام من بعد ما "كادوا يسمعون له" .

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 328 و329

2- Watt : Mahomet à la Mecque pp 134

أما السبب الثاني الذي يقرّ واط دوره في اندلاع المعارضة القرشية للرّسول 1 . فيبدو من خلال الرّسالة العامل الرئيسي الذي تسبّب في توتر العلاقة بين الرّسول وأصحابه من جهة وبين قريش من جهة ثانية . غير أنّ المتأمل في نصّ الرّسالة يتفطن إلى أنّ الذين عارضوا الرّسول وأصحابه ليسوا كلّ القرشيين وإنّما هم أصحاب المال منهم من الذين كانوا في الطائف ولذلك لم يكونوا على علم بالدعوة الحمّدية بسبب بعدهم عن مكة وسريّة الدعوة مدّة ثلاث سنوات .

بالاعتماد على رسالة عروة إلى عبد الملك ، يتأكد أنّ معارضة أثرياء قريش للرّسول يطفئ عليها الطابع الاجتماعي والاقتصادي ، لأنّهم كانوا بحكم ثروتهم الاقتصادية يتمتعون بمراكز اجتماعية هامّة ولذلك فليس من مصلحتهم أن يتغيّر النظام السائد ، ولضمان استمرارية ما هو سائد وجب عليهم إبطال المشروع الديني الجديد لأنّه يخرج النفوذ من أيديهم ، ولأنّ ما يتضمّنه من محتوى يعارض مصالحهم .

إذا عارض كلّ أصحاب الأموال من القرشيين القادمين من الطائف الرّسول ودعوته ، فإنّ الذين فتنوا أصحابه يقتصرون على رؤوسهم الذين انتمروا "بأن يفتنوا من تبعه عن دين الله من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم وذلك لاكراههم على الرّجوع عن دينهم واعتناق دين آبائهم" 2 .

إنّ الرّجوع إلى مصادر السيرة ، وتتبع تراجم الذين أسلموا بمكة قديماً على حدّ تعبير ابن سعد يؤكد أنّ "الفتنة" لم تشمل كلّ الذين أسلموا وقتئذ ، هذا إضافة إلى أنّ طريقة التعذيب التي تعرّض إليها مسلمو مكة اختلفت من شخص إلى آخر حسب انتمائه العشائري والاجتماعي .

أما في خصوص كون الفتنة لم تشمل كلّ المستجيبين إلى الدّعوة الاسلامية فذلك لأنّ مصادر السيرة نفسها تذكر أنّ بني هاشم وبني المطلب تعاهدوا على حماية الرّسول وكلّ الذين أسلموا منهم مثل عبيدة بن الحارث ، وزيد بن حارثة ، وعلى بن أبي طالب ... من "بطش" رؤوس أثرياء قريش . وتنصّ كتب التراجم وخاصة طبقات ابن سعد على أنّ العناصر التي "اضطهدت" المسلمين تنتمي أساساً إلى مخزوم وبدرجة أقلّ أهميّة إلى عبد شمس

1 - Ibidem dans la même page

2 - سيرة ابن هشام ج 1 ص 287 - طبقات ابن سعد ج 1 ص 203 تاريخ الطبري ج 2 ص 392

وسهم وجمع، أما بقية العشائر فلا يوجد في المصادر ما يدلّ على أنّ أحد عناصرها مارس أي نوع من الاضطهاد على الذين أسلموا باستثناء أبي لهب الهاشمي عم الرسول، غير أنّ هذه العشائر كانت في كثير من الأحيان عاجزة عن الدفاع عن المنتسبين إليها من اعتداءات عشائر أخرى قوية ومسيطرّة اقتصاديا واجتماعيا مثل تيم.

بالاعتماد على رسالة عروة ومن خلال التحليل الذي صاحبها يمكن أن نستنتج أنّ قريشا لم تعارض الرسول وأصحابه بكلّ عشائرها وكلّ عناصرها وأشرفها وإنّما اقتصرّت المعارضة الفعلية على أصحاب الأموال من أسياة العشائر المهيمنة اقتصاديا في مكة وهي مخزوم وعبد شمس وجمع وسهم، مع العلم أنّ المعارضة داخل هذه العشائر لم تكن على نفس الدرجة من الأهمية إذ كانت تتسم بنوع من اللين واللامبالاة عند بني عبد شمس وتشتدّ كثيرا بالنسبة إلى أسياة بني مخزوم مثل أبي جهل وبني سهم مثل العاص بن وائل.

أما بقية العشائر القرشيّة فلم يصدر منها ما من شأنه أن يقلق الرسول أو يزعج أصحابه رغم عجز بعضها عن توفير الحماية الكافية لمن أسلموا منها من اعتداءات بعض عناصر العشائر. يوجد من بين العشائر التي لم تعارض الرسول وأصحابه عشائر بذلت ما في وسعها لحماية الرسول وأتباعه باسم "العصبية القبليّة" مثل بني هاشم وبني المطلب. لقد اختلف موقف القرشيين من الرسول إذ عارضتهم أقلية من الأسياة أصحاب الشرف المالي، في حين اكتفى أغلبية القرشيين بالإمساك عن الدخول في الإسلام دون أن يعارضوا الرسول ويلحقوا الأذى بأصحابه.

إذا كانت "الفتنة" التي أشعلها رؤوس أثرياء قريش لم تلحق كل المستجيبين إلى الدعوة الإسلامية، فإنّ الذين "فتنوا" بسبب إسلامهم لم يتعرّضوا إلى نفس طريقة التعذيب. ورد في السيرة النبويّة أنّ "أبا جهل الفاسق كان يغري بهم في رجال من قريش إذا سمع بالرجل قد أسلم له شرف ومنعة أتبه وخزّاه وقال: تركت دين أبيك وهو خير منك لنسفهنّ حلمك ولنفيكنّ رأيك ولنضعنّ شرفك، وإن كان تاجرا قال: واللّه لنكسدنّ تجارتك ولنهلكنّ مالك وإن كان ضعيفا ضربه وأغرى به" 1.

انطلاقا من هذه القولة، نلاحظ أنّ معارضة قريش للمسلمين تنحصر في التانيب المعنوي بالنسبة إلى الشريف و"المقاطعة الاقتصادية" بالنسبة إلى الثريّ التاجر، وفي التانيب الماديّ (الضرب) بالنسبة إلى غير الصريح (الحليف والمولى) الذي تتخلّى العشيرة عن حمايته.

تعرّض ابن سعد في طبقاته إلى وصف "الاضطهاد" الذي تعرّض إليه الكثير من المسلمين في مكة. وقد حدث هذا "الاضطهاد" على ما ورد في طبقات ابن سعد في فترتين متتاليتين زمنيا، فأما الفتنة الأولى فقد سبقت الهجرة إلى الحبشة وهي التي تزامنت ومجىء أثرياء القرشيين من الطائف، وهي التي تهمتنا في هذه المرحلة من البحث، وأما الفتنة الثانية فقد تزامنت مع هجرة الرسول وأصحابه إلى يثرب، وسيقع التعرّض إلى هذه الفتنة فيما سيتقدّم من البحث.

لقد استهدفت الفتنة الأولى أساسا الطفاء والموالي المنتمين إلى العشائر المناوئة للدعوة الإسلامية مثل مخزوم التي اتفقت المصادر على اضهادها لحلفائها الذين أسلموا وهم عمّار بن ياسر وأمّه سمية وأبوه ياسر 1 ، وجمع التي اشتدّ سيدها أمية بن خلف في تعذيب بلال بن رباح حتى أعتقه أبو بكر الصديق 2 . واستهدفت الفتنة القرشية الأولى أيضا الصّرحاء المنتمين إلى العشائر الضعيفة مثل تيم التي لم تستطع أن تمنع نوفل بن خويلد الأسدي من الاستهزاء بكلّ من أبي بكر الصديق وطلحة بن عبيد الله 3 ، مثلما عجزت عن حماية البعض من حلفائها الذين أسلموا مثل خباب بن الارت ، وصهيب بن سنان من "بطش" أسياذ قريش من أمثال العاص بن وائل السهمي 4 .

إضافة إلى كلّ الذين تقدّم ذكرهم ، أورد ابن سعد في طبقاته أنّ الصّرحاء المنتمين إلى العشائر القرشية القوية قد تعرّض بعضهم إلى مضايقات من آبائهم وأعمامهم يمكن أن تصل إلى حدّ الإهانة مثلما حدث لعثمان ابن عفّان 5 ، وخالد بن سعيد بن العاص 6 العبشميين ، ومصعب بن عمير العبدي 7 .

إنّ ما أورده ابن سعد يدلّ على أنّ الفتنة الأولى لم تشمل كلّ العناصر التي أسلمت ، وإنّما شملت بعض الصّرحاء المنتمين إلى عشائر ضعيفة عدديا واقتصاديا مثل تيم ، أو إلى عشائر ذات قوّة عددية ومالية مرموقه مثل عبد شمس وعبد الدار ، وبعض الطفاء والموالي المنتمين إلى مخزوم وتيم وجمع .

ويفيد ما أورده ابن سعد أيضا أنّ الفتنة كانت تختلف من فئة اجتماعية إلى أخرى فهي لم تتجاوز مستوى المضايقات بالنسبة إلى بعض الصّرحاء في حين أنّ الطفاء والموالي اشتدّ تعذيبهم إلى حدّ القتل مثلما حدث ذلك بالنسبة إلى سمية أمّ عمّار بن ياسر 8 .

رغم اتفاق المصادر على شدة الفتنة 9 التي تعرّض إليها المسلمون الأوائل قبل الهجرة إلى الحبشة . فإنّ تأثير هذه الفتنة يبدو محدود الاثر ، ضيق النطاق ، لأنّ الفتنة لم تشمل في الحقيقة إلاّ عناصر قليلة من المسلمين هذا إضافة إلى أنّنا نستبعد أن يكون

1- طبقات ابن سعد ج 3 ص 248 - ج 4 ص 136

2- نفس المصدر ج 3 ص 232 .

3- طبقات ابن سعد ج 3 ص 215

4- نفس المصدر ج 3 ص 164 و 227

5- نفس المصدر ج 3 ص 55

6- نفس المصدر ج 4 ص 95

7- نفس المصدر ج 3 ص 116

8- نفس المصدر ج 8 ص 264

9- تاريخ الطبري ج 2 ص 328

تأثير هذه "الفتنة" على المعنيتين بالأمر بالغاً إلى درجة القتل . يبدو أن المادة التي توقرها المصادر عن تعذيب أصحاب الرسول الأوائل مبالغ فيها بعض الشيء ، لأنها جمعت في فترة كان فيها التوجه الفكري المهيمن واضحاً من أجل إبراز فضائل الصحابة وخاصة الأوائل منهم ، والتنقيص أكثر ما يمكن من أهمية الشرف الإسلامي للطلقاء وخاصة بني أمية .

لقد أدخلت الفتنة الأولى التي تعرّض إليها بعض المسلمين في مكة توتراً كبيراً أحدث شرخاً عميقاً في مستوى علاقة أسيد قريش بالرسول وأصحابه . فما عسى أن يكون موقف المسلمين في هذا الجو المشحون بالصراع الذي شق المجتمع المكي كما تعبّر عن ذلك السور القرآنية للفترة المكية الثانية ؟ 1

لقد تواصلت الدعوة الإسلامية سرّاً وعلناً ، وتواصلت استجابة الناس إلى هذه الدعوة بصفة بطيئة . إذ لم يتجاوز عدد الذين استجابوا إلى الدعوة الإسلامية طيلة الفترة المكية مائة شخص ، وذلك رغم التأثير الذي قام به كل من أبي بكر الصديق وعثمان [×] ابن مظعون على أصدقائهم وأقاربهم من أجل إدخالهم إلى الإسلام .

رغم أن المصادر لا تدقق في تحديد الفترة الزمنية التي أسلم فيها المستجيبون إلى الدعوة الإسلامية في مكة بعد الفترة السرية ، فإن استقراءها يوضح أن الكثير من الذين أسلموا في مكة استجابوا إلى الدعوة الإسلامية في فترة الفتنة الأولى ، غير أن مواقفهم من فتنة قريش اختلفت حسب انتماءاتهم الاجتماعية والعشائرية وأوضاعهم في المجتمع المكي : فمنهم من صمد أمام تعذيب أسيد قريش الأثرياء فلم يتراجع ، ومنهم من واجه معارضي الإسلام من قريش دون أن يتعرّض إلى أي نوع من "الاضطهاد" ، ومنهم من فرّ من مكة فهاجر إلى الحبشة .

أمّا بالنسبة إلى الذين تعرّضوا إلى "التعذيب الجسدي" فهم أساساً الموالى والطلقاء وخاصة أولئك الذين كانت وضعياتهم في العشائر القرشية تشبه العبودية مثل عمّار ابن ياسر الذي كان أبوه حليف مخزوم وأمّه أمة لهم وهذا ما جعل ثلاثتهم يتعرّضون إلى التعذيب ، ومثل بلال بن رباح ، وعامر بن فهيرة ، وأمّ عبيس ، وزنيرة ، والنهدية وابنتها ، وجارية بني المؤمل الذين تعرّضوا جميعهم إلى "تعذيب جسدي" متواصل لم يتخلّصوا منه إلا عندما اشتراهم أبو بكر من أسيادهم وأعتقهم 2 لاسلامهم وصبرهم على أذى قريش ، ولذلك أصبحوا جميعهم موالى أبي الصديق لأنه ولى نعمتهم .

1- Blachère : le coran : traduction selon un essai de reclassement des sourates pp 131 - 132

2- سيرة ابن هشام ج 1 ص 240 و 241

إن عتق أبي بكر لكثير من ضعاف المسلمين وتخليصهم من حالة العبودية والاضطهاد الذي كرسه قريش عليهم في "الفتنة الأولى" اعتبره انتصار العثمانية وأهل السنة فضيلة من فضائل أبي بكر لا ينافسه فيها أي أحد وخاصة علي بن أبي طالب 1 .

لقد أبدى أبو بكر بهذا العمل حرصا على حماية المسلمين بذل فيه الكثير من المال ولم يكن ذلك بأمر من الله (القرآن) ولا الرسول ، وإنما بتطوع شخصي منه ، ولعل هذا العمل رغم محدوديته في الزمن وضآلة أهميته بالنسبة إلى المسلمين الذين انتفعوا به عبرت عن بروز روح تضامنية اسلامية لم تكن لتوجد في مكة قبل ذلك الوقت وحتى في كامل الجزيرة العربية إلا في صلب العشيرة والقبيلة التي يربط بين أفرادها علاقات دموية لا علاقة لها بالدين والمبادئ المشتركة .

إلى جانب المؤمنين الذين عذبوا بسبب اسلامهم ، يوجد من بينهم من صدق الرسول وأعلن اسلامه زمن الفتنة متحديا بذلك أثرياء قريش وما يسعون إليه من أجل إجبار الذين اتبعوا محمداً على التراجع عن إيمانهم ، والمقصود بهؤلاء الأشخاص حمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب .

ذكر ابن سعد أن حمزة وعمر أسلما في السنة السادسة من النبوة 2 ، غير أن إسلام حمزة سبق إسلام عمر ببضعة أشهر . إضافة إلى تقارب الفترة الزمنية التي أسلم خلالها كل من حمزة وعمر فقد اشتركا الاثنان في جرأتهما على إعلان اسلامهما أمام أشرف قريش الأكثر عداوة للرسول - مثل أبي الحكم بن هشام المعروف بابي جهل - رغم أن معارضتهم للرسول ولأصحابه كانت على أشدها في ذلك الوقت الذي هاجر فيه معظم المسلمين إلى الحبشة فلم يبق منهم في مكة سوى الذين لهم منعة في عشائرهم ، لم يرد معارضو الرسول على التحدي الذي وجهه كل من حمزة وعمر إلى أبرز رجال قريش إذ تذكر المصادر أن حمزة ضرب أبا جهل لأنه استمر الرسول ابن أخيه 3 ، وأن عمر أعلن اسلامه أمام أكثر العناصر القرشية عداوة لله ولرسوله ودعا الناس إلى الإسلام علانية لا يخشى في ذلك أحدا 4 .

من المحتمل أن تكون المصادر مبالغة في تصوير جرأة كل من حمزة وعمر في مواجهة قريش ، غير أنه لا يمكن أن يكون كل ما ورد في المصادر من قبيل المبالغة والخيال ، ولذلك لا بد من التوقف للبحث عن السبب أو الأسباب التي جعلت كل من حمزة وخاصة عمر لا يكتفيان بإعلان اسلامهما وإنما يتجرآن على أبرز وجوه قريش وجاهة وشرفا .

1- الجاحظ : العثمانية ص 33 و34 - ابن حنبل : فضائل الصحابة ج 1 ص 72

2- طبقات ابن سعد ج 3 ص 9

3- نفس المصدر ج 3 ص 269

4- سيرة ابن هشام ج 1 ص 371 - طبقات ابن سعد ج 3 ص 269

ابن حنبل : فضائل الصحابة ج 1 ص 281

لقد مثل انتماء حمزة إلى بني عبد المطلب بن هاشم وعمر إلى بني عدي عنصرا فعلا في حمايتهما من مضايقات قريش غير أن هذا الانتماء لم يكن كافيا لتفسير جراءة هذين الصحابييين على قريش بدليل أن الرسول نفسه ورغم حماية عشيرته له لم يستطع تجنب بعض المضايقات التي سلطتها عليه قريش 1 لإصراره على القطيعة مع قريش وتاليب أبنائهم عليهم . لذلك فإن العنصر الأساسي المفسر لسلوك حمزة وعمر مع قريش يعود فيما نقدر إلى نفوذ ذاتي وقوة شخصية كان يتمتع بهما كل من هذين الشخصين ، إذ كان حمزة محاربا 2 ولذلك فقد كان يتمتع إلى جانب شرف الانتماء إلى هاشم بقوة شخصية أكسبته رغم وضعيته المادية المتواضعة هيبة ومقاما في مكة ولدى كل العشائر القرشية بما فيها القوية منها اقتصاديا مثل مخزوم وسهم وجمع ... أما عمر فقد كان على ما يبدو يتمتع بحظوة كبيرة في عشيرته عدي لذلك كان الرسول يدعو الله أن يؤيد الإسلام بأبي الحكم بن هشام أو عمر بن الخطاب 3 وبما أن مكانة عدي في قريش لم تكن مماثلة لمكانة مخزوم فيها . فإن هذا الدعاء قد يكون مرده إلى تشابه بين الشخصيتين في الحظوة التي كانا يتمتعان بها لا في الإطار العشائري فقط وإنما في الإطار القرشي ككل .

إن جراءة المسلمين على قريش وتجاوزهم لما يريد الأسياد منها لم يتوقف على حمزة وعمر الذين يمكن أن تعود جراتهما إلى رصيد شخصي وجد لذيهما منذ فترة ما قبل الإسلام ، وإنما وجدت عند بعض العناصر التي يمكن اعتبارها اجتماعيا دونية لأنها تنتمي إلى قريش بالحلف وليس بالدم مثل عبد الله بن مسعود الذي أجمعت كل المصادر على أنه كان أول من أفشى القرآن بمكة 4 ، ولذلك أثار قريش وتعرض إلى بعض المضايقات مثل الشتم والضرب 5 . إن ما أقدم عليه عبد الله بن مسعود رغم مكانته الاجتماعية الدون في مكة يعكس إيمانا عميقا وإصرارا قويا على التحدي لا يقدر أذى قريش أن ينقص من حدته ويحد من قوته .

إن كل ما تقدم يوضح أن المسلمين في مكة رغم قلة عددهم وضعف نفوذهم الاقتصادي والاجتماعي أبدوا صمودا "عجز" قريشا على تشتيتهم وجعلهم يتراجعون عن صدقوه وأمنوا به ، غير أن هذا الصمود لم ينسهم ضرورة المحافظة على كياناتهم وتأمين أنفسهم من الخطر الذي أصبح يحيط بهم ويعرقل نشاطهم نتيجة المعارضة القرشية التي تزعمها أسياد أقوى العشائر القرشية في ذلك الوقت فكانت الهجرة إلى الحبشة .

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 328

2- تاريخ الطبري ج 2 ص 334 - سيرة ابن هشام ج 1 ص 312 و 313

3- ابن حنبل فضائل الصحابة ج 1 ص 280 - طبقات ابن سعد ج 3 ص 267 سيرة ابن هشام ج 1 ص 367

4- طبقات ابن سعد ج 3 ص 151 - سيرة ابن هشام ج 1 ص 336 - تاريخ الطبري ج 2 ص 334

5- سيرة ابن هشام ج 1 ص 337 - تاريخ الطبري ج 2 ص 335 .

ب- الهجرة إلى الحبشة : معناها وأهميتها بالنسبة إلى المسلمين وإلى الإسلام

أجمعت المصادر الأولى على أن الهجرة إلى الحبشة كانت بسبب فتنة أثرياء قريش للمسلمين في مكة ، وفي هذا الإطار يورد ابن هشام عن رواية لابن اسحاق أن الرسول لما رأى ما يصيب أصحابه من البلاء ... أشار عليهم بالخروج إلى الحبشة 1 . أما ابن سعد فقد ذكر ما رواه الواقدي عن الزهري : " لما كثر المسلمون وظهر الإيمان وتحدثت به ثار ناس كثير من المشركين من كفار قريش بمن آمن من قبائلهم فعذبوهم وسجنوهم وأرادوا فتنتهم وليلدوهم عن دينهم فقال لهم رسول الله (ص) : تفرقوا في الأرض 2 . وذكر الطبري أيضا سبب خروج المسلمين إلى الحبشة كما ورد في الرسالة التي بعث بها عروة بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان فكتب : " ... ثم اثتمرت رؤوسهم (رؤوس قريش) بأن يفتنوا من تبعه (أي الرسول) عن دين الله من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتبع الرسول من أهل الإسلام ... فامرهم رسول الله بأن يخرجوا إلى أرض الحبشة" 3 . وفي نفس الإطار ذكر البلاذري أسماء من هاجر من المسلمين إلى الحبشة هربا بأديانهم من مشركي قريش 4 .

من خلال ما تقدم يتضح أن صمود المسلمين أمام "فتنة قريش" لم يكن مطلقا وغير محدود ذلك أن ما ورد في المصادر عن أسباب هجرة المسلمين إلى الحبشة يؤكد خوف الرسول من أن يرجع بعض الذين صدقوه عن إيمانهم تحت ضغط قريش وشدة معارضة أسيادها لهم لذلك أشار عليهم بالابتعاد عن هذا الجو المشحون . وبهذا يمكن أن نستنتج أن سلطة الرسول على المسلمين ما زالت لم تأخذ بعد طابعها الروحي والسياسي الذي سيتبلور فيما بعد الهجرة إلى المدينة كما تنص على ذلك بعض النصوص القرآنية . كما يوضح ما ورد في المصادر أن المسلمين وخاصة الذين تزامن إسلامهم مع اندلاع الفتنة لم تكسبهم خبرتهم الإسلامية اقتناعا عميقا يجعلهم يصمدون أمام قريش إلى ما لا نهاية له ، فليس لديهم من القدرة والقوة على القطع كليا مع قريش خاصة وأن الذين فتنوهم كانوا في أغلب الأحيان آباءهم وإخوانهم . فالهجرة إلى الحبشة مثلت من هذا المنطلق شبه هدنة فرضها الرسول على قريش بإبعاد أغلب المسلمين عن مكة في انتظار الحل الذي يمكنه من القدرة على تأمين هذه المجموعة التي مثلت نواة الإسلام المجتمع والدين رغم قلة عددها وعدم قدرتها بالنسبة إلى الكثير من العناصر على مواجهة أذى قريش .

1- سيرة ابن هشام ج 1 ص 343

2- طبقات ابن سعد ج 1 ص 203

3- تاريخ الطبري ج 2 ص 328

4- البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 198

إذا سلّمنا بما ذكره البلاذري من أنّ الهجرة إلى الحبشة كانت بمثابة هروب المسلمين بأديانهم فلماذا لا نعتبر أنّ هذه الهجرة بما تفرضه من فراق للأهل وابتعاد عنهم من قبيل ترويض المسلمين على ما يساعدهم على القطع مع قريش بعد أن أبدوا عجزاً عن فرض هذه القطيعة وهم في مكة مثلما حدث ذلك بالنسبة إلى بعض الموالي والطفاء ؟

لقد شملت الهجرة إلى الحبشة أغلب الذين أسلموا في مكة ولكنها لم تشمل كلّ المسلمين وقتذاك ، فقد اتّفقت المصادر على أنّ عدد الذين خرجوا إلى أرض الحبشة اثنان وثمانون أو ثلاثة وثمانون رجلاً إن كان عمّار بن ياسر فيهم وهو يشكّ فيه 1 .

إذا اتّفقت المصادر على عدد الذين هاجروا إلى الحبشة ، فإنّها لم تتفق على عدد الهجرات فمنها ما جعل الهجرة إلى الحبشة مرّة واحدة ومنها ما جعلها مرتين . لقد ورد في سيرة ابن هشام وتاريخ الطبري أنّ هجرة المسلمين إلى الحبشة بدأت بأحد عشر رجلاً وأربع نساء ثمّ تتالى المهاجرون حتّى بلغ عددهم اثنين أو ثلاثة وثمانين رجلاً 2 .

أمّا ابن سعد في طبقاته والبلاذري في أنساب الأشراف فقد ذكرا أنّ هجرة المسلمين إلى الحبشة حدثت لمرتين متتاليتين ، فكان عدد المهاجرين في المرّة الأولى أحد عشر رجلاً وأربع نساء رجعوا إلى مكة عندما بلغهم سجود قريش بعد نزول سورة النجم ، ثمّ عادوا وكان عددهم ثلاثة وثمانين رجلاً وإحدى عشرة امرأة قرشيّة وسبع غرانب 3 .

يبدو أمر الحسم بين ما ورد في سيرة ابن هشام وتاريخ الطبري من جهة ، وما ورد في طبقات ابن سعد وأنساب الأشراف من جهة ثانية صعباً ، غير أنّ بعض المعلومات التي وردت في كلّ من الطبقات الكبرى ، وأنساب الأشراف تجعلنا نرجح صحة رواية ابن اسحاق التي نقلها ابن هشام والطبري والقائلة بأنّ هجرة المسلمين إلى الحبشة كانت مرّة واحدة على مراحل ، على رواية الواقدي التي نقلها ابن سعد والبلاذري والتي تجعل الهجرة إلى الحبشة مرتين .

بالاعتماد على رواية الواقدي دائماً ورد في كتابي كلّ من ابن سعد والبلاذري أنّ الذين هاجروا إلى الحبشة في المرّة الأولى "خرجوا في رجب سنة 5 من النبوة فأقاموا شهر شعبان وشهر رمضان وكانت السجدة في شهر رمضان وقدموا في شوال سنة 5 من النبوة" 4 .

1- سيرة ابن هشام ج 1 ص 353 - طبقات ابن سعد ج 1 ص 207 - تاريخ الطبري ج 2 ص 330.

2- نفس المصدر ج 1 ص 345 و353 - تاريخ الطبري ج 2 ص 329 و330.

3- البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 227 - طبقات ابن سعد ج 1 ص 205 و207

4- نفس المصدر ج 1 ص 228 - نفس المصدر ج 1 ص 206.

رغم التدقيق الذي ورد في هذه الرواية عن وقت خروج المؤمنين إلى الحبشة ومدة بقائهم فيها ، ووقت رجوعهم منها ، فإن المدة التي استغرقتها عملية هذه الهجرة بكل مراحلها المتمثلة في عملية السفر ذهابا وإيابا ، وبلوغ الخبر عن سجاد قريش 1 والتي لم تتجاوز الأربعة أشهر تبدو غير كافية خاصة وأن وسائل نقل الأشخاص وعملية نقل الأخبار تستغرق على ما نعتقد مدة أطول من التي وردت في هذه الرواية. وإذا كان بالإمكان أن تنتقل الأخبار بهذه السرعة فلماذا لم يبلغهم توتر العلاقة من جديد بين محمد وقريش مثلما بلغهم سجاد القرشيين في المدة السابقة ؟

رغم الاحترازات التي قدمت حول المدة التي استغرقتها الهجرة الأولى إلى الحبشة ، فإن هذه الاحترازات لا تكفي وحدها لدحض رواية الواقدي وترجيح رواية ابن اسحاق عليها وذلك لأن المدة المحددة بالنسبة إلى هذه الهجرة رغم صعوبة تحقيق كل ما ورد في الرواية خلالها فإنها لا تحول دون حدوث الوقائع المذكورة فيها ولذلك تصبح عملية دحضها مجرد هذا الافتراض أمرا تعسفيا - بالإعتماد على إعادة ترتيب السور التي قام بها بلاشير في ترجمته للقرآن حسب محاور يخضع ترتيبها للتدرج الزمني لنزول الوحي . يمكن أن نستنتج أن خروج المسلمين من مكة إلى الحبشة كان قبل نزول سورة النجم أمرا لا معنى له باعتبار أن المعارضة القرشية ما زالت لم تتكون بعد فلا القرآن نزل بما من شأنه أن يحدث القطيعة بين الرسول وقريش 2 ، ولا أصحاب الأموال من القرشيين قدموا من الطائف . ولذلك لا يعقل أن يكون خروج بعض المسلمين أمرا سابقا للمعارضة التي أبدتها قريش إلى الرسول وأصحابه عندما نزل القرآن "بشتم آبائهم (قريش) وتسفيه أحلامهم وعيب آلهتهم 3 وهو ما تزامن مع قدوم أسياذ القرشيين الذين عارضوا محمدا وأصحابه .

يبدو أن هجرة المسلمين إلى الحبشة بدأت مع بداية ظهور المعارضة القرشية للدعوة الحمديّة ، وتواصلت بعد ذلك في الوقت الذي كانت فيه المعارضة القرشية للمسلمين تزداد حدة وشدّة كلما زادت القطيعة بين ما ينزل به القرآن وقريش عمقا ولذلك لا يمكن أن تكون هجرة المسلمين إلى الحبشة قد سبقت نزول سورة النجم التي لم تقطع في جوهرها نهائيا مع ديانة قريش ، فهذه السورة رغم ما ورد فيها من ذكر لآلهة قريش 4 ، فإنها لم تعبها ولم تذكر ما يدل على تكفير الذين يدينون بها .

1- طبقات ابن سعد ج 1 ص 205 .

2- Blachère : le coran : traduction nouvelle p. 6

3- تاريخ الطبري ج 2 ص 323.

4- سورة النجم الآية 19 و 20

إن إجماع الكثير من الروايات الواردة في المصادر بما في ذلك تلك التي اعتمدها الطبري 1 في مسألة الهجرة إلى الحبشة يعود على ما يبدو إلى اعتماد الكثير من الرواة على القرآن لخلق أحداث يضيفونها إلى السيرة النبوية خاصة بالنسبة إلى الفترات التي يصعب فيها إيجاد تسلسل زمني واضح للأحداث مثل الفترة المكية .

لقد شملت الهجرة إلى الحبشة أغلبية المسلمين ولكنها لم تشملهم جميعاً . فهل شملت هذه الهجرة أولئك الذين تعرضوا إلى مضايقات مادية ومعنوية من قبل عشائريهم وأستثنت الذين توقرت لهم ظروف حماية عشائرية تقدر أن تخفف من حدة المعارضة القرشية لهم ؟

ينتمي المهاجرون إلى الحبشة إلى مختلف العشائر القرشية وبعض حلفائها باستثناء بنى المطلب الذين كانوا يعتبرون عشيرة اندمجت في بنى هاشم وبذلك فإن الهجرة لم تشمل العناصر التي فتنتها العشائر التي تنتمي إليها مثل بنى عبد شمس وبنى محزوم وبنى عبد الدار وبنى سهم وبنى جمح وإنما شملت أيضاً حتى العناصر التي تنتمي إلى عشائر لم تيد عداوة ضارية للرسول ولأصحابه مثل هاشم وتيم وعدي وفهر . فمن هاشم هاجر جعفر بن أبي طالب وحده ، ومن تيم هاجر العارث بن خالد ، وعمر بن عثمان وبقي مع الرسول بمكة أبو بكر بن أبي قحافة وطلحة بن عبيد الله وكل حلفاء العشيرة ومواليها ، ولم يهاجر من عدي رغم كثرة الذين أسلموا منها في الدعوة السرية والعلنية إلا عامر بن ربيعة وهو حليف لآل الخطاب من عنز وزوجته ليلي بنت أبي حنمة العدوية ، ومعمار بن عبد الله ، وعدي بن نضلة ، وعروة بن أبي أثاة . وينتمي هؤلاء جميعاً إلى عوف بن عبيد بن عويج بن عدي بن كعب قوم نعيم النحام بن عبد الله ، أما بنو فهر بن مالك فلم يهاجر منهم كل العناصر الذين أسلموا ، إذ تخلف عن هذه الهجرة عدة عناصر مثل عمرو بن أبي عمرو وصفوان بن بيضاء

لم يتخلف عن الهجرة إلى الحبشة عناصر تنتمي إلى العشائر غير المعادية للرسول ودعوته فقط وإنما تخلف عن هذه الهجرة أيضاً عناصر تنتمي إلى أكثر العشائر القرشية مناوئة للرسول مثل أرقم بن أبي أرقم من مخزوم وسعد بن أبي وقاص من بنى زهرة .

لقد شملت هجرة المسلمين إلى الحبشة إذن قلة من المنتميين إلى العشائر القرشية التي لم تعمل على مضايقة المسلمين منها وفتنتهم عن دينهم ، وأكثرية من المنتميين إلى العشائر المعادية للإسلام والمسلمين غير أنها لم تشملهم جميعاً ، لذلك يبدو أن الهجرة إلى الحبشة وإن كانت غايتها الأساسية تتمثل في هروب المسلمين

بدينهم من فتنة قريش كما ورد ذلك عند البلاذري ، فإن هذا السبب وحده يبدو غير كاف لتفسير هجرة الكثير من المسلمين مثل جعفر بن أبي طالب الذي لم يكن بحاجة إلى مثل هذه الهجرة كي يحتمي من مضايقات قريش ، وتخلف البعض الآخر عن هذه الهجرة مثل أرقم بن أبي أرقم المخزومي الذي لم يكن لتواجد عشيرة أشد من عشيرته في قريش على الإسلام والمسلمين لذلك فإننا نرجح وجود أسباب اقتصادية تفسر هجرة شخص مثل جعفر بن أبي طالب الذي قد يكون السبب الرئيسي لخروجه إلى الحبشة هو البحث عن الرزق خاصة وأن الأوضاع المادية لأبي طالب لم تكن مريحة بالكيفية التي تجعله قادرا على دمج كل أبنائه في العمل التجاري . أما بالنسبة إلى أرقم بن أبي أرقم فلا نعتقد أنه يوجد ما يشدّه إلى المكوث في مكة سوى وجود بعض المصالح الاقتصادية التي يخاف أن يلحقها الضرر إذا ما ابتعد عنها .

إضافة إلى الأسباب الدينية والاقتصادية التي يمكن أن تفسر هجرة أغلبية هؤلاء المسلمين إلى الحبشة ، فإن الرسول أراد بهذه الهجرة على ما يبدو أن يجتنب أصحاب معاناة روحية لم يكونوا بحاجة إلى أن يجربوها في تلك الفترة من تاريخ الإسلام .

هكذا بدت الهجرة إلى الحبشة متنقّسا التجا إليه أصحاب الرسول بإشارة منه لتجاوز الأزمة التي أحاطت بالإسلام والمسلمين ، وكبالتهم فجعلتهم عاجزين عن التقدّم في سبيل انجاح الرسالة التي بعث بها الله إلى الرسول محمد .

فما عسى أن يكون موقف قريش من هذه الهجرة ؟ فهل تخلى سبيلهم بمجرد استعدادهم إلى الخروج عن مكة والابتعاد عن ذويهم الذين لم يرضهم خلافهم لهم بسبب دخولهم إلى الإسلام ؟

للجواب عن هذا السؤال وقع الرجوع إلى المصادر التي ذكر في بعضها : "وكان مخرجهم (المهاجرون الأوائل إلى الحبشة) في رجب من السنة الخامسة من حين نبي رسول الله (ص) وخرجت قريش في آثارهم حتى جاءوا البحر حيث ركنوا فلم يدركوا منهم أحدا" 1 ، وجاء في مصدر آخر عن كيفية خروج الذين هاجروا إلى الحبشة "الهجرة الأولى" أنهم خرجوا متسللين سرا" 2 .

لقد اكتفى ابن سعد والطبري بذكر الظروف التي أحاطت بخروج المسلمين الأوائل إلى الحبشة ، ولم يرد هذا الذكر عند غيرهما من المصادر الأخرى . أما خروج بقية المسلمين إلى الحبشة فقد وقع إهماله في المصادر سواء المتقدمة منها أو المتأخرة ، السنية أو الشيعية فلم يتعرض أي منها إلى الظروف التي أحاطت بخروج هؤلاء المسلمين من موطنهم مكة ، ومفارقة عشائهم وأهاليهم .

1- طبقات ابن سعد ج 1 ص 204

2- تاريخ الطبري ج 2 ص 329

رغم أن الهجرة إلى الحبشة لم تكن واضحة المعالم فلم تنصّ عن خروج بدون رجوع للمهاجرين من المسلمين ، فلا يمكن أن نتصوّر أن أمر الخروج إلى هذا البلد البعيد عن مكة لأسباب غير تجارية قادرا على أن يجعل هذا الأمر شيئا عاديا بالنسبة إلى المسلمين وخاصة بالنسبة إلى قريش . إن المسلمين المهاجرين إلى الحبشة هم أبناء قريش الذين يمثلون جانبا من عزّها ومجدها وخروجهم إلى الحبشة إثر المعارضة التي تعرّضوا إليها في قبيلتهم لا يمكن أن تفهمه قريش إلا تحديا لها ولسلطتها في مكة ممّا سيكون له عميق الاثر بالنسبة إلى مكائنها بين العرب وعلاقتها بهم ، لذلك فهل يمكن أن يهاجر المسلمون دون أن يتعرّضوا إلى مقاومة من قبل قريش ؟

إذا ما سلّمنا أن الهجرة إلى الحبشة لم تعتبرها قريش تحديا لها ولسلطانها فلم تبدّ ذلك أية مقاومة للذين هاجروا إلى الحبشة فهل من السهل عليها أن تفرط فيما يقارب المائة من أبنائها وحلفائها دون أن تعترض على هذا الأمر بأي شكل كان ؟ إذ كان بإمكان أسياد قريش أن يلتجئوا إلى الطول الودية والعنيفة على حدّ سواء لمنع هذا الأمر ، غير أن المصادر لا تذكر أي شيء من شأنه أن يعرقل هجرة المسلمين إلى الحبشة باستثناء طابع السرية الذي أحاط هجرة المسلمين الأوائل الذين بلغ عددهم أحد عشر رجلا وأربع نساء ، فهل خرج جميع الذين هاجروا إلى الحبشة سرا ؟

رغم صمت المصادر عن كلّ ما من شأنه أن يفيد الجواب عن هذا السؤال فلعلّ صمتها يتضمّن بصفة غير مباشرة أن الهجرة إلى الحبشة قد تمّت بصفة سرّية بالنسبة إلى كلّ المهاجرين وليس بالنسبة إلى الأوائل منهم فقط وإلا فما معنى أن تجمع كلّ المصادر تقريبا على أن قريش حاولت أن تستردّ كلّ الذين هاجروا إلى الحبشة فبعثت إلى النجاشي عبد الله بن أبي ربيعة أو عمارة بن الوليد المخزومي ، وعمرو بن العاص لتحريضه على إرجاع هؤلاء المسلمين إلى قريش 1 ؟

رغم ما ساد هذه الرواية التي أوردتها كلّ المصادر تقريبا - من تلفيق ، فقد ورد فيها ما يدلّ على مدى الخيبة التي منيت بها قريش في مواجهة التحدي الذي أعلنه الرسول وأصحابه على قبيلتهم الذائعة الصيت بين كلّ العرب ، ولذلك فقد بلغت فتنة قريش للمسلمين أوجها بعد هجرة أغلبهم إلى الحبشة فكان الاشتداد في تعنيف الموالي والطفاء وتعذيبهم وكانت كتابة الصحيفة التي أعلنت فيها قريش عن المقاطعة الاقتصادية والاجتماعية لبني هاشم الذين حبسوا في الشعب 2 .

1- سيرة ابن هشام ج 1 ص 356 - تاريخ الطبري ج 2 ص 335
 أنساب الأشراف ج 1 ص 232 - تاريخ اليعقوبي ج 2 ص 29
 2- سيرة ابن هشام ج 1 ص 372

رغم كل ما ذكرته المصادر عن شدة المعارضة القرشية للرّسول وأصحابه الذين بقوا في مكة زمن الفتنة ، فلا نعتقد أنّ صمود المسلمين في مكة كان ناتجا عن قوّة إيمانهم ومنعة عشائريهم لهم فقط ، وإنّما يعود إلى مرونة المعارضة القرشية بالنسبة إليهم ، ولعلّ هذه المرونة هي التي تفسّر أيضا عدم تصدّي قريش للذين خرجوا إلى الحبشة رغم ما تعنيه هذه الهجرة من قطيعة بين مسلمي قريش و"مشركيها" .

إذا اقتصر دور المسلمين في فترة الدّعوة الاسلامية السريّة على تصديق الرّسول والإيمان بدعوته فقد تجاوز دورهم عند الجهر بالدّعوة هذا الأمر ليبلغ درجة المحنة التي تصوّر مدى معاناة المؤمن وإصراره على التشبّث بإيمانه وتقديسه لعقيده كلفه ذلك ما كلفه .

3- الهجرة إلى يثرب وقطيعة المسلمين النهائية مع قريش :

تحتلّ هجرة المسلمين مع الرّسول إلى يثرب أبعادا متعدّدة فهي من جهة مشابهة لهجرتهم إلى الحبشة من حيث أنّها تمثّل تنقلا جغرافيا خارجا عن مكة وبعيدا عن قريش ، ومن جهة أخرى تختلف عن هذه الهجرة لأنّها تعبّر عن قطيعة نهائية بين المسلمين وغيرهم من أهل مكة بعد أن ينس الرّسول من إيمانهم ، وعجزت قريش عن إيجاد أرضية للتفاهم تجمع بين القطبين اللذين شقتهما القطيعة من بعد ما جهر الرّسول بالدّعوة بقليل حتّى خرج من مكة إلى يثرب كي لا يدخلها ثانية إلاّ في عمرة القطيعة سنة 7 هـ .

لقد حدثت القطيعة إذن بين قريش ومسلمي مكة منذ سنة 5 للنبوة على ما تذكر المصادر ، غير أنّ هذه القطيعة ما فتئت تتعمّق شيئا فشيئا حتّى حدثت القطيعة النهائية بدون رجعة ، إذ أدرك الرّسول بعد تجربة دامت ما يقارب العشر سنوات من الدّعوة في مكة أنّه لا مجال إلى إشعاع الاسلام داخل مكة لذلك لا بدّ من الخروج منها إلى مكان آخر لم يستطع أن يحدّد إطاره الجغرافي إلاّ بعد دعوة فاشلة قام بها إلى الطائف في ثقيف ، وعدّة دعوات أخرى وجهها إلى القبائل عندما تاتي إلى مكة في مواسم الحجّ ، غير أنّ هذه الدّعوات آلت جميعا إلى الفشل 1 مثلما حدث ذلك مع ثقيف في الطائف .

بعد الاتفاق الذي حصل بين الرّسول وعناصر من الاوس والخزرج في بيعة العقبة الثانية ، أمر الرّسول أصحابه بالهجرة إلى يثرب . لقد كانت هجرة المسلمين من مكة إلى يثرب على مراحل متقاربة من حيث الزّمن في شكل مجموعات صغيرة يختلف عدد الأشخاص فيها من مجموعة إلى أخرى .

1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 28 و31 - تاريخ الطبري ج 2 ص 344 و348
طبقات ابن سعد ج 1 ص 210 و216 .

تذكر العديد من المصادر أن " أصحاب الرسول تتابعوا ارسالاً الى المدينة... ولم يتخلف مع الرسول بمكة أحد من المهاجرين الا اخذ فحبس او فتن الآ علي بن أبي طالب وابوبكر بن أبي قحافة"1... فهل معنى هذا أن الهجرة الى المدينة شملت الرسول وكل اصحابه الذين اسلموا في مكة باستثناء أولئك الذين منعتهم عشائرتهم من الهجرة؟ بالاعتماد على بعض ما ورد في بعض المصادر، يتضح أن أصحاب الرسول الذين سبقوه في الهجرة الى يثرب أو المدينة - كما ستعرف فيما بعد - هم الذين شهدوا معه بدرًا. بلغ عدد المهاجرين الذين شهدوا بدرًا ثلاثة وثمانين رجلاً حسب محمد بن اسحاق 2، وستة وثمانين رجلاً حسب الواقدي 3. فإذا ما أضفنا الى هذا العدد بعض النساء والابناء الذين رافقوا هؤلاء الى الهجرة الى يثرب تجاوز عدد المهاجرين المائة شخص وهذا العدد لا يتجاوز الا يسيراً عدد الذين هاجروا الى الحبشة (ثلاثة وثمانون واحدي عشرة امرأة) فهل يعني أن القرشيين قاطعوا الدخول الى الاسلام فلم يرتفع عددهم الا بكبر البعض من ابنائهم مثل عبد الله بن عمر ، واسامة بن زيد ، وفاطمة بنت الرسول ... وأسلمة بعض النساء مثل ام رومان بنت عامر زوجة ابي بكر بن قحافة ، وسلمى بنت عميس الخثعمية زوج حمزة بن عبد المطلب ، واسلام بعض وجوه القرشيين مثل حمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب...

بالرغم من ان عدد الذين اسلموا في مكة لم يزد كثيراً عما كان عليه زمن هجرة المسلمين الى الحبشة بسبب حالة الحصار الذي فرضته قريش على من بقى في مكة من المسلمين فان المهاجرين الذين سبق لهم وأن هاجروا الى الحبشة لم يهاجروا جميعاً الى يثرب وذلك بسبب تخلف بعضهم في الحبشة التي سوف لن يقدموا منها الا سنة 7 هجري عندما فتح الرسول واصحابه خيبر ، أو بسبب تخلف البعض الآخر في مكة نتيجة ما تعرضوا اليه من مضايقات حالت دون خروجهم الى يثرب .

تذكر المصادر أن العودة من الحبشة الى مكة لن تشمل كل الذين هاجروا الى الحبشة وانما شملت منهم قسماً فقط في حين بقى القسم الآخر الذي قد يمثل اقلية من المهاجرين في الحبشة، فما هي الاسباب التي يمكن ان تفسر عودة البعض الى مكة وبقاء البعض الآخر في الحبشة؟

1- سيرة بن هشام ج 2 ص 92 - تاريخ الطبري ج 2 ص 369

2- نفس المصدر ج 2 ص 332

3- مغازي الواقدي تحقيق الدكتور مارسدن جونس منشورات مؤسسة الاعلى للمطبوعات بيروت 1966 ج 1 ص 157

أما بالنسبة الى الاسباب التي يمكن أن تفسر عودة أصحاب الرسول من الحبشة الى مكة قبل هجرة الرسول ومن معه الى يثرب فان المصادر تهملها ولا تذكرها الا في اشارات خاطفة مثل تلك التي وردت في كل من ابن هشام والطبري من أن "أصحاب الرسول الذين خرجوا من أرض الحبشة لما بلغهم من اسلام أهل مكة حين سجدوا مع الرسول حتى اذا دنوا من مكة، بلغهم أن الذي كانوا تحدثوا به من اسلام أهل مكة كان باطلا فلم يدخل منهم أحد الا بجوار أو مستخفيا فكان ممن قدم مكة منهم فأقام بها حتى هاجر الى المدينة ثلاثة وثلاثون رجلا" 1 .

ان ما يلفت الانتباه في هذه الاشارة الواردة في كل من سيرة ابن هشام وتاريخ الطبري هو ربط رجوع بعض مهاجري الحبشة الى مكة بسجود قريش اثر نزول ما سمى "بالآيات الشيطانية": *إِنَّهَا الْغُرَانِيقُ الْعَلَا وَأَنَّ شَفَاعَتَهُنَّ تَرْتَضَى* 2. وتراجعت قريش عن سجودها عندما حذفت الآيات التي القاها الشيطان على لسان الرسول وعوضت بهذا النص القرآني "الْكُمُ الذِّكْرُ وَلَهُ الْإِنثَى * تِلْكَ إِذْ نَسِمتُ صَبِيضِي" 3.

لقد سبق وأن وقع التعرض الى امر سجود قريش المرتبط بـ "الآيات الشيطانية" وبيننا أنه يستبعد أن يكون ذكر هذه الآيات سابقا لهجرة الذين خرجوا من مكة الى الحبشة، أو على الاقل سابقا لهجرة أغلب الذين خرجوا اليها، وذلك بالاعتماد على ترتيب بلاشير للقرآن الذي وان لم ينجح تماما في تحديد التدرج الزمني لنزول القرآن، فقد حاول أن يرتبه حسب محاور توضح مختلف الفترات التي عرفتها الدعوة الاسلامية في مكة . فاذا كانت هذه الآيات لم تعلن حتى عند حذفها عن قطع محمد ودعوته نهائيا مع ديانة قريش، فان عدم وجود القطيعة التامة بين قريش والقرآن على المستوى الديني لم يحل دون تحول أسياد قريش الى معارضين اشداء للرسول ولدعوته ولكثير من أصحابه . اذا كان يصعب أن تكون مسالة "الآيات الشيطانية" قد حدثت بعد خروج أغلب المسلمين الى الحبشة فهل يعقل أن يكون أمر هذه الآيات قد حدث قبيل رجوع هؤلاء المهاجرين الى مكة؟

1- سيرة ابن هشام ج 1 ص 388 و 391 تاريخ الطبري ج 2 ص 340

2- تاريخ الطبري ج 2 ص 339

3- سورة النجم : الايتين 21 و 22

رغم أن المصادر لا تحدد الفترة الزمنية التي عاد خلالها بعض مهاجري الحبشة الى مكة، فإنه لا يمكن أبدا أن يكون أمر رجوعهم مرتبطا بمسألة ما عرف "بالآيات الشيطانية" مهما يكن قصر المدة التي قضاها هؤلاء المسلمون في الحبشة إذ لا يمكن أن يسبق السبب الذي ساهم في خلق المعارضة القرشية للمسلمين والمتمثل في نزول سور تؤكد على الوحدانية والقطع مع الشرك نزول سورة فيها آيات لا توضح بصفة قطعية العقيدة الموحدة محاولة البحث عن صيغة توفيقية من شأنها أن توفق بين الديانة السائدة والديانة الوليدة. إضافة الى ما وقع التعرض اليه من خلال ما ورد في ابن هشام والطبري ، فإن التدقيق في رواية ابن اسحاق عن رجوع بعض مهاجري الحبشة الي مكة يشير الانتباه أيضا فيما يتعلق بالجوار الذي منحه أسيد قريش وشرفاؤها الى بعض المسلمين الذين كانوا في الحبشة وقدموا الى مكة.

ورد في بعض المصادر أن مهاجري الحبشة دخل كل امرئ منهم بجوار رجل من قريش " فدخل عثمان بن عفان في جوار أبي أحيحة سعيد بن العاص، ودخل أبو حذيفة بن عتبة بجوار أمية، ودخل مصعب بن عمير بجوار النضر بن الحارث بن كلدة ويقال أبي عزيز بن عمير أخيه، ودخل الزبير بن العوام بجوار زمعة بن الأسود ودخل عبد الرحمان بن عوف بجوار الاسود بن عبد يغوث ودخل عثمان بن مظعون بجوار الوليد بن المغيرة المخزومي 1، وأما أبو سلمة ابن عبد الاسد فقد دخل في جوار أبي طالب خاله ، ودخل أبو بكر حسب رواية الزهري عن عروة عن عائشة في جوار ابن الدغنة رئيس الاحابيش الذي رده من الطريق عندما لقيه يريد الهجرة من شدة قريش على الرسول وأصحابه" 2.

بصرف النظر عن مدى صحة الخبر المتعلق بأشخاص دخلوا مكة بجوار أحد رجال قريش " المعارضين" للدعوة ، فإن ظاهرة الجوار هذه في حد ذاتها تشير الاهتمام وتستوجب التوقف عندها لتبيين مدى معارضة قريش لأصحاب محمد .

بالاعتماد على معاجم اللغة يتضح أن الجوار ومنه الجار والمجير تعني الناصر للشخص والمانع له من الاعتداءات والأخطار³. وبالتالي يصبح دخول أصحاب محمد الى مكة تحت رعاية "القرشيين" المعارضين لهم أمرا مثيرا للاستغراب.

1- البلاذري : أنساب الاشراف ج 1 ص 227

2- سيرة ابن هشام ج 1 ص 394 و 395

3- ابن منظور : لسان العرب ج 5 ص 225 و 226

ان الجوار ظاهرة "جاهلية" متعارف عليها عند كل العرب في مكة وغيرها منذ فترة ما قبل الاسلام ، والمجبر لا يمكن أن يغدر بمن استجار به فيتركه دون حماية ولكنه يمكنه أن يرفض اجارة من لا يريد من الاشخاص ولذلك فان قبول أسنان قريش ورؤوسهم مثل أبي أحيحة سعيد بن العاص والوليد بن المغيرة والنضربن الحارث والاسود بن عبد يغوث... اجارة المسلمين العائدين من الحبشة خارج أرض الحرم - رغم معارضتهم لهم يدعو الى ضرورة تعديل الرؤية التي رسخت في الضمير الجماعي الاسلامي عن شدة معارضة قريش للمسلمين وتنكيلها بهم، اذ أن مجرد قبول القرشيين اجارة المسلمين الذين تمردوا عليهم وشقوا طاعتهم فكذبوا وسفهاوا دين آبائهم يعتبر تنازلا كبيرا قدمته قريش لابنائها "العاقين" الذين كان بإمكانها أن تتركهم دون سند له هيئة يحميهم فيتعرضون الى اهانات ومضايقات متعددة قد تجعل بعضهم يتراجع عن ايمانه وتعزل البعض الآخر حتى تضيق به الحياة، ولذلك فان المعارضة القرشية كما توجد في ضمير المسلمين الجماعي حتى في الوقت الحالي رغم قلة الاشارات الخاصة بهذا الامر في المصادر الاسلامية الاولى تبدو من قبيل المزايدات التي نسجها ورسخها خيال جمهور المسلمين في فترات التاريخ اللاحقة بالنسبة الى عهد النبوة وخاصة تلك الفترات التاريخية التي اشتد فيها الصراع السياسي والفكري بين مختلف الفرق الدينية.

قد يجول في خاطر البعض أن يكون أمر قبول القرشيين جوار المسلمين هو من قبيل المساومة التي يسعى من ورائها هؤلاء القرشيون الى استمالة اصحاب محمد فيثنونهم عن اتباعه ويعيدونهم الى حضيرتهم التي خرجوا عنها فيكون بذلك انتصارهم على محمد ودعوته حتى في صورة ما اذا كان عدد الذين سينجحون معهم للقيام بهذا قليلا .

يبدو هذا الافتراض رغم منطقيته مستبعد وغير ممكن لان قريشا وان كان قبولها لجوار المسلمين يحدث لأول مرة فقد سبق لبعض أشرافها أن نقضوا الصحيفة التي اتفق على أساسها القرشيون أن يقطعوا بني هاشم وبني المطلب اقتصاديا واجتماعيا وابطلوا مفعولها 1، رغم ما أبداه الرسول من تعنت وتجاوز لهم عندما أصر على موقفه ورفض كل العروض التي قدموها له عندما كذب آباءهم وعاب آلهتهم وسفه أعلامهم .

وقد قبل المطعم بن عدي أيضا أن يجير الرسول بعد فشل دعوته في الطائف ورجوعه منها رغم ما أبداه من تحدّ أذ بعث يسأله " هل أنت مجيري حتى ابلغ رسالات ربي 1 . فهل يعقل أن يتراجع من كان على هذا المستوى من التعنّت والتحدّي؟ رغم استحالة هذا الامر فقد تراجعت قريش عن العقاب الذي سلطته على الرسول وقومه ، وقبل شريف منها أن يجيره رغم التحديّ الصارخ الذي أعلنه على قريش ، لذلك فلا نعتقد أن يكون قبول رجال من قريش جوار المسلمين بعد عودتهم الى مكة من قبيل المساومة التي يسعى من ورائها هؤلاء الجيريين الى تراجع أصحاب الرسول عن عقيدتهم والا لما فعلوا هذا الامر مع الرسول لانهم متأكدون من استحالة أي تراجع مهما كان هينا من قبله.

من خلال ما تقدم، يمكن أن نستنتج أن معارضة القرشيين قد فقدت الكثير من الحدة التي كانت عليها زمن الفتنة التي قطع خلالها القرآن مع كل امكانية توفيقية بين الديانة القرشية والدين الاسلامي فتحوّل القرشيون من معارضين في المطلق للدعوة الاسلامية ولانصارها الى باحثين عن صيغة تمكّن من تعايش قريش والمسلمين في اطار الاختلاف بينهما. في المقابل كانت قطيعة الاسلام والمسلمين مع قريش تتعمّق وتحدّ وتلغي كل امكانية للتعايش خاصة وأن قريشا استطاعت أن تحصر الاسلام في مجموعة ضيقة تتطور ببطء وصعوبة كبيرين.

لم يعد كل مهاجري الحبشة من مكة ليهاجروا منها الي يثرب. لقد تخلف في الحبشة بالاعتماد على ما ورد في المصادر قرابة الخمسين رجلا عدا النساء والاطفال لان هذه المصادر تذكر أن الذين هاجروا الى الحبشة اثنان وثمانون رجلا 2 في حين لا يتجاوز عدد الذين عادوا منها ثلاثة وثلاثين رجلا 3.

ان الاعتماد دائما على المصادر والتدقيق فيها يوضح أن المتخلفين في الحبشة لا يمكن أن يبلغ عددهم خمسين رجلا لان ابن سعد في طبقاته لا يذكر هذا التخلف الا بالنسبة الى عدد محدود من الصحابة لا يتجاوز العشرة أشخاص فيهم من أتى المدينة عند ما كان الرسول في خيبر سنة 7 هـ مثل جعفر بن أبي طالب وخالد بن سعيد بن العاص واخوه عمرو 4... وفيهم من توفي بالحبشة مثل الحارث بن خالد التيمي، وحاطب بن الحارث الجمحي وأخوه خطاب بن الحارث... فلم يقدم الى المدينة عندما كان الرسول يغزو خيبر سوى زوجاتهم وأبناؤهم 5.

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 347

2- تاريخ الطبري ج 2 ص 330

3- نفس المصدر ج 2 ص 340

4- طبقات ابن سعد ج 4 ص 35 و96 و101

5- نفس المصدر ج 4 ص 128 و201 و202

أما الطبري فيذكر "وأقام بقيتهم بارض الحبشة حتى بعث فيهم رسول الله الى النجاشي عمرو بن أمية الضمري فحملهم في سفينتين فقدم بهم على رسول الله (ص) وهو بخير بعد الحديبية. وكان جميع من قدم في السفنتين ست عشر رجلا 1. ان الفارق بين ما يفترض أن يكون عدد الذين تخلفوا في الحبشة، كما يقع استنتاج ذلك من المصادر وعددهم الفعلي كما ورد في نفس هذه المصادر أثناء عودتهم من الحبشة والنبى في خيبر يفتح المجال لوضع عدة معطيات موضع سؤال : هل بلغ عدد الذين خرجوا من مكة الى الحبشة أثناء الفتنة الاولى اثنين وثمانين رجلا فعلا؟ وإذا تأكّد هذا العدد فهل ينحصر عدد الذين رجعوا من الحبشة إلى مكة قبل الهجرة إلى يثرب في ثلاثة وثلاثين فقط ؟ وإذا ثبت فعلا أن عدد الذين هاجروا إلى الحبشة هو اثنان وثمانون رجلا أو أكثر وعدد الذين رجعوا منها إلى مكة هو ثلاثة وثلاثون ، وعدد الذين قدموا على الرسول وهو في خيبر هو ستة عشر فما عسى أن يكون مصير البقية الذين يساوي عددهم الثلاثين شخصا أو يفوق ؟

يذكر ابن سعد وغيره من مؤلفي تراجم الصحابة أن هناك من أصحاب محمد من توفى بالحبشة ، غير أن هؤلاء المتوفين لا يمكن أن يفوق عددهم العشرة اشخاص في أقصى الحالات فماذا حدث إذن للمتبقين من الذين هاجروا إلى الحبشة ؟ هل تنصروا كما حدث ذلك بالنسبة إلى عبيد الله بن جحش الذي هاجر مسلما فتنصر بالحبشة 2 ؟ هل استقروا بالحبشة واندمجوا بسكانها ففقدوا الصلة بالمسلمين ؟ هل أسقطتهم ذاكرة الرواة التي تناقلت أخبارهم فلم يبلغ مؤلفي السير والطبقات أي خير عنهم فلم يذكرهم ؟ كل هذه الاسئلة تبقى معلقة بدون أجوبة وذلك لانعدام كل ما من شأنه أن يوقر عناصر الإجابة أو حتى عناصر لتكوين مجرد افتراض عن المسألة .

إذا لم يتسن لنا بالمعطيات الموجودة في المصادر أن نحصر عدد الذين تخلفوا في الحبشة فتخلفوا بذلك عن الهجرة مع الرسول إلى يثرب فهل يتسنّى لنا معرفة الاسباب التي دعت هؤلاء المسلمين إلى التخلّف في الحبشة ممّا يحول دون مشاركتهم في اكتساب شرف الهجرة والجهاد الأوّل الذي يتمتع به غيرهم ممّن هاجر معهم إلى الحبشة ثم هاجر مع الرسول إلى يثرب وقاتل في بدر وأحد والخندق؟ تفتقد المصادر إلى كل ما من شأنه أن يشير إلى الاسباب التي حالت دون عودة بعض مهاجري الحبشة إلى مكة وهجرتهم مع النبي إلى يثرب غير أن بعض المصادر ، تشير إلى أن التحاق الذين تخلفوا بالحبشة عن الرسول وهو بالمدينة في فترة فتح خيبر لم يحدث إلا عندما بعث

1 - تاريخ الطبري ج 2 ص 343

2 - سيرة ابن هشام ج 1 ص 243 - طبقات ابن سعد ج 3 ص 89

الرسول عمرو وبن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة ليعود بمن تبقى هنالك من المسلمين 1 . إن هذه الإشارة توضح أن الذين تخلفوا في الحبشة لم يلتحقوا بالرسول وأصحابه إلا عندما بعث يسحّتهم للقيام بهذا الأمر ، وهذا ما يدلّ على أن الذين تخلفوا لم يكونوا ليعودوا لولا أمر الرسول . فهل يمكن أن يعود سبب تشبّثهم بالبقاء في الحبشة إلى وجود ظروف عيش طيبة أكثر ملاءمة من التي كانوا يعيشونها في مكة ؟ على هذا التساؤل أيضا لا يوجد في المصادر ما من شأنه أن ينفي أو يثبت هذا الإقتراض .

إن صمت المصادر عن كل التساؤلات التي تثيرها مسألة تخلف بعض المسلمين في الحبشة وتأخر هجرتهم إلى المدينة إلى غاية سنة 7 هـ يجعلنا نكتفي بضرورة اعتبار هؤلاء المتخلفين ضمن المسلمين دون اعتبارهم ضمن المهاجرين إلى يثرب مع الرسول كما سيرفض لهم هذا الإمتياز عمر بن الخطاب في فترة خلافته 2، ولهذا يجب على الباحث ألا يسقط من اعتباره هؤلاء المتخلفين في الحبشة عند التعرض لمسألة مدى تطور عدد الذين أسلموا في مكة طيلة فترة الدعوة المكية التي امتدّت بين عشرة وثلاثة عشر عاما .

قدّر عدد الذين هاجروا إلى يثرب مع الرسول بثلاثة وثمانين أو خمسة وثمانين رجلا 3 ، غير أن هذا العدد لا يمثل كل الذين أسلموا في مكة ، لأن هؤلاء يوجد من بينهم من تخلف في الحبشة وعددهم مجهول كما سبق وأن تعرضنا إلى ذلك ومن بينهم من حبسته قريش في مكة فمنعته من الهجرة .

فكيف كانت ظروف هجرة المسلمين ورسولهم إلى يثرب ؟ وما هي أسباب المعارضة التي أبدتها قريش تجاه المهاجرين ؟

لقد مثلت الهجرة إلى يثرب اختيارا تمكّن الرسول من التوصل إليه بعد مجهود كبير تمثل في تنقله إلى الطائف لدعوة ثقيف من أجل الدّخول في الإسلام ، وعرض نفسه على عدّة قبائل لنفس الغرض طيلة عدّة مواسم . إن الهجرة إلى يثرب مثلت بالنسبة إلى الإسلام والرسول إذن أمرا ضروريا لغرض تمكين الإسلام من الإشعاع وتخليصه من العوائق التي كبلته طيلة عشر سنوات على الأقل فحالت دون انتشاره وتطوّره بصفة طبيعية .

1 - تاريخ الطبري ج 2 ص 342

2 - البلاذري : فتوح البلدان ، دار النشر للجامعيين ، بيروت 1377 هـ / 1958 م ص 632

3 - طبقات ابن سعد ج 3 ص 418

عندما انطلقت هجرة المسلمين إلى الحبشة ، بدأت معها مضايقات قريش للمهاجرين وسعيها لإبطال هذه الهجرة خاصة بالنسبة إلى الأشخاص المنتمين إلى عشائر قرشية عرف أسيادها وأشرفها بشدة معارضتهم للإسلام والمسلمين ، وقد ذكرت المصادر الإسلامية هذه المعارضة فأطلقت عليها اسم " الفتنة الأخرى " 1 .

وجاء في هذه المصادر أيضا أن سبب الهجرة إلى يثرب كان ناتجا عن شدة الفتنة التي تعرض لها الرسول وأصحابه بعد رجوعهم من الحبشة 2 . وفي هذا المستوى نجد أنفسنا أمام الإشكال الآتي : هل كانت الهجرة بسبب الفتنة أم أن الهجرة هي التي سببت الفتنة ؟

لقد سبق أن بينا أن المعارضة القرشية للمسلمين قد اقتضرت على بعض أسياد قريش وفقدت الكثير من حدتها فأعطت الجوار إلى الرسول وأصحابه عند عودتهم إلى مكة ، لذلك فإننا نستبعد وجود فتنة أجبرت المسلمين ورسولهم على الهجرة من مكة .

إضافة إلى ما سبق ذكره عن تراجع المعارضة القرشية للمسلمين في مكة ، نشير إلى أن الأحداث كما وقع سردها في مصادر السيرة 3 ، تدل جميعها على أن الرسول لما كان يبحث عن طريق إلى الهجرة من مكة كان هو وعدد هام من أصحابه يعيشون في جوار قريش ، لذلك لا نعتقد أن يوجد أي مبرر يدعو إلى الهجرة من أجل الهروب بقدر ما كان يبحث عن هذه الهجرة من أجل مستقبل الإسلام الذي حصر في بوتقة ضيقة لمدة طويلة .

ذكرت عدة مصادر أن الرسول أمر أصحابه بالهجرة إلى يثرب عندما نزل أمر الله على المسلمين بالقتال وذلك "لما عنت قريش على الله عزّ وجلّ وردوا عليه ما أرادهم من الكرامة ، وكذبوا نبيه (ص) وعذبوا وبنفوا من عبده ووحده وصدّق نبيه واعتصم بدينه" 4 .

1 - تاريخ الطبري ج 2 ص 366

2 - نفس المصدر ج 2 ص 366

3 - سيرة ابن هشام ج 2 ص 34 إلى 76 تاريخ الطبري ج 2 ص 352 إلى 369

4 - نفس المصدر ج 2 ص 75

بالاعتماد على القرآن ومن خلال الآيات التي اعتمد عليها الرواة المسلمون لتبرير علاقة نزول الامر بالقتال بتنفيذ الهجرة نجد أن هذه الآيات نزلت جميعها في المدينة أي بعد هجرة الرسول إليها، وحتى بالنسبة الى الآيات المختلف في مكان نزولها ، فان هذا الاختلاف يدور بين كونها نزلت في المدينة أو عندما كان الرسول في طريقه إليها¹.

هكذا يتبين تناقض الروايات عن الهجرة وخطؤها في تبرير هذه الهجرة الى يثرب دون أن يقع الالتجاء الى دراسات حديثة مثل التي قام بها المستشرقون في إعادة ترتيب القرآن مثل بلا شير الذي جعل كل السور التي وردت فيها الآيات التي استشهدت بها الروايات الاسلامية ضمن السور المتعلقة بالفترة المدنية فكانت رتبة سورة البقرة في ترتيبه الثالثة والتسعين ، ورتبة سورة الانفال السابعة والتسعين ورتبة سورة الحج التاسعة بعد المائة.

ان الاعتماد على الترتيب الزمني لاحداث السيرة ونزول القرآن يخول دحض ما ورد في كتب السيرة عن الفتنة التي تعرض اليها أصحاب محمد في مكة قبل الهجرة الى يثرب.

يبدو أن ما رود عن أمر الفتنة التي سبقت الهجرة يعود أساسا الى اعتماد الرواة على القرآن لخلق روايات يتعمق بعد المعاناة فيها باضافات خيالية قد يختلف في تصويرها الرواة ويتناقلونها جيلا بعد جيل حتى تنتشر الرواية فتوهم القارئ صحتها باعتبارها حدثا تاريخيا قد وقع فعلا.

إذا وقع نفي امكانية أن تكون فتنة قريش للمسلمين في مكة هي التي سببت الهجرة الى يثرب، فانه لا يمكننا أن ننفي أمر وقوع هذه الفتنة التي يطلق عليها الرواة اسم الفتنة الثانية.

تذكر كتب السيرة والتراجم أن أصحاب محمد تعرضوا الى أنواع شتى من المضايقات عندما كانوا خارجين من مكة الى يثرب ، وتضيف أن هذه الهجرة كانت بسبب أذى قريش، فابو سلمة بن عبد الاسد الخزومي مثلا هاجر الى المدينة قبل بيعة أصحاب العقبة وذلك لما تعرض له من أذى قريش²، وخرج عمر بن الخطاب وعياش بن أبي

1- القرطبي : الجتمع لاحكام القرآن ج 12 ص 68

2- سيرة ابن هشام ج 2 ص 77 تاريخ الطبري ج 2 ص 369

ربيعة الى يثرب متسللين ثم أرجع عياش الى مكة غدرا وحبس هشام بن العاص السهمي ومنع من الهجرة 1، أما سلمة بن هاشم المخزومي فقد حبس وضرب وجاع وعطش 2.

وأما ابو بكر والرسول فقد خرجا متسللين حتى لا تلاحظ قريش خروجهما 3...تدل كل هذه الاشارات على أن المعارضة القرشية للرسول وأصحابه اشتدت من جديد بعد أن خفت حدتها لفترة معينة ، ولعل هذه الشدة جاءت كردّ فعل على هجرة المسلمين من مكة.

لقد اختلفت هجرة المسلمين الى يثرب عما كانت عليه بالنسبة الى الحبشة لان الهجرة الاولى مثلت بداية القطيعة بين المسلمين وقريش اذ لم يتوفر للمسلمين ورسولهم في ذلك الوقت البديل المتكامل الكفيل باغنائهم عن قريش . أما الهجرة الى يثرب فقد مثلت القطيعة النهائية بين الرسول وأصحابه المتشبهين باسلامهم والمصريين على تنفيذ أمر ربهم من جهة وبين قريش التي قبلت مبدأ التعايش على ما يبدو ومع هؤلاء المسلمين دون أن تبدي أي استعداد للتراجع عن موقفها الذي وقفته من الاسلام منذ بداية الاعلان عن هذه القطيعة من جهة ثانية.

لقد نتجت الفتنة الثانية التي شنتها قريش على المسلمين ورسولهم اذن، بسبب أمر الهجرة الذي صدر عن الرسول . وقد حدثت هذه الهجرة على مراحل امتدت طيلة سنة أو أكثر 4، تعرّض خلالها أكثر المهاجرين الى مضايقات شتى فكان التجهز من أجل الخروج الى يثرب يتم "خفياً وستراً" 5 ، ان الظروف التي أحاطت بخروج الكثير من المهاجرين الى يثرب فمنعت بعضهم من الهجرة تدعو الى التساؤل عن الاسباب التي جعلت قريشا تسلك مثل هذا السلوك تجاه المهاجرين وتحاول أن تعرقل هجرتهم وحبسهم في مكة.

1- طبقات ابن سعد ج 3 ص 271

2- نفس المصدر ج 4 ص 130

3- البلاذري : انساب الاشراف ج 1 ص 257

4- البلاذري : انساب الاشراف ج 1 ص 257

5- نفس المصدر ج 1 ص 257

تفتقد المصادر الى المعلومات التي تسهل الاجابة عن هذا التساؤل وذلك لانها تعتبر أن هجرة المسلمين من مكة كانت بسبب الفتنة التي كانوا يتعرضون اليها وليس العكس، غير أن هذا لم يمنع ابن اسحاق من ذكر بعض الروايات التي يمكن استغلالها للبحث عن الاسباب التي جعلت قريشا تبدي معارضة تشدد وتخف حسب العناصر لتعرقل الهجرة الى يثرب. لقد صورت روايات ابن اسحاق انطباعات لبعض القرشيين عن هجرة المسلمين لمكة فجاء في احداها على لسان عتبة بن أبي لهب بن عبد المطلب : " أصبحت دار بنى جحش خلاء من أهلها" 1. وجاء في الاخرى على لسان أبي لهب. " هذا عمل ابن أخي هذا ، فرق جماعتنا، وشتت أمرنا وقطع بيننا" 2.

ان مثل هذه الاشارات رغم قلتها في المصادر تعكس المرارة العميقة التي تجرعتها قريش بسبب هذه الهجرة ، التي لم تمثل مجرد تنقل مجموعة صغيرة من اطار جغرافي الى اطار آخر، وانما مثلت قطيعة بين مجموعتين تربط بينهما روابط دموية، ومثلت فرقة لم تكن قريش تريدها لانها تمثل بالنسبة اليها خسارة بشرية واقتصادية وضربا عميقا لوحدة القبيلة التي تقوم على قداسة الروابط الدموية ، كما تمثل تحديا لسلطة القبيلة التي يمثلها الاسنان من رجال العشائر. لكل هذه الاسباب كانت هجرة المسلمين الى يثرب تمثل انهيارا صارخا لكل القيم والمبادئ والنظم التي آمن بها الاسنان من القرشيين وشبوا عليها وهذا ما جعلهم يعارضون خروجهم محاولة منهم لانقاذ صرحهم الذي كان ينهار أمامهم. لم تتسم معارضة القرشيين لخروج المسلمين بالعنف والشدة بقدر ما كانت تعبر في جملتها عن صرخة ألم وفزع يطلقونها ليترجموا بذلك عن شدة ضيقهم وانقباضهم لهول ما يحدث حولهم. ولعل شدة الألم التي تنتابهم هي التي جعلتهم ينقضون على من تطوله أيديهم فيمنعونهم من الهجرة وفراقهم التام بسبب العداء الذي نشأ بين قطبي مكة في فترة الدعوة الاسلامية ، وتعمق شيئا فشيئا حتى أدى الى القطيعة التي لارجعة فيها.

لقد تمثل دور المسلمين في مكة من خلال كل ما تقدم في التفافهم حول الرسول وتصديقهم لدعوته فبرز منهم بعض الأشخاص مثل أبي بكر بن أبي قحافة وعثمان بن مظعون اللذين ساعدها على بث الدعوة بادخال بعض العناصر القريبة

1- سيرة ابن هشام ج 1 ص 79

2- نفس المصدر ج 1 ص 80

منهما الى الاسلام. وعندما برزت معارضة قريش للرسول صمدوا معه على ما دعاهم اليه فتعرض بعضهم نتيجة لذلك الى التعذيب والاذى. وعانى البعض الآخر من فراق الوطن والعشيرة بسبب الهجرة الى الحبشة التي أُجبروا عليها جبرا، في حين أبدت عناصر أخرى قدرة كبيرة على المواجهة المباشرة فأربكت أسياد قريش. لقد أكسب الصمود الذي واجه به المسلمون ونبههم معارضة قريش الاولى قدرة عجيبة على التحدي وتصعيد العداء مع قريش الى حد بلوغ القطيعة النهائية رغم كل ما أبدته قريش من استعداد غير ظاهر للتخفيف من حدة هذا العداء .

رغم غياب كل فعل ملموس لدى مسلمي مكة ، وفشل الدعوة في تجميع عدد كبير من المسلمين فقد نجحوا بقيادة رسولهم وبفضل ما أبدوه من صمود وتشبث بالإسلام أن يحطوا أذى قريش وتوصلوا إلى تكوين مجموعة قليلة العدد ولكنها منسجمة وقادرة على الإصرار والبذل من أجل اخراج الاسلام من عزلته التي فرضتها عليه قريش منذ بداية الاعلان عن الدعوة ، فكون هؤلاء المسلمون نتيجة لكل ما ذكر النواة التي سينبثق عنها تكون المجتمع الاسلامي بمكة ونشأة مؤسساته المركزية ، بمجرد هجرتهم إلى يثرب التي سرعان ما تتحول إلى مدينة للرسول . وقد مثلت هذه المدينة مركزا لانطلاق الاسلام وإشعاعه .

11- أصحاب محمد ينشئون دولة الاسلام وأمته في المدينة بزعامه الرسول

لقد مثلت الهجرة إلى يثرب مدينة الرسول التي انطلق منها الاسلام وتوسّع فبرزت مؤسّساته وتبلورت شعائره . وقد لعب أصحاب محمد دوراً فعّالاً في انطلاقة الاسلام وتوسّعه وإشعاعه إذ استجاب أهل يثرب إلى الدعوة الاسلامية فضخّموا بذلك عدد المسلمين الذي كان لا يكاد يتطوّر طيلة الفترة المكيّة . فتكوّنت الامة الاسلامية التي بدأت مسيرتها القتالية تتدعّم شيئاً فشيئاً حتى تكوّن الجيش الاسلامي ، وبذلك خرج الاسلام من مجرد دعوة تبشيرية مسالمة إلى حركة فاعلة يجتهد المنخرطون فيها في تنفيذ أمر الله وطاعة رسوله من أجل تثبيت الاسلام ، ورسم مستقبله ، وضمان نجاحه عن طريق توسيع رقعته الجغرافية وتقوية تأثيره وإشعاعه على الناس بوصف الاسلام قوّة مهيمنة وبديلة عن كلّ ما هو سائد في جزيرة العرب .

لقد تمّ التطوّر الذي شهدته الاسلام في المدينة فتحوّل من مجرد دعوة تبشيرية إلى حركة دينية سياسية اجتماعية فاعلة بصفة تدريجية ، غير أنّ نسق هذا التدرّج لم يكن متجانساً بالنسبة إلى كلّ الفترة التي قضّاها الرسول مع أصحابه في المدينة ، ولا بالنسبة إلى كلّ الأحداث التي كانت تحيط بها .

بناء على كلّ ما تقدّم سنحاول في هذا الجانب من البحث أن نلتزم بروح التدرّج التي واكبت بناء مجتمع الاسلام وظهور مؤسّساته الدينية والسياسية مع التركيز على دور الصحابة في كلّ ما حدث بالمدينة دون إهمال الدور الذي قام به أهل يثرب عندما اتّصل بهم وتفاوض معهم . وكان ذلك في مكة قبل هجرة الرسول وأصحابه إلى يثرب .

1- المفاوضات بين النبي وأهل يثرب وانطلاقة الاسلام :

اتفقت كل مصادر التاريخ الاسلامي على أنّ هجرة المسلمين إلى يثرب سبقتها لقاءات متعدّدة جمعت بين عناصر من أهل يثرب والنبي . وقد تمّ في هذه اللقاءات التفاوض بشأن اسلام هذه العناصر وتعهّدها بحمايته عندما يهاجر إليهم مع أصحابه الذين أسلموا في مكة .

رغم اتفاق مصادر السيرة في تعدّد هذه اللقاءات بين عناصر من يثرب والرسول ، فإنّها لم تتفق في ذكر أحداث ووقائع متطابقة :

أما الطبري 1 ، وابن هشام 2 ، فقد اعتمدا في ذكر أحداث المفاوضات التي تمت بين الرسول وبين أهل يثرب على روايات ابن اسحاق التي تنصّ على أنّ الرسول اتّصل بسويد بن الصامت العمري الأوسي عندما كان في مكة للحج أو العمرة فدعاه إلى الإسلام وتناقش معه في هذا الأمر فلم يرفض سويد هذا الأمر ولم يقبله لأنّه رجع إلى يثرب حيث شهد معركة بعث وقتل بها .

اتّصل الرسول بعد سويد بن الصّامت بنفر من بني عبد الأشهل أتوا يستنجدون بقريش لنصرتهم على الخزرج ، فدعاهم إلى الاسلام وقرأ عليهم القرآن ، غير أنّهم لم يستجيبوا لهذه الدعوة رغم تحمّس أيّاس بن معاذ لهذا الأمر .

إنّ عدم استجابة بني عبد الأشهل لدعوة الرسول لم تحلّ دون توجّه الرسول إلى نفر من الخزرج يتزعمهم أسعد بن زرارة النجاري ليدعوهم إلى الاسلام مثلما فعل ذلك مع بني عبد الأشهل . ولعلّ الاتصال بهذا الوفد الخزرجي يمكن اعتباره المنطلق الأساسي الذي وجّه المفاوضات بين الرسول وأهل يثرب وجعلها تأخذ منحى رسميا وفعليا إذ وقعت بعد هذا اللقاء بسنة واحدة بيعة العقبة الأولى التي تعرف ببيعة النساء ، وقد بعث الرسول بعد هذه البيعة مصعب بن عمير إلى يثرب يدعوهم إلى الاسلام ويقرنهم القرآن ، ثمّ كانت بيعة العقبة الثانية بعد البيعة الأولى بسنة واحدة فكانت هجرة مسلمي مكة إلى يثرب بعد هذه البيعة مباشرة .

إذا تطابق ما ذكره كل من الطبري وابن هشام عن التفاوض لاعتمادهما على ابن اسحاق، فإنّ بقية مصادر السيرة لا تذكر سير المفاوضات كما تقدّم ذكره ، فابن سعد في طبقاته 3 لا يذكر اتّصال النبي بسويد بن الصامت ويجعل اتّصاله بالأوس والخزرج متداخلا ، فلا يفرّق بين موقف الأوس من الدعوة الاسلامية في الفترة الأولى كما فعل ذلك الطبري وابن هشام . أما اليعقوبي 4 فيذكر كل الأحداث الأتفة الذكر بكثير من الاقتضاب ، خلافا للمسعودي الذي يمرّ على هذه الأحداث دون أن يشير إليها حتّى مجرد الإشارة .

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 351 إلى ص 362

2- سيرة ابن هشام ج 2 من ص 34 إلى ص 55

3- طبقات ابن سعد ج 1 ص 217 إلى 223

4- تاريخ اليعقوبي ج 2 ص 37 إلى 38

إنّ المفاوضات التي تمت بين الرسول وأهل يثرب تضع الدارس أمام جملة من المشاكل ، منها المدّة الزمنية التي استغرقتها المفاوضات ، والأسباب التي جعلت المتفاوضين من أهل يثرب يسرعون في الاستجابة لدعوة رسول الله خلافاً لقريش وثقيف وقبائل البدو الذين توجه إليهم الرسول بالدعوة قبل أن يتصل بأهل يثرب ، ويبايعوه مرتين متتاليتين .

أمّا عن المدّة التي استغرقتها التفاوض بين الرسول وبعض سكّان يثرب فيبدو أنّها لا تقلّ عن ثلاث سنوات إذ كان لقاء النبي بالخزرجيين الذين صدّقوا دعوته في سنة ، وكان اجتماع النبي بعناصر من يثرب في العقبة الأولى في السنة الموالية ، وكان اجتماعه بهم في العقبة الثانية بعد ذلك بسنة، وبذلك تكون المدّة التي استغرقتها المفاوضات الفعلية ثلاث سنوات. إذن دام التفاوض من أجل قبول دعوة الاسلام وقبول شروط هجرة النبي وأصحابه الى يثرب ثلاث سنوات لم يقتصر فيها الاتصال بين يثرب ومكة على اللقاءات السنوية بين النبي ومسلمي يثرب، فان اتصال النبي بيثرب انطلق منذ قبل نشوب معركة بعاث التي دارت بين الاوس والخزرج وكانت قبل هجرة النبي الى يثرب بخمس أو أربع سنوات 1.

بالرغم من صعوبة تأكيد خبر اتصال الرسول بسويد بن الصامت قبل اندلاع معركة بعاث من وجهة النظر التاريخية ، فان ذكر مثل هذا الخبر بغض النظر عن صحته أو خطئه يدحض الرؤية القائلة بأن هجرة النبي وأصحابه من مكة الى يثرب كانت أساساً بسبب فتنة قريش لهم بعد موت أبي طالب عم الرسول، إذ كان اتصال النبي بسويد بن الصامت ان ثبت سابقاً لموت أبي طالب. ان هذا الاتصال رغم أنه لا يوضح بصفة جلية التوجه الجديد للنبي في آخر الفترة المكية المتمثل في السعي الى البحث عن مستقبل الاسلام خارج مكة وبعيدا عن قريش ، بعد أن ينس من الدعوة بينهم ، فانه يوضح الى حدّ ما بداية انطلاق هذا التوجه الجديد الذي ما زال لم يتبلور بعد في ذهن الرسول فلم تبرز آفاقه بصفة منسجمة ومنتظمة لذلك كان توجه النبي نحو الطائف ونحو القبائل البدوية فاشلا.

لقد استغرقت المفاوضات بين الرسول وأهل يثرب مدة تعتبر طويلة نسبياً غير أن سير المفاوضات فيها كان يتقدّم بشكل حثيث في اتجاه متصاعد، فسكان يثرب لم يكتفوا بتصديق الرسول بمجرد أن دعاهم الى الاسلام فقط وانما سعوا الى نشر الدعوة الاسلامية في ذويهم بيثرب منذ اللقاء الذي جمع بعض الخزرجيين بالرسول اذ تذكر بعض المصادر أن هؤلاء الخزرجيين : "لما قدموا المدينة على قومهم ، ذكروا لهم رسول الله

ودعوهم إلى الاسلام حتى فشا فيهم ، فلم تبق دار من دور الانصار إلا وفيها ذكر من رسول الله (ص) " 1 . لقد ساهم الستة الخزرج الذين استجابوا للدعوة الاسلامية في تحضير بيعة العقبة الاولى التي حضرها على ما تذكر الروايات الموجودة في المصادر اثنا عشر رجلا ، عشرة من الخزرج واثنان من الاوس 2 .

إنّ ما يثير الانتباه بالنسبة إلى الذين حضروا بيعة العقبة الاولى هو وجود بعض الاوسيتين ، وهنا لا بدّ من التساؤل عن الكيفية التي بلغ عن طريقها إلى هذه العناصر خبر الرسول والاسلام والحال أنّ حالة النزاع التي كان عليها الاوس والخزرج قد احتدّت إلى درجة استحالت معها كل إمكانية لوجود صلح داخلي ، فكان الخروج من أجل البحث عن الوساطة الخارجة عن يثرب للتعديل من حدة النزاع بين قبيلتي الاوس والخزرج .

إنّ هذا الجوّ المشحون بالنزاعات المستمرة بين الاوس والخزرج يبدو غير ملائم لقيام أي نوع من العلاقات بين الشقين المتخاصمين لذلك فابتنا نشكّ في أن يكون حضور أبي الهيثم بن التيهان وعويم بن ساعدة في بيعة العقبة الاولى بتأثير من العناصر الخزرجية الستة الذين صدّقوا الرسول عندما دعاهم في مكة . ولعلّ الروايات التي اعتمدها الطبري بالاعتماد على رواية لابن اسحاق أنّ أبا الهيثم بن التيهان وعويم بن ساعدة كانا حليفين لكلّ من بني عبد الأشهل وبني عمرو بن عوف ولم يكونا من الصّرحاء فيهم 3 ، كما هو الشأن بالنسبة إلى الذين حضروا بيعة العقبة الاولى من الخزرج . أمّا ابن سعد فيذكر عن محمد بن عمر الواقدي أنّ أبا الهيثم وعويم أسلما في مكة وقد كانا مع النفر الستة الخزرجيين الذين استجابوا للرسول في مكة من أهل يثرب ثمانية أشخاص ، ستة من الخزرج واثنان من الاوس 4 .

وذكر ابن سعد عن الواقدي أيضا أنّ أسعد بن زرارة التجاري الخزرجي وأبا الهيثم ابن التيهان حليف بني عبد الأشهل من الاوس ، كانا " يتكلمان بالتوحيد بيثرب " 5 ، فلما بلغ أسعد بن زرارة وهو بمكة أمر رسول الله ، اتّصل به وأسلم ثمّ ذكر أمره لأبي الهيثم عندما عاد إلى يثرب فاسلم .

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 355 - سيرة ابن هشام ج 2 ص 39

2- نفس المصدر ج 2 ص 355 و356

3- نفس المصدر ج 2 ص 352

4- طبقات ابن سعد ج 1 ص 218

5- نفس المصدر ج 1 ص 218

إن الإشارة التي أوردها الطبري عن ابن اسحاق في خصوص انتماء أبي الهيثم وعويم إلى الأوس بالحلف ، لا يمكن أن تعتمد كأساس لتبرير اتصال الذين أسلموا من الخزرج بالأوس لأن الحليف عند العرب لا يختلف وضعه عن الصريح إلا في حالات قليلة وعويصة ، لذلك لا يُعقل أن يكون لحلفاء عشيرة أوسية علاقات خارجة عن دائرة ما هو سائد بالنسبة إلى علاقات هذه القبيلة سواء داخل يثرب أو خارجها . إذا كان نوع الانتماء إلى القبيلة لا يمكن أن يحدّد حضور أو عدم حضور الأوسيين في بيعة العقبة الأولى ، فإن بلوغ أمر الرسول إلى أبي الهيثم بن التيهان وعويم بن ساعدة وهما بمكة أثناء موسم الحج يبقى الأمر الأكثر منطقية من غيره خاصة وأن الرسول كان في تلك الفترة يدعو كل من يعترضه إلى الاسلام علنا .

إن مجرد بلوغ أمر الرسول والاسلام إلى أبي الهيثم وعويم ، لا يكفي وحده لتفسير حضورهما في بيعة العقبة الأولى دون غيرهما ، لأن أمر الرسول لا يمكن أن يكون قد بلغ شخصين فقط من الأوس ، لذلك فإن حضور هذين الشخصين مع عشرة أشخاص من الخزرج لا بدّ أن يكون مدروسا وله مبرراته بالنسبة إلى العناصر الخزرجية . ولعلّ هذه المبررات تتمثل أساسا في علاقات خاصة كانت تربط عناصر من الأوس بعناصر من الخزرج لم تتأثر بالخلافات والنزاعات اليومية المستمرة التي كانت تحدث بين الأوس والخزرج ، لأن هذه العلاقات كانت تقوم على مسائل تتجاوز ما هو ملموس ومادي إلى ما هو مجرد "ميتافيزيقي" مثل التكلم بالتوحيد الذي أشار إليه ابن سعد في طبقاته وغير ذلك من الأمور المجردة التي لها علاقة بالدين خاصة .

إن حضور أبي الهيثم ابن التيهان وعويم ابن ساعدة في بيعة العقبة الأولى مع عشرة عناصر من الخزرج يتزعمهم أسعد ابن زرارة لم يكن بمحض الصدفة لأن اجتماع هذه العناصر بالذات دون غيرها لا بدّ أن يعبر عن قناعات مشتركة وقع الخوض فيها قبل أن يلتقوا بالنبي بمكة ويدعوهم إلى الاسلام لذلك سهل التقاؤهم ، وحدث اتفاقهم على بيعة النبي والتزامهم بما دعاهم إليه بسرعة فائقة تدعو إلى التساؤل والاستغراب .

لقد بايع أصحاب العقبة الأولى من أهل يثرب الرسول في بيعة النساء 1 ، على جملة من المبادئ منها ما هو متعلق بالأمور الدينية مثل التوحيد والجزاء الذي سيناله أصحاب البيعة يوم الحساب ، ومنها ما يتعلق بالأمور الحياتية والمتمثل في بعض الأمور مثل السرقة ، والزنا ، وقتل الأولاد ، وإتيان البهتان ، ومعصية النبي في المعروف .

يتضمن نصّ البيعة رغم عموميته روح المنعرج الذي سيعرفه الاسلام والمسلمون منذ بدء المفاوضات بين الرسول وبعض عناصر يثرب ، إذ نجد في هذا النص تأكيداً ملحاً على تنظيم حياة المجموعة الاسلامية وتوضيح علاقات النبي بها لا بوصفه رسول الله إلى العباد فقط وإنما بوصفه المشرف على تسيير شؤون الناس أيضاً 1 . لم تمثل بيعة العقبة الاولى بالنسبة إلى الانتصار مجرد استجابة لدعوة الرسول لأمر الله مثلما حدث بالنسبة إلى الذين أسلموا في مكة عندما صدقوا الرسول وبايعوه على الايمان بما جاء به وهو في دار الأرقم ، وإنما مثلت هذه البيعة أيضاً اعترافاً ضمنياً بسلطة الرسول عليهم ، هذا التوجه الذي سيتبلور أكثر فأكثر في القرآن وفي السيرة بعد استقرار الرسول في يثرب وتدعيم نشاطه فيها .

إنّ بيعة العقبة الاولى لا تشير الانتباه بشأن ما ورد فيها من تطور في روح الدعوة الاسلامية فقط وإنما تدعو أيضاً إلى التوقف للتفكير في مسألة سرعة استجابة أصحاب هذه البيعة إلى الإيمان بما جاء من عند الله والانضباط إلى كل ما جاء من عند رسوله .

يمكن تفسير سرعة استجابة أهل يثرب إلى ما دعا إليه النبي بطرق مختلفة ورد بعضها في المصادر : لقد اتفقت مصادر السيرة والتاريخ العام على أنّ سرعة استجابة أهل يثرب لدعوة الرسول تعود إلى علمهم من مواليهم اليهود المقيمين معهم في يثرب بخروج نبيّ 2 ، وبغض النظر عن الطابع الاسطوري المسيطر على هذه الرواية ، فإنه لا يمكن إغفال مثل هذه الرواية في ابراز الدور الفعال الذي لعبته الديانة اليهودية في تعايش معتنقيها مع عرب الأوس والخزرج لمدة طويلة ، في تكوين الاستعداد لديهم لتقبل ديانة سماوية معادية للديانة الوثنية خلافاً للقريشيين الذين وإن بلغوا مستوى معيناً من التجريد في تدينهم فإنهم لم يتكوّن لديهم الاستعداد الذي يجعلهم يقبلون أيّ ديانة أخرى غير الوثنية التي تعودوا عليها .

إنّ تعايش سكان يثرب مع اليهود إذن كان له تأثير كبير في تسهيل تقبل الأوس والخزرج للإسلام وذلك ربّما لتجاوز النقص الذي كانوا يشعرون به تجاه اليهود الذين كانوا يعتبرونهم أهل كتاب وعلم 3 ، ولذلك فهم متفوقون عليهم في الميدان المعرفي .

-
- 1- انظر وثيقة الصحيفة في سيرة ابن هشام ج 2 ص 119 التي يوقع فيها الرسول نفسه باعتباره قائداً للمجموعة الاسلامية في المدينة .
 - 2- سيرة ابن هشام ج 2 ص 38 - تاريخ الطبري ج 2 ص 354
 - 3- تاريخ الطبري ج 2 ص 354

إلى جانب التأثر باليهود وديانتهم ، يمكن تفسير سرعة استجابة "الانصار" إلى دعوة الرّسول أيضا برغبة ملحة في تجاوز الخلافات والصراعات التي اجتاحت سگان يثرب فمزقتهم وقتلتهم وجعلتهم عاجزين عن تحقيق العيش الأامن الذي كان يتمتّع به القرشيون في مكة لذلك فإنّ تدخل العنصر الأجنبي بينهم قد يستطيع أن ينقذهم من خلافات عجزوا عن تجاوزها بمفردهم .

إضافة إلى ما تقدّم نلاحظ أنّ المتقبّلين للدّعوة الاسلاميّة الأوائل من يثرب يختلفون عن الذين كانوا سابقين في الاستجابة إلى هذه الدّعوة في مكة .

فإذا كان مسلمو مكة الأوائل من الشبان المفتقدين لكلّ نفوذ فعلى في مكة بسبب سيطرة "الأسنان" على كلّ ميادين الحياة ، فإنّ الذين سبقوا إلى الاسلام من أهل يثرب يمثلون نخبة تعرف باسم "العقلاء" أو "الكلمة" . وهذه النخبة تتكوّن من عناصر شابة أساسا ، غير أنّ هذا لم يمنعها من التمتع بمكانة متميّزة في عشائرها ممّا خوّل لها اكتساب قوّة تأثير عميقة ساعدت على انتشار الدّعوة الاسلاميّة بسرعة فائقة لم تعرفها في مكة رغم طول الفترة . لقد جمع "عقلاء" يثرب الذين بايعوا الرّسول في العقبة الأولى والثانية بين حداثة السنّ والسيادة وذلك لأنّ وضعية الحرب المستمرّة بيثرب كانت لا تمكّنهم في أغلب الأحيان من بلوغ سنّ متقدّمة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى القرشيين الذين كانوا يتمتعون بوضعية أمن لا مثيل لها بالنسبة إلى كل القبائل العربيّة وخاصة منها البدويّة .

قد يفسّر كلّ ما سبق ذكره سرعة استجابة أهل يثرب إلى الدّعوة الاسلاميّة والتزامهم بما جاء في القرآن وأمر به الرّسول ، غير أنّ هذا التفسير لا يجب أن يخرج عن نطاق اعتباره مجرد محاولة قد تكون منقوصة أو تتضمن بعض الأفكار المغلوطة ، لذلك فإنّ أهميّة هذه المحاولة التفسيرية تكمن في إشارة الإشكال أكثر من كلّ شيء آخر .

لقد وطدت بيعة العقبة الأولى العلاقات بين الرّسول من جهة والمسلمين من أهل يثرب من جهة ثانية وجعلت المفاوضات بين الطرفين تأخذ صبغة أكثر رسمية واستمرارية ، لذلك لم يرجع أهل يثرب بعد بيعة العقبة الأولى إلى مدينتهم وحدهم وإنّما رافقهم مصعب بن عمير العبدي الذي بعثه معهم - على ما تذكر المصادر - الرّسول وأمره أن يقرئهم القرآن فعرف مصعب بالمدينة المقرية 1 .

1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 42 - تاريخ الطبري ج 2 ص 356 .

يبدو أن تنقل مصعب بن عمير في ظروف ما بعد بيعة العقبة الأولى بأمر من الرسول لم يكن من أجل تعليم الناس القرآن فقط وإنما كان لتقييم مدى ملاءمة الأوضاع هنالك بالنسبة إلى مستقبل الإسلام وتطوره ، وهذا ما يفسر ربّما اتخاذ الرسول قرار الهجرة إلى يثرب بعد عودة مصعب منها ، وعلى هذا الأساس كانت بيعة العقبة الثانية التي سنعود إليها فيما سيقدم من البحث .

بالاعتماد على المصادر يتضح أنّ مصعب بن عمير قام بدور بالغ الأهمية أثناء بقاءه بيثرب في الفترة الفاصلة بين بيعة العقبة الأولى وبيعة العقبة الثانية أي قبل الهجرة إلى يثرب بسنتين ، فإلى مصعب بن عمير يعود فضل نشر الدعوة الإسلامية في صلب الأوس وذلك إثر إسلام سيّد الأوس : سعد بن معاذ وأسيد بن حضير ، وكان إسلام هذين الرجلين بدعوة من مصعب بن عمير وتحريض من أسعد بن زرارّة النجاري الخزرجي 1 . لا يمثل نصرا للإسلام فقط لما لهذين الرجلين من قدرة على توسيع انتشاره ، وإنما يمثل أيضا أرضية مكنت الأوس والخزرج من تجاوز خلافتهم التي لازمتها مدّة طويلة ، وهذه الخلافات ستغيب مدّة لا بأس بها حتى يخيل لمتتبع الأحداث أنّها قُبرت لولا بروزها ثانية في حادثة السقيفة بشكل مغاير تماما لما كانت عليه قبل الإسلام .

لقد كان سفر مصعب بن عمير إلى يثرب وبقائه بها مدّة إذن انتصارا ديبلوماسيا للإسلام السياسي باعتباره استطاع أن يوحد بين الإخوة الأعداء ممّا يمكّن من ضمان حظوظ أكثر لرسم مستقبل الإسلام ، وانتشار واسع للإسلام الدين والعقيدة إذ نجد في المصادر "ورجع أسعد ابن زرارّة ومصعب ابن عمير إلى منزل أسعد فأقاما عنده يدعو الناس إلى الإسلام ، حتّى لم تبق دار من دور الأنصار إلّا وفيها رجال ونساء مسلمون ، إلّا ما كان من دار بنى أمية بن زيد وخطمة وواثل وواقف ... " 2 .

إنّ الدعاية للإسلام لم يعلنها مصعب بن عمير وحده في يثرب ، وإنما سبقته إليها العناصر الخزرجية التي أسلمت في الموسم الذي سبق بيعة العقبة الأولى فنتج عن هذه الدعاية إفشاء خبر الإسلام وذياع أمر النبي .

1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 43 - 45 - تاريخ الطبري ج 2 ص 357 - 359

2- نفس المصدر ج 2 ص 46 . نفس المصدر ج 2 ص 359

أما الدعاية التي تزعمها مصعب بن عمير بمساعدة أسعد بن زرارة فقد أدت إلى دخول عامة الناس من سكان يثرب الأوسيين والخزرج إلى الاسلام بعدما كان الأمر مقتصرًا على نخبة من "العقلاء" الذين كان لهم استعداد قوي لم يكن في حاجة إلى دعاية وتحريض كبيرين لتقبل دعوة الرسول لهم إلى الاسلام .

يوضح كل ما ذكر عن إقامة مصعب بن عمير في يثرب أن مهمة هذا الشخص كانت أساسًا ديبلوماسية من أجل خلق الاستعداد والظروف الملائمة للهجرة لخدمة مستقبل الاسلام أكثر منها دعوة دينية عقائدية على شاكلة ما كان يحدث زمن التبشير الاسلامي الذي امتد على كامل الفترة المكية .

لقد مثلت زيارة مصعب بن عمير إلى يثرب دفعا حاسما للمفاوضات بين الرسول وأهل يثرب ، إذ كان لهذه الزيارة الأهمية الكبرى في اتخاذ القرارات اللازمة لإنجاح الاسلام السياسي والديني خارج مكة وقد تجسّمت هذه القرارات في نصّ بيعة العقبة الثانية .

تمثل بيعة العقبة الثانية منعرجا حاسما ، إذ يمكن اعتبارها المنطلق الذي غير روح الاسلام فتحول من دعوة تبشيرية لا يبذل معتنقوها إلا الاستماتة في الصمود أمام استفزازات قريش إلى إسلام مناضل يتوق إلى الانتصار وسحق أعدائه ، لذلك تختلف بيعة العقبة الثانية روحا وشكلا عن بيعة العقبة الاولى . فإذا كانت بيعة العقبة الاولى لا تتجاوز مستوى الدعوة الدينية المشحونة بصيغة سياسية لا تكاد تبرز إلا بكثير من التمهيص والتدقيق ، فإن بيعة العقبة الثانية تمثل أساسا توجهها سياسيا جاءت صياغته في شكل شرط وموضوع فيه الرسول كقائد سياسي أكثر من نبي : "أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبنائكم" 1 .

تنصّ هذه البيعة على إلزام النبي لأهل يثرب على أن يدافعوا عنه من كل مكروه يمكن أن يتعرض إليه . وهذا الالتزام يدعو إلى الاستعداد إلى الحرب ولكن من وجهة نظر دفاعية ، ويتضح هذا التوجه المشروط في القتال من خلال القرآن في إحدى آيات سورة الحج : "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير" 2 .

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 362 - سيرة ابن هشام ج 2 ص 50

2- سورة الحج الآية 39 .

أختلف القراء وبالتالي المفسرون في قراءة لفظة "يقاتلون" فمنهم من جعلها يقاتلون بفتح التاء أي يتعرضون إلى القتل ، ومنهم من جعلها يقاتلون بكسر التاء أي يقومون بالقتل . ورغم الاختلاف الكلي في المعنى بين القراءة الأولى والقراءة الثانية ، نلاحظ أن الاذن بالقتال في هذه الآية سواء في حالة تعرض المؤمنين إليه أو في حالة قيامهم به مرتبط بحالات الظلم التي يمكن أن يتعرض إليها هؤلاء لذا فإن ما نصت عليه هذه الآية حتى في صورة اعتباره إذنا من الله للمسلمين بالقتال لا يعدو أن يكون دفاعا عن النفس وحماية للمجموعة الاسلامية من الظلم الذي تتعرض إليه .

إن الصبغة الدفاعية التي تضمنتها بيعة العقبة الثانية تعتبر عن روح انسجام تام مع ما ورد في القرآن الذي لم يأمر بعد المسلمين بخوض القتال وهذا خلافا لما يروج في بعض الأحيان من أن هجرة النبي وأصحابه إلى يثرب كانت بسبب إذن الله للرسول ومن تبعه بالحرب .

إن الهجرة إلى يثرب لم تكن بسبب الفتنة التي تعرض إليها أصحاب محمد مكة ولم تكن بدافع إذن الله للمسلمين بالقتال بقدر ما كانت من أجل البحث عن المناخ الأكثر ملاءمة لحماية الرسول وأصحابه حتى يتمكن من توسيع المجال البشري والجغرافي لرسالته ، ويقطع مع جو الأذى المقلق الذي لازمه ولازم أصحابه طيلة بقائهم في مكة . لقد عبر ما أوردته المصادر من نص بيعة العقبة الثانية عن الصبغة الدفاعية التي سعى محمد إلى تحقيقها من خلال الهجرة إلى يثرب لذلك لا يمكن أن ندحض تماما ما اتفقت المصادر على تسميته بيعة الحرب 1 ، ولكن لا يمكن أيضا أن نقر بأن هذه البيعة نصت على شن الحرب لأن الله أذن للمسلمين بالقتال في الآية 39 من سورة الحج المكية 2 ، ولأن العباس بن عباد الانصاري ذكر لاهل العقبة الثانية بأنهم بايعوا الرسول على حرب الأحمر والأسود من الناس 3 .

إن بيعة العقبة الثانية تضمنت معنى تحميل أهل يثرب مسؤولية حماية النبي من كل أذى يمكن أن يتعرض إليه ، كما تضمنت الآية 39 من سورة الحج إقرار الظلم الذي يتعرض له أصحاب محمد مما يستوجب السعى من أجل الدفاع عنهم ، إلا أن الأمر بالقتال لم تشر إليه بيعة العقبة ولا أقرته السور القرآنية التي نزلت على الرسول حتى تلك الفترة .

1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 39 و 50

2- محمد الرآزي فخر الدين : مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، المطبعة البهية

ميدان الأزهر بمصر ج 6 ص 236

3- تاريخ الطبري ج 2 ص 363 .

رغم التأكيد على أن بيعة العقبة الثانية لم تلزم الذين حضروها إلا بحماية النبي ، فإن هذه البيعة تعتبر انتصارا للإسلام صنعه أهل يثرب بتوجيه من الرسول . تعتبر بيعة العقبة الثانية انتصارا إسلاميا لأن عدد الذين حضروها وبايعوا الرسول على الإسلام وعلى حمايته حدّته المصادر بثلاثة وسبعين رجلا وامرأتين 1 . إن هذا العدد يعكس أهمية كبيرة بالنسبة إلى مستقبل الإسلام لأنه يوضّح أن الإسلام عرف انطلاقته في يثرب قبل أن يهاجر الرسول إليها لأن هذا العدد يكاد يساوي عدد الذين أسلموا في مكة على امتداد ثلاث عشرة سنة .

لا يعكس هذا العدد أهمية من حيث سرعة انتشاره في زمن قصير فقط ولكنه يحتل أهمية أيضا لأن أصحاب العقبة كانوا يبايعون رجلا عاداه قومه خارج أرضهم أثناء موسم الحج الذي كان له صبغة قدسية عند كل العرب . نظرا لكل هذه العوامل يعتبر مجرد الحضور لبيعة العقبة الثانية أو بيعة العقبة الكبرى 2 ، عملا جريئا فما بالك بالذي يدعو إلى الحضور مثل كعب بن مالك 3 ، ويحرّض على قبول ما اشترطه الرسول مثل البراء بن معرور 4 ؟

إن ما يجعلنا نتساءل مثل هذه التساؤلات هو التصور الذي توحى به لنا قراءة المصادر والمتمثل في سرية اللقاء والتفاوض في بيعة العقبة الأولى وبيعة العقبة الثانية ، وهذه السرية لم تكن تجاه قريش وحدها وإنما كانت أيضا تجاه الذين لم يسلموا من أهل يثرب : "خرجنا من رحالنا (رأي أهل يثرب الذين بايعوا الرسول) ليعاد رسول الله نتسلل مستخفين تسلل القطا " 5 .

تبدو السرية التي توحى بها قراءة المصادر من اختلاق الرواة الذين حرصوا على تهويل وتضخيم بعض الأحداث في السيرة النبوية لأن هذه السرية حتى وإن وجدت فإننا نشكّ في صبغتها المطلقة لأن مثل هذه السرية لا يمكن أن يحدث فيها التنسيق بذلك الشكل الذي يكاد أن يكون عفويا ، ولا يمكن أن تطول فيها المفاوضات بالكيفية الواردة في السير 6 .

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 362 - سيرة ابن هشام ج 2 ص 63 .

2- سيرة ابن هشام ج 2 ص 49

3- نفس المصدر ج 2 ص 50

4- نفس المصدر ج 2 ص 50

5- تاريخ الطبري ج 2 ص 361 و 362

6- سيرة ابن هشام ج 2 ص 50

إنّ التشكيك في سرّية مفاوضات العقبتين لا يعنى التنقيص من الأهمية التي تمثّلها بالنسبة إلى الاسلام والمسلمين ، إذ لا يمكن إنكار الجرأة والتحدّي الذي أعلنه أصحاب بيعة العقبة الثانية خاصة تجاه قريش .

كما أنّ التشكيك في الطابع السري للتفاوض بين أهل يثرب والرّسول ، يمكن اعتماده حجة إضافية لتفسير أن المعارضة القرشية للرّسول وأصحابه لم تكن معارضة من أجل تصفية المسلمين والقضاء عليهم بقدر ما كانت معارضة تسعى - دون أن تدري - إلى عرقلتهم لتحويل دون أن يحققوا انتصارا اسلاميا .

إلى جانب الانتصار الذي حقّقه بيعة العقبة الثانية بالنسبة إلى المسلمين من ناحية ارتفاع عدد المشاركين ، فإنّ هذه البيعة تعتبر انتصارا بالنسبة إلى سكان يثرب الذين أسلموا وحضروا البيعة ، فجدّد لقاؤهم هذا تجاوز كلّ الحاضرين للخلافات التي فرّقت بينهم زمنا طويلا . وفي هذا التجاوز الجسدّ تعبير عن تكوّن أرضية ملائمة لانطلاق الاسلام وتحرّره من القيود التي فرضتها عليه قريش في مكة .

إنّ ما يعكس تجاوز الحاضرين من أهل يثرب لخلافاتهم هو مبايعة "ممثلين" عن كلّ العشائر الأوسية والخزرجية الرّسول في العقبة الثانية باستثناء عشائر أوس مناة التي لم يسلم المنتمون إليها إلا بعد أن مضى بدر وأحد والخندق 1 .

لم تتفق المصادر في تحديد عدد الذين بايعوا في العقبة الثانية فمنها ما يذكر أنّهم سبعون رجلا وامرأتان 2 ، ومنها ما يجعلهم ثلاثة وسبعين رجلا وامرأتين 3 ، ومنها ما يجعلهم سبعين رجلا 4 أو يزيدون رجلا أو رجلين 5 .

إنّ الاختلاف في تحديد عدد أصحاب بيعة العقبة الثانية موجود ولكنّه بسيط ولذلك فإنّ تدقيق عدد المبايعين بصفة مضبوطة لا يمثل إشكالا في دراسة أصحاب البيعة الثانية ، لأنّ ما يطرح إشكالات في دراسة هؤلاء المبايعين فعلا هو التساؤلات التالية : هل اقتصر عدد الذين أسلموا من يثرب إلى وقت عقد بيعة العقبة الثانية على عدد الذين بايعوا فيها أم تجاوزه ؟ وهل وجد تطابق بين عدد الذين بايعوا من كلّ عشيرة وقبيلة وبين عدد الذين أسلموا في كل منها ؟

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 359 - سيرة ابن هشام ج 2 ص 46

2- نفس المصدر ج 2 ص 362

3- سيرة ابن هشام ج 2 ص 49

4- البلاذري : انساب الاشراف ج 1 ص 240

5- طبقات ابن سعد ج 1 ص 221

تبدو الإجابة على السؤال الأول أمرا صعبا وذلك لأن المصادر بمختلف أنواعها تكاد لا تذكر أي شيء عن هذه الناحية ، غير أن صمت المصادر شبه المطلق عن هذه المسألة حتى وإن أعجز الدارس عن صياغة إجابة مقنعة وشاملة فإنّه لا يمنعه من إشارة التساؤل ومحاولة الإجابة عنه بالتحليل المعمق للمعلومات النادرة التي يمكن استعمالها في محاولة فضّ هذا الأشكال. أجمعت كل المصادر تقريبا على الاسلام الجماعي لكلّ رجال ونساء بني عبد الأشهل إثر اسلام سعد بن معاذ ودعوته لقومه من أجل الدخول في الاسلام 1 وقد كان هذا في الفترة الفاصلة بين بيعة العقبة الاولى وبيعة العقبة الثانية عندما كان مصعب بن عمير في يثرب ، غير أن الذين بايعوا في العقبة الثانية منهم لا يتجاوز عددهم الثلاثة أشخاص وهم أسيد بن حضير وأبو الهيثم بن التيهان حليف لهم وسلمة بن سلامة بن وقش 2 .

من خلال ما تقدّم يتضح أن الذين بايعوا في العقبة الثانية لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة جداً من رجال بني عبد الأشهل . أمّا نساءهم فلم يبايعن جميعهنّ . هكذا ورغم أن مثل بني عبد الأشهل الأوسيين يمكن أن يكون استثناء بالنسبة إلى بقية العشائر "الانصارية" ، إلا أنه لا يمكن أن ننكر أن هذا الاستثناء في صورة ثبوته له مدلول كبير في إقرار الافتراض الذي يذهب إلى أن المبايعين في العقبة الثانية ليسوا كلّ الذين أسلموا من أهل يثرب خلال سنين التفاوض الذي جرى بين بعضهم وبين الرسول بمكة .

إذا ثبت أن الذين بايعوا في العقبة الثانية ليسوا كل الذين أسلموا من أهل يثرب فإنّه لا يمكن أن نشبت ولو بصورة تقريبية النسبة التي يمثلها المبايعون من أهل يثرب بالنسبة إلى المسلمين منهم وذلك للغياب الكلي لآية إشارة في المصادر من شأنها أن تكون منطلقا يساعد على دفع التحليل للوصول إلى استنتاج معيّن .

أمّا محاولة الجواب على السؤال الثاني فإنّها تستوجب حسب رأيي إنجاز جدول لتوضيح عدد المبايعين من كلّ قبيلة وعشيرة .

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 359 - سيرة ابن هشام ج 2 ص 45

طبقات ابن سعد ج 3 ص 460

2- سيرة ابن هشام ج 2 ص 64 - البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 240

أصحاب بيعة العقبة الثانية من أهل يثرب

القبيلة	العشيرة	الاسم
الأوس	سيّد في بني عبد الأشهل	أسيد بن حضير بن سماك
الأوس	حليف لبني عبد الأشهل	أبو الهيثم بن التيهان
الأوس	من زعوراء بن عبد الأشهل	سلمة بن سلامة بن وقش
الأوس	حارثة بن الحارث	ظهير بن رافع بن عديّ
الأوس	حليف لبني حارثة بن الحارث	أبو بردة بن نيار
الأوس	حارثة بن الحارث	نهير بن الهيثم
الأوس	غنم بن السلم	سعد بن خيثمة
الأوس	بنو عمرو بن عوف	رفاعة بن عبد المنذر
الأوس	بنو عمرو بن عوف	عويم بن ساعدة
الأوس	بنو عمرو بن عوف	عبد الله بن جبير
الأوس	حليف من بني عمرو بن عوف	معن بن عديّ بن الجدّ
الأوس	الظفري	قتادة بن النعمان *
الخزرج	بنو مالك بن النجار	أبو أيّوب خالد بن زيد
الخزرج	بنو مالك بن النجار (أبناء عفراء)	معاذ بن الحارث وأخواه عوف+ ومعوذ+3
الخزرج	بنو مالك بن النجار	عمارة بن حزم بن زيد
الخزرج	بنو مالك بن النجار	أسعد بن زرارة
الخزرج	بنو مالك بن النجار	سهل بن عتيك
الخزرج	من جديلة من مالك بن النجار	أبو طلحة زيد بن سهل
الخزرج	من جديلة من مالك بن النجار	أوس بن ثابت
الخزرج	بنو مازن بن النجار	قيس بن أبي صعصعة
الخزرج	بنو مازن بن النجار	عمرو بن غزيرة بن عمرو
الخزرج	من بني الحارث بن الخزرج	سعد بن الربيع
الخزرج	من بني الحارث بن الخزرج	خارجة بن زيد

القبيلة	العشيرة	الاسم
الخزرج	من بني الحارث بن الخزرج	عبد الله بن رواحة
الخزرج	من بني الحارث بن الخزرج	بشير بن سعد
الخزرج	من بني الحارث بن الخزرج	عبد الله بن زيد
الخزرج	من بني الحارث بن الخزرج	خلاد بن سويد بن ثعلبة
الخزرج	من بني الحارث بن الخزرج	عقبة بن عمرو أبو مسعود
الخزرج	بنو بياضة بن عامر بن زريق	زياد بن لبيد
الخزرج	بنو بياضة بن عامر بن زريق	فروة بن عمرو بن وذفة
الخزرج	بنو بياضة بن عامر بن زريق	خالد بن قيس بن مالك
الخزرج	بنو زريق بن عامر بن زريق	رافع بن مالك
الخزرج	بنو زريق بن عامر بن زريق	عباد بن قيس
الخزرج	بنو زريق بن عامر بن زريق	ذكوان بن عبد قيس
الخزرج	بنو زريق بن عامر بن زريق	الحارث بن قيس أبو خالد
الخزرج	من بني عبيد بن سلمة	البراء بن معرور وابنه بشر 2
الخزرج	من بني عبيد بن سلمة	سنان بن صيفي بن صخر
الخزرج	من بني عبيد بن سلمة	الطفيل بن النعمان بن خنساء
الخزرج	من بني عبيد بن سلمة	معقل بن المنذر وأخوه يزيد 2
الخزرج	من بني عبيد بن سلمة	مسعود بن يزيد بن سبيع
الخزرج	من بني عبيد بن سلمة	الضحاك بن حارثة بن زيد
الخزرج	من بني عبيد بن سلمة	يزيد بن حذام بن سبيع
الخزرج	من بني عبيد بن سلمة	جبار بن صخر بن أمية
الخزرج	من بني عبيد بن سلمة	الطفيل بن مالك بن خنساء
الخزرج	من بني سواد بن سلمة	سليم بن عمرو بن حديدة
الخزرج	من بني سواد بن سلمة	قطبة بن عامر بن حديدة
الخزرج	من بني سواد بن سلمة	يزيد بن عامر أبو المنذر
الخزرج	من بني سواد بن سلمة	كعب بن عمرو أبو اليسر
الخزرج	من بني سواد بن سلمة	صيفي بن سواد
الخزرج	من بني سواد بن سلمة	ثعلبة بن عنمة وأخوه 2

القبيلة	العشيرة	الاسم
الخرزج	من بني سواد بن سلمة	عبس بن عامر أبو عبس
الخرزج	من بني سواد بن سلمة	خالد بن عمرو+ بن عدي
الخرزج	حليف لبني سواد بن سلمة	عبد الله بن أنيس
الخرزج	من بني حرام بن سلمة	عبد الله بن عمرو وابنه جابر 2
الخرزج	من بني حرام بن سلمة	معاذ بن عمرو بن الجموح
الخرزج	من بني حرام بن سلمة	ثابت بن الجذع
الخرزج	من بني حرام بن سلمة	عمير بن الحارث بن ثعلبة
الخرزج	حليف لبني حرام بن سلمة	خديج بن سلمة بن أوس
الخرزج	من بني سلمة	معاذ بن جبل
الخرزج	من القواقله بني عوف	عبادة بن الصامت
الخرزج	من القواقله بني عوف	العباس بن عبادة بن نضلة
الخرزج	حليف للقواقله	أبو عبد الرحمان بن يزيد
الخرزج	من القواقله بني عوف	عمرو بن الحارث بن لبدة
الخرزج	حليف لبني الحبلبي من بني عوف	عقبة بن وهب بن كلدة
الخرزج	من بلحبلبي بن عوف	رفاعة بن عمرو بن زيد
الخرزج	من بني ساعدة	سعد بن عبادة
الخرزج	من بني ساعدة	المنذر بن عمرو
الخرزج	من بني مازن بن النجار	نسيبة بنت كعب بن عمرو
الخرزج	من بني سواد بن سلمة	أسماء بنت عمرو بن عدي

* ورد في البلاذري ولم يرد في ابن هشام
+ ورد في سيرة ابن هشام ولم يرد في أنساب الأشراف للبلاذري

مصادر الجدول :

- 1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 64 - 74
- 2- البلاذري : أنساب الأشراف ص 240 - 262
- 3- طبقات ابن سعد ج 3 : تراجم الأنصار.

بالاعتماد على الجدول نلاحظ أن المبايعين من الأوس لم يتجاوز عددهم الاثنى عشر شخصا 1 ، أما عدد الخزرج المبايعين فإنه يتراوح بين تسعة وخمسين رجلا وامرأتين حسب البلاذري واثنين وستين رجلا وامرأتين حسب ابن هشام .

يمكن تفسير الفرق الشاسع بين الذين بايعوا من الأوس والذين بايعوا من الخزرج بإمساك بعض العشائر الأوسية عن الدخول في الاسلام مثلما كان الأمر بالنسبة إلى أمية بن زيد وخطمة ووائل وواقف 2 ، أما بالنسبة إلى الخزرج فلا تذكر المصادر إمساك عشائر بأسرها عن الاسلام مما قد يجعل عدد الذين أسلموا من الخزرج أرفع من عدد الذين أسلموا من الأوس وبذلك يصبح أمر ارتفاع عدد المبايعين من الخزرج عاديا وغير مثير للتساؤلات . قد يقتنع الدارس لهذه الناحية بهذا الاستنتاج لو لم يكن عدد المبايعين من الخزرج يساوي خمس مرات عدد الذين بايعوا من الأوس ، لذلك لا بد من افتراض أن الخزرج كان لهم "شرف العدد" في يثرب خلافا للأوس الذين كانوا أقل عددا منهم ، وهذا ما قد يبرر ما ذكر في بعض المصادر من أن العرب : "كانت إنما يسمون هذا الحي من الأنصار الخزرج خزرجها وأوسها" 3 . فلعل هذه التسمية التي أشاعها العرب عن أهل يثرب تبرز الأهمية العددية التي كانت للخزرج . هكذا نتوصل إلى أن ارتفاع عدد المبايعين من الخزرج في بيعة العقبة الثانية بالنسبة إلى المبايعين من الأوس يعود إلى تفوق الخزرج العددي من ناحية وإلى كثرة المسلمين فيهم بالمقارنة مع الأوس .

إضافة إلى اختلاف عدد المبايعين حسب الانتماء القبلي ، نلاحظ اختلافا في عدد المبايعين من كل عشيرة سواء بالنسبة إلى الأوس أو بالنسبة إلى الخزرج . فأمّا عشائر الأوس فإن عدد المبايعين منها يتراوح بين أربعة وثلاثة أشخاص بالنسبة إلى كل من بني عبد الأشهل وبني حارثة وبني عمرو بن عوف ، ويقتصر على شخص واحد بالنسبة إلى كل من بني غنم بن السلم وبني ظفر . أما بالنسبة إلى الخزرج فإن عدد المبايعين لا يقل عن الشخصين بالنسبة إلى بني ساعدة ، وفي المقابل يمكن أن يرتفع ليلبلغ تسعة وعشرين رجلا وامرأة بالنسبة إلى مختلف فروع عشيرة بني سلمة وأحد عشر رجلا وامرأة بالنسبة إلى فروع عشيرة بني النجار .

1- بلغ عدد الأوسيين المبايعين في العقبة الثانية اثني عشر شخصا في انساب الاشراف للبلاذري ج 1 ص 240 - 242 ، وأحد عشر شخصا في سيرة ابن هشام ج 2 ص 64 و65.

2- تاريخ الطبري ج 2 ص 359 - سيرة ابن هشام ج 2 ص 45

3- سيرة ابن هشام ج 2 ص 49 و50

إن ارتفاع عدد المبايعين في بعض العشائر الخزرجية (النجار - سلمة) يعكس ارتفاع العدد البشري فيها ، كما يعكس انخفاض عدد المبايعين في بعض العشائر الأخرى (ساعدة - عوف - بياضة ...) قلة العدد فيها ، كما يمكن أن يعكس انخفاض عدد المبايعين في هذه العشائر إمساك أفراد منها عن الدخوال في الاسلام ويصحّ هذا الافتراض بالنسبة إلى قوم مثل بني الحبلى الذين قد يكون تأخر إسلامهم إلى أن قدم النبي وحتى بعد بسبب إمساك شريفهم وسيدهم عبد الله بن أبي بن سلول المعروف بـ "المنافق" عن الاسلام مدة بعد قدوم النبي إلى يثرب .

يبدو أن اختلاف عدد المبايعين من قبيلة إلى قبيلة ، ومن عشيرة إلى أخرى لا يفسر باختلاف عدد الذين أسلموا حسب العشائر والقبائل ولا بدرجة تحمس كل عشيرة إلى الاسلام ومساندة الرسول ، بقدر ما يعود إلى الصدفة التي جمعت بين مجموعة من الناس بصفة تطغى عليها العفوية لذلك كان الحضور متفاوتا لأن أمر اجتماع بيعة العقبة الثانية لم يقع إبلاغه إلى كل الذين استجابوا إلى دعوة الاسلام ، هذا إضافة إلى كون عدد المسلمين من أهل يثرب كان يختلف باختلاف عدد القبيلة وعدد العشيرة .

لم تقتصر بيعة العقبة الثانية على مشاركة الرجال دون النساء ، مثلما كان الامر في بيعة العقبة الأولى أو في بيعة دار الأرقم إن مشاركة النساء في بيعة العقبة الثانية رغم محدودية عددهن الذي لم يتجاوز امرأتين من جملة أكثر من سبعين شخصا تعكس نوعا من الاستقلالية كانت نساء يثرب يتمتعن بها منذ فترة ما قبل الاسلام ، إذ أن مبايعة نسيبة بنت كعب المازنية أم عمارة ، وأسماء بنت عمرو السكمية أم منيع للرسول لم تكن متصلة ومرتبطة بأحد الرجال المبايعين في هذه البيعة بصفته أبا أو زوجا أو ابنا . إن بيعة هاتين المرأتين في العقبة الثانية للرسول توضح بجلاء أن المرأة اليثربية كانت تتمتع في فترة ما قبل الاسلام بمكانة لا تقل أهمية عن مكانة الرجل في المجتمع 1 .

1- صالح أحمد العلي : تكوين الدولة وتنظيمها في عهد الرسول ، مطبعة الجمع العلمي العراقي 1988 ، ج 1 ص 70

يبدو الاستنتاج الذي توصلنا إليه من خلال مشاركة امرأتين في بيعة العقبة الثانية حول وضع المرأة في تلك الفترة ، كثير الاندفاع ولا يخلو من بعض الاعتباطية لأنّ ضعف الحضور العددي للنساء في هذه البيعة يتضمّن نوعاً من الاقصاء كانت تعيشه المرأة خاصة بالنسبة إلى الأحداث الهامة ، غير أنّ هذا الاقصاء لا يمكن إقراره بصفة نهائية لأنّ المحدودية العددية قد تعود إلى طبيعة الحدث الذي لم يخضع الحضور فيه إلى تنظيم معيّن ، أو إلى تعميم المصادر التي كثيراً ما لا تذكر مشاركة النساء في البيعة والحرب مثلاً، غير أنّها تكتفي بذكر بعض الأسماء فقط ، ونعتقد أنّ مشكلة الإهمال في المصادر لا تهمّ النساء فقط وإنّما تهمّ الرجال أيضاً لأنّ ما بلغنا من أسماء الذين أسلموا وناصروا الرسول في المدينة لا يمثل سوى نسبة ضئيلة منهم .

تذكر المصادر أنّ اجتماع العقبة الثانية انتهى بتعيين اثني عشر نقيباً : ثلاثة من الأوس وهم أسيد بن حضير ، وسعد بن خيثمة ، وأبو الهيثم بن التيهان ، أو رفاع بن عبد المنذر 1 . أمّا نقيب الخزرج فهم أبو أمامة أسعد بن زرارة ، وسعد بن الربيع ، وعبد الله بن رواحة ، ورافع بن مالك ، والبراء بن معرور ، وعبد الله بن عمرو ، وعبادة بن الصامت ، وسعد بن عبادة ، والمنذر بن عمرو 2 .

إنّ توزيع هؤلاء النقباء حسب الانتماء العشائري يصعب أن يكون أساسه إيجاد موازنة تهدف إلى إقامة توازن بين مختلف العشائر القبليّة حسب أهميتها العددية ونفوذها الاقتصادي ، لأنّ اختيار هؤلاء النقباء لم يخضع حسب رأيي إلى شروط مدروسة مسبقاً بقدر ما خضع للارتجالية وبعض المقاييس المتعارف عليها حتى أصبحت وكأنّها من البديهيات مثل المكانة الاجتماعية في العشيرة والقبيلة لذلك وقع اختيار أسيد بن حضير ، وسعد بن عبادة ، ورافع بن مالك ... كما يمكن أن يكون إبداء التّحمس الكبير للإسلام ، أهميّة في اختيار هؤلاء النقباء مثلما هو الأمر بالنسبة إلى أبي أمامة أسعد بن زرارة . ومهما يكن من أمر اختيار هؤلاء النقباء ، فإنّ العملية بدت كما أوردتها المصادر عفوية وغير مدروسة من وجهة النظر الإسلامية وكانها وليدة وقتها .

1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 53 - أنساب الأشراف ج 1 ص 252

2- نفس المصدر ج 2 ص 51 و 52 - نفس المصدر ج 1 ص 252

يفيد الاعتماد على معاجم التفسير اللغوي أنّ كلمة نقيب والجمع نقباء تعنى عريف القوم وشاهدهم وضامنهم وأمينهم 1 ، والنقيب هو المقدم على قومه ، وبهذا يجب أن يحتلّ النقيب مكانة قيادية في قومه ، غير أنّ أحداث التاريخ اللاحقة سوف لن تبرز هذه المكانة التي من المفروض أن يتمتع بها هؤلاء النقباء ، لأنّ شروط البروز سترتبط بعد استقرار الرّسول وأصحابه بالمدينة ونزول الأمر بالقتال بالبلاء في الجهاد والاستماتة في طاعة الله والرّسول أكثر من أي شيء آخر .

إذا كانت الروايات الواردة في كتب السيرة والأحداث الواردة في مصادر التاريخ لم تبرز خصوصية الدور الذي قام به هؤلاء النقباء بالنسبة إلى غيرهم من صحابة الرّسول ، فإنّ كتب الحديث هي أيضا 2 لم تؤكد على أية خصوصية تميّز دور هؤلاء النقباء فيما سيتقدّم من أحداث ، أمّا القرآن فقد وردت فيه كلمة نقيباً مرّة واحدة : "ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً ..." 3 .

يشير مصنفو المصحف أنّ السورة التي وردت فيها كلمة "نقيباً" نزلت بعد سورة الفتح التي نزلت منصرف الرّسول من الحديبية 4 . وبهذا يكون تعيين نقباء الأنصار الاثني عشر سابقاً زمنياً لذكر القرآن لكلمة "نقيب" ، ومن ناحية أخرى يبدو المعنى الذي عنته كلمة نقيب في القرآن غير المعنى الذي جاء في كتب السيرة والحديث والتاريخ حول نقباء الأنصار ، لذلك فإنّه لا يُستبعد أن يكون النقباء الاثنا عشر من اختلاق الرواة في الفترة التي تلت عهد النبوة وخاصة فترة العباسيين حيث كان لنقباء بني العباس الاثني عشر أثر هام في تاريخهم ممّا جعلهم يحرصون على إيجاد ما يضاھيهم في عهد النقاء الاسلامي حتى يُطبع ذكرهم بقدسية العهد النبوي .

1- ابن منظور : لسان العرب ج 2 ص 267

2- أحمد بن حنبل : مسند ابن حنبل ، دار صادر ، بيروت ،

الطبعة الأولى 1389 هـ / 1969 م

3- المائدة : الآية 12

4- القرآن : المطبعة الاميرية ببولاق مصر 1342 هـ الآية 48 ص 678

إنّ التشكيك في وجود اثني عشر نقيباً وقع تعيينهم في اجتماع العقبة الثانية لا يمثل أهمية كبيرة في مثل هذا البحث لأنّ ما يهمننا بالدرجة الأولى هو إبراز دور هؤلاء النقباء وهذا ما لم يتيسر القيام به بسبب صمت المصادر عن هذه الناحية ، وهذا الصمت قد يكون بسبب افتقاد هؤلاء النقباء لخصوصية في دورهم بالنسبة إلى بناء دولة ومجتمع الاسلام أو بسبب الاهمال والتعتيم الذي غيّب أهمية الدور الذي لعبه الانتصار في بناء مجد الاسلام بصفة عامة وقد تجسّد هذا التعتيم في العهد الراشدي وبصفة أكثر خطورة في العهد الأموي الذي امتدّ على فترة زمنية هامة كانت كافية لتغيب أحداث ، وتشويه أحداث وتضخيم أحداث أخرى .

إذا تمثّل الدور الذي لعبه المسلمون في مكة طيلة فترة تعدّت العشر سنوات في تصديق ما جاء به الرّسول ، والصّمود على إيمانهم أمام استفزازات قريش ، فإنّ الدور الذي قام به أهل يثرب أثناء فترة تفاوضهم مع الرّسول في مكة يتعدّى أمر قبولهم للدعوة الاسلامية ليتمثّل أساساً في فتح الأفاق للدين الاسلامي كي ينطلق ويشعّ ، وفتح المجال أمام الرّسول لبناء مجتمع الاسلام ودولته وتجاوز وضعيّة العزلة التي فرضت عليه وخنقت رسالته طيلة بقائه بمكة .

2- خصائص تعايش المسلمين في المدينة قبل نزول الأمر بالقتال :

لقد أدت هجرة الرسول وأصحابه من مكة إلى يثرب إلى بروز واقع جديد لم يتعود عليه العرب إلى حدّ ذلك الوقت ، إذ كيف يمكن أن يتعايش أناس لا تربط بينهم علاقات دموية في أرض ضاقت بأهلها فتعدّدت النزاعات الدامية بينهم ؟

يبدو أنّ المفاوضات التي دارت بين أهل يثرب والرسول في مكة فادخلت الكثير منهم إلى الاسلام ، كان لها الدور الفعال في خلق أرضية دنيا لتعايش القادمين من مكة والقيمين في يثرب من المسلمين ، ولعلّ هذا ما جعل قدوم مسلمي مكة يحاط برعاية خاصة حتى قبل قدوم الرسول إلى يثرب . تذكر بعض المصادر أنّ القادمين من مكة أقاموا عند مجيئهم إلى يثرب عند أشخاص من الأوس أو الخزرج 1 .

بالاعتماد على هذه المصادر يتأكد أنّ إقامة المسلمين القرشيين في يثرب كانت منحصرة في منازل بنى الحارث بن الخزرج بالسّيح الواقعة في الشمال الشرقي ، وفيها أقام أبو بكر بن أبي قحافة وقومه مثل طلحة بن عبيد الله ، وصهيب بن سنان ، وكانت إقامتهم على خبيب بن إساف 2 ، وفي هذه الديار أيضا أقام عبد الرّحمان بن عوف ورجال من المهاجرين وقد كانت إقامتهم على سعد بن الربيع 3 ، إلى جانب منازل بنى الحارث بن الخزرج بالسّيح أقام المسلمون القادمون من مكة خاصة في منازل بنى عمرو بن عوف الأوسيين بقباء وهي منازل تمتدّ في جنوب يثرب لذلك تمثل أول منازل أهل يثرب التي تعترض القادمين إليها من مكة .

نزل بقباء على منازل عمرو بن عوف ، عمر بن الخطاب وكلّ قومه الذين هاجروا من مكة بما في ذلك حلفاؤهم فكانت إقامتهم على رفاعة بن عبد المنذر 4 .

1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 90 - 92 - طبقات ابن سعد ج 3 : انظر تراجم المهاجرين

2- سيرة ابن هشام ج 2 ص 88 - 89 و 110

3- نفس المصدر ج 2 ص 91

4- سيرة ابن هشام ج 2 ص 88 .

ونزل بقاء أيضا حمزة بن عبد المطلب ، وحليفه أبو مرثد وابنه ، وزيد بن حارثة على سعد بن خيشمة وكانت تسمى دار العزاب 1 . وفي قباء نزل كذلك عبيدة بن الحارث وأخواه الطفيل والحصين ، ومسطح بن أثاثة ، وسعد بن حرملة ، وطليب بن عمير ، وخباب مولى عتبة بن غزوان ، والزبير بن العوام ، وأبو سبرة بن أبي رهم 2 ، ونزل هناك أيضا الرسول فكان يقيم بمنزل كلثوم بن الهدم ، ويجتمع بأصحابه في دار سعد بن خيشمة دار العزاب ، وقد دامت إقامته على هذا المنوال من يوم الاثنين إلى يوم الجمعة 3 .

إضافة إلى منازل بني عمرو بن عوف بقاء ومنازل بني الحارث بن الخزرج بالسنع التي استقرّ فيها أكثر "المهاجرين" ، تذكر المصادر أيضا مقرات إقامة متفرقة لبعض هؤلاء المهاجرين مثل عثمان بن عفان الذي نزل على أوس بن ثابت في بني النجار 4 ، وعتبة بن غزوان الذي نزل على عباد بن بشر بن وقش ، ومصعب بن عمير الذي نزل على سعد بن معاذ وكلاهما في دار بني عبد الأشهل 5 .

إنّ ما يثير الانتباه بالنسبة إلى توزيع القادمين من مكة إلى يثرب هو تركزهم في كلّ من قباء والسنع فهل يمكن تفسير هذا التوزيع المركز في منطقتين جغرافيا متباعدتين ؟ (انظر الخريطة ص 225) .

إذا كان النزول على ديار بني عمرو بن عوف يمكن أن يفسّر بموقعها الذي يمتدّ في أوّل طريق القادم من مكة إلى يثرب ، فإنّ النزول على بني الحارث

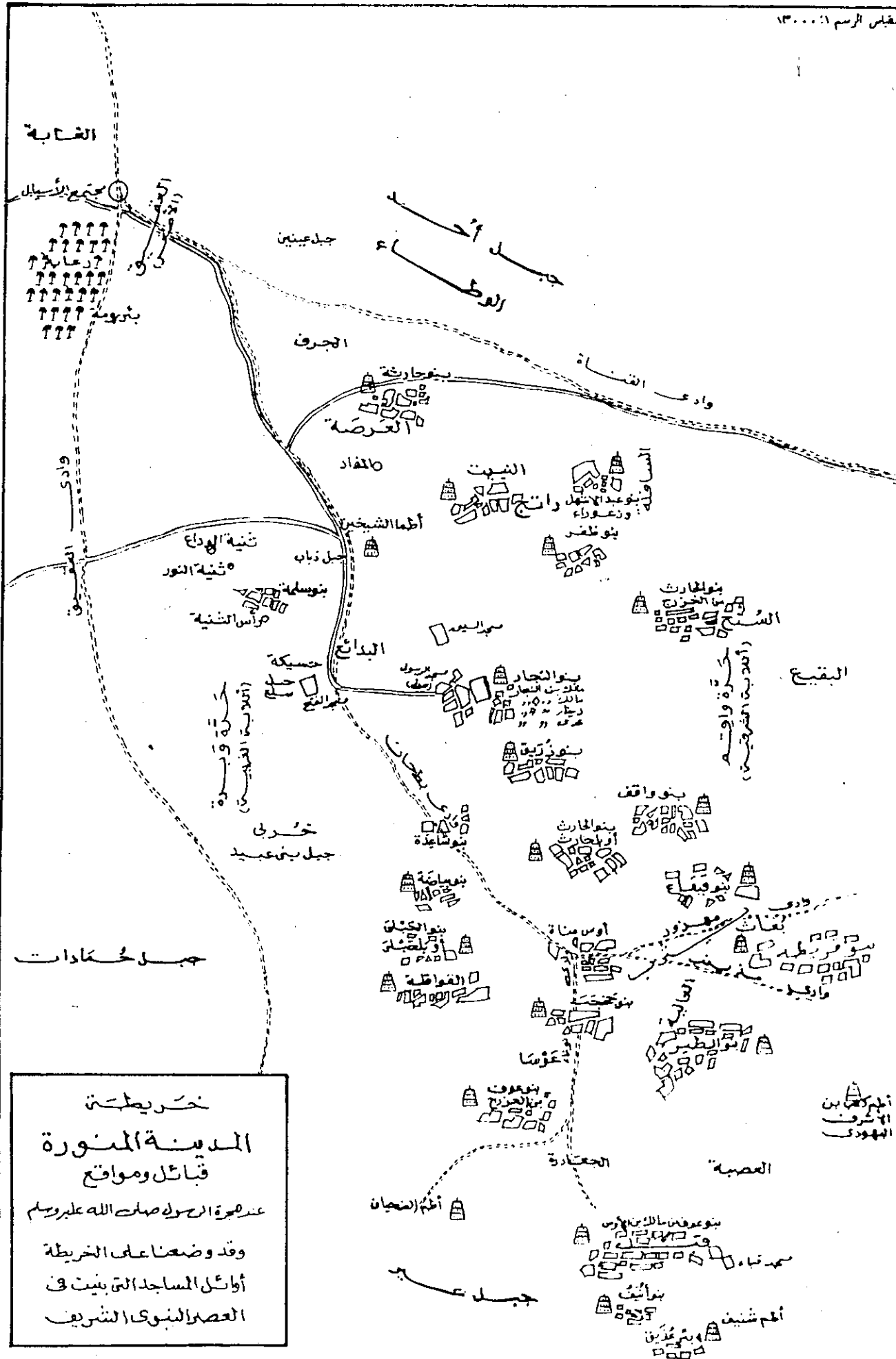
1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 90

2- نفس المصدر ج 2 ص 91

3- نفس المصدر ج 2 ص 110

4- نفس المصدر ج 2 ص 92 - طبقات ابن سعد ج 3 ص 55

5- نفس المصدر ج 2 ص 92 - 91 - طبقات ابن سعد ج 3 ص 117 .



خريطة
 المدينة المنورة
 قبائل ومواقع
 عند هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم
 وقد وضعنا على الخريطة
 أوائل المساجد التي بنيت في
 العصر النبوي الشريف

ابن الخزرج لا يخضع لمثل هذا التفسير لان موقع منازلهم بعيد عن مدخل يثرب من الجنوب . وهكذا فان نزول مسلمي مكة في قباء والسنح لا يمكن أن يكون عفويا ومرتبيا بقرب هذه المنازل من طريق مكة، أو لقربها من بعضها ، كما يستبعد أن تكون اقامة "المهاجرين" عند قدومهم في قباء والسنح مرتبطة بكثرة الذين أسلموا في كل من بني عمرو بن عوف وبني الحارث لان الرجوع الى قائمة الذين بايعوا الرسول في العقبة الثانية يوضح ولو بصورة نسبية أن الذين أسلموا من هاتين العشيرتين لا يقاس بالنسبة الى الذين أسلموا من بني النجار أو بني سلمة.

إذا كان نزول "المهاجرين" من مكة الى يثرب على بني عمرو بن عوف ، وبني الحارث بن الخزرج لا يفسره قرب الموقع من طريق مكة ولاكثرة المسلمين فيهم فهل يمكن أن يفسر هذا النزول بتوفر ظروف اقامة اكثر ملاءمة من بقية العشائر ؟ أو هل يستجيب هذا النزول الى خطة رسمها الرسول قصد مراقبة الوضع في يثرب والسعي من أجل الادمج السريع لهؤلاء "المهاجرين" الذين تخلوا عن كل شيء من أجل دينهم؟

تصمت المصادر كليا عن كل ما من شأنه أن يشير الى طبيعة إقامة "المهاجرين" في منازل بعض مسلمي يثرب، ومدتها وتقتصر على ذكر ما يتعلق باقامة الرسول فتجمع على أن الرسول نزل على بني عمرو بن عوف بقباء ثم انتقل الى محال بني النجار الواقعة في وسط يثرب 1، فأقام عند أبي أيوب خالد بن زيد في انتظار انتهاء بناء مسجد رسول الله ومساكنه 2، وهذا ما سيكوّن النواة الاولى لبروز ما يسمّى "بمدينة الرسول" التي سيتسع مفهومها مع مرور الزمن ليطلق على كل يثرب التي يتأكد دورها الاسلامي شيئا فشيئا حتى تتخلى عن اسمها الاصلى الذي يحل محله اسم "المدينة" وهو اسلامي بحت.

إن صمت المصادر عن ذكر اي اشارة فيما يخص طبيعة اقامة "المهاجرين" على "الانصار" يعيق هذا البحث من وجهة نظر أنه لا يخول لنا أن نتعرف على الجو العام الذي تعايش فيه مسلمو مكة ومسلمو يثرب وخاصة في الفترة الاولى.

1- انظر الخريطة ص 225

2- سيرة ابن هشام ج 2 ص 110 و 111 و 114 تاريخ الطبري ج 2 ص 394 و 396

البلاذري : انساب الاشراف ج 1 ص 266

تشير جملة أوردها ابن سعد في ترجمة عبد الرحمان بن عوف الى أن سعد بن الربيع كان شديد الترحيب بابن عوف الى درجة أنه اراد أن يقاسمه ماله وزوجتيه 1، غير أن هذه الاشارة لا تكفي لتأكيد أن "المهاجرين" وقع ادماجهم اجتماعيا واقتصاديا في جموع مسلمي المدينة بمجرد قدومهم عليهم.

ان واقع الغربة النفسية والفعلية الذي عانى منه "المهاجرين" في بداية هجرتهم الى يثرب لا يمكن أن يخفى على الدارس حتى وإن لم تشر المصادر الى هذا الامر بصفة واضحة.

فأما الغربة النفسية، فيمكن استنتاجها من خلال مؤاخاة النبي بين المهاجرين فيما بينهم من جهة، وبين المهاجرين والانصار من جهة أخرى. تجمع الكثير من المصادر على أن هذه المؤاخاة سواء كانت بين المهاجرين أو بينهم وبين الانصار قد وقعت إثر الهجرة الى يثرب 2، باستثناء ابن حبيب الذي جعل المؤاخاة بين المهاجرين قد حدثت قبل الهجرة ولذلك سماها "مؤاخاة مكة" 3.

وتجمع المصادر أيضا على أن هذه المؤاخاة كانت على الحق والمؤاساة. أما الحق فيقصد به مما لا شك فيه إقامة العلاقات الاخوية على الايمان بالدين الحق كتعويض على العلاقات الاخوية الدموية، أما المؤاخاة على المؤاساة فقد تعنى ربط المهاجرين لعلاقات قوية وحميمة تقوم أساسا على الاسس والمبادئ الاسلامية حتى يتمكنوا من تجاوز واقع العزلة والغربة الذي سببه لهم فراق العشيرة والاهل في مكة.

إذا كان الغرض من المؤاخاة على أساس "الدين الحق" هو جعل العلاقات الدينية تضاهي قيمة وأهمية العلاقات الدموية التي يقدها العرب، وإذا عقدت هذه المؤاخاة- سواء كانت بين المهاجرين فيما بينهم أو بين المهاجرين والانصار - أساسا لتجاوز واقع الغربة الذي أصبح يعيشه القرشيون بعد هجرتهم للاقامة في يثرب وليس للضيافة فقط كما كان شأنهم في الحبشة، فانه لا يمكن أن تكون مؤاخاة النبي بين مسلمي مكة ان وجدت قد حدثت قبل هجرتهم الى يثرب كما يشير الى ذلك ابن حبيب في كتابه المحبر لان الدواعي التي تفسر هذه المؤاخاة لم تبرز في مكة وانما برزت في المدينة. وإذا صح ما ذكره ابن حبيب فلماذا لم يواخ الرسول بين الانصار كما سبق له أن آخى بين المهاجرين في مكة؟

1- طبقات ابن سعد ج 3 ص 162

2- سيرة ابن هشام ج 2 ص 123 و 124 - طبقات ابن سعد ج 1 ص 238

البلاذري : أنساب الاشراف ج 1 ص 270

3- ابن حبيب : المحبر ص 70 و 71

إن هذه المؤاخاة اضافة الى كونها حدثت في المدينة لتخفيف واقع الغربة والعزلة الذي من المفروض أن يكون أقلق المهاجرين في بداية قدومهم الى يثرب فقد تميّزت هذه المؤاخاة أيضا بعرضيتها اذ ما كادت تمرّ معركة بدر حتى نزل في سورة الانفال ما يعيد الاعتبار لاهمية العلاقات الدموية : "...وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إن الله بكل شيء عليم" 1.

لقد بدت المؤاخاة من خلال ما ورد عنها في المصادر عبارة عن أمر مؤقت أنتهى بحصول اللحمة بين معشر المسلمين مهاجريهم وأنصارهم عن طريق القتال الذي غذاه الاسلام بشحنة قدسية فكوّن بذلك عاملا قويا لاستقطاب كل المسلمين الذين تمكنوا بفضل انخراطهم الجماعي في القتال من خلق أسس وحدة متينة بديلة عن العلاقات الدموية على الأقل من وجهة نظر كفاحية في سبيل إعلاء شأن الاسلام.

إن المتتبع لظاهرة المؤاخاة من خلال ما ورد عنها في المصادر يلاحظ نوعا من الاختلاف بينها ففي حين ذكر في روايات أن النبي آخى بين تسعين رجلا خمسة وأربعون من المهاجرين وخمسة وأربعون من الانصار 2، ذكر في روايات أخرى أن هذه المؤاخاة وقعت بين مائة رجل خمسون من المهاجرين وخمسون من الانصار 3، وقيل أيضا أنه لم يبق من المهاجرين أحد الا آخى بينه وبين أنصاري 4 ، وبما أن عدد الذين هاجروا الى يثرب يفوق الثمانين ، فان عدد المتآخين يجب أن يفوق الستين والمائة شخص.

الى جانب الاختلاف الوارد في الروايات حول عدد المتآخين ، نلاحظ أيضا أن ما ورد في المصادر حول أسماء المتآخين يتضمن الكثير من الاخطاء مما يدل على عدم دقة الروايات وحتى على ارتجالية الرواة وعدم جديتهم في بعض الاحيان والا ما معنى أن يؤاخى الرسول بين جعفر بن أبي طالب وهو في الحبشة وبين معاذ بن جبل من بني سلمة ؟ وما معنى أن يكون أبو ذر الغفاري أخا للمنذر بن عمرو المعنق الساعدي 6، في حين أن أبا ذر لم يهاجر الى المدينة الا بعد أن انقطعت المؤاخاة ؟ 7

1- سورة الانفال الآية 75

2- البلاذري : انساب الاشراف ج 1 ص 271 - طبقات ابن سعد ج 1 ص 238

3- طبقات ابن سعد ج 1 ص 238

4- انساب الاشراف ج 1 ص 271

5- سيرة ابن هشام ج 2 ص 124

6- نفس المصدر ج 2 ص 125 و 126

7- طبقات ابن سعد ج 4 ص 225

بناء على كل ما تقدّم تبدو المؤاخاة صيغة مؤقتة اتخذها الرسول لتسهيل التعايش بين المهاجرين والانصار ، ولذلك يستبعد أن يكون الرسول قد آخى بين المهاجرين لان مثل هذه المؤاخاة تبدو اذا ما وقعت في المدينة بدون أي معنى على خلاف المؤاخاة بين المهاجرين والانصار . ولعلّ الطابع المؤقت والعرضي لظاهرة المؤاخاة هو الذي جعل المعلومات الواردة عنها في المصادر وخاصة المأخوذة منها عن ابن اسحاق متضاربة ومتناقضة وغير منسجمة مع تطوّر الاحداث التاريخية لذلك وجب التعامل مع ما ورد في الروايات عن هذه المؤاخاة بكثير من العذر خاصة وأن بعض المصادر الاولى وردت فيها بعض الاحترازات حول هذه المسألة 1.

إن الصعوبات التي اعترضت المهاجرين في بداية استقرارهم بيثرب لا تقتصر على الامور النفسية، وإنما تشمل أيضا الظروف المادية لعيشهم في بيئة جديدة ليس لهم فيها ديار، ولا أموال ، ولا نشاط اقتصادي يكون مصدرا قاراً للرزق.

لا توفر لنا المصادر معلومات كثيرة على الظروف المادية لاقامة المهاجرين في بداية استقرارهم بيثرب أو المدينة اذ تقتصر هذه المعلومات على إشارتين وردت احدهما في أنساب الاشراف، ووردت الاخرى في طبقات ابن سعد. أما الاشارة الواردة في البلاذري فتتمثل في قوله : "وأقام قوم من المسلمين لم يمكنهم البناء بقباء على من نزلوا عنده ، وكانت الانصار أشحاء على من نزل عليهم من المهاجرين" 2.

توضح هذه الاشارة أن ظروف إقامة المهاجرين في المدينة في بداية مجيئهم كانت صعبة، كما تشير الى أن التعايش بين المهاجرين والانصار لم يكن بالسهولة التي توحى بها كتب السير، لان مجيء المهاجرين مثل ربما بالنسبة الى الانصار حملا اضافيا عليهم ولذلك فقد يكونوا أبدوا نوعا من عدم الاستعداد للتعايش معهم، ولعل هذا ما جعل الرسول يواخي بين أصحابه من أجل الحدّ من عمق المعاناة التي عاشها المهاجرون عندما قدموا من مكة ، ويبعث سرايا من أجل تحقيق ما يضمن لهم العيش بصفة مستقلة.

1- طبقات ابن سعد ج 4 ص 84 ص 225 (انظر ما ذكر عن المؤاخاة في ترجمتي سلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري)

البلاذري : انساب الاشراف ج 1 ص 271

2- نفس المصدر ج 1 ص 270

أما الإشارة الثانية، فقد وردت في طبقات ابن سعد ، وتتعلق بشدة ترحيب سعد بن الربيع بعبد الرحمان بن عوف الذي نزل عليه¹.

تبدو الإشارة الواردة عند ابن سعد مناقضة تماما لما ورد عند البلاذري ، إذ أن إشارة ابن سعد توضح بكل جلاء أن تواجد المهاجرين في المدينة كان لا يضايق الانصار ابدا. قد يكون عبد الرحمان بن عوف وكثيرون غيره من الذين حظوا بحسن الاستقبال عند الذين نزلوا عليهم، غير أن هذا لا يمثل حجة لنفي ظروف عيش المهاجرين الصعبة التي أشار اليها البلاذري وذلك لان إشارة ابن سعد لم تهم كل المهاجرين وإنما عنت واحدا منهم فقط، خلافا لإشارة البلاذري التي عنت المهاجرين بصفة عامة. وهذا ما يجعلنا نعتبر أن ما ورد عند ابن سعد في ترجمته لعبد الرحمان بن عوف استثناء لا يمكن أن ينطبق على كل المسلمين الذين هاجروا من مكة الى يثرب والذين يزيد عددهم عن الثمانين شخصا.

في اطار البحث دائما عن خصائص تعايش المهاجرين والانصار عند بداية استقرارهم بالمدينة، نشير ظاهرة مميزة لتلك الفترة وتتمثل في خروج سرايا 2، وغزوات قبل نزول أمر الله بالقتال على ما يبدو. فمن أية عناصر تتكوّن هذه السرايا والغزوات؟ وما هي أسباب خروجها في وقت مازال لم يصبح فيه بعد القتال أمر الهيا وواجبا مقدّسا؟

رغم عدم اتفاق كتب السيرة في تحديد عدد السرايا والغزوات التي أمر بخروجها الرسول قبل بدر تحديدا دقيقا، فقد اتفقت تقريبا على أن هذه الغزوات والسرايا لم يخرج فيها سوى المهاجرين ، إذ أورد الواقدي بعد ذكره مشاركة الانصار في سرية حمزة بن عبد المطلب 3 أن الرسول لم يبعث احدا من الانصار مبعثا حتى غزا بنفسه الى بدر ، وذلك أنه ظنّ أنهم لا ينصرونه الا في الدار وهو المثبت⁴. يثبت ما أورده الواقدي في خصوص عدم مشاركة الانصار في سرايا وغزوات المسلمين الاولى أن أمر الله بقتال الذين لم يصدقوا الرسول مازال لم ينزل في القرآن بعد. إن ما أورده الواقدي لا يخالف ما جاء في القرآن إذ أن المتتبع لنزول آيات سورة البقرة

1- طبقات ابن سعد ج 3 ص 162

2- السرية هي القطعة من الجيش تسري ليلا في خفية لئلا يندربهم العدو فيحذروا أو

يمنتعوا : المصدر : ابن منظور لسان العرب ج 19 ص 105

3- مغازي الواقدي ج 1 ص 9

4- نفس المصدر ج 1 ص 10

أولى السور المدنية يلاحظ أن النصف الأول من آيات هذه السورة اقتصر على تحليل موقف الاسلام من المنافقين واليهود وتحديد علاقتهم بالرسول وبالمسلمين مع التركيز على الجدل المطول الذي دار بين الرسول وبعض صحابته من جهة مثل أبي بكر، وأحبار اليهود من جهة أخرى . أما الشطر الثاني من سورة البقرة فقد اهتم بالشرائع الاسلامية مثل الصلاة والصوم وبعض الامور الاخرى ونص أيضا على القتال بنفس الروح التي نص بها على ذلك في الآية 39 من سورة الحج المكية 2 ، أي أن هذا القتال الوارد في العديد من آيات سورة البقرة له صبغة دفاعية بحتة وهذا ما قد يفسر عدم مشاركة الانصار في كل المشاهد التي سبقت بدر وتخلف الكثير منهم عن بدر على خلاف أحد التي خرج فيها كل الانصار تقريبا الا الذين تخلفوا بأمر من الرسول أو بسبب نفاقهم.

من خلال ما تقدّم وباعتماد على القرآن يتضح أن أمر الله للمسلمين كافة بقتال المشركين لم ينزل الا في الآية 39 من سورة الانفال : "وقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّهِ..." ولعل هذا ما يفسر اقتصار المشاهد الاولى على المهاجرين وحدهم دون الانصار.

اذ لم تمثل بدر وما قبلها مشاهد لتنفيذ أمر الله بالقتال فما عسى أن تكون مبررات هذه المشاهد التي يقل عددها عن ثمانية والتي اقتصرت المشاركة فيها على المهاجرين باستثناء بدر؟

لمحاولة الاجابة على السؤال المطروح ، لا بدّ أن نحدّد ولو بصفة تقريبية الوقت الذي انطلقت فيه سرايا وغزوات الرسول وأصحابه من المهاجرين.

اختلفت المصادر في تحديد أول مشهد خرج فيه المهاجرون فمنها ما يذكر أن أول مشهد ترأسه حمزة بن عبد المطلب وكان بعد سبعة اشهر من هجرة الرسول الى المدينة 4 ، ومنها ما يذكر أن أول سرية خرج فيها المسلمون كانت بإمرة عبيدة بن العارث المطلبى بعد ثمانية أشهر من الهجرة 5.

1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 187

2- تفسير الطبري ج 3 ص 562 الى 569

3- سورة البقرة : الآيات 190-191-193-216-217

4- مغازي الواقدي ج 1 ص 9 تاريخ الطبري ج 2 ص 402

5- طبقات ابن سعد ج 2 ص 7 سيرة ابن هشام ج 2 ص 224

ان ما يهمننا من هذا الامر هو أن خروج هذه السرايا كان فى الوقت الذي كان الرسول يجادل فيه اليهود فى الدين. ومادام الجدل قائما فإن علاقات المسلمين باليهود قد تكون توترت ولكنها مازالت لم تنقطع بدليل أن قبلة المسلمين لم تتحول من التوجه عن بيت المقدس نحو الكعبة الا بعد مضي ثمانية عشر شهرا من هجرة الرسول الى المدينة 1، ولذلك فمن المستبعد أن يكون الياس من تعاون اليهود مع المسلمين هو السبب الذي يفسر مشاهد المهاجرين الاولى سعيا لخلق آفاق جديدة للاسلام، والا لما اقتصر الامر على المهاجرين دون الانصار لان مستقبل وآفاق الاسلام يهّم كل المسلمين بدون استثناء وليس المهاجرين وحدهم. هكذا تبدو المشاهد السابقة ليدر والتي اقتصرت المشاركة فيها على المهاجرين ناتجة عن أسباب خاصة بالمهاجرين وحدهم.

إن المتتبع للمشاهد التي خرج فيها المهاجرون وحدهم، يلاحظ أنها حدثت كلها فى مجالات جغرافية قريبة من المدينة وفى أغلبها فى المناطق الممتدة بين مكة والمدينة مثل بطن رابغ والخرار ونخلة وسفوان والابواء وذى العشيرة²، ويلاحظ الدارس لهذه المشاهد الاولى أيضا أن جلها كان موجّها "لاعتراض عير قريش"³.

بناء على هذه المعطيات لا نستبعد أن يكون وراء خروج المهاجرين فى المشاهد الاولى أسباب اقتصادية بحتة مرتبطة بظروف عيشهم فى المدينة حيث وجدوا أنفسهم بدون مورد رزق قار خاصة وأن أهل يثرب من الذين اسلموا لا يستطيعون أولا يريدون⁴، تعويض المهاجرين عن أموالهم التي خسروها بسبب هجرتهم من مكة الى المدينة، ولذلك كانت السرايا والغزوات الخاصة بهم عليهم يستطيعون من خلالها التحصل على بعض ما يمكنهم من الحفاظ على نوع من الاستقلالية فى علاقتهم بالانصار.

يبدو البحث عن موارد رزق جديدة أمرا مشروعاً ومنطقياً لتفسير مشاهد المهاجرين الاولى، غير أن هذه المنطقية والمشروعية لا تنسجم مع نتائج جل ما أسفرت عنه هذه المشاهد. فباستثناء سرية زيد بن حارثة الى نخلة، لم تحقق بقية السرايا والغزوات السبعة أي ربح مادي رغم تحقيقها لبعض النجاح الديبلوماسي المتمثل فى موادة الرسول لبني ضمرة وبني مدلج من كنانة⁵، الذين تقع أراضيهم قرب مكة.

1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 243 تاريخ الطبري ج 2 ص 417

انساب الاشراف ج 1 ص 271

2- انظر ياقوت الحموي : معجم البلدان ج 1 ص 79 ج 2 ص 350 ج 3 ص 11 و 225

ج 4 ص 127 ج 5 ص 277

3- البلاذري : أنساب الاسراف ج 1 ص 287 و 371

4- إشارة البلاذري ج 1 ص 270

5- سيرة ابن هشام ج 2 ص 224 و 236

ان عدم تمكن المهاجرين في غزواتهم وسراياهم من تحقيق غنائم لا ينفى سبب بحثهم عن مورد رزق من خلال هذه المشاهد، غير أن هذا السبب رغم أهميته يبدو غير كاف لتفسير مشاهد المهاجرين الاولى، في جانب البحث عن مورد رزق جديد، قد تمثل هذه المشاهد طريقة واعية توخاها الرسول لتدريب أصحابه من أهل مكة على القتال.

مثلت المشاهد التي اقتصرت المشاركة فيها على المهاجرين أسلوبا خاصا حاول من خلاله المهاجرون فرض أنفسهم ككتلة مستقلة تسعى للتعایش في أرض ليست لهم ومع أناس لا تربطهم بهم أية علاقة دموية لمدة غير محدّدة زمنياً، لان هذه المشاهد مثلت أول نشاط سياسي مارسه مسلمو مكة بعد خروجهم منها وأول نشاط اقتصادي قاموا به بعد أن توقف نشاطهم في هذا الميدان إثر هجرتهم الى يثرب وربما قبل ذلك .

هكذا يتضح أن التعایش بين المسلمين المهاجرين والمسلمين الانصار في المدينة في الفترة الاولى لم يسفر عن الاندماج السريع بين الفريقين على أساس الرابطة الدينية كما توحى بذلك القراءة الاولى لكثير من المصادر، لان ظروف التعایش بين المهاجرين والانصار رغم ما ميّزها من مبادئ جديدة كالاخوة الدينية لم تستطع أن تتخلّص من رواسب ثقافية موروثية من عهد قريب ظلت رغم كل شيء العنصر المحدّد في التعامل والتعایش بين الفريقين.

بالاضافة الى الافكار الموروثة يبدو أن انشغال الرسول بتكوين الامة (وثيقة الصحيفة) 1 من جهة، وحادثة الشرائع الاسلامية (الصلاة المنظمة ، الصوم ، الزكاة...) التي من المفروض أن تقوّي الروابط الاسلامية من جهة أخرى حالت دون التخلي عن القيم "الجاهلية" وتعويضها بقيم اسلامية وهذا ما منع حدوث الاندماج في مرحلة أولى وحتى في مراحل لاحقة تميّزت بتغلغل القيم الاسلامية وتراجع القيم الموروثة.

يعتبر التعایش بين المهاجرين والانصار في الفترة الممتدة بين الهجرة وحدث معركة بدر مرحلة ملائمة لتكوّن نواة الامة الاسلامية اذ استطاع المهاجرون والانصار رغم العذر الذي أبداه كل طرف من الثاني أن يظهرُوا كتلة موحّدة ومنسجمة في مواجهة الاعداء الذين كانت عداوتهم تزيد وضوحاً كلما ترسخ الاسلام وتطوّرت رسالته أكثر. لقد تمثل الانسجام الذي أبداه المسلمون في الفترة التي سبقت بدر

1- سيرة ابن هشام ج 2 ص 119 وما بعدها

في التفاهم حول الرسول الذي تركّز اهتمامه على جدال اليهود وتوضيح مروقهم عن الدين وعمّا جاء في كتابهم مع العلم أن هذا الانسجام في مواجهة أعداء الاسلام لا يتناقض مع نوع النفور وعدم التلاحم الذي ميّز تعايش المهاجرين والانصار في هذه الفترة، لان هذا النفور لا يعود الى التشكيك في مصداقية الاسلام بالنسبة الى الانصار وانما يعود الى خوف من تضارب المصالح الاقتصادية خاصة وأن التضارب في هذه المصالح قد سبق أن تسبّب في عدّة حروب في يثرب لذلك فان حذر الانصار من المهاجرين يبدو أمراً شرعيّاً لان فقدان المهاجرين لمورد رزق قد يعمّق المشكل القائم حول الارض التي اتضح أنها لا تكفي للسكان المستقرّين فيها من قبل مجيء الاسلام بمدة.

لقد تميّز التعايش بين المهاجرين والانصار في الفترة التي سبقت بدر بالتزام الانصار الكلي بروح بيعة العقبة الثانية، وهذا ما حال دون تلاحم المجموعتين لتكوين مجموعة واحدة مندمجة اقتصادياً واجتماعياً رغم ارتباطها الوثيق على المستوى الديني والسياسي بزعامة الرسول الذي ركّز في هذه الفترة على دوره القيادي والريادي لامة مازال لم يعط فيها لعناصرها الاسلامية دوراً خاصاً لتركيز الامة وبناء الاسلام، لذلك لم يقد الانصار بأي فعل يذكر في حين كان فعل المهاجرين محدوداً وسطحياً وغير مركز يعكس سعيهم وراء ضمان تواجدهم في مكان مازالوا حديثي العهد فيه أكثر ممّا يدل على تفانيهم في تركيز الاسلام وبناء مؤسساته وفرض اشعاعه في المدينة وخارجها .

إن التعايش بين المهاجرين والانصار على الطريقة المذكورة اعلاه سوف يتغيّر بتغيير الظروف التي طبعت تطوّر الاسلام فبعد أن حدثت القطيعة بين اليهود والرسول وبعد أن وقع التوصل الى الصيغة النهائية للشرائع الاسلامية مثل الصلاة والصوم والزكاة سيتحدّد توجه جديد للاسلام ومن خلاله سيتبوأ الصحابة مهاجروهم وأنصارهم دوراً أساساً في بناء الاسلام باعتباره دولة ومجتمعاً بعد أن ساهموا في بنائه باعتباره عقيدة وديناً خاصة في الفترة المكية.

3- أصحاب الرسول يجاهدون في سبيل الاسلام :

بالاعتماد على كتب السيرة والتاريخ العام... يتضح لأدور المسلم^{أر}ين في بناء الدولة والمجتمع الاسلامي لم ينطلق من وجهة الفعل السياسي الا ابتداء من معركة بدر 1،

1- اعتبر عمر بن الخطاب المشاركة في هذه المعركة شرطاً لتمييز المسلمين على اخرين في ديوان العطاء أمّا ما سبق بدر فلم يأخذه عمر بعين الاعتبار لانه لا يخرج عن نطاق الفعل الديني العقائدي.

كما توحى هذه المصادر بان الجهاد الاسلامى بمفهومه الدينى السياسى لم ينطلق الا مع بدر. نظرا لاهمية فعل الجهاد الذي قام به اصحاب محمد فى المدينة من أجل تركيز الاسلام باعتباره دولة قائمة الذات ومجتمع متميز عن المجتمع العربى القبلى الموجود فى ذلك الوقت، لا بد من تتبع هذا المفهوم من خلال القرآن لعلنا نفهم بذلك الاسباب التى جعلت الجهاد باعتباره فعلا سياسيا لا يتبلور الا ابتداء من بدر وما بعدها.

بتتبع السور القرآنية حسب الترتيب الزمنى الذي أورده بلاشير فى ترجمته للقرآن، نلاحظ أن الفعل السياسى الذي قام به المسلمون من صحابة الرسول لم يقتصر على كلمة جهاد وما يشتق منها، وإنما عبّر عنه أيضا بكلمة قتال وما يتفرّع عنها من كلمات أخرى، كما نلاحظ أن هذا المفهوم ورد خاصة فى السور المدنية وفى السور المكية أيضا. إن ورود كلمة "الجهاد" منذ الفترة المكية من جهة وتأخير ممارسة الجهاد الى ما بعد الاستقرار بالمدينة من جهة أخرى أمر يدعو الى التساؤل اذ كيف يمكن أن ينص القرآن على أمر لا ينفذ الا بعد مدة من صدوره.

يوضح الاطلاع على القرآن أن ما ينص على "الجهاد" ورد عدة مرات فى آيات من بعض السور المكية، اذ جاء فى الفرقان التى جعلها بلاشير فى إعادة ترتيبه للقرآن تحتل المرتبة الثانية والستين وهى بذلك من ضمن سور آخر الفترة المكية الثانية²، "فلا تطع الكافرين وجاهدوهم به جهادا كبيرا"².

ان الغموض الذى ساد بعض كلمات هذه الآية "جاهدوهم به" يستدعى الرجوع الى كتب التفسير حيث نجد اختلافا بين المفسرين ، فابن عباس يذكر أن الآية تنص على جهاد الكافرين بالقرآن، وابن زيد يذكر أن هذا الجهاد يكون بالاسلام وهناك من قال بالسيف غير أن القرطبي ينفي أن يكون جهاد الكافرين بالسيف لان الفرقان سورة مكية نزلت قبل الامر بالقتال³. توحى الاشارة التى أوردها القرطبي أن الامر بالقتال لم يحدث عندما كان الرسول واصحابه بمكة ، وهذا ما يؤكد أن ما ورد فى بقية السور المكية حول الجهاد لا يعنى دعوة المسلمين الى قتال أعدائهم وأعداء الله وإمإيعنى دعوتهم الى الصبر على الأذى وبذل ما فى وسعهم لتحمل مالا طاقة لهم باحتماله فى سبيل دينهم وإرضاء ربهم .

1- Blachère (R) : le coran, traduction nouvelle...pp 131

2- سورة الفرقان الآية 52

3- القرطبي : احكام القرآن ج 13 ص 58

لقد برز هذا المفهوم للجهاد في كل آيات السور المكية اذ نجد في سورة النحل التي أوردها بلاشير ضمن سور المرحلة المكية الثالثة برتبة خمسة وسبعين¹: ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبِرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ...²: وورد في سورة العنكبوت التي يجعلها بلاشير آخر السور المكية في فتراتهما الثالثة³: وَمَنْ جَاهَدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ * وَإِذَا جَاهَدْنَاكَ لَتَشْرِكَنَّ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا... * وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُحْسِنِينَ⁴.

تتشترك كل الآيات المذكورة اعلاه في وجودها في سور نزلت في فترات زمنية متقاربة جداً حسب عملية إعادة الترتيب التي قام بها بلاشير لسور القرآن اذ وردت الآية الاولى في احدي سور آخر الفترة المكية الثانية برتبة ثمانية وستين ووردت الآيات الاخيرة في آخر سورة من سور الفترة المكية الثالثة والاخيرة برتبة ثلاثة وثمانين ، وقد تزامن هذا النزول على ما يبدو مع فتنة قريش للرسول وأصحابه لذلك تضمنت الآيات المذكورة وضع المعاناة الذي كان يعيشه مسلمو مكة قبل هجرتهم الى المدينة ، كما تتضمن حث الله لهؤلاء المسلمين على بذل مزيد التحمل والصبر مؤكداً لهم حسن الجزاء ، ومشيرا الى ما يجذب لونه من طاقة لتحمل أذى الاعداء فإما جزاؤه لانفسهم وليس لله كما قد يبدو لبعضهم⁵.

لقد ورد مصطلح الجهاد في القرآن منذ الفترة المكية في مرحلتها الاخيرة على ما يبدو، غير أن هذا المصطلح حافظ رغم ترده في عدة آيات على فهم خاص انحصر في مجاهدة النفس للصبر على الأذى واستفراغ ما في الوسع والطاقة⁶، لتحمله وبهذا يصبح فهم الجهاد كما ورد في آيات من بعض السور المكية بعيدا كل البعد عن الجهاد بمفهوم محاربة الاعداء.

1- Blachère : le coran traduction nouvelle

2- سورة النحل الآية 110

3- Blachère : le coran traduction nouvelle p 524 - 525 et 529

4- سورة العنكبوت الآيات 6-8-29

5- انظر الآية رقم 6 من سورة العنكبوت

6- الزبيدي : تاج العروس ج 2 ص 329

إذا تردّد الجهاد بمفهوم بذل ما فى الوسع فى بعض آيات ثلاث سور مكية، فإن الجهاد والقتال تردّد فى أغلب السور المدنية، ونظرا لضخامة المادّة القرآنية بالنسبة الى هذه المسألة ، فإننا سنحاول ترتيب ما ورد حول القتال والجهاد من الآيات ترتيبا يسعى الى تجميع الآيات حسب المدلول الذي تتضمنه لمفهوم الجهاد.

عموما يمكن تقسيم الآيات التي نصّت على الجهاد والقتال الى ثلاث محاور أساسية تدرج على أساسها مفهوم الجهاد شيئا فشيئا حتى بلغ شكل الواجب المقدّس مثلما يوحي بذلك الحديث والسيرة.

وتجدر الإشارة هنا الى أن مفهوم الجهاد تحدّد فى السور المدنية فأصبح يعنى محاربة الاعداء أساسا ولهذا طغى استعمال كلمة " قتال " فى السور المدنية خلافا لآيات السور المكية التي وقع الاقتصار فيها على استعمال " جهاد " و"جاهد" و"جاهدوا"... للدلالة على مجاهدة النفس والصبر على الأذى.

يبدو أن أول مفهوم بلورة القرآن للجهاد لاعتباره فعلا ماديا تمثل فى أمر الرسول وأصحابه بقتال من يقاتلهم ويؤذيهم . وقد ورد هذا المفهوم فى سورة البقرة : " وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ... * وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ... وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُونَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ... * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين" 1.

بالاعتماد على تفسير الطبري 2، يتضح أن هذه الآيات القرآنية تنصّ جميعها على أمر الله بالقتال باعتباره أسلوبا توخاه الرسول وأصحابه للدفاع عن أنفسهم من الأذى الذي يتعرّضون اليه.

وورد أمر الله بالقتال أيضا من وجهة نظر دفاعية فى سورة الحج : " أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير" 3. تحتوي هذه الآية على إذن بالقتال وإقرار بالظلم الذي تعرض اليه المسلمون لذلك يصبح قتال المسلمين للذين ظلموهم دفاعا عن أنفسهم وحماية لها من الأذى الذي كثيرا ما تعرّضوا اليه خاصة عندما كانوا بمكة ولهذا يجعلها المفسّرون أول آية نزلت فى أمر المؤمنين بالقتال 4.

1- سورة البقرة الآيات 190 - 191 - 193

2- تفسير الطبري ج 3 ص 361 - 365 و370

3- سورة الحج الآية 39

4- القرطبي : أحكام القرآن ج 12 ص 68

باعتتماد المعنى الوارد في الآية لانستبعد أن تكون أول ما نزل في القرآن ، غير أن اعتماد الترتيب الزمني للقرآن عند بلاشير الذي يعطي لسورة الحج المرتبة التاسعة بعد المائة ، واعتماد ما ورد في القرآن من أن كل آيات سورة الحج مدنية باستثناء الآيات 52-53-54 و55 1.

واعتمادا على ما ورد في كتب التفسير من أن سورة البقرة أول ما نزل من القرآن في المدينة²، وأن الآية تسعون ومائة منها تعتبر أول ما نزل من القرآن³، يجعلنا لا نشك في تفاسير بعض المفسرين الذين جعلوا هذه الآية من سورة الحج أول ما نزل في القتال فقط⁴، وإنما نضع موضع سؤال وجود مثل هذه الآية في سورة رتبها بلاشير في مرتبة متأخرة عن السور التي نصت على القتال باعتباره فرضا لا يقتصر على حالة الدفاع أيضا.

إذا صعب حسم أمر الآية 39 من سورة الحج، فإن هذا لا يمنع من استنتاج أن ما نزل من أمر بالقتال في الحالات الدفاعية، كان أول ما نزل في القرآن في مسألة القتال ومحاربة الأعداء وقد تزامن هذا مع بيعة العقبة الثانية وما بعدها بقليل على ما يبدو.

بعد الاستقرار في المدينة وانطلاق الفعل الاسلامي عن طريق ما تسميه كتب السيرة بـ"المشاهد" أو "المغازي والسرايا" يتحول أمر الله من الاقتصار على الدفاع عن النفس فقط الى فرض إسلامي يضاف الى الفروض الاسلامية الأخرى مثل الايمان والهجرة والصلاة والصوم وطاعة الله والرسول....وقد ورد هذا الفرض لأول مرة على ما يبدو في أول آيات المائة الثالثة من سورة البقرة : "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ... *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ وَصَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفَرُوا بِهِ... وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقِتَالِ لَا يُزَالُوا يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ..."⁵.

1- السورة 22 من القرآن ص 432

2- الواحدي : أسباب النزول ص 2

3- تفسير الطبري ج 3 ص 561

4- الواحدي : أسباب النزول ص 232 - القرطبي : أحكام القرآن ج 12 ص 68

5- سورة البقرة : 216 - 217

في الآية ستة عشر ومشتين من سورة البقرة ، يجعل الله القتال فرضا ويقرّ بأنه أمر شاق 1، أما في الآية سبعة عشر ومشتين فيجعل الله القتال أمرا مقدسا في الشهر الحرام عندما يكون هذا القتال من أجل مواجهة فتنة 2، لان الفتنة أشدّ من القتل 3. في سورة الانفال ازداد أمر الله المسلمين بالقتال تأكيدا ووضوحا : " وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ 4".

في هذه الآية يصبح القتال ضرورة حتمية بالنسبة الى الاسلام والمسلمين وهذا مازاد في تعميق فهمه باعتباره فرضا مثل بقية الفروض الاسلامية الاخرى أو أكثر.

ما انفكّ فهم فرض القتال في القرآن يتبلور ويتعمق شيئا فشيئا حتى تحدّد مفهومه بوصفه واجبا مقدسا وتوضحت احكامه.

وفي اطار توضيح هذا التدرج في تعميق مفهوم الجهاد من خلال القرآن نواصل التعرّض الى بقية الايات القرآنية الخاصة بهذه المسألة حسب طريقة بلاشير في إعادة ترتيب القرآن.

ورد في سورة النساء : " فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة... * ... فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله وأشدّ خشية وقالوا ربنا لم كتب علينا القتال... * ... فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث شققتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا 5".

إن الايات الواردة في سورة النساء حول فرض القتال تشترك جميعها في صيغة الأمر الموجّه للمسلمين للقيام بواجبهم الديني في القتال . ولقد سبق لصيغة الأمر هذه أن وردت في الآية 39 من سورة الانفال غير أن ترديدها في عدة آيات من سورة النساء كان أكثر شدة وتأكيد إضافة الى كونه تضمّن مفهوم التحريض والحثّ مما يعطى أمر القتال في سورة النساء بعدا أكثر عمقا وأشدّ تأثيرا من أمر القتال الوارد في سورة الانفال.

1- تفسير الطبري ج 4 من ص 297 الى 304

2- الفتنة : الابتلاء والاختبار والامتحان : لسان العرب ج 17 ص 193

3- تفسير الطبري ج 4 من ص 297 الى 304

4- سورة الانفال الآية 39

5- سورة النساء الايات 74 - 77 - 89 - 91

إذا تجسّد تأكيد أمر القتال في سورة النساء بلاغياً "فليقاتل"، فقد رود تأكيد هذا الأمر كمعنى ومفهوم تجاوز المستوى المادّي للكلمة "قاتل" ليصل الى مستوى المعاناة فيتوسّع المفهوم ليشتمل كل أبعاده، في سورة الحجّ التي ورد في إحدى آياتها : "وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...1"، تعبّر هذه الآية : عن أمر الله للمسلمين بالامتثال الى جميع ما أمر به 2سواء كان ذلك متعلقاً بجهاد الكفار أو غيره من الفرائض الاسلامية التي فرضها على المسلمين وخاصة منذ استقرارهم في المدينة. وتجدر الإشارة هنا الى أن الجهاد في القرآن يرد لأول مرة بوصفه "استفراغ ما في الوسع والطاقة من قول وفعل" 3. بعد ترسيخ فريضة الجهاد في ذهنيّة صحابة الرسول الذين مارسوها معه وبدونه مرّات متعدّدة، جاءت آيات في سور مدنيّة متأخرة أهمّها ورد في سورة التوبة لتوضيح خصوصيات محاربة الاعداء وتبيان مختلف الاحكام الاسلامية منهم. يمكن تحديد الآيات المتضمنة للمحتوى المذكور في ست آيات وهي على التوالي : "يا أيّها النبيّ جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم وماواهم جهنّم وبئس المصير" 4، "وإن نكثوا إيمانهم من بعد إيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم... * قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتى يغطوا الجزية عن يديهم صاغرون *...وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة... *...يا أيّها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين" 4. و"أيّها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون" 5. تشترك كل هذه الآيات في أمر المسلمين وتبنيهم بالقتال غير أن هذا الأمر خلافاً لما سبق من آيات يتميز بالتخصّص لارتباطه بأشخاص معينين ومسائل محدّدة ففي هذه الآيات وقع التفريق بين الكفار الذين أمر الله بقتالهم والمنافقين الذين أمر أن يقع تقويمهم باللسان 6، وفي هذه الآيات أمر الله بقتال الناكثين إيمانهم من بعد عهدهم وقد أطلق عليهم أئمة الكفر وفرض قتال أهل الكتاب الى أن يؤمنوا أو يدفعوا الجزية ، وأمر أيضا بقتال المشركين بدون أي استثناء كما وقع في عدّة آيات سابقة ورد أكثرها في سورة البقرة. ثم يتجدّد الأمر بالجهاد في سبيل الله في الآية 35 من سورة المائدة ، ويذكر بما سبق من آيات نزلت حول هذه المسألة .

1- سورة الحجّ الآية 78

2- القرطبي : احكام القرآن ج 12 ص 99

3- تاج العروس ج 2 ص 329

4- سورة التوبة الآيات 12-29-36-129

5- سورة المائدة الآية 35

6- تفسير الطبري ج 14 ص 357 - 358

إن هذا الاستعراض السريع لما ورد في القرآن حول الجهاد يمكن من تأكيد التطور التدريجي للجهاد مفهوما وممارسة، إذ تحول فهم الجهاد من "مجاهدة النفس للصبر على الأذى" في الفترة المكية إلى محاربة الأعداء على أساس دفاعي في بداية الاستقرار في المدينة التي فرضت أهميته بانتصارات المسلمين على أعدائهم ودور ذلك في فرض سلطة الإسلام لبايعتباره ديننا فقط ولكن باعتباره دولة تمارس سياسة الإسلام أيضا وهذا ما دعا إلى تعديد أنواع الجهاد حسب طبيعة العدو في سورة التوبة.

إلى جانب أمر القرآن بالقتال من وجهة نظر دفاعية وفرضه فيما بعد ذلك كواجب مقدس اقترنت بالآيمان والهجرة والنصرة، توجد العديد من الآيات الأخرى الواردة في كثير من السور المدنية والتي كثيرا ما تكون لها علاقة بفرض القتال للترغيب في الجهاد والتحريض عليه والتحذير من التخلف عنه وعدم الاقتناع به كواجب ديني مقدس 1.

إن الجهاد بمعنى محاربة الأعداء والتفاني في الدين تردّد في القرآن عدّة مرّات ومثل في بعض السور المدنية محورا أساسيا لذلك فإن تقديس الجهاد في الحضارة الإسلامية على مختلف عصورها له منطلقاته الدينية الثابتة الواردة في القرآن.

رغم أهمية القرآن في بلورة وتحديد مفهوم الجهاد كقيمة إسلامية مقدّسة، فإن هذا لا يحول دون الرجوع إلى الحديث النبوي للبحث في أهمية هذا المفهوم في الضمير الجماعي للمسلمين.

1- البقرة الآيات 154 - 218 - 246

الأنفال الآيات 65- 72 - 74

محمد الآيات 4 - 20 - 31

آل عمران الآيات 13 - 142 - 157 - 158 - 167 - 168

الصف الآية 11

الحديد الآية 10

النساء الآيات 74 - 75 - 76 - 95

المتحنة الآية 1

الحج الآية 58

التوبة الآيات 13 - 14 - 16 - 19 - 20 - 24 - 41 - 88

— ترتيب بلاشير للقرآن في ترجمته

لقد مكن القاء نظرة سريعة على كتب الحديث من استخراج بعض الاحاديث التي تكشف جميعها عن أهمية الجهاد والتحريض على القيام به.

ورد في أحد نصوص هذه الاحاديث : " مثل المجاهد في سبيل الله مثل القائم الصائم الذي لا يفتر في صلاة ولا صيام حتى يرجع المجاهد في سبيل الله " 1، لقد اعتبر هذا الحديث أن ما يبذله المجاهد في سبيل الله يساوي بالضبط ما يبذله المتعبّد الذي لا ينقطع عن الصلاة والصيام وهذا ما يؤكد تفانيه في طاعة الله ورسوله وبالتالي في الدين والمجتمع الاسلاميين.

إذا سوى الحديث السابق بين المجاهد والمتعبّد القانت الخاشع ، فقد ذكر الحديث المروي عن أبي سعيد الخدري الصحابي : "أن أفضل الناس من جاهد بماله وبنفسه في سبيل الله " 2 ، وبهذا يصبح الجهاد أهم قيمة إسلامية لانه يقوم على بذل المال والنفس في سبيل انتصار الاسلام وإعلاء كلمة الله.

يتطابق ما ورد في هذا الحديث مع ما جاء في القرآن 3 الذي أكد في مرات متعدّدة أن الجهاد في سبيل الله يقوم على بذل المال والنفس لمن يكون قادرا عليهما معا. وبهذا يكون الذي ضحّى بماله ونفسه طاعة لله ورسوله أفضل الناس وأحسنهم جزاء عند الله.

وفي حديث آخر روى أبو هريرة أن الرسول قال "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم مني نفسه وماله الا بحقه وحسابه على الله" 4.

يشير هذا الحديث الى أن القتال أمر من الله وجب على الرسول ومن معه تنفيذه الا في حالة الاسلام، أو في حالة الخضوع لسلطته وذلك عن طريق دفع الجزية. يبدو أن هذا الحديث قيل في القتال بعد أن فرض الله الجزية على أهل الكتاب 5، وأمر بإخضاعهم لسلطة الاسلام السياسية.

1- الامام مالك : الموطأ : دار إحياء الكتب العربية 1370 هـ / 1951 م ج 2 ص 443

سنن الترمذي : اسطنبول 1881 ج 4 ص 164

2- سنن النسائي : اسطنبول 1881 ج 6 ص 11

3- الانفال، 72، الصف، 11، الحديد، 10، النساء، 95، التوبة 20-41-44-88

4- صحيح البخاري ج 2 ص 5 و6

5- التوبة الآية 29

إضافة الى ما تقدّم، ورد في كتب الحديث أيضا تحريض على القتال وترغيب فيه، كما ورد كذلك تحذير من التخلف عنه، فأما التحريض والترغيب في القتال فقد ورد في حديث رواه عبادة بن الصامت عن الرسول يقول فيه: "جاهدوا في سبيل الله فان الجهاد في سبيل الله من أبواب الجنة ينجّي الله تبارك وتعالى به من الغم والهم" 1.

وورد في حديث آخر رواه أبو هريرة عن الرسول أنه قال "تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرج من بيته الا بالجهاد في سبيله، وتصديق كلماته أن يدخله الجنة أو يردّه الى مسكنه الذي خرج منه مع ما نال من أجر أو غنيمة" 2.

أما التحذير من التخلف عن القتال فقد ورد في حديث رواه أبو هريرة عن الرسول قال فيه: "من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بغزوات على شعبة نفاق" 3.

إن الروح الواردة في القرآن الموجودة في الحديث حول الترغيب في القتال والتحريض عليه من جهة ولوم من تخلف عنه وتخويفه من التخلف عنه وردت في القرآن.

إن الاحاديث المذكورة في هذا المستوى من البحث بغض النظر عن صحة أو عدم صحة أسانيدها كما تفتن الى ذلك جامعوا الاحاديث الصحيحة (مسلم بن حجاج القشيري، النيسابوري، البخاري) منذ القرن الثالث للهجرة، وبغض النظر عن تطابق مضمونها مع ما يتماشى وفترة النبوة مثلما أشار الى ذلك المستشرق غولدرهير-Goldziher 4، فإن هذه الاحاديث تعكس رغم كل شيء أهمية الجهاد بوصفه قيمة إسلامية كان لها دور رئيسي في بناء دولة الاسلام وتركيز مجتمعه واتساع إشعاعه، كما توضّح أيضا أن مفهوم الجهاد أو القتال كما ورد فيها لا يخرج في جوهره عن المفهوم الوارد في القرآن، لذلك فلا يستبعد أن تكون كل هذه الاحاديث مستوحاة من القرآن.

بعد أن تعرضنا الى دراسة أهمية الجهاد في القرآن بوصفه المصدر الاساسي بالنسبة الى كل ما يتعلق بدراسة الفترة النبوية - والسنة بوصفها توضّح مدى ترسخ المفهوم في الفترات التي تلت عهد النبوة لا بد من اعتماد كتب السيرة والتراجم والتاريخ العام لبحث أهمية مفهوم الجهاد فيها وأهمية الدور الذي قام به أصحاب محمد في هذا الجهاد من أجل بناء الاسلام باعتباره مؤسسات وقيما مثلت النواة الاولى لنشأة الحضارة الاسلامية في القرون اللاحقة.

1- مسند ابن حنبل ج 5 ص 314

2- عبد الله محمد الزرقاني: شرح المرطأ، مصر، الطبعة الاولى

1381 هـ 1961 م ج 3 ص 277

3- سنن النسائي ج 6 ص 8

4- Goldziher : Etudes sur la tradition Islamique, Maisonneuse 1952 pp

من خلال كتب السيرة والتاريخ العام يتبين أن جهاد المسلمين في عهد النبوة اتخذ شكلين أحدهما يطلق عليه اسم سرايا والآخر غزوات.

أما السرايا فتعني لغويًا "قطعة من الجيش...سميت سرية لأنها تسري ليلا في خفية لئلا ينذر بهم العدو فيحذروا أو يمتنعوا"¹، وتعني تاريخيا مجموعة من الصحابة يؤمر عليهم الرسول أحدهم ويبيعهم إلى مكان محدد ليغيروا عليه.

اختلفت المصادر في تحديد عدد هذه السرايا فذكر ابن سعد أنها سبعة وأربعين سرية²، رغم أنه عدّها أكثر من خمسين وجعلها البلاذري أيضا أكثر من خمسين سرية، بينما ذكرها الواقدي فكانت أقل من أربعين سرية.

أما الطبري وابن هشام ، فلم يكن الفرق واضحا عندهما بين السرايا والمغازي لذلك فإن الطبري مثلا يجعل وقعة الرجيع التي خرج فيها ستة أو عشرة نفر من أصحاب النبي بطلب من رهط من عضل والقارة ليفقهوهم في الدين 3 غزوة رغم أنه لم يخرج في هذه الوقعة سوى بعض الانفار، غير أن خروجهم لم يكن على ما نعتقد ليلا لان هدف هذا الخروج لم يكن في حاجة الى أن يكون سرية ومباغتا. وأطلق الطبري أيضا على الخروج الى دومة الجندل اسم غزوة لخروج الرسول أميرا عليها 4، في حين يذكر البلاذري أن وقعة دومة الجندل كانت سرية أمر عليها الرسول عبد الرحمان بن عوف 5.

يبدو أن الفرق بين سرية وغزوة لم يكن متفقا عليه عند المؤلفين ففي حين يجعل ابن سعد والبلاذري كل خروج للمسلمين للقتال لا يوجد فيه الرسول وكل أصحابه سرية، اعتبر الطبري سرية كل خروج للمسلمين من أجل القتال بدون الرسول ليلا حتى يباغتوا العدو، وهذا ما يتطابق تماما مع المفهوم اللغوي لكلمة سرية، على خلاف الاستعمال الذي ورد عند كل من ابن سعد والبلاذري اللذين لم يريا في سرية الخروج الى العدو شرطا ضروريا لاطلاق كلمة سرية.

إن اختلاف المصادر في ضبط عدد السرايا لا يعود فقط الى الخلط في تحديد السرية. وإنما يعود أيضا الى اختلاف في ضبط بعوث النبي ومشاهده ، إذ يجعلها ابن سعد بين سرايا وغزوات ثلاثة وثمانين ، ويجعلها البلاذري ثمانين ويعدها الواقدي خمس وسبعين بين سرايا وغزوات ، أما ابن هشام والطبري فيجعلانها تتراوح بين خمس وثلاثين وأربعين سرية وغزوة .

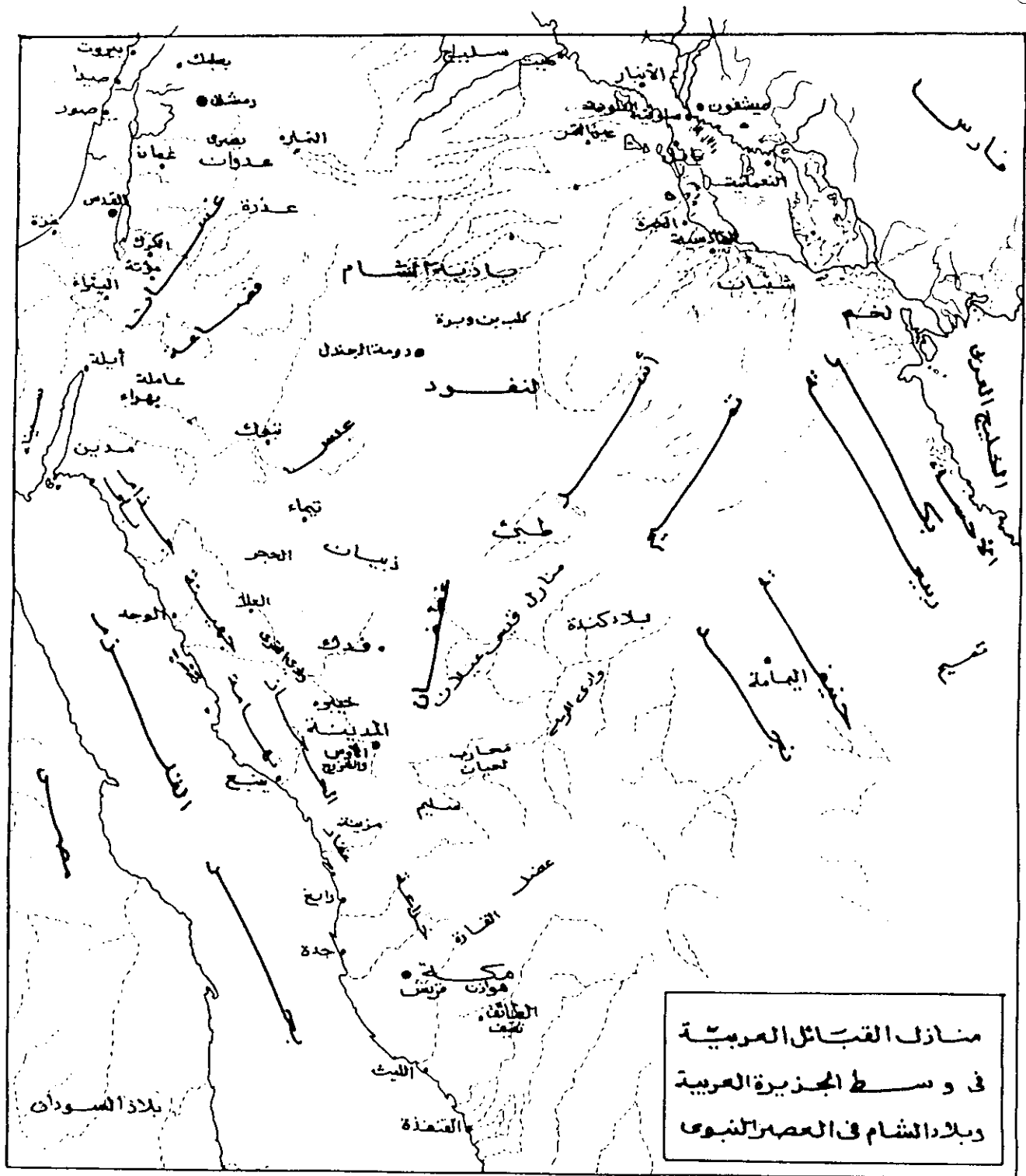
1- ابن منظور : لسان العرب ج 19 ص 105

2- طبقات ابن سعد ج 2 ص 5 و6

3- تاريخ الطبري ج 2 ص 538

4- نفس المصدر ج 2 ص 564

5- أنساب الاشراف ج 1 ص 378



إذا كان عدد السرايا والغزوات متقاربا عند كل من الواقدي والبلاذري وابن سعد، فإن هذا العدد ينخفض بما يتجاوز النصف عند كل من ابن هشام والطبري وهذا يعود الى اقتصارهما خاصة على ذكر المشاهد التي خرج فيها الرسول وإهمال ذكر بعض السرايا التي لم يكن لها وقع كبير على حياة المسلمين ومستقبل الاسلام في ذلك الوقت والتي تكون ربّما من خلق الرواة الداخل في إطار تفخيم ظاهرة الاسلام وتضخيم مكانة الرسول ودور أصحابه الى حدّ الاسطورة.

يبدو مشكل حسم عدد السرايا غير ممكن وذلك لاختلاف المصادر في هذه المسألة وعدم فهم المتتبع لهذا الأمر سبب هذا الاختلاف وهذا ما يحول ربّما دون حسمه. إن عدد السرايا سواء كان خمسين أو أكثر أو أقل لا يمنع من تقسيم هذه السرايا حسب توجهاتها وأهدافها وطبيعة المشاركين فيها وخاصة الامراء.

من خلال الاطلاع على المؤلفات الخاصة بمغازي النبي وسراياه 1، يتضح أن بعوث النبي في مرحلة أولى وُجّهت ضدّ القوافل التجارية القرشية للاغارة عليها وقد اقتصرّت المشاركة فيها على المهاجرين . ووجّهت في مرحلة ثانية على ثلاث وجهات : من جهة اليهود الذين وقع تصفية العديد من رؤوسهم ، وقد وقع الاقتصار للقيام بهذه المهمة على الانصار الذين تربطهم باليهود المستهدفين للقتل علاقات حلف وقرابة مثل كعب بن الاشرف الذي كان من بين من قتله محمد بن مسلمة حليف بني عبد الاشهل، وأبي نائلة سلكان بن سلامة الاشهلي أخويه من الرضاعة 2 وحليفه من الاوس 3، وابن أبي الحقيق الذي قتله حلفاؤه من الخزرج وهو بخيبر 4. ومن جهة ثانية وُجّهت هذه السرايا في مرحلتها الثانية أيضا ضدّ بدو المناطق المحيطة بمكة والمدينة خاصة مثل بني كلاب، وهذيل، وبني لحيان، وبني ثعلبة بن سعد، وسليم ، وعرينة من عكل ، وبني معاوية بن بكر من هوازن 5. وكان هدف هذه السرايا الموجهة نحو الاعراب شائيا : كسب الغنيمة ومحاولة نشر الدعوة الاسلامية بتعليم الاعراب القرآن مثلما خرج من أجل ذلك جماعة بئر معونة وجماعة الرجيع 6.

1- مغازي الواقدي 3 أجزاء، تاريخ الطبري ج 2 و 3 ، طبقات ابن سعد ج 2

البلاذري : أنساب الاشراف ج 1 ص 371 الى ص 386

2- مغازي الواقدي ج 1 ص 187 و 188

3- تاريخ الطبري ج 2 ص 495

4- نفس المصدر ج 2 ص 495

5- انظر الخريطة ص 245

6- البلاذري : انساب الاشراف ج 1 ص 375 الى 377، تاريخ الطبري ج 2 ص 538

الى 555 ، طبقات ابن سعد ج 2 ص 51 و 55 ، مغازي الواقدي ج 1 ص 346 و 354

أما الواجهة الثالثة التي توجهت نحوها سرايا المرحلة الثالثة فقد استهدفت قريشا واقتصرت فيها البعوث المباغتة على اعتراض عير قريش 1، (مثل التي وجهت الى العيص) 2، وبعضها وجه - على ما تذكر بعض المصادر الى قتل أبي سفيان 3. قد يعود سبب انخفاض عدد السرايا الموجهة نحو قريش في المرحلة الثانية الى تغيير الموازنة في تحديد الرسول لعلاقته وعلاقة أصحابه بقريش خاصة بعد الهزيمة التي لحقت القرشيين ببدر.

أما المرحلة الثالثة فقد وجهت فيها بعوث النبي نحو الشمال كمحاولة لاختيار مدى رد فعل الروم فكانت السرايا الموجهة الى ذات أطلاح، وذات السلاسل، وموثة قد تكبد فيها جيش المسلمين خسائر جسيمة في الكفاءات الحربية رغم أهمية العدد الذي خرج في هذه السرية والتي تقدره المصادر بثلاثة آلاف شخص 4.

من خلال الاطلاع على المادة التي توجد عند كل من ابن سعد والبلاذري عن بعوث الرسول، يتضح أن عدد المشاركين في هذه السرايا يختلف باختلاف طبيعة العملية المناطة بعهدة كل سرية. فإذا كانت الغاية من السرية هو " اغتيال " شخص معين ، فإن عدد الخارجين في السرية يتراوح بين واحد وخمسة أشخاص مثلما كان الأمر بالنسبة الى قتل أبي عفك الذي لم يتطلب سوى خروج سالم بن عمير الانصاري 5، وقتل عصماء بنت مروان اليهودي الذي لم يتطلب سوى مجهود عمير بن عدي بن خرشة أحد بني خطمة 6، في حين تطلب قتل كعب بن الاشرف 7، وأبي رافع بن أبي الحقيق خمسة أشخاص لكل منهما 8.

1- أنساب الاشراف ج 1 ص 377 و379

2- على ساحل البحر على طريق قريش الى الشام : معجم ياقوت، دار صادر، بيروت ج 4 ص 173

3- طبقات ابن سعد ج 2 ص 93 و94

4- نفس المصدر ج 1 ص 380 ، تاريخ الطبري ج 3 ص 36 ومايليهما، تاريخ اليعقوبي ج 2 ص 65 و66

5- انساب الاشراف ج 1 ص 373 - طبقات ابن سعد ج 2 ص 27

6- نفس المصدر ج 1 ص 373 - نفس المصدر ج 2 ص 28

7- نفس المصدر ج 1 ص 373 - نفس المصدر ج 2 ص 31

8- نفس المصدر ج 1 ص 374 - نفس المصدر ج 2 ص 32

أما إذا كانت غاية السرية إغارة على قافلة تجارية أو على بطن من بطون إحدى القبائل البدوية الحجازية، فإن عدد المشاركين في السرية يفوق العشرين ولا يتجاوز الخمسمائة مشارك¹، إذ خرج مثلا مع أبي سلمة بن عبد الأسد المخزومي إلى قطن وهو ماء لبني أسد بن خزيمه خمسون ومائة رجل للإغارة على أرض بني أسد²، وخرج محمد بن مسلمة الانتصاري إلى قرطاء³ في ثلاثين راكبا⁴، وإلى ذي القصة⁵ في عشرة نفر⁶، في حين خرج عكاشة بن محصن الاسدي إلى الغمر⁷، وعبيدة بن الجراح إلى ذي القصة في أربعين رجلا⁸، أما زيد بن حارثة فقد خرج مرات متعدّدة وكان عدد الخارجين معه سبعين ومائة شخص إلى العيص على ساحل البحر لاعتراض غير قريش⁹، وخمسة عشر رجلا إلى الطرف¹⁰، حيث يوجد بنو ثعلبة فأصاب نعماء وشاء، وخمسمائة رجلا إلى حسمى وراء وادي القرى أين أغاروا على بني عذرة فأخذوا ألفا من بغيرهم وخمسة آلاف من الشاء ومائة من السبي¹¹.

أما إذا قصد من الإغارة اختبار قوة العدو وضخامة إمكاناته، فإن المنضمين إلى السرية يمثلون أغلبية المسلمين باستثناء بعض الأشخاص مثل الرسول وبعض أصحابه من أمثال أبي بكر وربما عمر وعلي وعثمان الذين لم يخرجوا إلى مؤتة¹² رغم ضخامة عدد المشاركين في هذه الواقعة بالمقارنة مع سرايا السابقة. لا يمكن تفسير عدد المقاتلين في هذه السرية بارتفاع عدد المسلمين في تلك الفترة بالنسبة إلى ما سبقها فقط، وإنما يفسر هذا الارتفاع أيضا بالخطورة التي يمثلها لقاء جيش المسلمين الناشئ بجيش الروم الخبير في القتال والمتعود بكل أنواع العمليات العسكرية.

1- أنساب الأشراف ج 1 ص 376 - ابن سعد ج 2 ص 91

2- طبقات ابن سعد ج 2 ص 50

3-4-5- مناطق تحيط بالمدينة ويقطن بها البدو ومثل بني ثعلبة وبني أسد وبني

بكر بن كلاب

6- طبقات ابن سعد ج 2 ص 78

7- نفس المصدر ج 2 ص 84

8- نفس المصدر ج 2 ص 85 و86

9- نفس المصدر ج 2 ص 87

10- نفس المصدر ج 2 ص 88

11- نفس المصدر ج 2 ص 88

12- مؤتة : قرية من قرى البلقاء في حدود الشام : معجم ياقوت ج 5 ص 220

ما يلاحظ أيضا بالنسبة الى سرايا الرسول من الناحية التنظيمية أن الامراء الذين قادوها كانوا ينتمون الى قبائل متنوعة فمنهم من ينتمي الى مختلف العشائر القرشية ومنهم من ينتمي الى الانصار بمختلف انتماءاتهم القبلية والعشائرية ومنهم من ينتمي الى الاعراب من الذين أسلموا مثل عمرو بن أمية الضمري الذي خرج في سرية وحده لقتل أبي سفيان بن حرب المحرض على قتل رسول الله 1، وغالب بن عبد الله الليثي الذي بعثه الرسول الى بني عوال، وبني ثعلبة بالميفعة 2، في ثلاثين ومائة رجل للاغارة عليهم 3، والى بني الملوّح بالكديد ليشنوا عليهم غارة 4، والى فدك 5، لردّ الفعل عما لحق سرية بشير بن سعد الانصاري 6، وسرية أبي العوجاء السلمي الى بني سليم قومه 7، وسرية شجاع بن وهب الاسدي الى بني عامر للاغارة عليهم 8 وسرية كعب بن عمير الغفاري الى ذات اطلاق من أرض الشام 9، وسرية كرز بن جابر الفهري الى العرنيين 10...

رغم ما يبدو من توازن في توزيع المهام القيادية في حالة غياب الرسول ، فان هذا التوازن لا يتجاوز المستوى العام باعتبار مشاركة كل الاطراف في هذه المهام بغض النظر عن انتمائها القبلي أو العشائري، وهذا ما يوحي بان القيادة العسكرية في عهد الرسول كانت تخضع لكفاءة الشخصية قبل كل شيء، غير أن التثبيت في الانتماء القبلي لهؤلاء القواد أو الامراء كما تسميهم كتب السيرة يكشف أن أكثر من نصفهم ينتمي الى قريش وحلفائها ومواليها ، وتنتمي الاغلبية الثانية الى الانصار في حين أن القواد المنتميين الى الاعراب يمثلون أقلية. قد يتبادر الى الذهن أن مثل هذا التوزيع يعكس الاختلاف العددي للمسلمين من كل مجموعة من هذه المجموعات القبلية (قريش ، سكان يثرب ، الاعراب).

-
- 1- طبقات ابن سعد ج 2 ص 93
 - 2- نفس المصدر ج 2 ص 119
 - 3- نفس المصدر ج 2 ص 119
 - 4- نفس المصدر ج 2 ص 124
 - 5- نفس المصدر ج 2 ص 126
 - 6- نفس المصدر ج 2 ص 126
 - 7- نفس المصدر ج 2 ص 123
 - 8- نفس المصدر ج 2 ص 127
 - 9- نفس المصدر ج 2 ص 127
 - 10- نفس المصدر ج 2 ص 93

لا يستقيم مثل هذا التبرير لان الاكثرية العددية بالنسبة الى المسلمين الذين صحبوا الرسول كانت من الانصار، فى حين كانت اأكثرية قيادات سرايا الرسول من مهاجري قريش، اذ قاد زيد بن حارثة وحده ثمانى سرايا فى مدة تقلى عن ثمانى سنوات ، منها خمس قيادات متتالية 1، أما ما يعرف بكبار الصحابة مثل أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، وأبى عبيدة بن الجراح وسعد بن أبى وقاص، وعبد الرحمان بن عوف، وعلى ابن أبى طالب...فإن مهمة قيادة جيش المسلمين فى حالة غياب الرسول لم تسند لكل منهم سوى مرة أو مرتين على أقصى تقدير 2. فى المقابل أمر الرسول قرشيين من المهاجرين المتأخرين أكثر من مرة مثل خالد بن الوليد الذى قاد جيش المسلمين فى حياة الرسول أكثر من ثلاث مرات حدثت كلها بعد فتح مكة، وعمرو بن العاص الذى لم يؤمره الرسول على جيش المسلمين أكثر من مرة فقط وإنما مرة قبل فتح مكة على ثلاثمائة من سراة المهاجرين والانصار"3.

يمثل قادة السرايا من الانصار عددا هاما بالنسبة الى السرايا التى قادوها ولكنه أقل أهمية من القيادات التى أسندت للمهاجرين القرشيين المتقدمين منهم والمتأخرين . إن ما يلاحظ بالنسبة الى قادة السرايا من الانصار هو عدم بروز شخص معين لهذه المهمة القيادية كما كان الامر بالنسبة الى زيد بن حارثة، إذ لم تتكرر مهمة القيادة هذه الا لبعض الاشخاص من الانصار مثل محمد بن مسلمة الذى قاد سرية بثلاثين راكبا الى القرطاء وأخرى بعشرة نفر الى ذى القصة 4، وأبى قتادة بن ربيعى الانصاري الذى خرج المرة الاولى فى خمسة عشر شخصا للاغارة على غطفان فى أرض محارب بغطفان 5، وخرج فى المرة الثانية فى ثمانية نفر الى بطن إضم 6 ليوهم الناس أن الرسول سيتوجه الى تلك الناحية وليس الى مكة 7.

-
- 1- البلاذري : أنساب الاشراف ج 1 ص 377 - طبقات ابن سعد ج 2 ص 86 الى 89
 - 2- يورد ابن سعد أن الرسول أمر كل من أبى عبيدة بن الجراح وعلى بن أبى طالب مرتين على خلاف بقية الذين وقع التعرض لذكرهم أعلاه
 - 3- طبقات ابن سعد ج 2 ص 131 - انساب الاشراف ج 1 ص 380
 - 4- انساب الاشراف ج 1 ص 376 و377
 - 5- طبقات ابن سعد ج 2 ص 132
 - 6- بطن إضم : من أرض جهينة الواقعة فى شمال شرق المدينة-البكري : معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع ، القاهرة الطبعة الاولى 1364 هـ 1945 م ج 1 ص 166
 - 7- طبقات ابن سعد ج 2 ص 133

الى جانب محمد بن سلمة وأبي قتادة بن ربعي قاد بعض سرايا الرسول أيضا من الانصار عبد الله بن عتيك، عبد الله بن رواحة، بشير بن سعد، سعد بن زيد، قطبة ابن عامر بن حديدة... إن ما يشد الانتباه بالنسبة الى هؤلاء القادة هو عدم انتمائهم الى "عقلاء" الانصار واشرافهم، فكل الاشخاص الذين وقع ذكرهم تقريبا يمثلون من ناحية الشرف العشائري أناسا نكرة لكنهم استطاعوا بتفانيهم في الجهاد أن يكتسبوا شرفا إسلاميا عظيما أبرزته المصادر بوضوح رغم الطمس الذي تعرّض له مثل هذا الشرف في العصر الاموي.

إضافة الى كون الاعراب يمثلون أقلية ضمن قادة سرايا الرسول بالمقارنة مع القرشيين خاصة، فقد توجّهت أغلب السرايا التي قادوها الى قومهم مثل أبي العوجاء السلمى الذي قاد سرية فيها خمسون شخصا الى قومه بنى سليم وكان ذلك في ذي الحجة سنة 7 هـ 1. وسرية الطفيل بن عامر الدوسي لهدم ذي الكفين صنم قومه 2، وسرية الضحّاك بن سفيان الكلابي الى قومه 3. برز من قادة السرايا الاعراب غالب بن عبد الله الليثي الكناني الذي أمره الرسول على ما ورد في ابن سعد والبلاذري ثلاث مرات تمّت كلها بين سنة 7 و8 هـ، واستطاع في جميعها أن يقتل ويسبي ويصيب غنائم 4.

من خلال ما تقدّم عن قادة السرايا، يمكن أن نستنتج أن الرسول أسند هذه القيادات حسب تدرج زمني : إذ أسندها في مرحلة أولى الى المهاجرين من قريش ثم جعلها مشتركة بين هؤلاء المهاجرين الذين كان يوجههم إمّا لاعتراض عير قريش أو للاغارة على العرب 5، وبين الانصار الذين كان يوجههم إمّا لاغتيال بعض رؤوس اليهود أو للاغارة على الاعراب أيضا 6، أمّا في المرحلة الثالثة فقد جعل الرسول قيادة السرايا مهمة يشترك فيها كل من أسلم وصحبه في المدينة سواء كان من قريش أو من الانصار أو من الاعراب ولذلك فإن المصادر لا تذكر الاعراب بوصفهم قادة لبعض السرايا الا انطلاقا من سنة 7 هـ أي بعد صلح الحديبية الذي دخل إثره الكثير من الاعراب الى الاسلام دون أن يهاجروا جميعهم الى المدينة.

1- البلاذري : أنساب الاشراف ج 1 ص 379

2- نفس المصدر ج 1 ص 382 - طبقات ابن سعد ج 2 ص 157

3- نفس المصدر ج 1 ص 382 - نفس المصدر ج 2 ص 162

4- نفس المصدر ج 1 ص 379

5- 6- الى جانب الاغارة وجّه الرسول أصحابه لنشر الدعوة الاسلامية بين أعراب نجد (وقعة بئر معونة وحادثة الرجيع)

يبدو أن التدرّج الزمني في اختيار الرسول لقادة سراياه كان منسجما مع الاقدمية في الاسلام ولذلك كان الاعراب آخر من أسندت اليهم مهمة قيادة السرايا لانهم آخر من أسلم من صحابة الرسول.

إذا خضع اختيار قادة السرايا حسب الانتماء القبلي الى التدرّج الزمني فالى أية مقاييس يمكن أن يخضع اختيارهم كأشخاص؟

يبدو أن الرسول في اختياره لقادة سراياه لم يعر لعامل الانتماء العشائري ووضعية الشخص في عشيرته أي اهتمام ، كما أن هذا الاختيار لم يلعب فيه عامل الاقدمية في الاسلام والاسبقية في الهجرة دورا كبيرا بدليل أنه أسندت لكل من خالد بن الوليد وعمرو بن العاص مهام قيادية متعدّدة في السرايا.

إذا انتفى عاملا الشرف القبلي والشرف الاسلامي في اختيار قادة السرايا فإن العامل المحدّد لمثل هذا الاختيار يبقى الكفاءة الشخصية والمقدرة الذاتية والاستعداد الفردي.

رغم أن القرشيين لم يشتهروا ببلائهم في الحرب ، لان أرض الحرم التي يسكنونها كانت كفيلة بحمايتهم في أرض يلعب فيها الغزو دورا رئيسيا فقد ابدوا في قيادتهم مقدرة عجيبة على المسك بزمام الأمور، وحرصا كبيرا على انجاح المهام المناطة بعهدتهم. قد تعود هذه المقدرة العجيبة والحرص الكبير الى ما يبذلونه من جهد لتنفيذ تعليمات الرسول ، ولعلّ هذا ما جعلهم يستفيدون من التجارب التي يخوضونها باعتبارها تدريبا لهم لتجاوز ما ينقصهم في ميدان القتال الذي لم تكن لهم فيه تجربة ثرية في عهد ما قبل الاسلام مثلما كان الامر بالنسبة الى الاعراب والى الانصار.

لقد تجلّت المقدرة العجيبة للمهاجرين في إنجاح أغلبية السرايا التي قادوها فيما أظهروه من استعداد وتحمس ، وما بذلوه من جهد ليكونوا في مستوى الثقة التي أحاطهم بها الرسول ، وهذا ما يجعلنا نؤكد رأي الاستاذ جعيط الذي يرى أن عملية الجهاد الاسلامي هي عملية " حضرية " Sedentaire أساسا وليست عملية بدوية¹.

1- Djaït Hichem : La grande discorde, Edition Gallimard, 1989, pp 59

من خلال السرايا التي بعثها الرسول يتجلى الجهاد الاسلامي في عهد النبي - كانه فعل "حضري قرشي" أكثر من أن يكون فعلا عربيا وبدويا. قد يصعب علينا أن نبرز الجهاد الاسلامي من خلال السرايا كفعل حضري قرشي من ناحية المشاركة في القيام بالفعل باعتبار أن المهاجرين من قريش مثلوا الى حدود فتح مكة وحتى بعد أقلية واضحة بالمقارنة مع الانصار والبدو¹، غير أن هذا لا ينفى الطابع "الحضري" للجهاد على أساس أن الانصار يعتبرون هم أيضا من السكان المستقرين و"المتحضرين"، وعلى هذا الأساس يصبح البدو في الجهاد الاسلامي في العهد النبوي في فترة ما قبل الفتح أقلية قليلة.

إن سيطرة القرشيين على السياسة الحربية في المدينة لا يجب أن يفهم على أساس أنه تكريس للعصبية القبلية ولكن على أساس توفر الاستعداد الأكثر على البذل والعطاء من أجل الله والاسلام، هذا الاستعداد من الطبيعي أن يتوفر عند القرشيين أكثر من غيرهم وذلك لأن اسلامهم أقدم، ومعاناتهم أعمق، وعلاقتهم بالرسول أوطد لذلك فإن تأثيره عليهم وتأثرهم به لا بد أن يكون أشد وهذا ما يجعل الكفاءة الشخصية تتطور لديهم أكثر من غيرهم بحكم تاريخية قربهم منه، وبناء على ذلك يصبح بروز زيد بن حارثة في إحكام تنفيذ السياسة الحربية التي ينصّ عليها الرسول ليس من باب الصدفة المجانية، وإنما لان زيدا يعتبر من أكثر الناس قربا للرسول ومن أشدهم تأثرا به.

لقد لعبت السرايا التي قام بها أصحاب محمد دورا عظيما في ترسيخ دولة الاسلام وأمته، إذ مثلت هذه السرايا طريقة لتدريب المسلمين وخاصة القرشيين منهم على القتال، وهذا ما سيضمن في عهد الرسول وما بعده توسع الاسلام وتحقيق إشعاعه، ومثلت السرايا أيضا طريقة لتجميع الغنائم من أجل ضمان ضرورات الحياة للصحابة الذين ما انفك عددهم يتزايد في أرض كانت مواردها تتناقص لذلك تصبح الغنائم المتأتية من السرايا التي تعتبر أنجع طريقة لضمانها ضرورة حياتية لا يمكن بدونها أن تتواصل الاسلام بوصفها العامل الاساسي في تضخيم الثروة البشرية للاسلام الضرورية لتكوين جيش الفتوحات الذي سينطلق منذ عهد الرسول ليحقق انتصارات ساحقة في مناطق عديدة من العالم طيلة النصف الاول من أول قرن للهجرة.

2- انظر مشاركة البدو في فتح مكة : تاريخ الطبري ج 3 ص 50
مغازي الواقدي ج 2 ص 800

وساهمت السرايا كذلك في إيجاد اللحمة بين المسلمين الضرورية لتماسك الامة والتحامها.

إذا كان للسرايا مثل هذا الدور في ترسيخ دولة الاسلام وأمتة فما هو الدور الذي ستلعبه الغزوات في هذا الاتجاه ؟ وما هو الدور الذي سيلعبه الصحابة من خلالها؟

يطلق على الغزوات التي وقع شنها في عهد النبوة اسم " مشاهد الرسول " إذ يذكر ابن سعد في عدد هام من تراجمه للصحابة : "شهد فلان بدرًا وأحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله" 1.

إن الغزوات إذن تختلف عن السرايا في القيادة ، فإذا اسندت قيادة السرايا الى أحد من الصحابة بأمر من الرسول فإن قيادة الغزوات كانت للرسول وتختلف الغزوات عن السرايا أيضا من ناحية الأهمية العددية فإذا كانت الأولى تضم كل المسلمين باستثناء الذين يتخلفون بأمر منه فإن الثانية تضم عددا محدودا من المسلمين المحاربين.

لم تختلف المصادر كثيرا في تحديد عدد مشاهد الرسول إذا اتفقت المصادر كلها تقريبا على جعلها تتراوح بين خمسة وعشرين وثلاثين مشهدا 2.

1- طبقات ابن سعد ج 3

2- نفس المصدر ج 2 - مغازي الواقدي ج 1-2-3-تاريخ الطبري ج 2 ص 3

أنساب الاشراف ج 1

يُقصد بمشاهد الرسول كل المرات التي خرج فيها الرسول من المدينة سواء كان ذلك لغرض القتال أو لأغراض أخرى إذ تعتبر المصادر أن عمرة القضاء وحجة الوداع تمثلان مشهدين من مشاهد الرسول لأن المشهد يعنى لغة "الجمع من الناس ومحضر الناس"¹.

لقد استوجب خروج الرسول من المدينة على رأس أصحابه تعيين من يخلفه ليمثل سلطته السياسية فيها . لقد أسند الرسول هذه المهمة لعدة عناصر من أصحابه يشترك جميعهم في الشرف الاسلامي دون أن يكون لهم نفس التجربة الاسلامية من ناحية قدمها وعمقها. ومن بين الذين خلفوا الرسول على المدينة أثناء غيابه تذكر المصادر سعد بن عبادة الخزرجي وسعد بن معاذ الأوسي وأبي لبابة بن عبد المنذر الأوسي وعبد الله بن رواحة الخزرجي . أما من القرشيين فقد خلف الرسول على المدينة زيد بن حارثة مرتين وعثمان بن عفان مرتين وابن أم مكتوم العامري الذي خلف الرسول على المدينة عشر مرات على الأقل . لم تقتصر خلافة الرسول أثناء غيابه عن المدينة على الأنصار والمهاجرين من قريش وإنما شملت أيضا مهاجرين من الأعراب مثل سباع بن عرفطة الكناني الذي خلف الرسول على المدينة أكثر من مرة وأبي ذر الغفاري ، وأبي رهم الغفاري الذي خلف الرسول على المدينة على ما ورد في البلاذري في فتح مكة وغزو الطائف .

تبدو المهمة التي أسندها الرسول لمثل هؤلاء الأشخاص غير ذات أهمية بالغة في بناء الاسلام وترسيخ نفوذه بالمقارنة مع مهمة الجهاد التي يقوم بها بقية أصحاب محمد غير أن عدم إغفال المصادر ذكر الذي تسند اليه هذه المهمة في كل مرة يجعلنا نبحث بصفة أكثر عمقا لعلنا نتوصل إلى بلورة البعد الحقيقي لمثل هذه المسألة .

إنّ العبارات الواردة في المصادر "استخلف الرسول على المدينة فلانا؛ أو خلفه عليها" تعني جعله نائبا عليها أي يتوبه في تمثيل سلطته فيها، وبما أن أكثر المسلمين كانوا يصاحبون النبي في مشاهدته باستثناء البعض منها مثل بدر التي لم يخرج فيها من مسلمي يثرب الا أقلية فإن السلطة التي يمثلها الشخص المستخلف لا يمكن أن تفهم الا من قبيل توفير الحماية لغير القادرين على القتال من كل إمكانيّة للهجوم على المدينة.

لتوفير الحماية للمدينة عند ما يغيب الرسول لا بدّ من توقّر القوة المادية (السلاح) والبشرية (المقاتلين) للقيام بهذا الأمر وبما أن كل القوة كانت تخرج مع الرسول فإن مسألة "خلافة النبي" على المدينة تصبح ذات طابع معنوي يسعى الى ترسيخ فكرة أكثر منه فعليّ وتمثل هذه الفكرة في تثبيت وتقنين سلطة الرسول على المسلمين وسلطة الإسلام والمسلمين على المدينة وخاصة ابن أم مكتوم رغم فقدان بصره فقد لعب دوراً شديداً الأهمية لأنه ساهم رغم صبغته المعنويّة البعيدة عن الفعل العسكري في ترسيخ السلطة السياسية للإسلام والمسلمين هذه السلطة التي مثلت ضرورة رئيسية لقيام دولة المسلمين في المدينة وفتح آفاق العمل والفعل لتركيز أمة المسلمين التي سيكبر شأنها في السنين اللاحقة إذا ساهم استخلاف كلّ الذين عينهم النبيّ لينوبوه أثناء غيابه في ترسيخ سلطة الإسلام السياسية أي لعبوا دوراً في بناء دولة الإسلام فما مدى أهمية الدور الذي قام به أصحاب الرسول الذين شاركوا في الغزوات التي قادها ؟

أولت مصادر السيرة والتاريخ العام ، والتراجم مسألة الدور الذي لعبته غزوات الرسول في ترسيخ الإسلام أهمية بارزة ، وفي هذا الإطار برز الدور الذي قام به أصحاب الرسول في الغزو من أجل فرض سلطة الإسلام الدينيّة والسياسية . ومن بين المشاهد التي لعب فيها الصحابة الى جانب الرسول دوراً مصيرياً يخصّ ابن سعد بالذكر معارك بدر، وأحد والخندق 1.

إنّ التركيز على ذكر هذه المشاهد دون كلّ المشاهد التي يقارب عددها الثلاثين يدلّ على أنّ لها مدلولاً خاصاً بالنسبة الى مستقبل الإسلام والمسلمين لأن معركة بدر مثلت رغم عدم مشاركة كلّ الصحابة الانصار فيها الانطلاقة المستقبلية للإسلام التي أبدى الصحابة في سبيل انجاحها حماساً كبيراً واندفاعاً شديداً وعزيمة قوية جعلتهم ينتصرون على عدوّهم بسرعة رغم تفوقه عليهم في العتاد والعدد .

1- ذكر ابن سعد في العديد من تراجم الصحابة "وشهد فلان بدرًا وأحد والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله" ج 3



أما معركة أحد فقد صمد فيها أصحاب الرسول صمودا جعل عددا هاما منهم يفقد حياته ورغم أن حصيلة الخسارة البشرية كانت ثقيلة بالنسبة الى المسلمين (أكثر من سبعين شخصا) 1 ، فإن ما أظهره الصحابة من صمود واستبسال في المقاومة جنب على ما يبدو المسلمين خطر "إبادتهم" من قبل قريش التي لم تكتف هذه المرة بالتفوق في العدد والعدة وإنما صاحب هذا رغبة القرشيين الجامحة في الانتقام من المسلمين لقتلى بدر .

الى جانب بدر التي مثلت الانطلاقة الناجحة لمستقبل الاسلام في فرض سلطته ، وأحد التي أظهر فيها صحابة النبي قدرة عجيبة على الصمود والمقاومة مثلت الخندق أيضا مشهدا تمكّن فيه الصحابة بفضل التشاور فيما بينهم والالتزام بما يأمر به النبي من الوقوف دون ما أراد جيش الأحزاب 2 الذي حاصر المدينة لمدة تقارب الشهر دون أن يدخلها 3 في هذه المرة أيضا أظهر أصحاب النبي مقدرة مماثلة أو تفوق تلك التي أبدوها في أحد للمحافظة على "حرمة" المجال الجغرافي الاسلامي الذي تتكرس فيه سلطة النبي وسلطة الاسلام السياسية والدينية .

إضافة الى هذه المشاهد الهامة التي كان فيها دور الصحابة فعّالا في فرض سلطة الاسلام وترسيخها والمحافظة عليها والتمسك بها رغم ما تعرضت اليه أمة الاسلام من أخطار هددت عناصرها بالإبادة ومجالها الجغرافي بالغزو المحتّم لولا الصمود العجيب الذي أبداه المسلمون بقيادة رسولهم الذي برزت سلطته السياسية والدينية بصفة واضحة بعد معركة بدر مباشرة ، كان دور الصحابة في بقية مشاهد الرسول أيضا بالغ الأهمية حيث أنهم ساهموا من خلال هذه المشاهد في توسيع رقعة الاسلام (التوسع على حساب أراضي اليهود والبدو المحيطين بالمدينة ومكة والطائف) وترفيح عدد المسلمين (الذي بلغ عشرة آلاف شخص على ما تذكر كل المصادر يوم فتح مكة بعد ما كان منحصرا في بعض المناسبات من الأشخاص في المرحلة المدنية الأولى) وتوفير ما يضمن من العدة والعتاد لتكوين جيش ما انفك يتطور باستمرار.

- 1- أنساب الأشراف ج 3 ص 328 أما الواقدي فقد ذكر في مغازيه أن الانصار الذين قتلوا بأحد سبعين والقرشيين أربعة أو خمسة أشخاص ج 1 ص 300.
- 2- جيش الأحزاب خرجت فيه قريش وغطفان وبنى سليم وثقيف، وكنانة... أنظر تاريخ الطبري ج 2 ص 566 مغازي الواقدي ج 2 ص 443 أنساب الإشراف ج 1 ص 343 .
- 3- تاريخ الطبري ج 2 ص 543 .

رغم المساهمة الجماعية لكل أصحاب النبي في القتال من أجل الاسلام، فقد برز بعض الأشخاص في هذا الميدان مثلما برز أبو بكر الصديق من قبل في عمق وخصوصية صلته بالرسول من دون كل الصحابة .

بالاعتماد على السيرة تتردد العديد من أسماء الصحابة الذين برزوا إما في القيادة الحربية وإما في إحكام طرق القتال المعروفة في ذلك الوقت مما يجعل لهم صيتا خاصا في ممارسة فعل القتل. أما فيما يخص القيادة الحربية فقد برز فيها الى جانب الرسول زيد بن حارثة ثم عمرو بن العاص وخالد بن الوليد اللذين سيكون لهما شأن أعظم في ميدان القيادة الحربية في الفتوحات الاسلامية في عهد الخلفاء الراشدين .

أما فيما يخص المحاربين الذين برزوا في ميدان قتال الأعداء فتذكر المصادر هذا الفضل لعديد الأشخاص من أبرزهم علي بن أبي طالب الذي أبلى في بدر وأحد والخندق ، وخبير وفي كل مشاهد رسول الله باستثناء تبوك التي لم يخرج اليها في جيش الرسول .

لا تفرد مصادر التاريخ الاسلامي الكلاسيكية 1 على بن أبي طالب بهذا الدور المميز وإنما تذكر الى جانبه أيضا حمزة بن عبد المطلب الذي أبلى يوم بدر وقاتل يوم أحد الى أن قتل كما برز في قتال المشركين الكثير من الانصار مثل عاصم بن ثابت بن أبي الأقلح من بني عمرو بن عوف الذي يقول عنه ابن سعد : "أنه كان من الرماة المذكورين من أصحاب رسول الله وقتل يوم أحد من أصحاب اللواء من المشركين الحارث ومسافعا آبني طلحة بن أبي طلحة العبدريين ... وقتل عاصم يوم الرجيع بعد ستة وثلاثين شهرا من هجرة الرسول الى المدينة" 2 وبرز في القتال أيضا من الانصار معوذ وعوف أبنا عفراء النجاريان اللذان قتلا أبا جهل يوم بدر فقتلا ، وأبو دجانه الساعدي الذي ثبت مع الرسول يوم أحد و أبلى في كثير من المعارك الى أن قتل يوم اليمامة سنة 12 هـ ، والحارث بن الصمة النجاري الذي ثبت مع الرسول يوم أحد وقاتل يوم بئر معونة سنة 4 هـ حتى قتل وأبو قتادة الحارث بن ربيعي السلمي الانصاري الذي قاد سريتين من سرايا الرسول وأبلى في كثير من مشاهد الرسول ...

1- مغازي الواقدي ، تاريخ الطبري ج 2 و ج 3 ، طبقات ابن سعد ج 2 و ج 3 أنساب الأشراف ج 1

2 - طبقات ابن سعد ج 3 ص 462 و 463

قد يفوق عدد الذين قتلهم على بن أبي طالب من المشركين في مشاهد الرسول عدد كل الذين قتلهم أبو دجاجة أو ابن أبي الأقلح أو حمزة بن عبد المطلب ولكن هذا التفوق في عدد القتلى ليس كافيا ليجعل علي بن أبي طالب الأكثر شدة على الكفار أو الأفضل جهادا في سبيل الله ورسوله مثلما تصوّر ذلك الايديولوجية الشيعة التي صنعت من علي أسطورة في إسلامه وفي جهاده وفي فقهه وفي شدة تعلق الرسول به 1، تستمدّ منها شرعيتها الأحق ووزنها الأكثر أهمية في إطار الصراع الذي سيقوم في صلب الأمة الإسلامية منذ المنتصف الثاني للقرن الأول من الهجرة وحتى قبل ذلك .

لقد أبدى أصحاب الرسول في المشاهد التي شهدوها مع النبي وفي الوقائع التي خرجوا اليها من دونه حماسا فياضا من أجل نصره الإسلام واندفاعا جارفا في سبيل كسب النصر وقدرة فائقة على المقاومة والوقوف دون ما يريد الأعداء الذين حاولوا هزم الإسلام في أحد وفي الخندق .

لقد ساهم أصحاب الرسول عبر مشاركتهم في عمليات القتال التي دعا اليها القرآن والرسول في صنع انتصارات جسيمة للإسلام نتج عنها فرض سلطته السياسية والدينية فتحرر من اليوتقة الضيقة التي فرضت عليه طيلة بقائه في مكة ، ثم فاشع في مرحلة أولى على المدينة ، ثم على ما حولها وحول مكة ثم على مكة ، والطائف ثم على الحجاز لينطلق منذ عهد أبي بكر من أجل تحقيق الإشعاع في مناطق أرحب وأبعاد أكثر امتدادا وطموحا بالنسبة الى الاسلام والمسلمين .

إذا كان دور الصحابة فعّالا في الجهاد ، فإن دور الجهاد أيضا كان بارزا وفعّالا في توحيد العرب الذين استطاعوا بفضل الجهاد أو يحبوا الإسلام 2 ويجازفوا في سبيله بأموالهم وأنفسهم فما عسى أن تكون العوامل التي جعلت الصحابة والمسلمين بصفة عامة يقدسون الجهاد ويبدلون ما في وسعهم في سبيله ؟

1- للإطلاع على تهويل دور علي في مشاهد الرسول من أجل إبراز أحييته وأحقية بنيته في الخلافة الإسلامية أنظر ما كتبه الأستاذ جعيط في

"Ali dans la métahistoire et dans l'histoire : La Grande Discorde PP. 380-397 et surtout pp. 382.

2- Djaït (H) : La Grande Discorde pp 60

4 - دور " الجزاء " في توسيع فعل الجهاد لدى الصحابة وتعميقه :

إذا مثل الاستعداد الشخصي عنصرا هاما في استجابة أوائل المؤمنين الى الدعوة الاسلامية ، فقد كان لهذا الاستعداد الشخصي أيضا أهمية في آنخراط الصحابة في عملية الجهاد ضدّ المشركين استجابة لاوامر الله ورسوله . إنّ الاستعداد الشخصي رغم أهميته في إقدام الناس على القتال واقتناعهم بالجهاد باعتباره فرضا أساسيا من الفروض الاسلامية يبدو غير كافٍ لتفسير السعة والعمق الذي اكتسبه الجهاد في الضمير الاسلامي في عهد النبوة وذلك لأن الجهاد لا يمثل فرضا مثل بقية الفروض وإنما يشمل فرضا يستوجب التضحية بالنفس {الحياة} والنفيس {المال} ولذلك فإن إقناع الناس بممارسته كفعل يتطلب الى جانب الإستعدادا الشخصي تعبئة وتحريضا كبيرين يقومان على أدلجة Idiologier الجهاد الذي كانت أبعاده المادية والفكرية تتطور كلما ترسخت تجربة المسلمين في ممارسته وازدادت عمقا. فهل يمكن أن يوضع الإعتقاد على القرآن الاسس التي لعبت دورا في تحريض أصحاب محمد على القتال وإقناعهم به .

إنّ التحريض على القتال ورد في آيات قرآنية متعددة في أغلب السور المدنية ، غير أننا سنكتفي بذكر البعض منها فقط حتى نتجنب كثرتها وتكرار معاني بعضها. ومن ضمن الآيات التي حرّضت المسلمين على القتال بوصفه واجبا مقدسا رغم كلّ ما قد يمكن أن يسببه للشخص من أخطار على حياته وأمواله : **وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ** 1 .

ينهى القرآن في هذه الآية عن اعتبار المقتولين في سبيل الله أمواتا ، ويؤكد على أنهم أحياء دون أن تحسّ بهم الناس ، وفي هذا إشارة الى أن قتلى مشاهد الرسول وغيرها من الحروب المقدسة يحيون حياة خالدة تختلف عن حياة الناس العادية . تعمق هذا التوجه الذي رغب المجاهدين في سبيل الله في الموت في آية أخرى : **"وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ** 2 . في هذه الآية ينهى الله بكثير من الحزم عن اعتبار موت المجاهدين في سبيل الله موتا فعليًا ويؤكد بأكثر وضوح على أنّ هؤلاء القتلى يحيون الحياة الأبدية، الحياة الخالدة بجوار ربهم .

1- سورة البقرة الآية 154

2- سورة آل عمران الآية 169

لقد طمان الله من خلال هاتين الآيتين عبادةً المجاهدين على مصيرهم بعد الموت في سبيل الله وذلك بأن جعل حياتهم دائمة في جوار الله مما جعل جزع الناس من الموت يتحول عند المؤمنين بالله ورسوله إلى إقبال على الجهاد ورغبة فيه لطلب الشهادة التي ستمكّنهم من العيش الخالد في جوار الله بعيداً عن الدنيا الفانية .

إضافة إلى الآيات التي وعدت قتلى الجهاد في سبيل الله بالعيش الخالد في جوار الله هناك آيات أخرى وعدتهم بغفران الله ورحمته والأجر العظيم مثل :
وَالَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ¹ وَلَنْ يُقَاتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مَتَمَّ
لِغَفْرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٍ خَيْرٍ مِمَّا يَجْمَعُونَ² وجاء في سورة الصف أيضاً عدة آيات
يعدّ فيها الله المؤمنين المجاهدين بالأجر العظيم والفوز الكبير . " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا هَلْ أَدْرَأَكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ * تَوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ
وَتَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * يُغْفِرُ
لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلُكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِينُ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ
ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ"³.

وفي نفس الإطار ورد في سورة التوبة أيضاً : لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ
جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأَوْلِيَّتِكُمْ لَهُمْ الْخَيْرَاتُ وَأَوْلِيَّتِكُمْ هُمْ الْمُفْلِحُونَ * إِنَّ اللَّهَ
اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ⁴ .

لم يكتف القرآن في تحريض المؤمنين على الجهاد بوعده المجاهدين بالحياة الخالدة ،
وغفران الذنوب ، الفوز ، بالجنة وإنما جعل إيمانهم بالله ورسوله ، والهجرة في
سبيل الإسلام مرتبطين بالجهاد في سبيل الله من جهة ، ومن جهة ثانية جعل الأجر
العظيم والرحمة والغفران في ارتباط وثيق بالإيمان بالله ورسوله والهجرة والجهاد
في سبيلهما . وفي هذا الإطار جاء في القرآن : " إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي
سَبِيلِ اللَّهِ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ"⁵ .

1- سورة محمد الآية 4

2- سورة آل عمران 157

3- سورة الصف الآيات 10 - 11 - 12

4- سورة التوبة الأيتان 88 - 111

5- سورة محمد الآية 4

وفي نفس السياق جاء في نص آية من سورة آل عمران : " فالَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَعِنْدَهُ حَسَنُ الثَّوَابِ " 1 . إذا اكتفت الآيتان السابقتان بربط الإيمان بالجهاد والثواب بالنسبة إلى المهاجرين فقط ، فإن الآية الموالية أظرت على المهاجرين والأَنْصَارِ على حدِّ السَّوَاءِ : "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ" 2 . يوجد في هذه الآية تعبير صريح عن أن الإيمان الحق يستوجب الإيمان بالَّذِينَ وَالهِجْرَةَ فِي سَبِيلِهِ أَوْ نَصْرَتِهِ وَالْجِهَادَ مِنْ أَجْلِهِ . وبهذا يصبح الجهاد واجبا من الواجبات الاسلامية مثله مثل الإيمان بالله ورسوله والهجرة أو النصره ، بدونه لا يستقيم إيمان الشخص .

إن تحريض القرآن على الجهاد لم يكتف بوعده المؤمنين المجاهدين بالحياة الخالدة والمغفرة والأجر الأعظم والفوز الأكبر ، ويجعل الإيمان لا يكتمل بدون الجهاد ، وإنما اشتمل تحريض القرآن على القتال أيضا على جعل المؤمنين المجاهدين أفضل من المؤمنين القاعدين : "فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا" 3 . وفي نفس السياق ورد في سورة التوبة : "الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ" 4 .

بالاعتماد على هاتين الآيتين الأخيرتين يتضح أن تفضيل الله بين المسلمين لم يقم على الأسبقية في الإيمان فقط وإنما قام أيضا على الانخراط في الجهاد الاسلامي من أجل انتصار الاسلام مع الملاحظ أن هذا الجهاد يقوم على بذل المال والنفس معا .

لم يقتصر تحريض القرآن للمؤمنين على الجهاد بالترغيب في الشهادة والوعد بالحياة الأفضل والأجر الأعظم والفوز الأكبر ، وإنما حرصهم على الجهاد بما يصلح عيشتهم ويحسن ظروف حياتهم المادية عن طريق الغنيمة التي يغنمها الرسول وأصحابه أثناء غزوهم لأعدائهم وإغارتهم عليهم وقد ورد التنصيص على الترغيب في الجهاد عن طريق الغنيمة في آيات متعددة منها ما ورد في سورة الأنفال ومنها ما ورد في سورة الفتح .

1- سورة آل عمران الآية 195

2- سورة الأنفال الآية 74

3- سورة النساء الآية 95

4- سورة التوبة الآية 20

أما الآية التي وردت في سورة الأنفال للتحريض على القتال من أجل الغنيمة فيقول نصّها : "فكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" 1 . وأمّا ما ورد في سورة الفتح فقد جاء في نصّه : "وَمَغَانِمُ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا (أي يأخذها الذين بايعوا تحت الشجرة) وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا * وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِي النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا" 2 .

لقد وردت هاتان الآيتان في شكل خطاب مباشر وجهه الله إلى المؤمنين المقاتلين في سبيل الله وقد وجه هذان الخطابان إلى المؤمنين حسبما ورد عند بعض المفسرين ، مرة بعد الانتصار في معركة بدر 3 وأخرى زمن عقد صلح الحديبية بين الرسول وأصحابه من جهة وبين قريش من جهة ثانية 4 .

من خلال ما استعرضناه من آيات قرآنية ، يتضح أنّ القرآن يتضمّن إيديولوجية الجهاد التي تطوّرت شيئاً فشيئاً بتطوّر الأحداث . وتقوم هذه الإيديولوجية القرآنية على الترغيب في الجهاد حسب ثلاثة محاور أساسية وهي إعطاء منزلة رفيعة لقتلى الجهاد أو الشهداء كما تسميهم كتب السيرة والتاريخ العام ، وتفضيل المجاهدين في سبيل الله على القاعدين ، والوعد بالجزاء الحسن في الآخرة والغنم في الحياة الدنيا .

ما يلاحظ من خلال الإطلاع على القرآن أيضا هو أنّ هذه الإيديولوجية الجهادية لم تبرز بوضوح إلا في السور المدنية التي نزل معظمها بعد معركة بدر ، وما يلاحظ أيضا هو أنّ الإيديولوجية الجهادية تطوّرت بصفة تدريجية ، فكلّما زادت سرعة الأحداث واحتدّت أخذ التحريض على الجهاد بعدا أعمق وتصورا أشمل .

لقد كان تأثير هذه الإيديولوجية القرآنية عميقا : فمن ناحية كان لها الأثر الفعال في تعبئة جيش المؤمنين في عهد الرسول وفي عهد الفتوحات الإسلامية ، ومن ناحية ثانية انعكس بعد هذه الإيديولوجية في الفكر الإسلامي فأثارت كلّ كتب التراث الإسلامي قدسية الجهاد والاستشهاد ، وتحدّثت بإسهاب عن جزاء المجاهد في الحياة وما بعدها وثواب الشهيد وجزائه .

1- سورة الأنفال الآية 69

2- سورة الفتح الآيتان 19 و20

3- الطبري : جامع البيان ج 14 ص 71 و72

4- القرطبي : أحكام القرآن ج 16 ص 275 وما بعدها

ومن أبرز الكتب التي أطنبت في الحديث عن الجهاد وجزائه الكتب المجمعّة للحديث النبوي التي خصّصت فيها فصول كاملة لتجميع الأحاديث النبويّة المتعلقة بالجهاد وفضله وفضل المجاهدين إلى غير ذلك . ولأننا لا نستطيع أن نذكر كلّ الأحاديث في هذا الشأن في هذا الفصل من البحث ، فإننا سنكتفي بذكر بعض الأحاديث التي لها دلالة خاصة ، مثل : "تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه من بيته إلاّ الجهاد في سبيله ، وتصديق كلماته أن يدخله الجنة أو يرده إلى مسكنه الذي خرج منه مع ما نال من أجر أو غنيمة" 1 يحرّض هذا الحديث المسلمين على القتال ويحتوي هذا التحريض على حصر الجهاد وجعله يقتصر على سبيل الله .

كما يتضمّن الحديث التحريضي وعد المجاهدين بالجنة في حالة استشهادهم وبالآجر والغنيمة في حالة رجوعهم . لم تحرّض الأحاديث النبوية على الجهاد فقط ، وإنما فضلت أيضا المجاهدين عن غيرهم وهذا التفضيل قد سبق أن ورد في القرآن أكثر من مرّة . جاء نصّ الحديث الذي يجعل المجاهد أفضل الناس : "قيل يا رسول الله أيّ الناس أفضل ، فقال رسول الله مؤمن يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله ..." 2 . أكدّ الحديث النبوي أيضا مثل القرآن على أن الجهاد في سبيل الله يقوم على بذل النفس والمال معا . لم يقتصر تفضيل الحديث النبوي للجهاد والمجاهدين على حديث واحد فقط وإنما روي أنّه قال أيضا : " الغدوة والروحة في سبيل الله أفضل من الدنيا وما فيها" 3 .

إنّ ما ورد في الحديث النبوي بصفة عامة ، لا يتعارض في جوهره مع ما جاء في القرآن لانه لم يهوله ولم يضخّمه تأثير المخيال الشعبي العام كما حدث ذلك بالنسبة إلى كلّ ما يخصّ سيرة النبي الذاتية وحتى سيرة بعض أصحابه في فترة ما قبل النبوة .

1- موطأ مالك ج 2 ص 444 ، صحيح البخاري : كتاب الجهاد والسير ص 56 وأخرج البخاري نفس هذا الحديث في باب أفضل الناس مؤمن يجاهد بنفسه وماله ص 2 صحيح مسلم : كتاب الإمارة ص 33 - وباب أفضل الجهاد والخروج في سبيل الله ص 28 .

2- صحيح البخاري م 1 ج 3 ص 201

3- نفس المصدر م 1 ج 3 ص 202

إنّ تحريض القرآن على القتال وترغيب الناس فيه لم يقتصر تأثيره على كثرة الأحاديث النبوية المنسوبة إلى النبيّ حول الجهاد وفضل الجهاد والمجاهدين ... وإنما أثر كذلك على توسيع مجالات الأحكام الفقهية الإسلامية التي تتعلق بقسمة الغنيمة وحكم الفئء والخراج ومزية الرّباط 1 ، ومسألة إقطاعات الرّسول وغيره لبعض المقاتلين وحكم تقليد الامارة على الجهاد وحكم الجزية 2 ... رغم أنّ كلّ هذه المواضيع الواردة في الكتب الفقهية لا تحرّض على فعل الجهاد مباشرة ، إلا أنّ لها جميعاً علاقة وطيدة بالجهاد الإسلامي والذين انخرطوا فيه سواء كان ذلك في عهد الرّسول أو بعده ، لأنّ كلّ هذه المواضيع التي أثارها كتب الفقه الإسلامي انجرت مباشرة وبصفة تكاد تكون أوتوماتيكية عن فعل الجهاد الذي توسّع وتشعب بمرور الوقت ممّا استوجب تطوّر الفقه ، وتطوّر الجدل بين الفقهاء وغيرهم ، وبذلك ساهمت النتائج التي انجرت عن فعل الجهاد وتوسّعه في نشأة وتطوّر الصّراع الفكري منذ نهاية القرن الأوّل للهجرة .

إلى جانب كتب السنّة وكتب الفقه ، كان للجهاد الذي مارسه المسلمون الذين كانوا مع النبيّ في سيرورة بنائه للإسلام وتركيزه لمؤسّساته ، حسب التعليمات القرآنية الأثر الواضح في كتب السيرة والتاريخ العام التي أشادت بالمجاهدين وأبرزت دورهم الفعّال في مشاهد الرّسول وسراياه . فما هو هذا الدور الذي لعبه أصحاب الرّسول من خلال الجهاد في سبيل الله سواء كان ذلك في مشاهدته أو سراياه ؟

-
- 1- يبدو أنّ هذا المفهوم لم يتطوّر عند المسلمين إلا بعد مرور القرن الأوّل للهجرة لانه مرتبط بتطوّر درجة التحضّر والاستقرار عند المسلمين .
 - 2- انظر هذه المسائل في : أبي عبيد القاسم بن سلام . كتاب الاموال صحّحه وعلق هوامشه محمّد حامد الفقى د ت ص 43 - 61 و 62 و 140
 - محمّد بن الحسن الشيباني : السّير الكبير ، تحقيق صلاح الدّين المنجد ، مصر 1358 ج 2 ص 593 - 606 ج 3 ص 1001 - 1016

لقد لعبت إيديولوجية الجهاد القرآنية التي كانت تتوسع أبعادها وتعمق كلما تطوّرت الأحداث ، دورا كبيرا في تعبئة المسلمين ودفعهم نحو الجهاد في سبيل الله تنفيذا لأمر الله ورسوله ، غير أنّ التعبئة لخوض الجهاد لم تأخذ في البداية نفس العمق والأهمية التي أصبحت عليهما فيما بعد بدر ، كما أنّ هذه التعبئة لم تأخذ بعدها الواسع والشامل إلا بعد فتح مكة . إنّ التدرّج في تعميق التعبئة العسكرية وتوسيعها لدى الصحابة قد خضع أولا لتدرّج تطوّر إيديولوجية الجهاد القرآنية ، وثانيا لعامل الوقت الذي كان يرسخ تدريجيا الجهاد باعتباره فرضا إسلاميا .

للتدليل على أنّ أهمية الدور الذي لعبه أصحاب الرسول في الجهاد كان يتطوّر بتطوّر إيديولوجية الجهاد القرآنية ومرور الوقت الذي كان يكسبهم كلما تقدّم تجربة أعمق وخبرة أهمّ في ميدان القتال ، نحاول دراسة التجربة النضالية التي خاضها هؤلاء الصحابة من خلال أبرز المشاهد التي شاركوا فيها .

مثلت معركة بدر ، أول مشاهد الرسول أهمية ، لانّها كانت أول بادرة جمعت بين المهاجرين والأنصار لمواجهة قريش التي اعتبرت عدوا مشتركا من وجهة نظر تقييم إسلامي بحث لا صلة له بالاعتبارات القبلية . رغم أهمية المنطلق الذي خرج من أجله الأنصار في بدر فإنّ هذا الخروج لم يشملهم جميعا ، وفي هذا السياق ذكر البلاذري : "وأبطأ عن رسول الله (ص) قوم من أصحابه إذ أنّهم لم يحسبوا أنّهم يحاربون وهم أسيد بن حضير الأوسى ، وسعد بن عباد ، ورافع بن مالك ، وعبد الله بن أنيس ، وكعب بن مالك ، وعبّاس بن عباد بن نضلة ، ويزيد بن ثعلبة أبو عبد الرّحمان" 1 .

إنّ بقية المصادر لا تشير إلى تخلف الأنصار ذلك أنّ الطبري أورد رواية أكّد فيها على لسان سعد بن معاذ الأوسى سمع الأنصار وطاعتهم له مضيهم معه وعدم تخلف أيّ منهم عنه 2 ، وأشار في رواية أخرى إلى أنّ سعد بن عباد الخزرجي كانت معه راية الأنصار يوم بدر 3 ، وهذا يناقش ما ذكره البلاذري عن تخلفه عن الخروج إلى بدر ،

1- البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 288

2- تاريخ الطبري ج 2 ص 435

3- نفس المصدر ج 2 ص 331

ورغم ذلك فإنّ عدد الانصار الذي يقلّ عن خمسين ومئتي شخص لا يمكن أن يشمل جميع الذين أسلموا منهم خاصّة وأنّ الذين ذكر البلاذري تخلفهم عن الخروج كانوا من ذوي المكانة الاجتماعية البارزة في قومهم ولهذا تأثير كبير على عدم خروج الكثير من العناصر الواقعة تحت تأثير هؤلاء المتخلفين من العقلاء ذوي المكانة الاجتماعية الرفيعة والمؤثرة .

لو أردنا البحث عن أسباب تخلف الكثير من الانصار عن الخروج إلى بدر لوجدنا أنّ أساس هذا التخلف يعود إلى افتقاد الأمر بالخروج إلى الجهاد إلى الصبغة القدسية وذلك لأنّ القرآن مازال إلى حدّ الخروج إلى بدر لم يركّز إيديولوجية الجهاد ، ولم يوضّح أبعادها لتعبئة الناس المؤمنين من أجل الخروج إلى الجهاد في سبيل الله .

إنّ عدم بلورة إيديولوجية الجهاد ، وعدم اكتساب الأمر بالجهاد صبغة قدسية لم يحلّ دون خروج الكثير من الانصار إلى بدر : ستة وثلاثون ومائتا رجلا مقابل سبعة وسبعين رجلا من المهاجرين 1 .

ينتمي أغلبية الذين خرجوا يوم بدر من الانصار إلى صنف الشباب الذين وقعوا تحت تأثير تحريض الرسول وبعض أنصاره من الذين كان لهم وقع عظيم على أهل يثرب مثل سعد بن معاذ الأشهلي الاوسى .

لقد أبدى الانصار الذين خرجوا مع الرسول إلى بدر اندفاعا كبيرا واستماتة في الاقدام على قتال أعداء الله والرسول ، وقد أظهر الكثير منهم البلاء الحسن فاستطاعوا قتل العديد من المشركين من قريش ومن هؤلاء عاصم بن ثابت بن أبي الاقح ، وأبو دجاجة ، وخبيب بن إساف . أما سعد بن خيثمة ، وحارثة بن سراقة ، وعوف ومعوذ ابنا عفراء ، وعمير بن الحمام ، ورافع بن المعلى الزرقى ، ويزيد بن الحارث فقد قاتلوا إلى أن قتلوا .

إلى جانب الاندفاع والحماس فى القتال والاستماتة من أجله قام الانصار أيضا بدور عظيم فى التحريض على الخروج إلى الجهاد مثل سعد بن معاذ ، وأبدوا جنكة كبيرة فى تنظيم أمور الحرب والكيد للأعداء مثل الحباب بن المنذر بن الجموح الذى أشار على الرسول بأن ينزل إلى أدنى الماء ثم يأمر بسدّ بقية منافذ الماء فيشرب المسلمون ولا يشرب المشركون 1 .

إذا لعب الانصار فى معركة بدر دورا ثلاثيا بسبب ما كان لبعضهم من تأثير فى التحريض على الخروج ، وما أبداه البعض الآخر من فعالية ونجاعة فى تنظيم وإنجاح أول عملية حربية فى تاريخ الاسلام الناشئ ، وما مثلته الاغلبية منهم من قوة ودفع لخوض المعركة ، خاصة وأن الانصار كانوا من العرب الذين يبدعون فى القتال لتعودهم على ذلك ، فإن دور المهاجرين رغم قلة عددهم بالمقارنة مع الانصار لم ينقص أهمية عن الدور الذى قام به الانصار خاصة من ناحية مساهمتهم فى تركيز القوة الحربية الاسلامية وبلانهم فى تصفية أعدائهم الذين تربطهم بهم علاقات دموية وطيدة جدا . لقد بذل المهاجرون أيضا كل جهدهم للانتصار على قريش التى خذلتهم وفتنتهم لسنوات عديدة ، فقتل منهم يوم بدر ستة أشخاص هم عبيدة بن الحارث المطلبى ، وعمير بن أبى وقاص الزهري وقد كان صغير السن ، وذو الشمالين الخزاعى حليف بنى زهرة ، وعامل بن البكير الكناني حليف بنى عدي ، ومهجع مولى عمر بن الخطاب ، وصفوان بن بيضاء الفهري . وأما الذين أبلوا فى قتال المشركين يوم بدر فهم على بن أبى طالب وذلك باتفاق كل المصادر التى تجمع كلها على أنه أكثر من قتل من مشركى قريش يوم بدر . وقد يكون فى هذا الاجماع بعض المبالغة التى اشترك فيها كل مؤلفى مصادر التاريخ الاسلامى بفعل تأثير الإيديولوجية المهيمنة فى العصر العباسى حيث اعتبر على بن أبى طالب رمز المسلم المثالى الذى يستمدون منه شرعية خلافتهم بوصفه يشاركونهم فى الانتماء إلى آل البيت الذين لهم "وحدهم أحقية تولي إدارة شؤون المسلمين" وأشادت المصادر أيضا بدور حمزة بن عبد المطلب عم الرسول فى قتال المشركين ، وبلاء حمزة فى القتال - رغم اعتباره من المسلمين المتقدمين فى السن نسبيا زمن معركة بدر - يعود إلى كونه منذ كان فى مكة من المحاربين الذين يمارسون أنشطة لها صلة بالسلاح .

إلى جانب علي بن أبي طالب وحمزة بن عبد المطلب - الذين قد يكون دورهما في القتال تضحّم بسبب تأثير الفكر الشيعي والسلطة العباسية على الأحداث التاريخية وعلى الذين يدوتونها - أبلَى في القتال أيضا أشخاص من المهاجرين مثل عمار بن ياسر ، ومرثد الغنوي ، وعمر بن الخطاب ، وعثمان بن مظعون الذين كان لهم دور في أسر بعض مشركي قريش وقتلهم .

إنّ الدور الذي قام به الصحابة يوم بدر رغم تخلف الكثير من الأنصار عنه لم ينحصر في مجرد كونهم مثكوا قوّة بشرية تمكّن عن طريقها الرّسول من مواجهة أعدائه ، وإنّما تجاوز ذلك بكثير لأنّهم قاموا بفعل الجهاد في حدّ ذاته ، وساعدوا في التحريض على خروج الناس ، وساهموا في إحكام تنظيم المعركة ولذلك فإنّ انتصار بدر كان من صنعهم بقيادة الرّسول ، هذا مع العلم أنّ غياب إيديولوجية الجهاد القرآنية في هذه المعركة لم يكن بالغ الأهمية بسبب طابعها المفاجئ ومحدوديتها في الزمان والمكان ، غير أنّ غياب الإيديولوجية المقدّسة التي تحرّض على الجهاد لا يمكن أن يمرّ ثانية دون أن يسبّب مشاكل بين الرّسول وأصحابه لذلك أشيرت هذه المسألة بصفة محسوسة في سورة الأنفال وغير مألوفة بالنسبة إلى ما سبقها من السور وخاصة سورة البقرة .

إذا لعب الصحابة يوم بدر دورا صدامياً أبدوا فيه الكثير من الاندفاع لقتال أعدائهم والقدرة على تسيير أمور الحرب بقيادة الرّسول . فما عسى أن يكون الدور الذي سيقومون به في أحد ؟

خلفا لبدر ، اندلعت معركة أحد بمبادرة من القرشيين الذين أرادوا أن ينتقموا لقتلهم في بدر ، لذلك فإنّ دور المسلمين ارتكز في هذه المعركة على المقاومة عن كيانهم ورسولهم ومدينته وعن إسلامهم . لقد لعبت الإيديولوجية القتالية التي تبلورت في القرآن من خلال سورة الأنفال وآل عمران دورا في تجميع المسلمين : مهاجرين وأنصارا للدفاع عن أمة الاسلام الوليدة ودولتها الناشئة . إنّ ما يلفت الانتباه في الدور الذي لعبه الصّحابة في معركة أحد يتمحور حول ثلاثة معطيات يتمثل أولها في حرص الغلمان الذين لا تتجاوز أعمارهم خمسة عشر سنة على المشاركة في هذه المعركة طمعا في الجنة وهؤلاء هم على ما يذكر البلاذري : عبد الله بن عمر ، وزيد بن ثابت ، وأسامة بن زيد ، وزيد بن أرقم ، والبراء بن عازب ، وأسيد بن ظهير ، وعرابة بن أوس بن قيظي ، وأبو سعيد الخدري ، وسمرة بن جندب ، ورافع بن خديج 1 ، وقد أجاز الرّسول بعضهم ولم يجز البعض الآخر ، ومن هنا يبرز أنّ

1- البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 316

الرّسول في تأسيسه لجيش المسلمين ، كان يسعى إلى تنظيمه حسب مقاييس مضبوطة لا يجب أن يقع الاخلال بها حتّى في حالة إبداء العناصر المعنيّة استعدادا شخصيا كبيرا وحماسا جارفا يصعب الحدّ منه وتعديله .

أمّا المعطى الثاني الذي ميّز دور الصحابة في معركة أحد فيتعلّق بالتحامهم في صدّ العدو 1 وتمكّنهم من تجاوز الخطأ الذي ارتكبوه بسرعة وبسالة نادريين لا يقدر عليهما إلاّ الجيش الذي اكتسب خبرة كبيرة فأجبروا بذلك العدو على التراجع . إنّ معركة أحد - رغم ما خلّفته من ارتفاع في القتلى بين المسلمين - (أكثر من سبعين قتيلًا منهم ستة من المهاجرين والبقية من الانصار) 2 ، فقد بيّنت بصفة واضحة وجليّة مدى قدرة المسلمين رغم حداثة تكوّنهم بوصفهم مجموعة مستقلة على مواجهة العدو ، ومقاومة قوّته العسكرية والبشرية التي تفوق قوّة المسلمين .

لم تكن أحد المرّة الوحيدة التي قاوم خلالها المسلمون ببسالة فتصدّوا بذلك لاطماع قريش التي كانت تريد محقّهم ، وإنّما أظهروا في معركة الخندق أيضا قدرة فائقة على تحمّل حصار دام "بضعة عشر يوما" 3 ، دون أن يُصيبهم أي مكروه لأنّه لم يحدث قتال إلاّ في حالات محدودة عن طريق المبارزة الثنائية التي أبدى فيها علي بن أبي طالب بسالة نادرة تذكّرنا بما قام به يوم بدر ويوم أحد .

أمّا الظاهرة الثالثة التي برزت في صفوف المسلمين يوم أحد فهي تتعلّق بمن أطلق عليهم القرآن اسم "المنافقين" وهؤلاء هم الذين أسلموا ظاهريا غير أنّهم لم يخلصوا للإسلام ولقيمه . وقد توضّح هذا التناقض بصفة ملموسة يوم أحد عندما رجع عبد الله ابن أبي بن سلول بثلاثمائة رجل من الذين خرجوا مع النبي 4 معتبرين أنّ أمر قتال قريش لا يعينهم ما دام لا يهّم مدنيّتهم .

1- بايع العديد من المهاجرين والانصار الرّسول يوم أحد على الموت : انظر انساب الاشراف ج 1 ص 318

2- انساب الاشراف ج 1 من ص 228 إلى ص 334 - مغازي الواقدي ج 1 من ص 300 إلى 307

3- مغازي الواقدي ج 2 ص 491

4- تاريخ الطبري ج 2 ص 504 .

إن بروز المنافقين كظاهرة قائمة الذات بعد أحد مباشرة يدلّ على متانة العلاقة بين تطوّر إيديولوجيا الجهاد من خلال القرآن وممارسة الجهاد أو القتال كفعل . فإذا لم يثر القرآن مسألة المتخلفين عن بدر من المسلمين باعتبار أنّ الأمر بالجهاد مازال لم يتبلور بعد بمفهوم الفرض المقدّس ، فقد اعتبر الذين تخلفوا عن أحد وخذلوا الاسلام وصاحب الرّسالة الاسلامية منافقين وأنزل فيهم سورة قرآنية كاملة اسمها المنافقون . لقد أطلق القرآن اسم المنافقين ليس على الذين يتخلفون عن الجهاد من الذين يظهرون الاسلام فقط وإنما أيضا على الذين يشككون في قدسية الأمر بالجهاد ، والذين يبخلون عن بذل أموالهم في سبيل الاسلام ...

إلى جانب الدّور الهام الذي قام به صحابة النّبىّ في كلّ من بدر وأحد والخندق باعتبارها أهمّ المشاهد النبوية التي كان لها التأثير الرئيسي في سيرورة الاسلام ، لا بدّ من التعرّض إلى دراسة الدور الذي قاموا به في مشاهد أخرى لم يكن الرّسول زعيمها أو ظهرت خلالها مواقف غير منسجمة سواء كان ذلك بين الصحابة أو بين مجموعة منهم وبين الرّسول .

أمّا عن دور الصحابة في المشاهد التي لم يكن فيها الرّسول حاضرا ، فنلاحظ استماتة الذين يبعثهم الرّسول بمن فيهم أمير السرية من أجل تحقيق النصر أو الموت دونه وهذا ما أدّى إلى تعرّض أصحاب النّبىّ إلى مجزرتين متتاليتين :

أمّا المجزرة الأولى فقد وقعت في بئر معونة 1 ، تعرّض خلالها على ما يذكر الطبري "أربعون رجلا من خيار المسلمين" 2 إلى الموت في حين يذكر الواقدي أنّ الذين قتلوا في هذا الموقع : "هم سبعون رجلا من الأنصار شبيهة يسمّون القراء" 3 .

يبدو أنّ الذين خرجوا لتفقيه بني عامر بن صعصعة في الدين بطلب من سيدهم أبي براء عامر بن مالك بن جعفر ملاعب الاسنة هم أربعون أو سبعون رجلا من أكثر المسلمين ورعا وخشوعا وحفظا للقرآن لذلك سمّتهم بعض المصادر "القراء" . رغم أنّ الهدف الذي خرجت من أجله هذه السرية على ما تذكر جميع المصادر لم يكن الاغارة

1- ماء من مياه بني سليم وهو بين أرض بني عامر وبني سليم : مغازي الواقدي ج 1 ص 347

2- تاريخ الطبري ج 2 ص 546

3- مغازي الواقدي ج 1 ص 347

للتحصّل على الغنيمة فقد تعرّض أصحابها لعملية تصفية استنزفتهم جميعاً وكان ذلك على أيدي بني سليم بأمر من عامر بن الطفيل بن مالك الكلابي . إنّ ما يلفت الانتباه في وقعة بئر معونة أنّ أصحابها من المسلمين الذين بعثهم النبيّ لم يتردّدوا لحظة في النزول إلى القتال بمجرد شعورهم بأنّهم قد غدر بهم ، إنّهم لم يحاولوا أن يجدوا أرضية للتفاهم والتفاوض مع الذين هاجموهم فجأة ، لأنّ هذا الأمر كان ربّما صعب التحقيق لذلك قاتلوا حتّى قتلوا جميعاً .

قد يكون اقتناع جماعة بئر معونة بأنّهم يقتلون لا محالة هو الذي دفعهم فوراً إلى مواجهة القتال رغبة في الاستشهاد للتمتّع بالحياة الخالدة والدائمة في الجنة التي وعدهم بها القرآن .

أمّا المجزرة الثانية فقد وقعت في نفس الشهر والسنة التي وقعت خلالها مجزرة بئر معونة (صفر سنة 4 هـ) . دارت أحداث المجزرة الثانية بالرجيع 1 . لقد أمر الرسول بخروج هذه السرية التي يبلغ عدد أصحابها سبعة 2 أو عشرة 3 ، أشخاص أميرهم "مرثد بن أبي مرثد الغنوي ، أو عاصم بن ثابت بن أبي الأقلح الأنصاري إلى رهط من عضل والقارة 4 ليقبضوا صدقاتهم ويفقهوهم في الدين لادّعائهم الاسلام" 5 ، وعندما بلغت هذه السرية التي بعثها النبيّ لغرض ديني سياسي ، الرجيع اعترضهم بنو لحيان من هذيل فأرادوا أن يأسروهم ليبيعوهم إلى أهل مكة لعلمهم يصيبون بهم شيئاً ، ولما رفض أصحاب سرية الرسول الأسر قاتلوا حتّى قتلوا فلم يأسروا منهم إلاّ خبيّب بن عديّ الذي باعوه إلى بني نوفل ليقتل بحجير أخ العارث بن عامر لأمّه ، وزيد بن الدثنة الذي ابتاعه صفوان بن أمية ليقتله بابيه 6 .

مرّة ثانية ، يبدي أصحاب النبيّ الذين بعثهم النبيّ في هذه السرية إصراراً على القتال ، ورغبة جامحة في الشهادة لذلك لم يترقّب أكثرهم اندفاعاً الموت الذي ينتظرهم بعد أسرهم ، وإنّما بادروا بالقتال إلى أن قتلوا وهؤلاء هم مرثد بن أبي مرثد ، وخالد بن البكير ، وعاصم بن ثابت بن أبي الأقلح ، أمّا عبد الله بن طارق فقد استسلم للأسر ثمّ قاوم فقتل ، وأمّا زيد بن الدثنة وخبيّب بن عديّ فقد أسروا وبيعوا في مكة وقتلهم القرشيون بأهاليهم الذين قتلوا ببدر .

1- ماء لهذيل قرب الهدءة بين مكة والطائف : معجم البلدان لياقوت الحموي ج 3 ص 29

2- تاريخ الطبري ج 2 ص 538

3- مغازي الواقدي ج 1 ص 355

4- عضل والقارة من الهون بن خزيمه بن مدركة

5- انساب الاشراف ج 1 ص 375

6- تاريخ الطبري ج 2 ص 539

رغم اختلاف مواقف أصحاب سريّة الرّسول إلى الرّجيع من الأسر ، فقد أبدى جميعهم مواقف متشابهة رغم عدم انسجامها في الاقدام على الاستشهاد في سبيل الله .

قد يكون لهاتين المجزرتين اللتين تعرّض إليهما قرابة الخمسين شخصا أو أكثر من أصحاب الرّسول سنة 4 هـ تأثيرا على التجارب المستقبلية ، إذ استطاع خالد بن الوليد المخزومي أن يردّ جيش مؤتة بعد أن قتل ثلاثة من قواده الأكثر خبرة عسكرية بين المسلمين مجتبا إياهم بذلك مجزرة ثالثة كان يمكن أن تمثل نكبة لا مثيل لها بالنسبة إلى المسلمين إذا ما تجرّؤوا على مواجهة جيش الروم الذي يعدّ مائة ألف رجل مجهّزين بأحسن عتاد وأكثره إتقانا في انجاح الهجمات العسكرية وردّ الهجومات خاصة المتأتية من جيش لا تتجاوز عدّته ثلاثة آلاف شخص وعتاده بعض الخيول والرّماح والدروع ...

إنّ ما تشترك فيه الأحداث المذكورة سابقا هو استماتة أصحاب محمّد في الدّفاع عن أنفسهم باعتبارهم مؤمنين بالله ورسوله وعن الاسلام كقيم يريدون تجسيدها وترسيخها عند العرب ولذلك فهم مستعدّون لبذل أرواحهم في سبيل ذلك وغير مستعدّين لما من شأنه أن يحول دون تحقيق ذلك مهما كان الثمن حتّى وإن كانت الحياة نفسها .

إنّ هذا الانسجام الذي أبداه الصحابة في تفاعلهم مع النّبىّ ، تعرّض إلى بعض التصدّع والتشنّج في ثلاث مناسبات في حياة الرّسول على الأقلّ . ورغم أنّ هذا التصدّع كان عابرا وسرعان ما وقع تجاوزه إلا أنّ مجرد حدوث مثل هذه الظواهر يمكن أن يكون له تأثير على فعل الجهاد بوصفه قيمة اسلامية حيوية خاصة في فترة تأسيس الاسلام ونشأة دولة الاسلام وأمتّه .

إنّ أوّل تصدّع حدث في صفوف المسلمين من الصحابة كان في صلح الحديبية وذلك عندما منع القرشيّون دخول الرّسول وأصحابه إلى مكة لزيارة الحرم ، فطلب الرّسول من أصحابه أن يبأيعوه على عدم الفرار على ما تذكر بعض الروايات وعلى الموت على ما تذكر روايات أخرى .

تبدو هذه البيعة سواء كانت على أنّ لا يفرّ الذين كانوا مع النّبىّ أو على الموت غير منسجمة مع الأحداث السابقة لأنّ هذه البيعة تعكس في حدّ ذاتها تطلع النّبىّ لتجديد ثقته في أصحابه وثقة أصحابه فيه ، وإلا فما معنى عقد هذه البيعة مع أناس سبق لهم أن خاضوا بدرا وأحدا والخندق مع النّبىّ ؟

قد يكون ذلك لأن أساس هذه البيعة إنما يقصد منه في حقيقة الأمر بيعة أناس حديثي العهد بالاسلام لم يسبق لهم أن بايعوا النبي ولا خاضوا معه معارك مصيرية كما هو الشأن بالنسبة إلى المهاجرين والانصار .

إضافة إلى بيعة الرضوان التي يمكن اعتبارها عبارة عن عهد إما أخذه الرسول لأول مرة من أناس لم يسبق لهم أن شاركوا في معارك سابقة أو جدّده مع أناس عاهدوه من قبل وبايعوه وجاهدوا معه وبأمره ، نشير إلى نوع من الاضطراب الذي خيم على انسجام المجموعة الاسلامية أثناء عقد صلح الحديبية بين المسلمين وقريش . لقد تمثل هذا الاضطراب في عدم استصاغة بعض الصحابة وخاصة عمر بن الخطاب لكنه الصلح الذي أراد الرسول أن يعقده مع قريش 1 والحال أن المسلمين بمقدورهم أن يواجهوا قريشا عسكريا ويضطروها إلى فسح المجال لمحمد ومن معه لدخول مكة . إن هذا الاضطراب الذي حدث في صفوف الصحابة لا يمكن أن يعتبر تمردا تزعمه عمر بن الخطاب ضد الرسول كما تزعم الشيعة ذلك وإنما هو عبارة عن اندهاش لأمر صدر لأول مرة من الرسول مع قريش (التفاوض الدبلوماسي) فعبر عنه عمر بن الخطاب بعبارة : " فلماذا نعطي الدنيا في ديننا 2 وعبر عنه بقية الصحابة بعدم استجابتهم لأول مرة لأوامر الرسول إلا عندما بدأ هو شخصيا بنحر بدنته وحلق شعره 3 . وقد يكون مردد عدم الاستجابة إلى ما أمر به الرسول إلى شدة الاندهاش التي كانوا عليها بعد أن سمعوا نص الصلح وما قدّمه فيه الرسول من تنازلات لقريش رغم أن ميزان القوى كان لصالح المسلمين .

لم يحدث التملل والاضطراب في صفوف الصحابة مرة واحدة في صلح الحديبية وإنما حدث أيضا في غزوة الطائف بعد فتح مكة وفي تبوك سنة 9 هـ .

أما في غزوة الطائف فقد احتج الانصار على تقسيم الرسول لغنائم ثقيف وإيثاره في ذلك المؤلفة قلوبهم على حساب الانصار ، وأما في تبوك فقد لام الرسول الذين تخلفوا عنه عن الخروج في هذه الغزوة رغم ما اتّسمت به ظروفها من صعوبات 5 .

1- تاريخ الطبري ج 2 ص 664

2- نفس المصدر ج 2 ص 637

3- نفس المصدر ج 2 ص 637

4- نفس المصدر ج 3 ص 93

5- تاريخ الطبري ج 3 ص 103

إنّ ما يجمع بين هذه الأحداث الثلاثة هو تعبير جميعها عن نوع من الاضطراب وعدم الانسجام في صفوف الصحابة ، غير أنّ هذه الأحداث الثلاثة تجتمع أيضا في كون جميعها كانت وقتية ولم يكن لها أي تأثير لا على وحدة الأمة الاسلامية الحديثة العهد بالتكوّن ولا على فعل الجهاد الذي كان يمثل في تلك الفترة الدافع لتوسيع الاسلام جغرافيا وبشريا والمجسد لسلطته السياسية والدينية .

لقد مثل الجهاد قيمة من قيم الاسلام الحيوية ، التي وقع التوصل إلى تركيزها عبر سيرورة تاريخية امتدّت على كامل الفترة المدنية ، وقد استمدّت هذه السيرورة المرسّخة للجهاد كقيمة إسلامية بالغة الأهمية الشرعية من القرآن الذي تركّز في المدينة بالاعتماد على التطوّر التدريجي لايدولوجية الجهاد، والتجربة والخبرة من الممارسة اليومية التي ركّز خلالها المسلمون على الاستفادة من توجهات الرسول وعلى ما يتمتعون به من استعداد شخصي واندفاع بدني ورصيد موروث في ميدان القتال .

إن السيرورة التاريخية التي طورت الجهاد خلال الفترة النبوية هي التي رسّخته كقيمة دينية وحضارية مهمة في الاسلام ، وهي التي مثلت منطلقا لتأسيس الجيش الاسلامي الذي ستبلغ قوته العددية وقدرتها العسكرية أوجها في الفتوحات الاسلامية خلال عهد الخلفاء الراشدين.

من خلال كل ما تقدّم، يمكن أن نقسم الدور الذي لعبه الصحابة في بناء الاسلام كدين ودولة وأمة الى مرحلتين كبيرتين.

1- مرحلة المعاناة والصمود الصامت، وهي التي عاشها المسلمون في مكة قبل هجرتهم مع النبيّ الى المدينة، وفي هذه المرحلة تكمن أهمية الدور الذي قام به الصحابة الاوائل في التشبّث بالايمان وملازمة الرسول والالتزام بما يدعو اليه رغم كل "المضايقات" التي يتعرّضون اليها والاعراض التي يغرونهم بها للقطع مع هذا الدين "البدعة". فدور الصحابة في هذه المرحلة يكمن إذن في الصبر المرير على "الأذى" طيلة ثلاث عشرة سنة دون تراجع ولا ملل ولا تشكيك. وبهذا تكوّنت نواة الاسلام الاولى التي كابدت المحنة فصلب عودها والتحمت عناصرها فكوّنت قوّة استطاعت رغم قلة عددها أن تصمد وتتحدّى كل ما قامت به قريش لتفكيكها.

إن الصحابة في فترة هذا الاسلام المعذب استطاعوا رغم عدم فعلهم النشيط أن يوحدوا ممارستهم في مواجهة قريش بالصمود والتمسك بقيم الدين الجديد والصبر اللامتناهي على العذاب المادي والمعنوي الذي تعرّضوا اليه. وبهذا استطاعوا أن يكونوا رغم قلة عددهم مجموعة موحّدة ومنسجمة ومستقلة عن قريش عقائديا لايمانها بالوحدانية المعارضة للوثنية كديانة مهيمنة في مكة، واجتماعيا لإيجادها روابط وعلاقات بين عناصرها تتجاوز الروابط الدموية والاطار العشائري القبلي السائد في ذلك الوقت.

2- مرحلة الفعل من أجل بناء دولة الاسلام وأمته، ويمكن تقسيم هذه المرحلة بدورها الى فترتين أساسيتين : أمّا الفترة الاولى فقد امتدّت من وقت هجرة النبيّ الى المدينة الى معركة الخندق سنة 5 هـ ، وهي التي وقع خلالها التوجّه الى البناء الذاتي للامة، وفي هذا الاطار توحدت الشعائر الدينية وأصبحت أكثر وضوحا وتركزت سلطة النبيّ الدينية والسياسية بمشاركة اتباعه الذين استطاعوا عن طريق الجهاد الذي أدلجته القرآن أن يزعجوا قريش ويصمدوا أمامها للدفاع عن المدينة رمز سلطة الاسلام، واستطاعوا أيضا أن يسحقوا اليهود لأنهم لم يرضوا بالخضوع لسلطة النبيّ الفعلية ولأن المسلمين كانوا بحاجة الى ثرواتهم لتقوية الجيش الاسلامي الناشئ من جهة ولتلبية حاجيات المجاهدين في ظلّ إطار الواقع الجديد الذي تركزت أهم نشاطاته على الجهاد والغنائم لفرض سلطة الاسلام الداخلية ولتوفير حاجيات المسلمين من جهة ثانية.

أما الفترة الثانية فهي التي تمتدّ من بعد حصار المدينة الى موت النبيّ وحتى خلافة أبي بكر. وتتميز هذه الفترة بانطلاق الاسلام من أجل الاشعاع التدريجي على كامل جزيرة العرب. وفي هذه الفترة ، لعب أصحاب النبيّ دورا في فرض سلطة الاسلام على قريش وعلى ثقيف وعلى كل البدو المحيطين بالمنطقة التي تركزت فيها الاسلام وتوسّع في عهد النبيّ، وذلك عن طريق الجهاد الذي مثلوا فيه القوّة البشرية الحية التي جسّدته كفعل ملموس يبذل المال والحياة.

لقد كان أصحاب النبيّ في بناء الاسلام باعتباره عقيدة ودولة وأمة رئيسيا وهاما، إذ مثلوا القوّة البشرية التي أنجزت المهام الاسلامية حسب مراحلها. كما ساهموا في دعمه ماديا ودفعه معنويّا عن طريق التأشير الشخصي على بعض المجموعات (أبو بكر الصديق - سعد بن معاذ) وخاصة في الفترات التي كان فيها الاسلام ضعيفا عدديا ومحدودا جغرافيا.

إن هذا الدور الذي لعبه الصحابة في نشأة الاسلام رغم أهميته، فهو يستمدّ فعاليته ونجاحه من تأثير شخص الرسول الذي كثيرا ما يكون وراءه نصّ قرآني. وبذلك استطاع عن طريق الوحي أن يخلق في اتباعه بمكّة روح الاصرار والصمود دون أن تتحوّل الى رغبة في المواجهة بينهم وبين قريش ، كما استطاع أن يحوّل إحساس الذين اتبعوه بالظلم وهم في المدينة، ورغبتهم في الدفاع عن أنفسهم وعن إسلامهم الى هجومات متعدّدة ومنتالية أفرغت قريشا واستأصلت اليهود وحدّت من تجاوزات المنافقين.

واستطاع أيضا بفضل ماله من سلطة روحية على اتباعه أن يجتنبهم قدر المستطاع الانسياق وراء المغامرات التي قد تسبّب لهم مجازر جماعية فتضع حدّ أمام تطوّر الاسلام كقوة جارفة تريد أن تهيمن وتشعّ على نطاق أوسع فأوسع.

علاقات الصحابة بالرسول وعلاقاتهم فيما
بينهم وعلاقاتهم بالآخرين

لقد تطلب تركيز الإسلام العقائدي و السياسي ، تظافر و تداخل عناصر ثلاثة ساهمت جميعها و بصفة متفاوتة في بناء دين الإسلام و إنشاء دولته و أمته . و تتكوّن هذه الثلاثية التي أنجزت الإسلام و ركّزته من الوحي و النبيّ و أصحاب النبيّ .

إنّ اشتراك هذه العناصر الثلاثة في إنجاز مهمة واحدة بفاعلية و تأثير متفاوتين ساهم في إيجاد روابط بينها . وقد نتج عن هذه الروابط نشأة علاقة معيّنة كان لها تأثير هي بدورها في تبليغ الإسلام العقائدي و ترسيخ الإسلام السياسي .

إن أهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه علاقة بين أطراف اشتركت في مهمة معيّنة ، تستوجب دراسة الأسس و الطبيعة و التطوّر الذي كان لتلك العلاقة بين النبيّ و الذين صحبوه في مهمة إنجاز الإسلام ، كما تستوجب أيضا دراسة طبيعة العلاقات التي ربطت بين أصحاب النبيّ طيلة مسيرتهم التي أنجزوا خلالها الإسلام ، لأن لهذه العلاقات تأثيرا كبيرا على تكوّن مجموعة مستقلة ، تمثل نواة الأمة الإسلامية و على الالتحام عناصرها و انسجامهم من أجل إنشاء النواة الأولى للجيش الإسلامي و توسيعه و تقويته حتى يصبح جيش الفتوحات الإسلامية الذي دوّخ أعظم أمبراطوريتين موجودتين في ذلك الوقت .

سنحاول إذن في هذه المرحلة الأخيرة من البحث ، الوقوف على نوع العلاقة التي نشأت بين الرسول و أصحابه من جهة و بين أصحابه فيما بينهم من جهة أخرى ، و بين أصحاب الرسول و الآخرين من جهة ثالثة . و ستخضع هذه المحاولة لنمط التطوّر الزمني للأحداث ، علنا نتوصل إلى أهم مراحل التطوّر التي عرفتها علاقة الرسول بأصحابه و علاقة أصحابه فيما بينهم و علاقتهم بالآخرين في العهد النبوي .

1- العلاقات بين الرسول و أصحابه : تطورها و تحديد طبيعتها

لدراسة العلاقة التي ربطت النبيّ بأصحابه ، لا بدّ من اعتماد المصادر الأصلية و الرئيسية (القرآن و السيرة) ، لنتمكّن من استخراج بعض ما يفيد تحديد طبيعة هذه العلاقة و هي تتطوّر تدريجياً بصفة متزامنة مع تطوّر الخطاب من خلال الوحي و المهام المطروح على الإسلام إنجازها . تحتّم استغلال المادة التي توفرها المصادر الأصلية و الأصلية حسب تدرّج زمني يبدأ بمكة ليتحوّل إلى المدينة أين تصبح المادّة أكثر غزارة بسبب كثرة الأحداث و سرعة نسقها مما يجعل التطوّرات التي تطرأ على العلاقات بين الرسول و أصحابه تكون أكثر وضوحا و جلاء .

1- العلاقات بين الرسول و أصحابه في مكة من خلال القرآن و المصادر

تتسم المعلومات الواردة عن هذه المسألة خلال الفترة المكية بقلتها وضبابيتها سواء كان ذلك في القرآن أو في المصادر ، و لعل هذا ما جعل دراسة العلاقة التي وجدت بين الرسول و أصحابه في الفترة المكية أمرا صعبا لا يمكن الدارس من التوصل إلى استنتاجات واضحة و مضبوطة وإنما يوصله فقط إلى صياغة بعض الافتراضات التي قد تكون سطحية وناقصة . رغم جسامه الصعوبات المنهجية فإن محاولة دراسة العلاقات التي ربطت بين الرسول وأصحابه خلال الفترة المكية تبدو أمرا ضروريا لتبيين النسق التطوري الذي خضعت له العلاقة بين النبي وأصحابه شأنها شأن بقية المسائل الإسلامية خلال الفترة النبوية .

أ- العلاقة بين النبي و أصحابه من خلال القرآن

بما أن القرآن يعتبر من أكثر المصادر أصالة فلا بد من الرجوع إليه علنا نتمكن من خلاله من رسم صورة ولو تقريبية عن طبيعة العلاقة التي كانت تربط بين الرسول و أصحابه .

من خلال الاطلاع على السور المكية يتضح أن القرآن طيلة هذه الفترة لم يشخص الرسول و لم يبرزه على أساس أنه طرف في صنع الإسلام بأعتباره بديلا سياسيا و اجتماعيا و دينيا للعرب .

لقد ركز القرآن و هو في مكة على الدعوة إلى الرحمة و تطهير النفس من الشرور، و الوحدانية كما ركز على إنذار و تحذير أهل مكة مما عسى يلحقهم من غضب ربهم مذكرا إياهم بما لحق غيرهم في السابق (أساطير الاولين) .

إن هذا التوجه للقرآن و هو في مكة حال دون بروز علاقة واضحة بين الرسول و أصحابه خاصة و أن الخطاب القرآني في مكة ما زال لم يوقع الرسول ، و لم يتعرض لأصحابه بالذكر بأعتبارهم طائفة منصهرة وملتفة حوله في إطار الاستقلالية التامة عن قريش و عن تنظيمها الاقتصادي و الاجتماعي و السياسي و الثقافي الديني المهيمن على مكة في ذلك الوقت .

ولعل هذا ما جعل الخطاب القرآني يظل طيلة الفترة المكية تقريبا يوجه خطابا إما لأناس في المطلق ، و إما للكفار أو المشركين ، و إما إلى المؤمنين بما في ذلك الرسول .

تعددت الآيات المكية التي تشير إلى علاقة ما بين الرسول و أصحابه غير أن طابع العمومية والإطلاق الذي يسود هذه الآيات قد يحول دون التمكن من ضبط هذه العلاقة بصفة محددة ، و تحديد طبيعتها بصفة واضحة.

لئن تعددت الآيات التي تشير إلى وجود علاقة ما بين الرسول و أصحابه فقد انحصرت حسب محاولة بلاشير لإعادة ترتيب القرآن في إحدى سور الفترة المكية الأولى ، و بعض سور الفترة المكية الثالثة ، و أكثر سور الفترة الانتقالية بين مكة و المدينة مع الملاحظ أن المعنى الذي تردّد في أغلب هذه الآيات فيما يخصّ العلاقة بين النبيّ و أصحابه لم يطرأ عليه تغييرا إلا في بعض الأمور العرضية و الجانبية .

سعيّا منا لمحاولة توضيح طبيعة العلاقة التي وجدت بين الرسول و أصحابه عندما كانوا في مكة ، حاولنا قدر الإمكان تجميع كل الآيات التي تشير إلى هذه المسألة و الواردة في سور مكية .

بالاعتماد على إعادة ترتيب بلاشير للقرآن حسب الفترات الزمنية ، وردت آية في سورة المزلّم جاء في نصّها : « إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنْ الَّذِينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ ... » (1) .

يجعل بلاشير السورة التي وردت فيها هذه الآية تحتلّ المرتبة أربعة و ثلاثين و هو بذلك من سور الفترة المكية الأولى ، غير أن مصنّف المصحف يشيرون إلى أن هذه الآية هي آية مدنية وقع إدراجها في سورة مكية (2) .

يخاطب الله في هذه الآية الرسول و يشير إلى من معه فينعتهم بالطائفة و بذلك تتضح العلاقة بين النبيّ و أصحابه إذ يمثل الرسول زعيم طائفة منسجمة و متماسكة تدين بنفس المبادئ و تشترك في نفس القيم التي يحددها الرسول بأمر من الله يصله عن طريق الوحي .

تعطي هذه الآية لأصحاب النبيّ كل أبعاد « الطائفة الدينية » Secte religieuse و بهذا يجوز لنا أن نعتبر أن أصحاب النبيّ الأوائل منذ كانوا في مكة كونوا طائفة دينية ملتزمة وملتفة حول النبيّ و مستقلة تماما عن المجتمع القرشي و نظامه السائد و خاصة في المجال الديني .

يمكن أن يكون الاستنتاج الذي توصلنا إليه مقنعا و مقبولا إذا ما توقفنا عند بداية ما ورد في الآية 20 من سورة المزلّم ، أما إذا ما واصلنا الاطلاع على بقية ما ورد في نفس هذه الآية : «... وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَآقَرُوا وَ مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَآقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ... » (3) ، فإن نزول هذه الآية في مكة يصبح موضع سؤال

(1) سورة المزلّم الآية 20 .

(2) مصحف القرآن ص 773 .

(3) سورة المزلّم الآية 20 .

سؤاله باعتبار أن القتال في سبيل الله و إقامة الصلاة المنظمة و إتيان الزكاة تعتبر مفاهيم لم تتبلور بوضوح إلا عندما كان الرسول و أصحابه في المدينة .

رغم تأكيد القرآن في هذه الآية على أن المؤمنين الذين كانوا مع الرسول يمثلون طائفة ، فإنه يصعب أن نجزم أن هذه الآية نزلت في مكة و ذلك لما تحتويه من مفاهيم تبلورت في المدينة . و لعل هذا التناقض يجعلنا نفترض أن النص الأول لهذه الآية نزل في مكة و نصفها الثاني نزل في المدينة .

و إذا صعب علينا تحديد طبيعة العلاقة بين النبي و أصحابه في مكة رغم وضوح العبارات بسبب مشكلة الترتيب الزمني لنزول هذه الآية فإن هذا لا يثنينا على مواصلة البحث في الآيات الواردة في السور المكية علنا نستطيع بآتمادها تحديد طبيعة العلاقة التي ربطت بين الرسول و أصحابه عندما كانوا في مكة .

فبالإتماد على ترتيب بلاشير للقرآن ، ورد في سورة النمل التي جعلها بلاشير تحتل المرتبة التاسعة و الستين ، آية يقول نصّها : « قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ أَصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ » (1) .

ذكر القرطبي في تفسيره « ... و سلام على عباده الذين اصطفى » يعني أمته عليه السلام ... و ذكر عن ابن عباس و سفيان أنهم أصحاب محمد (ص) « (2) .

مرّة ثانية يبرز القرآن أصحاب النبي كمنخبة متميّزة يمثل الرسول قطبها البارز و ذلك لأن القرآن يعتبرهم صفوة الناس الذين اصطفاهم الله ليكونوا أصحاب نبيه ، لذلك يمكن اعتبارهم من المنظور القرآني طائفة دينية مستقلة غير منغلقة باعتبار أن الدعوة الإسلامية ما زالت متواصلة و الدخول إلى الاسلام جائزا لكل من يريد ذلك من القرشيين وغيرهم .

أما سورة الباقية التي جعلها بلاشير تحتل المرتبة الثالثة و السبعين في إعادة ترتيبه للقرآن فقد ورد في إحدى آياتها : قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » (3) .

(1) سورة النمل الآية 59 .

(2) القرطبي : الجامع لاحكام القرآن ج 13 ص 220 .

(3) سورة الباقية الآية 14 .

رغم إتفاق جامعى القرآن (1) و مفسّريه (2) على أن هذه الآية هي آية مدنيّة وردت فى سورة مكيّة ، فإنّه لا يوجد ما يؤكّد نزولها فعلا فى المدينة خاصّة و أن المعنى الذى تبرزه فى العلاقة بين الرسول و أصحابه فى مكة قد سبق أن ورد فى آيات مكيّة سبقّت هذه الآية التى يأمر فيها الله نبيّه بأن يبلغ أمرا للمؤمنين من عباده من أجل تنظيم علاقاتهم مع أناس يتعايشون معهم و لكنهم لا ينتظرون نفس المصير الذى ينتظره المؤمنون فى الآخرة . فالرسول فى هذه الآية يبلغ أمرا لأصحابه أمر الله بتبليغه و هذا ما يكسب هذا الأمر طابع القداسة ، و تؤكّد هذه الآية أيضا على التفريق بين المؤمنين و غيرهم بأعتبارهم مجموعة متجانسة يستجيبون و حدهم لما يأمر به الله ليبلغهم عن طريق الرسول .

يتكرّر أمر الله للرسول لتبليغه إلى عباده المؤمنين فى سورة إبراهيم التى ورد فى إحدى آياتها : « قُلْ لِعِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَ لَا خِلَالَ » (3) .

يأمر القرآن فى هذه الآية الرسول بتبليغ المؤمنين القيام بواجباتهم الدينيّة بأعتبارهم فئة متميّزة عن من يوجد فى مكة من أناس آخرين و هو بذلك يعتبرهم طائفة قائمة الذات و مستقلة عن بقية المجتمع القرشى فى مكة .

لم يقتصر أمر القرآن للنبيّ على تبليغ أمر الله إلى عباده المؤمنين على آية من سورة الجاثية و أخرى من سورة إبراهيم فقط ، و لكنّه ورد أيضا فى آيتي من سورة الزمر : « قُلْ يَا عِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِمَّا يُوَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ » قُلْ يَا عِبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ » (4) .

إلى جانب أمر القرآن بتبليغ أمر الله إلى اللذين آمنوا من عباده ، يتضمن الخطاب القرآنى فى هاتين الآيتين وعد الله عباده المؤمنين بالأجر الحسن و المغفرة .

(1) أنظر مصحف القرآن ص 660 .

(2) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 16 ص 160-161-162 .

(3) سورة إبراهيم الآية 31 .

(4) سورة الزمر : الآيتان 10 و 53 .

تعتبر الآيات المذكورة أعلاه على ما نعتقد هي الآيات المكية الوحيدة التي ربط فيها القرآن بين الرسول و أصحابه ، أما بقية السور المكية فيمثل أغلبها خطابا يوجهه الله إلى الرسول ليبلغه إلى الكافرين و المشركين وإلى الناس بصفة عامة لذلك لا يمكن أن نستشف من خلاله طبيعة العلاقة التي ربطت بين الرسول و أصحابه .

رغم تعدد الإشارات الواردة في السور المكية و التي توحى بصفة أو بأخرى بتكوين المؤمنين في مكة لفئة أو طائفة دينية تعيش في مكة ولكنها مستقلة و متميزة عن القرشيين ، فإنه لا يمكننا الجزم بصواب هذا الاستنتاج لعدم تعرض القرآن إلى هؤلاء المؤمنين و هم في مكة باعتبارهم مجموعة متجانسة و منسجمة في الموقع و على صعيد الأفكار التي يعتنقونها .

إذا كان اعتماد القرآن لا يوضح تماما مسألة تكوين المؤمنين لطائفة دينية عندما كانوا في مكة فهل يمكن أن توضح مصادر السيرة و التاريخ العام طبيعة هذه العلاقة ؟

ب - العلاقات بين الرسول و أصحابه من خلال السيرة ومصادر التاريخ العام

إن الأطلاع على ما ورد في كتب السيرة النبوية و كتب التاريخ العام فيما يتعلق بالعهد النبوي ، يوضح أن العلاقة بين الرسول و أصحابه أخذت نسقا تدريجيا رسمت خطوطه الكبرى في مكة و تعمق في المدينة . أما في مكة فقد كانت علاقة الرسول بأصحابه تتسم بالانسجام و التعاون الذي تمثل في طاعة المؤمنين للرسول و الاستجابة لما يدعوهم إليه والصبر على أذى قريش حتى أعتبر أبو بكر بن أبي قحافة « الطاعة أعظم في أيام ضعف الإسلام و قلته ، و البلاء أغلظ لفرط الاحتمال وشدة الجهد » (1)

إذا كان الطابع العام الذي ساد علاقة الرسول بأصحابه في مكة يتميز بالانسجام و التعاون و التضحية فإن دراسة العلاقة بين الرسول و أصحابه من خلال بعض الأحداث التاريخية تفرز اختلافات بين المؤمنين في علاقاتهم بالرسول . و قد أوجد هذا الاختلاف العديد من العوامل منها ما يتعلق باختلاف الانتماء الاجتماعي لأصحاب النبي ، ومنها ما يتعلق بهجرة أغلبية الصحابة إلى الحبشة وبقاء آخرين في مكة إلى جانب الرسول .

يمكن تقسيم الاختلاف الذي ميز علاقة الرسول بأصحابه إلى أربعة أنواع .

(1) الجاحظ : العثمانية ص 40 .

أما النوع الأول من هذه العلاقات فقد ربط بين الرسول و أصحابه الذين لم يهاجروا إلى الحبشة فلأزموه في مكة و قاسموه ما كانت قريش تسلطه عليه و عليهم من الأذى و الفتنة و يتزعم هذه المجموعة التي كانت شديدة القرب من النبي و هو في مكة أبو بكر بن أبي قحافة و عمر بن الخطاب. لقد تمسكت هذه المجموعة بموقعها في مكة فلم تهاجر إلى الحبشة و قد لعبت بهذا الموقف سندا معنويًا للرسول الذي كان يواجه قريش و بهذا الموقف تحدت هذه المجموعة قريشا ، و قد ساندها في هذا التحدي العشائر التي ينتمي إليها عناصر هذه المجموعة مثل بني تيم قوم أبي بكر الصديق و بني هاشم قوم الرسول و بني عديّ قوم عمر .

إن ملازمة عناصر هذه المجموعة للرسول في وقت محنة الإسلام ، و طّد العلاقة بينهم و بين الرسول و جعلها تتسم بطابع التعاون الذين تجسد في فرض عمر للدعوة الإسلامية و إعلان طقوسها على رؤوس الملأ حتى قال عنه عبد الله بن مسعود : « ما زلنا أعرّة منذ أسلم عمر » (1) . أما محمد بن عبيد فقد ذكر في حديث له : « لقد رأينا و ما نستطيع أن نصلي بالبيت حتى أسلم عمر فلما أسلم قاتلهم حتى تركونا نصلي » (2) . لقد أكسبت المقدرة الشخصية لعمر في التصدي لقريش في وقت كان الإسلام في حاجة إلى أن يثبت نفسه، مكانة خاصة عند الرسول إلى حدّ جعل عمر يصبح من المستشارين المقربين إليه .

أما أبو بكر فقد كانت ملازمته للرسول مطلقة و هذا ما جعله يقوم بدور منفرد في الذب عن النبي والدفاع عما جاء به وفي هذا الإطار تذكر المصادر أن عقبة بن أبي معيط عندما لوى ثوب الرسول في عنقه وخنقه خنقا شديدا ، قام أبو بكر من خلفه ووضعه يده على منكبه فدفعه عن رسول الله ثم قال : "يا قوم أقتلوا رجلا أن يقول ربّي الله" ؟ (3) .

إن ما صدر عن أبي بكر في مثل هذا الموقف لا يدل على ملازمة أبي بكر للرسول فقط و إنما يدل أيضا على الدور الذي قام به أبو بكر في نصرّة الرسول و الوقوف إلى جانبه ضد سرّوات قريش و في فرض الإسلام عندما كان أنصاره قليلين و كان فعلهم لا يتجاوز مستوى التقبل للدعوة و التمسك بها .

(1) طبقات ابن سعد ج 3 ص 270 .

(2) سيرة ابن هشام ج 1 ص 370 .

(3) تاريخ الطبري ج 2 ص 333 .

ساهم على ما يبدو هذا الدور الذي قام به أبو بكر في الدفاع عن الرسول و عن الإسلام في توطيد الصلة بين الرسول و صاحبه إلى حدّ يوجي إلى المطلع على المصادر الكلاسيكية أن أبا بكر كان أكثر أصحاب النبي قربا إليه لأن أبا بكر كان ينفق على الإسلام بدون حساب و لأن الرسول كان ياتمن أبا بكر على أسراره و لعل هذا ما جعله يختاره رفيقا في الهجرة دون غيره .

لم يتفرد أبو بكر و عمر بهذه المكانة الخاصة عند الرسول عندما كان في مكة و إنما شاركهم في ذلك أيضا عدّة عناصر أخرى من المنتميين إلى بني هاشم و منهم على بن أبي طالب و زيد بن حارثة و عبيدة بن الحارث المطلبى و حمزة بن عبد المطلب غير أن علاقة هؤلاء بالرسول تتميز عن علاقته بكل من أبا بكر و عمر . فإذا كان المحدد في علاقة الرسول بكل من أبا بكر و عمر هو مقدرتهما الشخصية التي جعلتهما يتجرآن على مواجهة قريش و الوقوف إلى جانب الرسول من أجل نصرته و فرض الإسلام العقائدي الناشئ زمن ضعفه ، فإن المحدد في علاقة الرسول بالذين أسلموا من بني هاشم و بني المطلب أساسه عشائري لا يتجاوز مستوى الالتزام هؤلاء الأفراد بالدفاع عن الرسول بوصفه فردا من العشيرة و هذا الأمر يلزمهم حتى إذا لم يكن الإسلام .

إن صلة القرابة التي ربطت الرسول ببعض أصحابه في مكة على أساس الروابط الدموية لا ينفى المقدرة الشخصية عن بعضهم و خاصة حمزة بن عبد المطلب الذي لم يعلن إسلامه على ملا قريش فقط و إنما أعلن أيضا استعداده لمواجهة كل من يتعرض إلى الرسول بالأذى (1) .

إلى جانب الذين لازموا الرسول طيلة بقائه في مكة وواجهوا معه سراوات قريش بفضل ما توفر لديهم من استعداد شخصي أو لصلة القرابة الدموية التي كانت تربطهم بالرسول ، يوجد صنف آخر من الصحابة من الذين كانوا سباقين إلى الاستجابة إلى الدعوة الإسلامية غير أنهم هاجروا إلى الحبشة هربا بدينهم من فتنة قريش ، فأثر هذا الابتعاد على تطوّر علاقاتهم بالرسول و توطيدها . و من أبرز هؤلاء عثمان بن مظعون الجمحي الذي أسلم بإسلامه الكثير من القرشيين و خالد بن سعيد بن العاص ، و أبو حذيفة بن عتبة ، و عثمان بن عفان العبشميين ، و أبو سلمة بن عبد الأسد ، و عياش بن أبي ربيعة المخزوميين ... الذين تحدّوا بإسلامهم عشائريهم و تعرضوا بسبب ذلك إلى كثير من المضايقات و الأذى فلم تزدهم هذه المعاناة إلا تحدياً و صموداً و لم يغادروا مكة إلا عندما أمرهم الرسول بذلك .

(1) تاريخ الطبري ج 2 ص 484 .

إن هجرة هؤلاء إلى الحبشة رغم أنها مثلت تنفيذا لأمر الرسول فقد أنجز عنها آبتعاد هؤلاء الأصحاب عن الرسول و بآبتعادهم آبتعدوا عن مواجهة قريش و التصدي إلى المعادين للإسلام منها و بذلك فقد تقلص فعلهم في تثبيت الدعوة الإسلامية و هذا ما جعل علاقتهم بالرسول لا تتطور بنفس العمق الذي تطورت به علاقة كل من عمر و أبي بكر الصديق بالنبى .

أما المجموعة الثالثة فهي التي تتكون من الذين أسلموا قديما بمكة ، غير أن إسلامهم لم يقربهم من الرسول لأنهم حافظوا على علاقاتهم الما قبل إسلامية في إطار عشائريهم ، في حين لم يمثل الإسلام بالنسبة إليهم سوى عقيدة آعتنقوها و ربما كتموها حتى على ذويهم و من هؤلاء الأصحاب نعيم النحام بن عبد الله العدوي .

لقد أجمعت كل المصادر على أن النحام كان من أوائل الذين آستجابوا للدعوة الإسلامية و صدقوا الرسول ، غير أنها لم تذكر ما من شأنه أن يشير إلى تصديه إلى قريش زمن محنة الإسلام ، في حين أشارت إلى تخلفه في قومه عن الهجرة إلى يثرب مع الرسول ، و هذا ما يجعلنا نستنتج أن إسلام النحام المبكر لم يدفعه إلى التحدي و الأندفاع إلى المواجهة مع قريش إذ ظل محافظا على وضعه في عشيرته و متمسكا بالتزاماته تجاه أفرادها رغم أمر الله في القرآن للمؤمنين بنصرة الإسلام و الرسول .

إن لم يوجد تعميم حول ما أوردته المصادر عن سلوك النحام الإسلامي ، فإن علاقته و علاقة أمثاله من الصحابة بالرسول لا يمكن أن تكون إلا علاقة باهتة لأن ما يربط بين الرسول وهؤلاء لا يمكن أن يتعدى آشتراكهم في آعتناق العقيدة الإسلامية . و في هذا يختلف النحام و أمثاله في علاقته بالرسول عن أبي بكر و عمر و حمزة ... في علاقتهم بالنبى لأن هؤلاء لا يشتركون مع الرسول في آعتناق العقيدة فقط و إنما يشاركونه في المعاناة التي يعمق الشعور بها طول الصبر على الأذى و المشابرة على التصدي لترسيخ عقيدة الإسلام و تشييته و فرضه في بيئة تختص بكثرة المعادين للإسلام و المناوئين للرسول و أصحابه الذين يؤازرونه .

إن دراسة علاقة الرسول بأصحابه في مكة حسب المجموعات الثلاثة المتقدمة الذكر ، لم تتعرض إلى دراسة علاقة الرسول بأصحابه من الحلفاء و الموالي بمكة .

لقد كانت الوضعية الاجتماعية لهؤلاء فى عشائرهم دونية ، و هذا ما جعل قريشا و خاصة العشائر الوجيية منها (مخزوم ، عبد شمس، جمع ، سهم) توجه كل حقدتها على الإسلام و الرسول ضدهم ، فعانى لهذا السبب الكثير من موالى قريش و حلفائهم الذين صدقوا الرسول و آمنوا بما جاء به ، و من أبرز هؤلاء عمار بن ياسر و أبوه و أمه سمية التي ماتت من شدة الاضطهاد و بلال بن رباح ، و عامر بن فهيرة ، و عبد الله بن مسعود، و صهيب بن سنان ، و خباب بن الإرت و النهديّة ...

إن حالة الاضطهاد و القمع التي عاشها هؤلاء فى عهد الإسلام بمكة جعلت الرسول يعطف عليهم ، و يبذل ما فى جهده ليبرهن لهم^{عنا} تضامنه معهم ، و لعل الرسول هو الذي شجع أبا بكر على آشتراء الع يد الذين أسلموا و كانوا يعذبون بسبب إسلامهم من قبل أسيادهم ، و يمكن أن يكون عتق أبا بكر لعبيد المسلمين و تضحيته بكثير من المال فى سبيل ذلك هو تعبير عن حرصه على تجسيد رغبة كان الرسول يتمنى أن يقدمها لاتباعه من ضعفاء الحال لو كان يقدر فعلا على ذلك .

من خلال كل ما تقدم ، نلاحظ أن علاقة الرسول بأصحابه فى مكة ، سادتها أربع توجهات رئيسية فمن علاقة الودّ و روح التضحية و الانسجام المطلق التي طورتها ملازمة النبى المتواصلة إلى العلاقة التي فترت بسبب آبتعاد بعض أصحاب النبى إلى الحبشة ، إلى العلاقة الباهتة التي لم تتجاوز الروابط فيها مستوى الآشتراك فى الإيمان بنفس العقيدة إلى الشعور بالعطف على الذين قبلوا كل ألوان العذاب فى سبيل إرضاء الله و رسوله .

إن الاطلاع على أحداث السيرة يؤكد ما وقع الإشارة إليه بصفة باهتة فى القرآن و المتمثل فى تكوين أصحاب النبى «لطانفة دينية» حوله، غير أن هذه الطائفة لم تضمّ كل الذين أسلموا فى مكة و إنما شملت العناصر الأكثر تحمّسا للإسلام و الأكثر ملازمة للنبى و التي قطعت كل ما يربطها بقريش من مصالح من أجل الإسلام و الرسول . و تضمّ هذه الطائفة على ما نعتقد عناصر قليلة العدد غير أنهم كثير و الاستعداد للبذل و العطاء و التضحية فى سبيل ما يأمر به الإسلام من تعاليم دينية .

يعتبر ما وقع التوصل إليه بالنسبة إلى طبيعة العلاقة بين الرسول و أصحابه من خلال القرآن غير كاف وذلك بسبب الضبابية و الصيغة المطلقة و العمومية التي تتسم بها المعلومات المتعلقة بهذه الفترة .

أما بالنسبة إلى الفترة المدنية فيبدو أن غزارة المادة تسمح بالتوصل إلى آستنتاجات أكثر وضوحا و دقة .

2- العلاقة بين الرسول و أصحابه في المدينة من خلال القرآن و المصادر :

1- العلاقة بين الرسول و أصحابه من خلال القرآن

إن الاطلاع على السور القرآنية للبحث عما من شأنه أن يوضح طبيعة العلاقة بين الرسول و أصحابه يمكن من تحديد بعض المحاور التي تقوم عليها هذه العلاقة .

يبدو أن أبرز الأسس التي تقوم عليها العلاقات بين الرسول و أصحابه هي طاعة المؤمنين لأوامر الرسول . و قد تردد مفهوم الطاعة هذا في أغلب السور المدنية أكثر من مرة في بعض الأحيان . و قد ورد هذا المفهوم في القرآن بصيغ مختلفة لعل أهمها صيغة الأمر بالاعتماد على الترتيب الزمني لنزول القرآن ، تردد أمر القرآن للمؤمنين بطاعة الله و الرسول ثلاث مرات : « يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله و الرسول قاتقوا الله و أصلحوا ذات بينكم و أطيعوا الله و رسوله إن كنتم مؤمنين » : و أطيعوا الله و رسوله و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم و أصبروا إن الله مع الصابرين «(1).

إن ما يشد الانتباه في الآية الأولى من سورة الأنفال هو توقع الرسول بالنسبة إلى أصحابه ، إذ نزلت في هذه الآية أول إشارة من شأنها أن توقع النبي لا بالنسبة إلى أصحابه فقط و لكن بالنسبة إلى الله أيضا : « أطيعوا الله و الرسول إن كنتم مؤمنين » . إن هذه الإشارة موقعت الرسول على أساس أنه يمثل سلطة أستمدها من الله (سلطة مقدسة) ليكرسها على المؤمنين . لقد أعتبر القرآن في هذه الآية أن طاعة الرسول من طاعة الله و أن هذه الطاعة هي أمر ضروري بالنسبة إلى المؤمنين .

يبدو أن صيغة الأمر التي ميّزت هذه الإشارة القرآنية في خصوص طاعة الرسول و التي نزلت بعد معركة بدر ، ارتبطت بشرط و هذا ما جعل الأمر بالطاعة يقتصر على المؤمنين دون غيرهم . إن أمر الله المشروط بطاعة الرسول أفرز في مستوى علاقة الرسول بأصحابه نوعا من المسافة موقعت الرسول كسلطة سياسية مقدسة على أتباعه من المؤمنين .

(1) سورة الأنفال الآيات 1-20 و 46 .

يتكرر في الآيتين 20 و 46 من سورة الانفال أمر الله للمؤمنين بطاعة الله و رسوله و بينهاهم عن التخلف عنه و النزاع فيما بينهم ، و في هذا النهي دعوة إلى المؤمنين إلى تجاوز كل خلافاتهم بطاعة الرسول الذي يسعى إلى فضّ كل هذه الخلافات بما أمر به الله . لقد نزل تأكيد القرآن على طاعة الله و الرسول و نهي عن التخلف و الإدبار عن الرسول والنزاع بين المؤمنين بعدما وقع خلاف بينهم في اقتسام الغنائم التي غنموها في بدر ،

يبدو أن السلطة التي شرعها القرآن للرسول تعود في الأصل إلى ضرورة احتاجها المسلمون بعد آنخراطهم في الجهاد بأعتباره فرضاً إسلامياً مقدساً تزامن مع بداية تكوّن الأمة الإسلامية في المدينة التي يحتاج تكوّنّها إلى قائد يتمتع بمقدرة فائقة ليستطيع تكريس سلطة سياسية على مجموعة تنتمي إلى قبائل و أوساط اجتماعية مختلفة ظلت رغم إسلامها الذي مرّ عليه وقت متشبثة بالانتماء القبلي أكثر من تشبثها في بعض الأحيان بالانتماء إلى الإسلام .

إن ما تشترك فيه آيات سورة الانفال الثلاثة هو تنصيبها جميعاً على أمر الله للمؤمنين بطاعة الله و رسوله و تجنب كل ما من شأنه أن يتنافى مع هذه الطاعة أو يسبب لها شذخاً .

يتحوّل الرسول في آيات سورة الانفال هذه التي نزلت بعد بدر مباشرة لأول مرّة من رسول الله المكلف بتبليغ رسالة ربه إل العباد إلى رسول لا يبلغ رسالة الله فقط و إنما يتموقع كسلطة سياسية مقدسة يجب على المؤمنين طاعتها لأن طاعة الرسول من طاعة الله .

لم يقتصر أمر القرآن بطاعة الله و الرسول على سورة الانفال و إنما تردّد في عدّة سور مدنية أخرى أولها حسب الترتيب الزمني سورة الانفال ثمّ سورة آل عمران التي ورد في آيتين منها : « قل أطيعوا الله و الرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين ... و أطيعوا الله و الرسول لعلكم ترحمون » (1) .

أمر الله في الآية 32 من سورة آل عمران الرسول بأن يأمر الناس بطاعة الله و الرسول ، و نعت القرآن في هذه الآية الذين لا يطيعون الله و الرسول بالكفر . أما في الآية 132 من سورة آل عمران فإن الأمر بطاعة الله و رسوله يوجّهه الله مباشرة إلى عباده و يربط القرآن طاعة الله هذه بما قد يلحقهم من الرحمة الالهية .

(1) سورة آل عمران : الآيتان 32-132

قد يكون أمر الله بطاعة الله ورسوله بالشكل الوارد في الآية 32 من سورة آل عمران لا يعنى المؤمنين من أتباع الرسول فقط و إنما يعنى خاصة ما سماهم القرآن « بالمنافقين » الذين يظهرون الإسلام و لا يطيعون أوامر الرسول آعتقاداً منهم أن هذه الأوامر إنما هي في الحقيقة نوع من التسلط يريد الرسول أن يكرّسه على أتباعه المؤمنين قصد الهيمنة عليهم و التحكم فيهم . لقد حذر القرآن هؤلاء المنافقين و ألحقهم بصنف الكفار لأن في عدم طاعة الرسول في نهاية المطاف عدم طاعة لله و تكذيب لما جاء في القرآن و من يكذب ما جاء به القرآن سواء كان ذلك بصفة إجمالية أو جزئية هو كافر بأوامر الله و جاحد لنعمته . أما الرحمة التي قد تلحق المطيعين لله و رسوله كما وردت في الآية 132 من سورة آل عمران فقد تعنى الذين أبدوا آحترازاً في طاعة النبي و لذلك فإن الله يأمرهم بهذه الطاعة لعلمهم يستطيعون بذلك أن يكسبوا رضا النبي عنهم فيغفر الله لهم ما سبق من أخطاء .

يتجدد في سورة آل عمران أمر الله أتباع الرسول بطاعة الله و رسوله مثلما ورد ذلك في سورة الأنفال ، غير أن اللهجة في آيتي سورة آل عمران أتت بأكثر حدة ، و صيغة الأمر فيها بدت أكثر حزماً ، و حكم من لا يستجيب لأمر فيها برز أكثر شدة و صرامة .

يتواصل أمر الله للمؤمنين بطاعة رسولهم في سورة النساء التي ورد في إحدى آياتها « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِذَا كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا » (1) .

يبرز في القرآن مرة أخرى أمر الله بطاعة الله و الرسول ، و يضيف على هذا الأمر في هذه الآية طاعة المؤمنين لأولى الأمر منهم . ذكر الطبري في تفسير هذه الآية أن المقصود « بأولى الأمر منكم » هم الأمراء و ذكر أيضا أن هذه الإشارة نزلت في رجل بعثه النبي (ص) على سرية (2) .

(1) سورة النساء الآية 95 .

(2) تفسير الطبري : ج 8 ص 497 .

يتضح من خلال هذه الآية أن الطاعة التي نصّ عليها القرآن و أكدّ تعنى السلطة السياسيّة التي تستمدّ شرعيتها من القرآن و من أمر الله ، هذه السلطة التي لم تعد تقتصر على شخص الرسول و إنما امتدت إلى من يمثله على المؤمنين و ذلك لأن المهام المطروح على الإسلام إنجازها اتسعت و تشعبت بحيث أن سلطة الرسول وحدها أصبحت لا تفي بحاجيات الإسلام التي تطوّرت و تكاثرت .

إذا أمر الله المؤمنين بطاعة أولى الأمر منهم مثلما أمرهم بطاعة الله ورسوله فإنه فرّق بين طبيعة السلطة التي يمثّلها الرسول بالنسبة إلى المؤمنين و سلطة أولى الأمر منهم على هؤلاء المؤمنين و ذلك لأن أي نزاع أو خلاف يحدث بين المؤمنين فإن حسمه يعود إلى الرسول وحده دون غيره، و لذلك تكون طاعة المؤمنين لأولى الأمر منهم مقيّدة و منحصرة في الحالات التي لا يوجد فيها نزاع بينهم ، على خلاف طاعتهم للرسول التي يجعلها القرآن مطلقة و عامة بالنسبة إلى كل الأوضاع و كل الحالات.

إن تأكيد القرآن في الآية 59 من سورة البقرة على طاعة المؤمنين لرسولهم و أولى الأمر منهم من شأنه أن يرسّخ و يعمّق السلطة النبويّة التي بدأت تبرز شيئاً فشيئاً منذ هاجر الرسول إلى المدينة و آكتسب الإسلام بعداً سياسياً و اجتماعياً غذّاه الوحي و عمّفته عقيدة الإيمان في نفوس المسلمين من الذين و اكبوا مسيرة النبيّ و هو يؤسس دين الإسلام و دولته و أمته .

أمر الله الناس بطاعة الله و الرسول أيضا في سورة النور إذ ورد في نصّ إحدى آياتها : « قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حَمَلَ وَ عَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينِ » (1) .

يدعو القرآن في هذه الآية إلى طاعة الله و طاعة الرسول و ترك النفاق و تشتمل هذه الدعوة على تأكيد الأمر بالطاعة و تحمّل غير المستجيبين لهذا الأمر الإلهي مسؤولياتهم و تبرئة ذمة رسول الله من تعنت هؤلاء لأن مهمة الرسول ما هي سوى تبليغ للرسالة التي أوحى بها الله إليه . إن تأكيد هذه الآية على أمر الله بالطاعة من جهة ، و تحمّل المنافقين مسؤولياتهم في حالة عدم استجابتهم لهذه الأمر المؤكّد من جهة ثانية

وتبرئة ساحة الرسول من تعنتهم من جهة ثالثة يرمى كله إلى تركيز أمة الإسلام بزعامة الرسول ، والحرص على تبيين و توضيح العناصر غير المنسجمة تماما مع وحدة هذه الأمة و تلاحم عناصرها خاصة في علاقتها بالرسول . و تجدر الإشارة هنا إلى أن القرآن لم يحرص على تبيين الفرق بين مختلف العناصر و المجموعات المكونة لأمة الإسلام إلا بعد أن تركز نفوذ النبي في المدينة و تغلغت قيم الإسلام في المؤمنين بحيث أصبح التشهير بنفاق بعض العناصر من الذين يتظاهرون بالإيمان لا يشكل خطرا على وحدة الأمة و مستقبلها ، كما أن نعت البعض من الذين ادعوا باطلاً آعتناق دين الإسلام و نصرته « بالمنافقين » لا يهدد الأمن الداخلي للأمة الإسلامية الناشئة .

إن ما ورد في سورة النور حول أمر القرآن و دعوته إلى طاعة الله ورسوله آرتبط في الغالب بالجزاء الذي ينتظر المطيعين و العقاب الذي ينتظر المنافقين الذين تنكروا للطاعة التي فرضها الله في القرآن على المؤمنين . كما آرتبط مفهوم الطاعة الوارد في الآية 54 من سورة النور بالفصل و التفريق بين المؤمنين الحقيقيين الذين يطيعون الله و رسوله في كل الحالات و بين الذين يدعون الإيمان و لكنهم لا يستجيبون لأمر ربهم و حكم نبيه . و هذا التفريق يمثل الأساس في تصنيف أتباع النبي فاما الذين آمنوا منهم و أطاعوا الله و الرسول فهم الذين تتكون منهم أمة المسلمين و أما الذين تظاهروا بالإيمان و نافقوا و لم يلتزموا بطاعة النبي فهم المنافقون الذين لفظهم القرآن في سورة النور خارج دائرة الأمة لانهم ليسوا مؤمنين .

إن الطاعة بآعتبارها أساسا رئيسيا ربط بين المؤمنين و رسولهم في الفترة المدنية لم ترد في القرآن بصيغة الأمر وحدها و إنما وردت كذلك بصيغة الشرط . و من أبرز الآيات التي ورد فيها مفهوم طاعة المؤمنين للرسول بصيغة شرطية ما جاء في سورة النساء : « تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ... » (1) . وقع في هذه الآية ربط طاعة الله و الرسول بما أنزله الله من حدود « حدّها للناس في مطاعمهم و مشاربهم و مناكحهم وغيرها مما أحلّ و حرّم ... » (2) . و وقع التنصيص في هذه الآية على الجزاء الذي ينتظر الذين أطاعوا الله و الرسول في تنفيذ ما أمر به الله من « حدود » ففي هذه الآية إذن يرغب القرآن المؤمنين في طاعة

(1) سورة النساء الآية 13

(2) لسان العرب ج 4 ص 115 .

نبيهم ، و يأتي هذا الترغيب بعد التحذير الذي وجهه القرآن لاتباع الرسول من « المنافقين » الذين يحترزون في طاعة النبي . و توضح هذه الآية أيضا أن الأوامر الموجهة إلى الناس هي من عند الله ، أما تطبيقها فيمثل أمثالاً وطاعة لله و رسوله ، و بهذا تصبح طاعة الرسول من طاعة الله و تكتسى طاعة المسلمين للرسول صبغة مقدسة تجعل سلطته على أتباعه مطلقة و شاملة إذ أن ما يوجهه إليهم من أوامر هو من عند الله و لذلك فهم لا يعتبرون مؤمنين إلا إذا أطاعوا الرسول الذي يبلغهم ما يبلغه من وحي الله .

إلى جانب الآية 13 من سورة النساء التي ورد فيها مفهوم الطاعة بصيغة الشرط ، ورد في سورة النساء أيضا : « مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَفِيظًا » (1) .

يوجد في هذه الآية تنصيص مباشر على أن طاعة الرسول هي من طاعة الله و تحذير غير مباشر و غير جادّ اللهجة للذين لا يطيعون الرسول على أساس أنه بشر مثلهم لا يجب أن يتفضل عليهم (2) . و يدخل هذا التنصيص المباشر في فرض الله على المؤمنين طاعة نبيهم في إطار فرض سلطة هذا الرسول عليهم ، و إعطاء أوامره إليهم صبغة مقدسة لا تقبل مصداقيتها أي تشكيك أو ماطلة قد تترك أو تؤخر إنجاز الأمر النبوي المستلهم من الوحي . لم يقتصر المفهوم القرآني لطاعة المؤمنين نبيهم بصيغة الشرط على سورة النساء و إنما ورد في سورة النور : « وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَخْشِ اللَّهَ وَ يَتَّقِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ » (3) . إن معنى الشرط الذي ورد في هذه الآية يفيد أن طاعة الله و الرسول وخشية الله و تقواه يقابلها النجاة من النار و الفوز بالجنة .

تحدد هذه الآية الطاعة التي يدعو القرآن المؤمنين إلى الالتزام بها على أساس أنها طاعة مشروطة بالخشية و الخشوع غير القابلين لأي استثناء و من ثم فإن القرآن يدعو المؤمنين إلى طاعة الرسول المستمدة من طاعة الله بصفة مطلقة و لا محدودة حتى بالنسبة إلى الأمور التي يكرهونها و يصعب عليهم احتمالها . إن تحديد القرآن لطبيعة الطاعة المفروضة على المؤمنين يهدف إلى تقوية نفوذ الرسول و تمتين سلطته و توسيعها بما يضمن له تسهيل و تعجيل إنجاز المهام المطروحة على الإسلام ليستطيع البروز كبديل آجتماعي و سياسي و ديني لما هو سائد عند العرب في ذلك الوقت .

(1) سورة النساء الآية 80 .

(2) تفسير الطبري ج 8 ص 561 .

(3) سورة النور الآية 52 .

يتحدد المفهوم الشرطي للطاعة بوصفه من أبرز الأسس التي حددت علاقة الرسول بأصحابه في المدينة في سورة الفتح : « قُلْ لِلْمَخْلُوفِينَ مِنْ الْأَعْرَابِ سَتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَابِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ فَإِنْ تَطِيعُوا يُؤْتِكُمْ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا : لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا » (1).

يأمر الله في الآية 16 من سورة الفتح النبي بإبلاغ الذين تخلفوا من الأعراب عن الحديبية (2) بأنهم مدعوون إلى قتال أولى البأس الشديد حتى يسلموا و يعدهم بالأجر الحسن إن هم استجابوا لهذه الدعوة وبالعذاب الأليم إن هم تولوا عن دعوة النبي التي أمر بها الله . و هكذا فإن هذه الآية تقر بتقصير الأعراب من الذين أعلنوا إسلامهم عندما تخلفوا عن الخروج مع الرسول و تجدد الدعوة إليهم - للمشاركة في قتال الذين لا تؤخذ منهم الجزية (3) إلى أن يسلموا .

أما الآية 17 من سورة الفتح فإنها تستثنى الذين يعفيهم الله من القتال و تؤكد بالنسبة إلى الآخرين أن الذي يطيع الله و الرسول له الجنة والذي لا يطيعهما له العذاب الأليم . لقد سبق للقرآن أن أشار إلى الذين لم يستجيبوا لأوامر الرسول و لم يعتبرهم من المؤمنين و نعتهم بالنفاق (4) ، و قد قصد بهؤلاء الذين آمنوا في المدينة بعد هجرة النبي إليها ثم ناوؤوا الإسلام و ذلك بعدم استجابتهم لأوامر النبي لأنها حسب رأيهم لا علاقة لها بما يأمر الله . أما آيتنا سورة الفتح فإنها تتعلقان بالأعراب المحيطين بالمدينة من حديشى العهد بالدخول إلى الإسلام و لذلك فرغم عصيانهم لأمر النبي فإن القرآن لا يصنفهم خارج دائرة المؤمنين كما فعل ذلك بالنسبة إلى منافقى المدينة (5) ، و إنما يجدد لهم الدعوة إلى أن يطيعوا النبي لأن طاعته من طاعة الله و يرغبهم بالجزاء الحسن، والجنة إذا استجابوا لأوامر القرآن و يرهبهم بالعذاب الأليم إذا لم يستجيبوا مرة أخرى لما أمر به الله و رسوله .

(1) سورة الفتح 16 و 17.

(2) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج 16 ص 273.

(3) نفس المصدر ج 16 ص 273 .

(4) أنظر ص 193.

(5) أنظر الآية 47 من سورة النور .

يتضح من خلال هاتين الآيتين الواردتين في سورة الفتح أن الله أمر الرسول بأن يبلغ « المخلفين من الأعراب » أمر الله إليهم بالاستجابة لدعوة الرسول و الامتثال لما يأمر به لأن طاعته من طاعة الله ، غير أن هذا الأمر الذي يوجهه القرآن إلى هؤلاء الأعراب لا توجد فيه حدة و لا قطعية و إنما هو أمر فيه رجاء و ترغيب و ترهيب لاستمالة الأعراب وإدخالهم في فلك السلطة التي آكتسبها النبي على المهاجرين و الأنصار و أزاح منها المنافقين ، ويحاول آكتسابها على هؤلاء الأعراب الذين يمثلون قوة دفع جديدة آعتنقت الإسلام و لذلك لا بد من محاولة آستقطابها و تاطيرها لإخضاعها لسلطة النبي و ضمها إلى الأمة الإسلامية الناشئة .

إن الطاعة بوصفها أساسا من الأسس التي حددت علاقة الرسول بأصحابه عندما كانوا في المدينة ، لم يبرزها القرآن بصيغة الأمر و الشرط فقط و إنما أبرزها أيضا بصيغة الحصر : « وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ... » (1) .

و بصيغة التمني « يَوْمَ تَقَلَّبَ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُولَ » (2) ، و بصيغة الجمل الإخبارية : « وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالرَّسُولِ وَ أَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ مَا أَوْلَيْكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ... أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ أَوْلَيْكَ هُمُ الْمَفْلِحُونَ » (3) ، « وَ أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيثَاقَهُ الَّذِي وَ أَشَقَّكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا وَ أَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ » (4) . و وردت الطاعة التي ربطت الرسول بأصحابه في المدينة أيضا بصيغة الجملة الخبرية : « وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أَوْلَيْكَ سَيَرَحْمَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ » (5) .

(1) سورة النساء الآية 64 .

(2) سورة الأحزاب الآية 66 .

(3) سورة النور الآية 47، 51 .

(4) سورة المائدة الآية 7 .

(5) سورة التوبة الآية 71 .

إن تنصيب مختلف الآيات القرآنية المذكورة سابقا على فرض طاعة الله ورسوله على الذين أتبعوه سواء كان ذلك بصيغة الأمر الذي يتضمن رجاء أو الأمر القطعي، أو صيغة الشرط أو الحصر أو التمني ... يوضح أن علاقة الرسول بأصحابه و كل أتباعه أجهت ابتداء من استقراره في المدينة نحو ترسيخ سلطته على كل الذين آمنوا به و أتبعوه . و قد ألح القرآن لتجسيد هذه السلطة على وجوب التزام أتباعه بطاعته والامتثال لأوامره لأن طاعته هي في جوهرها طاعة لله . و من ثم تأخذ طاعة المؤمنين للرسول طابعا قدسيا لا علاقة له بالتسلط و الاستبداد الذي يستتوجه ترسيخ السلطة السياسية التي لا تستوحى مبادئ ترسيخها من القرآن .

إذا كانت طاعة المؤمنين لرسولهم تمثل وظيفة مركزية في تحديد العلاقة التي ربطت بين الرسول وأصحابه في المدينة ، فإنها لا تمثل الأساس الوحيد الذي قامت عليه العلاقة بين الصحابة وقائدهم الديني والسياسي . فإلى جانب الطاعة برزت في القرآن عدة أسس أخرى ميّزت العلاقة بين الرسول والذين صحبوه أثناء تركيزه لدين الإسلام وأمته في المدينة . ورد في نص إحدى آيات سورة آل عمران : « فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ » (1)

تدل هذه الآية على أن معاملة النبي لأصحابه كانت تتسم باللين و الرحمة و العفو عندما يستوجب الأمر ذلك (2) . كما تدل هذه الآية على أن النبي كان يعفو على أصحابه عندما يخطئون و يستغفرهم ، و يشاورهم في «مكايد الحرب و عند لقاء العدو» (3) و يشركهم في تحقيق انتصار الإسلام و المؤمنين ، و من ثم يمكن أن نستنتج أن تركيز سلطة الرسول لم يتم عن طريق تكريس الاستبداد و إقامة المسافات الشاسعة بين الرسول السلطة و بقية أتباعه الخاضعين و إنما تم تركيزها عن طريق التعاون بينه و بين أصحابه و خاصة المقربين منهم إليه ، و مشاركتهم المادية و المعنوية التي لعبت دورا رئيسيا في تركيز هذه السلطة التي أمر بها القرآن منذ تركز الرسول و أصحابه في المدينة و حوضه مسيرة الجهاد التي سيكون لها الفضل الأكبر في توسيع الإسلام و فرض إشعاعه وسلطته على عرب الجزيرة .

(1) سورة آل عمران الآية 159 .

(2) تفسير الطبري ج 7 ص 341

(3) نفس المصدر ج 7 ص 343 .

لم تقتصر الأسس التي تقوم عليها العلاقة التي تربط بين النبي وأصحابه في المدينة على فرض القرآن على المؤمنين طاعة رسولهم و لا على ضرورة التعاون و التسامح و التشاور بينهم فقط و إنما تقوم أيضا على دور الحكم الذي يلعبه الرسول ، إذ جاء في نص إحدى آيات سورة النساء : « فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِمَا فِي سُورَةِ النَّبِيِّ » (1) .

تعطي هذه الآية مكانة متميزة للنبي في علاقته بمن حوله إذ يطمئن القرآن النبي بأن الذين شككوا في صدقه و آحترزوا من طاعته سيحكمونه فيما يحصل بينهم من خلافات يحسمها النبي و بذلك لا يمكنهم إلا أن يسلموا بكل ما جاء به و يطيعونه في كل ما أمر به .

إن المصادقية التي يؤثر بها القرآن الرسول في هذه الآية تجعله الحكم الذي يحكم بين الناس فيصدقونه و لذلك فإن أمر الله بطاعة الرسول يتضمن أيضا الأمر بتصديقه و الإيمان به و بما جاء به و بهذا تتأكد المكانة المتميزة للرسول بين أصحابه على أساس تمثيله لسلطة سياسية و روحية يستمد شرعيتها من الوحي الذي ما آنفك يؤكد على هذه المكانة السلطوية للرسول على رأس المجموعة الإسلامية .

مرة أخرى يبرز النبي حكما في القرآن بين المؤمنين : « إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ... » (2)

تموقع هذه الآية أيضا الرسول بالنسبة إلى أصحابه فتجعل له القول الفصل فيما أمر به الله المؤمنين و تجعله المرجع الذي يجب أن يستجيب له كل مؤمن بالله .

لقد أبرز القرآن أن العلاقة التي ربطت بين الرسول و أصحابه في المدينة قامت أساسا على فرض طاعة المؤمنين للرسول الذي آتسمت معاملته لهم بالتسامح و المغفرة و التشاور ، و لعل هذا ما جعل القرآن يذكر في تعرضه للحديث عن علاقة النبي بأصحابه : « وَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ » (3) .

(1) سورة النساء الآية 65 .

(2) سورة النور الآية 51 .

(3) سورة التوبة الآية 128 .

لقد اتخذت العلاقة التي ربطت بين النبي وأصحابه في المدينة من خلال القرآن بعدين عميقين فمن ناحية أكد القرآن على طاعة المؤمنين لرسولهم وأعطى هذه الطاعة عمقا قدسياً لأن طاعة الرسول هي من طاعة الله ومن ناحية أخرى أشار القرآن إلى التعاون بين المؤمنين ورسولهم ضدّ الأعداء والتشاور فيما يتعلق بمصير ومستقبل الأمة مع الإلحاح على حسن معاملة الرسول لأصحابه مما يكسب العلاقة بين الرسول وأصحابه طابع الثنائية الذي يجتمع فيه الحزم مع المرونة والحدة مع اللين وهذا من شأنه أن يخلق انسجاماً بين الرسول وأصحابه ويجنبهم التسيّب وعدم الانضباط الذي قد يحول دون تكتلهم وآلتحامهم لتكوين الأمة الإسلامية .

إذا اتسمت العلاقة بين الرسول وأصحابه كما أبرزها القرآن بفرض الله على المؤمنين الأمتثال لأوامر رسولهم الذي كان يركز السلطة السياسية والدينية التي يتطلبها تركيز دولة الإسلام وأمتة في ذلك الوقت في إطار يسوده عموماً نوع من الانضباط والانسجام باستثناء الذين أبدوا نوعاً من التمرد من المنافقين فما هي العلاقة بين النبي وأصحابه من خلال السيرة ؟

ب- العلاقة بين النبي وأصحابه في المدينة من خلال المصادر

نظراً لغزارة المادة المتعلقة بأحداث السيرة النبوية الواردة في المصادر بالنسبة للمدينة ، فإننا سنقتصر في دراستنا لعلاقة الرسول بأصحابه في المدينة ومن خلال مصادر التاريخ والسيرة على الأحداث المتميزة التي كان لها تأثير في تشكيل علاقة الرسول بأصحابه .
يمثل كتاب النبي بين المهاجرين والانصار المعروف بوثيقة الصحيفة أول الشواهد التي يمكن اعتمادها لتحديد البعد الذي أخذته علاقة النبي بأصحابه في المدينة . ورد في بداية هذا الكتاب : «بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، إنهم أمة واحدة من دون الناس» (1) .
بموضع هذا الكلام الوارد في وثيقة الصحيفة الرسول بالنسبة لأصحابه وذلك بجعله يحتل موقع السائس الذي يسيّر أمور أصحابه من المؤمنين .

(1) سيرة ابن هشام ج 2 ص 119 .

إن موقع القائد السياسى الذي يمنحه الرسول لنفسه في هذه الوثيقة لا يتناقى مع القرآن الذي أكد منذ الفترة المكية و لعدد المرات على ضرورة طاعة المؤمنين للرسول و الامتثال لأوامره التي هي أوامر الله إلى عباده بواسطة الرسول الذي يتلقى الوحي . و لا يتناقض موقع الرسول القيادي في وثيقة الصحيفة أيضا مع الإطار التاريخي المتمثل في إقامة الرسول لامة الإسلام منذ قدومه من مكة إلى المدينة . و بما أن تأسيس الامة يستوجب وجود قائد سياسى يسيّر أمور أتباعه فإنه لا يوجد من هو أولى من النبى لمثل هذا المركز . و على هذا الأساس يصبح للنبي نفوذ ثنائي سياسى دينى يستمدّه من وحي الله إليه ليبلغه إلى أصحابه من المؤمنين القرشيين و اليثريين و غيرهم .

إن المرقع القيادي الذي أحتهل الرسول ، رغم قدسيته لم يمنع بعض أصحابه من الاحتجاج و الاعتراض على بعض أوامره .

لما كانت وقعة بدر نهى الرسول أصحابه عن قتل بعض القرشيين من المشركين و ذلك إما لأن لهم أفضال عليه عندما كان في مكة مثل أبى البحتري بن هشام بن الحارث بن أسد ، و إما لأنهم خرجوا لقتال الرسول و أصحابه مستكرهين مثل عباس بن عبد المطلب . عندما بلغ أبا حذيفة بن عتبة العبشمى ما قاله الرسول في هذا الأمر قال : « أنقتل آباءنا و أبناءنا و إخواننا و عشيرتنا و نترك العباس و الله لئن لقيته لألجمنه السيف » (1) . لم يتضمن قول أبى حذيفة هذا مجرد الاحتجاج فقط على أمر الرسول و إنما عبّر خاصة على تحدي أبى حذيفة للرسول لأنه أقسم ألا يلتزم بما أمره ، ولهذا كان قول أبى حذيفة هذا بمثابة النفاق والذنب الذي لا يغتفر، حتى أن عمر بن الخطاب استأذن الرسول ليقتل أبا حذيفة غير أن الرسول غفر لأبى حذيفة (2).

إن هذا الحدث الذي ورد في العديد من مصادر التاريخ الإسلامى ، يوضح بجلاء أن العلاقة بين الرسول و أصحابه لم تقم على الطاعة المطلقة في كل الظروف و الأحوال ، كما توضح أيضا مدى أنضباط الصحابة في الخضوع للرسول فليس فيهم من يقوم بأى عمل إلا بعد إذن الرسول حتى و إن كان عمر بن الخطاب الذي يتمتع بمكانة رفيعة جدًا عند الرسول . و يوضح الحدث المذكور أعلاه أيضا مدى قدرة الرسول على معالجة مثل هذه الأمور رغم دقة المسألة و أهميتها و هذا ما يجعل مرتكب الخطأ في حق الرسول يندم و لا يكرر ما فعله ثانية إلا إذا كان من المنافقين . .

(1) سيرة أبى هشام ج 2 ص 269 ، تاريخ الطبري ج 2 ص 450 .

(2) نفس المصدر ج 2 ص 269 نفس المصدر ج 2 ص 450 .

لم ينحصر التمرد في بدر على ما أعلنه أبو حذيفة من عدم الالتزام بما أمر به الرسول و إنما شمل كل الذين قاتلوا في بدر إذ نسي جميعهم أو تناسوا ما للرسول من سلطة مستمدة من الله في التصرف في غنائم وأسرى بدر ، و هذا ما جعل الخلاف يتطور بينهم و لا ينتهي إلا بنزول سورة الأنفال التي قال عبادة بن الصامت عنها أنها: «نزلت فينا معشر أصحاب بدر حين آختلفنا في النفل و ساءت فيه أخلاقنا» (1) إن ما صدر من أصحاب بدر في تقسيم الغنائم ، يمكن أن يدل على أن أصحاب النبي ما زالوا لم يتعودوا على الانضباط أمام النبي بوصفه يمثل سلطة سياسية دينية عليهم ، لأنه لم يكن يمثل بالنسبة إليهم في مكة سوى رسول الله الذي يبلغهم ما يوحى إليه .

ويوضح ما حدث في تقسيم غنائم بدر أيضا أن سلطة الرسول السياسية لها علاقة وطيدة بالوحي و هذا ما من شأنه أن يكسب سلطة الرسول السياسية على أصحابه الطابع المقدس الذي يكسبها مصداقية مطلقة ، هذه المصداقية التي كان لها الدور الفعال في مركزة الإسلام الدولة والامة على أنقاض التشنت السياسي الذي كان يعيشه العرب في إطار القبائل .

تكررت الأحداث التي لم يلتزم فيها أصحاب محمد بما يأمر به بوصفه نبي الأمة و زعيمها السياسي و من هذه الأحداث ما قام به أبو لبابة بن عبد المنذر الذي بعث بنو قريظة يستشيرونه في أمرهم عندما كان الرسول وأصحابه يحاصرونهم ، فأشار أبا لبابة بضرورة استجابتهم لحكم الرسول وأشار بيده إلى حلقة (2) . لقد أعتبر أبو لبابة بن عبد المنذر من بني عمرو بن عوف الأوسيين أن إشارته إلى حلقة التي تعني تنفيذ حكم القتل في بني قريظة خيانة لله و للرسول لأنه كشف لأعداء الله والرسول سرا آثمن عليه . وبما أن طاعة الرسول و الامتثال لأوامره وحفظ سره على أعدائه تعتبر جميعها من مقدسات الدين الإسلامي فإن ما قام به أبو لبابة يعتبر خطأ جسيما ، و لعل هذا ما جعله يندم كثيرا على فعلته فيربط نفسه إلى عمود من عمد المسجد و لا يبرح مكانه في آنتظار توبة الله على ما صنع (3) ، و بقى هكذا على ما تذكر بعض المصادر « سبعا بين يوم وليلة عند الأسطوانة التي عند باب أم سلمة في حرّ شديد لا يأكل فيهن و لا يشرب» (4) حتى تاب الله عليه .

(1) ابن هشام : سيرة النبي ج 2 ص 284 . تاريخ الطبري ج 2 ص 458

(2) سيرة ابن هشام ج 3 ص 255 مغازي الواقدي ص 506 تاريخ الطبري ج 2 ص 583 .

(3) ابن هشام : سيرة النبي ج 3 ص 55

(4) الواقدي : المغاري ص 507 .

إن وضحت هذه الحادثة استمرارية فيما تخص بعض جوانب العلاقات التي وجدت في يثرب في فترة ما قبل الإسلام بين الأوس أو الخزرج من جهة و بين اليهود ، فقد وضحت أيضا مدى تعلق هؤلاء الصحابة بالرسول و حرصهم على تنفيذ أوامره بحذافيرها و هذا ما جعلهم لا يستطيعون أن يغفروا لأنفسهم ذنبا آتتروفوه في حق الإسلام و الرسول .

إذا خالف أبو حذيفة بن عتبة على- صعيد العبارة- أمرا من أوامر الرسول ، و لم يعر أصحاب بدر أي شأن لوجود الرسول كسلطة سياسية قى قسم الغنائم ، و خان أبو لبابة بكشفه لسر من أسرار له لأعدائه ، فإن عمر بن الخطاب لم يقنعه الاتفاق الديبلوماسي الذي عقده الرسول مع قريش في صلح الحديبية ، و آحتج على عقده بشدة قائلا : « يا رسول الله ، ألسنت برسول الله ! قال : بلى ، قال : أولسنا بالمسلمين ! قال بلى ، قال : أوليسوا بالمشركين ! قال : بلى ، قال فعلام نعطي الدنية في ديننا ؟ » (1) . لقد أثر هذا الاحتجاج الذي عبر عنه عمر على أصحاب النبي الذين كانوا معه في صلح الحديبية حتى أنه عندما أمرهم بنحر البدن و حلق الرؤوس لم يستجب إليه أي واحد منهم و هذا ما جعل الرسول يرتبك لعدم انضباط أصحابه لما أمرهم به ، خاصة و أن صلح الحديبية عقد في فترة متقدمة بعد الهجرة إلى المدينة ، و لذلك فمن المفروض أن تكون سلطة الرسول السياسية المقدسة المستمدة - من الوحي قد ترسخت و أصبحت من التقاليد العادية لسياسة الإسلام .

إلى جانب كل ما تقدم ، تعرض الرسول مرة أخرى في غزوة الطائف سنة 8 هـ إلى انتقاد حادّ للهجة في خصوص مسألة تقسيم الغنائم .«و ذلك لأن الرسول أعطى ما أعطى من غنائم حنين في قريش و قبائل العرب ولم يكن الانتصار منها شيء ، فوجد هذا الحى من الانتصار في أنفسهم ، حتى كثرت منهم القالة حتى قال قائلهم : لقي و الله رسول الله قومه »(2) فدخل عليه سعد بن عبادة يبلغه احتجاج قومه من الانتصار على ما صنع في قسم الغنائم التي لم يراع فيها فضل كل مؤمن في أسبقية الإيمان و الجهاد و المعاناة و في هذا الموضوع أيضا قيل شعر نسب إلى حسان بن ثابت وفيه تعبير عن غضب الانتصار على أستثناء الرسول لهم في غنائم حنين (3) .

(1) سيرة ابن هشام ج 3 ص 365-366 تاريخ الطبري ج 2 ص 634 .

(2) تاريخ الطبري ج 3 ص 93 .

(3) سيرة ابن هشام ج 4 ص 145-146 .

لئن تكرر في المدينة كثيرا عدم انضباط العديد من أصحاب النبي لسلطته و عدم امتثالهم لأوامره ، فإن عدم الانضباط هذا و عدم الامتثال لم يتجاوز أبدا اللحظة التي ولدتها ، خاصة و أن هذا السلوك كثيرا ما يكون وليد تشنج ظرفي لا يمكن خلاله للصحابي أن يتماسك فيقول أو يفعل ما من شأنه أن يغضب الرسول .

لقد قابل الرسول كل الأحداث التي تضمنت بشكل أو بآخر تجاوزا له ولسلطته ، بكثير من الهدوء و التسامح و هذا ما جعله يقدر على التحكم في الوضع ، لأن الحدث ما يكاد يندلع قولا أو فعلا حتى يندم صاحبه فيلتمس الغفران من الله و العفو من الرسول ، و يقوم في سبيل ذلك بكثير من الأعمال المجهدة لعل الله يتوب عليه مثلما فعل ذلك أبو لبيبة بن عبد المنذر .

إذا كان توتر العلاقة بين الرسول و البعض من أصحابه وليد ظروف معينة محددة في الزمن فإن علاقته بمن يسميهم القرآن المنافقين الذين يظهرون الإسلام و يكتنون له أشد العداة ما انفكت تتوتر دون أن ينفجر حتى نزل القرآن في سورة التوبة بكفرهم ووعدهم بالعذاب الاليم .

استطاع النبي أثناء تكوينه لامة الإسلام أن يحافظ على جو سلمي داخل المجموعة الإسلامية بما في ذلك المنافقين ، فكان يؤنب من يخالفه الرأي من أصحابه المقربين حتى يعبر عن ندمه و يتوب إلى الله طالبا الغفران ، أما المنافقين فكان يسعى إلى استمرار العلاقة بينه و بينهم و يحرص على عدم تفجير الموقف دون أن يقف ذلك حائلا أمام تاليب أصحابه الصادقين عليهم و خاصة إذا كانوا من ذويهم مثلما كان الأمر بالنسبة لعبد الله بن عبد الله بن أبي سلول الذي طلب من الرسول أن يوكل له شخصيا قتل أبيه إن كان ينوي ذلك إثر ما صدر منه في غزوة المسلمين للمريسيع (1).

لقد تمكن الرسول بسلوكه الهادئ و عدم تشنجه لكل ما يحدث حوله أن يسيطر على الوضع داخل أمة الإسلام الناشئة و ذلك بإخماد كل ما من شأنه أن يفجر الصراع الداخلي و هذا ما ساعده و ساعد أصحابه على تركيز الصراع بين المسلمين و أعدائهم المتكونين أساسا من المشركين القرشيين لأن الصراع كان يدور في ذلك الوقت بصفة رئيسية بين الذين آمنوا و أتبعوا الرسول و بين المشركين الذين كذبوه و شككوا في قدسية رسالته .

(1) سيرة ابن هشام ج 3 ص 337 .

لم تقتصر السيرة النبوية عن ذكر الأحداث التي شنجت علاقة الرسول ببعض أصحابه بصفة مؤقتة و إنما تعرضت أيضا إلى ذكر أحداث أخرى عبرت عن أنسجام تام ساد العلاقة بين الرسول و أصحابه طيلة الفترة المدنية . و لعل أروع لحظات هذا الانسجام تتمثل في أستشارة النبي لأصحابه حول مسألة خوض الحرب و رسم تكتيك المعارك الأولى التي خاضها المسلمون بزعامة رسولهم ضد قريش . ففي « بدر أستشار النبي (ص) الناس ، و أخبرهم عن قريش ، فقام أبو بكر رضي الله عنه فقال فأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فقال فأحسن ، ثم قام المقداد بن عمرو ، فقال : يا رسول الله ، أمض لما أمرك الله ، فنحن معك ، و الله لا تقول كما قالت بنو إسرائيل لموسى (أذهب أنت و ربك فقاتل إنا ههنا قاعدون) ولكن أذهب أنت و ربك فقاتل إنا معكما مقاتلون » (1).

إن قول المقداد بن عمرو للرسول رغم ما يحتويه من معطيات لا تتطابق مع الإطار التاريخي الذي أندلعت فيه بدر (2) ، فإنه يعبر عن الأمثال التام لأصحاب محمد من المهاجرين خاصة لكل ما يقوله حتى و إن كان في ذلك مغامرة بحياتهم . و في نفس هذا الإطار أيضا جاء على لسان سعد بن معاذ الذي أستشير من بين الصحابة حول مسألة الخروج إلى اعتراض قريش ببدر : « فقد آمننا بك و صدقناك و شهدنا أن ما جئتنا به هو الحق ، و أعطيناك على ذلك عهدنا و مواثيقنا على السمع و الطاعة ، فأمض يا رسول الله لما أردت ، فوالذي بعثك بالحق إن أستعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد...» (3) . يعكس قول سعد بن معاذ رغم تخلف العديد من الأنصار عن الخروج إلى بدر ، مدى أمثال أصحاب الرسول من قوم سعد لما يأمر به حتى و إن كان ذلك خارجا عن نطاق ما تم الاتفاق عليه في بيعة العقبة الثانية عندما كان الرسول بمكة .

(1) تاريخ الطبري ج 2 ص 434 .

(2) الآية التي أستشهد بها المقداد بن عمرو في كلامه للرسول نزلت بعد بدر بكثير لذلك يمكن التشكيك في مثل هذا القول عند تاهب المؤمنين لخوض معركة بدر .

(3) تاريخ الطبري ج 2 ص 435 .

إن خروج المسلمين إلى بدر ، لم يكن تنفيذاً لأمر أمر به الرسول و إنما كان تنفيذاً لأمر اقتصره الرسول و وافق عليه و تهمس له كل أصحابه الحاضرين و لذلك فإن مشاركتهم في هذه المعركة لم تقتصر على القتال فقط و إنما شارك بعضهم في رسم خطة القتال إذ استجاب الرسول للخطة التي رسمها الحباب بن المنذر بن الجموح و المتمثلة في نزول الرسول و أصحابه إلى أسفل الماء و بناء حوض يملأونه ماء ثم يقاتلون قريش فيشرب المسلمون و لا يشرب المشركون (1) .

لقد كان أنتصار المسلمين في بدر على قريش ناتجا عن الخطة التي رسمها الرسول بالأشتراك مع أصحابه من ذوي المقدرة الشخصية السياسية والحربية ، أما معركة أحد فقد خسر فيها المسلمون رغم استشارة الرسول لأصحابه من ذوي الخبرة السياسية و العسكرية ، و لعل خسارة هذه الحرب تعود أساسا إلى الطابع الحماسي الذي طغى على خطة المسلمين فغاب بذلك العقل الرصين الذي يحسب لكل شئء حسابا قبل الاقدام عليه (2) .

إن خسارة المسلمين لمعركة أحد جعلت الرسول يكون أكثر قطعياً و تبصراً فيما سيخوضه من معارك بعد ذلك غير أن هذا لم يمنعه من الأخذ بنصيحة أحد أصحابه بحفر الخندق قبل الحصار الذي ضرب على المدينة سنة 5 هـ (3) .

إذا تميّزت علاقة الرسول بأصحابه في المدينة باستشارتهم باستمرار في أمور تنظيم الحرب من أجل توفير أكثر ما يمكن من ظروف لإنجاحها ، فإن هذه الاستشارة كانت محصورة في ذوي الرأي السديد منهم مثل أبي بكر و عمر و سعد بن معاذ و الحباب بن المنذر و سلمان الفارسي ... فقط ولم تشمل كل الذين صحبوا النبي .

مثلا اقتصر الرسول في استشارة أصحابه على البعض منهم من ذوي المكانة الرفيعة و الرأي السديد ، فقد أبدى حسرة خاصة على استشهاد عمه حمزة بن عبد المطلب و ابن عمه جعفر تفوق الحسرة التي أبدتها لاستشهاد بقية أصحابه الذين طمأن ذويهم بالجزاء الحسن الذي ينتظرهم في الحياة الآخرة .

(1) تاريخ الطبري ج 2 ص 440 .

(2) نفس المصدر ص 503 و 504 .

(3) نفس المصدر ص 566 - البلادري : أنساب الأشراف ج 1 ص 343 .

لعل الحسرة الفائقة و الألم الكبير الذي عبّر عنه الرسول مثلما تذكر ذلك كل مصادر التاريخ الاسلامي إثر آستشهاد حمزة بن عبد المطلب وجعفر بن أبي طالب يعود إلى الروابط الدموية التي تربطه بهما . وكذلك لكفاءتهما الحربية النادرة . و لعل الحسرة الخاصة التي أبداهما الرسول على موت عمه و ابن عمه كما تذكرها كل مصادر التاريخ هي من مبالغات أنصار آل البيت الذين حرصوا في كتاباتهم آبتداء من نهاية القرن الاول الهجري على إبراز المكانة الخاصة التي يتمتع بها أبناء عبد المطلب و أحفاده عند النبي و خاصة الذين أسلموا منهم قديما مثل علي وجعفر و حمزة.

لقد تميّزت العلاقة بين الرسول و أصحابه من خلال الامثلة المذكورة الواردة في كتب السيرة النبوية بروح التعاون و التشاور المتسم بنشوب بعض الخلافات الجانبية المؤقتة التي لم تؤثر على صفاء الجو داخل أمة الإسلام الناشئة .

إن جوّ الأنسجام العام الذي ساد بين الرسول و أصحابه لم يخف محاباة الرسول لبعض أصحابه و تمييزهم على بقية أفراد الأمة الإسلامية المتكونة أساسا من أصحابه .

يبدو أن محاباة الرسول لبعض الافراد من أصحابه يعود إما لتفوقهم في الفعل الإسلامي و قدرتهم على ربط علاقات متينة معه أو لوجود علاقات دموية تربط بينه و بين البعض منهم و لعل هذه المحاباة تعبر عن جوهر الاحاديث المنسوبة إلى النبي فيما يتعلق بفضائل الصحابة .

3- العلاقات بين الرسول و أصحابه من خلال الحديث النبوي

قبل البدء في معالجة هذه المسألة ، لا بدّ من الإشارة إلى آستحالة آتباع التدرج الزمني في دراسة العلاقة بين النبي و أصحابه من خلال الحديث مثلما كان الأمر بالنسبة إلى القرآن و السيرة ، و ذلك لان الاحاديث المنسوبة إلى النبي لم يخضع تجميعها إلى أي مقياس زمني ، و لذلك فإن آعتمادها لتحديد العلاقة بين الرسول و أصحابه يفرض علينا إسقاط التدرج الزمني و معالجة المسألة في إطار الاحاديث المشيرة لهذه المسألة بصفة عامة .

تحتوي الكتب المجمعّة للحديث النبوي بمختلف أنواعها (صحيح البخاري ، صحيح مسلم ، مسند ابن خنبل ، سنن الترمذي ...) على أحاديث نبوية متعددة و متنوعة يمكن من خلالها تحديد طبيعة العلاقة بين النبي و أصحابه ، و بما أننا لا يمكن أن نورد كل الاحاديث النبوية الخاصة بهذا الموضوع نظرا لكثرة المادّة فإننا سنقتصر على ذكر بعض

الأحاديث التي من شأنها أن تعطينا فكرة على العلاقة التي ربطت الرسول بأصحابه مع السعى إلى ترتيبها حسب محاور تدريجية تبدأها بدراسة العلاقة بين الرسول و أصحابه عموماً ، ثم العلاقة بينه وبين المهاجرين و حدهم ، و الأنصار و حدهم ، و الذين شهدوا بدراً ، ثم التركيز على إيجاد ما يدل على طبيعة العلاقة التي ربطت الرسول ببعض أصحابه مثل العشرة الموعودين بالجنة ، و أبي بكر و عمر و علي ... و سعد بن معاذ ... و عائشة و خديجة و فاطمة ...

أما بالسنبه إلى الأحاديث التي نسبها المحدثون إلى النبي و فيها ما يدل على نوع الرابطة التي كانت تربط النبي بأصحابه ، فقد جاء في بعض نصوصها المذكورة على لسان النبي : « مثل أصحابي في الناس كمثل الملح في الطعام » ، و « من حفظني في أصحابي كنت له يوم القيامة حافظاً و من سب أصحابي فعليه لعنة الله » و « لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مدّ أحدكم ولا نصيفه » (1) .

تدل الأحاديث الثلاثة على أهمية المكانة التي يحتلها الصحابة عند النبي و أهمية الدور الذي قاموا به في تركيز الإسلام و بين الناس . إن هذه الأحاديث تعكس في جوهرها العلاقة الحميمة التي كانت تربط بين الرسول و أصحابه كما أنها تعكس مدى عطف النبي على أصحابه و حبه لهم بالمقارنة مع غيرهم من الناس ، غير أن هذه الرابطة المتينة التي قد تكون ميزت العلاقة بين الرسول و أصحابه كما يشير القرآن إلى ذلك في الآيات التي تقدم ذكرها ، لا تكفي لتبرز صحة النصوص الواردة في هذه الأحاديث التي توحى جميعها بأنها ركبت في فترة ما بعد الفتنة الكبرى عندما تحولت منابر خطب صلاة الجمعة و غيرها إلى أماكن مختصة لسب بعض الذين صحبوا الرسول من المنتميين إلى معاوية و من معه أو من المنتميين إلى عليّ و شيعته . و قد وقع الردّ على الكلام الذي آستهدف بعض الصحابة و شوهم على ما يبدو بمثل هذه الأحاديث التي وقعت نسبتها إلى الرسول حتى تكون لها مصداقية مطلقة .

قد يكون ما وقع التوصل إليه من آستنتاجات في خصوص هذه الأحاديث آعتباطياً و غير مدروس برصانة لأنه لم يتعرض إلى دراسة صحة أو عدم صحة الإسناد الذي رويت عنه هذه الأحاديث ، غير أن دراسة الإسناد في مثل هذه المسألة تبدو غير ذات أهمية لأن المسألة تتعلق

(1) ابن جنبل : فضائل الصحابة ص 907 و 909 .

أساسا بالمتن الذي من المفروض أن يؤلف بعد حصول السبب الذي تعرّض إليه صحابة النبي، و هذا الأمر لا يوجد ما يثبت حصوله لا في القرآن ولا في السيرة ولا في التاريخ العام ولا حتى في الحديث النبوي . إن الأحاديث المذكورة في خصوص علاقة الرسول بأصحابه رغم التشكيك في صحة نصوصها ، فإنها تعطينا صورة تقريبية عن طبيعة العلاقة التي كانت تربط الرسول بأصحابه لأن نصوص هذه الأحاديث يمكن أن لا يكون النبي قد قالها ولكن لا يعني هذا أن يكون النصّ مختلفا في فترة بعيدة عن العهد النبوي ولا توجد له أية صلة تربطه بهذا العهد ، لذلك يمكن اعتماد المعنى الوارد في هذه النصوص المنسوبة إلى النبي للتدليل على الودّ الذي كان النبي يكنه لأصحابه .

و في مستوى البحث دائما عمّا يشير إلى طبيعة العلاقة التي قامت بين الرسول وأصحابه من خلال الحديث النبوي لا بدّ من الإشارة إلى أن أصحاب النبي كانوا هم أيضا يخضعون للنبي ويستجيبون لأوامره ويبدلون كل ما في وسعهم لإرضائه ، ولأن الأحاديث النبوية هي أحاديث ينسب القول فيها خاصة إلى الرسول فإننا نكتفي لتوضيح الامتثال الكامل الذي يبديه الصحابة تجاه النبي بهذا الحديث المذكور على لسان عمر بن الخطاب «رضينا بالله ربّا و بمحمد رسولا» (1) و هكذا فإن الحديث النبوي يوحي رغم كل شيء بأن العلاقة التي سادت بين الرسول وأصحابه كانت تقوم على الودّ المتبادل و الانسجام و الاتفاق التام .

إلى جانب ما جاء في الحديث النبوي من أحاديث تخصّ أصحاب النبي بصفة عامة ورد في الحديث النبوي أيضا أحاديث تخصّ المهاجرين و حدهم و أخرى تخصّ الأنصار و حدهم و أخرى تتعلق بفضل أهل بدر بالنسبة إلى بقية أصحاب النبي .

و لتوضيح العلاقة التي ربطت النبي بكل صنف من هذه الأصناف التي صحبت النبي نسوق بعض الأمثلة لتحليلها لعنا نستطيع بذلك تحديد طبيعة العلاقة التي ربطت بين هؤلاء و بين الرسول .

أما المهاجرون فهم الذين قال عنهم الرسول عندما شكّا إليه عبد الرحمان بن عوف خالد بن الوليد فقال (ص) : «يا خالد مالك و ما لرجل من المهاجرين لو أنفقت مثل أحد لم تدرك عمله» (2) .

(1) مسند ابن خنبل ج 5 ص 297

(2) ابن خنبل : فضائل الصحابة ج 2 ص 734 .

يتبين من خلال هذا الحديث أن المهاجرين يتمتعون بمكانة خاصة عند النبي و في الإسلام و هذا ما يتفق فيه هذا الحديث مع القرآن الذي يؤكد على أهمية الدور الذي لعبه المهاجرون قبل الهجرة إلى المدينة و بعدها و هذا ما جعل الرسول يعطف عليهم عطفًا خاصًا (فرق أموال بني النضير على المهاجرين و حدهم) و يحظون عنده بمكانة متميزة يخصهم بها دون سائر أصحابه غير أن ما يلفت الانتباه بالنسبة لهذا الحديث هو كون الرسول يؤكد على أهمية المكانة التي يحظى بها المهاجرون عنده لمهاجر من ذوي الهجرة المتأخرة و هذا ما يوحي بأن علاقة المهاجرين الأوائل هي أكثر مثانة و قرابة بالنسبة للرسول من علاقته بأصحاب الهجرة المتأخرة من الأعراب و بعض القرشيين مثل عمرو بن العاص و خالد بن الوليد . و هذه العلاقة التراتبية في مكانتها عند الرسول رغم وجود ما يبرزها في القرآن فإنها تبدو من مخلفات تأثير السياسة العمرية (نسبة إلى عمر بن الخطاب) في صياغة النصوص التي نسب قولها إلى الرسول لأن هذه السياسة معروفة بعداها لخالد بن الوليد المخزومي لذلك فزمته أمام المهاجرين رغم أنه واحد منهم .

و من الأحاديث التي تشيد بالمكانة التي يتمتع بها المهاجرون عند النبي أيضا الحديث الذي جاء على لسان عائشة في خصوص مسطح بن أثاثة . « بنس لعمرؤ الله ما قلت لرجل من المهاجرين قد شهد بدرا » (1) . إن هذا الحديث على خلاف الحديث السابق لا يجعل الخطوة الخاصة عند النبي للمهاجر فقط و إنما يجعلها للمهاجر الذي شهد بدرا . و بما أن كل المهاجرين قد اعتبروا من الذين شهدوا بدرا بما في ذلك الذين تخلفوا عنها مثل عثمان بن عفان و سعيد بن زيد و طلحة بن عبيد الله و ذلك لأن الرسول ضرب لجمعهم بأجرهم في بدر و أسهمهم من غنائم بدر فإن الخطوة الخاصة التي يتمتع بها المهاجرون من الذين شهدوا بدرا عند النبي تنطبق على كل المهاجرين بدون استثناء و من هنا يمكن أن نفهم أن المقصود بالمهاجر الذي شهد بدرا كل المهاجرين الأوائل و لعل هذا التخصيص بالنسبة إلى الذين شهدوا بدرا يعود إلى عهد عمر بن الخطاب الذي اعتمد بدرا كمنطلق أساسي لإقامة نظام العطاء التراتبي حسب الأقدمية في الجهاد و القرابة من الرسول .

لم تقتصر الأحاديث المتعلقة بتوضيح طبيعة العلاقة التي كانت تربط الرسول بأصحابه على المهاجرين عموماً أو على المهاجرين من الذين شهدوا بدرًا فقط وإنما شملت أيضاً الأنصار . و من الأحاديث التي يمكن اعتمادها لمحاولة توضيح طبيعة العلاقة التي ربطت بين الرسول وأصحابه من الأنصار ورد في بعض الكتب المجمعّة للحديث النبوي على لسان الرسول « الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق فمن أحبهم أحبه الله و من أبغضهم أبغضه الله » (1) و ذكر أيضاً عن الأنصار على لسان الرسول كذلك « أنتم أحب الناس إليّ » (2) .

يتضح من خلال هذين الحديثين الوذّ الذي يكنه الرسول للأنصار إلى درجة أنه يجعل حبهم من حب الله وهذا هو المؤمن وبغضهم من بغض الله وهذا الشعور لا يكنه لهم إلا المنافقون ، وبهذا فإن للأنصار مكانة رفيعة . رغم أن المكانة الخاصة التي يحظى بها الأنصار عند النبي لا يمكن أن نشكك في إمكانية وجودها من خلال الأحداث التاريخية للعهد النبوي ، إلا أن الألفاظ الواردة في الحديثين المنسوبين للرسول عن الأنصار و المتمثلة في «حبّ الأنصار و بعضهم» تبدو غير متجانسة مع أحداث العهد النبوي لأن قضية محبة الأنصار أو كرههم لا يوجد ما يبرّر وجودها في تلك الفترة ، لذلك لا يستبعد أن يكون هذا الحديث مستوحى من حادثة السقيفة التي أندلع فيها لأول مرة شقاق جوهرى بين المهاجرين القرشيين و الأنصار .

إلى جانب « الأحاديث النبوية » المتحدثة عن المهاجرين على حدة و الأنصار على حدة ، هناك أحاديث أخرى تجمع بين الصنفين من الصحابة دون أن تجمع التسميتين في تسمية واحدة مثلما وقع ذلك في الأحاديث الخاصة بأصحاب النبي التي سبق و أن تعرضنا إليها بالدرس . و من الأحاديث التي تجمع بين المهاجرين و الأنصار دون أن تجمع أسميهما في تسمية واحدة هو الحديث الذي رواه مالك بن أنس عن الرسول ، و قد جاء في نصه « اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فأصلح الأنصار و المهاجرة » .

إن هذا الحديث هو عبارة عن دعاء يخص به الرسول المهاجرين و الأنصار و حدهم و هذا ما يدل على أن المكانة الخاصة التي يحظى بها أصحاب الرسول هي التي جعلته يركز اهتمامه على المهاجرين و الأنصار وحدهم ليفوزوا بالآخرة التي يكون فيها العيش خالداً و أبدياً . لعل النبي في اقتضاره في هذا الدعاء على المهاجرين و الأنصار يريد أن يذكر أن المهاجرين و الأنصار هم أكثر المسلمين تزهداً في هذه الدنيا الفانية و رغبة في عمل ما يرضى الله و رسوله من أجل التمتع بالحياة الأبدية الخالدة خاصة و أنهم أبدوا استعداداً كبيراً على مجابهة النفس و التضحية

(1) صحيح البخاري : كتاب فضائل الأصحاب ص 223 - فضائل الصحابة لأبن حنبل .

(2) نفس المصدر ص 223 .

بكل ما لديهم في سبيل بلوغ ما يرضى الله و رسوله للتمتع بطيبات الحياة الآخرة .

إن الدعاء الذي شمل المهاجرين و الأنصار ، لم يشمل كل الذين صحبوا النبي ، لأن أصحابه لم يقتصروا على الذين هاجروا معه أو الذين ناصروه فقط و إنما يضمون أيضا الأعراب الذين هاجروا إليه ، و هؤلاء الأعراب ينتمون إلى قبائل مختلفة تتمركز جميعها حول مكة و المدينة و هي جهينة و ضمرة و كنانة و غفار و سليم و أسلم ... غير أن الهجرة و الإسلام لم يشملا كل عناصر هذه القبائل و إنما شمل بعض العناصر منها فقط و هذا ما جعل القرآن يوبخ الأعراب و يثلبهم لعدم التزامهم بأوامر الرسول . و قد جاء في نص حديث روي عن حنظلة بن علي الأسلمي عن خفاف بن إيمان بن رحضة الغفاري عن الرسول أنه قال « لعن الله لحيان و رعلا و ذكوان عصية عصت الله و رسوله ، أسلم سالمها الله و غفار غفر لها الله ثم خر ساجدا فلما قضى الصلاة أقبل على الناس فقال إنى لست أنا قلت هذا ولكن الله غزّ و جلّ قاله » ، و روي أبو هريرة أيضا عن الرسول بعض ما ورد في نص الحديث السابق فقال : أسلم سالمها الله و غفار غفر الله لها (2)

لقد روي الحديث الأول عن أسلمي عن غفاري عن الرسول ، و هذا الإسناد يجعلنا نحذر من التسليم بكل ما ورد في نص الحديث الأول باعتبار أن الانتماء القبلي للراويين قد يجعلهما ينحازان إلى قبيلتهما من دون كل القبائل ، غير أن راوي الحديث الثاني و هو أبو هريرة الدوسي يجعلنا نبعد فكرة التحيز لآسلم و غفار من قبل الأسلمي و الغفاري اللذين رويَا الحديث و تشير كذلك إلى أن ما رواه أبو هريرة عن الرسول رواه أيضا كل من ابن عمر و ابن أبي برزة . و بهذا لا يمكننا أن نشكك في صحة الدعاء الذي خص به الرسول أصحابه من غفار و أسلم انطلاقا من الإسناد ، خاصة و أن كتب التاريخ العام و السيرة النبوية أكدت جميعها على أن الغفاريين و الإسلاميين كانوا من أكثر القبائل الأعرابية تحمسا للإسلام و ملازمة للرسول و أمثالها لأوامره ، و قد شاركهم في هذا السلوك تجاه الإسلام و الرسول المنتمون إلى قبيلة جهينة و مع ذلك فإن هذا الحديث المنسوب إلى الرسول استثناهم من هذا الدعاء .

(1) ابن حنبل : فضائل الصحابة ج 2 ص 881

(2) نفس المصدر ج 2 ص 882

تكمُن أهمية هذا الحديث في كونه يثير مسألة علاقة الرسول بأصحابه من الأعراب . و تكمن أهميته أيضا في كونه يفرق بين الأعراب الذين عادوا النبي و الأعراب الذين ساندوه و صحبوه ، غير أنه في ذكره للأعراب الذين صحبوه و شاركوه في بناء دولة الإسلام و أمته آقتصر على ذكر أسلم و غفار و أهمل قبائل أخرى مثل جهينة و بلي و مزينة ... في حين أن أحداث السيرة تؤكد على أن دور هذه القبائل لم يكن يقل أهمية عن دور أسلم و غفار و لذلك فإنه لا يوجد ما يبرز إطرء الرسول على أسلم و غفار بالذات دون غيرهما من القبائل التي كان لها دور مماثل للذي لعبته كل قبيلة منهما .

إن الأحاديث التي سبق التعرض إليها إلى حد الآن تهم أصحاب النبي كمجموعة كبيرة لأنها تجمعهم جميعا ، أو كمجموعات أصغر تنتمي كلها إلى المجموعة الكبيرة التي يتكون منها أصحاب النبي مثل المهاجرين ، الأنصار ، الأعراب من أسلم و غفار ... و هذه الأحاديث ليست هي الوحيدة التي يمكن أن توضح لنا طبيعة العلاقة التي ربطت الرسول بأصحابه و إنما توجد أحاديث تخص أشخاص معينين ، تسميهم ، و تذكر فضائلهم على الإسلام و المسلمين و تبين مكانتهم عند الرسول . و من أبرز هذه الأحاديث الحديث المتعلق بأصحاب النبي العشرة الموعودين بالجنة(1) و هم أبو بكر الصديق ، عمر بن الخطاب ، عثمان بن عفان و علي بن أبي طالب ، الزبير مبن العوام ، عبد الرحمان بن عوف ، سعد بن أبي وقاص ، طلحة بن عبيد الله ، أبو عبيدة بن الجراح ، و سعيد بن زيد .

إن ما يشترك فيه هؤلاء الأشخاص العشرة هو أنتماؤهم جميعا إلى قريش و وعد الرسول لجميعهم بالجنة ، و هذا الوعد يوضح أن الموعودين يتمتعون برضاء الله و رسوله المطلق نظرا لما عملوه في سبيل الإسلام من صبر على أذى الأعداء و مشقة في مواجهة الإعداء بالجهد و المال و ما أبدوه من أمثال لأوامر الله و رسوله .

(1) ابن الأثير : أسد الغابة ج 3 ص 377 .

يمثل العشرة الموعودين بالجهة كتلة متميزة عن باقي أصحاب النبي قد يعود بروزها إلى إضافات قام بها الرواة خلال الفتنة الكبرى و ما بعدها لإبراز دورهم المتميز بالنسبة لغيرهم من القرشيين و الانصار و الأعراب لأنهم في حقيقة الأمر لا ينفردون وحدهم بالدور الهام الذي قاموا به في خدمة الإسلام ، فإلى جانبهم يوجد عدد هام من القرشيين مثل زيد بن حارثة و أبو حذيفة بن عتبة بن أبي ربيعة العبشمي و عثمان ابن مظعون الجمحي و أخواه و ابنه ، ومصعب بن عمير العبدي ، وعمار بن ياسر ... و عدد أكثر أهمية من الانصار و الأعراب ، غير أن أهمية الدور الذي قاموا به لم يخول لاي واحد منهم أن يكون من بين الذين وعدوا بالجنة ، لأن الموعودين بالجنة جميعا يعتبرون من أصحاب محمد الأوائل الذين أسلموا مبكرا باستثناء عمر بن الخطاب ، و ينتمون كلهم إلى عشائر قرشية ذات نسب عريق وجاه اقتصادي و اجتماعي متواضع ، و يعتبرون من الصرحاء في أقوامهم .

إذا اتفق اختيار العشرة الموعودين بالجنة مع القرآن في انتماء جميعهم إلى المهاجرين الأوائل بوصفهم من أكثر أصحاب الرسول فضلا ، فإن هذا الاختيار لا يتطابق مع القرآن في اختيار هؤلاء الأشخاص بالذات ، لأن القرآن لم يفضل بين المهاجرين الأولين باستثناء أبي بكر الصديق الذي لازم الرسول في مكة و صحبه في الهجرة إلى المدينة . و بهذا يصبح وعد الرسول لهؤلاء الأشخاص بالذات الدخول إلى الجنة يتضمن نوعا من المفاضلة بين أصحابه التي لا يمكن أن يبررها بصفة منطقية و موضوعية إذ كيف يمكن أن نفهم أو نفسر استثناء أبي حذيفة بن عتبة أو خالد بن سعيد أو عثمان بن مظعون و غيرهم من أمثال العشرة الموعودين بالجنة ؟

لا يمكن الإجابة على هذا السؤال بالاعتماد على معطيات ذات منظور إسلامي لأن مثل هؤلاء الأشخاص يشتركون مع الموعودين بالجنة في كل ما هو قبلي (الإنتماء إلى قريش) و كل ما هو إسلامي (أقدمية الإسلام ، الامتثال لأوامر الله و الرسول ...) و لا يشتركون معهم في الانتماء العشائري لأن الموعودين بالجنة ينتمون إلى عشائر ذات أوضاع اجتماعية متواضعة ، لم تعاد الإسلام بصفة حادة و لم تبذل ما في وسعها لإفشال الدعوة الإسلامية بل على العكس من ذلك حاولت حماية المسلمين الأوائل والدفاع عنهم بأسم الحمية العشائرية . أما المسلمون القرشيون الأوائل من الذين لم يوعدوا بالجنة فإنهم ينتمون إلى عشائر ذات جاه اجتماعي و قوة اقتصادية و هذا ما جعلها باستثناء بعض العشائر منها تعادي الإسلام و الرسول و تبذل ما تقدر عليه لإفشال الرسالة المحمدية .

إن الاختلاف بين الذين وعدهم الرسول بالجنة إذن و الذين لم يعدهم لا يعود في جوهره إلى فضل الأولين على الثانيين في الإسلام و إنما يعود إلى فضل موقف عشائر الذين لم يوعدوا بالجنة من الإسلام و الرسالة المحمدية . و هذا الخلاف لم يبرز على ما يبدو بين المسلمين إلا ابتداء من الفتنة الكبرى حيث كان التيار الإسلامي الذي تزعمه عمر بن الخطاب يرجع كل عمل في الإسلام إلى شرف الإسلام ، في حين كان التيار القبلي الذي يتزعمه بنو أمية يتشبهت في تطويره للإسلام بكل ما هو قبلي وإسلامي في نفس الوقت . و من هنا يبدو نص الحديث غير منسجم مع روح العهد النبوي رغم المكانة الخاصة التي كان يكتفها النبي لأصحابه المهاجرين و خاصة أبي بكر الصديق و عمر بن الخطاب .

في إطار التدرج الذي توخيناه للتعرض إلى الأحاديث التي ذكرت فضل أصحاب الرسول و مكانتهم عنده ، نصل الآن إلى الأحاديث التي تعرضت بالذكر إلى أصحابه كأشخاص و ليس كمجموعات .

كثيرا ما نجد في الكتب المجمع للأحاديث النبوية فصولا كاملة في الأحاديث التي ذكرت فضل أبي بكر و عمر و عثمان و علي و سعد بن معاذ و عائشة و خديجة و فاطمة بنت الرسول ... و لذلك سنتعرض لدراسة بعضها لعلنا من خلال ذلك نستطيع أن نجد طبيعة العلاقة بين الرسول وهذه الفئة من أصحابه الذين تربطهم به على ما يبدو علاقة خاصة . كما نحاول أن نبحث عن الأسباب التي جعلت الأحاديث النبوية تركز على هؤلاء الأشخاص بالذات دون غيرهم من أصحاب النبي مثل عثمان بن مظعون ، و أبي سلمة بن عبد الأسد و غيرهما .

لقد آتفت كل الأحاديث المروية عن غير أهل الشيعة على المكانة الفريدة التي يتمتع بها أبو بكر عند الرسول ، و من أبرز هذه الأحاديث التي من شأنها أن توضح مكانة أبي بكر الخاصة عند الرسول ما روي عن أبي سعيد الخدري عن الرسول الذي خطب في الناس فقال «... إن من أمن الناس علي في صحبته و ماله أبا بكر و لو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت أبا بكر خليلا ، و لكن أخوة الإسلام و مودته لا يبقيان في المسجد باب إلا سدّ إلا باب أبي بكر » (1) .

يبرز هذا الحديث أن صحبة أبي بكر للرسول تتميز بأسبقيتها و تواصلها هذا إلى جانب ما بذله في سبيل صحبته للرسول من تحمل للصعاب و بذل للمال و لذلك فإن الرسول يعامله معاملة خاصة و يجعل له في نفسه مكانة لا مثيل لها ، و لعل هذا ما جعل الرسول يدعو الله فيقول « آجعل أبا بكر في درجتي » (2) يوحي هذا الحديث بأن العلاقة التي ربطت بين

(1) صحيح البخاري : كتاب فضائل الأصحاب ص 190-191 صحيح مسلم : كتاب فضائل الصحابة ص 1853 .

(2) أنظر هوامش مقال : LAMMENS(H) Le triumvirat abu bakr , Omar et abu: obaida dans mélanges de la faculté orientale n°IV 1910 p 115

أبي بكر والرسول توطدت بشكل جعل الرسول يتمنى أن تكون مكانة أبي بكر عند الله مماثلة لمكانته. وقد آعتبر الفقهاء والمحدثون من غير أهل الشيعة هذا الأمر ميزة يتميز بها عن كل الذين صحبوا النبي بما فيهم علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب ولذلك فقد كان عند موت الرسول الشخص الوحيد المناسب لخلافة المسلمين في إدارة شؤونهم السياسية .

قد تكون العلاقة الوطيدة والتمتيزة التي ربطت بين الرسول و أبي بكر هي التي تفسر إلى حد كبير بروز أبي بكر عندما توفى الرسول كرجل الموقف الصارم الذي أستطاع بفضل ما أكتسبه من صحبته للرسول وقربه منه طيلة العهد النبوي أن يسيطر على الوضع و يخرج المسلمين من مازق كان من الممكن أن يتحول إلى نزاع داخل المسلمين فيشتتهم ويمزقهم قبل أن يسيطر الإسلام على الوضع داخل الجزيرة و يتوسع على حساب الإمبراطوريتين العظيمتين شرقا و غربا . يمكن أن يكون كل ما ذكر عن أبي بكر هو من عمل أهل السنة و الحديث ضد أهل الشيعة في فترة متأخرة ، غير أن هذا لا ينفي تماما المكانة المتميزة التي يتمتع بها أبو بكر عند النبي و التي نص عليها القرآن

إلى جانب ما ذكر عن أبي بكر كشخص متميز في الحديث النبوي ، تعرضت بعض الأحاديث الأخرى إلى ذكر فضله و مكانته هو و أكثر من شخص آخر و من ذلك ما روي على لسان الرسول : « أخلائي من هذه الأمة ثلاثة : أبو بكر و عمر و أبو عبيدة بن الجراح » (1) يبدو نصّ هذا الحديث متناقضا مع نص الحديث الذي ورد فيه : «... و لو كنت متخذا خليلا غير ربي ، لآتخذت أبا بكر رغم مكانته ، و لكن أخوة الإسلام ومودته ... » إذنفي الحديث الأول أن يكون أبو بكر رغم مكانته المتميزة عند الرسول خليه ، و أكد الحديث الثاني على أن أبا بكر و عمر و أبا عبيدة هم أخلاء النبيّ الثلاثة ، و هذا التناقض هو الذي يجعلنا نفترض أن نص الحديث الثأني قد يكون مستوحى من الدور الذي لعبه هذا الثلاثي في حادثة السقيفة حيث أستطاع ثلاثتهم أن يتجاوزوا إمكانية اندلاع أزمة سياسية لأنهم سيطروا على الوضع بمبايعة أبي بكر خليفة على المسلمين بعد موت الرسول مباشرة . إن آتفاق الثلاثي المتكوّن من أبي بكر و عمر و أبي عبيدة يوم السقيفة لتكوين قوة تتصدى للأنصار الذين أرادوا أن ينفصلوا كمجموعة عن بقية المسلمين الذين كونوا في عهد النبوة أمة الإسلام ، يوضح أن علاقة معيّنّة و خاصة ربطت بين هؤلاء العناصر الثلاثة لمكانتهم المتشابهة عند النبي كما يوحي بذلك نص الحديث ، و لعل هذا ما جعلهم ينجحون في تكوين ثلاثي منسجم على صعيد الممارسة و الفكر توصل إلى أخذ السلطة والسيطرة على شؤون أمة الإسلام سياسيا وعسكريا واجتماعيا (2)

(1) آبن حنبل : فضائل الصحابة ج2 ص 739 .

(2) Lammens (H) Le Trumvirat pp 139

يعكس الحديث المذكور أعلاه رغم تناقض المعلومات الواردة فيه المكانة الهامة التي يحتلها كل من أبي بكر و عمر و أبي عبيدة ، لم تقتصر الأحاديث النبوية على إبراز فضل أبي بكر وحده لتبين مكانته من الرسول و عمق العلاقة التي تربطه بالرسول و إنما أبرزت أيضا فضل العديد من أصحابه الآخرين و هذا من شأنه أن يكون منطلقا للبحث عن طبيعة العلاقة التي كانت تربط بين الرسول و بين أصحابه الذين ذكرت الأحاديث النبوية فضائلهم .

رغم أن الأحاديث النبوية التي أشادت بفضائل أصحاب النبي قد اختلفت من شخص إلى آخر ، فإن هذه الفضائل لم تهتم إلا بأشخاص معينين من أصحاب النبي من المهاجرين و هـ . أبو بكر و عمر بن الخطاب و علي بن أبي طالب و عثمان بن عفان و الزبير بن العوام و طلحة بن عبيد الله و سعد بن أبي وقاص ، و عبد الرحمان ابن عوف و أبي عبيدة بن الجراح و جعفر بن أبي طالب ، و مصعب بن عمير ، و بلال بن أبي رباح مولى أبي بكر ، و خالد بن الوليد ، و سالم مولى أبي حذيفة و عبد الله بن مسعود (1) . أما الانتصار فقد أشادت الأحاديث النبوية بفضائل عناصر منهم أيضا مثل سعد بن معاذ و أسيد بن حضير ، و عباد بن بشر ، و معاذ بن جبل و سعد بن عباد و أبي بن كعب و و زيد بن ثابت و أبي طلحة الانصاري .

أما بالنسبة لعمر بن الخطاب فقد ذكرت العديد من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول فضائله ، و كثيرا ما ربطت هذه الأحاديث بينه و بين أبي بكر في الفضل و تعدد المناقب ، غير أن هذا لا ينفي وجود أحاديث نبوية أكدت على فضل عمر بن الخطاب و مكانته عند الرسول بصفة منفردة و من أهمها ما رواه عبد الله بن عمر عن الرسول « عمر بن الخطاب سراج أهل الجنة » (2) و كذلك ما روي على لسان الرسول الذي قال : لو لم أبعث فيكم لبعث عمر بن الخطاب » (3) يبرز الحديث الأول أن الرسول كان راضيا على أعمال عمر بن الخطاب و لذلك فهو لم يعده بالجنة و إنما جعله سراج أهلها ، وربما يقصد بهذا أن عمر سيكون مرشداً للامة المنير لسبيلهم في الجنة . أما الحديث الثاني فيقر فيه الرسول بالمقدرة الشخصية التي كان يتمتع بها عمر حتى أن الرسول جعل مقدرة عمر قريبة من مقدرته هو شخصيا .

(1) أنظر فهرس الموضوعات في كتاب فضائل الصحابة لابن خنبل ج 2 .

(2) ابن خنبل: فضائل الصحابة ج 1 ص 428 .

(3) نفس المصدر ج 1 ص 428 .

إن هذين الحديثين رغم تعبيرهما عن المقدرة الشخصية و الحظوة التي كان يتمتع بها عمر في صلب المجموعة الإسلامية و عند الرسول مثلما عبر عن ذلك عديد المرات في كتب السيرة النبوية و التاريخ العام ، فإنه يسودهما على ما يبدو بعض المبالغة ، و ذلك لأن مقدرة عمر الشخصية لا يمكن أن تتجاوز في أقصى الحالات مستوى كون عمر مثل في العهد الإسلامي النبوي أقدر المسلمين و أبرزهم و هذا لا يعنى أن مقدرة عمر الشخصية و حظوته يمكن أن تضاهى مقدرة النبي و حظوته ولا حتى أن تقاربها ، لأن النبي بالمفهوم الديني و العقائدي للكلمة لا يمكن أن يضاهيه أو يعوضه أي أحد من أصحابه مهما علا شأنه سواء كان ذلك عند الرسول أو عند المسلمين .

لم يقتصر « أدب فضائل أصحاب النبي » (1) الوارد في عديد الأحاديث النبوية على إبراز مكانتهم عند الرسول و العلاقة المتينة التي تربطهم به على أبي بكر وعمر وحدهما ، و إنما شملت أيضا عثمان بن عفان الذي يعرف بذي النورين(2) لأن الرسول صاهره مرتين إذ زوجه رقية التي توفيت عندما كان الرسول و أصحابه يجاهدون قريش ببدر ، ثم زوجه أبنته أم كلثوم ، و هذا ما قد يدل على المكانة الخاصة التي يتمتع بها عثمان عند الرسول إلى جانب علاقة المصاهرة التي ربطته بالرسول ، كان عثمان الصحابي الذي آختره الرسول ليكون مبعوثه من الحديبية إلى قريش للتفاوض معها بأسمه ، و هو أيضا من الذين وعدهم الرسول وعدا خاصا بالجنة لأنه حفر بئر رومة و جهّز جيش العسرة (3) و شملت الأحاديث الذّاكرة لفضائل الصحابة أيضا الزبير بن العوام حواري الرسول (4) و طلحة بن عبيد الله الذي مات الرسول و هو عنه راض و وعده يوم أحد بالجنة لما أبداه من بلاء حسن في القتال (5) ، و عبد الرحمان بن عوف الذي ميّزه الرسول عن خالد بن الوليد لما تخاصما لأنه كان من أصحابه المهاجرين الأوائل الذين أسلموا قديما في مكة (6) ، و سعد بن أبي وقاص الذي جمع له الرسول أبويه يوم أحد (7) و أبا عبيدة بن الجراح الذي قال عنه الرسول أنه أمين هذه الأمة (8) و خالد بن الوليد سيف الله و سيف رسوله (9) و جعفر بن أبي طالب ذا الجناحين الذي يطير في الجنة(10).

(1) Lammens (H) : Le Trumvirat pp 124

(2) ابن الأثير أسد الغابة ج 3 ص 379

(3) صحيح البخاري كتاب فضائل أصحاب النبي ص 2302

(4) نفس المصدر ص 210

(5) نفس المصدر ص 211

(6) ابن حنبل فضائل أصحاب النبي ج 2 ص 734

(7) البخاري كتاب فضائل أصحاب النبي ص 212

(8-9) نفس المصدر ص 216

(10) نفس المصدر ص 209

إذا أكدت الإحاديث النبوية على فضائل الصرحاء من المهاجرين فإنها لم تهمل الموالي هم أيضا إذ روي عن الرسول أنه قال لزويد بن حارثة: « يا زيد أنت مولاي و مني و إلى و أحب القوم إلى » (1) و لذل عرف بزويد الحب (2) ، و أما آل ياسر فقد بشرهم بالجنة (3) ، و أما بلال مولى أبي بكر فقد قال عنه الرسول: «سمعت دف نعليك بين يدي في الجنة» (4) ، و أما عبد الله بن مسعود فقد ذكر عنه أنه لا يعرف أحدا أقرب منه سمته وهديا ودلا بالنبي (5) .

إلى جانب الأحاديث التي تعرضت بالذكر لفضائل بعض أصحاب النبي من المهاجرين ، ذكره أحاديث نبوية فضائل بعض الأنصار و منها الحديث الذي رواه محمد بن المثني عن فضل بن مساور ختن أبي عوانة عن أبي عوانة عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر بن عبد الله الذي قال: « سمعت النبي (ص) يقول آهتز العرش لموت سعد بن معاذ (6) و كذلك حديث جماد عن زيد عن أنس بن مالك أن أسيد بن حضير و عباد بن بشر عند النبي (7) وهو ما قد يعنى أن أسيدا و عبادا كانت لهما جلسات خاصة مع النبي وهذا ما يدل على مكانتهما الخاصة عند النبي .

و من الأحاديث النبوية التي تذكر فضائل بعض الأنصار أيضا حديث النبي الذي ويوصى فيه المسلمين بسماع القرآن من معاذ بن جبل و أبي بن كعب لأنهما من أقرأ الناس (8) ، و كذلك الحديث الذي قال فيه الرسول أن خير دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل ثم بنو الحارث بن الخزرج ، ثم بنو ساعدة (9) .

(1) طبقات آبن سعد ج 3 ص 44

(2) نفس المصدر ص 40

(3) نفس المصدر ص 149

(4) صحيح البخاري : كتاب فضائل أصحاب النبي ص 217

(5) نفس المصدر ص 219

(6-7) آبن حنبل : فضائل أصحاب النبي ج 1 ص 227.

(8-9) نفس المصدر ج 1 ص 228.

إن ما يلاحظ في الأحاديث النبوية التي عدت فضائل العديد من أصحاب النبي المذكورة أعلاه هو عدم تعرضها بالذكر لعلي بن أبي طالب .
 في حقيقة الأمر لا يعود عدم ذكر فضائل علي في الأحاديث النبوية بالنسبة إلى ما سبق ذكره إلى انعدام وجود أحاديث تشيد بفضائل الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب ابن عم النبي وصهره ، وإنما يعود إلى مسألة منهجية تتمثل في اختلاف رواة الشيعة والسنة في تحديد علاقة الرسول بعلي ، و هذا ما جعلنا نلجأ إلى تأجيل دراسة المكانة التي يحتلها علي بن أبي طالب في الأحاديث النبوية حتى يكون المجال أوسع بحيث يمكننا إبراز الخلاف الذي بلغ أشده بين السنة والشيعة في مسألة المكانة التي يحتلها علي عند النبي .

رغم إقرار أغلب المصادر الكلاسيكية للأحاديث المنسوبة إلى الرسول والتي يقول في أحدها لعلي « أنت مني بمنزلة هارون من موسى » (1) فإن أهل السنة وأهل الشيعة يختلفون تماما في تأويل هذا الحديث . ففي حين يرى المفسرون الشيعة أن هذا الحديث يبرز العلاقة الخاصة و المتينة التي تربط الرسول بعلي وفيه توصية ضمنية لعلي بخلافة الرسول على المؤمنين ، يرى أهل السنة و خاصة العثمانية منهم أن نصّ هذا الحديث إن لم يكن باطلا هو لا يعنى التوصية بالخلافة لعلي لأن هارون لم يكن يوما خليفة لموسى ، و لو كان الأمر كما ذكر الشيعة لكان نص حديث الرسول كالاتى : « أنت مني بمنزلة يوسع بن نون إلا أنه لا نبي بعدي » لأن يوسع كان خليفة موسى في بنى إسرائيل (2) .

و أقرت المصادر الكلاسيكية أيضا قول الرسول لعلي : « من كنت وليه فإن علي وليه » (3) ، ولكنها لم تتفق مع الشيعة في أن هذا الحديث يتضمن وصية الرسول لعلي بالخلافة .

(1) الجاحظ : العثمانية ص 155

(2) نفس المصدر ص 156

(3) ابن حنبل : فضائل الصحابة ج 2 ص 563

و تنفرد الشيعة وخاصة منهم الروافض في اعتبار علي بن أبي طالب أقرب و أحب أصحاب الرسول إلى الرسول و أفقه أصحابه و أعلمهم وأكثرهم قدرة على الجهاد و أثيقهم عند الرسول و هذا ما جعلهم يعتبرون خلافة عليّ على المسلمين حقه هو وحده دون غيره و ما خلافة أبي بكر إلا فلتة و مكيدة دبرها كل من أبي بكر و عمر اللذين ينفي عنهما الروافض من الشيعة كل فضل في الإسلام و ينفون عنهما أيضا أية مكانة متميزة عند المسلمين و عند الرسول علي خلاف أهل السنة الذين يقرّون عموما فضل علي ومقدرته غير أنهم يحذرون من مبالغة الشيعة في إبراز فضل علي دون غيره ، إلا أن هذا الإقرار بفضل علي عند أهل السنة يبقى أمرا عاما لا يلزم جميع الناس إذ يرى أحد رواة السنة و هو ابن سيرين أن عامة ما يروي عن علي كذب (1) و يشير الجاحظ في كتابه العثمانية إلى إمكانية بطلان الأحاديث المنسوبة إلى الرسول في فضل علي (2).
لم تختلف الفرق الدينية السياسية التي برزت منذ نهاية القرن الأول هجري في إبراز فضل علي و مكانته عند الرسول و علاقته به فقط و إنما اختلفت أيضا في العديد من أصحاب الرسول الآخرين مثل أبي بكر وعمر اللذين يصورهما الشيعة و كأنهما المقتصبين لحق علي و آل البيت ، ويصورهما العثمانية و كأنهما المؤسسان الحقيقيان للإسلام السياسي لأنهما كانا السبب الرئيسي في انتصاره وقت حروب الردة ، و كذل أبو ذرّ العفاري الذي جعله بعض الأحاديث أصدق أصحاب الرسول إطلاقا (3) غير أن هذا الاختلاف رغم تعدده فإنه يبلغ أقصى تشنجه و حدته في شخص علي بن أبي طالب الذي ضخمت الشيعة دوره في الإسلام ومكانته عند الرسول إلى حد أنه أصبح يمثل الأسطورة العجيبة التي تستمد منها الشيعة إلهامها في الدفاع عن حق آل البيت القدسي في الإمامة (4) .
إذن شملت الأحاديث المعددة لفضائل أصحاب النبي كل أصحابه في المستوى العام لأنها ذكرت فضائل المهاجرين من القرشيين و الأعراب والانتصار فإن هذه الأحاديث في تعديدها لفضائل أصحاب النبي بصفة منفردة اقتصررت على بعض أصحابه فقط . فهل يمكن أن نجد ما يجمع بين هؤلاء الذين أثاروا الأحاديث النبوية فضائلهم الشخصية فأبرزت متانة علاقتهم بالرسول أو هل يمكن لنا أن نفسر الأسباب التي ميّزت هؤلاء بذكر الفضائل والمكانة المتميزة عند الرسول دون غيرهم ؟

(1) صحيح البخاري : كتاب فضائل الأصحاب ص 209

(2) الجاحظ : العثمانية ص 155 .

(3) الجاحظ : العثمانية ص 138

(4) أنظر في هذا ما كتبه الأستاذ جعيط في كتابه

في الانتماء

يشترك أغلب الذين ذكرتهم الاحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ إلى قريش إما بالنسب أو بالهلف باستثناء بعض العناصر الانصارية مثل سعد بن معاذ و أسيد بن حضير و هما من أشرف الناس في قومهما و بعض الأعراب مثل أبي ذر الغفاري الذي بالغت الروايات المناوئة للأمويين على ما يبدو في إبراز دوره الإسلامي .

إضافة إلى اشتراك أغلب فضلاء الصحابة في الانتماء إلى قريش فإنهم يشتركون أيضا في الانتماء إلى العشائر التي كان نفوذها المالي والاجتماعي متواضعا باستثناء عثمان بن عفان الذي كان وضعه في عشيرته رغم ثرائها المادي وصيتها الإجتماعي محدودا و لذلك فإن فضلاء الصحابة لا يستمدون متانة علاقاتهم بالرسول من مجدهم القبلي الماقبل الإسلامي وإنما يستمدونها من فعلهم الإسلامي و مقدرتهم الشخصية و نفوذ بعضهم في عشائرهم رغم وضعها الاجتماعي المتواضع في صنع انتصارات الإسلام و إشعاعه على الذين ناوؤوه طيلة فترة تأسيسه .

لم ينفرد فضلاء الصحابة بالدور المدعم للإسلام و الوقوف إلى جانب النبي عندما كان يتعرض لمعارضة قريش و العرب و إنما كان يشاركونهم في هذا العديد من الوجوه القرشية التي أسلمت باكرا و تحمست للإسلام فتعرضت لأذى عشائرها في قريش و هاجرت إلى المدينة و جاهدت إلى جانب النبي فقاتلت الأبياء و الأعمام و الإخوة و من هؤلاء خاصة أبو حذيفة بن عتبة العبشمي و أبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي و خالد بن أبي أحيحة الأموي ، و عثمان بن مظعون الجمحي و عياش بن أبي ربيعة المخزومي ... و شارك أيضا مهاجري قريش الصرحاء منهم و الحلفاء في الفضل الإسلامي الكثير من الانصار مثل أبي الهيثم آبن التيهان حليف بني عبد الأشهل ، و قتادة بن النعمان الظفري و سهل بن حنيف و أبو دجانة ... غير أن فضل كل هؤلاء الإسلامي لم يرفعهم إلى مصاف فضلاء الصحابة الذين خصهم الحديث النبوي بمكانة خاصة عند الرسول أنفردوا بها وحدهم .

إن تركيز الاحاديث النبوية على إبراز فضائل بعض أصحاب النبي دون غيرهم يعكس المنزلة الخاصة التي كانت لهؤلاء عند النبي محمد ولعل هذا يعود إلى تفوقهم الشخصي الذي ميزهم عن كل الذين صحبوه مثل أبي بكر وعمر، غير أن المقدرة الشخصية لا يمكن أن تتوفر فقط في أشخاص جمع بينهم الإسلام و كانوا قبله ينتمون إلى عشائر متواضعة النفوذ في قريش ، ولذلك فإننا لا نستبعد أن يكون أدب فضائل أصحاب النبي هذا مستوحى في جوهره من الفترة الإسلامية اللاحقة لعهد النبوة وهي فترة خلافة كل من أبي بكر وعمر التي سادها التوجه

الإسلامي الذي حصر الشرف في أمة الإسلام على دور الشخص في صنع الإسلام العقيدة و الدولة و المجتمع و مكانته المتميزة عند الرسول التي اقتصررت حسب الحديث النبوي على الأشخاص ذوي المقدرة الشخصية من المنتمين إلى عشائر ضعيفة في قريش و أهملت بقية أصحاب النبي وخاصة غير القرشيين المنتمين إلى عشائر قوية في العهد الماقبل إسلامي .

إذن ركز القرآن في مستوى تحديد علاقة الرسول بأصحابه على الطاعة بوصفها مقوما أساسيا لبناء دولة و أمة الإسلام فقد أبرزت الأحاديث النبوية التي تعرضنا إلى ذكرها في هذا الصدد شدة تعلق الرسول بأصحابه الذين يحتلون عنده و عند الله مكانة متميزة ستضمن لهم في الآخرة الجزاء الحسن ، غير أن هذه الخطوة التي يتمتع بها الصحابة عند النبي كانت تختلف من مجموعة إلى أخرى و من شخص إلى آخر في اتجاه بلورة مقاييس الشرف الإسلامي الجديدة التي تكرست في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب .

من خلال القرآن و الحديث و السيرة نستنتج أن علاقة الرسول بأصحابه أخذت نسقا تدريجيا : فبعد أن أخذت بعدا أفقيا خاصة بالنسبة للذين لازمواهم باستمرار . ووقفوا إلى جانبه عندما كان يقاوم تعنت قريش بتحد لا تراجع فيه أخذت علاقة الرسول بأصحابه في المدينة بعدا عموديا إذ تموقع الرسول كمثل لسلطة الإسلام التي يستمدتها من وحي الله إليه. أما أصحابه فقد فرض عليهم القرآن أن يطيعوا الله و رسوله فيتلقوا أوامره و ينفذوها غير أن هذا التلقى للأوامر و تنفيذها لم يشترك فيه كل أصحاب الرسول بنفس الكيفية إذ يوجد من بينهم من يتمتع بمكانة خاصة عند الرسول ولذلك فهو من المقربين الذين يستشيرهم الرسول و يتبع رأيهم و لا يُصَعَّدُ معهم إن خالفوه ، أما بقية أصحابه فرغم عدم الشك في متانة علاقته بهم فإن هذه العلاقة لم تحظهم بمكانة خاصة و لا بدور خاص و هذا ما يجعلنا نفترض أن علاقة الرسول بهذا الصنف من أصحابه يسودها في الغالب الطابع العمودي لأن ما يربطهم بالرسول هو أساسا تلقي أوامر ينقذونها بحذافيرها نظرا لما يمثله شخص الرسول بالنسبة إليهم من قداسة و حكمة و مصداقية .

4- العلاقة بين الرسول والنساء الصحابيات

بالاطلاع على المصادر الاصيلية (القرآن و الحديث والسيره) يتبين أنه لا يمكن جمع مادة شاملة و كافية لدراسة مسألة علاقة الرسول بالنساء الصحابيات اللاتي أسلمن عندما كان الرسول ينشء الإسلام و يركزه ، وذلك لأن القرآن تعرض إلى ذكر النساء بصفة مطلقة و مجردة و لم يربطها بالنساء اللاتي صحبن الرسول إلا عندما تعلق الأمر بنسائه ، أما الحديث و السيرة فقد وقع فيهما إهمال مسألة النساء الصحابيات بصفة عامة و لم يقع التعمق في الموضوع إلا عندما تعلق الأمر بنساء الرسول . هكذا و على أساس ما توفر في المصادر من مادة ، سنركز في دراستنا لعلاقة الرسول بالصحابيات على زورجته .

أورد ابن حزم في رسالته التي أنجزها للمفاضلة بين صحابة النبي «ولا أوكد مما ألزمتنا الله تعالى من التعظيم الواجب علينا لنساء رسول الله (ص) بقول الله تعالى : «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجِهِ أُمَّهَاتِهِمْ » (الآية 6 من سورة الاحزاب) فأوجب الله تعالى لهم حكم الامومة على كل مسلم . هذا سوى إعظامهن بالصحبة لرسول الله (ص) فلهن حق الصحبة له كسائر الصحابة إلا لهنّ من الاختصاص في الصحبة و وكيد الملازمة معه و لطف المنزلة معه و الحظوة لديه ما ليس لأحد من الصحابة ... فهن أعلى درجة في الصحبة من جميع الصحابة » (1)

إن ما جاء في رسالة ابن حزم يبرز لنساء الرسول مزيّتين ، أما الأولى فتتمثل في حكم القرآن لهن بحق الامومة على كل مسلم و هذا ما انفردت به نساء الرسول من دون غيرهنّ من النساء اللاتي عايشن فترة بناء الإسلام و أما المزية الثانية فتتمثل في خصوصية صحبتهنّ للنبي على أساس أنّهن كنّ من ألزم الأصحاب للرسول ، و هذا ما جعل مكانتهنّ عنده على قول ابن حزم أفضل و صحبتهنّ له أعلى درجة .
إن لنساء الرسول منزلة خاصة يتمتعن بها في الإسلام و بالتالي عنده أيضا و قد نص عليها ابن حزم من خلال آية قرآنية .

(1) سعيد الافغاني : ابن حزم الاندلسي ورسالة في المفاضلة بين الصحابة دمشق المطبعة الهاشمية 1940 ص 183 و 184

كما أن في القرآن آيات أخرى تؤكد ما توصل إليه ابن حزم و تدعمه
ومن هذه الآيات « يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا
الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ... » (1) و يتكرر نداء الله هذا في آية أخرى « يَا نِسَاءَ
النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ ... » (2) .

في هاتين الآيتين يتوجه القرآن بالخطاب إلى نساء النبي من دون جميع
المؤمنات و المؤمنين ، فيحذرهن في الآية الأولى من العقاب المضاعف
الذي ينتظرهن في صورة ارتكابهن لفاحشة ، و يصرح لهن في الآية
الثانية أنهن يختلفن عن بقية النساء لذلك يكون ما يرتقبهن من الجزاء
أو العقاب مختلفا عما يلحق بقية النساء .

إن توجه القرآن بالخطاب المباشر إلى نساء الرسول بصفة خاصة يبيّن
الخطوة التي تتمتع بها نساء الرسول في الإسلام ، و هذه الخطوة الواردة
في القرآن ، لا بد أن تصحبها خطوة مماثلة لنساء الرسول عند الرسول
باعتبار أن زواجهن من الرسول يجعلهن استثناء بالنسبة لبقية النساء
و حتى المؤمنين الذكور من الصحابة .

و لتأكيد الخطوة التي تتمتع بها نساء الرسول في القرآن من دون بقية
النساء ورد في أحد خطابات الله إلى الرسول : « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ
لِأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ » (3) .

ما يلاحظ في هذا الخطاب القرآني الموجه إلى الرسول ليوجهه إلى
النساء المؤمنات هو ذكره لأزواج النبي ثم لبناته ثم لنساء المؤمنين .
يبدو أن الأولوية التي أعطاهها القرآن لأزواج النبي بالنسبة لبقية
المؤمنات تعكس المكانة الخاصة التي تتمتع بها هؤلاء النساء عند
الرسول. و بهذا يتأكد ما أورده ابن حزم عن فضل نساء النبي عن بناته
و بقية النساء اللاتي أسلمن في عهد بناء الإسلام (4) . أما فضلهن عن

(1) الأحزاب الآية 30

(2) نفس السورة الآية 32

(3) نفس السورة الآية 59.

(4) سعيد الأفغانى : ابن حزم الأندلسى ورسالة في المفاضلة بين الصحابة

بقية الصحابة بما في ذلك المقربين منهم فرغم أنه لم يزد في القرآن فإن ابن حزم يؤكد على هذا الفضل و يبيّن أن نساء الرسول أكتسبن أعلى درجاته بسبب اقترانهن بالرسول (1) .

إذاً تبين من خلال القرآن أن نساء الرسول أفضل منزلة عند الله ورسوله من كل النساء المسلمات و أعلاهن درجة ، فإن فضل هؤلاء النساء و منزلتهن عند النبي تختلف من امرأة إلى أخرى .

إن اختلاف منزلة زوجات النبي و مكانتهن عند الرسول محمد يؤكداه القرآن والحديث والسيرة . أما القرآن فقد نزل مرة يأمر الرسول بالزواج من زينب بنت جحش (2) ، و مرة ثانية ليبرئ عائشة مما قيل فيها من حديث الافك (3) .

إن ما نزل في كل من زينب بنت جحش وعائشة بنت أبي بكر ، يدل رغم إرتباطه بأحداث معينة وخاصة على مكانة كل منهما عند الله و الرسول فإذا أقر ما نزل في زينب حق الرسول المقدس في الزواج منها فإن ما نزل في عائشة يعتبر الدليل القاطع واليقين الذي لا مجال للشك فيه من براءتها مما نسب إليها من تهم منافية لدين الإسلام ولاخلاق العرب المسلمين السائدة .

لقد أقتصر القرآن في تعرضه لذكر مكانة أزواج الرسول بصفة خاصة على زينب و عائشة . أما الحديث والسيرة فقد تعرضت الروايات الواردة فيهما إلى جانب تعرضها إلى ذكر فضل أزواج الرسول بصفة عامة وإلى ذكر خصال خديجة وعائشة خاصة وهذا ما أكسبهما إلى جانب ما كانتا تتمتعان به من منزلة خاصة عند الرسول صيتا عظيما عند جمهور المسلمين وخاصة المحدثين و المفسرين و الفقهاء منهم .

أما خديجة فقد آتفتت كل الروايات الواردة في السيرة على أنها كانت أول من أسلم (4) ، فصدقت نزول الوحي على الرسول و عاضدته ووقفت إلى جانبه عندما كان يُعتبر ما يردده الرسول من نزول الوحي عليه بدعة وهديانا و مرضا . و لقد كان لهذا الموقف الجريء الذي وقفته خديجة وزنه وقيمتها في إعطاء الرسول الثقة بنفسه و التشبث بما نزل عليه . وما أن خديجة كانت زوجة الرسول الأولى وأم أطفاله السبعة فقد كانت

(1) نفس المرجع ص 194

(2) سورة الأحزاب الآية 37

(3) سورة النور الآيتين 11-12

(4) تاريخ الطبري ج 2 ص 307

مكانتها رفيعة عند الرسول ، و لما جاء الإسلام وكانت أول من صدق ما جاء به النبي الذي نبى بعد عشرة معه دامت ما يقارب الخمسة عشر عاما فآزدادت مكانتها عند الرسول رفعة ومنزلتها علواً فهي إلى جانب كونها زوجته و أم أطفاله فهي أيضا صاحبتة و مناصرتة في مالحة من محنة بسبب بثه لتعاليم الدين الجديد و هذا ما جعل خديجة تحتل إلى جانب المكانة الخاصة التي كانت لها في نفس النبي في فترة ما قبل الإسلام معزة آعتناق الإسلام المبكر ونصرتة و دفعه إلى الأمام والدفاع عنه من مناوئة الأعداء .

لعل المكانة الخاصة التي اكتسبتها خديجة عند الرسول بصفتها زوجته قبل الإسلام ومناصرتة في فترة بث الإسلام هي التي جعلت الرسول يحفظ لها ذكرا طيبا حتى بعد موتها مما جعل عائشة تقول على حسب ما رواه عنها الرواة « ما غرت على امرأة للنبي (ص) ما غرت على خديجة هلكت قبل أن يتزوجني، لما كنت أسمع يذكرها و أمره الله أن يبشرها ببيت من قصب ... (1) .

إن ما روي على لسان عائشة يؤكد المكانة المتميزة التي كانت تتمتع بها خديجة عند الرسول حتى بعد وفاتها ، لأن ما قامت به خديجة في سبيل الإسلام والرسول لم يرفع شأنها عنده في حياتها فقط وإنما رفع شأنها أيضا كذكر بشكل جعل عائشة أحب الناس إلى الرسول تغار من الخطوة التي كانت لخديجة في نفس الرسول لا كأمرأة موجودة و إنما كذكرى مجردة ظل الرسول يعتز بها رغم مضي مدة على وفاتها .

أما عائشة التي روي عن الرسول أنه قال عنها أنها أحب الناس إليه وأن أياها أحب الرجال إليه (2) و التي وصفها بعض أصحاب الرسول بأنها « الصادقة بنت الصديق المبرأة» (3) ، ووصفها البعض الآخر بأنها «حبيبة حبيب الله» (4) ، فقد كانت على ما ورد في السيرة والحديث أفضل أزواج الرسول جميعا وأرفعهن مكانة عنده بما في ذلك خديجة التي لم تعایشها كزوجة للنبي ولم تعاصرها .

لعل المكانة المرموقة التي كانت تتمتع بها عائشة عند الرسول و عند المسلمين سواء كان ذلك في حياة الرسول أو بعد موته هي التي جعلتها تفاخر نساء الرسول بفضائلها العشرعليهن (4). ورغم أن عائشة لم ينزل القرآن فيها وحدها ليبرئها . وإنما نزل قبل ذلك في زينب بنت جحش عندما أمر الرسول بالزواج منها و قد كانت زينب كثيرا ما تفتخر على نساء الرسول بما نزل فيها من القرآن (5) .

(1) ابن حنبل فضائل الصحابة ج 1 ص 231 .

(2) ابن سعد الطبقات الكبرى ج 8 ص 64 .

(3) نفس المصدر ج 8 ص 64

(4) نفس المصدر ج 8 ص 64

(5) نفس المصدر ج 8 ص 64 .

ورغم أن عائشة أيضا اشتركت مع حفصة بنت عمر^{بن} الخطاب في انتماء نسبهما إلى أقرب أصحاب الرسول : أبو بكر و عمر ، إذ كانا الوحيدين من بين كل أصحاب النبي اللذين صاهراه بتزويجه من آبنتيهما ، فقد تميّزت عائشة عن كل أزواج النبي اللاتي عاصرنها في الزواج منه بالمكانة الخاصة و المنزلة الفريدة ، إذ كان الرسول يلزمها أكثر من كل زوجاته الأخرى ، ولعله كان يعامله معاملة متميزة و هذا ما جعل دور عائشة يتميّز عن دور بقية أزواج الرسول وإن لم يكن هذا التميّز ليبرز في حياة الرسول بصفة خاصة فقد برز بعد وفاته عندما قادت عائشة معركة الجمل سنة 36 هـ .

أما لامنس فقد ذهب إلى أكثر من ذلك إذ رأى في تزويج أبي بكر لعائشة من الرسول نوعا من الحرص على مصالحه الذاتية المتمثلة في إكسابه مكانة أكثر قربا من الرسول (1) . كما جعل لعائشة من الدهاء والفصاحة والذكاء ما يجعلها قادرة على أن تهيمن كليا على الرسول و بهذا تحتل عائشة وحدها أعلى المنزلات عند الرسول من دون بقية نسائه (2) .

ويرى لامنس أيضا أن تزويج عمر بن الخطاب لابنته حفصة من الرسول يدخل في نفس الاعتبار للمصالح التي زوج على أساسها أبو بكر عائشة للرسول (3) غير أن لامنس أكد على أن ما تتمتع به عائشة من قدرات شخصية بالنسبة لحفصة هو الذي جعل حفصة تخضع لعائشة و تتحالف معها لترعى مصالح أبويهما وتتصدى بذلك إلى أم سلمة المخزومية و أم حبيبة الأموية اللتين تمثلان حسب لامنس مصالح الأرستقراطية المالية التي بدأ نفوذها الاجتماعي يتراجع ليتداعى نفوذ الإسلام وترسيخ قوته . إن ما ذكره لامنس عن قدرات عائشة في الذكاء والدهاء الذي يخول لها أن تكون شخصية مؤثرة وفاعلة لا على بعض نساء الرسول مثل حفصة فقط وإنما على شخص الرسول أيضا قد يتطابق مع الحقيقة التاريخية التي تبلورت فيها العلاقة المتميزة لعائشة بالرسول ، غير أن كل هذا لا يعني بالضرورة أن أبا بكر سعى إلى تزويج عائشة القديرة من الرسول ليقرب بها إليه و لتراقبه بما يتمشى مع مصالحه لأن الرسول عندما تزوج عائشة كانت طفلة ولذلك فإن قدراتها الذاتية مازالت لم تبرز بما فيه الكفاية لتحديد ما إذا كانت عائشة من اللاتي يقدرن على الدور الذي حدده لها أبوها في حريم الرسول أم لا على حسب ما ذكره لامنس ، كما أنني أستبعد أن يكون تزويج عمر لحفصة من الرسول داخل في إطار

H. Lammens : Le Trumvirat pp 119 (1)

Ibidem pp 122 (2)

Ibidem pp 12" et 130 (3)

إيجاد التوازن داخل حريم الرسول لأن حفصة كما يصورها لامنس تفتقد كل ما يجعلها قادرة على القيام بمثل هذا الدور إلى جانب عائشة المتميزة بما لها من مقدرة شخصية و بمكانتها المبجلة عند الرسول ، هذه المكانة التي تحرص المصادر الأرتدوكسية على جعلها مكانة شبيهة بمكانة أبيها عند الرسول (1) .

يبدو أن ماتوصل إليه لامنس من أستنتاجات حول مكانة عائشة عند الرسول و موقعها بالنسبة لبقية نسائه ، معتمدا أساسا على أحاديث ما بعد فترة النبوة ولذلك كانت كثيرا ما توجد هوة بين هذه الأستنتاجات وبين الظروف التاريخية التي صنعت الأحداث المعتمدة في هذه الاستنتاجات .

لقد وجد فيما سبق التعرض إليه سعى إلى تسليط بعض الضوء على العلاقة التي كانت تربط الرسول بزوجاته فتبين أن خديجة كانت أعزهن ذكرى عليه لصدورها معه في محنته و عائشة أفضلهن عنده لذكائها ومكانة أبيها عنده ، أما بقية نسائه فرغم أن مكانتهن في نفسه كانت متميزة بالمقارنة مع بقية النساء اللاتي أسلمن عند ما كان الإسلام يبحث عن يدعمه و يرسخه كنظام جديد عند العرب ، فإن علاقته بهن جميعا كانت متشابهة فهن جميعا زوجاته اللاتي عليهن طاعة الله و طاعته فيما يأمر به القرآن ولهن المكانة المرموقة عند المسلمين لأنهن كن جميعا أمهات كل المسلمين .

لم تحصر كتب السيرة و الحديث مكانة النساء المتميزة في زوجاته فقط وإنما أشارت أيضا إلى ما من شأنه أن يفيد لمحاولة تحديد العلاقة التي ربطت بينه و بين بناته فأجمعت كل مصادر التاريخ الإسلامى على أن بنات الرسول من خديجة كانت لهن حظوة عند الرسول. أما رقية وكلثوم فقد تزوجهما تباعا عثمان بن عفان ولذلك لقب بذي النورين ، و أما زينب و هي أكبر بنات الرسول فقد تزوجت أبا العاص بن الربيع بن عبد الغزى بن عبد شمس آبن خالتها (2)، و لما أسلمت زينب و لم يسلم أبو العاص و لما كانت الهجرة إلى يثرب هاجرت زينب و فارقت بذلك زوجها الذي خرج مع المشركين إلى بدر فأسره المسلمون و لما بلغ زينب ذلك بعثت قلاذتها لفدائه ، فلما رأى الرسول القلاذة عرفها فأمر بإرجاعها لصاحبته و إطلاق سراح أبى العاص دون فدية (3) .

(1) كثيرا ما تذكر هذه المصادر أن عائشة أبنة أبيها : أنظر مسند ابن جنبل ج 4 ص 141 ، أنساب الأشراف للبلاذري ج 1 ص 267 .
 (2) طبقات ابن سعد ج 8 ص 30
 (3) نفس المصدر ج 8 ص 31 .

إن ما قام به الرسول تجاه زينب فى إطلاق سراح زوجها يدلّ على عاطفة أبوة فياضة يكنها الرسول لزينب إننته لذلك لم يعامل زوجها الاسير كبقية الأسرى لا لشيء إلا لأنه زوج ابنته .

أمّا فاطمة و هي ابنته الصغرى و زوجة ابن عمه و أحد أصحابه المقربين على بن أبى طالب ، و أم سبطيه الحسن والحسين فقد آتفتت كل المصادر تقريبا على فضلها و فضل مكانتها عند الرسول بالنسبة لآخواتها ، غير أن هذه المصادر اختلفت فى فضل مكانة فاطمة عند الرسول بالنسبة لنسائه ، ففي حين يؤكد كل أهل السنة على أن عائشة هي أفضل النساء عند الرسول و أحبهن إليه ، يؤكد أهل الشيعة على أن فاطمة هي سيّدة نساء المسلمين فهي ابنة النبي و زوج وليّه و أم الحسن و الحسين اللذين كان لهما الفضل فى استمراريّة النسل من ابنته فاطمة ، كما كان لهما الفضل فى توسيع الأهميّة العدديّة لآل البيت .

رغم اقتصار المصادر الأصيلة فى تعرضها لذكر النساء اللاتي صحبن النبي على بعض نسائه وخاصة عائشة و بناته و خاصة فاطمة و رغم اختلافها فى تحديد من هي أفضل النساء و أحبهن بالنسبة إليه ، فإن ما ورد فى المصادر عن موضوع النساء يعتبر غير كاف لدراسة طبيعة العلاقة التي كانت تربط الرسول بالنساء اللاتي بايعنه على الإسلام والطاعة منذ ما قبل فتح مكة ، إذ لم تحفظ لنا ذاكرة الرواة منهن سوى أكثرهن قريبا منه . وهذا ما يجعلنا نعتبر أن العلاقة التي تربطت الرسول بهؤلاء النسوة كما تبرزها مختلف المصادر هي علاقة الرسول محمد بن عبد الله بقربياته أكثر من علاقة تربط بينه و بين نساء شاركته فى نفس العقيدة و عملن معه من أجل ترسيخ هذه العقيدة و بناء أمة الإسلام كما فعل ذلك أصحابه من الرجال .

أما عن الإختلاف الدائر بين أهل السنة والشيعة فى تحديد أي النساء أفضل عند الرسول و خاصة بالنسبة لعائشة و فاطمة ، فإن أمر الخلاف يبدو مفتعلا و مختلفا لأن الخلاف فى تحديد فضل كلا المرأتين عند الرسول لم يكن ليوجد لولا الصراعات السياسيّة والدينيّة التي تبلورت بين أهل السنة و أهل الشيعة فى الفترة اللاحقة لعهد النبوة .

إن العلاقة التي ربطت الرسول بعائشة زوجته تختلف عن العلاقة التي ربطت بينه وبين فاطمة ابنته ، فإذا كان لعائشة تأثير معيّن على الرسول لفضل ما كانت تتمتع به من ذكاء و مقدرة على شدّ انتباهه إليه من دون كل نسائه فإن فاطمة التي أصبحت ابنته الوحيدة بعد موت أخواتها الثلاثة ربما كان يرى فيها ذكرى زوجته الأولى خديجة و يرى فى نسلها تواصلا لذاته و امتدادا له كإنسان ، ولذا تبدو المقارنة فى فضل المرأتين عند الرسول غير ممكنة لأن مامثله عائشة بالنسبة للرسول يختلف عن الذي تمثله عنده فاطمة .

من خلال كل ما سبق حول موضوع العلاقة بين الرسول و أصحابه رجالا ونساء ، يتبين أن علاقة الرسول بأصحابه كما نصّ عليها القرآن تقوم أساسا على مبدأ طاعة الله و الرسول لأن طاعة الرسول من طاعة الله ولذلك فإن طاعة المسلمين للرسول تصبح شرطا من الشروط اللازمة لاكتمال إيمان المسلم وإلا ألحق المسلم غير المطيع للرسول بصفوف المنافقين الذين اعتبرهم القرآن في سورة التوبة كفارا و مارقين عن الدين .

أما عن العلاقة بين الرسول وأصحابه كما تبرزها الأحاديث النبوية وأحداث السيرة والتاريخ العام فهي لا تخرج عن نطاق توضيح الصلة التي كانت تربط الرسول بأصحابه من النخبة ، لأن الأحاديث و الأحداث التاريخية لم تتعرض بالذكر لما يفيد في دراسة هذه المسألة إلا بأسماء عدد قليل من أصحاب النبي المقربين إليه و خاصة من بين المهاجرين القرشيين مما جعلهم يكونون نواة متحدة و متماسكة في مستوى علاقتهم بالرسول ، غير أن هذه التوحد و التماسك لا ينفي المكانة المتميزة التي كان يتمتع بها البعض من ذوي الكفاءة الشخصية و المقدرة المتميزة في الفعل الإسلامي وهذا ما يجعل له حظوة خاصة عند الرسول .

إذا كانت علاقة الرسول بأصحابه تقوم على أسس اللحمة و الانسجام في إطار الاعتراف بسلطة الرسول على أمة الإسلام الناشئة باعتبارها سلطة مستمدة من القرآن فما عسى أن تكون طبيعة العلاقة التي ربطت الصحابة فيما بينهم في العهد النبوي ؟ .

1- خصائص علاقات أصحاب النبي فيما بينهم

لقد مثل أصحاب النبي مجموعة بشرية ما انفكت تتوسع . إذا كان تطوّر عدد هذه المجموعة بطيئا في مكة ، فقد شهد تطورا سريعا منذ هاجر الرسول وأصحابه إلى المدينة وهكذا تكونت نواة الأمة الإسلامية الناشئة . و بما أن المجموعة المكونة لأصحاب النبي تعايشت لفترة زمنية طويلة بقيادة النبي ، فلا بد أن تنشأ بين مختلف عناصرها علاقات معينة . إن أصحاب النبي بحكم انتمائهم إلى وسط جغرافي ضيق لا تتجاوز أبعاده مكة و المدينة و ما يحيط بهما ، فقد ربطت بينهم أو بين عناصر منهم علاقات خاصة تعود إلى فترة ما قبل الإسلام . فما نوع العلاقات التي ربطت بين أصحاب النبي في فترة النبوة و ما قبلها ؟ و كيف تعامل الإسلام مع العلاقات التي وجدت بين أصحاب النبي ، و تعود إلى ما قبل العهد الإسلامي ؟ .

1- أصحاب النبي و علاقات القرابة الدموية

يوضح الاطلاع على كتب الأنساب والتراجم أن علاقات قرابة دموية متنوعة ربطت بين العديد من أصحاب النبي و بما أن أصحاب النبي ينتمون خاصة إما لقريش و إما إلى الأوس و الخزرج ، فإن العلاقات الدموية التي ربطت بينهم قد تكون عمومية وقد تكون من ناحية نسب الأب كان يكون أصحاب النبي إخوة أو أبناء من ناحية نسب الأم . لقد ربطت هذه العلاقات الدموية بين الكثير من الذين صحبوا النبي سواء كان ذلك بين المهاجرين أو بين الأنصار أو بين المهاجرين والأنصار . أما من بين المهاجرين فقد صحب النبي حمزة بن عبد المطلب و آبن أخيه أبي طالب علي و جعفر و أخته صفية بنت عبد المطلب زوجة العوام بن خويلد من بني أسد بن عبد العزي و ابناها الزبير و السائب و عمتهما خديجة بين خويلد زوجة النبي الأولى . و صحب النبي أيضا من بين الذين تربط بينهم علاقات دموية ، أبو أسد ابن عبد الأسد المخزومي و هو ابن أخت حمزة برة بنت عبد المطلب أيضا ، و صحب النبي كذلك من بني المطلب أخو هاشم بن عبد مناف عبيدة بن الحارث و أخواه الطفيل و الحصين و أحد أبناء عمومتهم مسطح بن أثاثة . أما من بني عبد شمس فقد صحب النبي عثمان بن عفان و أبناء سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس و ابنة عمهم أم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب التي تزوجها النبي بعد عبادة بن جحش الذي تنصر بالحبشة . ومن بني أسد بن عبد العزي صحب النبي إضافة إلى الزبير و السائب ابني العوام و صفية بنت عبد المطلب ، العديد من أبناء أعمامهم مثل خالد بن حزام بن خويلد و ابن عمه الأسود بن نوفل ...

أما من بني عبد الدار بن قصى فقد صحب النبي أخوان هما مصعب وأبو الروم ابنا عمير ومن بني زهرة بن كلاب صحبه ثلاثة إخوة و هم سعد بن أبي وقاص وأخواه عمير و عامر . و من بني تيم صحب النبي ولازمه أبو بكر الصديق وأسلمت معه أيضا ابنتاه أسماء وعائشة اللتان زوجهما لكل من النبي والزبير بن العوام ؛ وزوجته أم رومان .

بالرغم من إسلام عمر المتأخر بالنسبة إلى الذين أسلموا من المهاجرين في مكة فقد صحب الكثير من ذوي عمر بن الخطاب النبي و منهم إلى جانب عمر زيد بن الخطاب أخو عمر و ابن عمه سعيد بن زيد و زوج أخته فاطمة بنت الخطاب التي كان إسلامها قديما هي أيضا و ابنه عبد الله بن عمر ...

إذا كانت الأخوة الدموية بالنسبة للذين صحبوا النبي لم تربط بين أكثر من أخوين أو ثلاثة بالنسبة لكل الذين تقدم ذكرهم من أصحاب النبي القرشيين ، فإن مثل هذه علاقات جمعت بالنسبة لبني سهم بين أبناء حذافة بن قيس بن عدي الثلاثة خنيس و عبد الله و قيس ، كما ربطت نفس هذه العلاقات بين أبناء عمهم الحارث بن قيس بن عدي السبعة و هم أبو قيس و عبد الله و السائب و الحجاج و تميم أو نمير و سعيد و معبد هذا إضافة إلى أخيهام لامهم سعيد بن عمرو التميمي .

لم تقتصر العلاقات الدموية بين عناصر متعددة على بني حذافة و الحارث ابني قيس بن عدي من ينسهم ، و إنما جمعت مثل هذه العلاقات أيضا بين أفراد بني مظعون الجمحيين و هم عثمان بن مظعون و أخواه عبد الله و قدامة و ابنه السائب و ابنته زينب التي تزوجت عبد الله بن عمر بن الخطاب بعد وفاة أبيها (1) .

أما من بني عامر بن لؤي فقد صحب الرسول أبو سبرة بن أبي رهم و ابن عمه عبد الله بن مخزومة ، و صحبه أيضا حاطب بن عمرو و ابن أخيه عبد الله بن سهيل بن عمرو ، هذا إلى جانب الإسلام القديم لكل م سهلة و أم كلثوم ابنتي سهيل بن عمرو و أختي عبد الله اللتين هاجرتا إلى الحبشة مع زوجيهما أبي حذيفة بن عتبة و أبي سبرة بن أبي رهم (2) .

أما من بني فهر بن مالك آخر بطون قريش فقد أسلم سهيل و سهل و صفوان أبناء بيضاء بنت جحدم ابن عمرو بن عائش بن ظرب بن الحارث بن فهر .

(1) طبقات ابن سعد ج 8 ص 269

(2) تزوجت سهلة أبي حذيفة بن عتبة و تزوجت أم كلثوم أبي سيرة بن أبي رهم

لم تقتصر العلاقات الدمويّة على أصحاب النبي من القرشيين و إنما شملت أيضا أصحابه من الانصار . فمن بني عبد أشهل صحب النبي سعد بن معاذ و أخوه عمرو و ابن أخيها الحارث بين أوس و أبنا عمهما الحارث بن أنس ولبيد بن عقبة . و من بني وقش بن زغبة بن زعوراء بن عبد الأشهل صحب النبي سلمة بن سلامة و ابنا عميّه عبّاد بن بشر . و سلمة بن ثابت . و من الذين ربطت بينهم العلاقات الدمويّة من أصحاب النبي أيضا أبو الهيثم و عبيد أبنا التيهان بن عمرو من بلي حليف بني عبد الأشهل .

إنّ علاقة القرابة الدمويّة لم تربط بين الأشهلين فقط و إنما ربطت أيضا بين عناصر من بني عوف بن عمرو بن عوف الأوسيين إذ صحب النبي منهم ثلاثة إخوة هم مبشر و رفاعة و أبو لبابة أبناء عبد المنذر بن رفاعة بن زنبرة بن أميّة بن زيد من مالك ، و صحب النبي أيضا من عشيرة عوف بن عمرو بن عوف الأوسيّة ثعلبة و أخوه الحارث أبنا حاطب بن عمرو بن عبيد بن أميّة بن زيد . و من بني ضبيعة بن عوف بن عمرو ابن عوف صحب النبي كذلك معتب بن قشير و ابن عم أبيه أبو مليل بن أزر بن زيد بين العطاف بن ضبيعة . نلاحظ أن الرابطة الدمويّة الرابطة بين معتب و أبي مليل تعتبر بعيدة نوعا ما بالنسبة لما ذكر إلى حدّ الآن في إطار العلاقات الدمويّة المختلفة الرابطة بين أصحاب النبي

رغم عدم وجود علاقات دمويّة تربط بين الصرحاء الذين صحبوا النبي من بني عبيد بن زيد من مالك بن عوف بن عمرو بن عوف ، و فإن هذه الروابط الدمويّة ربطت بين بعض حلفائهم إذ صحب النبي من بين حلفاء بني عبيد بن زيد من مالك بن عوف بن عمرو بن عوف ، معن بن عدي و أخوه عاصم و حفيدا أخيها ثعلبة و هما ثابت بن أقرم و زيد بن أسلم و يعود نسب جميعهم إلى الجد بن العجلان بن حارثة من بني قضاة حلفاء زيد بن مالك بن عوف .

دائما في إطار البحث عن القرابة الدمويّة التي ربطت بين أصحاب النبي من بني عوف بن عمرو بن عوف ، نجد جبر بن عتيك بن قيس بن هيشة ابن الحارث بن أميّة بن ثعلبة بن مالك و عمه الحارث بن قيس . إلى جانب الأقرباء الذين صحبوا النبي من بني ثعلبة بن مالك بن عوف ابن عمرو ابن عوف أخوان هما عبد الله و خوات أبنا حبير و الحارث بن النعمان ابن أميّة بن البرك و ابن أخيه أبي ضياح النعمان بن ثابت ، و سالم بن عمير بن ثابت بن كلفة و ابن عمه عاصم بن قيس بن ثابت .

أما من بنى غنم بن السلم بن أمرئ القيس الأوسيين فقد صحب النبي سعد بن خيثمة بن الحارث و أبناء عميّه : المنذر بن قدامة و أخوه مالك والحارث بن عرفجة بن الحارث .

من خلال هذا العرض السريع للعلاقات الدمويّة التي ربطت بين أصحاب النبي الأوسيين يتضح أن هذه العلاقات تتصل خاصة بانتساب الأبناء . فهل أن العلاقات الدمويّة التي ربطت بين الخزرجيين مشابهة لما ربط بين الأوسيين أم أنها تختلف عنها ؟

يمثل بنو النجار أكثر العشائر الخزرجيّة و الانصاريّة أهميّة من حيث العدد ، و يعتبر أصحاب النبي من هذه العشيرة الأكثر عددا بالمقارنة مع عدد أصحابه من الأنصار .

ينقسم بنو النجار إلى أربعة فروع رئيسيّة هي بنو مالك و بنو عدي و بنو مازن و بنو دينار .

إن العلاقات الدمويّة التي ربطت بين أصحاب النبي من بنى مالك آبن النجار تبدو أكثر تفرعا وتنوعا من الروابط الدمويّة التي ربطت بين الصحابة من مختلف العشائر الأوسيّة ، يوجد من بين الذين صحبوا النبي وتربط بينهم علاقات قرابة دمويّة في بنى مالك بن النجار أبناء الحارث بن رفاعة و عفراء بن عبيد الأربعة و هم رافع و معاذ و معوذ و عوف هذا إضافة إلى آبن عمهم النعمان آبن عمرو بن رفاعة . و يوجد إلى جانبهم أوس بن ثابت بن المنذر و أخوه أبى شيخ أبى بن ثابت .

إضافة إلى علاقات الأخوة الدمويّة و غيرها من العلاقات التي تعود إلى النسب الأبوي التي وجدت بين أصحاب النبي من بنى مالك بين النجار ، وجدت أيضا بين بعضهم علاقات دمويّة من ناحية نسب الأم كتلك التي ربطت بين ثعلبة بن عمرو بن محضن وخاليه حسان بن ثابت شاعر النبي و صاحبه و أخيه زيد صاحب النبي هو أيضا باعتبار أن أم ثعلبة هي كبشة نبت ثابت أخت حسان وزيد و إحدى الانصاريات المبايعات . أما سهل بن عتيك أحد بنى مالك آبن النجار فقد صحب النبي هو وأخوه الحارث بن عتيك .

بعد التعرض إلى دراسة نماذج من العلاقة الدمويّة التي ربطت بين أصحاب النبي من بنى مالك بن النجار ، ننتقل إلى دراسة نفس هذه العلاقة في إطار الذين صحبوا النبي من بنى عدي بن النجار من خلال بعض الأمثلة .

يوجد من بين الذين صحبوا النبي من بني عديّ بن النجار سليط بن قيس بن عمرو و أمه زغيبه بنت زراره من بني مالك بن النجار و هي أخت أبي أمامة أسعد بن زراره و هو من أبرز نقباء الأنصار في بيعة العقبة الثانية التي انعقدت قبل هجرة الرسول و أصحابه إلى المدينة . إضافة إلى كون أسعد بن زراره هو خال سليط بن قيس فهو أبن خالة سعد بن معاذ الأشهلي الأوسي بآعتبار أن أم أسعد سعاد بنت رافع بن معاوية من بني خدره بن عوف بن الحارث بن الخزرج هي أخت كبشة بنت رافع أم سعد بن معاذ و هما من الأنصاريات المبايعات . من خلال هذا المثال يتأكد أن علاقات المصاهرة بين الأوس و الخزرج كانت موجودة منذ ما قبل الإسلام رغم علاقات العداء العنيف التي طغت على علاقة الأوس بالخزرج في فترة ما قبل الإسلام ..

إضافة إلى العلاقات القائمة بين أصحاب النبي من بني عديّ بن النجار على أساس نسب الأمهات قامت بين بعضهم أيضا علاقات أخوة دموية كالتى ربطت بين حرام بن ملحان مالك بن خالد و أخيه سليم . تبدو العلاقات الدموية التى ربطت بين أصحاب النبي من بني مازن بن النجار أقل تنوعا و كثافة من تلك التى ربطت بينهم في إطار بني مالك . و بني عدي . إن قلة تنوع العلاقات بين أصحاب النبي من بني مازن قد تعود إلى محدودية عدد الصحابة من هذا الفرع النخاري لذلك تكاد تنفي علاقات الدم القريبة بين الذين صحبوا النبي من هذا الشق العشائري .

تختص العلاقات الدموية الموجودة بين أصحاب النبي بقلة تنوعها في إطار بني دينار بن النجار أيضا و لعل هذا يعود إلى قلة أفراد هذا الفريق العشائري بالمقارنة مع بني مالك خاصة . لقد اقتضت علاقة القرابة الدموية في إطار بني دينار بن النجار حسب ما ورد في طبقات ابن سعد على أحفاد مسعود بن عبد الأشهل بن حارثة بن دينار الثلاثة وهو النعمان بن عبد عمرو وأخوه الضحّاك و ابن عمهما جابر بن خالد .

لم تقتصر العلاقات الدموية التى تربط بين أصحاب النبي على بني النجار بوصفهم أكثر عشائر الخزرج عددا وإنما تمتد كذلك إلى بني الحارث الخزرجيين ، إذ نجد من بينهم الأخوين بشير و سماك أبني سعد بن ثعلبة ابن جلاس بن زيد بن امرئ القيس بن مالك بن الأغر ، والأخوين سبيع وعبادة أبني قيس بن عبسة بن أمية بن مالك بن عامرة بن عدي بن كعب... والأخوين عبد الله و حريث أبني زيد بن عبد ربه بن ثعلبة ...

أما في صلب بني بلحبلى من بنى عوف بن الخزرج فقد ربطت العلاقات الدموية بين عبد الله بن عبد الله بن أبى سلول و أبى أخته جميلة أوس بن خولي من بلحبلى بن عوف بن الخزرج أيضا ، و صحب الرسول كذلك من القواقلة أحد بطون بنى عوف بن الخزرج الأخوان عبادة و أوس أبنا الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر ... أما من حلفاء القواقلة فقد صحبه أيضا أخوان من بنى غصينة من بلى و هما بحاث و عبد الله أبى ثعلبة بن خزمة ...

إذا كان عدد الأقرباء قلة نادرة في بنى ساعدة الخزرجيين ، فإن علاقات القرابة الدموية في بنى سلمة تتعدد وتتنوع و هذا لا يعود إلى كثرة العدد في هذه العشيرة فقط وإنما يعود خاصة إلى كثرة عدد الذين صحبوا النبي منها . لقد صحب النبي من بنى حرام بن كعب بن غنم بن كعب بن سلمة عدة من أبناء الجموح و هم عمير بن الحمام و أبناء عمية الحباب بن المنذر ومعاذ ومعوذ و خلاد أبناء عمرو و حفيدها خراش بن حرام و عمير بن الصمة . أما من بنى عبيد بن عدي بن غنم بن كعب بن سلمة فقد صحب النبي سنان بن صيفى بن صخر بن سنان و أبى عمه عتبة بن عبد الله وحفيدها عميهما بشر بن البراء بن معرور وعبد الله بن الجد بن قيس . كما صحب النبي كذلك الطفيل بن النعمان بن خنساء بن سنان و أبى عمه الطفيل بن مالك ، ومعقل ويزيد أبنا المنذر بن أبى سرح بن خناس بن سنان .

و من بنى سواد بن غنم بن كعب بن سلمة صحب النبي قطبة بن عامر أبى حديدة و أخوه يزيد و أبى عمهما سليم بن عمرو بن حديدة . و صحب النبي من بنى سلمة أيضا معبد بن قيس بن صيفى بن صخر و أخوه عبد الله وكذلك معاذ بن جبل و أخوه لأمه عبد الله بن الجد بن قيس من بنى سلمة .

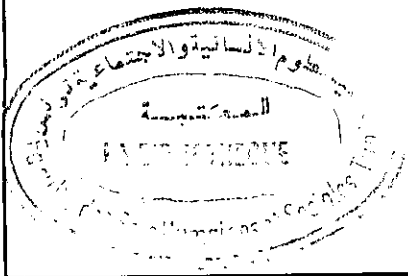
إلى جانب بنى سلمة ، يوجد من بين بنى عامر بن زريق عناصر متعددة تربط بينها علاقات قرابة دموية و من بين هذه العناصر نجد محصن بن قيس بن خالد و أبى عميه قيس بن الحارث و إياس بن جبير ، و أبى عبادة سعد بن عثمان بن خلدة و أخاه عقبه و أبى عمهما ذكوان بن عبد قيس بن خلدة . وفي إطار العلاقات الدموية التى تربط بين أصحاب النبي من بنى عامر بن زريق دائما نذكر أسعد بن يزيد بن الفاكة بن زيد بن خلدة و ابن عمه الفاكة بن نسر وعائذ بن ماعص بن قيس بن خلدة و أخاه معوذ و رفاعة بن رافع بن مالك بن العجلان بن عمرو و أخاه خلاد... و من بين الذين تربط بينهم علاقات دموية من أصحاب النبي المنتميين إلى عشائر الخزرج نذكر أيضا رافع و هلال أبى المعلى بن لوذان بن حارثة بن زيد بن ثعلبة بن عدي بن مالك بن زيد مناة بن حبيب بن عبد حارثة ...

إن ما وقع التعرض إليه بالذكر في إطار دراسة العلاقات الدموية التي ربطت بين أصحاب النبي من المهاجرين و الأنصار لا يمثل في حقيقة الأمر سوى نموذج محدود يمكن أن يعرفنا بنوع علاقات القرابة الدموية التي ربطت بينهم . و تجدر الإشارة في هذا المستوى إلى أن هذا النموذج لا يعتبر ممثلاً لكل علاقات القرابة التي ربطت بين أصحاب النبي و ذلك لعدم توفر المادة الكاملة الضرورية لمثل هذه المسألة من جهة و للصعوبات التي يسببها اعتماد كتب الأنساب من جهة أخرى . فهذه الكتب إضافة إلى العناء الذي يتكبده كل من يريد أن يعتمد عليها لدراسة مسألة من المسائل ، فإن آستعمالها يبدو خطيراً نظراً لما تتضمنه من أخطاء كثيرة و متنوعة . فبأستثناء كتاب نسب قريش لصعب الزبيري يستوجب آستعمال بقية كتب الأنساب ، الحذر الشديد و التشبيب و التدقيق في المعلومات الواردة فيها . إن الصعوبات المنهجية التي يثيرها استعمال كتب التاريخ العام و التراجم و المتميزة بأحتفاظها بفئة قليلة من الذين صحبوا النبي ، لتجعل دراسة العلاقات الدموية التي ربطت بين أصحاب النبي لا يمكن أن تكون شاملة و إنما تقتصر على ذكر بعض الأمثلة التي يمكن أن تكون نموذجية في بعض الحالات و أعتباطية في حالات أخرى .

إضافة إلى كون العلاقات الدموية التي ربطت بين أصحاب النبي لم تكن شاملة و إنما أقتصرت على بعض الأمثلة ، فقد أقتصرت دراسة هذه العلاقات أيضا على أكثرها قرابة أي أنها لم تتجاوز جيلين في أقصى الحالات توسعا سواء كان ذلك بالنسبة للقرابة من ناحية الأب أو من ناحية الأم .

يؤكد تركيز دراسة العلاقات الدموية بين أصحاب النبي على العلاقات الأكثر قربا على دور مؤسسة الأسرة في توسيع نفوذ الإسلام داخل المؤسسة العشائرية مع العلم أن أفراد العشيرة يترابطون جميعا فيما بينهم بعلاقات الدم كما تترابط كل عشائر القبيلة الواحدة بروابط دموية بعيدة تزيد بعدا في نطاق آرتباط كل القبائل العربية فيما بينها .

تعتبر العلاقات الدموية أهم أساس اجتماعي كان يقوم عليه المجتمع الماقبل إسلامي في الإطار العشائري و القبلي ورغم أن الإسلام لم يرفض هذه العلاقات ، فإن تشبثه بها كان مشروطا بالأسلمة لذلك لم يتوان أصحاب النبي في قطع هذه الروابط مع أقربائهم الذين أسلموا ، و قد بدأ هذا التوجه واضحا خاصة آبتداء من الهجرة إلى المدينة .



رغم أن المصادر الإسلامية لا توضح تأثير مسألة قطع الروابط الدموية بين الذين أسلموا و أتبعوا النبي و بين الذين لم يسلموا و عارضوه ، إلا أن وقع قطع هذه الروابط كان بدون شك بليغا خاصة على قريش التي خسرت بسبب الإسلام والهجرة إلى المدينة من أجله خيرة أبنائها من الشباب .
 أما بالنسبة لأصحاب النبي فرغم أن تأثير قطع العلاقات بينهم و بين ذويهم الذين لم يسلموا لم يؤلمهم كثيرا ، فإن قتالهم أشرفيهم تأثيرا بليغا و لعل الاحتجاج الذي أعلنه أبو حذيفة بن عتبة في خصوص أمر الرسول بتقتيل كل القرشيين باستثناء بنى هاشم في معركة بدر يمثل خير دليل على عمق الألم الذي عاناه أصحاب النبي الذين لم يجبرهم الإسلام على قطع علاقاتهم مع ذويهم فقط و إنما أجبرهم أيضا على تقتيلهم .
 هكذا يتضح أن الإسلام لم يقطع مع العلاقات الدموية كأساس اجتماعي قام عليه مجتمع ما قبل الإسلام ، و لكنه تعامل معها تعاملًا جديدًا ، إذ جعل تبنيها و المحافظة عليها مشروطين بالدخول في الإسلام الذي بدونه تتحوّل هذه الروابط إلى عداوة تجعل الابن المسلم يقتل أباه غير المسلم والآخر المسلم يقتل أخاه غير المسلم .

2- علاقات الحلف والولاء بين أصحاب النبي

تتمثل علاقات الحلف و الولاء أساسًا آخر يقوم عليه المجتمع القبلي الماقبل إسلامي . تمكن هذه العلاقات غير المنتمين بالنسب إلى قبيلة أو عشيرة معيّنة من الانتماء إليها كحليف أو كمولى . تعتبر وضعيّة المنتمي إلى قبيلة ما عن طريق الحلف أو الولاء وضعيّة دونيّة رغم أن القبيلة أو العشيرة المنتمي إليها مجبرة على أن توفر للحلفاء و الموالى كل شروط الحماية و الأمن مقابل الطاعة المطلقة التي يبديها هؤلاء تجاه الصرحاء في العشيرة أو القبيلة .

إن علاقات الحلف و الولاء في الجاهلية ارتبطت بالأشخاص الذين توفرت فيهم مقدرة ذاتية غير عادية فكانوا من أصحاب القوة العسكرية أو النفوذ الإقتصادي والوجاهة الاجتماعيّة مثل حرب بن أمية بن عبد شمس أو الأسود بن عبد يغوث و عبد بن الحارث الزهريين وخطاب بن نفيل العدوي وأبوه نفيل بن عبد العزي، وأبو حذيفة بن المغيرة المخزومي، و عبد الله بن جدعان التيمي .

إن علاقات الحلف و الولاء لم تكن دائما من صنع أشراف و أسياد القبائل في العهد الجاهلي و إنما وجدت أيضا وبصفة متكررة بين أصحاب النبي فما هي أهميّة هذه العلاقات بين أصحاب النبي و ما هو موقف الإسلام منها ؟

علاقات الحلف والولاء بين أصحاب النبي

الغلفاء والموالي من اصحاب النبي	اصحاب الحلف والولاء من اصحاب النبي
أبو مرثد العنوي وأبنة مرثد	حليفان لحمزة بن عبد المطلب
زيد بن حارثة وأبنة أسامة وأنسة وأبوكبشة وصالح شقران وسلمان الفارسي ، أبو رافع ، سلمى ، أم أيمن	موالي الرسول
سالم	مولى أبي حذيفة بن عزيان
حاطب بن أبي بلتعة	حليف الزبير بن العوام
عامر بن فهيرة ، بلال بن رباح ، جارية بنت عامر عامل ابن مؤمل ، النهديّة ، وأبنتها و أم عبيس و زبيّرة	موالي أبي بكر الصديق أشتراهم جميعا بعد إسلامهم وأعتقهم
برييرة	مولاة عائشة بنت أبي بكر
أبو الحمراء	مولى العارث بن رفاعة وقد ورث ولاءه أبناء العارث الأربعة وهم رافع ومعاذ ومعوذ أبناء عفران
عنتره	مولى سليم بن عمرو بن حديده بن عمرو بن سواد
سعيد بن عمرو التميمي	حليف لبني العارث بن قيس بن عدي السهميين أصحاب الرسول وأخوهم لامهم

المصدر : طبقات ابن سعد ج 3 -4-8
ابن الاثير : أسد الغابة في معرفة الصحابة .

لقد سبق أن تعرضنا إلى أن أصحاب النبي من الحلفاء و الموالي لا يمثلون أهمية عددية ، و هذا مايجعلنا نستنتج بالاعتماد على هذا الجدول أن أغلبية هؤلاء الحلفاء و الموالى من الذين صحبوا النبي يرتبطون بالحلف و الولاء بالبعض من أصحاب النبي .

إن الارتباط بين العديد من أصحاب النبي بعلاقات الحلف و الولاء يبدو شديد الوضوح خاصة بالنسبة للموالى الذين كثيرا ما يربطهم الولاء بالنبي أو بأحد أصحابه إذ نجد من بين الموالى الذين صحبوا النبي سبعة موالى لابي بكر الصديق منهم رجلان و خمس نساء ، وأكثر من عشرة موالى للرسول و مولى لابي حذيفة بن عتبة و مولى لعتبة بن غزوان و آخر لحاطب بن ابي بلتعة و آخر لابناء عفراء من بنى النجار الخزرج الانصار ...

أما الحلفاء فإنهم يقتصرون على حسب ما يوجد فى الجدول على ابي مرثد الغنوي و آبنه اللذين حالفا حمزة بن عبد المطلب و حاطب بن ابي بلتعة حليف الزبير ، و سعيد بن عمرو التميمى حليف ابناء الحارث بن قيس السهمتين و أخيهام لامهم .

أما الكثرة النسبية لأصحاب النبي من موالى أصحابه فتعود إلى الإسلام الذي جعل بعض الصحابة من الموسرين مثل ابي بكر يعتق بماله البعض من العبيد الذين أسلموا فأضطهدهم أسيادهم بسبب ذلك ، أما قلة الحلفاء فتعود إلى أن الحلف علاقة يستوجب قيامها توفر الواجهة الاجتماعية للشخص الذي تقع محالفته و بما أن أصحاب النبي ينتمى أغلبهم إلى الشبان الذين لم يفسح لهم الأسنان المجال لتبوء الشرف الاجتماعى الضرورى لإقامة الاحلاف مع الأشخاص و مع العشائر مثل ما كان من أمر حرب أمية الذي حالف أغلبية من بنى أسد بن خزيمة ، فإن الحلف كان موجودا عدديا بين أصحاب النبي .

إلى جانب كون علاقة الولاء بين أصحاب النبي كانت تفوق علاقة الحلف بينهم فإن الجدول يوضح أيضا هيمنة علاقة الولاء بين أصحاب محمد من المهاجرين الأوائل إلى المدينة و لعل هيمنة مثل هذه العلاقات بين المهاجرين دون الانصار تعكس اختلاف الوضع الاجتماعى عند القرشيين فى مكة بالنسبة للوضع الاجتماعى الذي ساد عند الأوس و الخزرج فى يثرب منذ فترة ما قبل الإسلام . فإذا كان القرشيون و خاصة الوجهاء منهم يبحثون عن تضخيم عددهم بالموالى و الحلفاء فإن عدد أهل يثرب كان من الضخامة بشكل جعلهم لا يسعون إلى إقامة علاقات الحلف و الولاء بالكيفية التى سعى بها القرشيون إلى ذلك . لقد أثر هذا الموروث إذن على ما يبدو فى اختلاف أهمية علاقات الحلف و الولاء بين أصحاب النبي من المهاجرين الأوائل و الانصار .

إن الحلف والولاء يمثلان إذن علاقات دونية بالمقارنة مع العلاقات الدموية التي تشترك معها في كون جميعها تعتبر علاقات ما قبل إسلامية ، فإذا حافظ الإسلام على العلاقات الدموية بين أصحاب النبي فما هو موقفه من علاقات الحلف والولاء التي وجدت بينهم ؟

رغم أن المصادر ، لا توضح الفرق بين وضعيّة الحليف و وضعيّة المولى ، فلا يمكن أن نتجاهل الفرق بين الوضعيتين لأن المولى هو في الأصل العبد الذي يعتق فيكون ولاؤه لمن أعتقه (1) . أما الحليف فهو الحرّ الذي آبتعد لسبب ما عن قومه ، فأضطره النظام القبلي السائد عند العرب إلى إبرام عهد مع عشيرة أو قبيلة ما ، ينضم بمقتضاه إليها و يصبح كأنه فرد منها .

و هكذا تكون وضعيّة المولى في العشيرة أكثر دونية من وضعيّة الحليف . أما عن موقف الإسلام من الحلف والولاء فهو مختلف لأن الإسلام أقرّ الولاء و رفض الحلف .

تتعدد الأدلة على إقرار الإسلام للولاء في القرآن و في السيرة ، إذ نزل في القرآن في خصوص هذا المفهوم للولاء « آذَعَوْهُمْ لِأَبَائِهِمْ ... فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ وَ مَوَالِيكُمْ وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ ..» (2)

يحرم القرآن في هذه الآية التبتى ويحرص المسلمون على أن ينسبوا المتبنيين إلى آبائهم و إن آستحال معرفة نسبهم الحقيقي جعلوهم إخوانهم في الدين و مواليتهم (3) .

و بما أن النص القرآني صريح في تأييده لعلاقة الولاء بين المسلمين ، فإن الرسول كان أكثر المسلمين موالى اختلفت المصادر في تحديد عدد موالى الرسول فعدهم ابن سعد عشرين مولى منهم خمسة عشر رجلا و خمس نساء (4) وجعلهم البلاذري خمسا و عشرين مولى و خمس نساء (5) ، أما ابن حبيب فقد جعل موالى الرسول سبعة عشر رجلا و امرأتين (6) في حين جعلهم الطبري تسعة عشر رجلا (7) .

(1) ابن منظور: لسان العرب ج 20 ص 289

(2) سورة الأحزاب الآية 5

(3) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج 14 ص 119

(4) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج 1 ص 497-498

(5) البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 467 إلى 506

(6) ابن حبيب : المخبر ص 128 ج 1 من 467 إلى 506

(7) تاريخ الطبري ج 3 ص 169 إلى 173 .

لم تربط علاقات الولاء بين النبي و أصحابه فقط و إنما ربطت أيضا أصحاب النبي فيما بينهم مثل علاقة الولاء التي كانت تربط بلال بن رباح بابي بكر الصديق ... و علاقة الولاء التي كانت تربط بين أبي حذيفة بين عتبة ومولاه سالم ... (أنظر الجدول ص 339)

إن علاقة الولاء إذن هي علاقة ما قبل إسلامية تبناها الإسلام فكانت موجودة بين أصحاب النبي رغم قلة انتشارها. أما الحلف فرغم أنه علاقة ما قبل إسلامية طلت موجودة في المصادر الإسلامية فإن موقف الإسلام منه يبدو مغايرا لموقفه ن الولاء.

تردد في كل الكتب المجمة للحديث النبوي ، حديث نسب إلى الرسول جاء في نصه « لا حلف في الإسلام ... و أيما حلفا كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة » (1) .

من خلال هذا الحديث ، يتضح أن الإسلام يرفض الحلف ولكنه لا يلغي علاقات الحلف التي سبقت الإسلام . يفسر آبن منظور تشبث الإسلام بعلاقات الحلف الماقبل إسلامية فيقول « ... و ما كان منه (أي من الحلف) في الجاهلية على نصر المظلوم و صلة الأرحام كحلف المطيبين و ماجرى مجراه ... و هذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام و الممنوع منه ما خالف حكم الإسلام » (2) .

لم يرد في القرآن ما يفتد أو ما يؤكد نص الحديث النبوي الرفض للحلف الإسلامي و المتشبهت بالأحلاف الماقبل إسلامية شريطة أن تكون على « الخير و نصره الحق » (3) ، غير أن ما ورد في السيرة النبوية يؤكد تقريبا بصفة قطعية عدم تكوّن علاقات حلف بين الأشخاص و لا بين المجموعات في العهد الإسلامي في حين أنها حافظت على ذكر هذه العلاقات التي ربطت في الجاهلية بين الأشخاص سواء كان ذلك بالنسبة للذين صحبوا الرسول جميعا مثل حاطب بن أبي بلتعة حليف الزبير بن العوام أو بالنسبة للذين صحبوا الرسول (كحلفاء دون أن يصحبه الذين حالقوهم و في هذه الحالة كثيرا ما ينسب هؤلاء الحلفاء إلى عشائر الذين حالقوهم مثل عبد الله بن مسعود الذي تجمع كل مصادر التراجم على أنه حليف بني زهرة وليس حليف رجل معين منهم (4) مثلما هو الأمر بالنسبة لأبي مرثد الغنوي و آبنه حليف حمزة بن عبد المطلب .

(1) صحيح مسلم : فضائل الصحابة ج 1 ص 204 و 206 - صحيح البخاري: كفاية ص

2 أدب ص 67. مسند آبن حنبل ج 1 ص 190 - 317 - 329 ج 2 ص 180 - 205 ...

(2) آبن منظور لسان العرب ج 10 ص 399

(3) نفس المصدر لسان العرب ج 10 ص 399 .

(4) طبقات آبن سعد ج 3 ص 150 آبن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة ج 2 ص 360

رغم أن الحلف والولاء يمثلان علاقات بشرية ما قبل إسلامية فقد حافظ عليهما الإسلام غير أنه إذا واصل ربط علاقات الولاء بين المؤمنين وجعلها تتوسع أكثر على حساب رابطة التبني ، فقد أوقف ربط علاقات الحلف رغم أنه لم يبلغ هذا النوع من العلاقات الذي سبق الإسلام .

لقد ساهم الحلف والولاء في العهد الماقبل إسلامي مساهمة فعالة في تعزيز العشائر والقبائل ، وإكتسابها بعض العناصر من ذوي الكفاءة والمقدرة على مستويات متعددة مثل الأخنس بن شريق الثقفي حليف بني زهرة و سيدهم زمن البعث ، ولعل هذا ما جعل الإسلام الناشئ يحافظ على مثل هذه العلاقات حتى تتوفر له أكثر حظوظ ليتطور عدديا ونوعيا و لذلك لم يبخل أبو بكر بماله لعتق فئة من المستضعفين الذين أسلموا فأعتقهم ليصبحوا موالية من أصحاب النبي .

يبدو أن الإسلام لا يمكنه إلغاء علاقات الحلف و الولاء لأنها كانت شديدة الانتشار في القبائل العربية و خاصة في قريش و بما أنه حرّم التبني فلا مناص من الاعتراف بعلاقات الحلف والولاء القائمة في العديد من العشائر والقبائل العربية و إقرار تواصل علاقات الولاء لأن هذا يسهل دمج عناصر أجنبية في المجموعة الإسلامية بوصفهم موالية .

إن الإسلام بمحافظته على بعض العلاقات الماقبل إسلامية التي أعطاهها طابعا إسلاميا ، استطاع إلى حد كبير و خاصة في المدينة أن يتطور داخل التركيبة الاجتماعية الجاهلية مع إعطائها صبغة المجتمع الجديد و بعده وهكذا كان الإسلام يتمركز شيئا فشيئا من داخل الإطار القبلي و كان أصحاب النبي يتعاونون و يلتفون حول النبي دون أن يخترقوا كليا إطارهم العشائري و القبلي .

إذا استطاع الإسلام أن يؤقلم العلاقات الاجتماعية الجاهلية حسب ما يقتضيه بناء المجتمع الجديد ، فهل يقدر على إضافة علاقات إسلامية بحته دون أن يحدث انفصاما وآنخزأما في التوازن الاجتماعي الذي وقعت المحافظة عليه بالمحافظة على العلاقات الاجتماعية الماقبل إسلامية ذات الثوب الإسلامي ؟

3- العلاقات الإسلامية بين أصحاب النبي من خلال القرآن و السيرة

للبحث فيما هو إسلامي ، لا بدّ من الرجوع إلى القرآن وإلى السيرة غير أن الرجوع إلى هذه المصادر الاصلية لا يوضح مسألة العلاقات بين أصحاب النبي بمفهومها الإسلامي بالعمق و الدقة الكافيين لأن ما جاء في القرآن مثلا لا ينص على وجود علاقة خاصة بين أصحاب النبي بالذات وإنما ينص على علاقة المؤمنين ببعضهم بصفة عامة . أما السيرة فسيودها

الكثير من الإشارات المتعلقة بالعلاقات التي ربطت بين أصحاب النبي ، غير أن هذه الإشارات لا ترد في نص متماسك ، ولا يربط بينها نسق معين ومنسجم . وهذا ما يجعل دراسة العلاقات التي ربطت بين أصحاب النبي من خلالها أمرا معقدا ومتعدّد الصعوبات .

أشار القرآن إلى مسألة العلاقات بين المؤمنين فجاء في بعض الآيات ما من شأنه أن يوضح طبيعة هذه العلاقات و من ذلك ما نزل في سورة الحجر : « وَتَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ » (1) ورد في تفسير هذه الآية أنها نزلت في أبي بكر وعمر وعلى والصحابه (2)

تشير هذه الآية إلى أن الإسلام قد محا كل رواسب العلاقات العدائية التي ربطت بين الأشخاص في الجاهلية وعلى هذا الأساس أصبح كل المؤمنين إخوة مهما كان نوع العداء بينهم قبل .

أما في سورة الشورى فقد ورد في نص إحدى آياتها : « وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ » (3).

يشير القرآن في هذه الآية إلى أن أمر الذين استجابوا لربهم شورى فيما بينهم و المقصود بهؤلاء على ما يذكر القرطبي الانصار (4) و قد يكون كل أصحاب النبي .

رغم أن كتب التفسير لم تشر إلى ما عسى أن يتشاور فيه أصحاب الرسول فيما بينهم ، غير أن هذا لا يمنع من افتراض أن التشاور كان فيما يتعلق بالمؤمنين وبالإسلام و بما يمكن فعله من أجل انتصار الإسلام ، ويحقق الرسول سيطرته الكاملة على كل من يعاديه و يعادي رسالته .

(1) سورة الحجر الآية 47

(2) القرطبي : الجامع لاحكام القرآن ج 10 ص 33

(3) سورة الشورى الآية 38

(4) القرطبي : الجامع ج 16 ص 36

إلى جانب ما ورد في سورة الحجر وسورة الشورى عن علاقة أصحاب النبي فيما بينهم وبالأعتماد دائما على إعادة ترتيب بلاشير للقرآن حسب التدرج الزمني ، نورد ما جاء في نص آية من آيات سورة الحشر : «وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ...» (1) . يشيد القرآن في هذه الآية بما يبذله الانصار لاستقبال المهاجرين الاستقبال الحسن فهم يحبون أن يجيء المهاجرون إليهم ويؤثرونه على أنفسهم .

تدل هذه الآية على الودة العميق الذي ربط بين المهاجرين و الانصار رغم قلة الموارد و الضيق المادي الذي كان يعيشه الانصار . إن ظروف الانصار الصعبة لم تجعلهم يشمئزون أو يتضايقون عند قدوم المهاجرين إليهم وهذا ما يدل على متانة العلاقة التي ربطت بين المهاجرين و الانصار في المدينة رغم حداثة لقائهم و عدم وجود روابط دموية تربط بينهم ، و هذا ما من شأنه أن يمهّد لإرساء العلاقات الإسلامية البديلة عن العلاقات القبلية الجاهلية التي كانت تسود بين العرب قبل الإسلام .

يؤكد القرآن مرة أخرى على غرار ما ورد في سورة الحجر على تغيير الإسلام لعلاقات المؤمنين التي كانت في الجاهلية عدائية فأصبحت في الإسلام أخوية فيذكر : « وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَقَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ ... » (2).

تنص هذه الآية على التغيير الذي طرأ على علاقات المؤمنين ببعض قبل الإسلام . حيث كان يسود العداء وبعد الإسلام حيث سادت الأخوة بهوتلح هذه الآية أيضا على ضرورة توحيد المؤمنين و عدم تفرقهم على أساس أنهم إخوة في الإسلام تهيؤوا لمواجهة المشركين أعداء الله و أعداء الرسول حتى و إن كانوا إخوانهم بالدم .

إضافة إلى ما ورد في سورة الحشر و آل عمران من إشارات عن علاقات الصحابة فيما بينهم ورد في سورة الأحزاب كذلك عن هذه المسألة «أَدْعُوهُمْ لِأَيَاتِهِمْ ... فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ...» (4) .

(1) سورة الحشر الآية 9

(2) سورة آل عمران الآية 103

(3) تفسير الطبري ج 7 ص 77

(4) سورة الأحزاب الآية 5.

رغم قرار هذه الآية بعلاقات القرابة الدموية وعلاقات الولاء لما قبل إسلامية فقد أشارت أيضا إلى الأخوة الدينية التي تربط بين المؤمنين على أساس قيمة أنها إسلامية بحتة .

دائما في إطار البحث عن طبيعة العلاقات التي ربطت بين أصحاب النبي من خلال القرآن نجد في سورة الحجرات آية جاء في نصها : «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (1) . فسر القرطبي «إنما المؤمنون إخوة» فذكر هم إخوة في الدين و الحرمة لا في النسب ، و قيل أن أخوة الدين أثبت من أخوة النسب لأن أخوة النسب تنقطع بمخالفة الدين و أخوة الدين لا تنقطع بمخالفة النسب ... (2) .

من خلال هذا التفسير يتراءى كأن الأخوة الدينية التي أقرها القرآن جاءت لتعوض المؤمنين من المهاجرين خاصة صلوات قرابتهم الدموية التي وثرها الدخول في الإسلام وقطعتها الهجرة ولعل هذا الأمر هو الذي جعل الرسول بعد وصوله مع أصحابه إلى المدينة يوآخى المهاجرين مع الأنصار، لأن هذه الأخوة المبنية على الأشتراك في الإسلام قد تواسى نوعا ما المهاجرين و تخفف عنهم شعور الغربة و الفرقة بعد هجرتهم لمكة وأستقرارهم بالمدينة .ويبدو أن المؤاخاة التي عقدها الرسول بين المهاجرين و الأنصار قد ساعدت المهاجرين بعض الشيء على تجاوز حدة الشعور بالغربة خاصة و أن المهام الملقاة على عاتقهم في ذلك الحين كانت متعددة وعاجلة . لم ينص القرآن في تحديده لعلاقات المؤمنين فيما بينهم على الأخوة الدينية فقط و إنما نص أيضا على التعاون إذ ورد في آية من سورة المائدة ... «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدَّاتِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (3) .

فسر الطبري هذه الآية فذكر أن الله أمر المؤمنين بالتعاون على ما أمرهم به واجتناب ما نهاهم عنه (4) . و بهذا تتخذ هذه الآية طابعا تحريزيا على ما يجب أن يسود بين المؤمنين في علاقة بتنفيذ ما أمر به الله في القرآن .

(1) سورة الحجرات الآية 10

(2) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج 16 ص 322

(3) سورة المائدة الآية 2

(4) تفسير الطبري ج 9 ص 490 و 491

من خلال ما ورد من إشارات قرآنية فيما تقدم عن علاقات أصحاب النبي فيما بينهم يمكن أن نستنتج :

1. لقد آتسمت كل الإشارات القرآنية الواردة الذكر بصبغتها المطلقة فهي لم تذكر أصحاب النبي أيضا و إنما توجهت إلى المؤمنين عامة بالخطاب ولذلك لم تذكر هذه الإشارات عبارة المؤمنين إلا نادرا ، في حين طغى الأسلوب الخطابى الموجه إلى المؤمنين بصيغة الجمع المخاطب ، إن صبغة الخطاب المطلق التى وردت فى الآيات التى وجدت فيها إشارات تحديد علاقات المؤمنين فيما بينهم تضطربنا إلى التسليم بأنها نزلت فى أصحاب النبي و ذلك لأن القرآن لم يرد فيه ما ينص على تحديد العلاقات التى تربط أو يجب أن تربط بين أصحاب النبي بالذات و إنما ورد فيه ما يهم كل المؤمنين بصفة عامة بما فى ذلك أصحاب النبي ، ولعل هذا ما جعل المفسرين يرون أن البعض من هذه الآيات نزل فى أصحاب النبي بالذات دون غيرهم .

2- تقوم العلاقة التى ربطت بين المؤمنين أو التى يجب أن تربط بينهم كمانص على ذلك القرآن على الأخوة الدينية و التعاون على البر و التقوى . يبدو أن لهذه الأسس الإسلامية التى تقوم عليها علاقات المؤمنين علاقة بتأثير الإسلام على العلاقات الاجتماعية السائدة فى فترة ما قبل الإسلام . لقد حافظ الإسلام مثلما تعرضنا إلى ذلك آنفا على العلاقات الدموية ، و فى حالة عدم اشتراكهم فى الإسلام فلا بد من قطع هذه العلاقات بينهم و لى يقع تخفيف وطأة هذه القطيعة نص القرآن على علاقة الأخوة الدينية لتعويض العلاقات الدموية . يبدو أن القرآن كان قد خطا خطوة فى اتجاه جعل الأخوة الدينية تعوض القرابة الدموية ثم تراجع لتعود الأمور إلى نصابها (1) . وتتمثل هذه الخطوة فى أمر المسلمين بتوارث بعضهم بعضا ، « وَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ » ثم وقع نسخ هذا الأمر بأمر آخر « وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ ... » .

من خلال ما ورد فى الآية 75 من سورة الأنفال ، يتضح أن الأخوة الدينية رغم أهميتها فى القرآن لم تعوض العلاقات الدموية إلا وقتيا وبصفة محدودة وذلك يعود ربما إلى أن الإسلام لم يخلق حواجز عميقة قد تحول دون توحيد العرب فى المستقبل . مثلما أكد القرآن على الأخوة الدينية فقد نص أيضا على التعاون الذى أعطاه طابعا إسلاميا بحثا فجعله تعاونا على ما أمر به الله فقط ، أما ما خالف ذلك فيجب أن يتعاون المسلمون للإبتعاد عنه .

(1) للتثبيت من هذا الأمر أنظر الآية 75 من سورة الأنفال و تفسير الطبري لهذه الآية ج 14 ص 89 و 90 .

3- لقد نص القرآن على القيم التي من شأنها أن تربط بين المسلمين في سورة مدنية أساسا . ولذلك فلا نستبعد أن يكون هذا التنصيب مرتبطا في جوهره بمسألة تركيز السلطة الإسلامية في المدينة وتوحيد المسلمين تحت لواء هذه السلطة التي أمر بها الله ليكرسها الرسول على المستوى الديني و المستوى السياسي ، ولعل هذا ما جعل الأسس التي تقوم عليها العلاقات بين أصحاب النبي كما وردت في القرآن من خلال الآيات المذكورة ترتبط بشكل أو بآخر بأوامر الله .

بصفة عامة لم يخرج القرآن في إرسائه لأسس العلاقات الرابطة بين المؤمنين عن السائد اجتماعيا في الجاهلية بصفة جوهرية لأن الأخوة الدينية رغم تركيز القرآن عليها لم تعوض العلاقات الدموية إلا في المرحلة التي أنتقل فيها المؤمنون من الارتباط بالعلاقات الدموية وحدها إلى الارتباط دينيا ، و قد كان هذا ضروريا لتوحيد المؤمنين الذين سينشرون الأمة الإسلامية انطلاقا من اشتراكهم في دين واحد وارتباطهم وهو ينشؤون الأمة الإسلامية بمصالح اجتماعية واقتصادية وسياسية موحدة بعد أن قطعوا كليا المصالح المادية و المعنوية التي كانت تربطهم بعشائرتهم في مكة .

إذا قامت العلاقات بين المؤمنين من خلال القرآن على الأخوة الدينية دون النسف الكلي للعلاقات الدموية وعلى التعاون بينهم فيما أمر به الله ورسوله فعلى ماذا يمكن أن تقوم مثل هذه العلاقات من خلال أحداث السيرة النبوية ؟ .

لدراسة طبيعة العلاقات التي ربطت بين أصحاب النبي نجد أنفسنا مرة أخرى أمام مشكلة التفريق بين الفترة المكية و الفترة المدنية و ماتطرحة هذه المشكلة من صعوبات في استغلال المادة التي توفرها مصادر السيرة . إن الفترة المكية رغم امتدادها زمنيا على ما يقارب ثلاث عشرة سنة ، لم توفر لنا عنها المصادر ما من شأنه أن يشير إلى طبيعة العلاقة التي ربطت بين أصحاب النبي عندما كانوا في مكة . قد يعود انعدام مثل هذه الإشارات إلى عدة أسباب لعل أهمها يتمثل في عدم اكتمال الإسلام كقيم ومبادئ و شعائر و تعثره على مستوى انتشار الدعوة لمعارضة قريش وهذا ما حال دون تمركز المسلمين في فضاء جغرافي موحد يمكنهم من ملازمة بعضهم البعض باستمرار ، و حوّل لهم الاتصال الدائم خاصة و أن أغلب المؤمنين الأوائل أنتقلوا إلى الحبشة تاركين وراءهم في مكة ثلة من المؤمنين آلتفوا حول الرسول لمنعه والذود عنه مما يمكن أن تلحقه به قريش من أذى و من أبرز هؤلاء أبو بكر الصديق الرفيق الدائم للرسول وعمر بن الخطاب وحمزة بن عبد المطلب .

إضافة إلى ما ذكر ، يمكن أن يكون لعدم انتظام أوقات الصلاة طيلة الفترة المكية دور في عدم ترسيخ الروابط بين القرشيين الذين أسلموا في مكة و جعلهم يكوّنون مجموعة متميّزة بالنسبة لمشركى قريش .
عموما و رغم التعتيم الذي خيم على كتب السيرة النبوية في شأن نوع العلاقات التي كانت تربط بين المؤمنين و هو في مكة خاصة ، يمكن أن نتصور أن علاقات المؤمنين في مكة لم يطرأ عليها أي تغيير إذ ظلت علاقاتهم الدموية قائمة كما كانت قبل الإسلام رغم ما سادها من بعض المناوشات التي ميّزت علاقات بعض المؤمنين مع بعض أشرف عشائريهم من أمثال أبي جهل بن المغيرة المخرومي ، و العاص بن وائل السهمي ...
لم يسع المؤمنون في مكة إلى قطع علاقاتهم مع أقربائهم الذين لم يسلموا لان القرآن لم يأمرهم بذلك ، لذلك ظلت مصالحهم الاقتصادية مرتبطة بعشائريهم أولا و أساسا ، ولعل هذا ما جعلهم غير قادرين على تكوين مجموعة إسلامية مستقلة عن قريش و عن مصالحها ، خاصة وأن هجرة المؤمنين إلى الحبشة حالت دون استقرار هذه المجموعة في نطاق جغرافي موحد ولعل هذا ما زاد في تعميق عدم قدرة المؤمنين على تكوين مجموعة مستقلة و متميّزة عن مشركى قريش .

إذا حالت حداثة الإسلام وطبيعة القرآن الذي نزل في مكة دون تكون مجموعة إسلامية مستقلة و متميّزة تربط بين عناصرها علاقات معينة فهل يمكن أن توجد مثل هذه المجموعة بعد الهجرة إلى المدينة و ما عسى أن تكون طبيعة العلاقات التي ربطت بين المهاجرين القرشيين و البدو من جهة و الأنصار الأوس و الخزرج من جهة ثانية ؟

عندما هاجر المؤمنون من مكة إلى المدينة ، تغيرت ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية ، إذ سببت هجرتهم إلى المدينة قطع كل صلاتهم بعشائريهم وهذا ما أنجر عنه قطع مصدر أرزاقهم المرتبط بهذه العلاقات ولذلك كان لا بد لهم في إطار تكاتفهم و تعااضدهم و بقيادة الرسول أن يوجدوا مورد رزق جديد يكفل لهم العيش ، فكان الغزو الذي وُجه في السرايا و الغزوات الأولى ضد قريش أساسا .

إن ما ربط بين المهاجرين في المدينة تجاوز مجرد الأشتراك في العقيدة الواحدة ، ليمتد إلى بناء حياة مشتركة في مستواها الاقتصادي والاجتماعي في إطار سياسي يتزعمه الرسول . لقد التف المهاجرون حول الرسول يعلمهم التعاليم الإسلامية الجديدة و يوجههم نحو الغزو . لفرض سلطة الإسلام و لكسب الغنائم التي يتقاسمها الغزاة لتكون مصدر العيش الرئيسي للمهاجرين بعد أن انقطعت مصادر أرزاقهم بقطع علاقاتهم مع عشائريهم القرشية .

عندما هاجر الرسول و أصحابه إلى المدينة توسعت دائرة الصحابة لتشمل إلى جانب المهاجرين ، الأنصار و هم كل الذين صدقوا الرسول وناصروه من أهل يثرب الأوس و الخزرج .

إن توسع دائرة أصحاب النبي التي أصبحت تشمل المهاجرين و الأنصار ، ولدت واقعا جديدا لا بدّ أن يحدث تغييرا في العلاقات التي تربط بين أصحاب النبي الذين أصبحوا ينتمون إلى مجموعتين من قبائل مختلفة ولا يجمع بينهم واقع اقتصادي موحد .

يبدو أن ارتفاع عدد أصحاب النبي و انتماءهم القبلي المتنوع ساهم إلى حدّ كبير في ظهور « الأمة » التي قامت على أساس وثيقة الصحيفة (1) ، التي آتفق الكثير من المؤرخين على أن أغلب بُنودها حررت بعد قدوم الرسول إلى المدينة و أضيف إليها كل ما يتعلق بالحرب بعد بدر .

لقد حددت وثيقة الصحيفة العلاقة بين المهاجرين و الأنصار بوصفهم العناصر المكوّنة للأمة فجعلتهم كتلة منصهرة على أساس الدين غير أن علاقات المهاجرين الأنصار كما وردت في وثيقة الصحيفة لم تقطع تماما مع الانتماءات القبليّة و لعل هذا ما يبرر تأكيد الصحيفة في عنصر هام منها على التزام كل طائفة قبليّة بالعرف السائد فيها هذا بعد تأكيدها بطبيعة الحال على أن « المؤمنين و المسلمين من قريش و يثرب و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم أمة واحدة من دون الناس » (2)

قد يعود تنصيب وثيقة الصحيفة على الروابط الدمويّة داخل العشائر والقبائل التي أسلمت عناصرها - رغم تأكيدها على الدين كأساس لقيام الأمة الإسلاميّة - إلى تأثير بقايا الانتماء القبلي لأن هناك من عناصر هذه الأمة من صال حادي عهد بالإسلام و لم يتخلص بعد من هويته القبليّة المبنيّة أساسا على الروابط الدمويّة .

إن مفهوم الأمة كما ورد في بداية وثيقة الصحيفة لم يكن مفهوما مغلقا اقتصر على المهاجرين الأوائل و الأنصار فقط وإنما كان مفهوما منفتحا يقبل اتساع الأمة عدديا « ... و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم » (3). إن هذه الإشارة لا تحدد بالضبط من هم الذين تبعوا المؤمنين و المسلمين من قريش و يثرب فلحقوا بهم ، لذلك فقد يكون المقصود بهؤلاء المهاجرين الذين سيهاجرون إلى المدينة فيما بعد ، و يتعلق هذا الأمر بالبدو وخاصة و ببعض القرشيين و اليثريين الذين سينضمون إلى الأمة في الفترات اللاحقة التي أتت بعد تحرير وثيقة الصحيفة .

(1) سيرة النبي لابن هشام ج 2 ص 119 إلى 123 .

(2) ابن هشام : سيرة النبي ج 2 ص 119 .

(3) نفس المصدر ج 2 ص 119 .

لقد نصت وثيقة الصحيفة إذن على أن المؤمنين مهاجرين و أنصار يكونون كتلة واحدة تتعاون لتحقيق الأمن الجماعي وذلك فى إطار كل طائفة عشائرية على حدة و فى إطار كامل الأمة التى تتكوّن من عناصر تنتمى إما إلى المهاجرين و إما إلى الأنصار .

لم تمثل وثيقة الصحيفة الإنجاز الوحيد الذى قام به الرسول لتحديد العلاقة بين المهاجرين و الأنصار و إنما أوجد بينهم أيضا المواخاة . أثيرت علاقة المواخاة التى أقامها الرسول بين أصحابه المؤمنين فى أغلب المصادر القديمة (1) .

أما ابن حبيب والبلاذري فيذكران أن الرسول آخى بين المهاجرين ، ثم آخى بين المهاجرين و الأنصار ، غير أنهما لا يحددان تاريخ كل مواخاة مع العلم أن ابن حبيب يذكر أن المواخاة بين المهاجرين حدثت فى مكة (2) . أما ابن هشام الذى هذب سيرة ابن اسحاق فلا يشير إلى هذه النقطة إلا فيما يتعلق بمواخاة المهاجرين و الأنصار .

يذكر ابن حبيب أن مواخاة النبى بين المهاجرين و الأنصار حدثت بعد قدوم النبى إلى المدينة ، ويرتب البلاذري حدث المواخاة بعد هجرة النبى وأصحابه إلى المدينة أيضا . أما ابن اسحاق فيجعل المواخاة حدثا وقع بعد تحرير وثيقة الصحيفة و تكوين الأمة .

من خلال كل ما ورد فى كل هذه المصادر تبدو المواخاة أمرا عرضيا توخاه الرسول لمواساة المهاجرين و تخفيف حدة شعور فراقهم لذويهم من جهة ولتعويد الأنصار على ربط علاقات المحبة والتعاون مع غير ذويهم . و ما يؤكد عرضية أمر المواخاة هو نزول الآية 75 من سورة الأنفال بعد بدر لتؤكد أن الإرث لا يجوز إلا للذين تربط بينهم علاقات دموية (3) .

(1) ابن هشام : سيرة النبى ج 2 ص 12 إلى 127

ابن حبيب : كتاب المحبر ص 70 إلى 75

البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 270 إلى 271

(2) ابن حبيب : المحبر ص 71 .

(3) البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 270 .

من خلال ما ورد عن علاقة المهاجرين و الانصار فى وثيقة الصحيفة والمؤاخاة التي عقدها الرسول بينهم يتضح حرص الرسول الشديد على أن يكون المهاجرين و الانصار كتلة واحدة من أجل إنشاء الأمة الإسلامية المتماسكة العناصر . وفعلًا توصل الرسول إلى توحيد المهاجرين القرشيين و البدو و الانصار تحت إمرة ، و قد تجسدت هذه الوحدة فى توحيدهم فى الغزوات و تآزرهم ضد العدو المشترك المتمثل فى المشركين و اليهود . وحتى المنافقين ، غير أن التوحيد لم يمح التمايز الذي وجد بين المهاجرين من جهة و الانصار من جهة ثانية ولعل هذه التمايز الذي حافظ عليه كل شق من أصحاب النبي هو الذي سيكون السبب الرئيسي فى اندلاع الأزمة بين المهاجرين و الانصار بمجرد موت الرسول ، مع الإشارة إلى أن التضارب فى المصالح وجد بين المهاجرين و الانصار منذ حياة النبي غير أن هذا التضارب لم يتطور أبداً إلى نوع من العداة إلا بعد موته ، لأن الرسول فى حياته كان يعتبر دائما عند كل من المهاجرين و الانصار الحكم والمرجع الذي يحول دون اندلاع أي نزاع بين أصحابه المهاجرين و الانصار . إضافة إلى وثيقة الصحيفة و المؤاخاة يبدو أن الشعائر الدينية التي تبلورت فى المدينة مثل الصلاة و الصوم كان لها بالغ الأثر فى تطوير العلاقات بين المهاجرين و الانصار لأنها وحدت ممارستهم الدينية ورسخت ارتباطهم بالنبي بوصفه قائد الأمة الإسلامية الناشئة المتكونة من المهاجرين و الانصار الذين لازموا باستمرار طيلة الفترة المدينية .

لقد أستطاع أصحاب النبي بقيادة النبي أن يرتبطوا فى المدينة بعلاقات تطوّرت شيئا فشيئا فى اتجاه تكون أمة منسجمة و متماسكة و لكنها حافظت رغم قطعها التدريجى على العلاقات الماقبل إسلامية على الصلات الدموية و هذا ما ولد فى إطار الأمة الإسلامية تكون قطبين متميزين رغم تكتلها و هما المهاجرون و الانصار .

إن الأمة الإسلامية التي نشأت فى عهد النبي لم تكون سوى مجموعة صغيرة فى الإطار الجغرافى الذي نشأت فيه . لقد تواجدت هذه الأمة إذن فى نفس الرقعة الجغرافية التي وجد فيها « المشركون » و اليهود « و«المنافقون » . ولقد أوجب هذا التواجد المشترك فى الإطار المكاني والزمانى نشأة علاقات معينة بين العناصر المكونة للأمة الإسلامية من جهة و بين كل طرف من الأطراف المذكورة آنفا .

فما هى طبيعة العلاقات التي ربطت بين المؤمنين من جهة و بين المشركين و اليهود و المنافقين من جهة أخرى ؟ و ما هى الأسس التي قامت عليها هذه العلاقات ؟ و كيف تطوّرت ؟ .

III- علاقات أصحاب النبي بغيرهم

لقد عرفت علاقات أصحاب النبي بغير المؤمنين الذين تواجدوا معهم في نفس الإطار الجغرافي نسقا تطورياً ترتبط جوهرياً بتطور الوحي وتطور مواقف الرسول من الذين لم يصدقوه و لم يطيعوه .
 ارتبطت الأمة الإسلامية المتكوّنة من المهاجرين القرشيين و البدو والأنصار بقيادة الرسول بثلاث مجموعات رئيسية و هي : المشركون واليهود و المنافقون فما هي العلاقات التي ربطت بين المؤمنين من جهة و بين كل مجموعة من هذه المجموعات الثلاثة :

(1) علاقات أصحاب النبي بالمشركين

لقد ترددت كلمة المشركين في القرآن بصيغة المفرد والجمع المذكر و الجمع المؤنث السالم خمسا و أربعين مرة في سور مكية و سورة مدنية (1) . رغم تأكيد القرآن في كل مرة على التفريق بين المشركين واليهود خاصة ، فإن مفسري القرآن يصرون على أن المشركين هم عبدة الأوثان و اليهود والنصارى (2) أما الأستاذ جعيط فقد ذكر في إحدى محاضراته التي ألقاها يوم 15 ديسمبر 1990 أن « المشركين الذين يذكّرهم القرآن هم القرشيون الذين يعتقدون في إله أسمى و يشركون به آلهة صغرى محلية من الأصنام و هم الذين أطلق عليهم القرآن في البداية أسم الكفار بمعنى الجاحدين » .
 لقد تعايش المشركين بالمعنى الذي أورده الأستاذ جعيط مع أصحاب النبي منذ الفترة المكية و من بداية الدعوة بها .
 ولقد ربطت هؤلاء المشركين بأصحاب النبي علاقات تدرجت شيئا فشيئا نحو القطيعة والعداء والقتال كما نص على ذلك القرآن بصفة تدريجية .

لقد حدّر القرآن في بعض السور المكية المتقدمة من الإشراك و يبرز ذلك في مثل هذه الآيات «... وَ أَنْ أَقَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ » (3) و «... عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنْ اتَّبَعَنِي وَ سَبَّحَانَ اللَّهَ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ » (4) . ثم دعا إلى التصريح بالقطع مع عقيدة المشركين : « وَ أَضْءُ عِمْمَا تَوَمَّرَ وَ أَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ » (5) . وفي السور المكية

(1) أنظر محمد فؤاد عبدالباقي المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص 380 و 381

(2) أنظر مثلا تفسير الطبري ج 3 ص 108 .

(3) سورة يونس الآية 105

(4) سورة يوسف الآية 108

(5) سورة الحجر الآية 94

المتأخرة ، دعا القرآن إلى القطيعة التامة بين المشركين و أصحاب النبي ويتجلى هذا خاصة في : « وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ... » (1) و « لا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ... » (2) أما في السور المدنية فقد دعا القرآن المؤمنين إلى الانفصال عنهم والتبرئ منهم (3) ، و دعاهم أيضا إلى قتالهم متوعدا إياهم بالعذاب و نار جهنم (4)

يتطابق ما ورد في السيرة مع ما ورد في القرآن من تطور في العلاقة التي ربطت أصحاب النبي بالمشركين من مكة إلى المدينة . ففي مكة آتسمت علاقة أصحاب النبي بالتعايش مع مشركي قريش رغم ما أبداه أسياد بعض عشائرها من أمثال أبي جهل هشام بن المغيرة المخزومي من اضطهاد لبعض أصحاب النبي من الصرحاء و الموالى والطفاء . و لم تنقطع الروابط بين المومنين و المشركين من قريش إلا بعد الهجرة إلى المدينة أين أصبحت العلاقات بينهم عدائية تقوم أساسا على القتال كما نص على ذلك القرآن .

بعد فتح مكة تتخذ العلاقات بين الذين آمنوا قبل الفتح و الذين أسلموا بعد الفتح طابع الوفاق والانسجام ، و يتجسد هذا في آنخراط جميعهم في الجيش الإسلامي لفتح الطائف و ضد ارتداد العرب و توجيه الفتوحات نحو الشام والعراق و ما يليهما من مناطق . يواصل القرآن بعد فتح مكة ذكره للمشركين في سورة التوبة ، و لعل المقصود بهؤلاء كل الذين لم يدينوا بالوحدانية على أساس تعاليم الدين الإسلامي . و قد برأ القرآن الإسلام و المؤمنين من هؤلاء المشركين و دعا إلى محاربتهم .

لقد أبدى أصحاب النبي رغم ما يربط بعضهم بالمشركين من علاقات دموية قوية جدا طاعة مطلقة لكل ما أمر به القرآن و الرسول في مسألة تحديد العلاقات بينهم ، إذ قاتل في بدر أصحاب النبي من القرشيين آباءهم وأعمامهم و إخوانهم مثل أبي حذيفة بن عتبة الذي قاتل إلى جانب الرسول وأصحابه في حرب قتل فيها أبوه عتبة و أخوه الوليد و عمه شيبه . (5)

(1) سورة الأنعام الآية 121 .

(2) سورة الأنعام الآية 14

(3) البقرة الآية 135 - آل عمران الآية 97 و .

(4) الأحزاب الآية 73 - الفتح الآية 6 - البينة الأيتان 1 و 6 - التوبة الآيات 3 و 6 و 36

(5) مغازي الواقدي ج 1 ص 148 .

قد تكون العوامل المفسرة لعداوة أصحاب النبي القرشيين للمشركين منهم لا تقتصر على تنفيذ أمر القرآن وطاعة الرسول و إنما تمتد أيضا إلى تعارض المصالح الاجتماعية والاقتصادية للفريقين الذين أنقطعت بينهما كل أشكال الروابط باستثناء الدموية منها التي لم تستطع في ظل غياب كل الروابط الأخرى أن تمنع العداة بين المؤمنين و المشركين من قريش ، غير أن هذه الروابط الدموية ستسترجع مكانتها بمجرد دخول المشركين إلى الإسلام و انضمامهم إلى جيش الفتح الإسلامي الذي سيحتلون فيه مراكز قيادية هامة سواء كان ذلك في الردة أو في الفتوحات الإسلامية .

من خلال كل ما تقدم يمكن تقسيم العلاقات التي ربطت بين أصحاب النبي المؤمنين و المشركين إلى ثلاث مراحل متتالية :

-التعايش في مكة بين المؤمنين و المشركين رغم الاختلاف بينهم و قد تجسّد هذا الاختلاف في شكل معارضة أعلنها أسياد بعض العشائر القرشية في مناسبتين أسفرت الأولى عن هجرة المؤمنين إلى الحبشة وأما المناسبة الثانية فقد اتخذت خلالها معارضة قريش لأصحاب النبي نوعا من الاستنكار الذي أطلقته قريش لما عزم أبناؤها من المؤمنين على الهجرة إلى المدينة بأمر من الله نزل في القرآن .

- إعلان القطيعة بين أصحاب النبي و ذويهم من المشركين منذ الهجرة إلى المدينة وقد تطوّرت هذه القطيعة التي أخذت شكل النزاع العسكري ابتداء من الهجرة إلى أن فتحت مكة .

- التصالح بين أصحاب النبي المؤمنين و المشركين الذي دخلوا في دين الله أفواجا ابتداء من فتح مكة .
و هكذا تتخذ العلاقة بين أصحاب النبي و المشركين نسقا تصاعديا في اتجاه التصالح الذي يبدأ في فتح مكة و ينتهي بقمع ردة العرب و هيمنة الإسلام كسلطة سياسية .

إذا تميّزت علاقات أصحاب النبي بالمشركين بنسق تصاعدي في اتجاه التصالح فما هو النسق الذي سيطر على علاقة أصحاب النبي باليهود ؟.

2- علاقات أصحاب النبي باليهود

بالاعتماد على القرآن وعلى الأحداث الواردة في سيرة ابن اسحاق ، يتأكد لدينا أن علاقة المؤمنين باليهود المرتبطة والمتأثرة بعلاقة اليهود بالنبي وبالوحي مرت بثلاث مراحل هامة .

أما المرحلة الأولى فقد آتسمت بالتعايش السلمى ، وذلك لأن الرسول كان يريد من اليهود أن يسلموا . تجسد الطابع المسالم الذي ميّز علاقة اليهود المؤمنين بعد هجرة النبي وأصحابه إلى المدينة في جعل اليهود العرب أمة متضامنة مع أمة المؤمنين التي أنشأها النبي على أساس وثيقة الصحيفة التي أقرت أن « يهود بنى عوف ويهود بنى النجار ... أمة مع المؤمنين : لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، شرط أن ينفق اليهود مع المؤمنين ما داموا محاربين » (1) .

يعتقد الأستاذ جعيط (2) أن إتفاق اليهود فى الحرب مع المؤمنين يمثل عنصرا أضيف إلى الصحيفة بعد بدر عندما أصبح القتال فرضا على المؤمنين و هذا ما يجعل النص الأسمى للصحيفة ينص على التضامن بين أمة المؤمنين و أمة اليهود بدون قيد أو شرط . بالاعتماد على القرآن نلاحظ أن ما نزل فى اليهود فى العديد من آيات سورة البقرة يتمثل أساسا فى تذكير اليهود بمكانتهم القديمة عند الله و يلح عليهم للدخول فى الإسلام : « يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا بَعْدَ مَا نَبَّأْتُ الْبَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ « (3) « وَأَمَّنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرِينَ بِهِ وَلَا تُشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ » (4) « وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ » (5) .

تواصل دعوة القرآن لليهود إلى الإسلام مع التركيز على مجدهم التليد فى سورة البقرة إلى حدود الآية 100 ، غير أن اليهود لم يستجيبوا لهذه الدعوة القرآنية الملحة .

(1) ابن هشام : سيرة النبي ج 2 ص 121 122

(2) من محاضرة ألقاها الأستاذ جعيط فى حصص التبريز لسنة 1989 - 1990 بتاريخ 11 ماي 1990 .

(3) البقرة الايات 40-47-122 .

(4) البقرة الآية 41 .

(5) البقرة الآية 43 .

لقد تزامنت دعوة القرآن اليهود إلى الإسلام مع موجة جدال مطول دار بين الرسول و أصحابه من جهة و بين أحبار اليهود من جهة و هكذا تتطوّر العلاقة التي ربطت بين المؤمنين واليهود لتتحول من التعايش المسالم إلى التعايش المشحون بالجدال المطول الذي يتعنّت خلاله اليهود بشدة و يرفضون الدخول في الإسلام باستثناء بعض العناصر من أمثال مخيريقي اليهودي الذي أسلم وقاتل مع الرسول في أحد و أوصى له بكل أمواله (1).

لقد أشار القرآن إلى الجدل الذي دار بين النبي وأصحابه من جهة وأحبار اليهود من جهة ثانية في صدر سورة البقرة مع العلم أن هذا الجدل رافقته دعوة القرآن الملحة لليهود إلى الإسلام مثلما نصّ على ذلك كتابهم المقدس .

أما السيرة (2) فقد دوّنت هي أيضا هذا الجدل و ربطته بما نزل في القرآن ، وأشارت إلى أن الذي كان يجادل اليهود مع الرسول من أصحابه هو أبو بكر الصديق الذي دعا أحد أحبار اليهود و أسمه فنحاص إلى الإسلام ، فرفض فنحاص هذه الدعوة و شتم الرسول والإسلام فغضب أبو بكر و ضربه ضربا شديدا .

رغم أن أصحاب النبي لم يجادلوا اليهود بصفة مباشرة غير أنهم كانوا ملتزمين بكل ما يقوله و هذا ما جعل اليهود الذين تربطهم بالانصار علاقات حلف وولاء يفقدون علاقاتهم معهم بسبب تعنتهم الشديد في رفض الإسلام و سيكون لهذا الأمر الأثر الفعال في تهيئة الأرضية أمام الإسلام والمسلمين لدخول فترة المواجهة العسكرية ضد اليهود .

لقد أنتهت مرحلة الجدل بين اليهود من جهة والرسول وأصحابه من جهة ثانية بتعريب الفرائض الإسلامية وذلك بتغيير الصلاة نحو الكعبة عوضا عن بيت المقدس و بتغيير الصوم الأمر الذي ميّز المسلمين على صعيد فرائض دينية بالنسبة لليهود .

عندما يئس الرسول من دخول اليهود إلى الإسلام رغم إلحاح القرآن في دعوتهم إلى ذلك ، قرّر أن يواجههم عسكريا وفعلا بدأت حملات المسلمين بقيادة الرسول تسقط اليهود الفريق بعد الآخر إلى أن أخضعتهم جميعا لسلطة الإسلام السياسية .

(1) سيرة ابن هشام ج 2 ص 140 .

(2) سيرة ابن هشام ج 2 ص 188 إلى ص 203

(3) نفس المصدر ج 2 ص 187 .

لقد تتالت غزوات المؤمنين ضد اليهود ، فكانت أولى القبائل اليهودية التي آسُتهدفت لهذا الغزو بني فينقاع فى السنة الثانية من الهجرة وقد نتج عن هذه الغزوة إخلاء بني قينقاع إلى الشام بعد أن وقع تجريدهم من كل ما يملكون (صاغة وسلاح) (1) .

أما الغزوة الثانية فقد وجهت إلى بني النضير الذين تم إجلاؤهم هم أيضا و كان ذلك فى السنة الرابعة بعد الهجرة بعد أن وقعت المصالحة بينهم و بين الرسول على أن يأخذوا معهم ما حملت الإبل من السلاح والآلة على أن يتركوا له أراضيمهم « (2) .

بعد بني النضير توجه أصحاب النبي بأمر من الرسول إلى يهود بني قريظة وكان ذلك إثر حصار قريش والأعراب للمدينة مباشرة أي سنة 5 هـ . و قد أنتهت هذه الغزوة «بقتل من جرت عليه الموسيقى و بسبي الذرية و النساء و قسمة أموالهم بين المسلمين» (3) .

أما يهود خيبر الذين غزاهم النبي و أصحابه سنة 7 هـ فقد أقرهم النبي على الأرض عمارا لها و عاملهم على الشطر من التمر والحب وحقن دمايهم على أن يُخلوا كل ما يملكون من الصفراء و البيضاء للمسلمين (4) . أما يهود وادي القرى فقد صالحهم الرسول على الجزية (5) .

إن الأسلوب المرحلي الذي صفى على أساسه المؤمنين مختلف القبائل اليهودية ارتبط إلى حد كبير بنزاعهم مع قريش فكل معركة يخوضها المسلمون ضد قريش إلا وتتلوها غزوة ضد إحدى القبائل اليهودية تتوج فى كل مرة بغنيمة هامة تعوض المسلمين ما لحقهم من خسائر مادية ومعنوية و بشرية من جراء خوضهم المعركة ضد قريش .

مثل العلاقة التي ربطت أصحاب النبي بالمشركين نلاحظ أن ما ربط بين هؤلاء الصحابة واليهود من علاقات يمثل الرسول محوره ومحركة الأساسى وذلك لأن أصحاب النبي مثلوا فى المدينة كتلة منظمة تخضع فيما يربط بينها و ما يربطها بالآخرين للقيادة التي يمثلها الرسول على المستوى الدينى و على المستوى السياسى .

(1) مغازي الواقدي ج 1 ص 186 و 187 البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 308 و 309 . الطبري :

تاريخ الأم و الملوك ج 2 ص 479 إلى 483 .

(2) أنساب الأشراف للبلاذري ج 1 ص 339 مغازي الواقدي ج 1 ص 374 .

(3) نفس المصدر ج 1 ص 347 .

(4) نفس المصدر ج 1 ص 352 .

(5) نفس المصدر ج 1 ص 352 .

إن العلاقات التي ربطت بين أصحاب الرسول المؤمنين واليهود تميّزت هي أيضا بنسقتها التطوري الذي بدأ بطابع التعايش السلمي الذي يربط بين كتلتين يمكن أن يتحقق بينهما الانسجام ليصبحا كتلة واحدة ، نحو التشنّج و التوتر أثناء الجدل المطول الذي دار بين اليهود والمؤمنين نحو القطيعة الكلية ، و المواجهة العسكرية . لقد تميّز نسق العلاقات التي ربطت بين اليهود و المؤمنين إذن بالطابع التطوري المتّجه نحو التصعيد في اتجاه العداء القطعي والكلّي .

ولقد عبّر القرآن عن طبيعة العلاقة العدائية التي ربطت بين المؤمنين واليهود في العديد من الآيات القرآنية مثل « وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ » (1) .

ينهى الله في هذه الآية أصحاب النبي المؤمنين عن الانتصاح لليهود ونظرائهم (2)، و حذرهم من هذا الانتصاح الذي قد يؤدي بهم إلى الكفر مثلهم، و من هنا نفهم أن هذه الآية تعلن عن بداية القطيعة بين المؤمنين من جهة واليهود من جهة ثانية لأنها تأمرهم بالإمساك عن الجدل معهم .

يتواصل أمر القرآن للمؤمنين قطع كل علاقات ودية مع اليهود إذ نجد في إحدى آيات سورة المائدة « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنكُمُ إِنَّا اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ » (3) .

رغم الطابع العام لصيغة هذه الآية الذي يوحي بالتوجه إلى المؤمنين كافة فإن مفسري القرآن يرون أن الخطاب في هذه الآية موجه إلى الانصار الذين تربطهم علاقات ولاء باليهود(4) وذلك قصد قطع أي صلة تربط اليهود بالمؤمنين حتى لا يكون ذلك عائقا أمامهم واجهتهم العسكرية التي تبدأ في كل مرة بقتل زعماء كل قبيلة يهودية عن طريق سرية يبعثها إليهم الرسول لتكون أساسا من الانصار وتنتهي بإجلاء أو تصفية كل أفراد القبيلة عن طريق غزوة ينظمها الرسول ويشارك فيها كل أصحابه من المهاجرين والانصار .

(1) البقرة الآية 109

(2) تفسير الطبري ج 498 .

(3) المائدة الآية 51

(4) تفسير الطبري ج 10 ص 395 .

إذا أتسمت علاقة المؤمنين و نبيهم باليهود بالتطور السريع في اتجاه العداء الشديد الذي أخذ شكل المواجهة العسكرية في ظرف أقل من سنتين. فما عسى أن يكون الطابع المحدد لعلاقة المؤمنين من أصحاب النبي بالمنافقين وما هو النسق الذي ستتطور على أساسه هذه العلاقة؟

3- علاقة أصحاب النبي بالمنافقين

يمثل المنافقون مجموعة نشأت في المدينة بعد هجرة الرسول وأصحابه إليها . «وقد تكرر في الحديث ذكر النفاق وما تصرف منه أسما و فعلا وهو آسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به و هو الذي يستر كفره و يظهر إيمانه و إن كان أصله في اللغة معروفا ، يقال نافق ينافق منافقة و هو مأخوذ من النافقاء لا من النفق و هو السرب الذي يستتر فيه لستره كفره» (1)

أهتمت المصادر بظاهرة النفاق والمنافقين كثيرا غير أنها اختلفت في ضبط عددهم ففي حين ذكر ابن حبيب أنهم ستة وثلاثون رجلا و سماهم سبعة و ثلاثين ، ينتمى ستة وعشرون رجلا منهم إلى الأوس و أحد عشر رجلا منهم إلى الخزرج (2) ، جعلهم البلاذري ستة و ثلاثين رجلا ينتمى منهم تسعة إلى الخزرج و سبعة و عشرون إلى الأوس (3) .

مثلما أولى القرآن أهمية كبرى لليهود في تحديد علاقتهم بالمؤمنين ، فقد أولى لظاهرة المنافقين أيضا أهمية كبيرة . فسواهم في بعض آيات سورة البقرة باليهود (4) ، و عاب عليهم في الآية 11 من سورة البقرة أيضا ادعاءهم القيام بدور المصلح بين اليهود والمؤمنين .

لقد توضح في القرآن في كثير من المرات عداوة المنافقين الذين نعتهم كما نعت اليهود بالكفر والجحود والنفاق ...
تردد ذكر المنافقين وظاهرة النفاق في القرآن على الأقل 27 مرة (5).

(1) ابن منظور : لسان العرب ج 12 ص 237 .

(2) ابن حبيب : كتاب الجبر من ص 467 إلى 470

(3) البلاذري : أنساب الأشراف ج 1 ص 274 إلى 283 .

(4) البقرة : الآية 8 والآية 10 .

(5) العنكبوت 11 - الأنفال 94 - آل عمران 167- الحديد 13 - النساء

61-138-140-142-145- الحشر 11 - الأحزاب 1-2-24-48-60-73 المنافقون

1-و13-الفتح 6 - التوبة 64-67-68-73-77-97.

إن الطابع العام الذي سيطر على ذكر المنافقين فى أغلب الآيات القرآنية المشار إليها أسفله يتمثل فى توعده المنافقين بما ينتظرهم من العذاب الاليم وتحذيرهم من مرضى النفاق الذي أصيبوا به . و كثيرا ما يربط القرآن فى تعرضه لذكر المنافقين بيئتهم وبين اليهود و لعل هذا ما جعل القرآن يتهمهم بالتواطى مع اليهود ضد الإسلام إذ جاء فى نص إحدى الآيات : « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نَطِيعَ أَحَدًا فِيكُمْ أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ » (1) .

رغم إبراز هذه الآية للتآمر الذي وجد بين اليهود والمنافقين فى علاقاتهم بالمؤمنين ونبئهم ، فإن القرآن لم يأمر المؤمنين بقتال المنافقين مثلما أمرهم بقتال اليهود إلا فى سورة التوبة التى نزلت عند الخرج إلى غزوة تبوك سنة 9 هـ . « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَاوَاهِمَّ جَهَنَّمَ وَيُبْسِ الْمَصِيرِ » (2) .

فى هذه الآية يأمر الله نبيه بجهاد الكفار والمنافقين . أما عن الأمر الموجه إلى الرسول فيذكر المفسرون أن « الخطاب للنبي (ص) وتدخل فيه أمته من بعده » (3) . وأما عن أمر الجهاد الموجود فى هذه الآية فقد آتفق المفسرون على اختلاف أهل التأويل إذ قال بعضهم أمر الله نبيه فى هذه الآية بجهاد الكفار و المنافقين باليد وباللسان و بكل ما أطاق جهادهم به ، و قال آخرون بل أمره بجهاد المنافقين باللسان ، و قال آخرون بل أمره بإقامة الحدود عليهم ... (4) .

إن ما يمكن استنتاجه من خلال اختلاف المؤولين فى تأويل معنى الجهاد الوارد فى هذه الآية هو أن الجهاد لا يعنى بالضرورة القتال ، و لعل هذا التفسير هو الأكثر انسجاما مع ما ورد فى أحداث السيرة التى لم تشر أبدا إلى قتال حدث بين المؤمنين والمنافقين على غرار ما حدث من غزوات بين المؤمنين واليهود وبين المؤمنين والمشركين .

(1) الحشر الآية 11.

(2) التوبة الآية 73

(3) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج 8 ص 204

(4) تفسير الطبري ج 14 ص 358-359 القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج 8 ص 204 و 205

قد يكون حكم القرآن مختلفا في تحدي علاقة كل من المنافقين والكفار بالمؤمنين في الحياة الدنيا ، غير أن هذا الحكم يبدو منسجما في تحديد مصير كل من المنافقين واليهود في الآخرة. إذ أن القرآن يتوعد كلا الفريقين الكفار والمنافقين بالإيواء إلى جهنم .

من خلال ما ورد في القرآن عن علاقة المنافقين بالمؤمنين أصحاب الرسول يمكن أن نستنتج أن القرآن حذر المؤمنين من المنافقين ولكنه لم يأمرهم بالقطع النهائي معهم ومحاربتهم مثلما أمرهم بذلك بالنسبة للمشركين واليهود ، و كان ذلك منذ بداية استقرار أصحاب محمد^ص المدينة وأنطلاقهم بقيادة النبي إلى تأسيس الأمة الإسلامية وتحقيق الأمن داخلها .
إذا اقتصر القرآن في تحديد علاقة المؤمنين بالمنافقين على أمر المؤمنين بالتزام الحذر مع المنافقين فما هو الطابع المميز للعلاقة التي وجدت بين المؤمنين والمنافقين من خلال ما توحى به السيرة النبوية ؟

بالاعتماد على ما ورد في السيرة يتضح أن أول حادث فرق بين المؤمنين الصادقين وبين المنافقين الذين يظهرون الإيمان و يضمرون الكفر كان يوم أحد ، إذ خرج عبد الله بن أبي بن سلول على رأس المنافقين في جيش الرسول يوم أحد ثم رجع بهم إلى المدينة و هم ثلاثمائة رجل ، وذلك احتجاجا على الرسول الذي أطاع على حدّ تعبير ابن أبي الغلمان أو الولدان وعصاه هو و أمثاله رغم أنهم أنساب الأوس والخزرج (1) قائلا :
«والله ما ندري على ما نقتل أنفسنا ههنا أيها الناس » (2) .

لم يكن ردّ فعل المؤمنين من أصحاب النبي على عبد الله بن أبي وأصحابه يوم أحد عنيفا ، إذ اقتصر الأمر كما اتفقت على ذلك جلّ المصادر على مجرد استنكار عبد الله بن عمرو بن حرام أحد بني سلمة لهذا الرجوع المفاجئ وقد حاول إقناعهم بالتراجع عن هذا القرار وذلك بإثارة حمية الدفاع فيهم عن قومهم من العدو لكن دون جدوى . واتفقت المصادر أيضا في هذا الصدد على أن عبد الله بن سلول شمت في أصحاب النبي لما أصابهم من مكروه يوم أحد (3) .

(1) مغازي الواقدي ج 1 ص 216 و 219 - أنساب الاشراف ج 1 ص 315 .

(2) تاريخ الطبري ج 2 ص 504 .

(3) مغازي الواقدي ج 1 ص 219 - البلاذري : أنساب الاشراف ج 1 ص

315 . تاريخ الطبري ج 2 ص 504 .

رغم التحدي الصارخ الذي أعلنه عبد الله بن أبي و من معه تجاه الرسول و أصحابه آتسم ردّ فعل المؤمنين بالمسألة وعدم الأكتراث ويمكن تفسير مثل هذا الموقف بعدم تبلور الموقف الإسلامي من خلال القرآن من ظاهرة النفاق والمنافقين على أساس أن هذه الظاهرة ما زالت جديدة لم يسبق للأمة الإسلامية الناشئة أن تعرضت لمثلها .

إن ما قام به المنافقون في أحد سيكون له تأثير عميق في إكساب طبيعة العلاقة الرابطة بين المؤمنين من جهة والمنافقين من جهة ثانية طابع التوتر والاحتداد وقد عبّر القرآن عن هذا الطابع المميّز لعلاقة المؤمنين بالمنافقين إذ جاء في نص إحدى الآيات : « وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَ قِيلَ لَهُمْ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ آدْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ » (1) . يبدو من خلال مقارنة أحداث السيرة بنزول آيات القرآن أنسجام تام في بلورة الموقف الإسلامي من المنافقين و هذا ما يؤكد أن رواة السيرة كانوا كثيرا ما يعتمدون على القرآن لتوليد الروايات وخاصة بالنسبة للفترة النبوية التي كثيرا ما ترتبط فيها الأحداث بنزول الوحي

إن التوتر الذي ساد العلاقات القائمة بين المؤمنين والمنافقين لم يتوقف عندما حدث يوم أحد ، وإنما آزداد الموقف حدّة و تصعيدا في غزوة المريسيع (2) التي تخاصم خلالها مهاجر و أنصاري فعبر عبد الله بن أبي ابن سلول عن عدائه للمهاجرين قائلا : « والله ما رأيت كاليوم مذلة ! والله ، إن كنت لكارها لوجهي هذا و لكن قومي غلبوني ! قد فعلوها ، قد نافرونا وكاثرونا في بلدنا ، و أنكروا منتنا . والله ما صرنا وجلابيب قريش هذه إلا كما قال القائل « سَمَنَ كَلْبِكَ يَا كَلْبُكَ » والله لئن رجعنا المدينة ليخرجن الأعرز منها الأذل » (3) . فلما بلغ الرسول هذا القول تغير وجهه فأشار عليه الكثير من أصحابه بأن يأمر بقتله ، غير أنه أبي ذلك رغم آستعداد العديد من أصحابه لتنفيذ هذا الأمر بما فيهم عبد الله ابن عبد الله بن أبي بن سلول وكان مؤمنا صادقا (4) . و في المنافقين نزلت في غزوة المريسيع سورة قرآنية كاملة (5) ، لذلك لا نستبعد أن تكون الأحداث الواردة في السيرة عن هذه الغزوة قد وقع توليدها من هذه السورة القرآنية .

(1) سورة آل عمران : الآية 167 .

(2) وقعت في شعبان سنة 5 هـ والمريسيع ماء لخزاعة .

(3) مغازي الواقدي ج 2 ص 416 .

(4) نفس المصدر ج 2 ص 417 ومابعدها .

(5) سورة المنافقون .

إضافة إلى ما ذكر في السيرة عن رأس المنافقين عبد الله بن أبي في غزوة أحد و غزوة المريسيع . ورد كذلك ذكر الجدّ بن قيس سيّد بني سلمة الذي تخلف وحده عن مبايعة النبيّ يوم الحديبية (1) . كما ذكرت السيرة كما ما قام به المنافقون في غزوة تبوك لإحباط عزيمة المؤمنين في قتال الروم إذ ذكر الواقدي « وكان رهط من المنافقين يسيرون مع النبيّ (ص) في تبوك منهم وديعة بن ثابت أحد بني عمرو بن عوف ، و الجلاس بن سويد بن الصامت ، و مخشى بن حمير من أشجع حليف لنبي سلمة وشعلبة بن حاطب فقالوا تحسبون قتال بني الأصفر كقتال غيرهم ؟ » (2).

هذا إضافة إلى تخلف بعضهم عن الخروج إلى تبوك بعد أن استأذنوا الرسول في ذلك (3) .

تعتبر غزوة تبوك هي القطرة التي أفاضت الكأس في قطع كل أنواع الصلة بين المؤمنين والمنافقين . و خير دليل يمكن أن يوضح تطوّر مسيرة العلاقة بين المؤمنين والمنافقين هو ما نزل في سورة التوبة التي أمرت إحدى آياتها الرسول بالآي ي صلى على المنافقين إذا ماتوا : « وَلَا تَصِلْ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ » (4) . في هذه الآية بالذات يسوي القرآن بين المنافقين والكفار .

رغم توتر العلاقة بين المؤمنين والمنافقين منذ أحد فإن المؤمنين بأمر من رسولهم لم يقطعوا تماما مع المنافقين مثلما كان الأمر بالنسبة لعلاقاتهم مع المشركين واليهود ولا أدل على ذلك من مشاركة المنافقين إلى جانب المؤمنين في أغلب مشاهد الرسول من أحد إلى تبوك .

(1) تاريخ الطبري ج 2 ص 633 .

(2) مغازي الواقدي ج 3 ص 1003 .

(3) مغازي الواقدي ج 3 ص 995 .

(4) التوبة الآية 84 .

يبدو من خلال ما ورد في سورة براءة أن القطيعة بين المؤمنين والمنافقين لم تظهر إلا أثناء غزوة تبوك كما تشير إلى ذلك الكثير من آيات سورة براءة ، غير أن هذه القطيعة التي نصت على معاملتهم كأناس مخالفين للمؤمنين لم تؤدّ إلى أمر الله ورسوله المؤمنين بقتال المنافقين ويعود ذلك ربّما إلى عدم إعلان المنافقين عن عداوتهم الصريحة للرسول وأصحابه ، هذا إلى جانب كون الرسول كان حريصًا على ألا يفتح على أمته الناشئة جبهات قتال متعددة فحصرها في محاربة المشركين واليهود في حين اكتفى بالنسبة للمنافقين بتأليب أصحابه عليهم وخاصة منهم الانتصار الذين تربطهم بهم علاقات رحم ، ولعل هذا ما يفسّر عدم استجابة الرسول لتحمس الكثير من أصحابه الذين أشاروا عليه بأن يأمر بقتل عبد الله بن أبيّ لما صدر عنه من أقوال أثناء غزوة المريسيع . لقد ارتبط أصحاب النبي بثلاثة أنواع من العلاقات منها ما ربط بينهم وبين النبي ، و منها ما ربطهم فيما بينهم كمجموعة متميزة عما يحيط بها ، و منها ما ربطهم بالمجموعات الأخرى التي تعايشت معها وكان لها تأثير معيّن عن تطورها ومجرى الصراع الذي خاضته ضدّها بوصفها مجموعات مغايرة ومناقضة لها هذا إن لم تكن عدوّتها بشكل أو بآخر .

من خلال الدراسة التي قمنا بها عن طبيعة هذه العلاقات في مستوياتها الثلاثة ، أمكن أن نلاحظ دور النبي المحدد في تحديد هذه العلاقات : إذ تميّزت العلاقة التي تربط بينه وبين أصحابه بطابعها العمودي المتمثل في إصدار الرسول لأوامر ينفذها أصحابه بكل دقة لان الأمتثال لما يأمر به النبي هو في حقيقة الأمر أمتثال لأمر الله .

أما فيما يخصّ العلاقات التي ربطت بين أصحاب النبي فتتميّز بدور النبي الذي يصدر منه كل ما من شأنه أن ينظم هذه العلاقات من أجل خلق مجموعة منسجمة تكون بحق نواة الأمة الإسلاميّة التي نشأت منذ هاجر الرسول و أصحابه إلى المدينة . أما ما ربط أصحاب النبي بالآخرين وهم المشركون واليهود والمنافقون فقد خضع لمسيرة تطوريّة تصاعديّة كان محورها الرئيسي النبي فمن الوحي الذي يأتيه ينبع كل ما من شأنه أن يتحكم في طبيعة العلاقة التي تربط بين المؤمنين من جهة و بين أعدائهم الذين تتفاوت عداوتهم للإسلام وللمؤمنين من جهة ثانية لذلك لا يمكن أن نفهم طبيعة العلاقة التي ربطت بين المؤمنين من جهة وبين كل المشركين واليهود والمنافقين من جهة ثانية إلا بالاعتماد على دراسة علاقة النبي بهذه الأطراف الثلاثة مع العلم أن علاقات المؤمنين بهذه الأطراف عرفت جميعها تطورا غير أن نسق هذا التطور اختلف من مجموعة إلى أخرى . ولعل هذا الاختلاف في نسق تطوّر علاقات المؤمنين بالمشركين واليهود والمنافقين يعكس في جوهره إفراسا طبيعياً يخدم مصلحة أمتثال الأمة الإسلاميّة الناشئة وتطوورها المستقبلية .

الخاتمة

لقد مثل أصحاب النبيّ مجموعة من العناصر التي لازمته ورافقته طيلة العهد النبويّ ، أو خلال فترة هامة منه . وقد شكلت هذه العناصر نخبة متميّزة إذ تنتمي الاغلبية منها إلى القبائل العربية المستقرّة منها في مكّة والمدينة ، بينما تنتمي أقلية منها إلى البدو الذين تمتدّ مجالاتهم الجغرافية حول مكّة والمدينة .

ولا يمثل أصحاب النبيّ نخبة على مستوى الانتماء القبلي فقط ، وإنما يمثلون نخبة على صعيد الانتماء الاجتماعيّ أيضا ، فمعظمهم يتكوّنون من صرحاء القبائل وأشرفها الشبان الذي يتمتعون بشرف النسب والمال والعلم ، غير أن القرشيين منهم قد حرموا من هذا النفوذ وذلك بسبب سيطرة أسنان العشائر الغنيّة على هذه الوظائف .

أما الحلفاء والموالي من أصحاب النبيّ فلا يمثلون على مستوى عدديّ سوى أقلية قد تكون تعرضت إلى أضطهاد عندما كانوا معه في مكّة غير أن الوضعية الاجتماعية الدونية لم تحل دون اندماج الحلفاء والموالي من أصحاب النبيّ ضمن النخبة التي لازمته ورافقته في إنجاز المهام الإسلامية .

ظلّ الوحي ينزل على النبيّ طيلة أكثر من عشرين سنة كان الإسلام خلالها يتطور ، ومهامه تكبر وتتعمق من أجل تأسيس الإسلام دينا ودولة وأمة . لقد نصّ القرآن على الدور الواجب على أصحاب الرسول القيام به ، وقد كان هذا الدور يتطور بتطور الخطاب القرآنيّ وتطور الإسلام . ففي مكّة كان دور أصحاب النبيّ يقتصر على الاستجابة للدعوة الإسلامية وتصديق رسالته والصبر على أذى قريش لمن يلحقه هذا الأذى . أما في المدينة فقد تطور دورهم من مجرد الاستجابة إلى الدعوة الإسلامية والتشبث بآعتناقها إلى العمل الفعليّ من أجل تركيز الدين الإسلاميّ ومؤسساته السياسيّة والاجتماعيّة .

إن أصحاب النبيّ في المدينة وبحكم تلازمهم لبعضهم في أوقات الصلاة وأثناء الخروج إلى الغزو والجلوس إلى النبيّ كوّنوا كتلة بشرية ملتحمة يتعاون عناصرها فيما بينهم لخدمة الإسلام ويتفانون في طاعة النبيّ وتنفيذ أوامره التي يستلهمها من الوحي . وبهذا كوّنوا نواة الأمة الإسلامية التي كان الرسول زعيمها الدينيّ والسياسي .

لم يكن الأنسجام والوثام السائدين بين أصحاب النبي وبينهم وبين النبي مطلقين إذ كان ما يربط بينهم يتعرض في بعض الأحيان إلى نوع من التعكر والتوتر الظرفي لأن الرسول كان يتفطن إلى الأزمة بمجرد أندلاعها ويسعى إلى تطويقها والقضاء على مسبباتها قبل أن تتفاقم . وقد كان يقدر على هذا الأمر للطبيعة القدسية التي أكتسبها من نزول الوحي عليه .

ونتيجة لذلك تمكن الرسول طيلة العهد النبوي من أن يوجد التكتل بين أصحابه ويحافظ عليه ، مما جعلهم يبرزون وهو ينجزون المهام الإسلامية بقيادته ، ويؤسسون مؤسساته إلى جانبه مجموعة ملتزمة ومنسجمة يخضع جميع عناصرها إلى ما يأمر به القرآن ويريده الرسول . وأستطاع أيضا أن يجعل أصحابه يتجاوزون اختلاف أنتماءاتهم القبلية والعشائرية ، ليهتموا فقد بتنفيذ أوامره المقدسة التي هي تجسيم للوحي المنزل عليه .

لقد أستطاع الرسول إذن أن يوجد التكتل داخل أصحابه رغم الاختلاف الظرفي وحالات التوتر المؤقتة بوصفه سلطة سياسية ودينية مقدسة تستلهم مرجعيتها من القرآن فهل يتواصل التكتل والتلاحم بين أصحابه بعد وفاته . إن اللحمة والتكتل الذين سعى الرسول إلى إيجادهما بين أصحابه طيلة العهد النبوي سرعان ما تعرضا إلى رجة عنيفة بمجرد وفاته ؟ .

وقد جعلت هذه الرجة الإخوة في الإسلام يصطدمون ويتشاجرون مما جعل التكتل والألتحام الذي وجد بينهم يعرف شرحا عميقا سيزداد مع تقدم الأيام عمقا إلى أن تحوّل إلى «فتنة» واجه خلالها المسلمون بعضهم بعضا بحدّ السيف وأنقسمت الأمة الإسلامية بعدها إلى فرق وشيع متعددة .

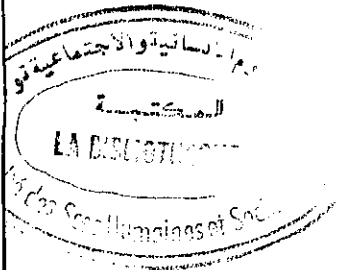
وفضلا عن ذلك ، أبرز موت الرسول مشكلة خلافته فطفت تناقضات أصحاب النبي إلى السطح بعد أن خيل للمسلمين أن الاختلافات العشائرية والقبلية ولت دون رجعة ولن يعود لها أي تأثير في صلب الأمة الإسلامية الناشئة . فبموته آحتد الصراع بين الأنصار والمهاجرين القرشيين ، وأعدت هذه الوفاة العداء القديم بين الأوس والخزرج ، والصراع القديم بين العشائر القرشية ذات النفوذ الاقتصادي والاجتماعي من ناحية والعشائر الأقل نفوذا منها من ناحية أخرى ، إذ وجد الأنصار في موت الرسول فرصة لاسترجاع نفوذهم على « مدينتهم يثرب » ، ووجد أصحاب الرسول القرشيون المقربون إليه من أمثال أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب الوقت مناسباً لفرض نفوذهم على الأمة الإسلامية مستغلين في ذلك إحياء نزعات الصراع القديم بين الأوس والخزرج . وعندما تم لهم ذلك أعتبر بنو عبد مناف هذا الأمر أستيلاء على حقهم الشرعي في خلافة الرسول بأعتبار أنه ينتسب إليهم .

وخلاصة القول فيما تقدّم أن ما حدث بعد موت الرسول مباشرة قد هزّ الأمة الإسلامية هزاً عنيفاً ووضّح أن ما كان يربطها من لحمة و تكتل لم يكن ليحدث لولا وجود النبيّ الذي يمثل سلطة الإسلام الدينيّة والسياسيّة المستلهمة من القرآن .

إن خطورة ما حدث وسرعته بعد موت النبيّ مباشرة يجعلاننا نعتبر أن ما حدث لم يكن أمراً فحشياً وظرفياً بقدر ما كان ناتجاً عن جملة تناقضات تراكمت في العهد النبويّ لتنفجر بعد موت الرسول في شكل أزمة حادّة لم يكن المسلمون ليقدروا على تجاوزها لو لا حنكة أبي بكر وعمر وما اكتسباه من شرعيّة في صحبتهما للنبيّ ولعلّ هذا ما جعلهما يقدران على تحويل هذا الصراع الذي اندلع في صلب الأمة الإسلاميّة الناشئة إلى حرب يشنّها الجيش الإسلامي ضدّ أعدائه من المرتدّين وغير المسلمين على أن يكون أبو بكر الصديق خليفة للرسول عليهم .

ولقد ساهمت حروب الردّة هذه ضدّ العرب الذين رفضوا سلطة المدينة عليهم وحروب الفتوحات الموجهة ضدّ الروم والفرس في توسيع رقعة الإسلام الجغرافيّة والبشريّة وترسيخ سلطته السياسيّة ، غير أنها ساهمت بالمقابل في إضفاء عنصر جديد زاد من حدّة التناقض داخل الأمة الإسلاميّة و تمثّل في ضخامة عدد المسلمين من غير القرشيّين واليثربيّين والذين يختلفون عليهم في عدم اكتسابهم لشرف صحبة النبيّ وتأسيس الإسلام الدين والدولة معه . وقد تبلور هذا العنصر الجديد مع تقدم الأيام في صلب الأمة الإسلاميّة الناشئة ليساهم مساهمة فعّالة في تفكيك اللحمية التي وجدت بين أصحاب النبيّ في عهده وفي عهد الشيخين . وجعلها تزيد الصراع داخل الأمة الإسلاميّة احتداداً والوضعيّة تازماً ليغذي ويسهل النزاع المسلح الذي ستعرض إليه الأمة الإسلاميّة والذي يعرف في التاريخ الإسلاميّ بأسم « الفتنة الكبرى » ، هذه الفتنة التي سيقف خلالها أصحاب النبيّ مواقف مختلفة تجعل بعضهم يعادي البعض الآخر ويقود أبرزهم حروباً ضدّ بعضهم البعض تعصف بوحدة الأمة الإسلاميّة وتعرضها إلى التمزق والتشتت لفترة زمنيّة طويلة على المستويين العسكري والفكري .

البيبلوغرافيا



قائمة المصادر والمراجع

ا- المصادر

- ابن أبي جديد عز الدين أبي حامد/ت 655-656 هـ .
شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد الفضل إبراهيم ، دار الفكر . د . ت
- ابن الأثير الجزري (عز الدين) ت 630 هـ .
أسد الغابة في معرفة الصحابة ، المكتبة الإسلامية بطهران 1354 هـ .
- ابن الأثير
الكامل في التاريخ ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة . د . ت
- ابن بكار (الزبير) ت 256 هـ .
الأخبار الموفقيات ، تحقيق الدكتور سامي المكّي العاني ، مطبعة
العاني ، مطبعة العاني بغداد 1972 .
- ابن تيمية (أحمد) ت 728 هـ .
مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب عبد
الرحمان ابن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي ، مطابع
الرياض الطبعة الأولى 1381 هـ .
- ابن تيمية (أحمد)
منهاج السنة النبوية في نقص كلام الشيعة القدرية ، تحقيق محمد
رشاد سالم ، روائع التراث العربي ، مكتبة خياط ، بيروت . د . ت
- ابن ثابت (حسان) حوالي 40 هـ .
ديوان حسان بن ثابت ، حققه وعلّق عليه الدكتور وليد عرفات دار
صادر ، بيروت 1974 .
- ابن حبيب (محمد) ت 279 هـ
كتاب المجتبر ، تصحيح إيلزة ليحنتن شتيتتر ، دائرة المعارف العثمانية
حيدر آباد الدكن 1942 .

- ابن حجر العسقلاني ت 852 هـ
الإصابة في تمييز الصحابة ، مطبعة مصطفى محمد بمصر 1358
هـ/1939 م .

- ابن خنبل (أبو عبد الله أحمد) ت 241 هـ .
كتاب فضائل الصحابة . حققه وأخرج أحاديثه وصي الله بن محمد بن
عباس الطبعة الأولى ، مكة 1983 .

- ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد)
المسند ، دار صادر للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الأولى
1389 هـ/1969 م .

- ابن خياط (خليفة) ت 240 هـ .
كتاب الطبقات
1- تحقيق أكرم ضياء العمري ، مطبعة العاني ، بغداد 1967 .
2- تحقيق سهيل زكار ، نشر دار إحياء التراث القديم 1966 .

- ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسن) ت 321 هـ .
الأشتقاق ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، مصر 1958 .

- ابن سعد (محمد) ت 230 هـ
الطبقات الكبرى ، دار صادر بيروت 1957

- ابن سلام (أبو عبيد القاسم) ت 224 هـ .
كتاب الأموال ، صححه وعلق على هامشه محمد حامد الفقي من علماء
الأزهر . د . ت .

- ابن سيد الناس (فتح الدين أبو الفتح) ت 734 هـ .
عيون الأثر فنون المغاري والشمايل والسير ، دار الجيل ، بيروت
الطبعة الثانية 1974 .

- ابن عبد البرّ (أبو عمر يوسف بن عبد الله) ت 463 هـ
الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، تحقيق محمد علي البخاري ، مطبعة
نهضة مصر . د . ت .

- ابن عبد ربّه (أبو عمر أحمد) ت 328 هـ .
العقد الفريد ، شرحه وظيفته وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد
أمين أحمد الزين ، وأبراهيم الأبياري ، الطبعة الثانية القاهرة 1952 .
- ابن قتيبة الدينوري (أبو محمد عبد الله) ت 276 هـ .
الأخبار الطوال ، مطبعة السعادة بمصر ، الصبغة الأولى 1330 هـ .
- ابن قتيبة الدينوري
تأويل مشكل القرآن ، الطبعة الثانية القاهرة 1973 .
- ابن قتيبة الدينوري
المعارف ، تحقيق وتقديم الدكتور ثروت عكاشة ، الطبعة الثانية - دار
المعارف بمصر د . ت .
- ابن الكلبي (هشام بن محمد بن الشائب) ت 204 هـ .
سنن ابن ماجة ، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه
محمد فؤاد عبد الباقي . د . ت .
- ابن مالك (أنس) ت 179 هـ .
الموطأ ، صححه ورقمه وخرّج أحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي
- دار إحياء الكتب العربية . د . ت .
- ابن منظور (جمال الدين) ت 711 هـ .
لسان العرب ، دار صادر للطباعة والنشر 1956 م / 1375 هـ .
- ابن النديم (أبو الفرج محمد) ت 385 هـ .
المفهرست ، القاهرة ، مطبعة الاستقامة . د . ت .
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك) ت 218 هـ .
سيرة النبي ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، مطبعة حجازي
بالقاهرة . د . ت .
- أبو داود (سليمان) ت 275 هـ
سنن أبي داود ، أسطنبول 1981

- أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم) ت 182 هـ
كتاب الخراج ، الطبعة الأولى ، المطبعة الميرية ببولاق مصر 1302 هـ

- الأصبهاني (أبو الفرج) ت 356 هـ : كتاب الأغاني ، تحقيق عبد الستار
أحمد فرّاج ، دار الثقافة بيروت 1958 هـ

- الأزرقى (أبو الوليد محمد) ت 223 هـ
كتاب أخبار مكة ، ليبزيغ 1858 م

- النجاري (أبو عبد الله محمد) ت 256 هـ
صحيح البخاري ، القاهرة 1386 هـ

- البخاري (أبو عبد الله محمد)
كتاب التاريخ الكبير ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد
الطبعة الأولى 1321 هـ

- البكري (أبو عبد الله) ت 487 هـ
معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع . نشره وستنفلدجوتا
1877/1976 م

- البلاذري (أبو العباس أحمد) ت 279 هـ
أنساب الأشراف ، تحقيق محمد جميد الله ، دار المعارف بمصر د.ت

- البلاذري (أبو العباس أحمد)
فتوح البلدان ، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع
دار النشر للجامعيين 1377 هـ/1957 م .

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن حجر) ت 255 هـ
العثمانية ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الجاحظ
1955 م/1375 هـ

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو)
رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة
مكتبة النجاشي 1965

- الرازي (فخر الدين) ت 606 هـ
التفسير الكبير ، المطبعة البهية المصرية ميدان الأزهر د.ت
- الزبيدي (محب الدين أبي الفيض)
تاج العروس من جواهر القاموس ، الطبعة الأولى ، المطبعة الخيرية
بمصر 1307 هـ .
- الزبيري (أبو عبد الله مصعب) ت 236 هـ
كتاب نسب قريش ، تحقيق ليفي بروفنسال ، سلسلة ذخائر العرب د.ت
- السمعاني (أبو سعيد عبد الكريم) ت 562 هـ
الأنساب ، حققه وعلق عليه الشيخ عبد الرحمان بن يحيى المعلمي ،
بيروت الطبعة الثانية 1980
- السمهودي (نور الدين بن عبد الله) 1011 هـ ظ
وفاء الوفاء بأخبار مدينة المصطفى ، القاهرة ، مطبعة الآداب 1326 هـ
- السيوطي (أبو الفضل عبد الرحمان) ت 911 هـ .
الإتقان في علوم القرآن ، القاهرة ، مطبعة حجازي 1368 هـ
- السيوطي (أبو الفضل)
تاريخ الحلفاء ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، الطبعة الأولى
1371 هـ 1952 م
- الشيباني (أبو عبد الله محمد) ت 292 هـ
كتاب السير الكبير ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، مطبعة شركة
الإعلانات الشرقية 1971 .
- الشيخ المفيد . ت 413 هـ
الإرشاد ، المطبعة الحيدرية ، النجف ، الطبعة الثانية 1392 هـ / 1973 م
- الطبرسي (الفضل بن الحسن) ت 548 هـ
الاحتجاج ، النجف الإشراف ، دار النعمان 1966
- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) ت 310 هـ
تاريخ الملوك والأمم ، تحقيق أبو الفضل محمد إبراهيم ، القاهرة . د.ت

- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) ت 310 هـ
جامع البيان عن تأويل القرآن ، حققه وعلق على حواشيه محمود محمد
شاکر ، دار المعارف بمصر 1957

- العراقي (عبد الرحمان بن الحسين) ت 806 هـ
التقييد والإيضاح ، شرح مقدّمة ابن الصلاح ، تحقيق عبد الرحمان
محمد عثمان المدينة 1969 .

- العربي (القاضي أبي بكر) ت 543 هـ
العواصم والقواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد موت النبي ، حققه
وعلق على حواشيه محبّ الدين الخطيب ، المطبعة السلفية القاهرة
1371 هـ .

- الفيروز آبادي (محمد بن يعقوب بن محمد) ت 817 هـ
القاموس المحيط ، المطبعة المصرية ، القاهرة 1938 .

- القرآن الكريم : جمع ورتب في المطبعة الأميرية ببولاق الجيزة 1342 هـ

- القرطبي (أبو عبد الله محمد) ت 671 هـ
الجامع لأحكام القرآن : القاهرة 1967 .

- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد) ت 450 هـ
كتاب الأحكام السلطانية مصر 1228 هـ

- مسلم بن حجّاج الكشيري النيشابوري ت 261 هـ
صحيح مسلم بشرح النووي ، المطبعة المصرية ومكتبتها د.ت

- السعودي (أبو الحسن علي) ت 305 هـ
كتاب التنبيه والإشراف ، ليدن ، مطبعة بريل 1967 .

- السعودي (أبو الحسن علي)
مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تنقيح وتصحيح شارل يلا . بيروت
1970 .

- النسائي (أبو عبد الرحمان أحمد) ت 303 هـ
سنن النسائي بشرح السيوطي ، المطبعة المصرية بالأزهر . د.ت

- الهمداني (أبو محمد الحسن) ت 334 هـ
صفة جزيرة العرب ، تحقيق محمد بن علي الأكوغ الحوالي ،
منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ، الرياض 1974 .

- الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد) ت 410 هـ
أسباب النزول ، المطبعة الهندية مصر 1315 هـ / 1897 م

- الواقدي (محمد بن عمر) ت 207 هـ
المغازي . تحقيق مارسدن جونس ، لندن 1966 .

- ياقوت الحموي ت 626 هـ
معجم الأدباء ، دار المستشرق ، بيروت ، لبنان د.ت

- ياقوت الحموي
معجم البلدان ، دار صادر للطباعة والنشر ، بيروت 1376 هـ / 1957 م

- اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب) ت 284 هـ
تاريخ اليعقوبي ، دار صادر ، بيروت 1960 .

II- المراجع العربية

- الإفغاني (سعد)
أبن حزم الأندلسي ورسالة في المفاضلة بين الصحابة
دمشق ، المطبعة الهاشمية 1940 .

- أمين (أحمد)
فجر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، المطبعة التاسعة 1964 .

- الباشا (عبد الرحمان رأفت)
صور من حياة الصحابة ، بيروت 1974 .

- بروكلمان (كارل)
تاريخ الأدب العربي ، القاهرة ، دار المعارف الطبعة الثانية 1968 .

- بلاشير (ريجى)
القرآن ، نزوله ، تدوينه ، ترجمته وتأثيره ، عربته رضا سعادة . دار
الكتاب اللبنانى ، الطبعة الاولى 1974 .
- حسن (محمد عبد الغنى)
التراجم والسير ، القاهرة ، دار المعارف بمصر 1969 .
- حسن (ناجى)
القبائل العربية فى المشرق خلال العصر العباسى ، منشورات اتحاد
المؤرخين العرب 1980 .
- حميد الله الحيدر آبادي (محمد)
مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر . الطبعة الثانية ، الشاهرة 1376
هـ/1956 م .
- خميس (محمد عبد المنعم)
الإدارة فى صدر الإسلام : دراسة مقارنة المجلس الاعلى للشؤون
الإسلامية 1974 .
- دائرة المعارف الإسلامية ، بيروت 1960 .
- الدوري (عبد العزيز)
بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .
- الدوري (عبد العزيز)
مقدمة فى تاريخ صدر الإسلام ، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1961 .
- سزكين (فؤاد)
تاريخ التراث العربى ، نقله إلى العربية محمود فهمى حجازي الملكة
العربية السعودية ، إدارة الثقافة والنشر بالجامعة 1403 م / 1983 م
- شلتوت (محمود)
القرآن والقتال ، القاهرة ، دار الكتاب العربى 1951 .

- الصعيدي (عبد المتعال)
تاريخ الجماعة الأولى للشبان المسلمين براءة النبي (ص) طنطا ،
مطبعة جريدة الكمال د.ت .
- عبد الباقي (محمد فؤاد)
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، القاهرة مطبعة دار الكتب
المصرية 1364 هـ
- العسكري (المرتضى)
مائة وخمسون صحابي مختلق ، بغداد و منشورات كلية أصول الدين
الطبعة الثانية 1969 .
- العقاد (عباس محمود)
العبقريات الإسلامية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، دار الآداب 1968 .
- عليّ (جواد)
المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، دار العلم للملايين ، الطبعة
الأولى 1968 .
- العليّ (صالح أحمد)
تكوين الدولة وتنظيمها ، المجلد الأول ، مطبعة المجمع العلمي العراقي
1988
- العليّ (صالح أحمد)
تثبيت الدولة وتوطيدها في عهد الرسول (ص) وأبي بكر المجلد الثاني ،
مطبعة العلمي العراقي 1409 هـ / 1988 م .
- فلهاوزن (يوليوس)
تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية ،
مراجعة حسين مؤنس ، القاهرة 1968 .
- الكاندهلوي (محمد يوسف)
حياة الصحابة ، القاهرة ، دار النصر للطباعة 1969/1968 .
- كحالة (عمر رضا)
معجم قبائل العرب القديمة والحديثة ، دار العلم للملايين ،
بيروت 1388 هـ / 1968 م .

- كحالة (عمر رضا)
معجم المؤلفين ، تراجم مصنفى الكتب العربية ، المكتبة العربية بدمشق
1376 هـ / 1957 م .

- مؤنس (حسين)
أطلس تاريخ الإسلام ، الزهراء للإعلام العربى ، القاهرة الطبعة الأولى
1987 .

- هوزفتش
الغازي الأول ومؤلفوها ، تعريب حسين نصار ، القاهرة 1949 .

- ونسك (أ.ي)
المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي ، الاتحاد الأمي للمجامع العلمية ،
دار العودة أستطنبول ، دار سحنون تونس 1987 .

III- المقالات العربية

- دراكة (صالح)
إيلاف قريش ، دراسات تاريخية 1984 (ص 51 إلى 72) .

- عاقل (نبيه)
الأسباب الاقتصادية والاجتماعية لمعارضة قريش الدعوة إلى الإسلام فى
دراسات تاريخية 1982 (ص 83 إلى 97) .

- عليّ (جواد)
موارد تاريخ الطبري ، المجمع العلمى العراقى 1954 (ص 16 إلى 54)

- العليّ (صالح أحمد)
أمتداد العرب فى صدر الإسلام ، المجمع العلمى
العراقى 1981 (ص 3 إلى 56) .

- العليّ (صالح أحمد)
تنظيمات الرسول الإدارية فى المدينة المجمع ، العلمى العراقى 1969
(ص 50 إلى 67)

IV- OUVRAGES EN LANGUES ETRANGERES

- Arabi (A) : L'Islam et la guerre à l'époque du prophète
Mohamet,
Thèse des sciences politiques , l'ausanne 1954 .
- Arkoun (M) : Lecture du Coran,
édition Maisonneuve et la Rose 1982
- Ayed (G) : Hukumet al-Rasul fi al-Madina,
Cairo 1950.
- Blachère (R) : Le Coran :
traduction selon un essai de reclassement des
sourates , édition G.P Maisonneuve 1947, 1949,
1950 .
- Blachère (R) : Le problème de Mahomet :
Essai de biographie critique du fondateur de
l'Islam , Paris , PUF 1950.
- Cahen (C) : L'Islam des origines au début de l'empire
Ottoman,
Paris , Bordas 1970 .
- Djait (H) : La Grande Discorde, édition Gallimard 1989 .
- Dermenghem (E) : Mohamet et la tradition Islamique ,
Paris , Seuil 1929.
- Encyclopedie de l'Islam , Paris 1913 .
- Encyclopedie de l'Islam , Nouvelle Edition, Paris, Maisonneuve
1960.
- Fuck (J) : Mohamet Ibn Ishaq, Frankfurt am Main 1923 .
- Goldziher (I) : Etudes sur la tradition Islamique ,
traduit par h.Bercher, Maisonneuve , Paris VI
1952

- Holma (M) : Mohamet prophète de l'Islam, Esquisse de sa vie ; Paris Flammarion .
- Lammens (H) : L'Arabie Occidentale avant l'hégire -Beyrouth 1929.
- Miquel (A) : L'Islam et sa civilisation, Paris A . Colin 1977 .
- Ridha (M) : Abu bakr al-Siddik ,
Cairo , Dar Ihia al -Kutub al-Arabia.
- Rodinson (M) : Mohamet , Paris le Seuil 1968 .
- Sauvaget (J) : Introduction à l'histoire de l'Orient musulman -
Paris 1963.
- Sourdel (D et J) : Civilisation de l'Islam classique ,
collections des Grandes Civilisations, Paris ,
Arthaud 1976 .
- Sourdel (D) : L'Islam et sa civilisation, PUF 1965 .
- Tor (A) : Mohamet : sa vie et sa doctrine , Paris 1945 .
- Watt (Mw) : Mohamet à la Mecque ,
traduction de F. Dounveil, Payot , Paris 1977 .
- Watt (M W) : Mohamet à Medine , Payot , Paris 1977 .

V- LES ARTICLES EN LANGUES ETRANGERES

- Alami (A) : Jihad et Moujahada en Islam ,
Cahiers de l'Orient 5 1987
pp 223 _____ 240.

- Benaboud (M) : Orientalim revelation of the prophet Cases of
Montgomry Watt, Maxime Rodinson and Mac
Donald American Journal of Islamic Social
Sciences 3, 1986 pp 309___326 .
- Gilliot (C) : Imaginaire Social et Magazi :
" Le succès décisif " de la Mecque Journal
Asiatique
275 , - 1987 - pp 45___65 .
- Hamidullah : Les grandes ennemis du prophète,
Revue des Etudes islamiques 1964 ,
pp 109___114 .
- Lammens (H) : Le trumvirat : Abou Baker , Gmar et Abou
Gbaida dans mélanges de la faculté orientale
n°IV 1910 pp 115___140
- Laoust (H) : La critique du sunnisme dans la doctrine
d'Al-HILLI.
Revue des Etudes Islamiques 1966 .TXXXVI
PP 35___60
- Laoust (H) : Le rôle de "Ali dans la Sira Shuïte,
T XXX 1962 pp7___26 .
- Spellberg (D.A) : As-Sayyada " A'isha bint Abi Baker :
Final Report American, Research Center in
Egypt
news letters 133 , 1986 pp7___10.
- Sourdel (D) : Mohamet et les Etudes muhammadiennes
d'après
deux publications recentes 1966, pp
105___110 .
- Sourdel (D) : Une profession de foi de l'historien al-Tabari,
Revue des Etudes Islamiques 1968 pp
117___199.

الفهارس

فهرس الأحاديث النبوية

- «أجعل أبا بكر في درجتي ...» ص 314
- «أخلائي من هذه الأمة ثلاثة ...» ص 315
- «أرأف أمتي بأمتي أبو بكر ...» ص 71
- «أسلم سالها الله ...» ص 311
- «أمرت أن أقاتل الناس ...» ص 242
- «إن أفضل الناس من جاهد ..» ص 242
- «أنت مني بمنزلة هارون من موسى ..» ص 319
- «أنت أحب الناس إليّ ...» ص 310
- «الانصار لا يحبهم إلا مؤمن ...» ص 310
- «إن من أمن عليّ في صحبته وماله ...» ص 314-315
- «إهتزّ العرش بموت سعد بن معاذ ...» ص 318
- «بئس لعمرى الله ما قلت ...» ص 309
- «تكفل الله من جاهد في سبيله ...» ص 243-264
- «جاهدوا في سبيل الله ...» ص 243
- «خير دور الانصار بنو النجار ...» ص 318
- «خير هذه الأمة ...» ص 50-69-72-77-
- «رضينا بالله ربا وبمحمد رسولا ...» ص 308
- «سمعت دف نعليك بين يدي في الجنة» ص 318
- «صحبت عبد الله بن مسعود سنة ...» ص 52
- «عمر بن الخطاب سراج أهل الجنة» ص 316
- «الغدوة والروحة في سبيل الله أفضل من الدنيا ...» ص 264-
- «قيل يا رسول الله ...» ص 264
- «لا تسبّوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق ...» ص 71
- «لا تسبّوا أصحابي فوالذي نفسي بيده ...» ص 307
- «لا هجرة بعد الفتح ...» ص 16
- «لعن الله لحيان ...» ص 311
- «اللهم لا أعيش إلا عيشة الآخرة ...» ص 310
- «لو لم أبعث فيكم ...» ص 316
- «ما من أحد أمن علينا بصحبته ...» ص 40
- «مثل أصحابي في الناس ...» ص 307

- « مثل الجاهد في سبيل الله ... » ص 242
- « من حفظني في أصحابي كنت له يوم القيامة حافظا » ص 307
- « من كنت وليه ... » ص 319
- « من مات ولم يغزو ... » ص 243
- « يا خالد مالك وما لرجل من المهاجرين ... » ص 308
- « يا زيد أنت مولاي... » ص 318

فهرس الاعلام

- * ابراهيم بن عبد الرحمان ص 77-76
 * ابراهيم بن عبيد بن رفاعه ص 77
 * ابراهيم بن مارية ص 76 - 59
 * ابراهيم أبو عطاء ص 77
 * ابراهيم التّخفي ص 158
 * ابن أبي حديد ص 163 - 162
 * ابن الأثير ص 48 - 54 - 74 - 75 - 76
 * ابن أبي حقيق ص 246 - 247
 * ابن اسحاق ص 68 - 86 - 87 - 90 - 93
 * 94 - 109 - 156 - 159 - 164 - 166
 * 168 - 169 - 175 - 183 - 184 - 185
 * 190 - 192 - 200 - 203 - 205 - 229
 * 351 - 355
 * ابن أم مكتوم ص 95 - 97 - 121
 * 255 - 256
 * ابن برزة ص 311
 * ابن تيمية ص 163
 * ابن حبيب ص 227 - 341 - 351 - 36
 * ابن حزم ص 323 - 325
 * ابن حنبل ص 47 - 75 - 159
 * ابن خياط ص 54 - 63 - 64 - 65 - 66
 * 67 - 68 - 70 - 72 - 73
 * ابن الدغنة ص 192
 * ابن زيد ص 235
 * ابن سعد ص 17 - 48 - 54 - 55 - 56
 * 57 - 58 - 59 - 60 - 61 - 62 - 63 - 64
 * 65 - 66 - 67 - 68 - 70 - 72 - 74 - 82
 * 84 - 85 - 86 - 87 - 88 - 91 - 92 - 93
 * 95 - 107 - 112 - 117 - 129 - 130
 * 136 - 142 - 147 - 148 - 156 - 157
 * 159 - 164 - 165 - 167 - 168 - 171
 * 174 - 177 - 179 - 180 - 183
 * 184 - 195 - 203 - 205 - 206 - 227
 * 229 - 230 - 247 - 258 - 335
- * ابن عبد البرّ ص 54 - 68 - 69 - 70
 * 71 - 72 - 73 - 74 - 76 - 77 - 78 - 79 - 80 - 82
 * 91
 * ابن كثير ص 23 - 29 - 31 - 33 - 37 - 38
 * 43 - 83
 * ابن مطهر الحليّ ص 163
 * ابن مندّة ص 74
 * ابن منظور ص 67 - 75 - 80
 * ابن هشام ص 86 - 88 - 90 - 93 - 95 - 129 - 175
 * 183 - 184 - 191 - 192 - 203 - 244 - 246
 * 351
 * أبو أحيحة سعيد بن العاص ص 115 - 192
 * 193
 * أبو أيوب الأنصاري ص 140 - 215 - 226
 * أبو البخضري بن هشام ص 119 - 300
 * أبو البراء ص 271
 * أبو بردة ص 149 - 215
 * أبو بكر أحمد بن عليّ ص 74
 * أبو بكر الصديق ص 23 - 30 - 32 - 33 - 40 - 45
 * 46 - 51 - 52 - 71 - 95 - 98 - 104 - 110 - 111 - 112
 * 114 - 120 - 123 - 124 - 157 - 158 - 159 - 160
 * 161 - 162 - 163 - 164 - 165 - 166 - 168 - 169
 * 179 - 180 - 181 - 258 - 276 - 284 - 285 - 286
 * 287 - 288 - 304 - 305 - 307 - 312 - 313 - 314
 * 315 - 317 - 320 - 321 - 327 - 342 - 343 - 344
 * 348 - 357
 * أبو بكر محمّد ص 75
 * أبو جعفر الاسكافيّ ص 161 - 162
 * أبو جهل ص 116 - 148 - 178 - 181 - 182
 * 349 - 354
 * أبو حذيفة بن عتبة ص 95 - 96 - 115 - 121
 * 123 - 126 - 167 - 192 - 286 - 301 - 302 - 313 - 321
 * 332 - 338 - 340 - 342 - 354
 * أبو حذيفة بن المغيرة ص 338
 * أبو دجانة السّاعديّ ص 139 - 258 - 259 - 267
 * 321
- * أبو ذر الغفاريّ ص 73 - 97 - 102 - 160 - 161
 * 164 - 165 - 228 - 255 - 320 - 321
 * أبو رافع ص 147 - 148
 * أبو رهم ص 142 - 255
 * أبو الروم بن عمير ص 96 - 122 - 332
 * أبو زرعة الرّازيّ ص 79
 * أبو سيرة بن أبي رهم ص 95 - 121 - 224
 * 332
 * أبو سعيد الخدريّ ص 47 - 242 - 269 - 314
 * أبو سفيان بن الحارث ص 147 - 148
 * أبو سفيان بن حرب ص 244 - 249
 * أبو سلمة بن عبد الأسد ص 26 - 34 - 95
 * 115 - 166 - 192 - 198 - 248 - 286 - 314
 * 321
 * أبو شيخ أبي بن ثابت ص 334
 * أبو صباح بن النعمان ص 333
 * أبو طالب بن عبد المطلب ص 103 - 104
 * 108 - 187 - 192 - 204 - 331
 * أبو طلحة ص 137 - 140 - 215 - 316
 * أبو الربيع ص 388
 * أبو عامر ص 149
 * أبو عبادة سعد بن عثمان ص 336
 * أبو عبد الرحمان بن يزيد ص 217
 * أبو عبيس بن جبر ص 126
 * أبو عبيدة بن الجراح ص 51 - 57 - 71 - 95
 * 96 - 113 - 114 - 148 - 166 - 250 - 312 - 315
 * 316 - 317
 * أبو عزيز بن عمير ص 192
 * أبو عفك ص 247
 * أبو العوجاء السّلميّ ص 48 - 144 - 249
 * 251
 * أبو فكيهة الأزديّ ص 96 - 122 - 123
 * أبو قتادة الأنصاريّ ص 250 - 251 - 258
 * أبو قيس بن الحارث ص 332
 * أبو كبشة ص 109

- * أبو لبابة بن عبد المنظر ص 126-78
33-303-302-301-255
* أبو لهب ص 178-148-108-104
200
* أبو مالك ص 149
* أبو موثد الغنويص 110-109-108
342-340-224
* أبو مليلب بن أزرع ص 333
* أبو موسى الأشعري ص 149-96
* أبو موسى المدني ص 74
* أبو نائلة سلكان بن سلامة ص 246
* أبو نعيم الأصفهاني ص 74
* أبو هريرة الدوسي ص 242-78-47
311-243
* أبو الهيثم بن التيهان ص 206-205
333-321-220-215-214
* أبو اليسر ص 140
* أبي بن كعب ص 318-316-137
* أبي اللحم ص 77
* أحمد بن حفص بن المغيرة ص 78
* أحيحة بن الجلاح ص 134-132
* أخنس بن شريق ص 343-120
* أرقم بن أبي أرقم ص 116-96-95
186-175-174-167
* الأزرقى ص 174
* أسامة بن زيد ص 148-190-51
269
* أسعد بن زرارة ص 137-136-129
215-210-209-206-205-203
235-220
* أسعد بن يزيد ص 336
* أسماء بنت أبي بكر ص 117-111
* أسماء بنت سلامة ص 166-101
* أسماء بنت عمرو ص 219-217
* أسماء بنت عميس ص 167-100
* الأسود بن عبد يعوث ص 193-192
338
- * الأسود بن نوفل ص 301-119-93
* أسيد بن حضير ص 133-126-58
220-215-214-209-136-135-134
266
* أسيد بن ظهير ص 269
* أم جميل بنت الجمل 121
* أم حبيبة بنت أبي سفيان ص 170
331-327
* أم حكيم بنت عبد المطلب ص 60
* أم رومان ص 190-111-100
* أم سلمة ص 327-301-116-96
* أم عيس ص 111
* أم عمارة المازنية ص 32
* أم الفضل ص 147-101-100
* أم قهطم بنت علقمة ص 121
* أم كبشة ص 334
* أم كلثوم بنت الرسول ص 317-109
328
* أم كلثوم بنت سهيل ص 332-121
* أم كلثوم بنت عقبة ص 76-37
* أم منيع السلمية ص 32
* أمية بن خلف ص 192-179
* أميمة بنت عبد المطلب ص 170-60
* أم هاني بنت أبي طالب ص 60-31
73
* أنسة (مولى الرسول) ص 129
* أنيس بن قتادة ص 126
* أوس بن ثابت ص 334-224-215
* أوس بن خولي ص 336-138
* أوس بن الصامت ص 336-138
* إياس بن جبير ص 336
* إياس بن معاذ ص 203
* بحاث بن ثعلبة ص 236
* النجاري ص 70-67-66-54-50-47
243-82-80-79-78-75
* البراء بن عازب ص 269
* البراء بن معرور ص 220-216-212
- * برّة بنت عبد المطلب ص 331
* بركة بنت يسار ص 122-93
* بشر بن البراء ص 336-139
* بشير بن سعد ص 335-215-137
* بشير بن عبد المنظر ص 78
* البلاذري ص 218-187-184-183-88
255-251-248-246-244-230-227
360-341-351-267-266
* بلال بن رباح ص 158-124-111
288-180-179-165-161-160
342-318-316
* الترميذس ص 47
* تميم بن حذافة ص 332-118
* ثابت بن أرقم ص 333
* ثابت بن الجدع ص 217
* ثعلبة بن حاطب ص 333
* ثعلبة بن عمرو ص 334
* ثعلبة بن عنمة ص 216
* جابر بن خالد ص 335
* جابر بن عبد الله ص 161-158-47
* الجاحظ ص 162-161-160-159-40
320
* جبار بن صخر ص 216
* جبر بن عتيك ص 33-126
* الجذّ بن قيس ص 364-142-139
* جوهده بن رزاحص 148
* جعفر بن أبي سفيان ص 147
* جعفر بن أبي طالب ص 96-90-13
187-186-167-147-108-100-97
317-316-306-305-228-194
332-331
* جلاس بن سويد ص 364
* جمزة بن النعمان ص 146
* جندب بن جنادة ص 73
* جهم بن شرحبيل ص 95
* جهم بن قيس ص 122-100-96-93
* الحارث بن أنس ص 333

- * ذكوان بن عبد القيس ص 216-336
 * ذو اليدين ص 119-268
 * رافع بن الحارث ص 334
 * رافع بن خديج ص 269
 * رافع بن مالك ص 140-216-220
 * رافع بن المعلى ص 267-336
 * رفاعة بن رافع ص 336
 * رفاعة بن عبد المنذر ص 78-215-220
 333-223
 * رفاعة بن عمرو ص 217
 * ربيعة بن الحارث ص 147
 * رقية بن الرسول ص 109-317-328
 * الزبيدي ص 67-75-80
 * الزبير بن العوام ص 51-77-95-96
 119-124-163-164-166-167-192
 224-312-316-317-340-342
 * زغبة بنت زرارة ص 335
 * زمعة بن الأسود ص 119-192
 * زنبيرة ص 111-180
 * الزهري ص 87-90-123-124
 158-159-183-192
 * زياد بن لبيد ص 126-215
 * زيد بن الأرقم ص 158-161-269
 * زيد بن أسلم ص 333
 * زيد بن ثابت ص 71-269-316-334
 * زيد بن حارثة ص 30-51-76-77
 90-108-109-110-158-159-160
 161-163-166-168-177-224-232
 248-250-253-258-286-313-318
 * زيد بن الخطاب ص 112-113
 * زيد بن الدثنة ص 272
 * زيد بن عمرو ص 171
 * زينب بنت جحش ص 325-326
 * زينب بنت الرسول ص 109-328
 329
 * زينب بنت عثمان بن مظعون ص 96-
 118-332
 * سالم بن عمير ص 134-247-333
 * سالم مولى أبي حنيفة ص 96-316-
 342
- * حنظلة بن علي ص 311
 * حويرث بن عبد الله ص 77
 * خارجة بن حذافة ص 112
 * خارجة بن زيد ص 215
 * خارجة بن عبد المنذر ص 78
 * خارجة بن المنذر ص 78
 * خالد بن البكير ص 272
 * خالد بن حزام ص 119-131
 * خالد بن سعيد ص 95-96-100-115
 123-161-164-165-167-176-194
 313-321
 * خالد بن عمرو ص 217
 * خالد بن قيس ص 216
 * خالد بن الوليد ص 28-78-89-148-250
 252-258-273-308-316-317
 * خباب بن الارت ص 119-120-124-
 159-161-165-179-288
 * خباب مولى عتبة ص 96-122-224-
 * خبيب بن اساف ص 223
 * خبيب بن عدي ص 272
 * خديج بن سلمة ص 217
 * خديجة بنت خويلد ص 51-59-96
 100-157-158-160-161-163-166
 307-314-325-326-328-331
 * خراش بن حرام ص 336
 * خزيمه بن جهنم ص 122
 * خطاب بن الحارث ص 167-194
 * خطاب بن عمرو ص 118
 * خطاب بن نفيل ص 113-338
 * خفاف بن ايمان بن وحضة ص 111
 * خلاد بن رافع ص 336
 * خلاد بن سويد ص 216
 * خلاد بن عمرو ص 336
 * خلف بن وهب ص 118
 * خناس بنت مالك ص 122
 * خنيس بن حذافة ص 95-118-123-
 167-332
- * خوات بن جبير ص 126-333
 * خولة بنت ثعلبة ص 31
 * خولي بن أبي خولي ص 112
- * الحارث بن أوس ص 333
 * الحارث بن حاطب ص 333
 * الحارث بن خالد ص 174-186
 * الحارث بن الصمة ص 258
 * الحارث بن طلحة ص 258
 * الحارث بن عتيك ص 334
 * الحارث بن عرفجة ص 333
 * الحارث بن قيس ص 216-333
 * الحارث بن النعمان ص 333
 * الحارث بن نوفل
 * حارثة بن سراقه ص 267
 * حارثة بن عمرو ص 125
 * حاطب بن أبي بلتعة ص 119-340
 342
 * حاطب بن الحارث ص 167-194
 * حاطب بن عمرو ص 95-118-121
 123-167-332
 * الحباب بن المنذر ص 268-305-336
 * حبيب بن وهب ص 118
 * الحجاج بن الحارث ص 332
 * حجير بن عامر ص 272
 * حرب بن أهية ص 115-338-340
 * حرمله بنت الأسود ص 100
 * حريث بن زيد ص 335
 * حسان بن ثابت ص 137-158-302
 334
 * الحسن والحسين ص 65-329
 * حسنة بن سرحبيل ص 101
 * الحصين بن الحارث ص 96-110-331
 * حضير الكتاب ص 132
 * حضير بن سماك ص 143
 * حفص بن المغيرة ص 78
 * حفصة بنت عمر ابن الخطاب ص 327-
 328
 * الحكم ابن كيسان ص 96-116
 * الحكيم بن حزام ص 119
 * حمزة بن عبد المطلب ص 95-96-100-
 108-110-123-124-181-182-190
 224-230-231-258-259-268-286
 287-305-306-331-340-342-348

- * السائب بن الحارث ص 332
 * السائب بن العوام ص 119
 * السائب بن عثمان بن مظعون ص 118-168-332
 * سباع بن عرفطة ص 255
 * سبرة بن معبد ص 146
 * سبيع بن قيس ص 335
 * سعاد بنت رافع ص 335
 * سعد بن أبي وقاص ص 96-95-51-111-120-121-124-133-163-164
 * سعد بن حرملة ص 224
 * سعد بن حولة اليمنى ص 121
 * سعد بن خيثمة ص 126-135-215-220-267-333
 * سعد بن الربيع ص 137-215-220-223-230
 * سعد بن عبادة ص 138-139-217-220-255-266-302-316
 * سعد بن معاذ ص 58-126-133-134-135-142-209-214-224-265-266-267-304-305-307-314-316-318-321-333-335
 * سعد مولى حاطب ص 96-119
 * سعيد بن الحارث ص 332
 * سعيد بن زيد ص 112-309-312-313
 * سعيد بن عامر ص 148
 * سعيد بن عبد قيس ص 113
 * سعيد بن عمرو التميمي ص 332-340
 * سعيد بن المسيب ص 74
 * السكران بن عمرو ص 121
 * سلمة بن أسلم ص 129
 * سلمة بن الأكوع ص 144
 * سلمة بن ثابت ص 333
 * سلمة بن سلامة ص 214-215-333
 * سلمة بن هاشم ص 199
 * سلمة بن هشام ص 95-116
 * سلمان الفارسي ص 161-305
 * سلمة بنت عميس ص 100-190
 * سليط بن عمرو ص 121-123-166
 * سليط بن قيس ص 335
 * سليم بن عمرو ص 216
 * سليمان بن يسار ص 159
 * سماك بن سعد ص 335
 * سمرة بن جندب ص 269
 * سنان بن صيفى ص 216-336
 * سهل بن يضاء ص 113-114-332
 * سهل بن حنيف ص 126-134-139-321
 * سهل بن عتيك ص 215-334
 * سهلة بنت سهيل ص 121-132
 * سهيل بن عمرو ص 121
 * سودة بنت زمعة ص 121
 * سويد بن الصامت ص 203-204
 * سويبط بن سعد ص 93-96-122
 * السيوطي ص 9-159
 * شجاع بن وهب الأسدي ص 249
 * شرحبيل بن حسنة ص 101-120
 * شريط بن أنس ص 65
 * الشعبي ص 23
 * شماس بن عثمان ص 95-96-116
 * شيبعة بن ربيعة ص 115-354
 * الشيخ المفيد ص 163
 * صالح شقران ص 109
 * صفوان بن أمية ص 272
 * صفوان بن بيضاء ص 113-186-268-332
 * صفية بنت عبد المطلب ص 96-331
 * سهيب بن سنان ص 111-112-167-168-169-171-175-179-223-288
 * صيفي بن سواد ص 216
 * الضحاک بن حارثة ص 216
 * الضحاک بن سفيان ص 48-251
 * الضحاک بن عبد عمرو ص 335
 * ضامد الأزدي ص 67-100
 * الطبرسي ص 163
 * الطبري ص 9-14-15-16-19-21-22-23-25-29-31-37-38-39-41-42-48-83-84-85-87-88-158-165-175-183-184-186-187-191-192-194-203-205-206-237-244-246-266-271-291-341-346
 * الطفيل بن الحارث ص 96-110-331
 * الطفيل بن عامر الدوسي ص 97-102
 * الطفيل بن مالك ص 216-336
 * الطفيل بن نعمان ص 216-336
 * طلحة بن شيبعة ص 38
 * طلحة بن عبيد الله ص 51-102-111-120-163-164-166-168-169-186-223-309-312-316-317
 * طليب بن الأزهر ص 119
 * طليب بن عمير ص 224
 * ظهير بن رافع ص 215
 * العاص بن وائل ص 117-118-120-148-178-179-349
 * عاصم بن ثابت ص 126-258-259-267-272-333
 * عاصم بن عدي ص 333
 * عاقل بن بكير ص 112-167-168-169-171-174-268
 * عامر بن أبي وقاص ص 120-332
 * عامر بن الحضرمي ص 16
 * عامر بن ربيعة ص 112-176
 * عامر بن طفيل ص 269
 * عامر بن فهيرة ص 111-124-167-180-288
 * عائشة بنت أبي بكر ص 32-33-47-51-100-111-170-192-225-307-309-314-326-327-328-329-332
 * عائص بن ماعص ص 336
 * عباد بن بشر ص 224-316-333
 * عباد بن قيس ص 316
 * عبادة بن الصامت ص 138-207-220-243-301-336
 * عبادة بن قيس ص 335

- * العباس بن عبد المطلب ص 38-50
 * عبد الله بن عبد الملك ص 78
 * عبد الله بن عمر ص 124-217-269
 * عبد الله بن عمر ص 78-220-148-139
 * عبد الله بن قيس ص 336
 * عبد الله بن مخزوم ص 121-332
 * عبد الله بن مسعود ص 52-53-119-
 * عبد الله بن مظهور ص 90-118-166-
 * عبد الحميد بن عبد الله ص 78
 * عبد الرحمان بن أبي بكر ص 100
 * عبد الرحمان بن عوف ص 77-95-
 * عبد الله بن جحش ص 16-17-
 * عبد الله بن أنيس ص 120-266-
 * عبد الله بن ثعلبة ص 336
 * عبد الله جبير ص 215-333
 * عبد الله بن الجعد ص 336
 * عبد الله بن الجعدان ص 104-111-
 * عبد الله بن جعفر ص 65
 * عبد الله بن الحارث ص 118-147-
 * عبد الله بن حذيفة ص 118
 * عبد الله حفص ص 78
 * عبد الله بن رواحة الأنصاري ص 90-
 * عبد الله زيد ص 216-335
 * عبد الله بن سراقه ص 112
 * عبد الله بن سفيان ص 115-116
 * عبد الله بن سهيل ص 121-332
 * عبد الله بن شهاب ص 120
 * عبد الله بن طارق ص 272
 * عبد الله بن عباس ص 50-158-235-
 * عتبة بن المنذر السلمي ص 48
 * عثمان بن حويرث ص 171
 * عثمان بن طلحة ص 148
 * عثمان بن عبد غنم ص 113
 * عثمان بن عفان ص 51-62-63-71-
 * عثمان بن مظهر ص 34-95-96-
 * عثمان بن مظهر ص 114-118-123-
 * عثمان بن مظهر ص 90-118-166-
 * عدي بن نضلة ص 112-186
 * عرابة بن أوس ص 269
 * عروة بن أبي أثانة ص 112-186
 * عروة بن زبير ص 159-175-176-
 * العسقلاني ص 54-79-80-81-82-
 * عصماء بنت مروان ص 247
 * عقبة بن أبي معيت ص 285
 * عقبة بن عثمان ص 336
 * عقبة بن عمرو ص 216
 * عقبة بن وهب ص 217
 * عكاشة بن محصن ص 248
 * علي بن أبي طالب ص 38-51-52-
 * عمارة بن حزم ص 215
 * عمرو بن عمرو بن حرام ص 362
 * عمرو بن العاص ص 78-220-148-139
 * عمرو بن قيس ص 336
 * عمرو بن مسعود ص 52-53-119-
 * عمرو بن مظهر ص 90-118-166-
 * عمرو بن عبد الله ص 78
 * عثمان بن بكر ص 100
 * عثمان بن عوف ص 77-95-
 * عثمان بن الحارث ص 16-17-
 * عثمان بن أنيس ص 120-266-
 * عثمان بن ثعلبة ص 336
 * عثمان جبير ص 215-333
 * عثمان بن الجعد ص 336
 * عثمان بن الجعدان ص 104-111-
 * عثمان بن جعفر ص 65
 * عثمان بن الحارث ص 118-147-
 * عثمان بن حذيفة ص 118
 * عثمان حفص ص 78
 * عثمان بن رواحة الأنصاري ص 90-
 * عثمان زيد ص 216-335
 * عثمان بن سراقه ص 112
 * عثمان بن سفيان ص 115-116
 * عثمان بن سهيل ص 121-332
 * عثمان بن شهاب ص 120
 * عثمان بن طارق ص 272
 * عثمان بن عباس ص 50-158-235-
 * عتبة بن مسعود ص 87-119

- * عمارة بن عقبة ص 37-
 * عمارة بن الوليد ص 188
 * عمر بن الخطاب ص 41-51-57-
 63-64-65-71-78-95-104-112-
 113-114-123-164-165-174-
 181-182-190-196-198-223-
 248-274-285-286-300-307-
 304-302-305-307-308-309-
 312-313-314-315-316-317-
 320-321-322-327-332-344-348
 * عمر بن عثمان ص 186
 * عمر بن النعمان ص 132-140-143
 * عمرو بن أبي عمرو ص 57-95-113-186
 * عمرو بن أمية ص 93-95-96-119-
 195-196-249
 * عمرو بن جمرة الأسلمي ص 146
 * عمرو بن جهم ص 122
 * عمرو بن الحارث ص 113-217
 * عمرو بن سراقه ص 112
 * عمرو بن سعيد ص 93-98-100-
 115-194
 * عمرو بن العاص ص 28-89-148-
 188-250-252-258-309
 * عمرو بن عبسة ص 96-102-158-
 160-161-164-165-
 * عمرو بن غازية ص 215
 * عمرو بن معاذ ص 33
 * عمير بن أبي وقاص ص 120-121-
 168-268-332
 * عمير بن الحارث ص 217
 * عمير بن الحمام ص 267-336
 * عمير بن رباب ص 118
 * عمير بن الصمة ص 338
 * عمير بن عدي ص 247
 * عمير بن عوف (مولي) ص 121
 * عمير بن وهب ص 95
 * العوام بن خالد ص 334
- * عوف بن الحارث ص 334
 * عويم بن ساعدة ص 205-206-215
 * عياض بن زهير ص 113
 * غالب بن عبد الله ص 249-251
 * فاطمة بنت الخطاب ص 112-332
 * فاطمة بنت السعدي ص 121
 * فاطمة بنت صفوان ص 95
 * فاطمة المجلل ص 167
 * فاطمة بنت النبي ص 51-109-162-
 190-307-314-329
 * الفاكه بن نسر ص 336
 * فراس بن النفر ص 122
 * فروة بن عمرو ص 216
 * الفضل بن عباس ص 95-147-148
 * فكيهة بنت يسار ص 122-124-167
 * فنحاص اليهودي ص 357
 * قتادة بن النعمان ص 126-135-
 215-321
 * قدامة بن مظعون ص 118-166-332
 * القرطبي ص 9-16-19-23-25-29-
 31-34-36-39-282-344-346
 * قطبة بن عامر ص 216-251-236
 * قيس بن أبي صعصعة ص 215
 * قيس بن الأسلت ص 136-142
 * قيس بن الحارث ص 336
 * قيس بن حذافة ص 118
 * قيس بن عدي بن سهم ص 117-118
 * قبيلة بنت كاهل ص 225
 * كبشة بنت رافع ص 335
 * كريز بن جابر الفهري ص 249
 * كعب بن الأشرف ص 246-247
 * كعب بن عمرو ص 216
 * كعب بن عمير ص 249
 * كعب بن مالك ص 212-266
 * الكلبى ص 23
 * كلثوم بن الهدم ص 134-142-224
 * لبيد بن عقبة ص 333
 * لبينة جارية بني المؤمل ص 111-180
- * ليلى بنت أبي خثنة ص 112-186
 * مارية ص 159
 * مالك بن أنس ص 47-161-310
 * مالك بن أوس ص 129
 * مالك بن زمعة ص 121
 * مالك بن العجلان ص 138
 * مالك بن عرفجة ص 333
 * مبشر بن عبد المنذر ص 333
 * محصن بن قيس ص 336
 * محمد (الرسول) ص 12-14-19-21-
 22-33-35-50-53-66-79-86-
 93-95-109-123-124-143-144-
 145-148-150-166-173-181-
 185-187-191-192-193-195-
 198-243-253-255-260-273-
 282-299-301-304-321-329-
 340-361
 * محمد بن طلحة ص 67
 * محمد بن عبيد ص 285
 * محمد مسلمة ص 129-246-248-
 250-251
 * محمية بن جزء ص 332
 * مخشي بن حمير ص 364
 * مخيريق اليهودي ص 357
 * مرثد الفنوي ص 108-109-110-
 269-272
 * مسافع بن طلحة ص 258
 * مسطح بن أثانة ص 32-33-35-95-
 96-110-224-309-331-
 * مسعود بن الربيع ص 120-166
 * مسعود بن سويد ص 112
 * مسعود بن عبد الأشهل ص 335
 * مسعود بن يزيد ص 216
 * المسعودي ص 160-161-203
 * مسلم بن حجاج ص 47-243
 * مصعب الزبيري ص 68-337

- * مصعب بن عمير ص 93-95-96
 * نصر بن الحارث ص 126
 * النضر بن الحارث ص 192-193
 * نعمان بن عبد عمرو ص 335-
 * نعيم بن مسعود ص 144
 * النهديّة ص 111-180-188
 * نهير بن الهيثم ص 215
 * نوفل بن الحارث ص 95-147-148
 * نوفل بن عبد الله ص 138
 * هاشم بن أبي حذيفة ص 95-116
 * هبار بن سفيان ص 115-116
 * هشام بن العاص ص 95-117-199
 * هلال بن المعلى ص 336
 * همينة بنت خلف ص 100
 * هند بنت عتبة ص 60
 * واقد بن عبد الله التميمي ص 112-
 -167
 * الواقدي ص 68-74-87-88-89-90-
 -109-157-158-165-170-175-
 184-185-205-230-244-246-271
 * وديعة بن ثابتة ص 364
 * ورقة بن النوفل ص 171
 * الوليد بن عقبة ص 37
 * الوليد بن المغيرة ص 192-193-
 -95
 * وهب بن سعد بن أبي سرح ص 95-
 -121-97
 * ياسر ص 116-179-288
 * يزيد بن ثعلبة ص 268
 * يزيد بن الحارث ص 267
 * يزيد بن حزام ص 216
 * يزيد بن زمعة ص 93-95-96-119
 * يزيد بن عامر ص 216
 * يزيد بن المنذر ص 336
 * اليعقوبي ص 160-161-165-203-
 * مصعب بن عمير ص 93-95-96
 -123-122-179-203-265-
 -209-210-214-224-313-
 316-332
 * مطعم بن عدي ص 122-194
 * المطلب بن الأزهر ص 119-167
 * معاذ بن جبل ص 71-217-228
 316-318-336
 * معاذ بن الحارث ص 215-258-267
 * معاذ بن عمرو ص 217-336
 * معاذ بن النعمان ص 132-142-143
 * معاوية بن أبي سفيان ص 62-65-
 307
 * معبد بن الحارث ص 332
 * معبد بن خالد ص 146
 * معبد بن قيس ص 336
 * معتب بن حمراء ص 116
 * معتب قشير ص 333
 * معقل بن المنذر ص 215 - 336
 * معمر بن أبي شرح ص 113
 * معمر بن أبي عمرو ص 118
 * معمر بن الحارث ص 167
 * معمر بن عبد الله ص 112-186
 * معن بن عدي ص 215-333
 * معوذ بن رافع ص 336
 * المغيرة بن شعبة ص 149
 * المغيرة بن عبد الله ص 116
 * المقداد بن عمرو ص 119-304
 * المنذر بن قدامة ص 333
 * المنذر بن عمرو ص 220-228
 * المنذر بن محمد ص 126
 * موسى بن عقبة ص 68
 * نبيه بن عثمان ص 95-118
 * النجاشي ص 176-187-195-196
 * النحام نعيم بن عبد الله ص 95-96-
 -104-112-113-114-123-139-
 -167-169-186-287

فهرس الأماكن

الابواء : 232-	حسماء : 248-	المدنية : 7-8-12
الإسكندرية : 149-	حنين : 302-	16-15-14-13
بئر رومة : 317-	الخرار : 232-	22-21-18-17
بئر معونة : 145-246-271-	خرسان : 55-	-32-31-30-27
272	خيبر : 13-77-78-99-	-48-43-40-33
البحرين : 55-	149-150-190-194-	88-87-55-52
البصرة : 55-	358-258-246-195	99-93-92-90
بطن إضم : 250-	دار الأرقم : 17-156-168-	-112-110-100
بطن رابع : 232	207-175-174-171-169	129-125-117
بيت المقدس : 357	-219	143-141-134
تموك : 39-43-44-258	دار الندوة : 107	146-145-144
-365-364-361-274	دومة الجندل : 244-	149-148-147
الجزيرة العربية : 7-181	ذات الأطلاق : 247-249	-165-151-150
الحبشة : 12-13-14-15	ذات السلاسل : 247	-195-194-183
-109-108-100-93-22	ذو العشيرة : 232	201-198-196
-114-113-112-111	ذي القصة : 248-250-	-220-204-202
120-117-116-115	الرجيع : 246-258-272	226-223-221
-149-147-123-121	-273	230-229-227
-179-178-176-171	سفوان : 232-	-235-233-232
-183-182-181-180	سوريا : 111-	240-238-236
-187-186-185-184	الشام : 55-125-249-354-	-251-246-241
-191-190-189-188	358	297-296-295
-195-194-193-192	الطائف : 55-115-122-133	303-302-299
-201-199-197-196	-176-174-172-150-149	311-309-305
-285-284-228-227	-196-189-185-178-177	-345-331
-331-288-287-286	-274-259-257-255-204	-87
-349-348-332-332	-354-302	المرسيع : 303-
-355	طرف : 248-	-365-363
الحجاز : 259-	العراق : 354-	المغرب : 68-
العديبية : 19-23-28-35-	العيص : 247-248	مكة : 8-12-13
-89-88-76-42-37-36	فدك : 249-	22-21-15-14
-145-144-121-92-90	قديد : 88-	33-30-28-26
-121-195-150-148-146	القرطاء : 248-250-	-55-48-40-35
-295-274-273-263-151	قطن : 248-	-86-76-65-60
364-317-302	الكديد : 249	93-89-88-87

- يشرب : 12-18-36-44-
 -129-125-122-93
 -134-133-131-130
 -139-138-136-135
 -143-142-141-140
 -172-154-147-145
 -191-190-189-178
 -197-196-195-194
 -201-200-199-198
 -206-204-203-202
 210-209-208-207
 218-213-212-211
 224-223-222-219
 -229-228-227-226
 -234-233-232-230
 -267-255-249-237
 -301-300-291-287
 -350-340-302
 اليمامة : 55-133-172-
 258
 اليمن : 93-118-125-
 149-147-133
 101-100-99-98-94
 -105-104-103-102
 -110-108-107-106
 114-113-112-111
 -118-117-116-115
 -124-123-122-120
 -141-134-133-131
 -145-144-143-142
 -149-148-147-146
 154-152-151-150
 -168-167-163-156
 -178-177-172-171
 -184-182-181-180
 -189-188-186-185
 -193-192-191-190
 -197-196-195-194
 -201-200-199-198
 205-204-203-202
 210-208-207-206
 -214-213-212-211
 -226-224-223-222
 -233-230-229-227
 -255-250-236-235
 -273-268-259-257
 -280-279-277-275
 -288-287-282-281
 -317-311-305-300
 -340-332-331-329
 -351-349-348-346
 -355-354
 مؤنة : 77-90-137-
 273-248-247
 مجد : 145
 نخلة : 16-17-232-
 وادي القرى : 129-248-
 358

فهرس القبائل

272-244: القارة	بنو معاوية بن بكر : 246	الازد : 125
قريش : 15-16-21-	بنو الملوّح : 249	أزد شنوءة : 99
-57-44-35-29-28	بنو النضير : 27-28-	أسد : 86-115-128-148-
-76-64-63-60-59	358-139-49	أسلم : 86-87-88-144-
99-97-92-88-86	تيمّم : 86-101	-312-311-145
105-104-103-100	ثقيف : 120-122-	أشجع : 36-87-128-
112-111-109-108	-149-147-125	-364-144-129
122-121-115-114	276-204-196-189	الأوس : 36-56-58-59
133-125-124-123	جھينة : 87-128-129-	-129-128-125-60
144-143-142-139	-312-311-145-144	-134-132-131-130
150-149-148-147	الخورج : 36-56-58-59-	-142-141-136-135
163-156-154-151	-129-128-125-60	-189-151-150-143
173-172-169-165	-137-136-332-331	-209-206-205-203
178-177-176-175	-141-140-139-138	-220-218-215-210
183-182-181-180	-189-151-150-143	-334-302-246-223
188-187-185-184	-210-209-206-203	-360-350-349-340
192-191-190-189	-218-217-216-215	بلي : 127-129-144-
198-197-196-194	-246-223-220	-312-145
203-201-200-199	336-331-302-250	بنو ثعلبة بن سعد : 246
213-212-210-204	-360-340	-249-248
247-236-232-222	خزاعة : 36-87-98-	بنو ضمرة : 36-144-145-
284-280-250-249	دوس : 144	311
288-287-286-285	رعل : 34	بنو سعد : 144-145-
305-304-302-299	سليم : 36-48-86-88	بنو عامر بن صعصعة : 271
322-321-317-312	-145-144-115-92	بنو عويل : 249
348-343-338-331	311-272-151	بنو قريضة : 49-130-368
355-354-350-349	عبد القيس : 65	بنو قينقاع : 358
-363-358	عذرة : 144-248	بنو كعب بن عمرو : 87-
-128-125 : قضاة	عضل : 244-272	-144
-144	عرينة بن عكل : 246	بنو كلاب : 146
قيس - 86-98-100	غطفان : 144-145	بنو لحيان : 145-246-
-232-147 : كنانة	عفارة : 36-86-87-88	-311-272
311	311-147-145-144	بنو المصطلق : 145
246 : هذيل	-312	

فهرس القرآن

- إبراهيم : 283
 الأحزاب : 9-18-29-30
 31-37-296-345-354-
 323-324-340-
 آل عمران : 10-21-211
 254-261-262-263-
 269-291-297-345-
 363-
 الأنعام : 354 المزمّل : 281-
 الأنفال :
 البقرة : 9-10-14-15-
 16-17-198-131-237-
 238-239-240-260-
 292-354-356-357-
 360-
 البينة : 354 239-240-262-291-
 التوبة : 10-35-38-39-
 41-44-45-71-240-
 241-261-262-296-
 293-303-354-361-
 364-365 يونس : 353
 الجاثية : 282-283-
 الحج : 33-34-198-210-
 211-231-237-238-240-
 الحجر : 344-345-353-
 الحجرات : 346
 الحديدى : 22
 الحشر : 26-27-28-29-41
 345-361
 الزمر : 283
 الشعراء : 102
 الشورى : 102-344-345-
- الصف : 261
 العنكبوت : 236
 الفتح : 30-36-70-262-
 263-295-296-254-
 الفرقان : 235-
 المائدة : 221-240-259-
 296-246-359-
 محمد : 30-261-
 المتحنّة : 37-
 المنافقون : 271-
 النجم : 184-185-191-
 النحل : 11-13-14-15
 236
 النساء : 10-25-26-34-

فهرس المواضسع

المقدمة من ص 1 إلى 5

الجزء الأول

أصحاب محمد : محاولة لتحديد مفهوم الصحبة والبحث في
الانتماءات القبليّة والإجتماعيّة وفئات أعمار
الصحابة : من ص 6 إلى 153 .

1- محاولة لتحديد مفهوم الصحبة : من ص 6 إلى ص 85

- 1- الصحبة من خلال القرآن
- 2- الصحابة من خلال الحديث والتراجم والتاريخ العام

- أ- مفهوم الصحبة من خلال الحديث والتراجم
- ب- الصحابة من خلال كتب التراجم

1- البحث في الانتماءات القبليّة والإجتماعيّة وفئات أعمار أصحاب النبي : من ص 86 إلى ص 153

- 1- الإنتماءات القبليّة وفئات أعمار أصحاب النبي في الفترة المكيّة
- 2- الإنتماءات القبليّة والإجتماعيّة وفئات أعمار الذين أسلموا
وصحبوا الرسول في المدينة :

- أ- الانتماءات القبليّة والإجتماعيّة وفئات أعمار الأنصار
- ب- الانتماءات القبليّة والإجتماعيّة من أصحاب محمد
من البدو وغيرهم .

الجزء الثاني

دور أصحاب النبي في نشأة الإسلام العقائدي والسياسي.....ص 154 إلى 277

1- أصحاب النبي في مكة :

يستجيبون للدعوة ويصمدون أمام «فتنة» قريش : من ص 156 إلى ص 201

أ - المؤمنون الأوائل : ترتيبهم حسب أسبقيتهم ومحاولة لتفسير هذا الإيمان المبكر .

أ- اختلاف المصادر في تحديد أول من أسلم من أصحاب النبي

ب- المسلمون الأوائل من خلال المصادر :

ج- محاولة لتفسير الإيمان المبكر للصحابة الأوائل :

2- المستجيبون إلى الدعوة الحمديّة زمن الفتنة والهجرة إلى الحبشة

أ- الدعوة الإسلاميّة قبل « الفتنة » وأثناءها

ب - الهجرة إلى الحبشة : أهميتها ومعناها بالنسبة إلى المسلمين وإلى الإسلام .

3- الهجرة إلى يثرب وقطيعة المسلمين النهائيّة مع قريش

1- أصحاب محمد ينشؤون دولة الإسلام

في المدينة بزعامة الرسول : من ص 202 إلى ص 278

1- المفاوضات بين النبي وأهل يثرب وأنطلاقة الإسلام

2- خصائص تعايش المسلمين في المدينة قبل نزول الأمر بالقتال

3- أصحاب الرسول يجاهدون في سبيل الإسلام

4- دور « الجراء » في توسيع فعل الجهاد لدى الصحابة وتعميقه

الجزء الثالث

علاقات الصحابة بالرسول وعلاقاتهم فيما بينهم وعلاقاتهم بالآخرين من ص 278 إلى 365

4 العلاقات بين الرسول وأصحابه : تطورها وتحديد طبيعتها :

من ص 279 إلى ص 330

1- العلاقات بين الرسول وأصحابه في مكة من خلال القرآن والمصادر

أ- العلاقة بين النبي وأصحابه من خلال القرآن

ب- العلاقات بين الرسول وأصحابه من خلال السيرة ومصادر التاريخ العام

2- العلاقة بين الرسول وأصحابه في المدينة من خلال القرآن والمصادر

أ- العلاقة بين الرسول وأصحابه من خلال القرآن .

ب- العلاقة بين الرسول وأصحابه من خلال المصادر .

3- العلاقات بين الرسول وأصحابه من خلال الحديث النبوي

4- العلاقة بين الرسول والنساء الصحابييات .

II- خصائص علاقات أصحاب النبي فيما بينهم : من ص 331 إلى ص 353

1- أصحاب النبي وعلاقات القرابة الدموية

2- علاقات الحلف والولاء بين أصحاب النبي

3- العلاقات الإسلامية بين أصحاب النبي من خلال القرآن والسيرة

III- علاقات أصحاب النبي بغيرهم من ص 353 إلى ص 368

1- علاقات أصحاب النبي بالمشركين

2- علاقات أصحاب النبي باليهود

3- علاقة أصحاب النبي بالمنافقين

القائمة من ص 366 إلى 368

قائمة المصادر والمراجع من ص 369 إلى 382

الفهارس من ص 383 إلى 399