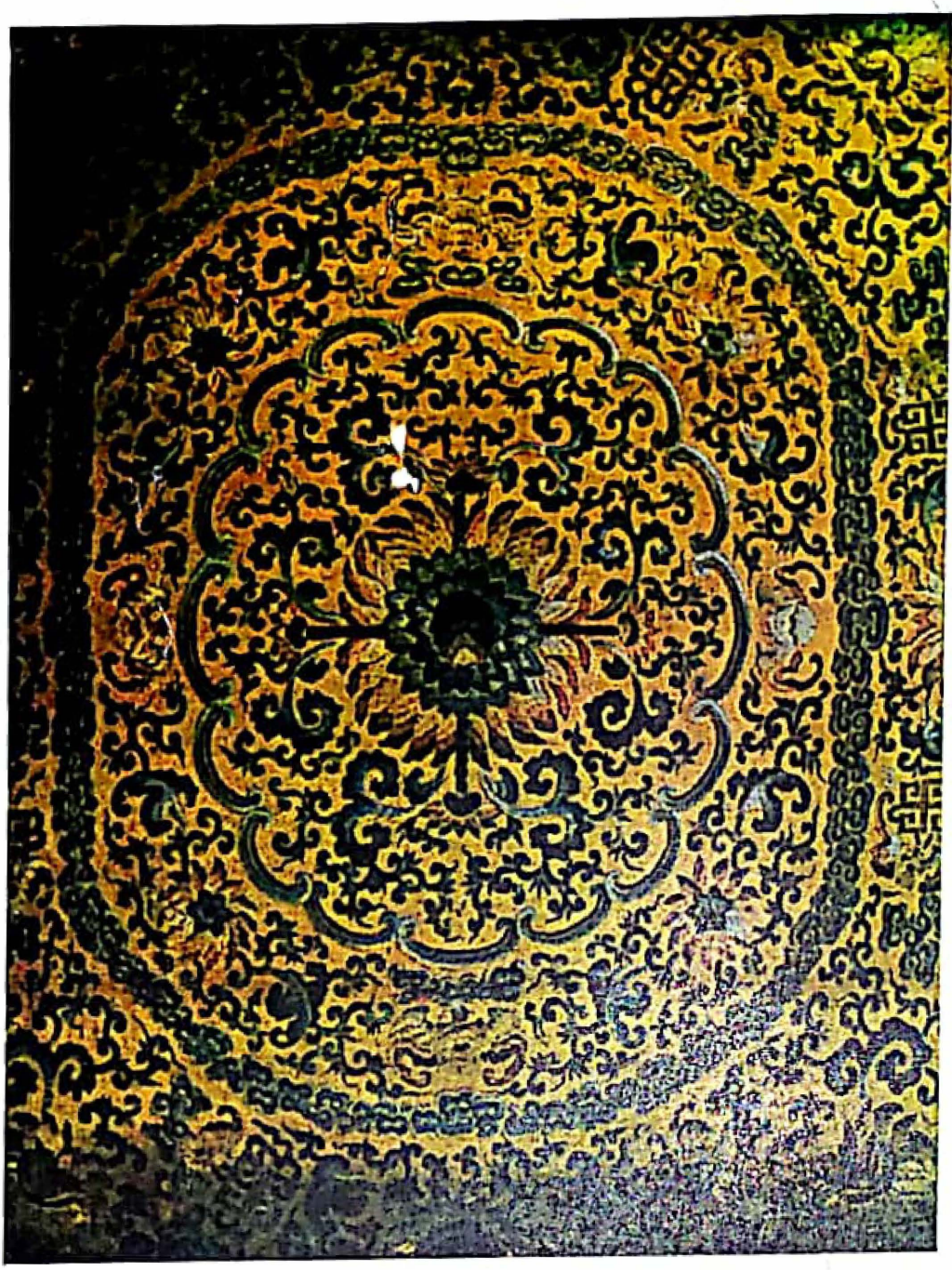
علي محمد زيد

مُعتزلة اليمن

دولة الهادي وفكره



مركز الدراسات والبحوث اليمني - صنعاء
دار العودة - بيروت

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الاولى ١٩٨١

دار العودة - بيروت
كورنيش المزرعة
بناية الريفيرا سنتر
تلفون ٣١٠٨٤٠ ٣١٨١٦٥
تلكس Awdu ٢٣٦٨٢

الإهداء:

إلى:

(من زرعوا الشمس على سمائنا

وثبتوا النجوم والأقمار

وثبتوا النهار

على طريق [أيلول] العظيم

أشعلوا الشباب، أحرقوا الأعمار

صدوا جحافل القديم

أوقفوا مسير العار

فكانت الأعمدة النبيلة البيضاء

وكانت السبعون

أشرف أيام الخلود في ديارنا الخضراء

أخصب ما جادت به القرون

أنصع مولود لأرضنا الحنون

لأمنا صنعاء)

[من قصيدة: الأبطال والسبعون

للشاعر عبد العزيز المقالح]

•

المحتويات

الاهداء	٥
المحتويات	٧
تمهيد	١١
مقدمة :	١٥
I) نشأة الزيدية وعلاقتها بالمعتزلة :	١٧
١ ـ تكون الزيدية وانقسامها في فرق	١٧
٢ ـ المعتزلة	٢١
٣ ـ بواكير اللقاء بين الزيدية والمعتزلة	٢٨
٤ ـ دور القاسم بن أبراهيم الرسي في اللقاء بين الزيدية والمعتزلة	٣١
II) اليمن قبيل مجيء الهادي :	٣٩
١ ـ نظرة في الأوضاع السياسية	٤١
٢ ـ نظرة في أحوال اليمن الاقتصادية والاجتماعية	٤٨
٣ ـ نظرة في الأوضاع الفكرية والثقافية	٥١
الفصل الأول : الهادي وقدومه الى صعده	٥٥
١ ـ بيعة الهادي واتجاهه الى طبرستان	٥٧
٢ ـ رحلته الأولى الى اليمن	٥٩
٣ ـ رحلته الثانية الى اليمن	٦٢
الفصل الثاني : دولة الهادي في صعده بين التوسع والانهيار	٦٧
I) النشاط العسكري والسياسي	٦٩
١ ـ الاصلاح بين الفئات المتقاتلة في صعده	٦٩
٢ ـ الأعمال العسكرية في نجران ويرط	٦٩
٣ ـ محاولات في اتجاه الجنوب	٧٠
٤ ـ قدوم « المهاجرين »	٧١
٥ ـ استمرار المحاولات جنوبا ، وعودة نجران وصعده للاضطراب	٧١
٦ ـ نحو صنعاء وكيف تم تسليمها	٧٢

٧ ـ توسع دولة الهادي نحو الجنوب ٧٤
٨ ـ عودة الهادي نحو الشمال ٧٥
٩ ـ خروج صنعاء من يد الهادي ٧٦
١٠ ـ على طريق الانهيار ٧٩
١١ ـ محاولة مخفقة للعودة الى صنعاء ٨٠
١٢ ـ التراجع الى صعده والفوضى في صنعاء ٨١
١٣ ـ الاضطراب السياسي والمجاعة ٨٢
١٤ ـ المراجعة والتأمل ٨٣
١٥ ـ دولة الهادي وعلي بن الفضل ٨٤
١٦ ـ دولة الهادي في مرحلة الانحسار ٩٢
١٧ ـ نهاية الحلم ٩٥
II) الجباية في دولة الهادي ٩٧
الفصل الثالث : مصير دولة الهادي بعد موته ١٠٣
I) فترة المرتضى : ١٠٥
١ ـ تردد المرتضى ١٠٥
٢ ـ وصية الهادي للمرتضى ١٠٧
٣ ـ المرتضى وابن الفضل ١٠٨
٤ ـ انسحاب المرتضى ١٠٩
II) صراع ابن الفضل ومنصور اليمن : ١١١
١ ـ ابن الفضل وموت الهادي ١١١
٢ ـ انشقاق ابن الفضل عن الإسماعيلية ١١١
٣ ـ انقسام الدعوة الاسماعيلية في اليمن ١١٢
III) فترة الناصر : ١١٥
١ ـ ظروف تولي الناصر ١١٥
٢ ـ محاولات الناصر لتوسيع نفوذه ١١٦
٣ ـ القضاء على دولة ابن الفضل ١١٧
٤ ـ محاولة لفهم حركة ابن الفضل ١١٩
٥ ـ الناصر والاسماعيليون ١٢٦

٦ ـ بروز الدور اليمني في دولة الناصر وأثره في القضاء عليها ١٢٩
IV) صراع الهمداني مع دولة الناصر ١٣١
الفصل الرابع : آراء الهادي الكلامية : ١٤٣
مدخل ١٤٥
I) العقل ونظرية المعرفة ١٤٦
II) السنة والقياس والإجماع ١٥٤
III) الأصول الخمسة ١٥٧
١ ـ التوحيد وما يتصل به من قضايا ١٦٠
أ ـ الرؤية ١٦٤
ب ـ الله شيء ١٦٥
جـ ـ صفات الذات وصفات الفعل ١٦٦
د ـ خلق القرآن ١٧٠
٢ ـ العدل ١٧٢
٣ ـ المنزلة بين المنزلتين ١٧٨
٤ ـ الوعد والوعيد ١٧٩
٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٨٠
IV) نظرية الإمامة ١٨٢
فهرس المراجع : ١٩٣
أ ـ مؤلفات الهادي يحيى بن الحسين ١٩٣
ب ـ مراجع مرتبة حسب سنة وفاة المؤلف ١٩٣
جـ ـ مراجع حديثة مرتبة ترتيبا هجائيا ١٩٦
د ـ مراجع بالألمانية ١٩٦

تمهيد

حين بدأت التفكير في تحديد موضوع لرسالتي لنيل شهادة (الماجستير) كان أول ما تبادر إلى ذهني الكتابة عن قضية تمس الحياة الثقافية والفكرية لليمن المعاصرة. وكان أول موضوع بدأت البحث فيه هو معرفة العملية السياسية والفكرية التي تم خلالها نسج العلاقة بين الفكر العربي الإسلامي في اليمن والعصر الحديث، وبالتحديد: أردت البحث في علاقة جركة التحديث، المجسدة سياسيا في حركة المعارضة اليمنية ضد الإمام يحيى حميد الدين وابنه أحمد من بعده، بما يسميه المثقفون اليمنيون «مدرسة التحرر الديني في اليمن» ممثلة في محمد بن ابراهيم الوزير (توفي سنة ٨٤٠ هـ/١٤٣٦ م)، ومحمد بن اسماعيل الأمير (توفي سنة ١١٨٢ هـ/١٧٦٨ م)، ومحمد بن علي الشوكاني (توفي سنة ١٢٥٠ هـ/١٨٣٤ م)، وغيرهم من جهة، وبالفكر العربي الإسلامي الحديث ممثلا بجمال الدين الافغاني (ـ ١٣١٥ هـ/ ١٨٩٧ م)، ومحمد عبده (ـ ١٣٢٣/١٩٠٥)، وعبد الرحمن الكواكبي (ـ ١٣٢٠ هـ/١٩٠٢ م)، وغيرهم، من جهة أخرى. وكانت أول مشكلة واجهتني بهذا الصدد هي التأكد من صحة هذا المصطلح الذي يستخدمه المثقفون اليمنيون، وهو «مدرسة التحرر الديني في اليمن»، لأن أغلب القضايا الفكرية في اليمن لم تبحث بعد. وكدت أختار البحث في ما يتضمنه هذا المصطلح موضوعا لرسالتي لولا أنني واجهت منذ البداية إشكالا جديدا، وهو أنه إذا كان هناك (مدرسة تحرر ديني في اليمن) فما هي القيود أو العوائق التي تحررت منها؟ وقد افترضت، على سبيل الجدل، وصول الفكر المعتزلي في مرحلته الزيدية في اليمن، بعد ما يزيد على خمسمائة سنة من دخوله إليها، إلى طريق مسدود، مما اقتضى البحث عن منهج جديد في الحياة الفكرية. لكن هذا يبقى افتراضا مجردا يحتاج إلى إثبات، ولا بد من دراسة الفكر المعتزلي في اليمن منذ دخوله إليها لمعرفة صواب أو خطأ هذا الإفتراض. وبذلك كان البحث في دخول الفكر المعتزلي إلى اليمن محطة ارتحت لها موضوعا لرسالتي، وإن بقيت أسئلة كثيرة قبلها تحتاج إلى أجوبة، مما استدعى البحث في قضايا مهمة ذات علاقة تمهيدية بموضوع الرسالة، مثل: الزيدية وانقسامها في فرق، والعلاقة بين الزيدية والمعتزلة، والقاسم بن ابراهيم الرسي ودوره في نسج العلاقة بين الزيدية والمعتزلة من جهة، وتأثيره الكبير على حفيده: الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم أول من أدخل الفكر المعتزلي إلى اليمن. كما استدعى أن تشتمل المقدمة على بحث في الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية والسياسية والفكرية في اليمن قبيل وصول الهادي إليها.

وهكذا فقد جاء البحث في دولة الهادي وفكره، وما ولدته من ردّات فعل سياسية وفكرية، موضوعا لرسالتي، محطة أولية في طموح كبير للبحث عن أجوبة لأسئلة تتعلق بالحياة المعاصرة في اليمن. وقد أجريت على الرسالة بعض التعديل عند النشر، حيث الغيت الفصل الخاص بشعر الهادي لأنني كتبته لتلبية شروط أكاديمية لا أجدها ضرورية، وأضفت إلى المقدمة تعريفا سريعا بالمعتزلة، كموضوع يتردد الحديث عنه في ثنايا الكتاب كثيرا، لمساعدة القارىء غير المطلع على تاريخ علم الكلام على الدخول إلى

الكتاب والتعامل معه بقدر أقل من الصعوبة. كما أضفت فصلا كاملا عن مصير دولة الهادي بعد موته، أيام ابنيه: محمد المرتضى وأحمد الناصر، وصراعاتها مع القوى السياسية الفاعلة آنذاك، سواء دولة القرامطة بقيادة علي بن الفضل، أم الدويلة الإسماعيلية التقليدية في مسور[1]، أم مع القيادات السياسية والفكرية اليمنية الأخرى وخاصة «لسان اليمن»[2] الحسن بن أحمد الهمداني.

جاء اختياري لهذه البداية منطلقا من قناعة بأن الواقع الاجتماعي الراهن قد تكون كمحصلة لعملية تاريخية طويلة ومعقدة، لا بد من دراستها بعمق كي نستطيع فهم هذا الواقع، وبالتالي العمل لتغييره نحو الأفضل. فلقد كانت الدعوة إلى تجاوز الواقع السائد، بكل تخلفه وانحطاطه، وتغييره إلى واقع أفضل، منذ بداية حركة التحديث في اليمن وحتى الآن، تواجه دائما بتهمة «الإبتعاد عن الواقع»، و «عدم فهم الواقع» ممن يدعون أنهم وحدهم الذين يفهمون الواقع، وهم في الحقيقة، إما انهم يفهمون أن الواقع هو كل ما يبقي على مصالحهم الإقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تكونت في واقع مضى ويجب تغييره، وإما أنهم يعيشون بأجسادهم في واقع حاضر بينما هم يعيشون فكريا ووجدانيا في واقع تجاوزه الزمن وأصبح اهتمامنا به لا كمثال يجب استحضاره وتحقيقه، بل كأحد العوامل المساهمة في تكوين وتشكيل العملية التاريخية الحاضرة في صيرورتها نحو المستقبل.

وهذا الترابط الجدلي بين الماضي والحاضر والمستقبل قد جعلني أبدأ بالبحث عن إجابات لأسئلة راهنة، فإذا برحلة البحث تطوح بي إلى أعماق التاريخ، وإذا بإحدى قدميّ منغرسة في الحاضر، والأخرى تحاول أن تتلمس مكانها في الماضي، وراسي يتطاول نحو مستقبل مأمول، بحثاً عن توازن مطلوب في حياتنا المعاصرة على المستوى الاجتماعي العام، وعلى المستوى الشخصي الخاص.

فنحن - أنا وأمثالي من أبناء الفلاحين اليمنيين الذين فتحت لهم ثورة سبتمبر المجيدة طريق العلم والتفتح على الحياة الجديدة - قد وجدنا أنفسنا نسير في الشوارع نتظاهر ونهتف للثورة، ونحمل السلاح دفاعا عن صنعاء في حصار السبعين يوما، ودفاعا عن حق الشعب اليمني في بناء حياته الجديدة، فاكتسبت اليمن في وجداناتنا بعدا (رومانسيا) متعاليا وجميلا، دون أن نتمكن من تحويل هذا الانجاز بيمن الثورة والجمهورية، باليمن الجديد، الى اتحاد بيمن يتواصل فيه خير ما في الماضي بحركة الحاضر نحو مستقبل نريد له أن يكون متطورا ومزدهرا، وخاليا من كل صنوف التجزئة والظلم والقهر واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وكان لا بد أن نصل في رحلة التوحد باليمن إلى مرحلة البحث عن الهوية الحقيقية لهذه اليمن الساكنة في الخلايا والوجدان، جسما نحيلا وهما كبيرا يتجاوز طاقات هذا الجسم، وتاريخا مثقلا بالآنات نشوانا بلحظات الفرح، وحاضرا مجزءا بائسا لا تزينه الا ومضات من الشوق لزمن الفرح القادم.

---

(١) اسميها هنا تقليدية للتمييز بينها وبين الدولة الاسماعيلية القرمطية.

(٢) لسان اليمن: هو الاسم الذي يبدو أنه قد كان يطلق على الهمداني في زمن محمد بن نشوان الحميري فأضافه ابن نشوان إلى اسم الهمداني في الإكليل، وأصبح بالتالي علما عليه.

وقد حاولت ـ ما استطعت ـ أن لا أسمح لهذا الانشطار الداخلي بالانعكاس على الدراسة مما يفقدها التوازن الذي أنشده. فهل وفقت؟؟!.

ولا يخطر ببالي مطلقاً أن أدعي أنني وجدت في هذه الدراسة إجاباتٍ مباشرةً لما يعتمل في أذهان المهتمين من أسئلة، لكن البحث بقدر ما هو محاولة شخصية للبحث عن التوازن، فهو في الوقت نفسه محاولة متواضعة للاشارة بأصابع، مرتعشة خجولة من قلة الزاد ومشقة الطريق، إلى ما يمكن اعتباره اقتراحا، أطرحه على المعنيين بمعرفة الواقع الحقيقي لليمن، أن يسلكوا الطريق الشاق في تتبع صيرورة الحركة التاريخية للمجتمع اليمني، لتبين الطريق الآمن نحو مستقبل خال من الجهل والقهر والتجزئة والتخلف.

وقد جعلت عنوان هذا الكتاب «معتزلة اليمن : ١ ـ دولة الهادي وفكره» لأضع نفسي أمام أمر واقع يقتضي ضرورة الوفاء لهذا العنوان وللقارىء بمواصلة البحث. وآمل أن تساعد الظروف على الوفاء بهذا الوعد في القريب.

بيروت في ٢٤/٨/١٩٨٠

مقـــدِّمة

I

نشأة الزيدية وعلاقتها بالمعتزلة

١) تكون الزيدية وانقسامها في فرق:

«ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان»[١]. ويبدو أن الشيعة بعد كربلاء مباشرة لم يجددوا شخصا بعينه من آل علي ليكون اماما يلتفون من حوله، فإن علي بن الحسين، وهو الوحيد الذي بقي حيا من أبناء الحسين بعد كربلاء، خرج زاهدا في السياسة، مدركا جسامة التضحيات التي تتطلبها الثورة على الأمويين. لذلك انكب على الشئون الدينية ورواية الحديث والتعليم، وان ظلت الشيعة تضع له مكانة رفيعة. فلما مات احتل ابنه محمد مكانه من أنفس الشيعة. ولا يبدو أن أخاه زيدا قد نازعه أمر الامامة كما يقول الشهرستاني وغيره من مؤرخي الفرق[٢]، لأن علي بن الحسين مات وعمر زيد أربعة عشر عاما، بينما كان أخوه محمد كبير السن وله ابن في عمر زيد هو جعفر بن محمد. كما أن محمدا هو الذي تولى تربية زيد وتعليمه. غير ان الشيعة اختلفت بعد موت محمد بن علي سنة ١١٤ هـ/٧٣٢ (٧٣٣) م، فمنهم من قال بإمامة جعفر بعد أبيه، ومنهم من قال بإمامة زيد بن علي.

في تلك الفترة بدأت حركات الشيعة تتجه نحو العمل النشيط لاسقاط الأمويين والتخلي عن أسلوب المهادنة الذي سار فيه علي بن الحسين وتابعه فيه محمد بن علي وجعفر بن محمد. وقد اكتسب الاتجاه لاسقاط دولة الأمويين زخما جديدا بتنظيم شئون الدعوة العباسية وتنسيقها واعطائها طابعا سياسيا جديدا تجلى في السرية الشديدة، والمناورات السياسية البارعة حتى مع العلويين أنفسهم الذين كانت الدعوة تتم باسمهم.

من هنا بدأت بذور الفرقة التي تابعت زيدا في دعوته، والتي عرفت فيما بعد بالزيدية. فالخلاف بين زيد وجعفر، أو بين أنصار زيد وأنصار جعفر إذا شئنا الدقة، كان خلافا بين نظرتين متناقضتين الى الامامة، طريق تحصيلها ودورها، والموقف من الامويين، وكيف يمكن تحويل المشاعر السياسية المكبوتة إلى مواقف عملية على أرض الواقع. هل يكتفي المنكر على الامويين ورجال دولتهم بالانكار القلبي والانكار اللفظي، أم انه لا بد من تحويل هذا الانكار إلى فعل مادي واقعي، ينتهي إما بالنصر وإما بالشهادة؟.

ولكل واحدة من هاتين النظرتين ما يدعمها من الناحيتين النظرية والعملية، سواء في التاريخ الاسلامي عامة، أم في تاريخ الشيعة بخاصة. ففي التاريخ الإسلامي العام نشأت اتجاهات ترى مهادنة الخلافة والقبول بالأمر الواقع، وعدم «إثارة الفتنة» حفاظاً على «وحدة الجماعة» الاسلامية، وتوفيرا لأمن

---

(١) الشهرستاني - الملل والنحل، ١/٢٢.

(٢) نفسه، ص ٣٦ - ٣٨.

وطمأنينة المسلمين. وقد شجعت الخلافة الأموية هذه الاتجاهات لما تقدمه من مساعدات جلى في الحفاظ على السيطرة الأموية على الأمور بدون متاعب. وفي الوقت نفسه نشأت اتجاهات أخرى ترى وجوب الخروج على الظلمة وقتالهم، وانكار جورهم ومفاسدهم وتغييرها بحد السيف، فإما اقامة حياة عادلة سعيدة، واما الجنة. وفي مقدمة من سار على هذا الطريق: الخوارج.

وفي تاريخ الشيعة كذلك نشأت نظرات متخاذلة تولدت عن شعور بعض العلويين وانصارهم بالهزيمة الداخلية وقلة النصير، وفجعتهم التضحيات الكبيرة التي قدموها ففضلوا السلامة. وقد ولدت معركة كربلاء من هذا الاتجاه، إذ كان تأثيرها مباشرا على علي بن الحسين الذي ابتعد من هول الفجيعة عن السياسة ونأى بنفسه عن العذاب الذي عاناه من سبقه. وعلى قريب من هذا النهج سار ابنه محمد، وحفيده جعفر.

وجاء زيد ليتولى الدعوة إلى النظرة الثورية البديلة، التي ترى الخروج وقتال الظلمة شرطا أساسيا للإمام، لا يكون إماما من دونه. وبينما قال أنصار جعفر بأن إمامة الامام تصح «وإن أغلق بابه، وأرخى ستره، وداهن الظالمين، وأمنهم وأمنوه، وسالمهم وسالموه، يعني أنهم اثبتوا للقاعد، ورفضوا القائم»[1]، كان زيد يرى ضرورة الخروج على بني أمية وانتزاع الخلافة منهم بحد السيف، ويضع ذلك شرطا للإمامة. وبدأ يطبق هذه النظرة عمليا حين ذهب إلى العراق سنة ١٢١ هـ/٧٣٩ م يدعو الناس إلى بيعته استعدادا للخروج ومناجزة الظلمة، فانتشرت دعوته في الكوفة وواسط وغيرهما، والتف حوله كثير من معارضي دولة الأمويين حتى ان الامام أبا حنيفة قد تعاطف معه وأعطاه مساعدة مادية، وان تعلل بأعذار تمنعه من الخروج معه[2]. وكان زيد يرى «جواز امامة المفضول مع قيام (وجود) الأفضل، فقال: كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا، وسيف علي من دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي. فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد. فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه بالمين والتؤده، والتقدم في السن، والسبق في الاسلام، وانقرب من الرسول ﷺ. ألا ترى أنه لما أراد (أبو بكر) في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا: لقد وليت علينا فظا غليظا، فما كانوا يرضون بعمر لشدته وصلابته وغلظه في الدين، وفظاظته على الأعداء، حتى سكتهم أبو بكر بقوله (لو سألني ربي لقلت: وليت عليهم خيرهم لهم). كذلك يجوز أن يكون المفضول اماما والأفضل قائم (موجود) فيرجع إليه في الاحكام، ويحكم بحكمه في القضاء»[3].

---

(١) عبد الله بن حمزة، العقد الثمين، مخطوط، ق ٣٤ - ٣٥.

(٢) حميد المحلي، الحدائق الوردية، ١/ ١٥٤.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ١٥٥.

وفي تحويل هذه النظرة الثورية إلى واقع حي خرج زيد في الكوفة سنة ١٢٢ هـ/٧٤٠ م وقاتل عامل الأمويين بها يوسف بن عمر الثقفي في خلافة هشام بن عبد الملك [١٠٥/٧٢٣ (٧٢٤) - ١٢٥/٧٤٢ (٧٤٣)]. بينما رفض أنصار ابن أخيه جعفر بن محمد الخروج معه، وأعلنوا رفض امامته فسماهم «الرافضة»[١]. ولم يكن أنصار جعفر وحدهم الذين رفضوه وخذلوه، وانما خذله غالبية الذين بايعوه، خوفا من بطش السلطات وتنكيلها بهم، وكانت حجة هؤلاء في الهرب من المجزرة الغول بإمامة جعفر، «وتابعهم على قولهم هذا من أحب البقاء...»[٢]. فلم يلبث مع زيد إلا شرذمة قليلة العدد، قاتلت معه ثلاثة أيام حتى قتل. ولم يلبث ابنه يحيى بن زيد أن خرج في خراسان لبلقى المصير نفسه سنة ١٢٦ هـ/ ٧٤٣ (٧٤٤) م في خلافة الوليد بن يزيد.

هذا النهج الذي اختطه زيد نظريا وعمليا تألف من بعده حوله حزب سياسي شيعي متميز يحمل اسم «الزيدية»، بعد أن كان الأمر قبله خاضعا لاجتهاد الامام، واستعداده للمصادمة، أو ميله إلى المهادنة. وأصبح المرء الطامح للامامة بعد زيد يفكر طويلا قبل أن يقدم على دعوته، ويختبر في نفسه استعداده للمواجهة بكل احتمالاتها، وأولاها الخروج لقتال السلطان من أول يوم يعلن فيه إمامته. وقد قامت بعد زيد عدة ثورات تؤمن بالخروج والجهاد، فثار محمد بن عبد الله بن الحسن في المدينة وأخوه ابراهيم بن عبد الله في البصرة في أيام المنصور العباسي سنة ١٤٥ هـ/٧٦٢ م، وكان مصيرهما القتل، وخرج الحسين بن علي الفخي، بفخ، سنة ١٦٩ هـ/٧٨٥ (٧٨٦) م أيام الهادي العباسي فقتل، ثم خرج محمد بن ابراهيم بن اسماعيل في الكوفة في سنة ١٩٩ هـ / ٨١٤ (٨١٥) م في أيام المأمون، ثم محمد بن زيد بن علي الذي خرج بالبصرة سنة ١٩٩ هـ/٨١٤ (٨١٥) م، وانتهى في سجن المأمون.

ولم تلبث الزيدية بعد موت زيد أن انقسمت في فرق عدة يجمعها قاعدة واحدة وهي انها «ترى السيف والعرض على أئمة الجور وازالة الظلم، واقامة الحق»[٣]، وتشترط أن يخرج الامام شاهرا سيفه، منابذا للظلمة. وتتفق أغلب المصادر بشكل عام على وجود فرقتين كبيرتين هما الجارودية والبترية. فالجارودية هم أصحاب أبي الجارود، زياد بن المنذر العبدي، الذي كان من أصحاب محمد بن علي بن الحسين، وله كتاب في التفسير برويه عنه، وآراؤه في الامامة والرجعة قريبة من آراء الامامية. ولما خرج زيد بن علي مال إليه وخرج معه. «اثبت النص على علي بن أبي طالب بالوصف وليس تصريحا بالاسم، ومن ثم كفروا من خالف ذلك النص، لأنه كالنص الصريح باسمه، واثبتوا الامامة في البطنين (الحسن والحسين) بالدعوة مع العلم والفضل، وينسب إليهم القول بالغيبة...»[٤].

---

(١) الهادي، رسائل العدل والتوحيد، ٢/٨٠ - ٨٢؛ الأشعري، المقالات، ٦٥، الملل والنحل، نفسه، عبد الله بن حمزة، نفسه، ق ١٨.

(٢) الهادي نفسه.

(٣) الأشعري، المقالات، ص ٧٤.

(٤) ابن المرتضى، المنية والأمل. مخطوط، ق ٣٦.

والبترية هم أتباع كثير بن اسماعيل البتري، وهو من أصحاب الحديث[1]. قالوا: «ان علي (بن أبي طالب) كان أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأولاهم بالامامة، وان بيعة أبي بكر وعمر ليست بخطأ، لأن عليا سلم لهما ذلك بمنزلة رجل كان له حق على رجل فتركه له، ووقفت في أمر عثمان، وشهدت بالكفر على من حارب عليا»[2]. كما قالت بأن الامامة بالنص وليس بالعقد والاختيار. اما في الفروع فقد كانت على مذهب أبي حنيفة[3].

ثم انقسمت البترية إلى جريرية (قد تسمى سليمانية)، وصالحية. فالجريرية هم أصحاب سليمان بن جرير الرقي، وهو معاصر لادريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن الذي خرج في خلافة هارون الرشيد [١٧٠ / ٧٨٦ (٧٨٧) - ١٩٣ / ٨٠٨ (٨٠٩)]، إلى المغرب، ويسمون «السليمانية» نسبة إلى سليمان بن جرير نفسه. وقد ذهبوا «إلى أن الامامة شورى تصح بالعقد، كقول المعتزلة، وتصح الامامة عندهم في المفضول، ويقولون بإمامة الشيخين مع أولوية علي عندهم»[4]، ويرثوا من عثمان بسبب أحداثه، وشهدوا عليه وعلى من حارب عليا بالكفر، وقالوا: «الامامة من مصالح الدين... يحتاج إليها لاقامة الحدود، والقضاء بين المتحاكمين، وولاية اليتامى والأيامى، وحفظ البيضة، واعلاء الكلمة، ونصب القتال مع أعداء الدين، وحتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الأمر فوضى بين العامة، فلا يشترط فيها أن يكون الامام أفضل الأمة علما، واقدمهم عهدا، وأسدهم علما وحكمة، إذ الحاجة تسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل»[5].

وأما الصالحية فهم أتباع صالح بن حي [توفي سنة ١٦٧ هـ/٧٨٣ (٧٨٤) م]، الفقيه المحدث. ولا تتوسع المراجع في شرح الخلافات التي جعلها صالح أساسا لفرقة مستقلة، إلا أن عبد القاهر البغدادي يقول: «وقولهم كقول سليمان بن جرير في هذا الباب (الامامة)، غير انهم توقفوا في عثمان ولم يقدموا على ذمه ولا على مدحه»[6].

ويتفق في هذا التقسيم الشهرستاني[7]، وعبد القاهر البغدادي[8]، وابن المرتضى[9]. ولعل هذه هي الفرق الأساسية الأولى، لأن هناك أسماءا لفرق أخرى مثل النعيمية، والصباحية، وفرقا أخرى

---

(١) الشهرستاني، ١ / ١٦٠.
(٢) نشوان الحميري، شرح رسالة الحور العين، ص ١٥٥ - ١٥٦.
(٣) نفسه، ص ١٦٢.
(٤) ابن المرتضى، نفسه.
(٥) الشهرستاني، نفسه.
(٦) الفرق بين الفرق، ص ٢٢ - ٢٥.
(٧) الملل والنحل، ١ / ١٥٩ - ١٦٢.
(٨) الفرق بين الفرق، ص ١٦، ٢٢ - ٢٥.
(٩) المنية والأمل، ق ٣٦.

ذكرها الأشعري دون أن يشرحها[1]. وقال نشوان الحمري (توفي سنة ٥٧٣هـ/١١٧٧م) «وليس باليمن من فرق الزيدية غير الجارودية»[2].

٢) المعتزلة :

ظهرت كلمة «معتزلة» كمصطلح سياسي في الاسلام حين أطلقت على نفر من الصحابة اتخذوا موقف الحياد من حرب الجمل بين علي والخارجين عليه (٣٦/٦٥٦)، أو اتخذوا موقف الحياد من حرب صفين بين علي ومعاوية (٣٨/٦٥٨). يستدل على هذا مما جاء في الطبري أن قيس بن سعد، عامل علي على مصر، قال في رسالة له إلى علي: «إن قبلي رجالا معتزلين، قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس»[3]. وما يؤكد الصلة بين ظهور الكلمة وتكون المذهب الفكري هو أن المسائل التي كان يدور عليها القتال في الجمل وصفين كانت مسائل سياسية تدور كلها حول قتل عثمان، والخلافة بين علي ومعاوية، وما أثارته من جدل فكري حول مرتكب الكبيرة، ومفهوم الإيمان. والدليل الآخر على هذه الصلة بين ظهور المصطلح السياسي وظهور المذهب الفكري أن الشهرستاني يثبت في القواعد التي نشأت عليها المعتزلة قول واصل بن عطاء في «الفريقين من أصحاب الجمل، وأصحاب صفين، أن أحدهما مخطئ لا بعينه. وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه. قال إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة لكن لا بعينه. . . وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين. . .»[4].

وكان الخوارج قد أثاروا الجدل بقولهم إن كل مرتكب للكبيرة مشرك، يجب قتاله كقتال المشركين، وما يستتبع ذلك من استحلال للأموال. وسبي للذراري[5]. وتكفير صاحب الكبيرة موقف سياسي من الخلاف بين علي وعثمان ومعاوية[6].

وتعيد معظم المراجع بداية تكون المعتزلة كحركة فكرية إلى خلاف حصل في مجلس الحسن البصري حول مسألة مرتكب الكبيرة، هل هو مخلد في النار، كمن لم يؤمن بالله أصلا، أم أنه يعذب على قدر ذنوبه، ثم يدخل الجنة. القول انه مخلد في النار كما قال الخوارج ظلم لأن هذا يساوي بينه وبين الكافرين، والقول انه مؤمن كما قال المرجئة ظلم وابطال للوعد والوعيد. لأنه يساوي بينه وبين المؤمنين ممن لم يرتكبوا الكبائر. فقال واصل بن عطاء إن مرتكب الكبيرة ليس كافرا ولا مؤمنا. وانما في منزلة بين منزلتي الكفر

---

(١) المقالات، ص ٦٦ - ٦٩.

(٢) شرح رسالة الحور العين، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٣) الطبري، تاريخه، ٤/٥٤٨ - ٥٥٧، ابن الأثير، الكامل، ٤/٢٧١.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/٤٦ - ٤٩، وانظر أيضاً البغدادي، الفرق بين الفرق، ١٠١.

(٥) البغدادي، نفسه، ص ٩٧.

(٦) ابن المرتضى، المنية والأمل، مخطوط، ق ٣٩.

والإيمان، ثم انعزل عن حلقة الحسن البصري، وبدأ يكون حلقة خاصة به، وتابعه عمرو بن عبيد، فسموا وأنصارهم معتزلة[1]. ويورد نشوان بن سعيد الحميري رواية تجمع بين ظهور المصطلح السياسي وظهور المذهب الفكري فيقول: «ومن الناس من يقول سموا معتزلة لاعتزالهم علي بن أبي طالب في حروبه»[2]. فالخلافات المحتدمة التي شهدها المسلمون، وخاصة منذ أن استولى الأمويون على الخلافة وحولوها إلى ملكية وراثية قد خلقت على المستوى الفكري مواقف فكرية مختلفة تعكس هذه الخلافات، وتنقلها من إطار الصراعات المجسدة إلى مستوى التجريد الفكري. وتظهر هذه الخلافات في صيغ دينية لأن العصر يتسم بطابع ديني، فجميع «المسائل في ذلك العصر، سواء كانت إجتماعية، أو إقتصادية، أو سياسية، أو شخصية، كانت كلها مصبوغة صبغة دينية»[3] والمعتزلة كحركة فكرية، بحكم كونها ظاهرة تاريخية، ظهرت أفكارها بشكل أولي منذ واصل، ثم تطورت، وتفرعت، وتشعبت إلى فرق وشعب عديدة، حتى وصلت حد التناقض وتكفير بعضها بعضا، لكنها رغم اختلافها وتباينها تجتمع على أصول خمسة منذ بلورها أبو الهذيل العلاف، وهي:

١ ـ العدل :

يرى المعتزلة إن الله عادل، وبالتالي فهو لا يجبر الانسان على فعل المعاصي ثم يحاسبه ويعاقبه عليها، لأنه لو فعل لكان ظالما، والله لا يتصف بالظلم أو الجور، وهذا يعني أن الانسان خالق لأفعاله مسئول عنها، وهو مزود بالعقل الذي به يستطيع تبين الخير من الشر، والحسنات من السيئات. ولأصل العدل صلة، فيما يتعلق بجوانب (الاختيار) والحرية الانسانية بموقف الخوارج المجسد للحرية والشورى والمساواة، إزاء قضية إختيار الامام الذي لم يشترطوا فيه غير الصلاحية واجتماع الشروط، بصرف النظر عن العرق والقبيلة واللون، وما شابه ذلك من المميزات»[4]. فقد نشأت المعتزلة في أواخر العصر الأموي في وقت أصبحت فيه مسألة العدالة الاسلامية مطروحة على الجميع، بعد أن ضحى الخوارج في سبيلها باستبسال نادر، وبإيمان لا يعرف المهادنة أو المرونة، كما زادتها ثورات الشيعة التالية منذ كربلاء تأججا. وليس مصادفة أن معظم مفكري المعتزلة وأكثرهم تمسكا بقضية العقل وقضية حرية الإنسان، ورفض فكرة القضاء والقدر، كانوا من الموالي، الذين كانوا في العصر الأموي يعدون أدنى مرتبة من غيرهم. يدعم هذا أن بعض المعتزلة يقولون بجواز الامامة في غير قريش[5].

---

(١) البغدادي، نفسه، ١٤ ـ ١٥.
(٢) شرح رسالة الحور العين، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.
(٣) احمد امين، فجر الإسلام، ص ٢٩١.
(٤) محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ١/٥٥.
(٥) الشهرستاني، نفسه، ١/٩١.

٢ ـ التوحيد :

«أجمعت المعتزلة على أن الله واحد، ليس كمثله شيء، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الاماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا بوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا تولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الاستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له،لم يزل سابقامتقدما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات، ولم يزل قادراً حيا، ولا يزال كذلك. لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم، قادر، حي، لا كالعلماء القادرين الأحياء. . وانه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، لا شريك له في ملكه. . . . ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص»[1]. وهكذا يتضح أنه رغم أن التوحيد مبدأ مشترك بين جميع المسلمين، فإن المعتزلة أعطوه معنى خاصا يذهب إلى أن الله ذات بسيطة غير مركبة، أي لا كثرة فيها، لا من حيث الكم ولا من حيث الماهية، وبذلك اكتسب التوحيد المعتزلي الطابع الفلسفي بمرور الزمن. ويمكن الذهاب بعيدا في أعماق تفكير المعتزلة لنجد علاقة بين هذا المفهوم للتوحيد المغرق في التجريد وتوقهم كمسلمين نحو خلافة شاملة، تتحد فيها جميع الأجزاء في كل موحد، يكون الخليفة فيه ذاتا مطلقة، قادرا على الإمساك بالأمور في دولة مترامية الأطراف تطمح أن تكون في وحدة متماسكة.

صفات الله : كان موضوع الصفات من أهم القضايا التي ناقشها المعتزلة في أصل التوحيد. وقد اختلفوا فيها بمرور الأيام وفقا لاجتهادات مفكري المعتزلة من بصريين وبغداديين. فقد وردت في القرآن صفات لله مثل: عالم، قادر، حي، سميع، بصير، متكلم. وتحدثت بعض آيات القرآن عن صفات لله يظهر منها أن له وجها، ويدا، ونفسا، وعرشا. وقالت المشبهة باطلاق هذه الصفات كما وردت، بينما قال بعض السلفيين أن صفات الله قديمة، لكن جهم بن صفوان نفى الصفات عملا بالآية القائلة ﴿ليس كمثله شيء﴾[2].

أما المعتزلة فقد أولوا هذه الصفات بما ينسجم ونظريتهم في التوحيد. فالقول بالتشبيه يلغي التوحيد بمعناه الشامل المطلق كما يقرره المعتزلة، ووجود صفات قديمة لله يعني أنها تشاركه في القدم والوجود، وهذا

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ١٥٥ ـ ٥٦.
(٢) الشورى، ١١

يؤدي إلى التركيب والتعدد في ذات الله، والله منزه عن التركيب والأجزاء، وعن أن يشاركه شيء في القدم والوجود. قال الأشعري: « واختلف الذين قالوا لم يزل الله عالما قادرا حيا، من المعتزلة، فيه، أهو عالم قادر حي بنفسه، أم بعلم وقدره وحياه. وما معنى القول: عالم قادر حي؟ فقال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية : إن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدره وحياه. وأطلقوا أن لله علما بمعنى أنه عالم، وله قدره بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياه، ولم يقولوا: له حياه، ولا قالوا سمع ولا بصر، وانما قالوا: قوة وعلم، لأن الله سبحانه أطلق ذلك. ومنهم من قال: له علم بمعنى معلوم، وله قدره بمعنى مقدور، ولم يطلقوا غير ذلك.

وقال أبو الهذيل (العلاف): هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه، وبصره، وقدمه، وعزته، وعظمته ، وجلاله، وكبريائه، وفي سائر صفاته لذاته (أي صفات الذات، وهي تختلف عن صفات الفعل، مثل: الإرادة، والرضى، والسخط، والولاية، والحب، والكراهية، والرحمة، وغيرها. .). وكان يقول: إذا قلت إن الله عالم أثبت له علما هو الله، ونفيت عنه جهلاً، ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت: قادر نفيت عن الله عجزا، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه، ودللت على مقدور، وإذا قلت: لله حياة أثبت له حياة، وهي الله، ونفيت عن الله موتا وكان يقول لله وجه هو هو، ونفسه هي هو.

وقال عباد (بن سليمان): هو عالم، قادر، حي، ولا اثبت له علماولا قدرة ولا حياة، ولا أثبت سمعا، ولا أثبت بصرا، وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة ، حي لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره. وكان ينكر قول من قال إنه عالم قادر حي لنفسه أو لذاته، وينكر ذكر النفس وذكر الذات، وينكر أن يقال إن لله علما، أو قدرة، أو سمعا، أو بصرا، أو حياة، أو قدما. وكان يقول قولي عالم اثبات اسم لله ومعه علم بمعلوم، وقولي قادر إثبات إسم الله ومعه علم بمقدور، وقولي حي إثبات اسم لله. وكان ينكر أن يقال أن للباري وجها ويدين وعينين وجنبا. . .

وقال النظام: معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب. . .

وحكي عن معمر انه كان يقول: إن الباري عالم بعلم، وان علمه كان علما لا لمعنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك كان قوله في سائر الصفات. . .

وقال قائلون من البغداديين: ليس معنى أن الباري عالم معنى قادر ولا معنى حي، ولكن معنى أن الباري حي معنى أنه قادر، ومعنى أنه سميع معنى إنه عالم بالمسموعات، ومعنى انه بصير معنى انه عالم بالمبصرات، وليس معنى قديم عند هؤلاء معنى حي، ولا معنى عالم قادر، وكذلك ليس معنى القول في

الباري إنه قديم معنى أنه عالم، ولا معنى إنه حي قادر. . . .»[1]. ورغم أن هذا العرض لموضوع الصفات لم يحط بالمقالات المختلفة والمتنوعة لمفكري المعتزلة على اختلاف مدارسهم واجتهاداتهم في هذا الموضوع، فإنه على الأقل قد عرض أهم الآراء، ودلل على هذا التنوع، وعلى ما وصل إليه المعتزلة، في سعيهم لتنزيه الله، من تجريد قائم على التأثر الفلسفي والاعتماد على الحجج العقلية.

خلق القرآن : وأول المعتزلة صفة الكلام الواردة في الآية: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾[2] بما يتفق وأصل التوحيد المعتزلي، فقال النظام كلام الله جسم، وذلك الجسم صوت مقطع مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وانما يفعل الانسان القراءة، والقراءة حركة وهي غير القرآن. وقال أبو الهذيل العلاف إن القرآن عرض وليس جسما، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد بالحفظ والتلاوة والكتابة، وبالتالي فهو مخلوق محدث ليس بقديم. وقال قائلون منهم إنه عرض، وانه مخلوق، وجعلوا من المستحيل أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وقالوا إن المكان الذي خلقه الله فيه محال إنتقاله وزواله منه ووجوده في غيره. وقال أصحاب معمر: إن القرآن عرض، والأعراض عندهم قسمان: قسم يفعله الأحياء، وقسم يفعله الأموات، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء. والقرآن معقول، وهو عرض، ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله. وقالوا إن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه، إن سمع من شجرة فهو فعل لها، وحيثما سمع فهو فعل للمحل[3] وقد كان السبب الأساسي الذي يجعل المعتزلة يدافعون عن القول بخلق القرآن حرصهم على أن لا يؤدي القول بقدم القرآن إلى جعله مشاركا لله في قدمه، وهذا شرك وإبطال للتوحيد، لأنه يعني وجود قديمين، لا قديم واحد.

٣ ـ الوعد والوعيد :

وهو استحقاق المكلف للثواب والعقاب، للإيفاء بما وجب عليه أو الاخلال به، وهذا الأصل من أصول المعتزلة مرتبط بأصل العدل، باعتبار انه إذا كان الله عادلاً فإنه صادق في وعده ووعيده، مثيب للمطيعين ومجازيهم على أفعالهم التي فعلوها بإرادتهم، لأنه إذا لم يكن هناك مقابل للتكاليف الشاقة التي كلف، فهذا ظلم. وكون الله عادلا يقتضي أن يعاقب العاصين على ما اقترفوا من شرور وآثام، إذ ليس من العدل أن يساوي بين المطيع والعاصي. وحول هذا الأصل كان خلاف المعتزلة مع المرجئة الذين يعتقدون أن الله قد يدخل الذين اقترفوا الخطأيا الجنة ويشملهم برحمته، وأنه قد يعاقب بدون فعل، وهذا يعني في نظر المعتزلة أنه غير صادق الوعد والوعيد، واغراء على فعل القبيح والمنكر، وتشجيعاً للمخطئين على الإستمرار في اقتراف المعاصي، والركون إلى الرحمة أو الشفاعة، فيصبح بالتالي وعد الله ووعيده عبثاً لا طائل من ورائه، إذ يتساوى المطيعون والعاصون، أو ويعاقب الانسان على ما لا يتعلق به أصلاه، أو أن

---

(١) الأشعري. المقالات، ص ١٦٤ ـ ١٧٢ .
(٢) النساء ، ١٦٤ .
(٣) الأشعري، نفسه ، ص ١٩١ ـ ١٩٣ .

«يعاقب وإن لم يكن هناك فعل. . . بل (يعاقب) على ما لا يقدر عليه ولا يطيقه أصلا»[1].

٤ ـ المنزلة بين المنزلتين :

وهي المنزلة التي يرى المعتزلة أن مرتكبي الكبائر يصنفون فيها بين منزلتي الكفر والإيمان. إذ ليس من العدل أن يتساوى المسلم الذي ارتكب كبيرة مع الكافر الذي أنكر الألوهية، وليس من العدل أيضا أن يتساوى صاحب الكبيرة مع المؤمن الحق الذي لم يدنس إيمانه باقتراف الكبائر. وقد رأينا أن هذا الأصل كان أول أصول المعتزلة، على أساسه تميزت واكتسبت إسمها كانعكاس لموقفهم السياسي من قضايا الخلاف حول مرتكب الكبيرة، وأصبح القصد منه «تحديد موقف من الأمويين باعتبارهم مرتكبي كبائر، هم وعمالهم وأنصارهم، في حق جماهير المسلمين»[2].

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

والغرض من هذا الأصل «أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر»[3]. وهو يحتم على كل مكلف واجب الأمر بالمعروف، ومحاربة كل ما يضر بالانسان، وهو أقرب إلى أن يكون موقفا سياسيا منه موقفا دينيا، لأنه يقتضي أن يبادر المكلف إلى تغيير الأوضاع الفاسدة التي تظلم الانسان وتحرمه من العيش في ظل حياة كريمة. ويظهر ذلك من استشهاد القاضي عبد الجبار على هذا الأصل بالآية: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي. . . .﴾[4]. وفي إطار هذا الأصل كان الخلاف والجدل مع فرق الشيعة الامامية وأصحاب الإرجاء، حول المسائل الكلامية، وخاصة حول مسألة الإمامة التي أدخلها المعتزلة في أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[5]

العقل ونظرية المعرفة عند المعتزلة :

يقرر المعتزلة قدرة العقل على معرفة الحقيقة، والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح، وتميز الخير من الشر. وهكذا فإن المعتزلة في أصولهم الخمسة يستندون إلى العقل في معرفة وحدانية الله وتنزيهه عن التشبيه والتجسيد، وأنه عادل لا يكلف الانسان الا ما يطيقه، ولا يثيبه أو يعاقبه إلا بما اختاره بحريته وفقا لما يهديه إليه عقله. وعندهم أن معرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية. وعلى هذا، يتميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية بعقله، فكأنما تعريف الإنسان، في نظر المعتزلة أنه حيوان عاقل، «وعلى هذا تكون المعرفة الحسية عند الانسان من الوظائف الداخلية للنفس، لا من وظائف الأعضاء الخارجية الجسمية المسماة بأعضاء الحواس. وفي ضوء ذلك يمكن تفسير مذهب النظام في أن الحواس ليست مختلفة بحد ذاتها،

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص ٦١١ ـ ٦٤٤.
(٢) محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ١/٦٧.
(٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٤١.
(٤) الحجرات، ٩.
(٥) القاضي عبد الجبار، نفسه، ص ٧٤٩ ـ ٧٦٠.

فالاختلاف الذي نراه بين الحواس ليس اختلافاً بين الحواس ذاتها، وانما مصدره أمران، أولهما اختلاف جنس المحسوس، وثانيهما المواقع التي تمازج النفس عند ممارستها إدراك المحسوسات الخارجية. وهذا التفسير يؤدي إلى كون ما نسميه بالمعرفة الحسية ليس سوى نوع من الإدراك العقلي لا يميزه عن هذا الإدراك سوى أن مدركاته من صفات الأشياء الخارجية. أما الحواس الخمس فلا تزيد عن كونها ممرات لتلك الصفات، يصل بها تأثير المحسوس الى الحاس، وهو النفس، أي الإنسان»[1].

ويرجع الخلاف بين المعتزلة والسلفيين في جوهره إلى اختلافهم في الموقف من العقل، فبينما يرى السلفيون أن العقل عاجز عن إدراك الحقائق الإلهية، ومعرفة الخير والشر، يثبت المعتزلة للعقل قدرة على إدراك كلما يتعلق بهذه الحقائق، والوصول إلى براهين عقلية موصلة إلى هذه الحقائق، ويعتبرون هذه البراهين يقينية، وبالتالي مرجعاً في تقرير مسائل العقيدة. فالعقل هو الذي يوجب معرفة الله بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع[2]. والعقل هو الذي ينظر إلى النصوص فيأخذ بنص الآيات القرآنية المحكمة، ويؤول الآيات المتشابهة، كتلك التي يدل ظاهرها على التشبيه والتجسيد، بما ينفي عنها دلالتها المادية الظاهرية، ويحولها إلى معان مجازية أو رمزية. وبذلك كان علم الكلام نتاج عقلي مؤسس على نظر فلسفي، أوجد العديد من المتكلمين العقلانيين المبدعين، الذين مهدوا للحركة الفلسفية العربية الاسلامية، بترويضهم الفكر العربي الاسلامي في زمن باكر من عهد نهضته تلك على التكيف بمناخات التجريد والمقولات[3].

ولم يكن المعتزلة «يؤلفون، بوصف كونهم معتزلة، فئة إجتماعية مستقلة منفردة، لا في المجتمع الأموي ولا في المجتمع العباسي، وانما كانوا جزءا من تلك الفئة الكبيرة التي نشأت في المجتمع العربي الإسلامي خلال تطوره الإجتماعي والثقافي، نعني بها فئة أهل الفقه والحديث والتفسير، وما يدور حولها من علوم العربية والمنطق، فقد كان كل واحد من علماء الكلام المعتزلي. . . . معدوداً من الفقهاء، أو المحدثين، أو المفسرين، أو النحويين، أو معدوداً من هؤلاء جميعاً. وهذه الفئة الكبيرة، بالرغم من أنها لم تكن منفصلة عن الأحزاب موازية لها، بل كانت الجزء الدينامي فيها، كانت مع ذلك متميزة ضمن الأحزاب بكونها ذات تأثير خاص في الرأي العام. وقد أكسبها هذا المركز إمكانية التجاوب والتفاعل مع الحركات الإجتماعية والسياسية، على إختلاف نزعاتها، داخل صفوف الرأي العام. من هنا كان الصراع الايديولوجي لا يقل احتداما عن الصراع السياسي المباشر. ومن هنا أيضا يظهر لنا اليوم كم كانت مواقف المعتزلة في المعركة الايديولوجية التي خاضوها حاجة تاريخية، وعاملاً من عوامل التطور في تلك المرحلة. إن هذا الدور التاريخي للمعتزلة يمثل، في الواقع، المرحلة الايجابية الثورية لعلم الكلام»[4].

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ١/٧٩١ - ٨٠١.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ١/٧٠.
(٣) مروة، نفسه، ١/٨٥٢.
(٤) نفسه.

٣) بواكير اللقاء بين الزيدية والمعتزلة :

ولعل من أكثر الأمور غموضا تحديد البداية التي تم فيها التلاقي بين الزيدية كحزب سياسي والمعتزلة كحركة فكرية، لأن الاضطراب في الروايات التاريخية يدعو الباحث إلى التروي، والتعامل مع تلك الروايات بحذر شديد. فابن المرتضى الذي يمثل مرحلة متأخرة من مؤرخي الزيدية [توفي سنة ٨٤٠ هـ/١٤٣٦ (١٤٣٧) م]، لا يهتم ببحث البداية الصحيحة التي انتقل فيها تأثير المعتزلة إلى الزيدية، بل يعكس الآية، فيصور المعتزلة لا كفرقة تابعة للزيدية أخذت عنها وحسب، بل يجعل الفكر المعتزلي هو الفكر الإسلامي الأساسي الذي نشأ على أيدي الخلفاء الراشدين منذ ظهور الاسلام. فهو يضع في الطبقة الأولى من طبقات المعتزلة، الخلفاء الأربعة علي بن أبي طالب، وأبا بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وكذلك عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وغيرهم من الصحابة كعبد الله بن عمر، وأبي الدرداء، وأبي ذر الغفاري، وعبادة بن الصامت.

ويضع في الطبقة الثانية: الحسن، والحسين، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي بن الحسين، ومحمد بن الحنفية، وسعيد بن المسيب، وطاؤوس اليماني، وأبا الأسود الدؤلي، وغيرهم..

ويضع في الطبقة الثالثة: الحسن بن الحسن، وابنه عبد الله، وولده محمد بن عبد الله (النفس الزكية)، وأبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية.

ويضع في الطبقة الرابعة: غيلان الدمشقي، وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد[1]. ويقول أيضا ان إجماع أهل البيت قد انعقد على القول بالعدل والتوحيد[2].

وهذا التصنيف للمعتزلة يخالف ما جاءت به المصادر التاريخية المتقدمة على عصر ابن المرتضى بقرون. فقد بات ثابتا أنه إذا كانت كلمة «معتزلة» قد ظهرت حين أطلقت على نفر من الصحابة اتخذوا موقف الحياد من حرب الجمل (٣٦ هـ/٦٥٥ م)، ومن حرب صفين بين علي ومعاوية (٣٨ هـ/٦٥٨ م)[3]، فإن المعتزلة في صورة مذهب فكري بدأت في أواخر الدولة الأموية على يد واصل بن عطاء (٨١/ ٧٠٠ - ١٣١/٧٤٨) وعمرو بن عبيد (٨٠/٦٩٩ - ١٤٤/٧٦١). وينقل نشوان بن سعيد الحميري رأيا يدمج بين ظهور المصطلح السياسي وظهور المذهب الفكري، فيقول: «ومن الناس من يقول: سموا معتزلة لإعتزالهم علي بن أبي طالب في حروبه»[4].

---

(١) المنيه والأمل، ق ٤٤ - ٤٨.

(٢) نفسه، ق ٦٧.

(٣) الطبري، تاريخه: ٤/٥٤٨ - ٥٥٧، ابن الأثير، الكامل، ٤/٢٧١، ابن منظور، لسان العرب، مادة: عزل.

(٤) شرح رسالة الحور العين، ص ٢٠٤ - ٢٠٦.

وهكذا فالمعتزلة قد ظهرت بمعزل عن الزيدية، والتقت معها في مرحلة من مراحل تطورها. ولهذا سأحاول الكشف عن النقاط الأساسية التي تمثل بداية اللقاء بين الزيدية والمعتزلة.

يقول عبد القاهر البغدادي أن فرق الزيدية أجمعت على القول بأن أصحاب الكبائر من الأمة يكونون مخلدين في النار، فهم من هذا الوجه كالخوارج[1]. وهذا يعني ان الزيدية لا تقول بالمنزلة بين المنزلتين كأصل من أصول المعتزلة. أما الشهرستاني فيعود بالعلاقة بين الزيدية والمعتزلة إلى زيد بن علي الذي ينسب إليه هذا الحزب السياسي، وليس إلى أبعد منه، يقول: «أراد (زيد) أن يحصل الأصول والفروع حتى يتحلى بالعلم، فتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء الغزال الألثغ، رأس المعتزلة ورئيسهم، مع إعتقاد واصل أن جده علي بن أبي طالب في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام ما كان على يقين من الصواب، وان احد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه، فاقتبس (زيد) منه الإعتزال، وصارت أصحابه كلهم معتزلة»[2]. ويضيف الشهرستاني انه جرت بين زيد واخيه «محمد بن علي مناظرات، لا من هذا الوجه (رفض الخلفاء الراشدين)، بل من حيث كان يتلمذ لواصل بن عطاء، ويقتبس العلم ممن يجوز الخطأ على جده (علي بن أبي طالب) في قتال الناكثين، والقاسطين، والمارقين، ومن حيث يتكلم في القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت، ومن حيث انه كان يشترط الخروج شرطا في كون الإمام إماما، حتى قال له يوما: على مقتضى مذهبك والدك ليس بامام، فإنه لم يخرج ولا تعرض للخروج»[3]. وهذه الروايات تحتوي على كثير من الثغرات، فالتكوين الثقافي لزيد ليس قريبا من علم الكلام، وإنما له علاقة متينة ببيئة المدينة، ففيها تلقى الحديث، وحفظ القرآن وعلم قراءاته، ودرس على أبيه علي بن الحسين، ثم مات أبوه وهو في الرابعة عشرة من العمر، فكفله أخوه محمد بن علي، فكان له بمثابة الأب والمعلم. وقد أخذ في الحديث والفقه على اتنابعين كسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيب، ونافع، وزيد بن أسلم، فكان فقهه قريبا من فقه التابعين[4]. كما إن ما نسب إليه من تراث مثل مجموع الفقه، والتفسير، إذا صح انه له، لا يدل على ان زيدا قد صار معتزليا[5] وليس معقولا أن يأخذ زيد أصول دينه عمن يخطىء علي بن أبي طالب في الوقت الذي يعد نفسه للخروج مطالبا بحق آل البيت في الخلافة. ويشكك أبو زهرة في الرواية التي تقول بأن زيدا درس على واصل، لأن واصلا يخطىء علي بن أبي طالب في حربه مع أصحاب الجمل ومع معاوية، ولأن زيدا وواصلا كانا من سن واحدة في وقت عاش فيه زيد في بيئة علمية، تتيح له أن يكون أكثر تقدما في مضمار العلم، بالإضافة إلى أن زيدا قد تكون في مدرسة الحديث في المدينة، وان كان أبو زهرة لا ينفي امكان أن يتجادلا مجادلة الاندداد، لا أن يقف زيد من واصل موقف التلميذ من الاستاذ. أما الرواية التي تتحدث عن مناظرة بين زيد وأخيه محمد بن علي، فيبدو

(١) الفرق بين الفرق، ص ٢٥.
(٢) الملل والنحل، ١/١٥٥.
(٣) نفسه، ص ١٥٦.
(٤) ابو زهرة، الامام زيد، ص ٤١
(٥) مسند الامام زيد، وانظر كذلك: الصفوة، تحقيق ناجي حسن.

انها من المجادلات التي حدثت مؤخرا بين الامامية والزيدية. فهي تتحدث عن نظرية خاصة لزيد في الإمامة تختلف عن نظرية أخرى صاغها محمد بن علي، بينما كان ينظر إلى محمد بن علي بإجلال ككبير لآل الحسين، وكشخصية من أهم الشخصيات العلوية آنذاك، وكان بالنسبة لزيد أخا ووالدا واستاذا، وبالتالي لا يمكن أن تحدث زيد نفسه بمنازعة محمد بن علي في أمر الامامة. ويبدو مؤكدا ان زيدا لم يحدث نفسه بأمر الامامة إلا بعد موت أخيه، حينما أيد بعض الشيعة ابن أخيه، جعفر بن محمد بن علي لهذا المنصب، واحتاج الأمر فترة امتدت من سنة ١١٤/٧٣٢ (٧٣٣)، وهي السنة التي مات فيها محمد بن علي، إلى سنة ١٢١/٧٣٩ كي يخرج زيد إلى العراق داعيا إلى بيعته. ولا يبدو أنه كان يرغب في الخروج بتلك السرعة لولا ما الحق به بنو أمية من أذى، سواء في المدينة أم في دمشق التي ذهب إليها شاكيا عامل المدينة، فإذا به يرسل إلى العراق، إلى يوسف بن عمر الثقفي، عامل الكوفة آنذاك، المعروف بغلظته وقسوته في معاملة العلويين خصوصا، والشيعة عموما، ومما يؤيد التشكيك في الرواية التي تتحدث عن مجادلات بين زيد بن علي وأخيه محمد حول الإمامة ومسائل علم الكلام قول الإمام عبد الله بن حمزة ان سلسلة الرواة في الروايات التي نقلت عن محمد بن علي بن الحسين حول الإمامة يظهر عليها التلفيق، وكذلك الروايات المسلسلة إلى الحسين، وبعضها إلى الرسول[1].

ومن الأدلة على أن العلاقة بين المعتزلة والزيدية قد لا تكون بدأت بواسطة زيد، وانما في وقت لا حق، ان الهادي يحيى بن الحسين، وهو من أهم أئمة الزيدية، يدخل المعتزلة في عداد الفرق الهالكة، أي انه يكفرهم. وهذا أمر لم يستطع ابن المرتضى فهمه. فكيف يكفر الهادي المعتزلة بينما ابن المرتضى يرى ان عليا ومعه بقية الخلفاء الراشدين، وكبار الصحابة، وآل البيت، هم الذين أرسوا أساس المعتزلة، وما المعتزلة إلا نبت من زرعهم. لذلك يحاول مناقشة الهادي والبحث عن مخارج تفسر كلام الهادي على نحو يتناسب والقول بأن الزيدية هم المعتزلة منذ علي بن أبي طالب[2]. وقول الشهرستاني ان أصحاب زيد صاروا كلهم معتزلة قد ينطبق على فترة لاحقة وليس على أصحابه الذين عاصروه، والذين اتوا بعده مباشرة. فقد عرفنا أن فرق الزيدية الأولى كانت ذات علاقة بالحديث والتفسير، ولم يؤثر عنها آراء كلامية باستثناء الجريرية التي تعد فرقة متأخرة وليست معاصرة لزيد. فأبو الحسن الأشعري، [توفي سنة ٣٢٤/ ٩٤٥ (٩٤٦)] مؤرخ علم الكلام الذي درس على أبي علي الجبائي رئيس معتزلة البصرة في عصره، يورد آراء كلامية لسليمان بن جرير، الذي تنسب إليه الجريرية، حين يقول: «وقرأت لسليمان بن جرير ان الاستطاعة بعض المستطيع، وان الاستطاعة مجاورة له، ممازجة كممازجة الدهنين»[3]. وقال أيضا «قال سليمان بن جرير، وجه الله هو الله وعلمه ليس هو»[4]. وقال نشوان الحميري: «وقال سليمان بن جرير

---

(١) العقد الثمين، ق ١٢

(٢) المنية والأمل، ق ٦٧.

(٣) المقالات، ص ٧٣.

(٤) نفسه، ص ١٧١.

الرقي، من الزيدية، بنفي التشبيه، إلا انه زعم ان الله عالم شيء، لا هو هو، ولا هو غيره، وانه وعلمه قائم معه. قال: ولا يجوز أن يكون عالم بغير علم (وفي هذا رد على عباد بن سليمان من المعتزلة الذي يقول: ان الله عالم بغير علم)، ولا يجوز أن يكون الشيء علم نفسه (وفي هذا رد على أبي الهذيل العلاف الذي يقول ان الله عالم بعلم هو هو)، ولا يجوز ان يكون علم الله غيره، لأنه لو كان غيره لكان عالما بغيره، ووقع التغاير بينهما[1] ». وهذا مما يشكك في إمكان نسبة هذه القضايا الى سليمان بن جرير، لانه عاش في زمن متقد على الجدل حولها. ومع أن الأشعري يورد آراء كلامية اخرى للزيدية إلا انها تبدو من مجادلات متأخري الزيدية ولا نستطيع بواسطتها تحديد بداية التلاقي بين الزيدية والمعتزلة. لكننا نستطيع أن نرصد بعض الأحداث السياسية الخطيرة التي تلتقي فيها الزيدية وبعض المعتزلة مما يوفر مجالا للجدل السياسي والفكري، وتبادل التأثر والتأثير. وأول حدث استطعنا التعرف عليه من هذا القبيل خروج بعض المعتزلة في الثورة التي قادها محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن (النفس الزكية) حين خرج بالمدينة على الخليفة العباسي المنصور سنة ١٤٥/٧٦٢، فقد خرج بعض المعتزلة في البصرة مع أخيه ابراهيم بن عبد الله الذي دعا في تلك المدينة للنفس الزكية حتى قتل فدعا لنفسه[2].

وتلا ذلك محاولة المأمون تحقيق مصالحة بين العباسيين والعلويين بأخذ البيعة لعلي الرضى بن موسى الكاظم ثم عدوله عن ذلك، ومن ثم لا تتوفر لدينا معلومات نستطيع في ضوئها إصدار حكم جازم فيما يتعلق بتحديد بداية التلاقي بين الزيدية والمعتزلة إلا منذ عهد القاسم بن ابراهيم الرسي.

٤) دور القاسم بن ابراهيم الرسي (١٦٩ / ٧٨٥ - ٢٤٦ / ٨٦٠)

في اللقاء بين الزيدية والمعتزلة :

يعد القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل بن ابراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب من أهم الشخصيات الزيدية التي بدأت بإحكام العلاقة بين الزيدية والمعتزلة، كما انه يعد الأساس لفرع من الزيدية أسس لنفسه قاعدة في اليمن استمر تأثيرها إلى مايزيد عن ألف سنة. لذلك لا بد لنا من إلقاء نظرة على حياته وأفكاره قبل أن ننتقل لدراسة الهادي، لنتعرف على المنابع التي استقى منها الهادي واثرت فيه سياسيا وفكريا، ولكي ندرك الإضافات التي أغنى بها تراث الزيدية في عصره.

ولد القاسم في السنة التي تولى فيها موسى الهادي بن محمد المهدي (١٦٩/٧٨٥) أمر الخلافة العباسية، ومات في أواخر خلافة المتوكل (٢٣٢/٨٤٦-٢٤٧/٨٦١) أي انه عاصر سبعة من خلفاء بني العباس. وتبدأ اخبار انغماسه في الحركة السياسية للشيعة منذ خلافة المأمون (١٩٥/٨١٠-٢١٨/٨٣٣)، وقد نشأ في بيئة شيعية تعمل للوصول إلى الخلافة، حيث خرج أخوه محمد بن ابراهيم على المأمون سنة ١٩٩/ ٨١٤ (٨١٥) فكان بذلك أول امام شيعي يقود ثورة ضد الخلافة العباسية منذ مقتل الحسين بن علي الفخي، بفخ، سنة ١٦٩/٧٨٥ (٧٨٦). وهذه الفترة الطويلة نسبيا بدون خروج امام شيعي تعد أمرا

---

(١) شرح رسالة الجوز الامين، ص ١٤٨

(٢) الأشعري، المقالات، ص ٧٩، حميد المحلي، الحدائق الوردية، ١/ ١٧٩ - ١٨٠.

ملحوظا في تاريخ الزيدية التي تشترط في الإمام أن يعلن دعوته ويخرج شاهرا سيفه في قتال الظلمة . ولعل مرد هذا الركود إلى القسوة التي واجهتها انتفاضة النفس الزكية واخيه من جهة ، والتعقيد الذي ساد العلاقة بين الدعوة العباسية والدعوة العلوية من جهة أخرى ، إذ كان الشيعة هم أنفسهم الذين أوصلوا العباسيين إلى الحكم . وقد خرج مع محمد بن ابراهيم ، ابو السرايا السري بن منصور الذي كان القائد الفعلي للمحاربين فاستولى على الكوفة وحارب جيش المأمون . لكن محمد بن ابراهيم مات أثناء القتال ، فتولى الإمامة من بعده محمد بن زيد ، وواصل القتال . وانتهت هذه الإنتفاضة بإعدام أبي السرايا وموت محمد بن زيد في السجن .

ولم يشترك القاسم بن ابراهيم مع أخيه في هذه الإنتفاضة ، لأن أخاه أرسله إلى مصر قبل خروجه . يقول حميد المحلي : «حين بايع محمد بن ابراهيم طباطبا في الكوفة ، بعث أخاه القاسم بن ابراهيم إلى مصر للدعاء له وأخذ البيعة»[1] . ويضيف ولما قتل أخوه محمد بن ابراهيم وهو بمصر دعا إلى نفسه وبث الدعوة وهو على حال الاستتار ، فأجابه عالم من الناس من بلدان مختلفة ، وجاءته بيعة أهل مكة والمدينة والكوفة ، وأهل الري وقزوين وطبرستان وتخوم الديلم ، وكاتبه أهل العدل من البصرة والأهواز ، وحثوه على الظهور وإظهار الدعوة . واقام نحو عشر سنين ، واشتد الطلب له هناك من عبد الله بن طاهر فلم يمكنه المقام ، فعاد إلى بلاد الحجاز وتهامة»[2] .

أما الحجوري فيقول : «خرج داعيا لأخيه محمد بن ابراهيم إلى مصر ، فلما بلغه قتل أخيه مع أبي السرايا اجتمع إليه قبل خروجه أصحاب هرثمة عشرة آلاف ، فأقام عندهم في خفية عشر سنين يريد شيئا أو ينتقض . فاشتد به الطلب من المأمون ثم من المعتصم بعده ، فخرج خائفا إلى الحجاز»[3] . إلا انه لا سند لهذه الروايات من التاريخ . ويبدو انها اعتمدت على رواية لأبي الحسين الطبري ، احد دعاة الزيدية في اليمن أيام الهادي يحيى بن الحسين ، وابنيه المرتضى والناصر وبعدهما ، حيث قال : «خرج في غربي مصر ، ودعا الناس إلى طاعة الله ، فأجابه قوم منهم ، فأقام فيهم ما أقام ، فلما كان ذات يوم قال له بعضهم : ما تقول في أبي بكر وعمر؟ قال لهم : كانت لنا أم صديقة ابنة صديق ، ماتت وهي عليها غضبانة ، ونحن نغضب لغضبها ، لقول النبي حين يقول ان الله يغضب لغضب فاطمة . فغضبوا من هذا القول ، وبان له منهم الادبار ، ثم انسل منهم ولحق بالحجاز»[4] . وهكذا يبدو أن محمد بن ابراهيم قد أرسل أخاه إلى مصر ، خوفا على حياته أثناء الإنتفاضة حتى لا تتكرر المآسي السابقة التي أبيدت فيها أسر بكاملها ، ولأنه ربما توسم في القاسم إمكان مواصلة الدعوة بعد موته . ولا يستبعد أن يكون قد طلب إليه أن يختبر مدى استعداد المصريين للإستجابة للدعوة الزيدية . ويستفاد من رواية أبي الحسين الطبري ، وهي أقدم رواية ومستقاة من مصدر التقى بالعديد من أبناء القاسم وأحفاده وتلامذته ، ان المصريين لم يستجيبو للقاسم ، فخاف على نفسه الوشاية ، فانسل عائدا إلى الحجاز . ولا يبدو أن الزيدية كانت آنذاك ترى فيه مرشحا للإمامة ، فقد احتاج الأمر إلى ما يزيد عن عشرين عاما حتى اجتمعت وجوهها على مبايعته في الكوفة سنة ٢٢٠/

---

(١) الحدائق الوردية ، ٢ / ٢١٢ .
(٢) نفسه ، ص ٢٢٦ - ٢٣٠ .
(٣) روضة الحجوري ، جـ ٤ ، ق ٢٤٠ - ٢٤٣ .
(٤) المنير ، مخطوط ، ق ٣٥ .

٨٣٥[1] . ولعل المكانة الحسنة التي حظيت بها الشيعة في أيام المأمون ومحاولته التوفيق والمصالحة بين العباسيين والعلويين قد أدت إلى استرخاء حركة الشيعة . وحين مات المأمون وتولى المعتصم (٢١٨/٨٣٣-٢٢٧/٨٤١) من بعده ، بدأت الزيدية تتململ من جديد ، فكانت مبايعة القاسم أهم مظهر من مظاهر هذا التململ . لكن القاسم لم يسارع إلى الخروج ، رغم الملاحقة التي تعرض لها بعد بيعته ، بل فضل الإختفاء والتنقل في الصحراء ، وبدأ ببث دعاته . وكان من أهم الشعارات لعمل أولئك الدعاة أن نشأت جماعة من الزيدية في طبرستان مهدت لقيام أول دولة زيدية سنة ٢٥٠ / ٨٦٤ (بعد أربع سنوات من وفاة القاسم) على يد الحسن بن زيد .

وقد استقر القاسم فيها بعد بالرس ، بالقرب من المدينة ، حيث اشترى لنفسه أرضا وراء جبل الرس ، وأقام فيها ، ومال إلى الزهد والمهادنة ، وأدخل تعديلات على نظرية الإمامة الزيدية ، أو على شروط الإمام ، فألغى مبدأ الخروج وهو أهم مبدأ اختلف فيه زيد عند خروجه مع أنصار ابن أخيه ، جعفر بن محمد ، وغيره ممن لم يوافقه ولم يخرج معه ، رغم أن هذا المبدأ ظل معلما يميز ما بين الزيدية وغيرها من فرق الشيعة وجعل من الزيدية «خوارج الشيعة» . ولكي يكيف القاسم مبدأ الخروج مع سلوكه كإمام لم يخرج ولم يقاتل ، حوّل الموقف الجماعي لقتال الظلمة والإنكار عليهم بحد السيف إلى هجرة فردية عن طريق قطع الفرد علاقاته مع الحكام الظلمة[2] .

وأول أثر معتزلي نعثر عليه في أعمال وصلتنا لإمام من أئمة الزيدية هو ما نجده في أعمال القاسم بن ابراهيم ، مع اننا لا نعثر على اعتراف واضح من هذا الامام بأنه قد أصبح معتزليا . فهو يتعامل مع الفكر المعتزلي بحذر مستمد من ثقافته المدنية (نسبة إلى المدينة) ومن تراث الزيدية السابق عليه ، ومن البيئة غير المعتزلية التي نشأ فيها في الحجاز . ومع ذلك فهو يأخذ عن المعتزلة الموقف من العقل وتسمية الأصول الخمسة ، وإن كان يتبنى بعض أصول المعتزلة ويرفض بعضها واضعا مكانها أصولا يصوغها هو نفسه .

ويستند في جميع محاجاته إلى الآيات القرآنية ، فإذا قابلته آيات «متشابهة» فسرها وأولها وفقا للآيات «المحكمة» . ويعتبر القرآن مقياسا لقبول الأحاديث أو رفضها وتفسير السنة وتحديدها .

وتكتسب أفكار القاسم الرسي أهمية كبيرة لا لأنها أول دليل بين أيدينا عن التلاقي بين الزيدية والمعتزلة فحسب ، بل لأنها إلى جانب ذلك توثيق للفكر المعتزلي نفسه . فالقاسم معاصر لأبي الهذيل العلاف ، أول من بلور الأصول الخمسة المعروفة للمعتزلة في كتاب بهذا الإسم ضاع وليس بين أيدينا سوى شرح القاضي عبد الجبار (٤١٥/١٠٢٤-) لهذه الأصول ، كما إننا لا نعرف لمن هو النص الذي تولى شرحه القاضي عبد الجبار ، «فإذا علمنا ان أحد النصوص التي نقدمها هنا للإمام القاسم الرسي ، إنما هو عن (الأصول الخمسة) لأهل (العدل والتوحيد) ، وأضفنا إلى ذلك أن الإمام القاسم كان معاصرا لأبي الهذيل العلاف ، وسابقا للقاضي عبد الجبار بنحو قرنين من الزمان ، أدركنا مدى أهمية هذا النص وقيمته العظمى ، كأقدم نص موجود بين أيدينا عن

---

(١) الحجوري ، نفسه ، المحلي ، نفسه .

(٢) القاسم بن ابراهيم ، الامامة ، مخطوط ، ضمن مجموعة ، ق ٨٢-٨٧ ، نفسه ، الرد على الروافض ، مخطوط ، ضمن مجموعة ، ق ١٠٠ - ١٠٨ .

الأصول الخمسة»[1].

ويعتبر القاسم ان العقل هو الحجة الأولى، وهو أصل لكل حجة أخرى لأنها لا تعرف إلا به، وهو المرجع الأول في معرفة المعبود وادراك مقاصده واوامره ونواهيه. ويمكن ادراك مغزى هذا الموقف متى عرفنا أن من يسميهم القاسم الحشويه (أصحاب الحديث) كانوا يرون الانسان ريشة في مهب الرياح، لا حول له ولا قوة تحركه الأقدار كيفما شاءت، أما القاسم فيرى ان المعبود قد احتج على الناس بثلاث حجج، أولاها العقل، وثانيتها الكتاب، وثالثتها الرسول، «فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العباد، والعقل أصل الحجتين الأخيرتين لأنهما عرفا به ولم يعرف بهما»[2]. «وإذا عجز عقل الفرد عن إدراك الحقيقة، فإن عقل الجماعة لا يعجز، لذلك يرى القاسم أن الإجماع يدعم العقل، قال: «ثم للإجماع من بعد ذلك حجة رابعة مشتملة على جميع الحجج الثلاث، وعائد إليها»[3]. ويطبق نظرية الأصول والفروع على جميع مجالات المعرفة. قال «ثم اعلم ان لكل حجة من هذه الحجج أصلا وفرعا، والفرع مردود إلى أصله لأن لها أصولا محكمة على الفروع. فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، والفرع ما اختلفوا فيه ولم يجمعوا عليه، وانما وقع الإختلاف في ذلك لإختلاف النظر والتمييز فيما يوجب النظر والإستدلال بالدليل الحاضر المعلوم على المدلول عليه الغائب المجهول. فعلى قدر النظر واستدلاله يكون دركه لحقيقة المنظور فيه والمستدل عليه. وكان للإجماع من العقلاء على ما أجمعوا عليه أصلا وحجة محكمة على الفرع الذي وقع الإختلاف فيه. وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا إختلاف فيه الذي لا مخرج تأويله مخالفا لتنزيله، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا إختلاف فيه بين أهل التأويل.

وأصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ﷺ ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول ﷺ. فكل ما وقع فيه الإختلاف من أخبار رسول الله ﷺ فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والاجماع»[4].

والأصول في نظر القاسم خبة من لم يعلمها فهو ضال جهول:

الأول :

التوحيد، ويعني «ان الله، سبحانه، واحد ليس كمثله شيء»[5] وينقسم التوحيد عند القاسم «على ثلاثة أوجه: أولها: الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق، حتى ينفى عنه جميع ما يتعلق بالمخلوقين في كل معنى من المعاني صغيرها وكبيرها وجليلها ودقيقها، حتى لا يخطر في قلبك في التشبيه خاطر شك، ولا توهم ولا ارتياب. . .

---

(١) محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ١/٧٣.
(٢) القاسم الرسي، رسائل العدل والتوحيد، ١/٩٦ - ٩٧.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ١/١٤٢.

فإن خطرت على قلبك في التشبيه خاطرة شك فلم تنف عن قلبك بالتوحيد خاطرها، وتمط باليقين البت والعلم المثبت حاضرها، فقد خرجت من التوحيد إلى الشرك، ومن اليقين إلى الشك، لأنه ليس بين التوحيد والشرك وبين اليقين والشك منزلة ثالثة.

الوجه الثاني : هو الفرق بين الصفتين حتى لا تصف القديم بصفه من صفات المحدثين

الوجه الثالث : هو الفرق بين الفعلين، حتى لا تشبه فعل القديم بفعل المخلوقين»[1].

ويلاحظ أن القاسم بن إبراهيم لم يناقش صفات الله عند عرضه لأصل التوحيد، وهو موضوع خصب، عني به مفكرو المعتزلة، وناقشوه باستفاضة، ولمرعوه تفريعات متنوعة وصلت حد التناقض والتكفير.

ويناقش القاسم مسألة «رؤية الله» وفقا لموقف المعتزلة منها، منكرا الرؤية، ومفسرا آية آيات قرآنية يفهم من ظاهرها معنى الرؤية وفقا لمبدئه الذي بيناه، وهو تأويل المتشابه اعتمادا على المحكم مستعينا بلغة العرب وما يعطيه المجاز من احتمالات للمعنى حسب استخدام العرب لهذه المعاني. قال: «فكان مما تأولوه قول الله عز وجل ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾[2]، جهلاً بمعاني الآية وتأويلها. فأما أهل العلم فيفسرونها على غير ما قال أهل التشبيه المنافقون، فقالوا: وجوه يومئذ ناضرة تقول مشرقة حسنة، إلى ربها ناظرة تقول منتظرة ثوابه وكرامته ورحمته وما يأتيهم من خيره وفوائده. وهكذا ذلك في لغات العرب، ولغاتها ولسانها نزل القرآن. يقولون إذا جاء الخصب بعد الجدب: قد نظر الله جل ثناؤه إلى خلقه ونظر لعباده، يريدون اتاهم بالفرج والرخاء، ليس يعنون انه كان لا يراهم ثم صار يراهم... لا تدركه الأبصار، ومن ادركته الابصار فقد أحاطت به الاقطار، ومن احاطت به الاقطار كان محتاجا إلى الاماكن وكانت محيطة به، والمحيط أكثر من المحاط به وأقهر بالإحاطة»[3].

الثاني : العدل :

ويعني «ان الله عدل غير جائر لا يكلف نفسا إلا وسعها، ولا يعذبها إلا بذنبها. لم يمنع أحدا من طاعته، بل أمره بها، ولم يدخل أحدا في معصيته، بل نهاه عنها»[4]. والقول بأن الله عادل يقتضي القول بخلق الإنسان لأفعاله، وحرية اختياره، ونفي القضاء والقدر، لأن الله لا يمكن أن يعاقب انسانا على فعل قدره عليه، إذ وفقا للقول بالقضاء والقدر يصبح فعل المعاصي تعبدا وطاعة لله، وتنفيذا لما قضاه. وبهذا المعنى ففعل المعاصي لا يستحق العقاب، بل الثواب والمكافأة، بل يصبح عقاب الانسان على فعل لم يقترفه ظلما. قال: «ولا نقول كما قال القدريون المفترون (أي المجبرة الذين يؤمنون بالقضاء والقدر)، ان الله قدر المعاصي على عباده ليعملوا بها، وأدخلهم فيها، وأرادها منهم، وقلبهم فيها كما تقلب الحجارة، وشاءها لهم، وقضاها عليهم، حتى لا يقدرون على تركها، وانه في قولهم يغضب مما قضى، ويسخط مما أراد، ويعيب مما قدر، ويعذب طفلا بجرم والده، وانه

(1) نفسه، 1/98 - 99.
(2) القيامة، 22.
(3) القاسم الرسي، نفسه، 1/105 - 106.
(4) نفسه، 1/142.

يحمد العباد ويذمهم بما لم يفعلوا، ويجزيهم بما صنع بهم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. والدليل على ان ما فعلوا من طاعة الله ومعصيته فعلهم، وان الله لم يخلق ذلك، اقبال الله تبارك وتعالى عليهم بالموعظة والمدح واللوم والمخاطبة والوعد والوعيد، وهو قوله جل ثناؤه: ﴿فما لهم لا يؤمنون﴾[1]، وقوله: ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر﴾[2]. ولو كان هو الفاعل لأعمالهم الخالق لها لم يخاطبهم ولم يعظهم ولم يلمهم على ما كان منهم من تقصير، ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن...»[3]. وهكذا فالله «لم يجبر أحدا على معصية، ولم يحل بين أحد وبين الطاعة، فالعباد عاملون، والله جل ثناؤه العالم بأعمالهم والحافظ لأفعالهم...»[4]. ويفسر الآية القرآنية القائلة: ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾[5] كآية متشابهة، استنادا إلى الآية المحكمة: ﴿ويضل الله الظالمين﴾[6]، وبالاستناد أيضا إلى غير هذه الآية من الآيات المحكمة التي تحدد سبب الحكم عليهم بالضلال، «وقد يجوز أن يكون معنى ذلك انه سماهم ضلالا وشهد عليهم بالضلال، ووصفهم به من غير ان يدخلهم في الضلالة، ويفسرهم عليها»[7].

والقول بالعدل يقتضي القول بأن الله لم يكلف «احدا من عباده مالا يستطيع، بل كلفهم دون ما يطيقون، ولم يكلفهم كل ما يطيقون»[8].

ويرد على قول «القدرية» ان الله «هو المريد للظلم والاغراء عليه» بالقول ان الناس هم الفاعلون للظلم بإرادتهم واختيارهم، فقد ذكر الله في القرآن «ان العباد يريدون ويفعلون ويشاؤون، تكذيباً لمن قال بخلاف ذلك»[9].

الثالث: الوعد والوعيد:

لا يستفيض القاسم في شرح هذا الأصل بالتفصيل، ولكنه يقول: «ان الله سبحانه صادق الوعد والوعيد، يجزي بمثقال ذرة خيرا، ويجزي بمثقال ذرة شرا. من صيره إلى العذاب فهو فيه أبدا خالدا مخلدا كخلود من صيره إلى الثواب الذي لا ينفد»[10].

---

(١) الانشقاق، ٢٠.
(٢) النساء، ٣٩.
(٣) القاسم الرسي، نفسه، ١/١١٧ - ١١٨.
(٤) نفسه، ١/١١٣ - ١١٤.
(٥) النحل، ٩٣.
(٦) ابراهيم، ٢٧.
(٧) القاسم، نفسه.
(٨) نفسه، ١/١١١.
(٩) نفسه، ١/١٤٩.
(١٠) نفسه، ١/١٤٢.

الرابع :

لا يقول القاسم الرسي بأصل «المنزلة بين المنزلتين» كأحد الأصول الخمسة عند المعتزلة، ولكنه يصوغ أصلا رابعا خاصا به يحدده بالقول: «ان القرآن المجيد فصل محكم وصراط مستقيم لا خلاف فيه ولا اختلاف، وان سنة رسول الله ﷺ ما كان لها ذكر في القرآن ومعنى»[1]. وهو بهذا يضع أساسا منهجيا يستند إليه في جميع حججه ومجادلاته، فيعد القرآن كله محكما بإعادة متشابهه إلى محكمه، كما يعد القرآن مقياسا لتصديق السنة بعد ان اختلطت الأحاديث والروايات صحيحها بسقيمها وكذب على النبي كثيراً مما يقتضي التقصي والتدقيق في معرفة الأسانيد والتحقق من صحة الأحاديث وعدمها.

الخامس :

ويدلأ من أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» المعروف عند المعتزلة يصوغ القاسم أصلا خامسا يعطي من خلاله للأصول الخمسة بعدا إقتصاديا وسياسيا فيقول: «ان التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب، في وقت ما تعطل فيه الاحكام وينتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام، والمكافيف والزمنا (العجزة) وسائر الضعفاء ليس من الحل والاطلاق كمثله في وقت ولاة العدل والاحسان والقائمين بحدود الرحمن»[2].

أما الإمامة فلم يجعلها القاسم من الأصول الخمسة كما فعلت الزيدية فيما بعد، ولا أدرجها في أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما فعل القاضي عبد الجبار بن احمد فيما بعد في كتابه «شرح الأصول الخمسة»[3]، لأن القاسم لم يقل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عرضه للأصول الخمسة. لكنه تحدث عن الإمامة في رسالتين منفصلتين احداهما بعنوان «الامامة» والأخرى بعنوان «الرد على الروافض». وقد عدّ الامامة فيهما «فرض الفرائض وأوكدها. . . . لأن جميع الفرائض لا تقوم إلا بها»[4]. ويرفض القاسم مبدأ الشورى والتشاور في إختيار الامام لأن «الإمامة فريضة، وإذا جاز ان يصلى العصر خمسا جاز أن نبدل ونتشاور في الإمامة»[5]. كما يرفض الوراثة كطريق إلى الإمامة. ويستند على ما روي من ان الإمامة في قريش، في القول انه ليس من مبرر لأن تكون الإمامة في قريش سوى قرابتها من الرسول. ويستنتج من نظرية القرابة هذه ان أولاد فاطمة أكثر قربا من بقية قريش إلى النبي[6]، ويبني على ذلك شرطه بأن تكون الإمامة في «موضع مخصوص» وهذا الموضع المخصوص هو أبناء الحسن والحسين[7].

---

(١) نفسه .
(٢) نفسه .
(٣) ص ٧٤٩ - ٧٦٠ .
(٤) القاسم الرسي ، الامامة ، مخطوط ضمن مجموعه ، ق ٨٦.
(٥) نفسه ، ق ٨٤ .
(٦) نفسه ، ق ٨٧ .
(٧) الامامة ، ق ٨٢ - ٨٧ .

ويرفض قول من يسميهم «الروافض» (الامامية وما تفرع منها كالاسماعيلية) بأن «الامام يخلق عالما وطبعه العلم، والعلم مطبوع فيه»، لأن العلم من صفات الله، وه لا بد أن يقع اسم الجهل على كل خلقه كيلا يشبه احدا من خلقه . . . ولو كان على ما قالت الروافض بأن الأئمة علماء غير متعلمين. ولا يجوز الجهل على احد من الأئمة، أفليس قد شبهوه برب العالمين؟»[1]. وهو لذلك يرفض القول بعصمة الإمام وبالتقية، ويعد التقية ركونا إلى الذين ظلموا وتصديقا لهم، وسكنى معهم على غير منابذة. لذلك يجب على الإمام أن يدل الناس بنفسه، وان ينصرهم ويبلغهم حجته[2].

أما صفات الامام أو الشروط التي يجب توفرها فيه فهي: ان يكون «خير أهل زمانه، واكثرهم اجتهادا، وأكثرهم تعبدا، واطوعهم لله، وأعرفهم بحلال الله وحرامه، وأقولهم بحق الله، وأزهدهم في الدنيا، وأرغبهم في الآخرة، وأشوقهم للقاء الله. فهذه صفة الإمام، فمن استبان منه هذه الخصال فقد وجبت طاعته على الخلائق»[3]. ويضيف في مكان آخر أن يكون الإمام «صادق اللسان، شجي النفس»[4]. ثم في مكان آخر يضيف شرط البلوغ. أما طريق الامامة فهي الدعوة العلنية غير المكتومة. لكن القاسم لا يتحدث عن شرط الخروج ابدا، مما يجعل هذه الشروط تبدو وكأنها قد صيغت لتناسب وضع القاسم نفسه. ذلك أن شرط الخروج ظل شرطا رئيسيا في تاريخ الزيدية منذ كان أساس الخلاف بين زيد بن علي من جهة وابن أخيه جعفر بن محمد بن علي وأتباعه من جهة أخرى. ولم يجرؤ أي إمام زيدي أو مجتهد على إسقاط هذا الشرط. أما القاسم فقد ظل راكدا منذ بويع بالخلافة سنة ٢٢٠/٨٣٥ وحتى مماته في سنة ٢٤٦/٨٦٠، متجاوبا مع الانفراج النسبي الذي ساد العلاقة بين الشيعة عموما والعلويين خصوصا من جهة، والعباسيين من جهة أخرى، منذ المأمون وحتى الواثق. وهو بهذا الاسقاط لمبدأ الخروج انما يقدم موقفا نظريا لهذه الأوضاع الجديدة التي تجعل إماما كالقاسم، تنظر إليه الزيدية باحترام شديد، لا يكون زيديا بالمعنى الذي كان عليه زيد نفسه.

---

(١) نفسه، رسالة في الرد على الروافض. مخطوط ضمن مجموعة، ق ١٠١.
(٢) القاسم بن ابراهيم، رسالة في الرد على الروافض، ق ١٠٠ - ١٠٨.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.

II

اليمن قبيل مجيء الهادي

١) نظرة في الأوضاع السياسية :

بعد سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية لم يتأثر وضع اليمن كثيرا بهذا التغيير، بل ان الرازي ينقل لنا صورة بائسة عن انتشار الفقر في صنعاء في دولة الرشيد التي وصلت فيها الدولة العربية الإسلامية إلى مستوى من الغنى والثروة لم تعهده من قبل، ووصل التفاوت في مستويات المعيشة إلى حد كبير[١]. ولعل هذه الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية كانت أهم دوافع ثورة الحبصم بن عبيد المجيد في جبل مسور وجواره.

وكان بعد اليمن عن مركز الخلافة عاملا من العوامل التي تسعف على الانتفاض على المركز، ومن تلك العوامل حرمان البلاد من الفوز بنصيب من ثمار الغنى الذي شهدته الدولة، واعتبار البلاد ولاية لتحصيل الأموال، سواء للدولة نفسها أم لممثليها في اليمن. وقد أصبحت اليمن لموقعها الجغرافي وطبيعتها الجغرافية محط أنظار الطامحين إلى الخروج، يستوي في ذلك الخوارج، والشيعة، والولاة والقادة، والزعامات القبلية والاقطاعية المحلية. ولذلك فإن محمد بن زياد حين قدمها سنة ٢٠٣/٨١٨ (٨١٩) عاملا للمأمون لقمع انتفاضة عك والاشاعر في تهامة، وجد انه يستطيع استغلال هذه الظروف لاقامة مملكة خاصة يحكمها هو أولاده من بعده. وهكذا كان، فقد أسس مدينة زبيد سنة ٢٠٤/٨١٩ وجعلها عاصمة لدولته، فسيطر على تهامة وبعض المناطق اليمنية الأخرى مثل المعافر[٢]، والجند، وامتد نفوذ دولته في بعض فتراتها إلى صنعاء وصعده، كما وصل إلى حضرموت وعمان. وقد استمرت دولة بني زياد إلى ما بعد قيام دولة الهادي يحيى بن الحسين وانقضائها[٣]، كما سنرى فيما بعد.

وقد أدرك الشيعة كذلك إمكان الاستفادة من هذا الواقع في اليمن منذ فترة مبكرة، ويبدو انه كان للعلويين وأنصارهم بعض الصلات بالأبناء[٤] منذ وقت مبكر، وكان هؤلاء الأبناء رغم قلة عددهم يحتلون مراكز اقتصادية مرموقة لاستحواذهم على أخصب الأراضي في صنعاء وذماو، واشتغالهم في التجارة في عدن وفي غيرها، وعملهم في التعدين واستغلال مناجم الذهب والفضة والحديد. إلا ان صعود الدولة العباسية واحتلال الفرس مكانة مهمة فيها قد حول ولاء بعض الأبناء نحو العباسيين، فأصبحوا «يميلون مع كل سلطان يقدم من العراق عليهم»[٥]. وهذه العلاقة بين الأبناء والسلطة، وكونهم أقلية تمسك بأهم النشاطات الاقتصادية في مناطق وجودهم، قد أدّى إلى بعض الحروب بينهم وبين السكان[٦]. وقد وقفوا مع أول أمير علوي وصل اليمن وخرج بها، وهو ابراهيم بن موسى الذي قدم اليمن واليا لمحمد بن ابراهيم طباطبا، الخارج بالكوفة مع أبي السرايا أيام المأمون سنة ١٩٩/٨١٤ (٨١٥). وقد كان هذا الأمير مهووسا، لأنه عمد إلى الاسراف في القتل وسفك

---

(١) تاريخ مدينة صنعاء، ص ١٠٦.

(٢) تسمى الآن الحجرية.

(٣) عمارة، تاريخ اليمن، ص ٢٩-٥٢، الديبع، قرة العيون، ص ١٤٧، غاية الأماني، ١/١٥٠-١٥١، ١٥٨/١.

(٤) الهمداني، الاكليل، ١/ ٥٣١.

(٥) نفسه، ١/ ٥٣٠ - ٥٣١.

(٦) الأبناء هم اليمنيون من أصل فارسي.

الدماء، فقتل المئات من الشهابيين والاكيليين وبني الحارث بنجران، والسليمانيين بمعيان، واللعويين بريدة، والكباريين بأثافث، والابارة بظهر، والحواليين ببيت ذخار، وبني نافع بالسر وسرو حمير[1]. اما صعدة فقد خلت من سكانها ولم «يبق إلا جماعة بحيدان»[2]، وهدم سد الخانق، ودمر المدينة. لذلك سمي هذا الأمير في كتب التاريخ بابراهيم الجزار. وكان طبيعيا أن ينتهي هذا العمل الجنوني إلى هزيمة الجزار وانتهاء أمره. فالمجازر التي ارتكبها دفعت اليمنيين لقتاله واخراجه. وبهزيمة الجزار «انتهت أمور العلوية باليمن»[3] آنذاك. لكنه حين جاء كان القتال متدلعا بين بني فطيمة والاكيليين، وهما حيان في صعدة، فتزعم بني فطيمة ونكل بالاكيليين. ولهذا الأمر أهمية كبرى بالنسبة لموضوعنا، ذلك ان بني فطيمة هم الذين استدعوا فيما بعد الهادي يحيى بن الحسين إلى صعدة ليجعل منها قاعدة لدولته، وناصروه بحماسة لم تظهرها اية قبيلة أو جماعة يمنية أخرى، وهذا لا يعني أن الجزار خلال اقامته القصيرة في اليمن، قد جعل من بني فطيمة انصارا ابديين متشيعين للعلويين، ولكنه خلق بداية علاقة، لعلها استمرت وتوطدت حتى خروج الهادي في صعدة سنة ٢٨٤ / ٨٩٧.

وقد أدى قيام محمد بن زياد بتأسيس دولة في زبيد، مرتبطة اسميا بالخلافة العباسية في بغداد مستقلة عمليا عنها، إلى إطلاق طموح الزعامات الإقطاعية والقبلية في اليمن، خصوصا وان بعض المناطق القبلية في المنطقة الشمالية من اليمن لم تكن خاضعة عمليا لأي دولة في أغلب الأحيان، إلا لأنظمتها الخاصة وزعاماتها المحلية. أما دولة بني زياد فقد سيطرت على المناطق الزراعية في تهامة والمناطق القريبة منها، ولم تنجح طوال تاريخها في بسط نفوذها على المناطق الجبلية التي كان للقبلية تأثير كبير فيها إلا عن طريق التحالف مع الزعامات الإقطاعية والقبلية في تلك المناطق.

وإذا كان ابن زياد وهو غير يمني قد نجح في تأسيس دولة خاضعة لسلطانه، فإن الكثير من الزعامات اليمنية قد بدأت تطمح إلى التحرك لتأسيس «دولها» الخاصة بها، لتنطلق منها للسيطرة على اليمن. وفي سنة ٢١٤/٨١٨ (٨١٩)[4]، أي بعد حوالي إحدى عشرة سنة من وصول ابن زياد إلى اليمن، بدأ يعفر بن عبد الرحيم الحوالي، سليل إحدى الأسر الحميرية العريقة، بتأسيس دولة سيكون لها دور خطير في تاريخ اليمن خلال مايزيد على قرن ونصف قرن من الزمان، وخاصة خلال الفترة التي شهدت قيام دولة الهادي وابنيه المرتضى والناصر من بعده.

كان يعفر هذا رئيس إحدى الأسر المالكة في شبام على سفح جبل ذخار (كوكبان)، وبالتالي فقد كان له نفوذ واسع يتيح له القدرة على تحريك جماعات من الناس من حوله، سواء من الفلاحين، أو من القبائل القريبة كما ان موقعه في جبل كوكبان المنيع والقريب من صنعاء يجعله يشكل تهديدا لما تبقى من وجود عباسي في اليمن. وبالفعل فقد جهز أحد قواده، وهو طريف بن ثابت الكباري، في أيام الخليفة المعتصم، وأرسله لإحتلال صنعاء

---

(١) المحلي، الحدائق الوردية، ١/٢١٦، الهمداني، الاكليل، ١/٤٠٤، ٢/١٣١، ١٣٣؛ ٨/١١٥، الأشعري ص ٨١، الرازي، تاريخ صنعاء، ص ٢٣٦.

(٢) غاية الأماني، ١/١٤٨-١٤٩.

(٣) نفسه.

(٤) الهمداني، الاكليل، ٢/٧٢.

واخراج عامل العباسيين بها منصور بن عبد الرحمن التنوخي. ولم تنجح هذه المحاولة، لكنها نبهت الخلافة العباسية إلى جدية المخاطر التي أصبح يشكلها يعفر الحوالي على وجودهم في اليمن، كما ان بعض الزعامات القبلية والاقطاعية الأخرى بدأت تنافس الحواليين، وحين لم تستطع مواجهتهم استعانت بالخلافة البعيدة ضد خصم مائل يناجزهم ويقاسمهم النفوذ والمكاسب. لذلك خرج عبد الله بن محمد بن عباد إلى الواثق سنة ٢٢٩/ ٨٤٣ (٨٤٤) طالبا نجدته ضد الحواليين[1] فبعث الواثق معه البشير (الشار باميان)[2]، لكنه لم ينجح في مهمته، فعاد ابن عباد إلى العراق ليجد المتوكل قد تولى الخلافة (٢٣٢/٨٤٦ (٨٤٧)-٢٤٧/٨٦١)، فأرسل المتوكل معه جعفر بن دينار بجيش كبير استطاع أن يجمد حركة الحوالي، لكنه لم يستطع القضاء عليه، بل تصالحا على أن يدفع الحوالي بعض الأموال إلى قائد العباسيين بصنعاء. فلما بدأ الاضطراب السياسي الذي شهدته الخلافة العباسية منذ مقتل المتوكل سنة ٢٤٧/٨٦١، «أقره المنتصر (٢٤٧/٨٦١-٢٤٨/٨٦٢) محمد بن يعفر بن عبد الرحيم الحوالي على ولاية اليمن. واستمر هذا الاقرار بالولاية إلى زمن المعتمد العباسي [٢٦٣/٨٧٧-٢٧٧/ ٨٩٠ (٨٩١)]. وهذا الإقرار لمحمد بن يعفر من الخلافة العباسية والناتج عن عجزها عن السيطرة على البلاد، واضطرارها إلى الحفاظ على سلطة اسمية بدلا من فقدان أي نفوذ، قد أعطى ابن يعفر الشرعية كي يوسع مملكته دون أن يلاقي معارضة من أنصار العباسيين في اليمن وما جاورها. لذلك «وجه عماله إلى المخاليف، وفتح حضرموت بعد امتناعها على من قبله، ثم سار يريد الحج واستخلف على عمله ولده ابراهيم... وإلى هنا انتهت قوة العباسيين وما برحت في نقصان»[3]. وقد استولى على الجند، وتوسعت خلال هذه الفترة ممتلكات بني يعفر، وزاد عدد عبيدهم وجنودهم، وصكوا دينارا باسمهم سمي الدينار اليعفري، واعتقلوا معارضيهم حتى ان ابن عباد وأولاده ظلوا في السجن حتى ماتوا[4]، وفرضوا الضرائب على مناجم المعادن التي كان الأبناء ينتخرجونها، يذكر الهمداني انها وصلت إلى «جل فضة في الاسبوع» وهو عشرون ألف درهم، وانهم نصبوا وكلاء يقبضون هذه الضرائب[5]. ويعتبر محمد بن يعفر المؤسس الحقيقي لدولة اليعفريين. وقد تولى من بعده ابنه ابراهيم.

وهكذا أصبح في اليمن دولتان مرتبطتان إسمياً بالعباسيين مستقلتان عملياً، تتصارعان من أجل السيطرة على اليمن، وكل منهما يشجع بعض الزعامات الاقطاعية والقبلية الأخرى للانتقاض على الأخرى. وقد انتفض الأبناء الذين يعملون في استخراج المعادن ضد النهب الذي أصابهم من جراء الضرائب الباهظة المفروضة عليهم، كما أنهم (ومعهم بنو عدي القرشيون الذين يبدو أنهم كانوا قد سكنوا اليمن) كانوا يقفون دائما مع السلطات العباسية مما جعل الناس يعدونهم جزءا من السلطة. لذلك حرض محمد بن يعفر عليهم بني شهاب من خولان صعدة حتى اندلعت الحرب بينهم. وكان

---

(١) الهمداني، الاكليل، ١/ ٣٢٢-٣٢٧.

(٢) مولى المعتصم.

(٣) غاية الأماني، ١/ ١٦٠.

(٤) الرازي، تاريخ صنعاء، ص ١١٢.

(٥) الهمداني، نفسه، ١/ ٤٧١ - ٤٧٦.

شعور اليمنيين ان ثرواتهم تستغل من اقلية غير يمنية ضميمة هو احد الأسلحة التي استخدمت في الحرب. وقد احتفظ لنا الهمداني ببعض الأشعار التي قيلت في هذه الحرب، والتي تلقي بعض الضوء على تلك الفترة، منها قصيدة قالها شاعر بني شهاب: عبد الخالق بن أبي الطلح، يحرض فيها اليمنيين ضد الأبناء، وهي طويلة وتدل على شاعر فارس إذ يقول:

إياؤكم، فحتى ما الاباءُ ... وفيما الهجر أو فيم الجفاءُ
ولم أقصى وأبعد أم على ما ... أحال الود أو كدر الصفاء
لقد طال المطال فما لديني ... لديكم حين اطلبه قضاء
فتاة من بني جشم بن بكر ... يدون بهائها وصف البهاء

إلى أن يصل إلى التحريض، موضوع القصيدة فيقول مخاطبا اليمنيين:

ترحل فارسا وبني عدي ... فان قلوبنا منهم ملاءُ
من الاحقاد تحسبنا سكارى ... وطورا قد تقول بنا إنتشاء
إلى الاوطان أولهم وكل ... الى صنعاء كان له انتواء

ويستنهض الهمم والحمية اليمنية فيقول:

فيا يمنا فبعد العز ذلٌ ... وبعد الذل يفترش الوطاء
ويا يمنا أأغصب وسط قومي ... وتفرس ثلتي ولها رعاء
ويا يمن اغضبوا وطأوا عديا ... بأجمعكم كما وطىء الحذاء
وفارس انها بطرت ورامت ... مرامكم فأخلفها الرجاء
عبيد القيل ذي يزن جباهم ... له كسرى وقيل له الجباء
وشكدته التي سبقت إليه ... على عمد وكالجبة الشراء

وهي طويلة يعدد فيها أسماء الأسر البارزة ذات الأصل الفارسي، مما يدل على كثرة عددها، وسعة تأثيرها وخاصة في الحياة الاقتصادية، مما جعلها تستأجر المحاربين وتقاتل من أجل الحفاظ على مكانتها. كما انه يصف في القصيدة تفاصيل المعركة بين الجانبين[1].

وقد كان من نتائج هذه المعركة تشريد الأبناء من مناطق استخراج المعادن وهم الذين كانوا يسمون: «فرس المعدن»، ونزوحهم إلى مناطق آمنة مثل صنعاء وغيرها، فتخربت المناجم[2]، وتوقفت عن الانتاج مما أفقد الدولة اليعفرية مصدرا مهما للأموال والسلاح، وبدأت الأمور بعدها تضطرب، وتشجعت الزعامات

(١) الهمداني، الاكليل، ١/٤٩٩ - ٥١٠.
(٢) نفسه، الجوهرتين، ق ٢٥.

الاقطاعية والقبلية الأخرى على الانتفاض على بني يعفر، وقد شجعهم الزياديون على ذلك، واختلف بنو يعفر فيما بينهم وتقاتلوا، ودخل ميدان المنافسة زعيم اقطاعي آخر من مخلاف جعفر (العدين واب)، وهو جعفر المناخي الذي كان يسيطر على منطقة خصبة غنية في السفوح المتوسطة، فمد نفوذه إلى الجوف حيث شجع زعماء القبائل كالدعام بن ابراهيم والفضل بن يعيش ومدهم بالمساعدة للانتفاض على بني يعفر ومحاربتهم. وما لبث أهل صنعاء أن انتفضوا في وجه عمال بني يعفر، وقتلوهم ونهبوا ممتلكاتهم، ودخل الدعام صنعاء عن طريق أرحب فتولاها.

وفي سنة ٢٧٧/٨٩٠ قتل ابراهيم بن محمد بن يعفر، وتولى شبام بعده ابن عمه عبد القاهر بن احمد بن يعفر في وقت أدّت فيه الاضطرابات إلى تراجع بني يعفر إلى شبام وقدوم علي بن الحسين المعروف بجعثم عاملا للعباسيين على اليمن، فأقام في صنعاء خائفا يتوقع هجمات بني يعفر من جهة شبام، وهجمات الدعام من جهة ارحب، وعاد إلى العراق في مستهل خلافة المعتضد (٢٧٩/٨٩٢ - ٢٨٩/٩١٠)، وعاد الامر في صنعاء إلى بني يعفر بعد رحيله. لكنهم مالبثوا أن اختلفوا مع عبيدهم وقادة جيوشهم المتفرغة للقتال، آل طريف، فإذا بصنعاء تنتقل من يد إلى أخرى، في حالة من الاضطراب والفوضى، إلى أن استقرت في يد أبي العتاهية عبد الله بن بشر بن طريف، الذي حاول الحصول على اعتراف العباسيين به ممثلا لهم في صنعاء، ووالى دولة بني زياد في زبيد، ليستمد لنفسه شرعية الحكم من ناحية، وليأمن جانب دعم العباسيين والزياديين لخصومه وليتفرغ لبسط نفوذه من ناحية أخرى. وقد وزع بني عمه من آل طريف عمالا على مناطق اليمن الواقعة تحت سيطرته[1].

وفي هذه الفترة أصبحت اليمن مقسمة بين الزياديين في زبيد، الذين ظلوا الفترة طويلة قوة كبيرة في المناطق الغربية، وبني طريف في صنعاء بعلاقاتهم الجديدة مع الدولة العباسية والزياديين، وبقية الزعامات الاقطاعية والقبلية، وبالتالي توطدت دول والمخاليف»[2]، وهي الدول التي ستأتي الدعوات العقيدية الشاملة لتصارع معها، كالاسماعيليين، والزيديين بزعامة الهادي يحيى بن الحسين، والقرامطة.

هكذا كانت اليمن غداة قدوم الهادي إليها، قد توزعت في دويلات إقطاعية وقبلية مختلفة، نتيجة لضعف مركز الخلافة وانشغال القائمين عليها بالصراعات المختلفة للسيطرة على الحكم. وحين عجز العباسيون عن السيطرة على اليمن لم يكن امامهم سوى الإعتراف بالأمر الواقع الذي بدأ الزياديون بفرضه في زبيد، ولم يلبث اليعفريون ان حذوا حذوهم، واخفقت الخلافة في اخضاعهم، واضطرت في النهاية للاعتراف بسلطتهم واعطائهم شرعية التوسع في بناء دولتهم باسم الخلافة، واكتفت الخلافة بالخطبة وما جادت به نفوس هؤلاء الحكام من الأموال، ان شاؤوا أعطوا وإن شاؤوا منعوا. وقد شجع هذا الوضع زعماء اقطاعيين آخرين على أن يعملوا على بناء دولهم الإقطاعية والقبلية. ففي لحج كان هناك دويلة يحكمها محمد بن أبي العلاء الحميري، وفي

---

(١) الهمداني، الاكليل، ١/٣٢٢-٣٢٧، ٢/١٨١-١٨٨، ٤٧٩-٤٩٤، الديبع، قرة العيون، ص ١٥٣-١٥٧، يحيى بن الحسين بن القاسم، غاية الأماني، ١/١٥٤ - ١٥٥، ١٦٠ - ١٦٧.

(٢) جمع مخلاف، وهو اسم كان يطلق في اليمن على الاقليم أو الولاية. ويمكن أن نسميها الدول الإقطاعية والقبلية التي تقيمها الزعامات الاقطاعية والقبلية الكبيرة لنفسها.

الدملوة كان هناك ابن المفلس، وفي المعافر: آل الكرندي، وفي مخلاف جعفر (العدين والسحول) كان هناك دويلة جعفر بن ابراهيم المناخي. وهناك ابن الروية في مراد ورداع، وآل الضحاك في حاشد، وآل الدعام في الجوف وبكيل. وبنو يعفر مختلفون مع عبيدهم وقادة جنودهم من آل طريف بن ثابت الكباري، اللذين شجعهم العباسيون والزياديون ضد بني يعفر. وقد تحدث الهمداني عن الخلاف بين آل الدعام، وآل الضحاك، وبني يعفر، فقال عن الدعام: «هو الذي قام على بني يعفر فاستلب المملكة منهم، وملك بلدهم، وتأمر على صنعاء وجبيت إليه اليمن إلى ساحل عدن، ولم يطل ذلك، وكان مكينا خطيا عند محمد بن يعفر، فلما قتله ابنه أبو يعفر، ابراهيم بن محمد، قدم عليه الدعام معزيا وزاريا عليه... خرج من عنده، فلما صار في بلد همدان أظهر الخلاف، واجتمعت له بكيل، وقتل محمد بن الضحاك فغضبت فيه حاشد، وغضب الجميع معه، فكان له وقائع وملاحم، منها يوم خيوان، ويوم ورور، ويوم خمر،.... ولم يزل بصنعاء حتى اخل عليه محمد بن احمد بن الروية إلى جهتم بن حسين آخر ولاة العباسيين بصنعاء قبل وصول الهادي إليها»[1].

وكما رأينا: فعندما وصل الهادي إلى اليمن كانت هناك قوى ممزقة تتصارع فيما بينها، كل يريد أن يبسط سلطته على الآخر، ولكن هذه الدويلات لم تكن تقدم بديلا شاملا يطلق عنان الخيال، ويربط ما بين النزعة الوطنية المحلية وامكان قيام دولة عربية إسلامية واسعة يكون مركزها اليمن، ويربط مكاسب الحياة الدنيا براحة الطمأنينة إلى حياة أخرى أكثر تعويضا عن بؤس الحياة الدنيا وشقائها. ولم يكن الهادي وحده من يقدم مثل هذا البديل الشامل، وانما كانت هناك قوة أخرى تستند إلى نفس المنطلقات الشيعية، أي الإعتماد على حرمان «آل البيت» وما لحقهم من ظلم وقتل في نشر دعوتها بين المسلمين لتحقيق دولة تضع حدا للمظالم، وتخلص الناس من البؤس والشقاء، وتلك هي الإسماعيليون الذين كانوا يشكلون تحديا كبيرا لمطامح الهادي وآماله.

فقد بدأت الدعوة الإسماعيلية في اليمن على نحو منظم في القرن الثالث الهجري، وتمتاز تلك الدعوة عن غيرها من الدعوات السياسية بدقة التنظيم والتخطيط، والوصول إلى الناس بطرق تكتيكية ذكية مبنية على محاولات لتقدير الواقع الذي تعمل فيه، ومراعاة التدرج في التعامل مع الناس. وقد دخل دعاة الإسماعيلية وفق مخطط طموح، يبدو انه رسم بدقة من قبل من يسميه الاسماعيليون «صاحب الظهور»، عبيد الله المهدي، الذي أرسل إلى اليمن داعيين، هما علي بن الفضل الحميري، والعرج بن الحسن بن حوشب بن زاذان الكوفي المعروف في تاريخ الدعوة الاسماعيلية باسم «منصور اليمن»[2].

---

(١) الاكليل، ١٠ / ١٧٩ - ١٨٦.

(٢) مختارات من دستور المنجمين لمؤلف اسماعيلي مجهول، ملحق رقم ٢ في كتاب «القرامطة» لدي خويه، ص ١٦٧ - ١٦٨.

كان علي بن الفضل رجلا فقيرا «لا شهرة له، إلا انه أديب ذكي شجاع فصيح»[1]. ولد بمدينة جيشان من بِرّ وحير[2]. ورحل في مبتدأ حياته إلى عدن والجند طلبا للعلم، وتعرف في عدن على الدعوة الشيعية «الاثنا عشرية»، التي ربما وصلتها بواسطة دعاة يصلونها بدعوى التجارة. وقادته رحلة البحث عن الحقيقة إلى اماكن مختلفة، وحين حج اتجه إلى العراق طالبا للعلم وباحثا عن دور ربما احس قدرته على القيام به في اليمن. وتعرف في العراق على عبيد الله المهدي الذي كان يقوم بتنظيم عملية دقيقة لبث الدعاة إلى مناطق مختلفة، لدعوة سيتبع عنها فيما بعد الدولة الفاطمية. ولعل عبيد الله اكتشف في ابن الفضل امكانيات شخصية وثقافية تؤهله للعب دور ما في اليمن، لكنه لم يثق كل الثقة في هذا القادم الجديد من اليمن على بيئة العراق، والجديد على الدعوة الاسماعيلية نفسها. وقد أظهر تاريخ حياة ابن الفضل اللاحق ان هذا الشك قد كان في محله. لذلك زوده المهدي بواحد من خلصائه المقربين اليه المتحمسين للمشروع الذي يدعو إليه والأكثر تضلعا في مبادىء الدعوة، هو الفرج بن حوشب، أو منصور اليمن، «فعاهد بينهما، ووصى كل واحد منهما بصاحبه، وامر على بن الفضل ان لا يخرج عن طاعة منصور (اليمن)، وامر منصور بالاحسان الى ابن الفضل»[3].

وقد استمر الاعداد لهذا المشروع سنتين، مكث فيهما علي بن الفضل يتعرف على بيئة العراق وما تزخر به من جدل كلامي، ومن دعوات سرية. وتظهر دقة التخطيط وطموح المشروع الذي جاء يحملانه الى اليمن من أنهما ما ان وصلا إلى ميناء غلافقة على الساحل المقابل لمدينة زبيد، سنة ٢٦٨ / ٨٨١ (٨٨٢)، حتى افترقا فاتجه علي بن الفضل نحو منطقته جيشان في جنوب البلاد، واتجه ابن جوشب إلى «عدن لاعه» على سفح جبل مسور الحصين، في شمال البلاد. ويشير ادريس الاتف الى ان تلك المنطقة قد اختيرت لوجود «من يقوم بالدعوة للأئمة من آل البيت»[4] فيها، منهم احمد بن عبد الله بن خليع. وربما كان الشيعة الموجودون بها من «الاثنا عشرية»، الذين يعرفهم علي بن الفضل منذ كان «اثنا عشريا»، والذين يصلون إلى عدن (أبين) للتجارة. وقد تزوج ابن حوشب من ابنة ابن خليع هذا ليمكن لنفسه في هذه البيئة الجديدة الوارد إليها، وهي وسيلة جعلته يعتمد على نفوذ ابن خليع في أوساط الفلاحين، وساعدته على ان يظهر دعوته في سرعة غير متوقعة من رجل غريب، يأتي إلى بيئة لا يعرفها.

وكانت الدولة اليعفرية التي يقع مسور في نطاق سلطتها تعيش في مبتدأ دعوة ابن حوشب حالة من التمزق جعلت ابراهيم بن محمد بن يعفر يقتل أباه وعمه، واطمعت العديد من الزعامات الاقطاعية والقبلية في دولة بني يعفر، وشجعتهم على الخروج عن طاعتها بمساعدة اعدائهم الزياديين أو غيرهم من المنافسين لكليهما. وقد استطاع ابن حوشب ان يقود الفلاحين المتضررين مما تحمله فترة الاضطرابات من نهب

---

(١) الديبع، قرة العيون، ص ١٨٨.
(٢) لا يزال هناك قرية تحمل حتى الآن اسم «جيشان» في يافع.
(٣) الديبع، قرة العيون، ص ١٧٩ - ١٨٨.
(٤) نزهة الأفكار، مخطوط، ق ١.

اقتصادي وانعدام امن في انتفاضة استولى فيها على جبل مسور المنيع سنة ٢٧٠/٨٨٣ (٨٨٤)[١]، حيث بنى حصنا فوياً مسوراً وانطلق منه للاستيلاء على مناطق جديدة. وبذلك كون أول دولة اسماعيلية. وقد أدخل هذا الانتصار السريع «صاحب الظهور» فأسرع إلى مده ببعض المساعدين وأبرزهم الحسن بن احمد بن زكريا المعروف بأبي عبد الله الشيعي. ولعل ابن حوشب أحس بضرورة بذر الدعوة في مكان آخر من البلاد العربية الاسلامية لكي يصبح تنفيذ المشروع الذي يعمل لتحقيقه ممكنا في وقت قصير، أو لعله اراد التخلص من أبي عبد الله الشيعي خوفا من منافسته، لذلك ارسله الى المغرب ليكون «صاحب البذر»[٢] هناك. وقد أثبت التاريخ ان هذا الاختيار قد كان اختيارا موفقا، سواء من حيث المكان، أم من حيث الكفاءة الشخصية، لأنه أثمر قيام دولة فاطمية متسعة الاطراف، وان كان قد جر على أبي عبد الله نفسه نهاية مأساوية سنة ٢٩٨ / ٩١٠ (٩١١)[٣].

ومضى ابن حوشب في توسيع دولته على حساب دولة بني يعفر، وخاصة في اتجاه السفوح الغربية الخصبة الطاحة للتحرر من الاعباء التي أثقل أهلها عمال بني يعفر بها، كما انهم أكثر ميلا لقيام وضع مستقر لانشغالهم بالزراعة لأكثر من محصول في العام. وهذه المناطق تعطي مردودا اقتصاديا يساعد الدويلة الجديدة على الاستمرار والتوسع. ويذل ابن حوشب محاولات متعددة للتوسع في الاتجاهات المختلفة، لكن الاتجاه شرقا وشمالا اصطدم مباشرة بنفوذ بني يعفر، وبأوضاع قبلية أكثر تعقيدا، لذلك ظل توسع هذه الدويلة بطيئا حتى جاء علي بن الفضل بانتصاراته الكاسحة متجها من الجنوب نحو الشمال، كما سنعرف فيما بعد.

٢) نظرة في أحوال اليمن الاقتصادية والاجتماعية قبيل قدوم الهادي.

تقع صعدة في أرض غير مرتفعة، قليلة المطر، كان ينبت حولها القرظ، وهو شجر الدباغ الذي ينتشر في منطقة واسعة تبدأ في خيوان في بلاد وادعة جنوبا، إلى معدن قفاعة من بلد الاخدود من خولان غربا، واشتهرت صعدة بزراعة العنب في وادي علاف. وقد كان يسكنها عند قدوم الهادي- كما تقدم القول- حيان قبليان هما الربيعة وسعد من خولان الشام، وهي غير خولان العالية التي تقع جنوب شرق صنعاء. ورغم انه كان بالمدينة جماعات اخرى من الحرفيين والتجار فانهم لم يكونوا من القوة بحيث يقومون بدور مهم في الحياة السياسية للمدينة. ويزيد من أهمية صعدة انها تقع على طريق التجارة بين اليمن والحجاز والعراق والشام، وعلى طريق الحج، لكنها لم تكن من المدن اليمنية المهمة قبل وصول الهادي اليها كصنعاء، وذمار، والجند، وزبيد، وعدن.

---

(١) مختارات من دستور المنجمين، نفسه، ص ١٦٧ - ١٦٨.

(٢) نفسه.

(٣) تاريخ عماره، ص ٦٣.

كانت الزراعة في اليمن هي القطاع الانتاجي الاساسي، ومنذ القدم اهتم سكان اليمن بشئون الري وتنظيمه، فابتدعوا اشكالا جديدة ومبتكرة لتنظيم استغلال مياه الامطار عن طريق بناء السدود واقامة شبكات منظمة للري. ولكن زمن السدود كان قد ولّى عند قدوم الهادي وان ظلت الزراعة هي الحرفة الرئيسية للسكان. وتنقسم اليمن من حيث خصوبتها إلى مناطق متفاوتة في إنتاجها الزراعي والحيواني. فالمنطقة التي تحركت عليها دولة الهادي من الشمال الى الجنوب تنقسم الى :

١) مناطق خصبة تسقط عليها امطارا غزيرة في الصيف وبعض الامطار في الشتاء، وتشمل السفوح المتوسطة المطلة مباشرة على تهامة، والممتدة من الشمال إلى الجنوب، وتتسع في المنطقة الوسطى من اليمن بحيث تشكل هذه المنطقة أخصب مناطق شبه الجزيرة العربية. ويضاف إليها الجزء الشرقي، المحاذي للسفوح الجبلية، من الشريط الساحلي المعروف بتهامة. (وهذه هي المنطقة التي كانت تعتمد عليها بشكل رئيسي قديما الدولة الحميرية والتي جاء الاسلام ولا يزال بها دويلة تحمل اسم « الدولة الحميرية » وهي بقا مجد غابر . وظلت المنطقة الوسطى تحمل إسم « حمير » فيا بعد) . وفي هذه المناطق ينابيع عديدة ومياه وفيرة مما يساعد على إرواء الأراضي وزراعتها بالحبوب والفاكهة . وبما انها منطقة زراعية خصبة فظاهرة القبلية فيها خافتة أو متراجعة ، وغالبية السكان فلاحون مرتبطون بالأرض . كما يعمل سكان هذه المناطق بتربية الأبقار والماشية في المناطق التي يغزر فيها المرعى .

٢) مناطق الأودية في تهامة والتي تصب فيها المياه المنحدرة من السفوح الجبلية حيث يتم الاستفادة من السيول في الزراعة ،اما مباشرة واما من خلال رفع منسوب المياه مما يجعل الاستفادة منها ممكنة طوال العام. واهم هذه الأودية : وادي زبيد، ووادي رماع، ووادي سهام، ووادي سردد، ووادي مور. وهناك أودية أصغر منها وأقل أهمية . هذا بالاضافة الى الأودية التي تصب في خليج عدن والبحر العربي ، مثل وادي تُبَنْ الذي يأتي من عدان ، ووادي أبين الآتي من وادي بنا في المنطقة الوسطى . وتشتهر هذه المناطق بالزراعة الوفيرة المحصول ، وتربية الأبقار والماشية . وتوجد بها ملكيات اقطاعية واسعة تستغل الأرض اما بواسطة فلاحين أقنان ، واما بواسطة العبيد ، وظل بها اقطاعيون يملكون عبيدا إلى العقد السابع من هذا القرن .

٣) مناطق يشح فيها هطول الأمطار فيشتغل الناس فيها بالزراعة إلى جانب الاشتغال برعي الاغنام، وتقع في شمال البلاد وشرقها وجنوبها، وتتسع في الشمال، وهي مناطق تقوى فيها البنية القبلية والعادات القبلية، وعرفت بعدم خضوعها للسلطات المركزية إلا لفترات قصيرة ثم ما تلبث ان تخرج على هذه السلطات، وما تكاد تتحالف مع سلطة حتى تخرج عليها. وكثيرا ما يتخذ بعض سكانها احتراف القتال وسيلة لكسب ما لم تجد به الطبيعة من وسائل العيش وخاصة إذا ما سلطت على المناطق الخصبة.

والعلاقة بين المناطق الخصبة والمناطق الشحيحة الانتاج ظاهرة تاريخية تشكل أحد المفاتيح المهمة لفهم تاريخ اليمن عبر العصور، وقد ازدادت هذه الظاهرة تعقيدا فيما بعد حين اكتسبت طابعا أيديولوجيا مذهبيا بانتشار الزيدية في مناطق أغلبها شحيحة الانتاج ذات طابع قبلي ، قابلة للخروج والقتال واحتراف الجندية ، وانتشار الشافعية في مناطق يغلب على بعضها الخصوبة، وذلك لحاجة الفلاح إلى الوقت للاشتغال بالزراعة وانتاج أكثر من محصول في العام ، وخدمة الأرض ، مما يقوي من ارتباطه بالأرض ويضعف

من البنية القبلية. فالعمل الزراعي يعود عليه بدخل إقتصادي لا يكلفه فقدان الأمان والطمأنينة والمقامرة بالحياة كما هو الحال في القتال. وهكذا فهو ميال إلى قبول «السنة» وإلى الإيمان بالقضاء والقدر، وقبول الأمر الواقع طالما توفرت له فرصة العمل والانتاج والتمتع ولو بقسط من المحصول.

ولذلك نمت في المناطق الخصبة ملكيات اقطاعية واسعة ونشأت علاقات انتاج إقطاعية. ويبدو ان نظام المحاصصة، او ايجار الأرض قد كان موجودا منذ زمن بعيد، حيث يعطي المالك ارضه للفلاح ليزرعها على ان يدفع للمالك نصيبا من المحصول يتحدد حسب خصوبة التربة وتوافر مصادر الري، وهو نظام لا يزال موجودا في اليمن حتى اليوم... يروى عن طاؤس اليماني قوله: «كان أبي يشرك أرضه (في الجند) على النصف، والثلث، والربع، ويعطيهم نصيبه من البذر»[1]. وبجانب هذه الاوضاع الاقطاعية وجدت أوضاع أخرى ذات طابع قبلي يكون فيها زعيم القبيلة حاكمها في السلم، وقائدها في الحرب، خاصة وان خضوعها للدولة المركزية كان دائما إما ضئيلا أو معدوما.

وكان باليمن إلى جانب الزراعة بعض الصناعات التي ازدهرت في الماضي ثم تدهورت بتدهور الحضارة اليمنية، وتأثرت بهجرة الكثير من المتجين إلى خارج البلاد في الفتوحات واستقرارهم من بعد في مناطق جديدة، وإن كان الازدهار الحضاري وازدهار التجارة قد خلق سوقا للمنتجات اليمنية. وكانت أهم الصناعات استخراج المعادن كالحديد والفضة والذهب، وصناعة الأسلحة والدروع، وأدوات الزراعة والحلي والمجوهرات، وصناعة دبغ الجلود، وصناعة الأحذية والسروج وادم الكتابة، وجلود الأفرشة وغيرها. وكانت هناك صناعة النسيج والثياب كالبرود والاردية والتحبير، والتلوين والوشي. واشتهرت عدن بصناعة العطور، وظلت صناعة الخمور موجودة بعد الإسلام، وانتشر في الأرياف وخاصة في المناطق الخصبة المستقرة أسلوب البناء المتطور أعني بناء بيوت من الاحجار قد تصل الى خمسة طوابق او أكثر وعرفت المدن اليمنية وخاصة صنعاء وتريم وكوكبان بأسلوب يمني فريد في العمارة تطلب صناعا مهرة، ووجدت في بعض المناطق صناعة القمريات، أما مدن المناطق القبلية غير المستقرة فقد كانت تبنى من الطين (اللبن) بسبب تعرضها للتدمير المتكرر في الحروب.

وكانت التجارة تحتل مرتبة هامة في النشاط الإقتصادي سواء التجارة الداخلية وتبادل السلع المنتجة محليا بين المناطق المختلفة، أم التجارة مع الخارج. وكانت الصلات التجارية في هذه الفترة مع العراق قوية، باعتباره مقر الخلافة، فقد كان بصنعاء سوق تسمى «سوق العراقيين»[2]، أو «شارع العراقيين»[3]. وكان بها فنادق ينزل فيها التجار الميسورون. قال الرازي: «كانت الدار التي في سوق العراقيين في ملك ابن عنبسه، نزلها قبل دخول ابن فضل صنعاء[4]، وصنعاء يومئذ علمبرة، وكان ينزل

(١) الرازي، تاريخ صنعاء، ص ٣٣٢.
(٢) الرازي، تاريخ صنعاء، ص ٢٧، ١٠٣، ١٠٥، ١١٢.
(٣) نفسه، ص ١١٢.
(٤) ستحدث عنه فيما بعد.

هذه الدار من قدم من البصرة والعراق من أهل اليسار، فنزل في مسكن منها فأعجبه أمرها في الوقت، وما يجري من غلتها على صاحبها، ورأى حسن عمارتها، واقبال الناس إليها، فتمنى في نفسه أن يملك في هذه الدار بيتا، . . . . فلم يلبث إلا يسيرا حتى اشتراها . . . . كان يسافر بعد أن اشتراها الى البصرة فيقيم سنة، ثم يروح في صنعاء في الثانية، وكان المتقبل يرفع قبالها إلى أهله بصنعاء كل يوم ثلاثة دنانير يعقرية»[1].

أما طرق التجارة والحج فقد كان الطريق الرئيسي يمتد من عدن إلى مكة عبر الجبال فيمر من عدن إلى الجند، إلى ذي أشرق (النجد الأحمر)، إلى إب، إلى التعيل (نقيل سماره)، إلى ذمار، إلى صنعاء، إلى صعدة، إلى الطائف فمكة وهذه هي الطريق التي تهمنا كثيرا في هذه الدراسة، لأن دولة الهادي قد تحركت شمالا وجنوبا على هذ الطريق ومن حولها. وقد كان هناك طريقان في تهامة احداهما ساحلية على البحر والأخرى متوسطة ما بين البحر والجبال، وهناك طرق فرعية مرتبطة بهذه الطرق الرئيسية من مناطق مختلفة من اليمن، سواء من حضرموت أم من المخا أم غيرها[2]

٣) نظرة في الأوضاع الفكرية والثقافية :

يخلط بعض المؤرخين بين التشيع والاعتزال، ولذلك نجد مؤرخا يمنيا كبيرا هو نشوان الحميري يذكر في معتزلة اليمن «وهب بن منبه وأصحابه، وهم أبناء فارس الذين باليمن، ثم ارتدوا بعد ذلك عن الاعتزال حين وليت بنو أمية اليمن، وكان بنو أمية يسمون المعتزلة شيعة لمحبتهم عليا رضي الله عنه، فضربوا من الأبناء اثنين وسبعين رقبة، فارتدوا عن ذلك»[3]. وذهب احمد بن يحيى بن المرتضى إلى مثل هذا[4]. ومن الواضح أن نشوان في هذه الرواية انما يسقط حال الشيعة الزيدية في عصره، حين أصبحت تأخذ بعلم الكلام المعتزلي، على عصر لم تكن فيه المعتزلة كمذهب كلامي قد نشأت. وهذا السبب نفسه هو الذي جعل ابن المرتضى يعد الخلفاء الراشدين وقدماء العلويين من المعتزلة[5] لكن مقتل الأبناء من ذوي الأصل الفارسي، والذي يشير إليه نشوان وابن المرتضى، انما تم على يد بسر بن ارطأة[6] الذي جاء لإخراج عامل علي بها عبيد الله بن العباس، فوجد الأبناء يقفون مع علي فقتل منهم ما قتل[7]. أما وهب

---

(١) الرازي، نفسه، ص ١١٢ - ١١٣.

(٢) عمارة، تاريخ اليمن، ٧٢ - ٨٠.

(٣) شرح رسالة الحور العين، ص ٢١١ - ٢١٢.

(٤) المنية والأمل، ق ٢٣.

(٥) نفسه، ق ٤٤ - ٤٨.

(٦) بسر بن أرطأة القرشي، ولد بمكة، وكان من رجال معاوية. وجهه معاوية إلى اليمن سنة ٤٠/٦٦٠ (٦٦١)، ثم عاد إلى الشام فولاه البصرة سنة ٤١/٦٦١ (٦٦٢) مات في دمشق سنة ٨٦/٧٠٥ عن تسعين عاما. كان من أكثر ولاة العرب ظلما وقسوة.

(٧) ابن سمرة الجعدي، طبقات فقهاء اليمن، مخطوط، ق ٩٤ - ٩٥، غاية الأماني، ١/٩٦ - ٩٨.

بن منبه (المتوفي سنة ١١٤/٧٣٢) فإن رواية أخرى أقدم من رواية نشوان تشير إلى أنه كان من القائلين بالقضاء والقدر، أي انه كان جبرياً[١]. وتذكر رواية أخرى أن طاؤوس اليماني كان يكره القول في القدر ويدعو إلى اجتنابه[٢]. وينقل الرازي عن الكشوري[٣] قوله «وأول من أدخل صنعاء كلام الجهمية[٤] ضرار، في زمن يزيد بن منصور[٥]، ثم أفشاه ابن مكشوح، قال عبد الوارث: هو محمد بن مكشوح، صنعاني عاش مائة سنة وعشر سنين»[٦]. أما ابن المرتضى فيتحدث عن داع أرسله واصل بن عطاء إلى اليمن حين بث دعاته في الأقطار الاسلامية يدعون إلى الاعتزال، اسمه القاسم بن السعدي، جعله ابن المرتضى في الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة[٧]. ولا نجد في ما بأيدينا من المراجع ما يساعد على تبين الآثار التي خلفها هذا الداعي، وما إذا كان قد وجد من استجاب لأفكار المعتزلة في اليمن آنذاك، وماذا كان دورهم وتأثيرهم، ومع من تجادلوا... الخ؟. والمؤكد أن الصراعات السياسية العنيفة فيما بعد، وسيطرة الامامة لزمن طويل، قد ساعد على ضياع الكتب المعارضة عن طريق التحريض عليها، وتزهيد الناس عن قراءتها واقتنائها، في صراع يحاول فيه كل متغلب أن يمحو حجج وادعاءات خصومه بشتى الطرق.

إلا انه يبدو أن اشتراك اليمن في البداية كان محدوداً في الحركة الفكرية الخصبة التي نشأت في الحواضر الاسلامية الأقرب إلى مركز الخلافة مثل البصرة وبغداد، لتحوله إلى إقليم خلفي في الدولة العربية الاسلامية؛ بتوجه ثقل الخلافة إلى مناطق نائية عن اليمن. ولكن اليمن لم تحرم اطلاقاً في دور مبكر من بعض تلك التيارات الفكرية، إذ يمكن أن نستنتج من هذه الروايات أن اليمن قد شاركت، بشكل أو بآخر، في الجدل الذي دار حول قضايا علم الكلام المختلفة نتيجة للتواصل بين اليمن والحواضر الإسلامية المختلفة، وخاصة عن طرق التجارة والارتحال لطلب العلم والحج.

فلما اشتدت سيطرة التيار السلفي في الحواضر الإسلامية الأقرب إلى مركز الخلافة منذ عهد المتوكل أصبح علم الكلام غير مرغوب فيه على المستوى الرسمي، وبدأ ينتقل إلى مراكز لا تقع مباشرة تحت رقابة الدولة المركزية، فإذا بنا نجد بعض شيوخ معتزلة البصرة وبغداد في ديوان محمد بن زيد الذي تولى بعد

---

(١) الرازي، تاريخ صنعاء، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

(٢) نفسه، ص ٣٣٣.

(٣) أبو محمد، عبيد بن إبراهيم الكشوري، نسبة إلى كشور، على وزن درهم، وهي قرية قريبة من صنعاء. عاش في أواخر القرن الثالث الهجري. المصادر، ص ٤٠٢.

(٤) الجهمية: هي الجبرية، سموا جهمية نسبة إلى جهم بن صفوان (-١٢٨/٧٤٥)، أول من عرف عنه القول بالجبر المطلق.

(٥) كان والياً على اليمن في سنوات ١٥٣ / ٧٧٠ - ١٥٩ / ٧٧٥ (٧٧٦).

(٦) تاريخ صنعاء، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

(٧) المنية والأمل، ق ٤٨.

أخيه الحسن بن زيد مؤسس أول دولة زيدية في طبرستان سنة ٢٥٠ / ٨٦٤.

ومع أن أخبار اشتراك اليمن خلال القرنين الأول والثاني الهجريين وأغلب القرن الثالث في الحركة الفكرية والثقافية في الحواضر الاسلامية الرئيسية محدودة ولا تمكن من التوصل إلى آراء نهائية، فإن المؤكد أن تأثير مدرسة الحديث في المدينة ومذهب مالك بالذات، قد كان سائدا في اليمن خلال تلك الفترة، لقرب اليمن من المدينة، وتوالي الإتصال بينها وبين اليمن لأسباب تجارية ودينية وتعليمية، ولأن مالك نفسه يمني كان يتصل باليمن ويتصل به اليمنيون، يسألونه ويستفتونه ويتعلمون على يديه. كما ان مذهب أبي حنيفة قد كان له آنذاك بعض التأثير في اليمن بفعل القادمين من العراق، وخاصة من الفرس وانشداد بعض الأبناء في اليمن إليهم[1]. وقد ظلت الأمور على هذا المنوال حتى مجيء الشيعة الإسماعيلية ومعهم تأثير الفلسفة العربية الاسلامية، مع ما أضاف إليها القرامطة من مبادىء عن العدل الإجتماعي، ثم دخول علم الكلام المعتزلي على يد الهادي يحيى بن الحسين كما سنرى فيما بعد.

وقد جاءت هذه الحركات العقيدية الشاملة لتثير جدلا من نوع جديد، فلم يعد البعد السياسي مستترا وراء المظاهر الدينية، بحيث يطغى الطابع التجريدي على النقاش وتستقل القضايا الفكرية عن أصلها الواقعي، كما حدث في الجدل حول الجبر والاختيار، وصاحب الكبيرة والايمان، والمنزلة بين المنزلتين، وصفات الله، وخلق القرآن، بل غدا الأمر هذه المرة واضحا لا لبس فيه ولا اختلاط. فالدعاة الاسماعيليون والقرامطة والزيديون لا يجادلون من أجل إقناع الناس بمفاهيم عقيدية دينية مجردة، وانما يجادلون لاقناعهم بنظرية شاملة تتضمن نظرية سياسية كلية. ولم تعد المساجد وحدها ميادين الجدل، كما لم تعد أدواته تقتصر على اللسان والقلم، بل أضيف إلى كل ذلك السيف والقتال والمعارك لتحقيق تلك النظريات على الأرض. وهذا النوع من الجدل بجميع الوسائل بما فيها القتال، قد أعاد اليمن إلى قلب الحياة العربية الاسلامية، لا لأن الذين بدأوا هذا المشروع نجحوا في تنفيذ تصوراتهم وتحقيق رؤاهم، بل لأن اليمن قد عادت لتكون مركزا لحركات سياسية تتجادل وتتصارع وتجتذب الأنصار والمنحمسين من طبرستان على بحر قزوين، ومن المغرب العربي، إلى اليمن، وأصبحت صعدة، تلك القرية الواقعة على طريق التجارة والحج، مركزا سياسيا وفكريا يجتذب إليه طلاب العلم وطلاب السياسية على السواء، والباحثين عن الحقيقة، مما جعل الحسن بن احمد الهمداني يقضي فيها عشرين سنة تتكون خلالها ثقافته الواسعة، ورؤاه السياسية والتاريخية والفلسفية، ويدخل في صراع سياسي أدّى به إلى السجون والمطاردات مثلما هيأ له المجال للتأليف الغزير. وبهذا كانت حياة الهمداني ومؤلفاته شاهدا على ما وصلت إليه البلاد آنذاك، وعلى النشاط الفعال للحركة السياسية والفكرية التي عادت لتدخل اليمنيين في المعترك السياسي والفكري لذلك العصر من أوسع أبوابه. وبفعل هذه الحركة اليمنية ذات الإتجاه الاستقلالي ورد الفعل على الحركات العقيدية الشاملة والتفاعل معها نشأت الدول وقامت من حولها الحركات الفكرية والأدبية. فكما كانت صعدة مركزا مهما يجتذب إليه القائلين بالعدل والتوحيد كانت زبيد مركزا آخر منافسا

(١) ابن سمرة، طبقات فقهاء اليمن، ق ١٠٣.

ينتج الفكر السني الذي يتناسب والظروف السائدة في دولة بني زياد، واجتذبت المذيخره الملتفين حول دعوة علي بن الفضل القرمطي، وانتشرت في مسور والمناطق القريبة منها الأفكار الاسماعيلية المتأثرة بالفلسفة العربية الاسلامية، وقامت مراكز أقل أهمية في الجند، وذمار، وزبيدة، وصنعاء، وعدن، وغيرها.. وليس في وسع هذه الدراسة تتبع مراكز الاستقطاب السياسي في اليمن وما ولدته من نتاج فكري، ولا تتبع مراكز النشاط الفكري في اليمن وتبين ما انتجته وما كان لها من تأثير متبادل فيما بينها، وانما يقتصر الجهد هنا على رصد دخول الفكر المعتزلي إلى اليمن على يد الهادي يحيى بن الحسين، واستخدامه أيديولوجية سياسية لدولة تطمح إلى أن تكون دولة اسلامية شاملة، ثم على ما ولدته هذه الحركة من آثار وردود فعل في المستويين السياسي والفكري.

الفصل الأول
الهادي وقدومه إلى صعدة

١) بيعة الهادي واتجاهه إلى طبرستان :

هو يحيى بن الحسين، بن القاسم، بن اسماعيل، بن ابراهيم، بن الحسن، بن الحسن، بن علي بن أبي طالب. وُلد بالمدينة سنة ٢٤٥/٨٥٩، قبل وفاة جده القاسم بن ابراهيم الرسي بسنة واحدة. وسيرته المتوفرة بأيدينا لا تلقي ضوءا على نشأته وتعليمه وتكونه، والمؤثرات الثقافية التي احتك بها. ولكننا نستطيع أن نستنتج منها انه نشأ في بيئة شيعية بدأ فيها الفكر الزيدي بالتلاقح مع الفكر المعتزلي، وهي البيئة المحيطة بجده القاسم بن ابراهيم الرسي. ويبدو انه أبدى تفوّقا مبكرا مما جعل العلويين من الزيدية، وخاصة في الحجاز، يعقدون له البيعة سنة ٢٨٠/٨٩٣ وهو ابن خمس وثلاثين سنة مع وجود أبيه واعمامه على قيد الحياة، فلقب عندها بالهادي إلى الحق. وكان الدافع لهذه البيعة عاملين:

الأول :

ظهور داع من دعاة الزيدية في طبرستان سنة ٢٥٠/٨٦٤، بعد أربع سنوات من موت القاسم الرسي، هو الحسن بن زيد، وتأسيس دولة زيدية في جنوب بحر قزوين تحت قيادته. وحينما قتل تولى بعده أخوه محمد بن زيد [٢٧٢/٨٨٥ (٨٨٦) - ٢٨٧/٩٠٠]، ولم تعترف الزيدية بهما إماميين، كما انهما لم يقدما على ادعاء الإمامة، بل اكتفيا بلقب «داع». لذلك خاف آل القاسم الرسي ان يخرج الأمر من أيديهم في ظل عدم وجود إمام معترف به فلا يستطيعون استعادته، خاصة وان الزيدية في طبرستان كانت من غرس القاسم بن ابراهيم نفسه، إذ كان هو الذي ارسل الدعاة إليها، فنشأت فرقة تحمل أفكاره وتنسب اليه (القاسمية)، وظهر تأثير اتصاله بالفكر المعتزلي في الحسن بن زيد، ومحمد بن زيد.

الثاني :

ضعف الخلافة العباسية وتفككها بسبب الثورات والانتفاضات التي فجرتها قوى اجتماعية وسياسية مختلفة، واستغلال بعض القوى لهذا الضعف الذي تعاني منه الخلافة لتأسيس دول خاصة بها، وطموح قوى أخرى إلى الاستقلال وظهور ممالك خاصة بها. فإذا كان هذا شأن بعض الأمراء والزعماء الاقطاعيين هنا وهناك، فان العلويين وخاصة من الزيدية كانوا يشعرون انهم أصحاب الحق، لأنهم قدموا تضحيات كبيرة في سبيل استعادة ما يعتبرونه حقهم الطبيعي في استعادة «ميراث النبي». وهذا العامل سندرسه فيما بعد.

لذلك سارع آل الرسي إلى مبايعة يحيى بن الحسين بن القاسم، وسارع هو ومنذ العام الذي عقدت له فيه البيعة إلى القيام ببعض الرحلات إلى المناطق المرشحة للخروج وإعلان الدعوة، لدراسة الأوضاع على الطبيعة، والتأكد من ان الخلافة أصبحت في وضع يمكن التغلب عليه، على الأقل في هذه المناطق، وان الناس قد اعتبروا بعدما أصابهم من ظلم وجور، وما مس عقيدتهم من مفاسد وإهمال، وبذلك أصبحوا أكثر استعدادا من ذي قبل لنصرة آل علي، بعد أن خذلوهم في المرات السابقة. ويبدو من الرحلات التي قام بها انه كان يبحث عن مكان ناء، لا تصل إليه جيوش الخلافة إلا بصعوبة وبعد أن

تكون قد تكبدت الكثير من الخسائر والجهد، بحيث تصل منهكة متعبة فلا تستطيع الصمود أمام مقاتليه. وأول مكان رنا بنظره إليه هو طبرستان، حيث توجد دولة قائمة على أساس الدعوة والأفكار التي بثّها جده، وحيث كان بعض الدعاة هناك على علاقات مستمرة مع آل القاسم الرسي. وقد خرج إلى طبرستان في موكب رتب بعناية، في جماعة من آل القاسم، بينهم أبوه وأعمامه، وبعض بني عمه، وبعض العبيد، ليوقع في نفوس اتباعه في طبرستان أثرا حسنا، وبالغ أبوه وأعمامه في تعظيمه، وإظهاره إماما واجب الطاعة في المنشط والمكره حتى من أبيه. فإذا كان أبوه يعظمه كل هذا التعظيم فإن بقية الزيدية، بما فيهم محمد بن زيد الذي كان يحكم طبرستان آنذاك، مطالبون لا بتعظيمه وحسب، بل بتسليم الأمر إليه أيضا، فهو صاحب الأمر، والامام المطاع. وكان كل من معه عند وصولهم إلى آمل يخاطبه بالامام. قال الحجوري: «... قدم يحيى بن الحسين... ومحمد بن زيد في عسكره بجرجان، ومعه أبوه وبعض عمومته والموالي..... ولم أسمع (انه) بلغ من تعظيم بشر لإنسان ما كان من تعظيم أبيه وعمومته له، وما كانوا يخاطبونه إلا بالامام»[1]. وقد أدت هذه المظاهرة إلى ما كان آل الرسي يريدونه من تأثير في أنصارهم الذين تجمهروا من حول الهادي ينظرون إليه، ويستفسرون عن اتجاهه ومقصده. لكن هذا التجمهر قد أخاف محمد بن زيد، فأرسل وزيره كي يصرفه من البلاد. قال الحجوري: «وامتلأت الخان (التي نزل بها الهادي) من الناس، وتكاثفت الغاشية حتى كاد السطح يسقط، وعلا صيته، وكتب إليه الحسن بن هشام من ساريه، وكان على وزارة محمد بن زيد، ان هذا مما يمس ابن عمك. فقال ما جئنا ننازعكم أمركم ولكن ذكر لنا ان بها لنا أهلا وشيعة، فقلنا عسى الله أن يفيدهم منا، فخرجوا مسرعين، وثيابهم عند القصار، وأخفافهم عند الاسكاف، وما استرجعوها»[2].

وهكذا نستطيع أن نتبين مدى الذعر الذي أصاب محمد بن زيد من هذا القادم الجديد الذي لم يخرج كما خرج أئمة الزيدية من قبله، ولم يقاتل كما قاتل هو وأخوه من أجل تأسيس هذه الدولة والدفاع عنها، مما دفعه إلى أن يتولى إخراجه قبل أن يستفحل أمره ويلتف حوله الأنصار والأعوان، فيخرج مقاتلا لا للخلافة العباسية، وانما مقاتلا لصاحب هذه الدولة الصغيرة المحاطة بالأعداء من كل جانب. كما نستطيع تبين مدى خيبة الأمل التي أصابت الهادي من جراء هذه الرحلة؛ حتى قال عن الحسن بن زيد ومحمد بن زيد: «ما منزلة الحسن بن زيد، ومحمد بن زيد الحسنين، أميري طبرستان، عند الله إلا كمنزلة... عبدين لبني العباس، مملوكين من تحت أيديهم، بل هما أعظم جرما لقرابتهما من رسول الله»[3].

ومع أن هذه الرحلة قد أخفقت في تحقيق المشروع الذي يطمح إليه الهادي وآل الرسي، وهو تولي شئون الدولة الزيدية في طبرستان، إماما معترفا به، واتخاذها قاعدة لبناء دولة العلويين، فقد تركت آثارا سيكون لها نتائج مساعدة له في خروجه فيما بعد إلى اليمن، وإقامة دولة يتولى شئونها ويتخذها منطلقا

(١) روضة الحجوري، جـ ٤، ق ٢٦١، وانظر أيضا المحلي ٢ / ٢٣٩.
(٢) نفسه، وانظر أيضا المحلي، نفسه.
(٣) أبو الحسين الطبري، المنير، مخطوط، ق ٢٦.

للعمل في سبيل تمهيد حلمه على أرض الواقع. فهذه الرحلة قد خلقت صدعا في زيدية طبرستان وأوجدت مجموعة من الأنصار الذين ظلوا موالين للهادي هاجر منهم جماعات إلى صعدة بعد خروجه بها، وقاتلوا معه باستبسال، وكانوا أخلص أنصاره كما سنرى فيما بعد. كما ظل الدعاة يعملون لنشر تعاليم الهادي في الجيل على بحر قزوين،ويمدون المحاربين ويرسلونهم إليه في اليمن. وهؤلاء المحاربون هم الذين كانوا يسمون بالمهاجرين، لأنهم هاجروا إلى الهادي، تشبيها لهم بأولئك المهاجرين الذي هاجروا بدينهم من مكة إلى المدينة.

ولا تتوفر بين أيدينا معلومات كافية عن تلك الرحلة، وعن الذين التقى بهم هناك، وكم دامت اقامته في طبرستان، واتصالاته في طريقه ذاهبا وعائدا. لكننا نعرف أن زيدية الجيل كانوا قاسمية، أي انصارا للهادي، وزيدية الديلم (وهم الذين دخلوا الاسلام حديثا على يد الناصر الاطروش[- ٣٠٤/ ٩١٦])، كانوا ناصرية نسبة إلى الناصر الأطروش. وظل الصراع بين القاسمية والناصرية إلى ما بعد انقضاء الدولة الزيدية في طبرستان، وإلى ما بعد انقضاء دولة الهادي وأبنائه[١]، كما اننا نعرف أن الهادي لم يلتق بالناصر الأطروش عند زيارته لطبرستان[٢] . ولعله التقى ببعض مفكري المعتزلة خلال رحلته ، سواء في طبرستان، أم في الطريق إليها، وناقشهم، وتزود ببعض كتب المعتزلة، لأنه كان حين وصل اليمن فيما بعد قد تكون ثقافيا وصاغ تصوراته الفكرية والسياسية..

٢) رحلته الأولى إلى اليمن :

وكانت الرحلة الثانية،التي قام بها الهادي في عام توليه الامامة للبحث عن مكان صالح للخروج واقامة مركز للدولة التي يعمل لاقامتها، إلى اليمن، وهي رحلته الأولى إليها. ولا يتوفر عن هذه الرحلة الكثير من الاخبار، لكننا نعرف أنه خرج إلى صعدة وتوجه منها نحو الجنوب قاصدا صنعاء، فلما وصل إلى موضع قريب منها، يقال له الشرفة، «أقام بها مدة يسيرة، حتى خذله أهل البلاد، فعاد إلى الحجاز»[٣]. وجاء في سيرة الهادي انه لما بلغ«موضعا يقال له الشرفة بالقرب من صنعاء خذلوه. . . . ولم يجد اعوانا. وانصرف منهم حتى صار إلى بلده بالحجاز»[٤]. وهكذا فقد كانت هذه الرحلة مخفقة أيضا وأصابت الهادي وآل الرسي بخيبة مؤقتة، لكن الطموح لم يخب، وانما حفزت تلك الخيبة الهادي إلى أن يعد للأمر عدته، ويتثبت لنفسه في الخروج القادم، حتى لا يكون مجرد مغامرة غير محسوبة.

وقد قوى من نزوع الهادي إلى استعجال الخروج انه كان ينظر إلى الخلافة العباسية وهي تعاني من الضعف والانحدار، وتنتشر فيها الفوضى والاضطرابات، ويتصارع القواد للفوز بتتائج هذا الضعف.

---

(١) المحلي، الحدائق الوردية، ٢ / ٢٨٠.

(٢) الحجوري، روضة الحجوري، جـ ٤، ق ٢٦١.

(٣) المحلي، نفسه، ٢ / ٢٤١.

(٤) علي بن محمد العلوي، سيرة الهادي، ص ٣٦.

وهذه الحالة قد شجعت الحركات المضادة كالقرامطة، والزيدية في طبرستان، للخروج على الخلافة، واقامة دولها الخاصة، كما ان هذا الوضع الذي كانت تعيشه الخلافة شجع بعض الزعامات الاقطاعية والقبلية للخروج على بغداد وتكوين دولها المستقلة. لذلك حاول الهادي وهو الإمام المؤمن بوجوب الخروج، ان يستفيد من هذا الوضع. ولم يكن أمامه سوى الاتجاه إلى أماكن بعيدة عن متناول السلطة المركزية وجيوشها، وخاصة تلك التي يوجد فيها بعض الأنصار ليعتمد عليهم في خروجه.

ويمكن استنتاج تحليل الهادي للأوضاع السياسية في عصره وحالة الخلافة التي تدعو إلى الخروج، من إحدى الدعوات التي وجهها إلى أحد العلويين يدعوه فيها إلى مبايعته، قال فيها: «هلموا الى جهاد الفسقة الظالمين من أهل قبلتكم، من جبابرتهم... الستم ترون عباد الله المخلصين، والقائلين في الله بالتوحيد، المقرين بما ذكر الله في الوعد والوعيد، إلى دينكم مقتولا، وإلى الحق الذي انزله على نبيكم مخذولا، حكم الكتاب معطلا بينكم، وان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معدوما، ... قد أمنوا تغييركم عليهم، ونسوا من يكاتبهم فيكم، وبسطوا أيديهم عليهم، وحكموا بحكم الشيطان فيهم، يذبحون أبناءهم، ويستحيون نساءهم، وفي ذلك بلاء من ربكم عظيم. حرموهم، واصطفوا مع ذلك أموالهم، وأجاعوا بطونهم، وأعروا ظهورهم، وأضاعوا سبيلهم، وأخافوا على أنفسهم، يجتبون أموالهم، ويقتلون رجالهم، ويمنعونهم النصف، ويسومونهم الخسف، هتكا للحريم، وتمردا على الله العظيم... لا يرحمون العباد، ولا يصلحون البلاد، رافضون معطلون بالنكاح، معتكفون بالسلاح، المكر بينهم ظاهر، وأفعال قوم لوط أفعالهم، وأعمالهم في ذلك أعمالهم، يتخذون الرجال ويأتونهم من دون النساء، ويظهرون الفجور علانية... ان عاهدوا نقضوا، وان امنوا غدروا، وان قالوا كذبوا، وان أقسموا حنثوا، قد قتلوا الأرامل والوالدان وحرموهم ما جعل الله لهم... في الفسق منغمسون، وعن الحق مجنبون، لم ينالوا ما نالوا من أولياء الله الا بالغدر، ولم يقدروا عليه الا بالجبر، وعقدوا مواثيق الله له في أعناقهم، وسط امان الله وامان رسوله منهم، فإذا اركن إلى عظيم ما يعطونه، ووثق بجليل إيمانهم، قتلوه من بعد ذلك غادرين، ومثلوا به ناكثين... فأي ظلم أو غشم أو اثم اعظم مما فيه من هو يدعي انه امام للمسلمين أو أمير للمؤمنين من الذين أماتوا الكتاب والسنن، وأحيوا البدع والفتن، وقتلوا الحق، وأحيوا الفسق.. جلسوا في غير مجلسهم، وتعاطوا ما ليس لهم... الستم ترون ما قد صار إليه اعداء الله واعداؤكم من النقص والخذلان والضلال والنقصان، فكل يوم يردنون، وكل شهر ينقصون، وكل عام يفتنون. وقد بلغت بهم واجترأت عليهم ساستهم فصاروا يسومونهم العذاب، يقتلون من شاؤوا منهم ويقيمون من أرادوا منهم. يحيون الأمور لأنفسهم، قد تسلط عليهم شرارهم، واعوانهم وعبيدهم، فلا مال عندهم، ولا رجال في جوارهم، ولا أمر ولا نهي، ليس في تابعهم ولا لهم بلد ينجون فيه أمرهم غير بعض القرى. قد أحل فيهم الاعراب واستباحت ما قدرت عليه من رعيتهم ينهبون حواشيهم ويخيفون سبيلهم، ويقطعون طريقهم، ولا يقدرون على نفيهم وابعادهم، ولا ينالون ما يشتهون من اذلالهم، بل هم الأذلاء الاقلاء الفساق الضعفة، أشد على الرعية والمساكين اذلالا من الاقوياء والمحاربين، يخيفون ويأكلون من تحت أيديهم، ويدارون من نابذهم وتسلط عليهم. قد انهدم عزهم، وانخرقت مهابتهم،

ولتكت بهم كلابهم، وقهرهم اشرارهم، وحكم عبدانهم، وقلت وانتفت من أيديهم الأموال، وتفرقت عساكرهم، قد مال عنهم ملكهم، وانهدم باب عزهم، بغير اساس امرهم، وأعطت خلافتهم صاغرة قيادها، ورمت إلى من قاد بزمامهم، والقت إليه سمعها وطاعتها، وذل لطالبها صعبها، ولان لراكبها مركبها، وذل له بعد الصعوبة ظهرها، وبرزت له من بعد شدة حجابها واستقامت له»[1].

ويمكن أن نستنتج من هذا النص نتائج هامة سواء فيما يتعلق بالأوضاع السائدة في ذلك العصر، أم فيما يتعلق بتقدير الهادي لنضج الظروف المساعدة على الخروج والنجاح. وأهم هذه الاستنتاجات التي نخرج بها من هذا النص:

١) تقدير الهادي للحالة التي وصلت إليها الخلافة العباسية من تفكك وضعف وتطاحن. وضعف شخصية الخليفة أمام قادة الجند والخدم والعبيد، وكيف أصبح بقاء الخليفة رهنا بإرادة هؤلاء، إن شاؤوا أبقوه، وان شاؤوا عزلوه أو قتلوه.

٢) وقد شجعت هذه الأوضاع المتدهورة الزعماء الاقطاعيين والقبليين والثائرين، على التمرد على الخلافة واقتطاع أجزاء منها وتكوين دويلات خاصة بهم.

٣) قلة الأموال بحوزة الخلافة، والأموال التي يتسلمها القائمون على أمر الخلافة على قلتها يتم صرفها لرشوة بعض الأعوان والعساكر، وتأليف قلوب البعض الآخر حتى يبقى لهم بعض سلطة وما تبقى صرفوه على ملذاتهم ومباذلهم.

٤) قلة الأموال وقلة النصير تعني ضعف الجيش وعدم قدرته على قمع أية ثورة يعد لها بطريقة متقنة، فإذا كانت الخلافة قد عجزت ازاء بعض الاعراب غير المنظمين الذين يسطون على أطرافها، وينهبون الناس ويكسبون نقمة المسلمين، فإنها ستعجز حتما عن الصمود أمام ثورة يقف المسلمون معها ويناصرونها باقتناع وحماسة.

٥) تحديد المسوغات الدينية والخلقية للخروج وصنوف الظلم التي تواجهها الرعية، تلك المسوغات التي يمكن أن تكسب أي خروج أنصارا في مختلف البلاد العربية الاسلامية، مما يجعل الخروج فرضا على كل مسلم.

٦) تحديد دوافع العلويين للخروج، فقد ذبح الخلفاء ابناءهم واستحيوا نساءهم، وحرموهم واصطفوا أموالهم، وأجاعوا بطونهم، وأعروا ظهورهم، وأخافوهم على أنفسهم، وقتلوا رجالهم ومنعوهم النصف...

٧) المسوغات النظرية للخروج، والنابعة من جوهر نظرية الامامة الزيدية. فالعباسيون يجلسون في غير مجلسهم، ويتعاطون ما ليس لهم، لأن الامامة ليست لهم وفقا لهذه النظرية، بل لآل الحسن والحسين.

---

(١) الهادي، كتاب دعوته إلى أحمد بن يحيى بن زيد (ضمن مجموعة) ق ١١٧.

ويستنتج الهادي من هذه النظرة المتكاملة للأمور في جوانبها السياسية والاقتصادية والخلقية، النظرية والعملية، ان الخلافة العباسية تنقص كل عام بل كل شهر وكل يوم، وأنها صائرة إلى زوال، وأن العلويين إذا لم يبادروا للامساك بزمام المبادرة فإن الخلافة سوف تعطي قيادها صاغرة لكل طالب لها. هذا هو المنطق الذي كان يتحرك في نطاقه يحيى بن الحسين في محاولته للبحث عن نقطة البداية. وقد عرفنا ان رحلته إلى طبرستان قد أخفقت اخفاقا ذريعا أمام إصرار الداعي محمد بن زيد على اخراجه من البلاد، كما عرفنا ان رحلته الأولى الى اليمن قد أخفقت كذلك.

٣) رحلته الثانية إلى اليمن :

لعلّ الهادي لاحظ في رحلته الأولى إلى اليمن ان أوضاع البلاد في تلك الفترة كانت مضطربة، وانها كانت تحمل بعض التباشير التي يمكن الاستفادة منها، ولعله عمل خلال زيارته الأولى لليمن على تثبيت العلاقة مع أنصار العلويين في صعدة من آل أبي فطيمة الذين قاموا مع ابراهيم الجزار العلوي «وأخربوا صعدة معه»[1]. وقد كان في صعدة حيان من خولان الاكيليون والفطيميون. وهؤلاء الفطيميون هم الذين مكنهم ابراهيم الجزار من رئاسة بني سعد من خولان. لذلك ظلوا على مودتهم للعلويين. وقد نشبت حرب طاحنة بين الأكيليين والفطيميين، ادت إلى اضطراب الأحوال في صعدة. فأرسل الفطيميون إلى الهادي يحيى بن الحسين يطلبون منه الوصول إليهم لمبايعته سنة ٢٨٣/٨٩٦[2] في وقت كان اليمن آنذاك يعاني من القحط والفوضى. فلما وصلته كتبهم تردد في البداية تحت تأثير رحلته السابقة، قال: «كنت قد انثنيت عن الخروج إلى اليمن، وعزمت على أن اصرف رسل أهل اليمن، للذي كان بدا لي من شرة أهل اليمن، وقلة رغبتهم في الحق»[3]. لكن الطموح كان أقوى من التردد ومن النكسات المؤقتة، فأثر الاتصال بالعلويين، وخاصة في المدينة، وطلب إليهم أن يستعدوا لنصرته والخروج معه، حيث أرسل إليهم الرسل سنة ٢٨٣/٨٩٦، وكان ممن وصلتهم هذه الدعوة محمد بن عبيد الله العلوي، والد مؤلف سيرة الهادي، وهو الشخص الذي قام بدور هام في معارك الهادي وأعماله. وتشير سيرة الهادي إلى ان محمد بن سليمان الكوفي، احد أهم رجال الهادي وأحد رواة سيرته، قد سافر إلى اليمن «قبل سفر الهادي إليها بنيف وخمسين يوما»[4]. ويبدو ان الهادي أرسله إلى صعدة لتقدير الموقف قبل وصوله، ومعرفة الإمكانات المتوفرة للخروج، ولا يستبعد أن يكون قد نصحه بالخروج هذه المرة ووعده بالنجاح. كما يبدو أن العلويين الذين أرسل اليهم قد شجعوه على الخروج، لكنه عندما خرج من قرية الفرع القريبة من المدينة متجها إلى اليمن، لم يخرج معه منهم إلا نفر قليل. وربما رأوا دفعه للخروج أولا والتريث قليلاً، فإن

---

(١) الهمداني، الاكليل، ١/٤٢٥.
(٢) الهمداني، نفسه، الحدائق الوردية، ٢/٢٤١.
(٣) سيرة الهادي، ص ٣٩.
(٤) نفسه، ص ٦٥.

فاز التحقوا به، وان أخفق تحمل وحده الخسارة وكانوا هم في مأمن. وقد عبر عمه محمد بن القاسم، وهو يودعه عند خروجه إلى اليمن، عن بعض المطامح التي كان يعلقها العلويون في الحجاز، وخاصة من آل القاسم الرسي، على هذا الخروج بقوله: «لو حملتني ركبتاي لجاهدت معك، يا بني اشركنا في كل ما أنت فيه في كل مشهد تشهده، وكل موقف تقفه. وقال أيضا للهادي: يا أبا الحسين: اتراني أعيش إلى وقت توجه إلي مما غنمته ولو بمقدار عشرة دراهم أتبارك بها؟»[1].

وهكذا خرج الهادي ومعه جماعة من العلويين ومواليهم متجها نحو صعدة ليبدأ منها معركة، تخرج المشروع العلوي من عالم الخيال إلى عالم التجسيد، يدفعه طموح شديد، وعزيمة حديدية، صادرة عن شخصية قوية. وسواء تحقق هذا المشروع بحده الأقصى، أي الاستيلاء على الخلافة، أم بحده الأدنى، من خلال اقامة دولة صغيرة في اليمن أو في جزء منه، فإن الهادي والعلويين الذين معه كانوا يرون أنهم لن يخسروا سوى شعورهم بالخوف والحرمان. وكان الهادي يدرك، بعد رحلته الأولى إلى اليمن، انه ذاهب إلى معركة منذ اللحظة الأولى، لا لأن الوجود العباسي قوي، فقد كان الوجود العباسي في اليمن، وخاصة في المناطق التي تتسم بأوضاع قبلية، ضعيفا بل ومنعدما في بعضها، ولكن لوجود زعامات محلية لا تقل عنه طموحا في السيطرة على اليمن أو على جزء منها. وكان في اليمن أيضا وجود اسماعيلي يستعد منذ فترة، في جنوب البلاد وشمالها، للانقضاض وتحقيق مشروع مماثل لمشروع الهادي من حيث شموله، وان اختلف في فحواه ونظريته السياسية، لكنه كان أكثر تنظيما، وأكثر دقة في التحرك، وكان يدور في نطاق مخطط كبير يشمل البلدان العربية الاسلامية من مغربها إلى مشرقها. لذلك باشر الهادي بجمع الانصار والمجاربين من الاعراب والراغبين في البحث عن مصدر للعيش في طريقه إلى اليمن، حتى وصل صعدة في السادس من شهر صفر سنة ٢٨٤ / ١٥ مارس ٨٩٧ [2] فوجد المدينة تصل أوار حرب ناشبة بين الربيعة ومنها الاكيليون، وسعد ومنها الفطيميون، وهي أحياء من قبيلة خولان الشام، حرب فني فيها الرجال وذهبت الأموال. كما وجد البلاد تعاني من قحط شديد. يقول شاهد عيان يصف الحال حينئذ: «وجدبت الأرض، وكان ذلك وقت الزرع، فرأيت الزروع قد يبس بعضها عطشا، ورأيت البهائم تهافت موتا، فخرج إليه (الهادي عند وصوله) أهل صعدة الذين كانت بينهم الفتنة، وهم سعد والربيعة والتقوا بأجمعهم»[3]. كانت الفتنة قد طحنتهم وأدت إلى الفقر والمجاعة، وفقد الناس فيها أرواحهم وأموالهم، وساهم القحط في تفاقم مشكلتهم، فاحتاجوا إلى شيء من الاستقرار، فجاء الهادي ليكون عامل تسكين لبلاياهم، ووسيلة توحيد فيما بينهم، وليزرع فيهم شيئا من الطموح في استغلال قدراتهم الحربية لا في قتل بعضهم بعضا وتدمير قراهم ومزروعاتهم، وانما في حرب ذات أهداف تتجاوز بنى فطيمة والاكيليين، وسعدا والربيعة، بل وتتجاوز اليمن كلها لتشمل بلاد الاسلام، فإن كسبوها كسبوا مملكة واسعة يكونون

---

(١) الحدائق الوردية، ٢ / ٢٤١.

(٢) سيرة الهادي، ص ٣٩، ص ٤٢.

(٣) نفسه، ص ٤١- ٤٢.

فيها بمثابة الانصار الذين آووه ونصروه حال العسرة، وإن قتلوا كسبوا جنة عرضها كعرض السموات والأرض، وهو مشروع يرتفع بهم عن واقع بائس ماديا وروحيا ويعوضهم عنه غاية أجمل وأكثر اغراء.

وكان أول ما فعله الهادي ان «أمر بمصحف فاستحلف بعضهم لبعض بترك الفتنة والعداوة فحلفوا، ثم احلفهم هو لنفسه على الطاعة له والمناصرة، والقيام بأمر الله والمعاضدة فبايعوه في موضعه»[1]. ومن صعدة وجه إلى أهل اليمن جميعا كتاب دعوة، يدعوهم فيه إلى مناصرته ويحضهم على الجهاد معه. وصارت هذه الدعوة تقليدا يتبعه كل إمام عند اعلان دعوته وتوليه أمر الامامة[2]. وفي هذا المكان بالذات، وفي تلك اللحظات بدأ الهادي، مأخوذاً بنشوة النجاح الأولي الذي حققه، يرسم أولى الخطوات في مشروع سيطر على نفسه، وشغل وقته وتفكيره. ويمكن التعرف على بعض ملامح هذا المشروع كما يتصوره الهادي من قوله: [الوافر]

الا ابلغ ولاة الجور عني ... مقالة صادق فيما اقول
بأني قد سلمت لكم قليلا ... وتنسبني منيتي العجول
تروني في كتائب مرغمات ... أنوفكم اذا حضر الصقيل
من اليمن الذي فيه مقال ... من الرحمن جاء به الرسول
عليهم كل سابغة دلاص ... يرون الكفر منهم ان يزولوا
على حصن مسومة كرام ... خلال القسطلين بهم تجول
بأيديهم بواتر قاطعات ... بها من ضرب هامكم فلول
وسمر قد ظمئن معاودات ... بما فيه ذهابكم تجول
اذا استعر الضرام بصحن قاع ... وخلى عن حليلته الحليل
وجاء الموت واضطربت لظاها ... وغودر كل ناحية قتيل
وثار النقع واختلطوا جميعا ... وكلت من مطاردة خيول
وخوضت الجواشن في نجيع ... وسالت من دمائكم سيول
ولم يعرف اخ فيه أخاه ... سوى ان الشعار لهم دليل
فحينئذ تروني غير ناء ... ولكني خلالكم مثيل
أضرب في جماجمكم بماض ... له فيها إذا استولى صليل
اكر على عتاتكم كمينا ... شديد الاسر همته الصهيل
تخف به قبائل أهل بأس ... يمانيون عزهم أصيل
وحولي المؤمنون اولوا المعالي ... وحولكم الاراذل والجهول

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص ٤٨ - ٤٩.

وتلك الوسائل ستحقق له غايته:

ويضحي الحق أبلج مستبينا ... وبعد السخط قد رضي الجليل
وعاد الناس في عدل جميعا ... واشبعت الارامل والكهول
ومسكين وايتام ضعاف ... ويكسى فيه عريان ذليل
ويقضى عنهم غرم ودين ... ويأمن ويجهم لهم السبيل
ويقسم فيئهم فيهم جميعا ... كثير المال منهم والقليل

الفصل الثاني

دولة الهادي في صعدة بين التوسع والانهيار

I ـ النشاط العسكري والسياسي

١) الإصلاح بين الفئات المتقاتلة في صعدة :

كان أول عمل باشره الهادي منذ اللحظة الأولى لوصوله إيقاف القتال الذي كان مستعراً بين الفطيميين من سعد، والاكيليين من الربيعة فخلق حالة من الاطمئنان تجعل من صعدة مركزا مستقرا يمكن الاستناد إليه والانطلاق منه لتحقيق المشروع الشيعي الكبير. ولعل الهادي قد ساورته مشاعر «رسولية» فتذكر حينئذ تلك اللحظات الخطيرة في تاريخ الدعوة الاسلامية حين هاجر النبي من مكة إلى المدينة ليصلح بين الأوس والخزرج، ويعتمد عليهم في القتال وايواء المهاجرين، وجعل المدينة قاعدة للانطلاق لنشرة الدعوة الاسلامية وبناء دولة عربية اسلامية متسعة. وكثيرا ما أكّد الهادي انه امتداد لتلك الدعوة النبوية. وقد تمكن الهادي بسرعة من تحقيق أول خطوة في مشروعه بسهولة، وهي الاصلاح بين الفطيميين والاكيليين، وحقن التفافهم حوله. وقد ساعده على تحقيق ذلك بتلك السرعة ان صعدة كانت تعيش آنذاك حالة من القحط وانعدام الامطار.

٢) الأعمال العسكرية في نجران وبرط :

ومكث في صعدة من يوم وصوله في ٦ صفر سنة ٢٨٤/١٥ مارس ٨٩٧ يدعو المناطق المجاورة إلى طاعته ويحاول جمع القبائل من حوله حتى ٦ جمادى الاخرة/١١ يونيو من السنة نفسها حين سار بعسكر كثيف شمالا إلى نجران. وفي نجران وجد أيضا حربا طاحنة بين قبائلها فأصلح بين هذه القبائل ودعاها إلى نصرته، ومكث فيها فترة من الزمن وعاد إلى صعدة في ١٨ رمضان/ ١٩ أكتوبر من السنة نفسها، بعد أن ترك أحد العلويين بنجران ليتولى أمورها ظانّاً انه قد أصلح أمورها الى الأبد، وانها قد أصبحت احدى المناطق التي يمكن الاعتماد عليها. وفي شوال/نوفمبر من العام نفسه توجه الى وشحه، في المنطقة الجبلية الواقعة إلى الغرب من صعدة وكانت تابعة لبني يعفر، فاستولى عليها بسهولة لضعف نفوذ بني يعفر فيها وتوفر الرغبة في التمرد لدى السكان على نفوذ بني يعفر. وعاد من وشحة إلى صعدة بعد أن دعا الناس إلى بيعته ونُصرته وترك بها محمد بن عبيد الله العلوي، والد مؤلف سيرته واليا عليها.

وفي شهر صفر من سنة ٢٨٥/مارس ٨٩٨ توجه إلى برط الى الشرق من صعدة فدخلها بعد مقاومة ضعيفة أبداها سكان الجبل، مقاومة غير منظمة حتى ان الهادي حين سأل الاسرى عن الجهة التي تتولى تنظيم مقاومتهم وتمويلهم وقيادتهم وجد أنهم انما يقاومون بمبادرات ذاتية مدفوعة بنفور إزاء قادم جديد يريد الاستيلاء على مناطقهم. وبذلك بسط الهادي نفوذه على برط بسهولة وعاد إلى صعدة في آخر الشهر. وهذه السهولة التي قابلها الهادي في البداية في بسط نفوذه ما لبثت أن بدأت تتعقد وبدأت تبرز شيئا فشيئا العقبات الجدية التي يواجهها مشروعه الكبير. ففي شهر ربيع الاخر (مايو) من العام نفسه تمردت وشحة على عامل الهادي ورفضت دفع الزكاة وغيرها من الضرائب التي فرضت عليها، وكادت تقضي على سلطته بها، لذلك اضطر الهادي أن يجهز عسكرا على رأسه أخوه عبد الله بن الحسين ليسرع إلى وشحة لقمع انتفاضتها قبل أن تستفحل الأمور وتنتقل عدوى التمرد إلى مناطق أخرى، وما لبث التمرد أن اندلع في نجران، فقد ثار جماعة في قرية شوكان. ورغبة من الهادي في قمع هذا التمرد بسرعة ضمانا للسيطرة

على الأمور قبل اضطرابها خرج بنفسه إلى نجران، واستخدم أشد العقوبات بحق المخالفين، لأن نجران كانت الطريق الذي يجب أن يكون آمنا بين صعدة ومسقط رأس الهادي ومصدر دعمه بالعلويين والاعراب، وسبيل النجاة عند الضرورة. لذلك هدم بيت قائد المتمردين، وقطع نخيل المتمردين واعنابهم حتى وصل ما قطعه على احدهم أربعمائة نخلة، وحقلي كرم. وقد عملت هذه الوسائل الارهابية على تهدئة الأوضاع في نجران مؤقتا، لكنها تركت آثارا مدمرة على نفوذ دولة الهادي هناك، وجعلت العلاقة بين نجران والهادي وأبنائه، خلال الفترة التي ندرسها، في حالة من العراك المستمر الذي لا يهدأ إلا فترة حتى يشتعل من جديد.

٣) محاولات في اتجاه الجنوب :

عاد الهادي من نجران إلى صعدة ليواصل توسيع دولته في الاتجاه الاساسي الذي يريده لتشمل اليمن كلها، أي في اتجاه الجنوب. فهو لم يأت ليقيم امارة صغيرة في صعدة وما جاورها، وانما جاء ليخلق من صعدة قاعدة قوية ينطلق منها ليشمل اليمن كلها، ومن ثم إلى تولي الخلافة الاسلامية. وقد وجد الفرصة سانحة أمامه حين وصلته رسالة من الدعام بن ابراهيم زعيم بكيل من همدان، المقيم آنذاك في ريده، في قاع البون القريب من صنعاء إلى الشمال منها. وقد أطلقت هذه البادرة خيال الهادي ودفعته إلى بدء خطواته الأولى المتجهة نحو صنعاء، العاصمة التاريخية لليمن. ويتضح من تاريخ تلك الفترة ان الدعام بن ابراهيم كان في حالة صراع مع آل طريف الذين يحكمون صنعاء آنذاك باسم العباسيين ظاهريا، وان كانوا من الناحية العملية مستقلين تماما، كما يوالون إسميا أيضا دولة بني زياد في زبيد اتقاءا لشرهم. وكان الدعام أيضا في حالة نزاع مع بني يعفر الذين يعملون لاستعادة ما كان لهم من نفوذ في صنعاء وغيرها من المناطق، ويسكون معقلهم الرئيسي في جبل ذخار (كوكبان) وبعض المناطق المجاورة.

وهكذا تحرك الهادي في أواخر جمادى الأول/يونيو من العام نفسه إلى خيوان إلى الجنوب من صعدة، وفي أواخر شعبان/سبتمبر من نفس العام خرج إلى بطنة حجور وتركها بعد أن ولى عليها أحد العلويين ويدعى عمر بن علي، ثم صار منها إلى اثافت محققا خطوة جديدة باتجاه صنعاء. واستولى في تلك الفترة على حوث ليتخذها منطلقا لاخضاع المناطق المجاورة. وخلال هذه الفترة لقي الهادي مقاومة من الدعام بن ابراهيم الذي كاتبه للاستعانة به على خصومه من آل طريف وبني يعفر، فإذا بالهادي يصبح خصما جديدا قويا آتيا من الشمال. ويصف مؤلف سيرة الهادي الوضع في هذه الفترة بقوله: «كانت هجرتي إلى الهادي في ذي الحجة من سنة ٢٨٥ (ديسمبر-يناير ٨٩٨) فوصلت صعدة، فوجدت أبي، محمد بن عبيد الله بها واليا للهادي، فكان وصولي إليه مع الحجاج، فوجدت البلد عليه مضطربة لما كان من حرب الهادي للدعام، وكان أهل البلد يؤملون أن يأتيهم في تلك السنة قائد المسودة (العباسيين) فأخلفهم ظنهم»[1]. واستمرت الحرب بين الهادي والدعام، وخاصة في أثافت وخيوان وما حولها، ورفض أهل خيوان الخروج

---

(١) سيرة الهادي، ص ١١٦.

مع محمد بن الهادي لقتال الدعام. وتواصلت الحرب إلى أن وصلت مساعدة للهادي من أبي العتاهية عبد الله بن بشر بن طريف، الذي يحكم صنعاء آنذاك، إذ أرسل إلى اليمن قوة عسكرية على رأسها أخوه جراح بن طريف، ذهبت إلى الهادي إلى حوث، فاذا بالدعام يجد نفسه في موقف حرج، يواجه خصما آتيا من الشمال، وآخر آتيا من الجنوب، في وقت يتصارع فيه مع منافسه على زعامة همدان، أبي جعفر، احمد بن محمد بن الضحاك، أكبر زعيم قبلي في حاشد[1]. بينما قائد المسودة الذي كان يؤمل أن يصل فينشغل الهادي به ويخفف الضغط عن الدعام، لم يأت.

٤) قدوم «المهاجرين» :

وفي ذي الحجة من سنة ٢٨٥/ديسمبر – يناير ٨٩٩ وصل إلى الهادي جماعات من أنصار الدعوة الزيدية في طبرستان، وهم الذين سماهم الهادي «المهاجرون»، ويعرفون في كتب التاريخ اليمنية بالطبريين. فقد وصلوا إلى صعدة مع قافلة الحجاج في وقت كان الهادي فيه منشغلا بحرب الدعام في خيوان وأثافت، وأقاموا بصعدة أياما، ثم خرجوا إلى الهادي إلى خيوان، ووصل معهم في الوقت نفسه علي بن محمد العلوي، مؤلف سيرة الهادي، الذي سيقوم بدور مهم في حروبه وأعماله. لكنه لم يخرج معهم إلى الهادي مباشرة، وانما مكث مع والده في صعدة التي كان يتولاها آنذاك في غياب الهادي. ووصول الطبريين أمر هام في حياة الهادي، فحتى ذلك الوقت لم يكن قد استطاع أن يكون من اليمنيين جماعة من الانصار يمكن الركون إليها والثقة بها، فقد ظل الولاة من العلويين الآتين مع الهادي، او المهاجرين اليه من بعد خروجه. وبعد أن وصل الطبريون أصبحوا هم الحرس الشخصي للهادي، بينهم يطمئن على حياته، ولا يقاتل إلا معهم، وهم الذين يقفون معه في أحرج اللحظات، وفي السراء والضراء، لأنه سبب بقائهم في هذا البلد الغريب، ومن دونه يفتقدون مصدر عيشهم والطمأنينة التي تجعل من موتهم استشهادا في سبيل غاية اسلامية عظيمة.

٥) استمرار المحاولات جنوبا، وعودة نجران وصعدة للاضطراب :

وقد وجد الدعام بعد حروبه مع الهادي أن هذه الدولة الجديدة، المستندة على دعوة دينية قادرة على تحريك الناس وهز مشاعرهم، يصعب مقاومتها، بالإضافة إلى تكالب الخصوم عليه من كل جانب، فاضطر ان يغير موقفه حتى يحين الوقت المناسب للخروج على سلطة الهادي، وربما أراد الاستعانة بالهادي للقضاء على منافسيه من آل طريف وبني يعفر، لذلك تصالح مع الهادي وقاتل معه، وان لم يكن بحماسة واخلاص. لكن ابنه أرحب بن الدعام رفض هذا الصلح وخرج مقاتلا لمحمد بن الهادي الذي كان آنذاك يتولى قيادة قوات أبيه. التي كانت تتخذ من خيوان نقطة ارتكاز للتوجه جنوبا بعد أن اضطربت الأمور من جديد في نجران واضطرت الهادي للعودة إلى صعدة والذهاب منها إلى نجران ومعه محمد بن الدعام، وابن بسطام الذي كان قد اشترك في تمرد نجران السابق، ليستعين بهما في اخماد انتفاضة نجران، ومكث

---

(١) الهمداني، الاكليل، ١٠/ ١٧٩ - ١٨٦.

الهادي في نجران إلى شهر رجب سنة ٢٨٦/يوليو ـ اغسطس ٨٩٩، حين عاد إلى صعدة ومكث بها أياما، ثم ترك بها محمد بن عبيد الله واليا، وتوجه إلى حيوان من جديد محاولا شق الطريق نحو صنعاء، حتى وصل إلى حوث وحاول اخضاع المناطق المجاورة لها والقريبة منها. وعادت نجران إلى الانتقاض من جديد على سلطة الهادي بقيادة ابن بسطام فاخرجت أخا الهادي، عبد الله بن الحسين، وعامله بها أحمد بن محمد العلوي.

وأخطر من هذا ان الاكيليين، بقيادة أحمد بن عبد الله بن عباد، قد تمردوا في صعدة نفسها، مما اضطر الهادي للعودة إلى صعدة مسرعا، تاركا ابنه محمدا في خيوان. وقد استطاع الهادي اخماد ثورة الاكيليين بقسوة شديدة حتى لا يعودوا إلى اثارة القلاقل في عاصمته ومركز دولته، وحتى لا يشجعوا غيرهم سواء ممن أصبحوا تحت سلطته، أم ممن لا يزالون خارج نطاقها، على الاستخفاف بقوته وقدرته، فيقدموا على الخروج عليه ومقاتلته وتهديد قاعدته الاساسية في صعدة. وبعد الانتهاء من مشاكل صعدة ترك بها محمد بن عبيد الله واليا، وتحرك إلى نجران حيث وصلها في الثاني من ذي الحجة سنة ٢٨٦/ديسمبر ٨٩٩. وقد استعان الهادي بالدعام الذي كان محاربا له بالأمس لاخماد تحرك بني الحارث في نجران بقيادة ابن بسطام. لكن الدعام استخدم مع ابن بسطام اللين، وتوسط لضمه إلى عسكر الهادي. وعاد الهادي من نجران إلى صعدة في جمادى الاخرة سنة ٢٨٧/يونيو ٩٠٠، بعد أن عين أحد كبار مساعديه وثقاته، وهو محمد بن عبيد الله العلوي، عاملا على نجران.

وفي هذه الأثناء تصالح أبو جعفر أحمد بن محمد بن الضحاك، زعيم حاشد، مع محمد بن الهادي، خوفا من استعانة منافسه الدعام بدولة الهادي وفرض زعامته المتنازع عليها على همدان، وخوفا من منافسة بني يعفر وبني طريف. وبهذا أمسك الهادي بالكثير من خيوط الوضع السياسي بتصالحه مع الدعام، وابن بسطام، وابن الضحاك، خلال عام ٢٨٧/٩٠٠، وأمضى معظم هذا العام وهو يعد العدة للذهاب إلى صنعاء.

٦) نحو صنعاء وكيف تم تسليمها :

لذلك كتب في أول عام ٢٨٨/٩٠١ إلى عامله على نجران يطلب منه أن يرسل إليه ما يستطيع من المال والرجال، كما حثّ زعماء القبائل المناصرين له على حشد أقصى ما يستطيعون من قبائلهم استعدادا لدخول صنعاء. وفي هذا الوقت تحرك الهادي من صعدة متجها نحو صنعاء، ورافقه في رحلته تلك علي بن محمد بن عبيد الله العلوي، مؤلف سيرته فاحتفظ لنا بوصف دقيق حي لهذه الرحلة فيما يشبه المذكرات اليومية. تحرك الهادي من صعدة جنوبا إلى العمشية، حيث التقاه الدعام بن ابراهيم بمن معه من بكيل، وتوجه بعدها إلى الحائرة ثم الى خيوان، ومنها إلى اثافث، وواصل سيره حتى دخل ريدة، واستولى خلال هذه الرحلة على مناطق البون والمشرق، وهي مناطق كان النزاع قائما عليها بين الدعام وآل طريف بقيادة أبي العتاهية. ورحل من ريدة إلى مدر، ثم الى موضع بالقرب من صنعاء يقال له حدقان قريبا من شبام.

وهناك التقى بأبي العتاهية ليتفاوض معه. وكانت النتيجة أن سلم له أبو العتاهية عسكره الذي رافقه من صنعاء ودخل تحت امرته، بعد أن شاهد وجوه القبائل الشمالية برجالها محتشدة من حوله. عندها اتجه الهادي إلى شبام فدخلها بدون قتال، وتوجه مباشرة إلى صنعاء خوفا من أن تنشأ عراقيل في وجه هذا التسليم تضطر الهادي وعسكره للقتال من أجل دخول صنعاء. وهكذا دخل الهادي صنعاء في ٢٣ شهر المحرم سنة ٢٨٨ / ١٧ يناير ٩٠١. وخطب الجمعة بجامعها الكبير في اليوم التالي.

ولم يتم تسليم صنعاء بسهولة، وانما وفق خطة مدروسة رسمها أبو العتاهية دون علم من ابناء عمه آل طريف وعسكرهم. فقد كان الخلاف آنذاك مستعرا فيما بين آل طريف أنفسهم، وبينهم وبين الزعامات القبلية والاقطاعية المختلفة. وقد كان الخلاف بينهم وبين الدعام وابن الضحاك أحد أهم الأسباب التي أدت إلى تصالح هؤلاء مع الهادي. لذلك طلب أبو العتاهية من ابن عمه، عبد الله بن جراح، الخروج إلى السر، شمالي صنعاء بحجة نصب كمين لقوات الهادي لمواجهتها عند مقدمها لمهاجمة صنعاء. وفي الوقت نفسه كان الاتفاق بين الهادي وأبي العتاهية على أن يتم اللقاء بينهما في حدقان، بالقرب من شبام، ولم يأخذ أبو العتاهية معه في هذا اللقاء سوى مجموعة من خلصائه والمؤتمرين بأمره. لذلك تم أمر الاتفاق بسهولة وبدون حوادث تذكر. وكان أبو العتاهية قد اشترط كغيره من الزعماء الذين والوا الهادي، ان يوليهم على المناطق التي يحكمونها ليستعينوا به على منافسيهم، ويبقوا على ما تحت أيديهم، لكنه لم يسلمهم شيئا مما تحت أيديهم.

وبذلك كان دخول الهادي إلى صنعاء على يد أبي العتاهية مفاجأة غير متوقعة، وصدمة شديدة لآل طريف أصابت نفوذهم في القلب. فقد كان أبو العتاهية يخاف بني عمه من آل طريف ويستعين بجنود من بقايا جند العباسيين، الذين تركهم جفتم عامل العباسيين على صنعاء وعاد إلى العراق. أما بقية آل طريف فقد اقتطع كل واحد منهم بلدا من اليمن، ووصل الأمر بأحدهم، وهو ابراهيم بن خلف، حد إباحة جيشان لمن كان معه من الجنود فنهبوها واستباحوا نساءها وحمل بعضهن الى مكة فبعن على الحجاج[1]. ولخوف أبي العتاهية من المنافسين كتب إلى الهادي بصعدة سرا يخبره باستعداده لتسليم الأمر إليه على أن يبقي له ما تحت يده من البلاد. لذلك كان خروج الهادي من صعدة متجها إلى صنعاء دون أن يخبر أحدا من قواده وعسكره بأمر الاتفاق. ورسم أبو العتاهية خطة دقيقة لتسليم صنعاء إلى الهادي دون قتال، فجهز قواته استعدادا للخروج لمواجهة الهادي الذي وصلت أخبار توجهه إلى صنعاء، وأمر الجنود غير الموثوق بهم ومعهم جماعة من أبناء عمه المنافسين له، بالمسير الى السر، شمالي صنعاء ليكونوا كمينا له على الهادي، وشدد على أن لا يبرحوا موضعهم حتى يأتيهم رأيه، فمضوا يستعدون للقتال فيما خرج أبو العتاهية إلى حدقان بالقرب من شبام ليسلم الأمر للهادي من دون قتال. وعندما رأى أبو العتاهية أن يتجه الهادي من فوره إلى صنعاء، قائلا له: «لا أحب مبيتك ها هنا لما أحاذره من بني عمي على صنعاء»[2]. فلما بلغ

---

(١) سيرة الهادي، ص ٢٠٤ - ٢١١.
(٢) نفسه.

الخبر إلى عبد الله بن جراح من آل طريف والجنود الذين كانوا معه بدخول الهادي إلى صنعاء، صدمهم الخبر، فأقبلوا من السر يركضون بخيلهم إلى صنعاء، وهم يقولون: «لا نريد العلوي، ولا يدخل بلدنا، وكذلك كان قول آل طريف جميعا»[1].

وقد عادوا إلى صنعاء ينهبون عسكر الهادي، وخرجوا يريدون الحرب، فلما خرج إليهم أبو العتاهية شتموه وهاجموه، ورموه بالنبل حتى كادوا يقتلونه، ولكنه استرضى البعض بأن عرض عليهم أن يعطيهم أكثر مما كان يعطيهم من الارزاق. لكن غالبية العساكر هاجموا الهادي وانضم إليهم جماعات من أهل صنعاء، ونشب القتال بالقرب من الدار التي يسكنها الهادي، وجعلوا يرمون الهادي إلى داخل الدار بالنبل والنشاب، ولم يبق معه مستميتا في القتال سوى الطبريون. وكان آل طريف يحرضون الناس على القتال معهم ضد الهادي قائلين لهم: «انصرونا على هذا الغريب نخرجه من وطننا ويلدانا إلى جبل الرس»[2]. لكن قوات آل طريف كانت قد اضطربت بعد أن سلم أقوى شخصية فيهم قواته ووظف نفوذه وممتلكات الدولة لصالح الهادي، وأصبح بدفاعه عن هذا «الغريب» انما يدافع عن نفسه، بعد أن أصبح هدفا لسهام ابناء عمه والمتمردين على الهادي. وهم لا يستطيعون طلب النجدة من أية جهة كانت، فالدولة العباسية بعيدة وغير قادرة على نصرتهم ونجدتهم في وقت سريع، هذا إذا كانت قادرة على ذلك. وبنو يعفر يريدون لنفوذ آل طريف أن يتحطم ليفسح لهم المجال لمحاربة هذا الغريب القادم، واخراجه من اليمن تحت مظلة «الوطنية اليمنية»[3]، والزعماء القبليون مثل آل الدعام، وآل الضحاك، ربما والوا الهادي ليتمكنوا من إنهاء دولة «العبيد» باعتبار آل طريف من عبيد بني يعفر وقادة جيوشهم.

لهذا استطاع الهادي اخماد انتفاضة صنعاء التي انفجرت في وجهه في اليوم الثاني لدخوله إليها. وشعر الهادي، بعد هذا الانتصار السريع الذي حمله من صعدة إلى صنعاء بسهولة كبيرة وبدون قتال باستثناء مناوشات هنا وهناك، بزهو كبير، وبقدرة مبالغ فيها على الامساك بأمور اليمن. دفعته إلى اعتقال مجموعة من رؤساء القبائل التي ساندته عندما لمس منهم بعض التململ.

٧) توسع دولة الهادي نحو الجنوب:

مكث الهادي في صنعاء الى شهر صفر سنة ٢٨٨/يناير - فبراير ٩٠١ ثم خرج منها الى شبام، وهي معقل بني يعفر، وصعد بيت دخار، حصنهم المنيع، وقام بترتيب أمور المنطقة التي كانت تابعة لهم، وعين فيها العمال، وترك ابنه محمد في شبام خوفا من أية مقاومة يبديها بنو يعفر، وعاد جنوبا الى صنعاء ليبدأ رحلة الامتداد بنفوذه وسلطته نحو الجنوب من صنعاء. فقد ولى أخاه عبد الله بن الحسين على صنعاء واتجه على رأس قواته نحو الجنوب، وكلما وصل منطقة عين عليها عاملاً وواصل سيره حتى وصل ذمار، فأقام بها

---

(١) نفسه.

(٢) أبو الحسين الطبري، المنير، ق ٤٢.

(٣) تعبير «الوطنية» ليس اسقاطا من عندي، وانما استخدمه الطبري كما رأينا، نفسه.

أياما ثم واصل سيره جنوبا حتى وصل منكث، في قاع قتاب[1]. وفي منكث انضم اليه زعيم قبلي اخر هو ابن الروية، من مراد ورداع، وواصل الهادي سيره حتى وصل جيشان وهي المدينة التي سيخرج منها علي بن الفضل القرمطي كما سنعرف فيما بعد. وقد مكث الهادي بجيشان ثلاثة أيام. ويذكر صاحب السيرة ان الهادي ارسل من جيشان عاملاً الى عدن[2]، ولكن لا يبدو ان هذا العامل وصل اليها او استطاع فرض سلطة الهادي فيها، فلم يذكر اي مؤرخ يمني ان عدن خضعت للهادي، وربما عين الهادي عاملا على عدن عند مقدمه، على امل ان يواصل سيره جنوبا حتى يصلها، لكنه رحل من جيشان بعد ان ترك فيها أبا عبد الله الرازي (من الطبريين) واليا عليها، وعاد باتجاه الشمال.

٨) عودة الهادي نحو الشمال:

بعد ان سيطر الهادي على هذه المناطق الواسعة في سرعة كبيرة، بدأ يخشى عليها من السقوط السهل أيضا. لذلك كر عائدا يعمل على السيطرة على تلك المناطق والتمكين لسلطته فيها، ويجمع الزكاة والضرائب والنذور، وينشر مبادىء دعوته ضمانا لكي يمتلك الملتفون من حوله ولو الحد الادنى من الوعي بأصول الدعوة والالمام بأوليات المشروع الذي جاء يحمله، هذا المشروع الذي وصل الان ـ دون ان يدرك الهادي آنذاك ـ الى أقصى ما يمكن ان يحقق من نجاح. عاد الهادي من جيشان على طريق رداع وعنس، ولم يلبث أن عاد الى صنعاء في شهر ربيع سنة ٢٨٨/٩٠١. عملوا بالحماسة، نشوانا بما حققه من انتصارات سريعة قليلة التكلفة. ومما يدل على اطمئنانه الى الانتصارات التي حققها بتوسيع دولته من نجران في الشمال، الى جيشان في الجنوب، انه ارسل عند عودته من جيشان الى صنعاء، لحاشيته الى الحجاز يطلب منهم الوصول الى صنعاء، بعد أن امضى أربع سنوات في اليمن دون ان يدعوهم اليه. ويبدا في هذه الفترة وكأنه قد نقل مركز الثقل في دولته من صعدة الى صنعاء لتكون، كعاصمة تاريخية لليمن، عاصمة لدولته.

وقد وجه مع أخيه عبد الله الذي ذهب ليأتي بالحاشية بقصيدة الى العلويين بالحجاز يطلب منهم الحضور اليه لمساندته والقتال معه في سبيل استعادة ما يعتبره حقهم الشرعي في تولي امر الخلافة الاسلامية. ويصف في أول القصيدة الهم الكبير الذي يؤرقه ويشغل كل لحظة من حياته، وشعوره بالغربة المادية والروحية، المكانية والزمانية: غربة مكانية لان أصحاب المكان يرونه غريبا عنهم فيحس ازاءهم بالوحشة، وغربة عن الزمان لان المسافة بينه وبين تحقيق المشروع الذي خرج مقاتلا في سبيله لا تزال شاسعة. ويزيد من الغربة ان لا احد غيره وخاصة من العلويين، يرى ان المشروع الكبير الذي يؤرقه واقعي وقابل للتحقيق، ويفجعه ان الناس، وخاصة الطالبيين الذي يعتبر نفسه مقاتلا من اجل ملكهم، مشغولون بالجري وراء جمع المال واشباع الملذات، قال: [الطويل]

نفى النوم عن عيني هم مضاجع ... وخطب جليل فهو للنوم مانع
وأرقني ان لا صديق ولا اخ ... يشاركني فيما تحن الاضالع

(١) يسمى الان قاع الحقل.
(٢) ص ٢١٥.

افكر في الدنيا وتافه شأنها ... كما طال فكري والعيون هواجع
سبتهم بحسن الذوق من شواتها ... فكل لها الف محب مطاوع
يوفر ما قد نال من فضلاتها ... ويدخر للوراث ما هو جامع
ويبخل عن تقديم خير لنفسه ... ويجزع عن اخراجه ويدافع
أليس عظيما أن يسالم مبطل ... ظلوم لاهل الحق فالحق خاضع

ثم يصف الحالة الزرية التي وصل اليها العلويون آنذاك بقوله:

وآل رسول الله قد شغلتهم ... عيون واموال لهم ومزارع
وحقد واحياء الضغائن بينهم ... ولم يجمعوا فيه وقتل التطاوع

ويستثير في العلويين الحمية ويذكرهم بكل الامجاد الاسلامية السابقة ويمنيهم بملك عظيم يحصلون عليه اذا ما وقفوا معه وناصروه فيقول:

هلموا الى ما يورث الفخر والسنا ... فما عز قوم أمرهم متنازع
فلو عضدتني عصبة طالبية ... لها شيم محمودة ودسائع[1]
اذاً، ملكوا الدنيا وذلّ عدوهم ... ولم ير في روضاتهم وهو راتع

ويشكو في هذه القصيدة من سوء ظن الطالبيين فيه ونقمتهم عليه لانه لم يوجه اليهم بما يكفي من الاموال التي يجتبيها من اليمن، فيقول:

فان انتم لم تشكروا لي عطيتي ... فلا يكفرنها عازب الرشد قاطع
يساعي قبيح الظن فينا وانه ... لما يعتري من ظنه لمطاوع
نقمتم علينا في العطية فاسمعوا ... فما القول الا ما وعته المسامع
الم تعلموا اني أجود بمهجتي ... ومالي جميعا دونكم وأدافع
واني لكم عند المكارم والعلى ... وأحمي على أحسابكم وأرادع
ولست وبيت الله اذ خرعن اخ ... اذا نلت ما فيه الغنى والمنافع

٩) خروج صنعاء من يد الهادي :

وما لبثت الامور ان اضطربت على الهادي من جديد، فعندما تسلم صنعاء ودخل شبام، وبيت ذخار، قام بسجن جماعة من بني يعفر وآل طريف في سجن شبام، وهرب البعض باتجاه الغرب نحو قدم. وفيما كان الهادي يوسع حدود دولته باتجاه الجنوب كان هؤلاء الهاربون يحرضون في قدم، وفي البون الى الشمال من صنعاء حيث استولى الثائرون في البون بقيادة صعصعه بن جبفر من أهل ريده على خيل ومؤن وطعام للهادي، ووزعت على القدميين وغيرهم لمحاربة الهادي، وبالتالي استولى على البون.

(١) فضائل ومكارم.

وفي جمادى الآخرة سنة ٢٨٨/مايو - يونيو ٩٠١ بلغ الهادي ان القدميين واهل المصانع بقيادة بني يعفر قد جمعوا وعزموا على الطلوع الى بيت ذخار (كوكبان)، ولم يلبثوا ان دخلوا شبام بمساعدة من اهلها فقتلوا عامل الهادي بها محمد بن عباد، وكسروا ابواب السجن واخرجوا من به من المسجونين، وتوجه بنو يعفر الى وادي ظهر القريب من صنعاء الى الشمال، فهرب عامل الهادي هناك، وكسروا السجن وأخرجوا المساجين ومنهم ابو الغشام بن طريف ومن كان معه من بني يعفر. وحينها ترك الهادي ابن عمه علي بن سليمان العلوي بصنعاء وخرج هو الى شبام لمقاتلة الثائرين بها، وارسل ابنه محمد لقتال الخارجين في البون، وفي الوقت نفسه تزعم رجل تسميه السيرة احمد بن محفوظ تمرد أهل صنعاء على عامل الهادي بها، علي بن سليمان، وكسروا السجن واخرجوا المساجين من بني يعفر، وسلموا صنعاء لاحدهم وهو عبد القاهر بن احمد بن يعفر[1]. وقد شجعت هذه التمردات بقية القبائل الشمالية فخرجت على الهادي في مختلف المناطق حيث قام «كل قوم على من كان عندهم من عمال الهادي واخرجوهم واخذوا ما كان معهم من دواب ومتاع»[2]، مما اضطر الهادي الى اطلاق من تبقى في حبسه في شبام، ومنهم اسعد بن ابي يعفر، الشخصية التي ستلعب دورا خطيرا في تاريخ اليمن. ويذكر الهمداني ان الهادي كان ينوي قتل المساجين قبل هروبه، لكن الدعام توسط للافراج عنهم.[3] وخرج الهادي ومعه ابو العتاهية، والدعام بن ابراهيم، هاربين، وهجم الناس على الهادي محاولين سد طريق الانسحاب أمامه، فاستعان بما للدعام من نفوذ ومن مكانة قبلية وسار معه الى ريده.

وفي هذه الفترة وصل أخوه عبد الله بن الحسين ومعه المقاتلون الذين ارسله ليأتي بهم، وخاصة من العلويين، وقد كان يأمل أن يأتوا وهو لا يزال بصنعاء، لكنهم وصلوا اليه بعد ان خرج من ريده واصبح في مدر متقهقرا نحو صعدة[4]. عندها عاودته الحماسة للعودة الى صعدة من جديد، فكر راجعا اليها ودخلها في اواخر سنة ٢٨٨/٩٠١. لكن الحرب ظلت مشتعلة من حول صنعاء، واتسعت دائرة المقاومة اليمنية، وشنت الهجمات ضده في صنعاء من جهات بيت بوس، وجبل نقم، ووادي ظهر[5].

وفيما كان الهادي منشغلا بالحرب من حول صنعاء كانت المقاومة تتفجر في اكثر من مكان حتى وصلت نجران، حيث ثار بنو الحارث في وجه عامله بها محمد بن عبيد الله، وابنه علي بن محمد (مؤلف السيرة)، الذي عاد ليعمل مع ابيه في نجران بعد ان شهد دخول الهادي المظفر الى صنعاء في أول مرة. وقد تولى قيادة هذه الانتفاضة في نجران ابن بسطام الذي عرفناه ثائرا في وجه الهادي منذ مقدمة الى اليمن، وانضم اليه زعيم قبلي اخر هو ابن حميد، مما يعني اتساع دائرة المقاومة، وقد حاصروا عامل الهادي

---

(١) في السيرة ابن نعيم، وهو خطأ يتضح من السياق التاريخي.

(٢) سيرة الهادي، ص ٢٢٤.

(٣) الاكليل، ١٠/١٨٥ - ١٨٦.

(٤) سيرة الهادي، نفسه.

(٥) لا تزال هذه المعالم تحمل الاسماء نفسها، وبالتالي فهي معروفة الان جيدا.

في الحصن الذي يتمركز فيه، واخرجوه من مناطقهم في رمضان سنة ٢٨٨/ أغسطس - سبتمبر ٩٠١.

اما من حول صنعاء فقد اشتدت المعارك ومني فيها الهادي بهزائم لم يمن بمثلها منذ بدأ حربه في اليمن، وقتل فيها، في معركة على سفح جبل حدين جنوبي صنعاء، عدد من أخلص اعوانه ومقاتليه، مثل علي بن سليمان العلوي عامله على صنعاء، وأبو العتاهية الذي سلمه صنعاء بدون قتال، وبعض الطبريين. وكاد الهادي نفسه يقتل حين اسقط مغشيا عليه من على فرسه[1]. وخاضت المقاومة اليمنية حرب استنزاف حقيقية قادها بنو يعفر وآل طريف من شبام الى الشمال من صنعاء، وتوالت الهجمات من حده، وبيت بوس، ونقم، ووادي ظهر، مما أدى الى تضعضع عسكر الهادي وانهاكهم. وفرغت خزينته من النقود لانه لم يعد قادرا على جباية الزكاة او فرض الضرائب، فتفرق عنه المحاربون، ولم يعد قادرا على السيطرة على مدينة صنعاء نفسها. ومع انه وصل الهادي في شهر صفر سنة ٢٨٩/يناير - فبراير ٩٠٢ مهاجرون جدد للمرة الثانية من طبرستان لمساعدته على الثبوت امام الهجمات المستمرة للمقاومة اليمنية[2]، الا ان وصولهم لم يغير من الامر شيئا. وينقل صاحب السيرة حالة الهادي في جمادى الاخره من سنة ٢٨٩/مايو - يونيو ٩٠٢، وهو الشهر الذي خرج فيه من صنعاء، فيقول: «اتصل الخبر بالهادي في الليل، وهزيمة ابن الروية (الذي كان يقود عسكر الهادي في هذه المعركة بسبب إصابة الهادي)، وما نال القوم، وقد كان مريضا شديد المرض، وقلت به النفقة للعساكر، وطلب من أهل صنعاء العون والسلف فلم يعطوه درهما واحدا، وقد كان العسكر اقام (بدون نفقه) أضاق فوق القدر، فلما علم انه لا مقام للعسكر الا بنفقة، وانه لا يقدر لهم على شيء، شاور أصحابه في الامر، فلم يروا أوفق به من الخروج، ورأى هو رأيا لما كان به من العلة، وكان به علة شديدة لا يكاد يثبت على الفرس طرفة عين مع قلة ذات اليد، فعزم على الخروج[3]» من صنعاء. وقبل الخروج ارسل اخاه عبد الله بن الحسين الى الدعام في ريده طالبا منه المعونة بالرجال والمال والطعام «فلم يجبه دعام الى ذلك، وتعلل عليه بعلل، فسار الهادي اذ لم يجد له عونا[4]». ولذلك حرج من صنعاء متجها نحو صعدة مباشرة التي وصلها في جمادى الاخرة سنة ٢٨٩/ مايو - يونيو ٩٠٢.

وقد ترك ابنه محمد واليا على صعدة، وخرج هو الى نجران للتمكين لسلطته بها، لانها تشكل طريق النجاة الاخير بالنسبة اليه في حال الاضطرار الى الانسحاب، ولهذا السبب نفسه، اي اهمية نجران كطريق للانسحاب، كان عادة ما يرسل رؤوس القتل الى نجران لارهاب اهلها حتى لا تحدثهم انفسهم باستغلال انشغاله بالحروب في اماكن اخرى للخروج عليه. وفي نجران حاول اصلاح احوالها وتهدئة

(١) السيرة، ص ٢٣٧.
(٢) السيرة، ص ٢٣٦.
(٣) نفسه، ص ٢٤١ - ٢٤٢.
(٤) نفسه، ص ٢٤٢.

الامور بها وعاد الى صعدة من جديد.

١٠) على طريق الانهيار :

ولكي يكسب نفسه شيئا من التماسك الداخلي امام هذا الانهيار الخطير للمشروع الكبير الذي جاء الى اليمن وهو يحمله، ولكي يصبر انصاره امام هذه المحنة التي يعانونها بانكماش دولة الهادي، من دولة تشمل معظم مناطق اليمن الى امارة صغيرة مضطربة مقتصرة على صعدة، ونجران، قال شعرا:

غـر العبيـد بني طـريف علقي ... مـع محنـة دامت عـلي لـيـال
وانا الذي عـرفوا وسـوف ازورهم ... بـالخيـل عـابسـة وبـالابـطال
ويكـل قـارعـة كـان خميسهـا ... نـار تضـرم سـاطـع الاشعـال
لست ابن احمد ذا المكارم والعُلى ... ان لم اثـر نقعـا بصحن ازال[1]
واحكم البـيض البـواتـر فيهم ... حـتى اقـيـم تمـايـل الانـذال

انها أول مرحلة من مراحل تضعضع المشروع الذي جاء الهادي يقاتل من اجل تحقيقه. فلم يعد هنا يهدد اولئك الحكام الذين يمسكون بزمام الخلافة في بغداد وهم غير مستحقين لها، وانما يهدد «العبيد» في صنعاء.

وقد كانت الثورة اليمنية الشاملة التي قام بها اليمنيون على الهادي في سنة ٢٨٩/٩٠١ (٩٠٢)، والتي ادت الى خسارة كل المناطق التي كان قد استولى عليها، وعودته الى صعدة من جديد لا يسيطر الا عليها وعلى بعض المناطق القريبة منها، كانت بتنسيق بين زعامات اقطاعية وقبلية عديدة، وقد حاولت ملاحقته الى صعدة لاخراجه من اليمن نهائيا، فما ان وصل الى صعدة بعد خروجه منهزما حتى وصل احمد بن عبد الله بن عباد الاكيلي في رمضان سنة ٢٨٩/أغسطس - سبتمبر ٩٠٢ ومعه مدد من آل طريف، كما وصله خيل ورجال من تهامة ممن تسميه السيرة «ابن الحكمي»، ولعله احد عمال بني زياد الذين كانوا يحكمون تهامة آنذاك. عندها قام الاكيليون بقيادة ابن عباد بانتفاضة ما لبثت ان اتسعت لتشمل مناطق اخرى من حول صعدة مثل: كتاف، وواثلة، والمطلاع، وكانت من أخطر الانتفاضات التي واجهها في صعدة منذ قدومه اليها، لكنه تعامل معها بعنف شديد، لانها اولا انتفاضة تهدده فيما يعتبره عقر داره ومركز دولته ودعوته، ولأنه ثانيا اصبح بعد اخراجه من صنعاء عام ٢٨٩/٩٠٢ اكثر عنفا وقسوة في التعامل مع المخالفين فخرج بمن معه من العلويين والطبريين وغيرهم من اعراب الحجاز القادمين اليه بغرض الحصول على الرزق، وكذلك بني فطيمة من خولان الذين استدعوه للقدوم الى اليمن، واتجه الى وادي علاف فقطع اعناب الاكيليين، وهدم منازلهم، ثم سار الى واثلة وكتاف والمطلاع فهدم المنازل وقطع الزروع، مما ادى الى اخماد هذه الانتفاضة، واعتقال العديد من الناس، وهرب ابن عباد الى تهامة ثم اتجه الى العراق وقاصدا المعتضد العباسي (٢٧٧/٨٩١ - ٢٩٠/٩٠٣) مستنجدا به على الهادي؛ فوجد

(١) صنعاء.

المعتضد قد مات وبويع للمكتفي (٢٩٠/٩٠٣ - ٢٩٦/٩٠٩) فعرفه بمزاده، فأمر المكتفي بتجهيز الجيوش العظيمة مع احمد بن عبد الله المذكور، فورد خلال ذلك كتاب ابي مزاحم عج بن ساج، عامل الحرمين يخبر ان الهادي قد خرج من صنعاء، ففتر عزم المكتفي عن ذلك التجهيز الى اليمن، وانشغل بحرب القرامطه في الشام»[1].

وقد تحمس الفلاحون والقبائل لهذا التمرد على الهادي لما اصابهم من أعباء جديدة لانهم لم يلمسوا في دولة الهادي أي تغيير سوى انهم تحملوا أعباء جديدة اضيفت الى ما كان عليهم من أعباء. كانوا يخضعون لمطالب زعاماتهم الاقطاعية والقبلية، فاذا بهم الان يخضعون لنفس الزعامات مضافا اليها مطالب العلويين القادمين، وتكاليف اقامة الطبريين وغيرهم من المهاجرين الى الهادي، هؤلاء الذين يراهم اليمنيون غرباء وردوا عليهم لفرض السيطرة على بلادهم واستغلال ما فيها من خيرات. واذا اضفنا الى ذلك ميل القبائل الشمالية الى الخروج على أية دولة مركزية، عرفنا أسباب اضطراب دولة الهادي.

لقد نجح الهادي في الحصول على تربة خصبة لمبدئه في الخروج على الظلمة، لكنه لم يستطع ان يقنع القبائل الشمالية بأن مبدأ الخروج لا يصح ان يكون خروجا على الهادي نفسه. اما بالنسبة للقبائل فالخروج هو الخروج، سواء اكان خروجا على الإمام أم على غيره.

١١) محاولة مخفقة للعودة الى صنعاء :

وبعد ان كان بنو يعفر وآل طريف قد توحدوا في قتال الهادي واخراجه من صنعاء اختلفوا من جديد، ووقف ابن الضحاك مع قبائله من حاشد مع آل طريف، بينما وقف الدعام مع بني يعفر. لذلك كتب بنو يعفر الى الدعام يطلبون منه اقناع الهادي بالعودة لقتال آل طريف، ويبدون استعدادهم للقتال معه. ويبدو أن غرض بني يعفر ومعهم الدعام فتح جبهة جديدة أمام آل طريف وابن الضحاك، والضغط عليهم بما سيأتي به الهادي من عسكر. وظل الهادي يتردد ويمتنع عن الاستجابة لهذا الطلب، متذكرا تجاربه السابقة مع اليمنيين الذين اخرجوه في المرة الاولى سنة ٢٨٠/٨٩٣ (٨٩٤) وهو على مشارف صنعاء، واخرجوه مرتين من داخل صنعاء بالقتال، وتخلى عنه المقاتلون، ورفض القادرون مساعدته بالاموال والطعام حتى كاد، ومعه من بقي بجانبه من جنده، يهلك جوعا. لكنه ربما استوحى قوله:

صعب الزمان علي فاستصعبت اذ ... صعب الزمان وليس مثلي يخضع
للدهر لو خضع الانام بأسرهم ... ان الكريم مصمم لا يجزع
اني لهذا الدهر قرن قاهر ... لا استقيد له ولا اتضعضع
رام الزمان تضعضعي فمنعته ... ذاك المرام وخاذلي يتوضع
صبر الزمان علي اذ صابرته ... حتى بدت فيه الملالة تسطع

---

(١) سيرة الهادي، ص ١٩٧ - ١٩٨، الهمداني، الاكليل، ١/٣٣٣ - ٣٣٨، يحيى بن الحسين بن القاسم، غاية الاماني، ١/١٨٧.

وهذه الروح المتحدية ألتي لا تستلم لعاديات الزمن، ولا تنهزم بسهولة امام النكسات، أملت على الهادي الاستجابة لهذا الاغراء الجديد، وبخاصة وانه يأتي عن طريق الدعام بن ابراهيم، الذي وقف مع الهادي في مواقف كثيرة، وقاتل معه وحماه واخرجه من ورطات متعددة، وان كان قد تخلى عنه غداة خروجه من صنعاء سنة ٢٨٩/٩٠٢. وقد وصل الدعام بنفسه الى الهادي وهو بأسيل، على بعد ميلين من صعدة، طالبا منه التحرك الى صنعاء، وكان مما قال له: «قد استوت لك الامور، وقد استوثقت لك من القوم، وليس عاد الا النهوض»[1]، فوقع الهادي في الشرك الذي نصبه له بنو يعفر والدعام، ونهض بعسكره من صعدة في جمادى الاولى سنة ٢٩٠ / ابريل ٩٠٣.

ولكنه قبل ان يصل الى صنعاء لمحاربة آل طريف، بدأ بمحاربة ابن الضحاك ومن معه من حاشد، وهو عين ما كان الدعام يريده. وسار الهادي الى خيوان ثم الى ريده، وعندما لم يستطع التقدم نحو صنعاء توجه الى مشرق خولان محاولا جمع المحاربين، وعاد الى مدر، وأتوه، لكن همدان خذلته «وكان كلما وصلت رسله الى قرية من همدان نهض أهلها الى آل طريف، وأجمع معهم عليه همدان للطمع»[2]. وقرب أتوه دارت معركة ستترك أثرها على الهادي، وستصيبه بخيبة عميقة، حيث انهزم في هذه المعركة، وقتل كثير من أصحابه، وخاصة من الطبريين والاعراب، وأسر ابنه ابو القاسم محمد، وأخذ ابنه الاسير مع من معه من الاسرى الى صنعاء حيث عرضوا في شوارعها وأسواقها، وانصرف الهادي الى ورور.

١٢) التراجع الى صعدة والفوضى في صنعاء :

ولما علم بوصول علي بن الحسين جفتم الى مكة، موفدا من الخلافة العباسية، قاصدا اليمن، خاف الهادي ان يستولي جفتم على صعدة بمساعدة الاكيليين فعاد اليها. وقد قضى ما تبقى من عام ٢٩٠ / ٩٠٣ في عراك مستمر مع القبائل حول صعدة، وخاصة وائله التي ارادت الأنتقام لما حل بها من قتل وخراب على يد الهادي، فخرج اليها من جديد في ذي الحجة من سنة ٢٩٠/اكتوبر - نوفمبر ٩٠٣ واخرب قراها. وحين انصرف الهادي من ورور منهزما بعد ان حاول، دون جدوى، ان ينصرف بشرط الافراج عن ابنه السجين في صنعاء، ظل الصراع قائما بين آل طريف وبني يعفر. ويذكر الديبع ان المكتفي في بداية ولايته قد اعطى ولاية اليمن لاسعد بن ابي يعفر، وعثمان بن ابي الخير بن يعفر[3]. وفي هذه الاثناء وصل جفتم الى اليمن، فلما وصل الى قرية ارتل، جنوب صنعاء، خرج آل طريف اليه كالمسلمين عليه، والقوا القبض عليه، وانضم باقي عسكره اليهم، وظل في السجن حتى تمكن اسعد بن ابي يعفر ان يجمع حوله

---

(١) سيرة الهادي، ص ١٩٧ - ١٩٨، الهمداني، الاكليل، ١/٣٣٣ - ٣٣٨، يحيى بن الحسين بن القاسم، غاية الاماني، ١ / ١٨٧.

(٢) سيرة الهادي، ص ٢٤٥.

(٣) قرة العيون، ص ١٧٥ - ١٧٨.

الكثير من المحاربين وخرج بهم للسيطرة على صنعاء، وافرج عن جفتم، كما افرج عن محمد بن الهادي وارسله الى ابيه بصعدة[1]. وقد طالب جفتم من اسعد ان يسلمه الامر باعتباره ممثل الخليفة العباسي في اليمن، لكن أسعد ظل يماطله حتى تفجرت المعركة بينهما، وكان من نتيجتها مقتل جفتم واستيلاء أسعد على السلطة في صنعاء بدون منازع، وسجن ابن عمه عثمان الذي حاول منافسته على الزعامة، ومن هنا يبدأ دور مهم في الدولة اليعفرية ببروز أسعد الشخصية الخطيرة التي لعبت دورا مهما في تاريخ اليمن، وظلت صنعاء بيده حتى استولى عليها علي بن الفضل القرمطي كما سنعرف فيما بعد[2].

وفي عام ٢٩١/٩٠٣م. اختلف الحكمي مع بني زياد فأراد الاستعانة بالهادي في محاربتهم، وكتب اليه يطلب منه الورود الى تهامه واعدا له بالمساعدة. لذلك ارسل الهادي الصوارخ في خولان يطلب منهم الخروج معه الى تهامة ويمنيهم بخير عميم هناك. وتحرك الهادي بمن معه الى تهامه. لكن السيرة، وهي مرجعنا الوحيد عن هذاالتحرك، تتوقف عند وصول الهادي الى منطقة يقال لها «طرطر» في نهاية السفوح الجبلية وبداية الشريط الساحلي الى الجنوب الغربي من صعدة، وتصف الخيرات الوفيرة التي ارسلها الحكمي لجيش الهادي الى هذه المنطقة، ثم تتحدث عن نقض الحكمي لوعوده ومحاربته للهادي عند وصوله، ولم تعد السيرة الى الحديث عن نتائج هذه الغزوة. ويبدو انها انتهت الى الإخفاق كغيرها من غزوات الهادي المختلفة نحو الجنوب.

١٣) الاضطراب السياسي والمجاعة :

وقد انتهت ثورة الهادي على بني العباس انطلاقا من اليمن الى طغيان لم يكن يتوقعه احد. فقد خرج مستندا الى تقدير للاوضاع الاقتصادية والسياسية في الخلافة العباسية مؤداه انها أصبحت هرمة، عاجزة عن السيطرة على البلاد، وعاجزة عن تحمل الاعباء التي تفرضها عليها أية ثورة تتفجر في وجهها في اي مكان من الخلافة، وانها منشغلة بنزاعات اصحابها وانغماسهم في ملذاتهم الحسية، والتلهي عن شئون الحكم بتوافه الامور، وان الخلافة ازاء هذه الأوضاع ستعطي قيادها لكل من يطلبه. وقد كانت ثقته بنفسه وبدعوته لا حدود لها، فاعتقد انه هو ذلك الطالب للخلافة التي لا بد ان تسلس له القياد. وقد زودته شخصيته القوية، وعقيدته القائلة بقدرة الانسان على صنع مصيره وقدره وخلق افعاله، زودته بطاقة قوية، وبحماسة متقدة، وكان منذ تولى الامامة يبحث عن منطقة تصلح لتكون قاعدة منيعة للانطلاق منها لانتزاع الخلافة من «مغتصبيها» واعادتها «الى اصحابها»، لكنه يجد نفسه في حروب متوالية لا مع الخلافة التي اراد التمرد عليها وانتزاعها، وانما مع دويلات يمنية اقطاعية وقبلية محلية، ومع قبائل وفلاحين يمنيين لا علاقة للكثير منهم بهذه الخلافة. وكان بامكانه التعايش مع بعضهم، ولا نقول معهم جميعا، لكن أسلوب الهادي الذي بدأه في مستهل حكمه في نجران، وهو اسلوب هدم البيوت وقطع الزروع والنخيل مما جر

---

(١) نفسه.

(٢) سيرة الهادي، ص ٢٥٠.

عليه تمردا متصلا من بني الحارث، هذا التصرف العنيف ترك آثارا مدمرة على حياة المواطنين، وخلق بينهم وبين الهادي حالة عداء اصبحوا فيها يحاربون لا دفاعا عن الخليفة العباسي الذي لا سلطان له عليهم، وانما دفاعا عن حقهم في زرع أراضيهم، والحفاظ على منازلهم التي تؤويهم وما يعيلون. وقد نتج عن هذه السياسة التخريبية وعن هذه الاضطرابات السياسية والفوضى المنتشرة، ان أصيبت البلاد بمجاعات، ضاعف من وطأتها القحط الذي أصيبت به البلاد، وانشغال الناس بشئون الحرب واهمال العمل الزراعي، وتدمير القوى المنتجة خلال الحرب، واضطراب حبل الامن، مما لا يوفر الطمأنينة اللازمة للاستقرار والعمل. وقد ادى هذا الاضطراب السياسي الذي مرت به اليمن، وانعدام الامن والاستقرار، وانتشا حالة السلب والنهب في الحرب بمسوغ «شرعي» اسمه «الفيء»[1]، وانشغال الناس بالحروب بدلا من الاهتمام بالزراعة، وقطع الزروع والنخيل والاعناب، وهدم المنازل، وازدياد الحاجة لتمويل الجيوش المحاربة عن طريق فرض الضرائب الباهظة، بالاضافة الى ما أصاب البلاد من قحط في سنوات ٢٩١/٩٠٣ - ٢٩٢/ ٩٠٤، ادى كل ذلك الى ارتفاع كبير في الاسعار ظل يتصاعد بسرعة، قال عنها شاهد عيان «قد كان يوم دخلناها وحبسنا فيها (صنعاء) السعر خمسة مكاك بدينار، فلم يزل ينقص حتى خرجنا وهو على مكوك (بدينار)، والناس قد هلكوا فمات منهم هزالا»[2]، ووصلت المجاعة حدا مات فيه الناس بالجملة، «وخربت القرى، واكل الناس بعضهم بعضا، ولم يذكر انه كان قحط (في اليمن) أعظم منه»[3] ويتحدث الهمداني عن اناس فنيوا جميعا في تلك المجاعة[4]؛ ولكنه يجعل تاريخها عام ٢٩٠/ ٩٠٢، بينما يؤرخ صاحب سيرة الهادي بدايتها بعام ٢٩١/٩٠٣ ، والسيرة اصح لانها تتحدث عما يشبه المذكرات اليومية للمؤلف الذي عاش تلك الفترة وينقل عن شهود عيان عاشوا تلك الاحداث وشاركوا فيها، ولا وجود لفارق زمني بين تاريخ الحدث وتاريخ ورود الخبر، بينما الهمداني يكتب بعد مرور فترة من الزمن[5]. ويتحدث الهمداني عن جانب اخر لهذه المأساة يتعلق بانخفاض اسعار الفضة «فحمل التجار من العراقين، والفرس، والشاميين، والمصريين، فضض اليمن في ذلك العصر، وكانوا يربحون فيها الربح الخطير»[6]. والهمداني ينقل هذه الرواية حول اسعار الفضة وتسربها الى خارج اليمن عن ابيه الذي عمل في تجارة الفضة، فهو اذن رأي خبير مطلع وليس مجرد انطباع أو ظن.

١٤) المراجعة والتأمل :

امضى الهادي عامي ٢٩١/٩٠٣ - ٢٩٢/ ٩٠٤، وهما عاما المجاعة والقحط، في صعدة وما حولها، يراجع حساباته، ويتفكر في امره وما آل اليه مشروعه الكبير، ويتأمل الصعوبات التي واجهها ممن

---

(١) يسميه اليمنيون المتأخرون: الفيد. أو الفود

(٢) سيرة الهادي، ص ٢٧٣.

(٣) نفسه، ص ٢٨٩.

(٤) الاكليل: ١٠/ ٢٠٠.

(٥) الهمداني، نفسه، الجوهرتين، ق ٢٦، سيرة الهادي، ص ٢٧٤.

(٦) الجوهرتين، نفسه.

كان يعتقد انهم مثله ينتظرون الفرصة للانقضاض على بني العباس، فاذا به يجد نفسه وجها لوجه في حروب متصلة معهم. وقد جعلته الصعوبات الجمة التي واجهها كثيرا ما يردد: «لولا انني اخاف ضيعة الاسلام لما اقمت في اليمن، ولمضيت الى بلدي، فما احسب ان هؤلاء يحل المقام بينهم، ولا استحل اقاتل بهم»[1]. لقد بدأ الشك يداخله منذ فترة في امكان تنفيذ مشروعه الذي جاء يحمله، اعتمادا على اليمنيين الذين ربما جمع الحرمان من المشاركة في الحياة السياسية للخلافة العباسية بينهم وبين الهادي، لكن الزعامات اليمنية كان لها ايضا مشاريعها الخاصة التي تريد تحقيقها من الثورة على الخلافة. وربما جمع مبدأ الخروج بينه وبين القبائل الشمالية الخارجة دائما على كل سلطة مركزية، ولكن الخروج الذي يدعو اليه الهادي سلاح ذو حدين، كما اثبت تاريخ تلك الفترة، فقد تحول الى خروج على الهادي نفسه.

لذلك امضى الهادي هذين العامين مستقرا في صعدة، يحاول تدريس أسس الدعوة التي جاء ليبشرها في اليمن، عسى ان يجد مستجيبين يقفون معه عن قناعة تامة بحيث تتملكهم هذه الدعوة فينذرون انفسهم لها حتى لا يقتصر وقوفهم معه على حسابات آنية، تتعلق بالمكاسب المادية والسياسية التي يحصلون عليها، سواء في صورة مرتبات، او من خلال ما تبيحه الحرب من نهب وسلب «شرعي» باسم «الفيء» او عن طريق دعم نفوذ هذه الجهة القبلية او الاقطاعية ضد تلك.

ورغم انه ليس لدينا ما يشير الى التواريخ التي كتب الهادي فيها مؤلفاته، فان هذه الفترة قد كانت أول فترة يستقر فيها منذ وصوله الى اليمن، بعد ان كان يشارك في المعارك باستمرار، ويتولى قيادتها بنفسه. ان هذه الفترة قد اتاحت له القدرة على التأمل والكتابة والتعليم، بالاضافة الى تحمل مسئوليات ادارة «الدويلة» الباقية تحت سلطته، ورعاية شئون القضاء. ونراه فيما بعد يميل الى تكليف ابنه محمد بقيادة المقاتلين في المعارك، الا في المعارك الضرورية والفاصلة، حتى انه عندما دعاه حلف واسع وعريض سنة ٢٩٣/٩٠٥ لقيادة الحرب ضد علي بن الفضل في صنعاء ونواحيها ارسل ابنه محمدا، حتى اذا تأكد ان صنعاء قد أصبحت تحت سلطته توجه إليها بنفسه.

١٥) دولة الهادي وعلي بن الفضل :

عند الحديث عن بدء الدعوة الاسماعيلية في اليمن تركت علي بن الفضل عند وصوله مع زميله الفرج بن حوشب، الى ميناء غلافقة سنة ٢٦٨/٨٨١، وقلت ان كلا منهما قد اتجه الى جهة من اليمن، بحيث سار ابن حوشب الى الشمال، وبالتحديد الى عدن لاعه في مسور، وسار ابن الفضل الى الجنوب، الى مدينة جيشان في سرو حمير (يافع). وبعد ذلك تمكن ابن حوشب، او «منصور اليمن» كما تسميه المصادر الاسماعيلية، لاسباب مختلفة ان يؤسس أول دولة اسماعيلية في التاريخ في المناطق الغربية من دولة بني يعفر. اما علي بن الفضل فقد اتجه من ميناء غلافقة الى الجند لزيارة اساتذته الذين درس عليهم، والتعرف الى امكان نشر الدعوة الجديدة التي جاء يحملها، ثم اتجه من الجند الى أبين، ومنها الى

---

(١) سيرة الهادي، ص ١٠٨.

مسقط رأسه في يافع، وظل هناك يتعبد في الاودية، ويعيش حالة من الزهد والتقشف، ويديم الصيام والقيام، وصيد احد الجبال فاتخذه متنسكا[1]. ويبدو ان فترة تنسكه قد طالت لان الفترة الفاصلة بين عام وصوله الى اليمن وعام خروجه محاربا تقرب من أربعة عشر عاما. وخلال فترة تنسكه كان الناس يترددون عليه، يستفتونه في شئون دينهم ودنياهم، وزادت مكانته والتفاف الناس من حوله بمرور الايام، حتى «جعلوا امرهم بيده»[2]، وسألوه ان ينزل من الجبل الذي كان يختلي فيه للعبادة «فاشترط عليهم ان ارادوا ذلك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتوبه من المعاصي، والاقبال على الطاعات، فاجابوه الى ذلك واخذ عليهم العهود بالسمع والطاعة، ثم امرهم بعمارة حصن في ناحية السرو، ففعلوا»[3]

حتى اذا جاءت سنوات القحط والمجاعة بين عامي ٢٩١/٩٠٣ - ٢٩٢/٩٠٤، وشاهد الناس يموتون جوعا على الطرقات، دعاهم الى ان يخرجوا لقتال الظلمة حتى لا يموت انسان من الجوع وجاره متخم، فخرجوا معه في مناوشات صغيرة في البداية، لكنه جمع أمره، وهاجم سلطان لحج محمد بن ابي العلاء وقتله، واستولى المحاربون الفقراء على ما كان يختزنه من طعام وأموال، وما لبثت هذه الثورة ان انتشرت بسرعة، حيث قتل في نفس العام سلطان الدملوه، ابن المفلس، وسلطان المعافر، ابن الكرندي. وحينما حقق ابن الفضل هذه الانتصارات بدأ بالتوجه شمالا ليتصل بزميله منصور اليمن الذي تجمدت دولته في مسوروما حولها بعودة نفوذ بني يعفر الى سابق عهده على يد أسعد بن ابي يعفر الذي كان يسيطر حينئذ على صنعاء.

ويبدو أن منصور اليمن نفسه حاول من جهته التحرك، ربما عن خطة متفق عليها مع ابن الفضل، لتوسيع دولته والتحرك لملاقاة ابن الفضل ودعم تحركه. فقد حاول استغلال الخلافات بين آل طريف وبني يعفر للاستيلاء على شبام، واستمال بعض رجال بني يعفر في شبام واستعان بهم في الاستيلاء عليها، وحين تم له ما اراد نقل ما بها من اسلحة وأموال الى مركزه الحصين في مسور، ولكنه أخرج من شبام سنة ٢٩١/٩٠٣، لذلك مال الى الهدوء، ولم يعاود مهاجمتها الا عندما اصبح ابن الفضل في صنعاء[4].

وفي سنة ٢٩٢/٩٠٤ اتجه ابن الفضل بقواته نحو مخلاف جعفر الخصيب في المنطقة الوسطى من اليمن الذي كانت فيه دولة اقطاعية عتيدة يحكمها اقطاعي طموح هو جعفر بن احمد المناخي، وهو الذي سبق ان عرفناه منافسا لبني يعفر من جهة ولبني زياد من جهة اخرى على حكم البلاد. واستطاعت قوات ابن الفضل ان تستولي على المذيخرة، عاصمة المناخي، في النصف الاول من شهر ربيع الاول سنة ٢٩٢/ يناير ٩٠٥.[5]، وهرب هو وحاشيته الى تهامة طالبا العون من بني زياد خصومه ومنافسيه السابقين. لكن

---

(١) الديبع، قرة العيون، ص ١٨٨ - ٢٠٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) الديبع، نفسه، ص ١٧٩ - ١٨٨.

(٥) سيرة الهادي، ص ٣٨٩، الهمداني، الاكليل، ٢/٩٣ - ٩٤.

بني زياد لم يكونوا قد قدروا ثورة ابن الفضل حق قدرها، فلم يتحمسوا لمساعدة المناخي[1]، خصمهم السابق، بل عدوا هذه الهزيمة التي لحقت به وسيلة لضعضعة سلطانه، مما يمكنهم من السيطرة على مخلاف جعفر الغني. لذلك عاد المناخي الى اطراف مخلافه من جهة وادي نخلة، يحاول تحريك من يستجيب له من السكان، لكنه واجه قوات صغيرة من انصار ابن الفضل حرضت الفلاحين للثورة عليه، فقتل وقتل معه جماعة من اركان دولته، وهرب ابنه علي «الى العراق بأربعة أحمال دنانير مطوقة يريد الاستنجاد بالمكتفي (الخليفة العباسي) فقتله القرامطة في الطريق الى العراق»[2].

وهكذا توطدت سلطة ابن الفضل من عدن الى السحول، فبدأ من فوره بالاتجاه شمالا لملاقاة زميله منصور اليمن حتى وصل منكث، في حقل قتاب، وما لبث ان سار نحو ذمار حيث كانت هناك قوة تابعة لاسعد بن ابي يعفر، يتولى قيادتها عيسى بن معان اليافعي، فتراجع اليافعي امام قوات ابن الفضل دون مقاومة في ما يشبه التواطؤ، يؤكد ذلك ان اليافعي قد انضم فيما بعد بقواته الى ابن الفضل. وكانت مفاجأة كبرى لاسعد، الذي كان يتوقع ان يأتيه الخطر من جهة الهادي من صعدة، او من الدعام او ابن الضحاك من همدان، او من منصور اليمن من مسور الذي يحاول توسيع دولته على حساب سلطة بني يعفر منذ بدايته.

لقد شكلت ثورة ابن الفضل ظاهرة جديدة في الصراعات التي شهدتها اليمن حتى ذلك التاريخ، فقد كانت الزعامات الاقطاعية او القبلية هي التي تشن الحروب لتحافظ على نفوذها، او لتوسع دائرة هذا النفوذ، وحتى دولة الهادي، ودولة منصور اليمن، توسعتا بالاستعانة بهذه الزعامات نفسها دون ان تمس نفوذها، بل زادتها نفوذا، كما ان الهادي كان يمس انه من سلالة نبوية، ومنصور اليمن ادعى الانتماء الى جعفر بن ابي طالب. اما ابن الفضل فانه نكرة من اسرة فقيرة، جاء يقود جيشا من الفقراء والمعدمين، فيكتسح الزعامات التقليدية، ويمكن «لعباد الله في مال الله». وهذا ما لم يحسب له أسعد اي حساب. لذلك لم تستمر المناوشة بين أسعد وقوات ابن الفضل من حول صنعاء سوى ثلاثة ايام، دخل بعدها ابن الفضل صنعاء بمساعدة بعض سكانها في يوم عاشوراء في سنة ٢٩٣/١١ نوفمبر ٩٠٥، ووافق المسجد الجامع فخطب فيه[3]. وقد «كف ابن الفضل اصحابه.. عن النهب... وكفوا عن القتل فلم يقتل الا نفر قليل»[4]. وهرب اسعد ومن معه الى شبام فتحرك منصور اليمن يريد شباما مما اضطر اسعد للهرب الى همدان، الى الدعام بن ابراهيم الذي كان قريبا من الهادي ومن بني يعفر. اما ابن كباله من آل طريف فقد استأمن الى ابن الفضل فأمنه. فلما استقرت له الامور في صنعاء خرج في اواخر شهر المحرم من السنة

---

(١) نفسه

(٢) الهمداني، نفسه.

(٣) سيرة الهادي، ص ٣٨٩ ـ ٤٠٤، الهمداني، الاكليل، ٨/١٢، ، يحيى بن الحسين بن القاسم، غاية الاماني، ١/ ١٩١

(٤) سيرة الهادي، نفسه.

نفسها الى قدم فاقام في حريهم نيفا وخمسين يوما لم يظفر بهم ولم يقربوه، وقتل ابن اليافعي ومعه جماعة بها. ثم سار الى شبام فالتقى بمنصور اليمن، واقام عنده شهرا، ثم اتجه نحو المناطق الواقعة غرب صنعاء. وفي الثالث من ربيع الاخر سنة ٢٩٣ / ١ فبراير ٩٠٦ حاول الاتجاه نحو تهامه للاستيلاء عليها.

وفيما ابن الفضل يواصل انتصاراته الكاسحة السريعة متجها للاستيلاء على تهامة حتى زبيد، كانت الاتصالات تجري فيما بين الزعامات القبلية والاقطاعية المختلفة، وبينها وبين الهادي، للالتفاف حول الهادي وتسليم السلطة اليه والمحاربة بين يديه، لان الهادي اثبت انه مستعد للتعايش مع هذه الزعامات والابقاء على مصالحها دون مساس اذا قبلت بسلطته، بل مستعد لاعطائها فرصة المشاركة في التمتع بجزء من واردات الدولة، واباحة الغنيء والنهب خلال الحرب. كما ان الهادي يحمل دعوة عقيدية شمولية تستند الى أساس اسلامي ثابت يستطيع ان يقف في وجه هذه الدعوة العقيدية الشمولية التي جاء بها ابن الفضل لتستهوي الناس، وتحقق نجاحات سريعة مذهلة، وتركز على تقويض سلطة الزعامات التقليدية واباحة ممتلكاتها للفقراء.

لذلك انقض ابن كبالة، بالتعاون مع العلويين، وانصار بني يعفر، على انصار ابن الفضل الذين تركهم في صنعاء، وقتلوا عددا منهم وغنموا ما كان بحوزتهم، في اواخر شهر ربيع الاخر - فبراير من نفس العام، واستولوا على صنعاء، وكتبوا الى الهادي والى الدعام يطلبون منهما القدوم والمدد، فخافا من القدوم بنفسيهما للتعرض لهذه العاصفة، قبل ان يتأكدا من ان الامور ليست بالسوء الذي صوره لهما انقضاض ابن الفضل المفاجيء، وعداؤه السافر للزعامات التقليدية. لذلك ارسل الدعام ابنه الحسين للتثبت من الامر، وارسل الهادي ابنه محمدا.

وادى الرعب الذي أصاب «كبراء أهل صنعاء ومشائخهم» من حركة ابن الفضل الى ان يسرعوا الى الهادي يطلبون منه المجيء الى صنعاء مبدين استعدادهم لنصرته ودعمه ماديا. كان الهادي قد ووجه بالرفض التام من «كبراء اهل صنعاء ومشائخهم» فرد عليهم قائلاً: «جاءني كتابكم تحذرون البدع المضلة، والاهواء المغوية، والاراء المحدثة، والميل الى الخلاف والفرقة، وتحثون على لزوم الجماعة والابرار الذين كانوا اعلام الهدى، ومصابيح الدجا، وذلك عندما بلغكم من اجتماع الناس على غبني، وطعنهم علي، وتنقصهم اياي، وشتمهم لي، من غير حدث احدثت، ولا خلاف أظهرت، ولا رأي قبيح ابتدعت، زعموا اني تركت المنهاج الاكبر، واني سلكت الطريق الاوعر، وسألوني ما انا عليه، وما انا متمسك به، وايضاح ذلك من لدن التوحيد الى اخر فريضة. وقد فسرت جميع ذلك في كتابي هذا حسب طاقتي»[1]. ثم يمضي في شرح معتقده فيما يشبه الاعتراف بأنه مسلم، وانه يؤمن بالله، وبنبيه، وبالوحي، وبالجنة والنار، وبالوعد والوعيد، وبالفرائض المختلفة من صلاة وصيام وحج وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر... ثم يعرج على ذكر آل البيت لاثبات حجتهم في أحقيتهم بالامامة لانه بدون هذه الاحقية يفقد أساس دعوته

(١) جواب أهل صنعاء، مخطوط (ضمن مجموعة)، ق ١٠٢ - ١٠٣.

لهم بالطاعة والتسليم لدولته[1]:

وكان «كبراء اهل صنعاء ومشائخهم» قد اخرجوا الهادي من مدينتهم منكسرا، ورفضوا مساعدته، او ان يقرضوه بعض المال[2]. اما الآن، وبعد العاصفة التي اثارتها ثورة ابن الفضل، فقد أسرعوا الى الهادي يقدمون له الطاعة ويبذلون له الاموال كي يرد الى مدينتهم. فقد تحدث الهادي عن «مجيء كبراء اهل صنعاء الينا ومشائخهم، وما سألونا من التقدم اليهم، والمصير الى بلادهم فاخبرناهم بقلة ذات اليد، وإنا لا نطيق الانفاق على العساكر، ولا نجد على ذلك سبيلا، فذكروا انهم يعينون ويجهدون»[3].

وتكون حلف واسع ضم غالبية الزعامات القبلية والاقطاعية للوقوف في وجه ابن الفضل وثورته، وتولى الهادي قيادة هذا الحلف، ودخل صنعاء في اليوم الرابع من جمادى الاخرة سنة ٢٩٣/٢ إبريل ٩٠٦، يحيط به اركان هذا الحلف من بني يعفر، والدعام بن ابراهيم وولده من همدان، وابناء الروية من مراد وردأع، وولد جعفر بن ابراهيم المناخي من مخلاف جعفر (العدين واب)، «ووجوه اليمن»[4]. وقد ادى هذا الحلف الى انتعاش حلم الهادي القديم من جديد، وبدأ يتحرك بسرعة للاستفادة من هذا الظرف المواتي في توسيع سلطته، وتوطيد دولته، فأرسل ابنه محمدا نحو الجنوب الى ذمار، وانشغل هو بأصلاح امور دولته في المناطق المجاورة لصنعاء وشمالها. وقد فرض على جميع سكان صنعاء ان يدفعوا تكاليف هذه الحملة التي يقول ابن شرف الدين عنها انها بلغت «ربع اموالهم افرازا ومقاسمة»[5]. اما الهادي نفسه فيتحدث عن ذلك في رده على الذين انتقدوا هذا التصرف، فيقول: «فكنت على صاحب العشرة الآف: مائة، وعلى صاحب العشرين الفا: مائتان، وعلى صاحب الخمسين: ديناران، وعلى صاحب الثلاثين: دينار، وشبها بذلك»[6].

تم هذا الحلف وهذه النتائج التي ترتبت عليه فيما كان ابن الفضل يواصل انتصاراته في جهات تهامة محاربا لبني زياد، حيث دخل بلد حكم في جمادى الاخرة سنة ٢٩٣/إبريل ٩٠٦، وصار منها في اتجاه الجنوب، مستوليا على مدن تهامة الواحدة تلو الاخرى، حيث استولى على الكدراء، والمهجم، وواصل حملته حتى زبيد فدخلها واخرج منها بني زياد، ثم عاد الى المذيخرة مكملا بذلك دائرة كاملة. وحين اصبح في المذيخرة علم بورود محمد بن الهادي الى ذمار، فأسرع ابن الفضل الى ذمار، لكن ابن الهادي فضل الهرب واللحاق بوالده في صنعاء، لما يثيره قدوم ابن الفضل من ذعر في نفوس خصومه. وأرسل الحلف الملتف من حول الهادي الى جهات رداع ابا العشيرة احمد بن محمد بن الروية لمواجهة ابن الفضل. وشغله

---

(١) نفسه.

(٢) سيرة الهادي، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٣) مسائل الحسين بن عبد الله الطبري، مخطوط(ضمن مجموعة) ق ٨٦ ـ ٨٧.

(٤) سيرة الهادي، ص ٣٨٩ ـ ٤٠٤.

(٥) سيرة المهدي احمد بن الحسين، مخطوط، ق ١٧٣.

(٦) مسائل الحسين الطبري، نفسه.

عن التوجه الى صنعاء، فأرسل ابن الفضل قوات على رأسها أحد أبرز اعوانه، وهو ابن ذي الطوق، استطاعت الحاق الهزيمة بابن الروية وقتله في التاسع من ذي الحجة سنة ٢٩٣/ ١ اكتوبر ٩٠٦،[١] وعاد ابن الفضل الى المذيخرة.

لكن الهادي لم ينعم بثمار هذا الحلف الذي املته ظروف انتصارات ابن الفضل الكاسحة، فما لبثت الزعامات القبلية والاقطاعية ان عادت الى مناطقها، وخرج اسعد بن أبي يعفر للاقامة بورور قريباً من الدعام، مما اتاح الفرصة امام ابن كباله من آل طريف كي يستعيد السلطة في صنعاء، وهو الذي كان اول من تجاسر على مهاجمة أنصار ابن الفضل والاستيلاء على صنعاء: وهو انما تعاون مع العلويين لانه لم يكن بمقدوره بمفرده الحفاظ عليها. اما وقد صار بامكانه القبض على زمام الامور فلم يعد للتعاون معهم أي مبرر. ونظر الهادي فيما حوله من تعقيدات في الوضع، ومن اضطراب وتصارع، فلم يلامور لا تخير لصالحه، فقد ادرك بعد هذه التجربة المريرة في اليمن، ان الزعامات التي تحالفت معه، انما فعلت ذلك لضرورة أملت عليها هذا التحالف، وقوات ابن الفضل لا تزال على مقربة منه، وامكانية توفير الاموال اللازمة للمحاربين منعدمة حتى ولو بوسائل النهب. لذلك خرج من صنعاء بدون قتال، كما دخلها من دون قتال، في يوم عاشوزاء من سنة ٣١/٢٩٤ أكتوبر ٩٠٦، متجها من فوره الى صعدة، دون ان يبذل اية محاولات للتمسك بما يمكن التمسك به من مناطق من حول صنعاء، او على الطريق الطويل بين صنعاء وصعدة.

ويبدو ان حركة ابن كبالة التي أخرج فيها الهادي من صنعاء لم تكن بعيدة عن اسعد بن ابي يعفر بطموحه الكبير، اذ عاد اسعد الى صنعاء بعد خروج الهادي، وعاد اليها جراح بن طريف منهزما من شبام امام منصور اليمن، لكي يقيم الثلاثة في صنعاء للتصدي للهجمة الجديدة التي شنها ابن ذي الطوق على رأس قوة من أنصار علي بن الفضل. وعندما لم يستطع دخول صنعاء تبض ابن الفضل بنفسه من المذيخرة حتى قدم صنعاء، ولم يستطع أسعد ومن معه من آل طريف ان يثبتوا أمامه، مما اضطرهم للهرب، فدخل المدينة في أول يوم من رجب سنة ١٧/٢٩٤ إبريل ٩٠٧، وهرب أسعد الى قدم، وتفرق بقية عسكره. وقد مكن هذا الانتصار الساحق الذي حققه ابن الفضل في صنعاء ان يسيطر على المدينة لمدة ثلاث سنين كاملة، وهي فترة قياسية بالنظر الى الاضطرابات المتكررة التي شهدتها المدينة خلال تلك الفترة[٢].

وفي هذه الفترة تمكن ابن الفضل ان يمد نفوذ دعوته في اتجاه الشمال. فنحن نجد في سنة ٢٩٤/ ٩٠٦ ذكرا لانصار ابن الفضل في نجران يشتركون مع بني الحارث في التمرد على محمد بن عبد الله عامل الهادي على نجران.[٣].

---

(١) سيرة الهادي، نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ٣٣٠.

وخلال السنوات الثلاث التي استقرت فيها سلطة ابن الفضل في صنعاء، وجه همه للسيطرة على تهامة، لكن الامور ظلت فيها مضطربة، فما كاد ينصرف منها سنة ٢٩٣/٩٠٦، متجها الى المذيخرة حتى عاد احمد بن علي بن زياد اليها من جديد، حتى شهر صفر سنة ٢٩٧/اكتوبر - نوفمبر ٩٠٩ حينما نهض ابن الفضل ومعه قائده ابن ذي الطوق متجها الى زبيد، فاستولى عليها، "ولبث اسبوعا ثم عاد الى عاصمته المذيخرة، وترك في زبيد عاملا عليها، لكن الزياديين هاجموا هذا العامل، واخرجوه من جديد ليلحق بالمذيخرة.

وفي سنة ٢٩٧/ ٩٠٩ (٩١٠) اجتاح صنعاء وباء، قضى على كثير من الناس بما فيهم جماعات من جنود ابن الفضل، فتضعضعت سلطته هناك. عندها أرسل الهادي علي بن محمد العلوي مؤلف سيرته، وخرج معه الدغام، ومعهما جمع من عسكر الهادي ومن اهمدانيين، فساروا حتى دخلوا صنعاء بسهولة في شهر رجب سنة ٢٩٧/مارس - إبريل ٩١٠، ثم بعث الهادي ابنه محمدا في جماعة من خولان وهمدان، فدخل صنعاء في العاشر من شعبان/٢٤ إبريل، ووجه اهتمامه نحو المنطقة الواقعة بين صنعاء وحراز الى الغرب منها، وهي منطقة خصبة، واخذها من ايدي عمال ابن الفضل. ولما علم ابن كبالة الذي كان هاربا عند الزياديين في تهامة بادر بالوصول لقتال محمد بن الهادي، والتف حوله كثير من الناس، فاخرج عسكر الهادي من حراز واستولى عليها. وحين كتب ابن الهادي الى ابيه يطلب منه النجدة ارسل اليه يأمره بالانصراف[1] حتى لا يجمع عليه حرب ابن كبالة، وحرب ابن الفضل وانصاره، فخرج من صنعاء في شوال ٢٩٧/يونيو - يوليو ٩١٠، ولم يتوقف الا بصعدة، وتركت صنعاء بلا سلطة فجاءها جماعة من انصار ابن الفضل أرسلهم منصور اليمن من شبام، مكثوا بها أربعة عشر يوما، ثم خرجوا منها حين قدم جراح بن طريف اليها في اخر شهر شوال من نفس العام[2]. ونهض اسعد بن ابي يعفر من قدم، وتولى السلطة في صنعاء.

والملاحظ ان الهادي أصبح أكثر حذرا، واقل اندفاعا، وأصبح همه الاساسي منصبا على الاحتفاظ بصعدة ونجران، وما جاورهما، اما بقية المناطق اليمنية فيبدو انه احس بتجربته ان فيها زعامات منافسة قوية. ولذلك حتى عندما انعقد حلف واسع بين الزعامات القبلية والاقطاعية على القبول بقيادته، والانضواء تحت لوائه لمحاربة علي بن الفضل، وعندما بادر اغنياء صنعاء بالوصول اليه والطلب اليه القدوم الى مدينتهم على ان يساعدوه في تحمل نفقة الجنود، لم يطمئن اطمئنانا تاما، رغم ان صنعاء كانت قد أخذت من يد انصار ابن الفضل، وانما بدأ بارسال ابنه محمد لتقدير الاوضاع على الطبيعة، ولما اقتنع ان الامور قد سويت، وان طريقه ممهدة دون اية متاعب الى حكم صنعاء، تحرك اليها، ودخلها في موكب استعراضي، يحيط به «وجوه اليمن» من مناطق مختلفة. اما في المرة الثانية فهو لم يغامر حتى بارسال ابنه، وانما بعث شابا حدثا هو علي بن محمد العلوي، وطلب من الدعام مساعدته على دخول صنعاء. وحين

---

(١) سيرة الهادي، نفسه.

(٢) نفسه.

تأكد له أن صنعاء قد اصبحت بيده ارسل ابنه اليها. اما هو فلم يتحرك من صعدة. وعند اول صعوبه واجهت ابنه أمره بالمسير اليه دون ابداء اية مقاومة.

انها مرحلة الافول النهائي للحلم الكبير الذي جاء الهادي لتنفيذه. لقد فقد الحماسة لا للاستيلاء على الخلافة العباسية واعادتها الى «اصحابها الشرعيين» وحسب، كما كان ينوي عند خروجه الى اليمن، وانما ايضا لاقامة دولة تشمل اليمن كلها. لقد انكمش مشروعه الطموح الى مستوى صعدة ونجران وما حولها. ولذلك نراه يتعامل مع كل محاولة لزعزعة نفوذه في هذه المناطق بشراسة، لانه لم يبق أمامه الا الاستماتة دفاعا عن سلطة محدودة في هذه المناطق او الهزيمة التامة ثم الموت، ان لم يكن على أيدي الخلافة العباسية، فعلى أيدي المحاربين اليمنيين. وقد تضافرت عدة عوامل على خذلانه. فاليمنيون لهم طموحاتهم الخاصة التي يعملون لتحقيقها، والعلويون، وخاصة من آل الحسين، لم يستجيبوا لدعوته التي وجهها اليهم، ربما لانه كان أقرب الى ابناء عمه من آل الحسن عند توزيع الهدايا والهبات، وربما لان هناك نظرية للامامة تحصرها في آل الحسين فقط، فلماذا المشاركة مع الحسنيين؟ والأبلغ تأثيرا أن شدة المقاومة اليمنية، واضطرار دولته الى خوض حروب مستمرة للابقاء على مركزها في صعدة، وما يجره من افقار للدولة، يجعلها غير قادرة على ان تشكل مركز جذب للطامحين من العلويين، وللمحاربين من البدو، كما أن الهادي لم يستطع حتى تلك اللحظة ان يزرع في اليمنيين حماسة لمشروعه بحيث يعتمد عليهم ويستغني عمن سواهم. كل هذه العوامل أضعفت دولته وضعضعتها.

لذلك وجه الهادي، بعد يأسه من دعم الحسينين له، قصيدة الى الحسنيين عسى ان يجمعوا له من الانصار ما يساعده على الصمود، بعد ان اصبحت الحروب المتتالية التي يخوضها تنفر الكثير من العلويين من المجيء، واذا جاءوا فانما يأتون للحصول على ما يمكن الحصول عليه من هبات وعطايا والعودة من حيث اتوا، لكن الهادي كان يريد محاربين يقيمون معه، ويتحملون معه السراء والضراء. ويبدو أن بعضهم كان يتعلل لعدم القتال معه ببعض الاعذار. قال في تلك القصيدة:

ابلغ بني حسن الاخيار مألكة[1] عن ناصح لهم ذي منطق ذرب
عن الخليل الذي لم تخش نوبته يوما ولم يرم بالتقصير في العرب
لكن بودهم يوما وحفظهم قد غاب جسما ومنه القلب لم يغب
اهل النبوة ما بالي وبالكم وكيف خفتم على مثلي بلا سبب
حتى اذا قمت داع بالكتاب محل حذو النبي وقد امعنت في الطلب
حالفتم الخفض واللذات وانغمدت عني سيوفكم في ساعة التعب
ثم ادعيتم اموزا غير واضحة قبل البراهين هذا اعجب العجب

امضى أسعد بن أبي يعفر اشهرا في صنعاء، ثم ترك بها جراح بن طريف واليا، وولى ابن كبالة على

(١) رسالة.

ذمار، وانصرف هو لقتال جيش منصور اليمن الذي يحتل شبام في ربيع الأول سنة ٢٩٨/نوفمبر - ديسمبر ٩١٠ لانها مسقط رأس أسعد، وبها ممتلكاته وأسرته. وظلت الحرب سجالا بينه وبين انصار ابن الفضل بقيادة منصور اليمن في جبل شبام، تارة يدخلها، واخرى ينزلون اليه من بيت ذخار في رأس الجبل، لكنه اضطر للعودة الى صنعاء تحت ضغط القتال المستمر من جهة، وخوفا على صنعاء من تنافس جراح وابن كبالة من جهة أخرى، وظلت الامور مضطربة على هذه الحال طوال سنة ٢٩٨/٩١١، في صنعاء وما حولها[١].

١٦) دولة الهادي في مرحلة الانحسار :

خرج الهادي من صنعاء سنة ٢٩٤/٩٠٦ منكسرا يغص بالشعور بالخيبة، وهو يشاهد مشروعه الكبير يتحطم امام ناظريه، وتتهاوى آخر أحلامه، بعد ان خذله اليمنيون خذلانا كبيرا، وهم الذين أدخلوه صنعاء في مشهد استعراضي تحيط به الزعامات اليمنية. لكن التحالف الذي التف من حوله عند دخول صنعاء انما كان محكوما بغرض التصدي لثورة ابن الفضل الجارفة، التي اوشكت ان تقضي على الزعامات التقليدية، وشكلت ظاهرة جديدة في الصراعات الدائرة في ذلك العصر.

وتحت وطأة هذا الشعور بالغربة والاخفاق عاد الهادي من صنعاء يتميز غضبا من تعامل اليمنيين معه بهذه الطريقة. لذلك عامل الانتفاضات التي قامت ضده بشدة وقسوة أربت كثيرا عما عرف به من قبل من شدة وقسوة. فلأول مرة في سيرة الهادي نجده يضيف الى ما عرف عنه من هدم للبيوت، وقطع للزروع، من نخيل واعناب وغيرها، تخريب الآبار ومصادر المياه، وتدمير قرى بأكملها، قرية قرية[٢]. وفي السنة نفسها التي انسحب فيها من صنعاء زاد نفوذ أنصار ابن الفضل في نجران، وهي التي كان الهادي يظن انها بعيدة عن وصول تأثير هذه الدعوة اليها لبعدها أولا عن مراكز التأثير في المذيخرة ومسور، ولانه قد تشدد في إحكام قبضته عليها، وجعل لها مكانة تكاد تساوي صعدة، مركزه الاساسي،وولى عليها واحدا من اكبر معاونيه هو محمد بن عبيد الله العلوي. لكن نجران كانت أول منطقة يمنية بدأ الهادي فيها عقب وصوله الى اليمن مباشرة سياسة تخريب البيوت وقطع الزروع، وهذا ما جعلها من اكثر المناطق اضطرابا وجعلته معها في ما يشبه الحرب الدائمة. ويحدثنا مؤلف السيرة انه تولى في هذا العام، ومعه اخواه القاسم وجعفر الى جانب ابيهم محمد بن عبيد الله، ملاحقة انصار ابن الفضل في نجران[٣]. ويبدو ان هؤلاء الانصار قد تجرأوا حينئذ على الظهور علنا في نجران في وقت كان فيه ابن الفضل يسيطر على صنعاء ويمد سلطته من عدن الى مسوروما جاورها، وظهورهم في نجران دلالة على محاولة للالتفاف على

---

(١) سيرة الهادي، ص ٣٨٩ - ٤٠٤، قرة العيون، ص ١٨٨ - ٢٠٥.
(٢) سيرة الهادي، ص ٢٥٠ - ٢٥١.
(٣) نفسه، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

الهادي في صعدة من الجنوب والشمال والاجهاز النهائي على دولته، فقد اصبح لهم «موضع يقال له محضر، وكان فيه كل من تنسب اليه القرامطة، وكان داعيهم رجل يقال له حسين بن حسين، من حاشد»[1]. وكون داعيهم من حاشد دليل على تواجد انصار ابن الفضل في همدان التي لا تتوفر اخبار عن وجود نفوذ لهذه الدعوة فيها حتى ذلك التاريخ.

وكما تحالف الزعماء التقليديون مع الهادي ضد ثورة ابن الفضل، كذلك فعل الزعماء القبليون في نجران. فابن بسطام، الذي ظل يحرض القبائل ضد الهادي وسلطته في نجران منذ بداية وجوده فيها، يتولى الان ملاحقة انصار ابن الفضل، والقبض عليهم، وتسليمهم الى الهادي. وفي رمضان من سنة ٢٩٤/يونيو- يوليو ٩٠٧ «امر الهادي بالقرامطة الذين كانوا في حبسه، فربطوا بالحبال، وأمر باليامين فحملوا على الجمال، وضمنهم الخولانيين، وامر بعلي بن الربيع أحد زعماء المتمردين، فحمل مستوثقا منه، وأمر نفرا من المهاجرين (الطبريين) بالاحتفاظ به، وعاد الى صعدة»[2]، وبهذا أخذ الانتفاضة.

لكن نجران ما لبثت أن تمردت من جديد، فكتب لهم الهادي مهددا: [الوافر]

وقلت الا احقنوا مني دماكم	وان لا تحقنوها لا أبالي
ولست بمسرع في ذاك حتى	اذا ما كفر كافركم بدا لي
وحلت لي دماؤكم بحق	واخراب الموافل والعوالي
وقطع الزرع واستوجبتموه	بما قد كان حالا بعد حال
فقمت عليكم حقا وقولي	بذلك قد يصدقه فعالي
انا الموت الذي لا بد منه	على من رام خدعي واغتيالي
وغيث لولي اذا وليي	أتاني يبتغي مني نوالي
أخوض الى عدوي كل هول	وأصبر عند معترك النزال

لكن هذا التهديد لم يؤد الى سكون الاوضاع المتفجرة في نجران، مما اضطر الهادي للخروج بنفسه اليها في شوال سنة ٢٩٥/يوليو ٩٠٨. وكعادته خرب ودمر واحرق، وقطع النخيل والزرّوع، وقتل ابن الربيع، وابن بسطام، ثم عاد الى صعدة في ذي الحجة من العام نفسه، معتقدا انه قد اعطى نجران درسا لن تتحرك بعده أبدا. الا ان نجران كانت قد وصلت في صراعها مع الهادي الى نقطة حرجة، لا يمكن ان يستقيم معها وضع، فامتنعت عن دفع الزكاة، مما جعل وارادات عامل الهادي على نجران، محمد بن عبيد الله، لا تكفي للانفاق على الجنود الذين تتزايد الحاجة اليهم كلما ساءت العلاقة بين السكان ودولة الهادي. وكان الهادي نفسه في وضع مالي لا يحسد عليه، فقد تقلصت دولته، وأصبحت مقتصرة على صعدة وجوارها، وبالتالي فقد تضاءلت وارداتها، ولها التزامات مالية نحو العلويين، والطبريين، وزعماء

(١) نفسه، ص ٣٤٠ - ٣٤١.
(٢) نفسه.

القبائل، والمحاربين. لذلك عجز عامل الهادي على نجران عن دفع رواتب الجنود. فأرسلهم الى السكان ليستلموا مرتباتهم منهم، أي أنه اباح لهم نهب السكان بطريقة «شرعية». وقد كان هذا التصرف الشرارة التي اطلقت تمردا شاملا في نجران، كان من العنف والاتساع بحيث بعث مؤلف السيرة الى الهادي قصيدة يطلب منه المجيء لابادة النجرانيين، وهي تدل على الحالة المتردية التي وصلت اليها العلاقة بين السلطة والسكان. قال:

نجران نجران فعجل هلكها ... ماذا حوت فيها من الانجاس
يا بن الحسين تركتنا غرضا بها ... نرمى فنبل القوم غير خساس
انا بأرض لا يرى فيها لنا ... الا عدوا مرصدا لمراس
عجل بقتلتك التي أوعدتهم ... في فيلق عد الحصى رجاس
يا بن الحسين ابد عدوك واسترح ... لتريحنا مما نزال نقاسي

لقد وصل اليأس والمرارة بأعوان الهادي الى حالة من الشعور بالعداء والكره وصلت حد المطالبة بابادة خصومهم، حتى لا تبقى منهم باقية. لكن هؤلاء الخصوم أقوى بكثير من أن يبادوا. فكما أطلق عامل الهادي يد الجنود على خصومه لنهبهم، أطلق هؤلاء الخصوم أيديهم في رجاله، فقتلوا منهم ما قتلوا، وهرب الباقون، وتوجه الثائرون بقيادة ابن حميد، لمحاصرة محمد بن عبيد الله حتى قتلوه، واستولوا على مقر الحكومة، وانهوا سلطة الهادي في نجران لفترة

أمضى الهادي بقية أيامه يتمتع بسلطة ضعيفة على صعدة وجوارها، يتحسر على الحلم الضائع، ويقاسي مرارة الشعور بالاحباط، والفشل والانكسار، مقتنعا ان الخلافة العباسية قد هرمت وفسدت، وسادها الجور والظلم، لكن المسلمين الذين كان يظن انهم بحاجة الى امام يخرج شاهرا سيفه ليلتحقوا به في ثورة شاملة، اثبتوا انهم لم يصلوا الى مستوى مشاركته هذا الايمان، او الى مستوى الخروج معه والقتال بين يديه لتحقيق المشروع الذي خرج لانجازه.

قال يصف حالة العباسيين: . [الكامل]

اعروا ظهور المسلمين بجورهم ... واستأثروا بمنافع العقيان
قتلوا الانام وايتموا اطفالهم ... وسبوا كرائمهم من النسوان
واتوا بكل عظيمة مجهولة ... نقضا لاي منزل القرآن
فالفسق منهم ظاهر متبين ... والجور فيهم افضل الاديان
قتلوا الضعيف فغادروه ساقطا ... كالشاة يفرسها بنو السرحان
والمسلمون بشرحال بينهم ... من مسلم عار ومن جيعان
يبكون من حزن وضر شامل ... متظاهر في دولة العبدان
حازوا عباد الله عن أموالهم ... وغشوهم بالظلم والعدوان

ثم يصف حالته وهو يعاني من خيبة أمل شاملة بعد سقوط مشروعه لاقامة خلافة علوية، ومن معارضة اليمنيين له وخذلانهم لدعوته:

زهـدا ولـكـن قـلة الاعـوان — والله يعلم مـا تـركت جهـادهم
فـأبت عـلي عجـارف الازمـان — ولقـد حرصت بـأن الاقي جمعهم

١٧) نهاية الحلم:

وحين مرض الهادي المرض الذي مات منه، كان القتال يدور على مشارف صعدة وفي اطراف المدينة نفسها. وقد مات يوم ٢٠ من شهر ذي الحجة سنة ٢٩٨/١٩ اغسطس ٩١١[1]، مخلفا وراءه دويلة متدهورة الى درجة الانهيار، ووضعا اقتصادياً ومالياً لا يساعد على بقاء الدولة، واعتمادا شبه كلي على غير اليمنيين، من العلويين، والطبريين، في تولي الشئون الهامة، مثل قيادة العسكر، وجباية الزكاة، والقضاء. وهذا ما سيشكل مأزقا خطيرا امام ابنه ابي القاسم محمد، الذي وجد نفسه عاجزا عن ادارة الامور والتحكم فيها، وهو المقاتل والمجرب الذي خاض مع والده التجربة اليمنية منذ بدايتها الى نهايتها. مات الهادي وابن الفضل في أوج انتصاراته، ورغم أن ابن الفضل لم يكن يسيطر على صنعاء حينئذ، فإن انصاره كانوا منتشرين في اليمن كلها من عدن إلى نجران، يثيرون الذعر في نفوس كبار الملاك والزعامات القبلية، مما ساعده على الاستيلاء على صنعاء من جديد في رمضان سنة ٢٩٩/إبريل - مايو ٩١٢.

---

(١) سيرة الهادي، ص ٣٣.

II ـ الجباية في دولة الهادي

اهتم الهادي منذ لحظة وصوله الى اليمن بمسألة الجباية، اعني كيفية تنظيمها وضمان وصولها، وتوسيع دخل الدولة لتستطيع تحمل النفقات المباشرة في الصرف على الجنود والموظفين، واعالة العدد الكبير من المهاجرين اليه، سواء من العلويين، أم الطبريين، أم غيرهم من أعراب الحجاز، وارسال ما يعتبره العلويون في المدينة فرضا عليه يجب ان يرسله اليهم حتى ولو لم يخرجوا للقتال معه. كما ان هدف الهادي ـ على الاقل عند قدومه الى اليمن وبعده بفترة ـ لا يقتصر على اقامة دولة صغيرة في اليمن، وانما يطمح الى منازلة الدولة العباسية والاطاحة بها، وهذا الهدف يتطلب الأموال التي لا بد من جمعها من الفلاحين اليمنيين وغيرهم من الفئات المنتجة. وهو يتحدث في نصوص كثيرة عن الدور الذي يلعبه الدعم المادي والمالي بالذات في بقاء الدولة واتساعها، او تدهورها وانقضائها.

ومنذ وصوله عين عمالا وجههم الى الجهات التي تدخل تحت سلطته لجمع الزكاة أو ما سماها «اموال الله»، وتشدد معهم، واخذ منهم العهود والايمان[1]. وقد حدد لهم المقادير التي يجب ان يأخذوها زكاة على الارض بأنواعها، المروية بالامطار، او من العيون، او بالسواني، وعلى العسل والاغنام والابقار، وعلى الذهب والفضة وكذلك ضريبة التجارة. «وقد اجمعت الامة ان أرض اليمن عشرية لان اهلها اسلموا طوعا»[2] اي انها ليست أرضا خراجية. فقد أمرهم ان يأخذوا الزكاة «مما يسقى (من الارض المزروعة) بماء السماء، او بالعيون: عشر كامل، وما يسقى منه بالسواني[3] اخذ منه نصف العشر، ولا يضم زبيب الى ذرة (أي انه اذا كان مقدار الزبيب لا تجب فيه زكاة فلا تضم اليه ذرة ليبلغ القدر الذي تجب فيه زكاة)، ولا ذرة الى شعير، ولا شعير الى حنطة، وجميع ما وجب فيه العشر (من) الحبوب، فهو يجب في ثلثه كذلك، كما يجب في خمسة، وآمران تأخذوا من كل ما لا يدخل المكيال من فاكهة، او قصب، او غير ذلك: العشر، اذا كان يؤدي كل صنف من صنوف الفاكهة مائتي درهم قفلة في السنة، وكذلك القصب وجميع الخضروات: العشر كاملاً اذا سقي بالغيول أو بماء السماء، وما سقي بالسواني من ذلك ففيه نصف العشر، وكذلك الحكم في الورس وكل ما انبتت الارض مما يكال. اما العسل فمن كان له من النحل ما يعتسل منه في كل سنة قيمة مائتي درهم قفلة عسلا، من الحول الى الحول، ففيه العشر كاملا، في قليلة وكثيره، اذا كان يأتي في السنة بمائتي درهم قفلة. وآمركم ان تأخذوا ما أوجب الله في النعم، وليس فيما دون اربعين شاة زكاة على مسلم، فاذا بلغت أربعين ففيها شاة فارهة لا من خيارها، ولا من شرارها. ثم ليس في النعم غير تلك الشاة حتى يزيد على عشرين ومائة. فان زادت على العشرين والمائة واحدة، ففيها شاتان، الى المأتين، فان زادت على المأتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه، الى ثلاثمائة، فان كثرت الغنم ففي كل مائة شاة من اولادها ما قد مشى وأكل من الارض. وكذلك في البقر لا تؤخذ فيما دون ثلاثين بقرة شيء، فاذا وفت ثلاثين ففيها تبيع او تبيعة، ثم ليس فيها شيء حتى تكون أربعين، فيكون في الأربعين

---

(١) الهادي يحيى بن الحسين، عهده الى العمال. مخطوط لخمسة مجموعة) ق ٢١٣ ـ ٢١٤؛ سيرة الهادي، ص ٤٣

(٢) يحيى بن الحسين بن القاسم، غاية الاماني، ١ / ٧١.

(٣) يسقى من الماء المرفوع بالدلاء، ولا يزال اليمنيون يستخدمون الكلمة الى الان.

مسنة، ثم ليس فيها شيء حتى تكون سبعين، ثم فيها تبيع ومسنة، الى ثمانين، فيكون في الثمانين مسنتان، في كل أربعين مسنة، وفي كل ثلاثين تبيع.

ثم آمركم ان تقبضوا من كل من معه ذهب وفضة او غرض للتجارة (من التجار)، ولا يجب لاحد منهم في ذهب زكاة حتى تبلغ عشرين مثقالا، ثم يكون فيه ربع عشر، وما زاد على العشرين فبحساب ذلك. ولا يجب في فضة زكاة حتى تبلغ مائتي درهم فقله[1]».

والى جانب الزكاة التي جباها الهادي من المسلمين، جبى ايضا الجزية من «اهل الذمة» (اليهود والنصارى). ويستفاد من سيرة الهادي انه كان لا يزال هناك نصارى في نجران[2]، وان كانوا أقلية مستضعفة، لا تشترك في القتال، وتشتغل بالاعمال الحرفية الى جانب الزراعة. اما اليهود فقد ظلوا الى القرن العشرين يشكلون جماعات كبيرة منتشرة في أنحاء مختلفة من اليمن، وخاصة في صعدة وما جاورها، رغم ان بعضهم قد تحول الى الاسلام بمرور الزمن، مما يعني ان عددهم آنذاك كان كبيرا. لذلك حدد الهادي القدر الذي يجب أخذه من أهل الذمة كجزية بـ «اثنا عشر درهما على فقرائهم، وهم الذين يملكون اربعة دنانير فصاعدا، ومن لم يملك شيئا فلا شيء عليه، وعلى أوساطهم أربعة وعشرون درهما، وعلى ملوكهم (رؤسائهم) الذين يملكون ألف دينار فما فوقه.. او قيمة ثلاثة آلاف عرضا، ثمانية وأربعون درهما قفلة»[3]. لكن الهادي لم يكتف بالجزية من الذميين، فقد كانت الجزية أخف بكثير من الاعباء التي يتحملها المسلمون، لان تقدير الزكاة يتم عن طريق التخمين والتقدير، وبالتالي فهي خاضعة لمزاج المقدر وللرشوة التي يدفعها الفلاحون او غيرهم للمقدرين، كما ان التقدير كثيرا ما كان يتم قبل نضج الثمرة، وفي حالات يطلب دفع الزكاة سلفا[4] قبل وقت طويل من الحصاد. وكثيرا ما قام الهادي ورجال دولته بقلع الزروع والاعناب وقطع النخيل، وتدمير البيوت، وتضمين القرى والقبائل بالمتمردين منها[5]. وكان طبيعيا ان تؤدي هذه السياسة بالاضافة الى الظلم الذي كان يعاني منه الفلاحون قبل مجيء الهادي، الى إفقار فئات واسعة من الفلاحين، واضطرارهم لبيع أراضيهم الى «اهل الذمة» من اليهود والنصارى، لان هؤلاء لا يدفعون سوى الجزية، ومقدارها قليل اذا ما قيس بما يدفعه فقراء المسلمين، وعدد لا يخضع للتخمين وابتزاز الرشوة، وهم أقليات لا يسمح لها بالاشتراك في الحروب والوظائف العامة، وبالتالي لا يتعرضون للموت في الحرب مما يفقد الاسر عائليها ولا يصابون بالجروح والاصابات المعيقة عن العمل، وهم متفرغون دائما للعمل. وهذا ما جعلهم افضل حالا، من الناحية المالية، من سواهم من عامة المسلمين. لذلك تمكنوا من شراء اراض واسعة من المسلمين بمرور الزمن. ونظر الهادي الى هذا الوضع

---

(١) الهادي، عهده الى عماله، نفسه، ق ٢١٣.

(٢) سيرة الهادي، ص ١٧٨.

(٣) الهادي، عهده الى العمال، نفسه، مسائل ابي القاسم الرازي، ق ١٣٣.

(٤) سيرة الهادي، ص ٣٥٢ - ٣٥٦.

(٥) نفسه، ص ٢٠١.

فوجدهم يشترون باستمرار اراضي جديدة، فخاف ان تبطل الاعشار فلا يعود بامكانه الحصول على ما يكفي من الزكاة[1]. وقد واجه هذه المعضلة بحل عملي اخذه عليه بعض أتباعه من الزيدية، لان لا أصل له في الكتاب او السنة او في اجتهادات الائمة من قبله[2]. فقد طلب من اهل الذمة في البداية ان يبيعوا الى المسلمين جميع الأموال التي اشتروها من المسلمين منذ دخول الاسلام الى اليمن وحتى ذلك التاريخ، مما تجب فيه الزكاة، وأن لا يبقى بأيديهم سوى الاموال التي يثبت انهم كانوا يملكونها في الجاهلية، فضجوا وتوسلوا اليه ان يطلب منهم ما يريد من الضرائب، لا ان يطلب نزع ممتلكاتهم. كما انه وجد هذا الحل غير عملي ايضا لأنه يدخله في دوامة من البحث الذي لا ينتهي الى نتيجة لمعرفة ما كان بأيديهم في الجاهلية. وما اشتروه في الاسلام طوال ما يقرب من ثلاثة قرون، وهو ما لا يمكن التثبت منه ابدا، وسيخضع للمسألة الاهواء والرغائب، فسيدعي القادرون على شراء تلك الاراضي انها كلها إسلامية، ولن يعدم أهل ما يدعم دعاواهم ان اغلب - ان لم يكن كل - اموالهم ورثوها منذ الجاهلية، وستثور الفتن وتضطرب الأمور في وقت يريد فيه الهادي ان تستقر اليمن تحت حكمه على الاقل ليستطيع الحفاظ على سلطته فيها وتوسيعها، ان لم يكن الانطلاق منها لتحقيق مشروعه الكبير في السيطرة على الخلافة الاسلامية كلها.

لذلك صالح أهل الذمة على ان يدفعوا التسع مما سقت السماء ونصف التسع مما سقي بالسواني، والتسع على غير ذلك من الاشياء، واجاز لهم بذلك الابقاء على ما بأيديهم من الاموال التي اشتروها من المسلمين، وسمح لهم بشراء ما أرادوا من المسلمين شريطة دفع ما نص عليه الصلح ويبرر الهادي اخذه التسع منهم وليس العشر بقوله: «... فخشيت ان انا صالحتهم على العشر أن يتوهم أهل الجهالات، من المتكمهين[3] في العمايات انا عشرنا الذميين كما عشرنا المسلمين، وانا جهلنا انه لا صدقة على الذميين»[4].

وكان هناك مصدر اخر من مصادر تمويل الهادي ودولته، وذلك هو الغنائم التي يتم نهبها أثناء المعارك التي خاضتها دولته. وطبيعي أن يحصل على فريضة خمس الغنائم (الفيء) وإن كان المحاربون من اليمنيين وأعراب الحجاز غالبا ما كانوا يمتنعون عن تسليم خمس ما بأيديهم. وكان الطبريون وحدهم هم الذين يسارعون الى دفع الخمس ويدعون الاخرين الى التشبه بهم، لانهم يعرفون ان لهم مكانة خاصة لدى الهادي، وانه يثق فيهم ويحسن اليهم. كما ان افقار دولة الهادي يعني افقارا لهم، لان المحاربين من المناطق القريبة يستطيعون متى ضاقت أحوالهم ان يعودوا الى مساكنهم بسهولة ويسر. اما الطبريون فمساكنهم بعيدة، وليس لهم من موئل سوى الهادي ودولته. هذا بالاضافة الى الفارق الكبير بين هؤلاء واولئك في الايمان بامامة الهادي، والحماسة لمشروعه السياسي الذي يعمل لتحقيقه. وكان الهادي كثيرا ما

(١) سيرة الهادي، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢) الهادي، مسائل الحسين بن عبد الله الطبري، مخطوط ضمن مجموعة ، ق ٨٧ - ٨٨.

(٣) المتكمه من يركب رأسه لا يدري اين يتوجه.

(٤) سيرة الهادي، ص ٧٤ - ٧٨، عهد الهادي الى عماله، ق ٢١٤.

يتساهل في حقه في الخمس وفقا للظروف، حتى لا يصطدم بالمحاربين فيخرجون عليه، او يتخلون عنه. وفي بعض الحالات كان يطلب منهم اعادة ما سلبوه الى من عاد الى طاعته من المتمردين فيرفضون. وكان يضطر الى مصالحة بعض المناطق المتمردة على الطاعة دون دفع اية زكاة او ضريبة[1].

وقد كان الهادي تجريبيا في نظرته لمسألة الجباية. فقد طلب من أهل صنعاء عندما طلب اغنياؤها منه المجيء اليها لاخراج علي بن الفضل منها: دفع «ربع أموالهم افرازا ومقاسمة»[2]. وحينما دخل صنعاء فرض هذه الجباية بالقوة. وقد تحدث عن «مجيء كبراء اهل صنعاء الينا ومشائخهم، وما سألونا من التقدم اليهم، والمصير الى بلادهم، فأخبرناهم بقلة ذات اليد، وانا لا نطيق الانفاق على العساكر، ولا نجد على ذلك سبيلا، فذكروا انهم يعينون ويجهدون»[3]. ولا يكتفي بهذا التسويغ الذي سطره بصدد الرد على منتقديه من الزيدية، ولكنه حوله الى نظرية، تبيح الاستيلاء على ممتلكات الغير للمصلحة العامة، بل وتفرض «ان الامام المحق العادل المستحق، له ان يأخذ من المسلمين العفو من أموالهم اليسير الذي لا يضرهم (غير الزكاة طبعا) فيرده على صلاحهم وصلاح بلدهم، ويدفع به العدو والفاجر عن اموالهم وحرمهم ودمائهم، أحبوا ام كرهوا، أطاعوا ام أبوا. ثم نقول ان حسن ذلك من حسن النظر لهم الذي لا يجوز له عند الله غيره، اذ لا يجد منه بدا، ولا عن اخذه مندفعا... ولا يجوز هذا الا لامام حق (سلطة عادلة)، مستحق بموضع الامامة، نافذ حكمه في الامة...»[4].

وكان كلما ضاقت الاوضاع المالية بدولته لجأ الى التشدد في مسألة الجباية، فتنفجر في وجهه الانتفاضات. فمؤلف السيرة يتحدث عن حادثة شهدها مع ابيه محمد بن عبيد الله، عامل الهادي على نجران، فيقول: «وحضرت انزال العسكر المقيمين بنجران (اي حضر موعد تسليم مرتبات العسكر)، وكتب محمد بن عبيد الله يعلمه بذلك، فكتب اليه والى عامله (مسئول الجباية) أن يستلفوا نصف جباية العنب، ويصرفوا ذلك في انزال (مرتبات) العسكر، ويكون ذلك من الرعية عامة، على من كان له عنب، من حارثي، وهمداني، ونجراني، فتسارع في ذلك الرعية كلها، الا بني الحارث، وابوا ان يدفعوا ما سألهم العمال، والتووا على ما عندهم من الجباية وقالوا قد صالحنا الهادي يوم قرقر على انه لا يأخذ منا جباءا ولا واجبا ولا معونة، فكتب محمد بن عبيد الله الى الهادي يعلمه بذلك منهم، وان القوم يزيدون المعصية والحدث، فكتب اليه الهادي ان يطلب ذلك منهم بأشد ما يكون من الشدة، فمن اعطى طائعا والا اعطى كارها»[5] وقد رفض الحارثيون دفع الجباية مقدما، ونتج عن ذلك الرفض حرب طاحنة تركت

---

(١) سيرة الهادي، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٢) شرف الدين، سيرة المهدي احمد بن الحسين، ق ١٧٠.

(٣) الهادي، مسائل الحسين بن عبد الله الطبري - نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) سيرة الهادي، ص ٣٥٢ - ٣٥٦.

عواقب مدمرة على سلطة الهادي في نجران.

وكان هناك كذلك مصدر آخر للثروة والجباية في دولة الهادي، هو التعدين واستغلال مناجم الحديد، والفضة، والذهب، والمجوهرات. ولا تتوفر معلومات كافية عن هذا الجانب الهام من جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية للسكان، لان مؤرخي تلك العصور اهتموا بتسجيل يوميات الحروب ولم يلتفتوا الى نواحي الحياة الاخرى، فكأنما الحياة معركة حربية متصلة لا انتاج فيها ولا تسامح. الا ان الحسن بن احمد الهمداني كان الوحيد الذي اشار الى تلك النواحي اشارات غير وافية، ولكنها ذات دلالة مهمة، فهو يتحدث عن صراع الهادي واسعد بن ابي يعفر حول منجم الرضراض[1].

وقد حدد الهادي في بداية حكمه طرق تصريف الزكاة بقوله لعماله: «وامركم اذا قبضتم جميع الزكاة التي سميت لكم ان تخرجوا ربع جميع ما تجبون من كل مخلاف فتقسمونه على مساكين البلد واهل فاقتهم وحاجتهم، وتخصون بذلك من لا حيلة له ولا محتد... ثم تمضوا الثلاثة ارباع الباقية حتى تصيرونها إلينا»[2]. وبصرف النظر عما اذا كان العمال يصرفون هذا الربع فعلا حسب التحديد السابق، ام انهم كانوا يستأثرون بجزء منه ان لم يكن بمعظمه لأنفسهم فانه يبدو ان الهادي نفسه بدأ بالتساهل في تطبيق هذه القاعدة التي سنها في مستهل دولته. فالحسين بن عبد الله الطبري يوجه اليه سؤالا يقول: «كيف كنت في أول الأمر تقسم ذلك (الزكاة) على أهله، وأنت اليوم ربما قسمت، وربما لم تقسم، وربما أعطيت، وربما لم تعط، فقد تكلم بعض من تكلم، ورأيتهم يتكرون عليك في بعض الأوقات اذا لم تقسم»[3]. وقد رد الهادي على هذا الانتقاد ردا عمليا باعادة كل تصرف الى الظروف الاقتصادية لدولته في كل حالة، والى مصلحة الدولة. قال: «ان الدار لا تصلح الا بالجيوش والانصار، والخيل والرجال، ولا تقوم ولا تجتمع الا بالاموال، فنظرنا فاذا بالبلد الذي نحن فيه (صعدة ونجران وما جنورهما) ليس فيه شيء غير هذه الاعشار، وان نحن عند حاجة المهاجرين (العلويين، والطبريين، وأعراب الحجاز)، والانصار (المحاربين اليمنيين) الى القوت، وما به ندفع الهلكه والموت، من دفع هذه الاعشار التافهة اليهم، وردها دون الاصناف[4] عليهم»[5].

وهكذا فقد كانت تلك القواعد المتسامحة لتصريف الجباية صادرة عن طموح الهادي عند وصوله الى اليمن الى توسيع دولته لتشمل اليمن كلها، وبالتالي لا بد من أن تكون سيرته عادلة ليضمن التفاف اليمنيين حوله ودعمهم له، ويضمن حماسة المحاربين معه، لينطلق بهم جميعا نحو تحقيق مشروعه السياسي الكبير لاقامة خلافة علوية جديدة. اما وقد ساءت الأمور واصبح منحصرا في صعدة وما

---

(١) الجوهرتين، ق ٢٦.

(٢) الهادي، عهده الى العمال، ق ٢١٣.

(٣) نفسه، مسائل الحسين الطبري، ق ٨٦ - ٨٧.

(٤) الأصناف هم الذين تحددهم الاية: ﴿انما الصدقات للفقراء والمساكين...﴾

(٥) مسائل الحسين الطبري، ق ٨٨ - ٨٩.

جاورها، وحالة دولته المادية في حال من السوء لم تكن تخطر له على بال، فقد تراجعت كل القواعد والنوايا، وبرزت الحاجة للكسب حتى باستخدام القوة وإثارة الحروب.

وقد اختص الهادي الجزية له ولاهل بيته[1]. ولا نعرف ما اذا كان قد أضاف التسع الذي صالح عليه «أهل الذمة» الى جانب الجزية ام لا. ومما اخذه الناس على الهادي استباحة «آل الرسول» (العلويين) للعشر، مع انه محرم عليهم شرعا. وقد رد على هذا الانتقاد بأن الأعشار تحل لهم بالشراء، او الهدية، او الاجازة من أهل الحق، ولا تحل لهم بغيرها[2].

وضرب الهادي لدولته دينارا خاصا لكنه عولج بطريقة ضعيفة جعلته يستخدم في ايامه وايام ابنيه محمد (المرتضى) وأحمد (الناصر: توفي سنة ٣٢٢/٩٣٤)، «ثم نظروا ما ضرب في أيام (الهادي) يحيى بن الحسين، فوجدوه قد نقص في الورق حبة وأكثر لرطوبته ولينه، واخذ ما جرى عليه منه (عمل بمرور الزمن وكثرة التداول في الايدي) فتركت دنانيره على يبس الحديد، مع شيء من التلوين، مثل اليعفرية، فحسبت استقامتها»[3].

---

(١) سيرة الهادي، ص ٥٨.
(٢) مسائل الحسين الطبري، نفسه، ٨٧ ـ ٨٨.
(٣) الهمداني، الجوهرتين، ق ٣٧.

الفصل الثالث

مصير دولة الهادي بعد موته

I ـ فترة المرتضى

١ ـ تردد المرتضى :

مات الهادي في شهر ذي الحجة سنة ٢٩٨/أغسطس ٩١١، وقد تقلص نفوذ دولته لينحصر في حدود صعدة وبعض المناطق القريبة منها، والقتال بينه وبين خصومه على مشارف صعدة نفسها، ودولة علي بن الفضل تتسع بشكل سريع، وتلقى أنصارا في طول اليمن وعرضها. أمام هذا الوضع المتردي، تردد محمد بن الهادي في تولي أمر الامامة خلفا لوالده، واضعا في حسبانه حصيلة التجربة القاسية التي عاشها خلال مشاركته لوالده في خوض تجربته اليمنية منذ بدايتها، مشاركة خاض فيها الحروب، وتعرض للأسر والعرض في شوارع صنعاء في موقف ذليل. وقد عبر عن خيبته ومرارته في الخطبة التي ألقاها بصعدة عقب موت أبيه مباشرة، وأثناء المحاولات الحثيثة التي كان الأنصار، وخاصة من العلويين والطبريين، يبذلونها لاقناعه بتولي أمر الإمامة، لأن بقاءهم في صعدة بدون إمام يلتفون من حوله يفقد معناه ومسوغاته. قال في تلك الخطبة: «وكان (الهادي) يقاسي منكم الأمرين، وتصيبه منكم المحن المتواترة، وتعاملونه بأقبح المعاملة، وتقابلونه بالإساءة إليه والخروج عليه، فصبر من دميم أفعالكم وقبح معاملتكم، على ما لا يصبر عليه إلا من امتحن الله قلبه للتقوى»[1].

ولهذا الاحباط الشديد جذوره في نفسية ابن الهادي، فقد ولدته تجربة مرهقة ومضنية بدأت بوصوله مع أبيه إلى اليمن شابا حدثا يتقد حماسة، ويمتلىء ثقة بإمكان تحقيق المشروع السياسي الذي يتزعمه الهادي، والهادف إلى خلق خلافة جديدة على أنقاض الخلافة العباسية. ولعله كان، بحكم حداثة السن وقلة التجربة، أكثر اندفاعا ووثوقا مما كان عليه والده. وقد بدأ عند وصوله إلى اليمن مع والده يخوض المعارك مشاركا وقائدا، لا يداخله أدنى شك في امكان النجاح الشامل للمشروع الذي يقاتل في سبيله. لكن الصعوبات التي واجهتها حركة الهادي، والتي حدت من توسعها وترسخها، والمعارضة اليمنية الشديدة التي واجهتها، والحروب المستمرة التي خاضتها، تركت آثارا خطيرة على نفسية محمد بن الهادي، وعرضته لصدمات عنيفة غيرت من توجهاته اللاحقة، وحدت من طموحاته، حتى وصل الأمر إلى التنصل من الامامة والابتعاد عن السياسة. ولعل أكبر صدمة أثرت على قناعاته وسربت إلى نفسه الشك في إمكان تحقيق مشروع والده السياسي، سواء على المستوى العربي الاسلامي العام، أم على المستوى اليمني الخاص، هي أسره وسجنه في بيت بوس (قرية جنوبي صنعاء) سنة ٢٩٠/٩٠٣، حيث بدأ صراعه مع نفسه، يستعيد في ذهنه شريط القناعات التي نشأ عليها، والآمال التي تملكته في بداية رحلته مع الإمامة، ويشاهد الواقع المر الذي استغرق حياته قتالا مريرا، وعراكا متواصلا، وما انتهى إليه من فشل ذريع، ويرى انفضاض الناس من حول الهادي، وخروجهم على دولته منطقة تلو أخرى، فما يكاد يخضع منطقة حتى تخرج أخرى على سلطته، وانتهى المطاف بهذا الشاب الحدث أسيرا سجينا، يطلب النجدة

---

(١) روضة الحجوري، ق ٢٧٣.

من والده فإذا به يجده قد انسحب إلى صعدة ، وانقطعت السبل بين هذا السجين والخروج من أسره وسجنه، فاهتزت قناعاته، وداخلته بوادر يأس مرير. وقد عكس شعره في السجن هذا الاضطراب الداخلي الذي عاناه، ونقل لنا صورة لمشاعره واحساساته لا يستطيع المؤرخون رصدها ونقلها. فقد كتب في السجن كثيرا من الشعر الذي يحاول من خلاله أن يخلق في وجدانه شيئا من التماسك الداخلي أمام هذا الانهيار الكبير الذي انتهى إليه مشروع الهادي، بما يمثله من طموح علوي شيعي عام، ومن طموح خاص بابن الهادي نفسه. ذلك الحلم الذي نشأ عليه صغيرا، وتشربه شابا يقاتل قتالا مستمرا ليجعل اليمن قاعدة أولية لبناء خلافة شيعية على انقاض خلافة العباسيين، فإذا باليمن نفسها تستعصي على السيطرة، وتجعل وجود الهادي قلقا ومضطربا، وبالتالي غير مضمون العواقب حتى في صعدة نفسها. لذلك كان قسما من شعر محمد بن الهادي في السجن شعر تجمل ومغالبة لمشاعر اليأس التي تتسرب إلى نفسه فيخوض معها صراعا داخليا مريرا. قال: [الكامل]

أحببتني هلع الجنان وانما ... أرضي تسيل عليكم وسمائي
بالصبر إن خلائقي محمودة ... وكذاك كان الغر من قدماء
وبصيرتي في الدين يحجب نورها ... زلل الطباع إذا أردت مناء
لو شئت ان لا تعتريني محنة ... لأقمت بين مطارحي ووطاء
ورفضت كل محبب طاوي الحشا ... وهجرت كل صوارم وفناء
ولما قصدت الظالمين بمهجتي ... وصليت حر ضرامها بظباء
فعلي ليس تجوز خطة باطل ... وعلى سواي فهولوا أعدائي

وقال مخاطبا والده: [الرجز]

إني على عهدكم لم أبدل ... ولا وهنت للحديد المثقل
ولا جزعت فعلة المكبل ... ولا ركنت لدواعي الزلل
ولا دعوت صاحبي بالعجل ... بل همتي فاقت عظام الأجبل
والنفس لم تزمع بالتململ ... كما يميل عاجز ذو ميل[1]

وهذا النفس الشعري الذي يلوذ بالحديث عن البطولة والتحدي والاستعداد لمواجهة أصعب الصعاب، يدأ يميل نحو حالة من الاحتماء بالدين وبالمشاعر الدينية الجامحة في رحلة البحث عن حالة من التماسك الداخلي والتجمل بالصبر. ويظهر هذا في مثل قوله: [الكامل]

النفس خلف موثق أشجاها ... عن ذكر كل خريدة وبهاها

---

(١) سيرة الهادي، ص ٢٥٤ - ٢٥٧.

إن التقي عن الصبابة راغب ... يعصي الكواعب أن يطيع هواها
إني وإن جهل النواصب ديننا ... واجتر حبل عداوتي أشقاها
متحمل في الله كل عظيمة ... مترغم بكتيبة ألقاها

* * *

إني لمصطبر على ما نابني ... ومثابت بالنفس من عاداها
ومقرب لذوي الديانة والتقى ... ومعالي في الله من والاها[1]

وقد انتهت به رحلة السجن إلى حالة من التسليم للقضاء والقدر، فبدأ ينحو منحى زهديا تزك بصماته على المجري اللاحق لحياته. قال: [الوافر]

فما الدنيا تدوم ومن عليها ... وكلهم يصير إلى التراب
وتجمعنا المواقف عند جدي ... رسول الله في يوم الحساب
وهذا كله سيزول عنا ... ونخلد في الجنان وفي الثواب[2]

وفي قصيدة أخرى من قصائده في السجن يشير إلى أن تجربة الأسر والسجن قد أوصلته الى قناعة معينة عقد العزم على تحقيقها، حيث يقول: [البسيط]

إن الذي نالني فتح علي لما ... نويت في الله مع صبري وأخلاقي[3]

هذه البذور التي تولدت في نفسه خلال فترة السجن وبدأت تزرع في أرجائها اليأس والمرارة، قد دفعته إلى التردد في قبول الاضطلاع بمسئولية الامامة عند موت والده. لكنه ما لبث أن قبل تحت ضغط والحاح الجماعات التي كانت قد تكونت وتحلقت من حول دولة الهادي. وأعلنت بيعته في غرة محرم سنة ٢٩٩ / ٢٩ أغسطس ٩١١ وتلقب بالمرتضى لدين الله.

٢ ـ وصية الهادي للمرتضى :

يروي مسلّم اللحجي في تاريخه أن الهادي أوصى بأمر الامامة إلى ابنه محمد. قال: «عن العباس الخيواني، رجل من شيوخ الزيدية وذوي الفضل منهم، قد أدرك الصدر الأول من المشائخ الصالحين نحو علي بن محفوظ، شيخ الزيدية في عصره بالبون، . . . عن مشائخه، عن من أدرك الهادي. . . أن رجلا من شيعته كان له مجل، يقال له أحور[4]، سأله ذات يوم عن الخليفة بعده والقائم بالأمر بعد وفاته، فأبطأ

(١) نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٢) نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٣) نفسه، ص ٢٥٨
(٤) بدون تنقيط في المخطوطة وبذلك تحتمل صورا مختلفة من الإعجام.

عليه في الجواب، ثم أعاد السؤال، فقال: يا وحي محمد، يعني ابنه، قال: ثم من؟ قال: يا وحي أحمد، ابنه الناصر، قال ثم من؟ (قال): حسبك إن عمرت عمر ثلاثة أئمة، في كلام من نحو هذا.»[1]. ويبدو أن هذه الرواية قد جاءت لتقرر ما وقع بالفعل، لكنه لا يتوفر ما يدعمها في التواريخ التي سجلت أحداث تلك الفترة فيما يشبه المذكرات، وليس من المعقول أن تهمل حدثا في حجم وصية الهادي إلى ابنه بتولي أمر الامامة. فسيرة الهادي، بما ألحق بها من صفحات تتحدث عن سيرة ابنيه المرتضى والناصر، لم تأت على ذكر قضية الوصية، كما أن سيرة الناصر، التي كتبها عبد الله بن عمر الهمداني ووصلتنا عن طريق ما نقله عنها مسلم اللحجي في تاريخه، لم تذكر هذه القضية أيضا، والا لكان مسلّم قد نقل هذه الرواية عنها بدلا من النقل عن رواية متأخرة وغير موثوقة السند، بل على العكس من ذلك، فقد نقل مسلم عن عبد الله بن عمر قوله في سيرة الناصر ان المرتضى لم يتقلد البيعة بعد موت أبيه، وأنه امتنع عن تولي الإمامة وطلب انتظار وصول أخيه أحمد ليتولى الامامة[2]، إلا أن هذه الرواية مخالفة لما جاء في سيرة الهادي[3]، ولعلها تشير الى اعتزال المرتضى فيما بعد. ولعل الحجوري نقل عن مسلم في الرواية التي تقول: «لما توفي الهادي بصعدة سنة ٢٩٨ (٩١١) في ذي الحجة لعشر بقين (١٩ أغسطس)، أوصى إلى ابنه أبو القاسم محمد المرتضى»[4]. وإذا حدثت الوصية فإن الهادي يكون قد خالف الشروط التي قررها لإرساء أسس ثابتة يتم بواسطتها الوصول إلى الإمامة. ولا شك أن الهادي كان يفضل أن يتولى ابنه محمد أمر الإمامة من بعده، وربما أوحى بذلك الى أنصاره وأعوانه، ولكن من المشكوك فيه أن يكون قد أوصى بطريقة ظاهرة إلى ابنه محمد أو غيره بتسلم أمر الإمامة..

٣ - المرتضى وابن الفضل :

جاء تولي المرتضى للامامة في وقت تقلصت فيه رقعة المناطق التي تسيطر عليها الدولة التي تولى أمرها، ولم يعد لها وجود فعلي سوى في صعدة مستندة في الدرجة الأولى على العلويين والطبريين والأعراب القادمين من الحجاز، بالإضافة إلى بعض قبائل صعدة. ويقابل هذا الضعف الذي كانت تعانيه تلك الدويلة اتساع متزايد لنفوذ وتأثير دولة ابن الفضل وصاحبه منصور اليمن. فما ان سمع ابن الفضل بخبر موت الهادي حتى تحرك بسرعة في اتجاه الشمال، ودخل صنعاء في التاسع من محرم سنة ٢٩٩/٦ سبتمبر ٩١١، وبدأ بالاتجاه شمالا حتى وصل أنصاره بعض نواحي صعدة نفسها. وقد ظهر تأثير الرعب الذي أصيب به أعوان المرتضى من هذا الاتساع لنفوذ ابن الفضل وحركته في القصيدة التي قالها الشاعر ابراهيم بن الحد والتي يمكن أن نستدل منها على بعض ملامح صورة الوضع السياسي آنذاك. قال: [الطويل]

ألا أبلغا خولان في مستقرها ... وهمدان ما أهدى إليها مسيرها

---

(١) تاريخ مسلم اللحجي، جـ ١، ق ٤٠.
(٢) تاريخ مسلم اللحجي، نفسه.
(٣) ص ٤٠٠.
(٤) روضة الحجوري، ق ٢٧٢.

أناشدكم بالله في منع دينكم ... وفي حرم غال عليكم مهورها
وفي بلد كانت لكم قبل تبع ... لكم منعت آطامها وقصورها
دعوا عنكم الشحناء في ذات بينكم ... وكونا له عونا على من يثيرها
فقد طال ما ذدتم عن الدين بالقنا ... وبالخيل تعدو بالدعنة فورها
فعودوا لها لله در أبيكم ... ودر نساء ربائكم حجورها
فما هذه الكفار الا عصابة ... مجمعة من كل فج نفيرها
كلاب تعاوت فاستجابت جموعها ... على غير دين وابن فضل عقورها

وبعد أن يهول عليهم بقبائل ابن الفضل، بأسلوب يثير فيهم الخوف والقشعريرة والاستعداد للقتال، بأسلوب تحريضي واضح، يعبر عن خشيته من أن يدخل ابن الفضل عليهم صعدة ويستولي عليها، حيث قال:

فعوذوا من البلوى التي نزلت بهم[1] ... فإني لكم يا قوم منها نذيرها

وكان أول ما فعله المرتضى هو اقرار عمال أبيه على خولان الشام ونجران، وحاول كسب همدان إلى جانبه، وبدأ يجمع المحاربين لمواجهة أنصار ابن الفضل الذين ينقل الحجوري عن عبد الله بن عمر قوله في سيرة الناصر إنهم ظهروا في ناحية صعدة آنذاك[2]. لكن محاولات المرتضى لم تنجح، مما رسّخ من قناعته بعدم جدوى الاستمرار في القيام بأمر إمامة كسيحة، كان يريد لها عند وصوله إلى اليمن أن تشمل البلاد العربية الاسلامية كلها، وحاول عند توليه لشئونها أن يقيم أمرها ولو على جزء صغير من اليمن، لكنه لم يلق الاستجابة من اليمنيين. وبدت له الأمور ميئوساً منها في وقت يتزايد فيه نفوذ ابن الفضل وسلطته، ففضل الإنسحاب سالما بدلا من الاستمرار في دوامة من الحروب التي لا تنتهي إلا لكي تبدأ من جديد، وفي ما بدا له معركة خاسرة.

٤ ـ انسحاب المرتضى :

لذلك جمع وجوه قبائل صعدة وما جاورها في ٢١ من ذي القعدة سنة ٢٩٩/٩ يوليو ٩١٢، وهي السنة نفسها التي تولى فيها السلطة، «فعاب عليهم أشياء كرهها منهم، وعزم على الاعتزال والتخلي عن الأمر، وقال في خطبة خطبها عند ذلك: ثم انكم معاشر المسلمين اقبلتم إليّ عند وفاة الهادي، وأردتموني على قبول بيعتكم فامتنعت مما سألتموني، ودافعت بالأمر، ولم أويسكم من إجابتكم إلى ما طلبتم مني خوفا من استيلاء القرمطي على بلادكم... فأجريت أموركم على ما كان الهادي يجريها، ولم أتلبس بشيء من

(١) يقصد هنا أهل صنعاء التي دخلها ابن الفضل آنذاك.
(٢) روضة الحجوري، جـ ٤، ق ٢٧٤.

عرض دنياكم، فلما أخزى الله القرمطي وكفى الله المؤمنين القتال وكان الله قويا عزيزا، تدبرت أمري وأمركم، ونظرت فيما اتعرضه من أخلاقكم، فوجدت أموركم تجري على غير سننها، ولقيتكم تميلون إلى الباطل، وتنفرون عن الحق. . . فلما لم أجد فيكم من يعين الصادق والمحق، ويأمر بالمعروف، ويرغب في الجهاد. . . الا القليل من القبيلة، واليسير من الجماعة، أنزلت هذه الدنيا من نفسي أحسن المنازل، وآثرت الآخرة. . . وأيقنت مع الأحوال التي وصفتها، والموانع التي ذكرتها، أن السلامة عند الله في الزهد في الدنيا، والاشتغال بعبادة رب العالمين، والاعتزال عن المخلوقين»[1]. وهكذا يتضح أن اعتزال المرتضى لم يأت إلا لأنه لم يجد الأعوان الذين يستطيع أن يعتمد عليهم في السيطرة على الأمور والتحكم فيها، في وجه نمو متسارع وتأثير متزايد لحركة ابن الفضل، وليس زهدا في الدنيا وفي السياسة. وقد عبر عن ذلك بقوله: «فإن يقم لله علي حجة من بعد ذلك، ووجدت على الحق أعوانا، وفي الدين إخوانا، قمت بأمر الله»[2]، أي انه اعتزل السياسة بسبب ما تمثله المعارضة من جهة، وقلة حماسة الأنصار الذين اعتمد عليهم من جهة أخرى.

لذلك صرف عماله من نجران، وصرف ما بقي منهم في همدان، وأبقى فقط على من يمثله في خولان الشام لما كان بينهم وبين دولته من علاقة قديمة، ولمكانتهم الأثيرة فيها[3]. ولزم منزله بصعدة معتزلا أمور السياسة.

---

(١) الحدائق الوردية، ٢ / ٢٦٥ - ٢٦٧.

(٢) نفسه.

(٣) سيرة الهادي، ص ٤٠٠.

II ـ صراع ابن الفضل ومنصور اليمن

١ ـ ابن الفضل وموت الهادي :

شعر ابن الفضل عند موت الهادي وتردد ابنه في تولي أمر الامامة أن ساحة الصراع السياسي قد خلت من منافس خطير وعدو لدود، وأدرك أن الهادي مات ودولته في وضع متدهور مما يجعل أي متول لأمرها يواجه صعوبات جمة تشغله عن الاستعداد للحرب بالرجال والعتاد، كما أن القبائل التي دعمت الهادي قد لا تعطي دعمها بسهولة وتلقائيا لخلفه. لذلك تحرك ابن الفضل بسرعة من المذيخرة في اتجاه الشمال، ودخل صنعاء في التاسع من محرم سنة ٦/٢٩٩ سبتمبر ٩١١[١] كما أشرنا. ويبدو أنه قدر أن المرتضى لا يشكل عاملا مهما في العملية السياسية اليمنية آنذاك، وبالتالي لا يشكل عائقا كبيرا يستحق أن يركز هجومه في اتجاهه، أو لعله فضل الابتعاد عن الاصطدام بأوضاع قبلية معقدة في طريقه لحرب طرف لم يعد يشكل خطرا حقيقيا. لذلك وجه هجومه هذه المرة نحو صاحبه منصور بن حوشب ـ أو منصور اليمن كما تسميه المصادر الاسماعيلية ـ المتحصن في مسور، وهو الذي يعد نفسه الممثل الحقيقي للدعوة الاسماعيلية التي أرسلته واضعة ثقتها فيه، وجنحته بعلي بن الفضل[٢].

٢ ـ انشقاق ابن الفضل عن الاسماعيلية :

ورغم أن علي بن الفضل هو القائد الذي بسط نفوذ الدولة الاسماعيلية وقاد حروبها الكبيرة، وحقق لها أعظم انتصاراتها وأسرعها في ذلك التاريخ المتقدم، وشكل مركز استقطاب وجذب لجماهير الفقراء، فإن ابن حوشب ظل يعامله كتابع، وإن كان يزهبه ويخاف سطوته. وفي الوقت الذي بدأت فيه العلاقات تتوتر بينهما، ظهر أبو سعيد الجنابي في البحرين ممثلا للدعوة التي أطلق عليها أعداؤها اسم «قرامطة» نسبة إلى حمدان قرمط، أحد أعظم دعاة الاسماعيلية، تلك الدعوة التي تميزت عن الدعوة الاسماعيلية التقليدية بإضفاء طابع اجتماعي جذري على المبادىء الاسماعيلية بحيث تستطيع التوجه الى الفقراء والاهتمام بإعطاء حُلول لمشاكلهم الحياتية، مما يجعلها أكثر قدرة على الوصول إلى جماهير الفقراء في مجتمع الخلافة العباسية ذي الفوارق الاجتماعية الطبقية والفئوية الكبيرة، لاستقطابهم في حركة شاملة تهدف إلى تغيير أوضاع الخلافة برمتها. وبدأت هذه الدعوة تلقى استجابة سريعة في أوساط البدو والفقراء، مما حول الدعوة الاسماعيلية من دعوة سرية محاصرة ومحصورة في الأوساط التي تستطيع تفهم محاولات اللقاء بين الفكر الشيعي التقليدي والفلسفة الاسلامية الملقحة بالأفلاطونية المستحدثة والغنوصية، إلى دعوة جماهيرية يلتف من حولها جماهير الفقراء، وخاصة من البدو المحاربين، ممن لا يخسرون في الخروج وقتال فساد وظلم مؤسسة الخلافة وقواها سوى فقرهم وبؤسهم. وفي الوقت نفسه خرج زكرويه وأبناؤه من بعده في الشام عن طاعة «صاحب الظهور» أو رئيس

---

(١) ذكر الرازي في تاريخ صنعاء انه دخلها لثلاث خلت من رمضان (ص ٣١٠)، أما يحيى بن الحسين فذكر في غاية الأماني أنه دخلها لثلاث بقين من رمضان (١/٢٠٢)، ولعله نقل هذا التاريخ عن الرازي وتصحفت كلمة (خلت) إلى (بقين). وهذان مرجعان متأخران، وقد اعتمدت على سيرة الهادي لأنها تسجل الحدث في وقت حدوثه.

(٢) مختارات من دستور المنجمين، نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

الدعوة الاسماعيلية، عبيد الله المهدي، مما اضطره إلى مغادرة سلمية في سوريا والاتجاه إلى مصر قاصدا الذهاب إلى اليمن. لكنه عندما سمع بخروج ابن الفضل عن طاعته انثنى عن عزمه وظل بمصر مختفيا في زي التجار. فقد جاء في مختارات من دستور المنجمين لمؤلف اسماعيلي مجهول أن صاحب الظهور «خرج بنفسه، وبالإمام القائم من بعده وهو غلام حدث في حدود سبع عشرة سنة، والمهدي. . . (في سن) سبع وثلاثين سنة، حتى انتهى إلى مصر على أن يقصد اليمن، فاتفق أن سبق اليها بعض الدعاة المخيلين، واستمال قلوب بعض أهلها، ومنهم علي بن الفضل الذي كان جنح به أبو القاسم (ابن حوشب) فأفضت بهم القصة الى محاربته، فاتصل ذلك بالمهدي فكره دخول اليمن، وأقام بمصر مستترا في زي التجار»[1]. وليس من المستبعد أن يكون الدعاة القرامطة في البحرين قد اتصلوا بعلي بن الفضل، وأقاموا معه جدلا فكريا، وحاولوا استمالته، وأرسلوا إليه كتبا فيها أنظمتهم ومبادؤهم الاجتماعية.

٣ ـ انقسام الدعوة الاسماعيلية في اليمن :-

عندما دخل ابن الفضل صنعاء عقب موت الهادي، بعد أن أخضع غالبية الزعامات الاقطاعية والقبلية في اليمن، لم يبق أمامه الا مناجزة صاحبه منصور بن حوشب، ممثل الدعوة الاسماعيلية في اليمن، وإقامة دولة يمنية تحت زعامته، تهتدي بالتجربة القرمطية في البحرين بزعامة أبي سعيد الجنابي. لذلك سارع بخلع طاعة عبيد الله المهدي وطلب من ابن حوشب النزول عند طاعته فأجابه يعاتبه قائلا: «أما تذكر العهود بينك وبينه (عبيد الله المهدي)، وما أخذ علينا من الوصية بالاتفاق وعدم الافتراق، فلم يلتفت إليه، وكتب إليه قائلا: (إن لي بأبي سعيد الجنابي أسوة، إذ دعا الى نفسه، وانت إن لم تدخل في طاعتي نابذتك الحرب). فطلع منصور مسور، وحصنه من كل ناحية»[2]. عندها زحف ابن الفضل بعسكره حتى دخل شبام، والتقى العسكران في موضع يقال له المصانع، فانهزم عسكر منصور ومضى ابن الفضل إلى عدن لاعة وصعد الجميمة وحاصر صاحبه مدة ثمانية أشهر، ولما لم يقدر عليه ونفذ صبره، قبل عرض الصلح الذي تقدم به ابن حوشب، واشترط أن يرسل إليه أحد أبنائه ليكون ضمانا بعدم نقض الصلح، وليبدو أمام الخصوم والأنصار على السواء منتصرا، خوفا من أن يشجع تراجعه آخرين على الخروج عن طاعته ومقاتلته. وعاد ابن الفضل مكتفيا بهذا الصلح ليتفرغ لإرساء الأسس الجديدة، النظرية والعملية لدولته في طورها الجديد[3].

هذا الانقسام الذي شهدته الدعوة الاسماعيلية مثّل مسمارا دق في نعش الدولة التي أقامتها في اليمن، والتي كانت قد حققت نجاحات سريعة، وخاصة منذ خروج ابن الفضل في ثورة كاسحة تتجاوز الزعامات الاقطاعية والقبلية، وتمكن جماهير الفقراء تولي أمور البلاد ومقدراتها. ومع أن ابن الفضل عُرف قائدا عسكريا محنكا، ومقاتلا جسورا، فانه لم يستطع توطيد نفوذ دولته في المناطق الشمالية، وخاصة

(١) دي خويه، القرامطة، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.
(٢) قرة العيون، ص ١٨٨ ـ ٢٠٥، أنظر أيضا: الحمادي، كشف أسرار الباطنية، ص ٢١١.
(٣) الحمادي. ص ٢١٥ ـ ٢١٦، قرة العيون، نفسه.

في همدان، ذلك لأن دعوته أولت جل اهتمامها لتحرير الفلاحين من سطوة ملاك الأرض الكبار وظلمهم واستغلالهم ، لكن همدان تعيش في منطقة شحيحة الانتاج في الغالب، وفي ظل أوضاع قبلية متماسكة وراسخة، وتميل باستمرار نحو عدم الخضوع لأية دولة مركزية الا لأعرافها وعلاقاتها وتنظيماتها القبلية. لذلك ظلت خارجة عن سلطته باستثناء بعض التواجد المحدود. وشكل نفوذ ابن حوشب في منطقة مسور والمنطقة الواقعة إلى الغرب والشمال الغربي منها عاملا هاما لمد نفوذ الدولة الاسماعيلية نحو الشمال، مما أكسب هذه الدولة نفوذا متسعا لم تصل إليه أية دولة أو دعوة في اليمن في ذلك العصر. وعندما اختلف مع ابن حوشب فقد القوة العقائدية المستقرة في تلك المنطقة، فلجأ للتعويض عن هذه الخسارة إلى البحث عن حُلفاء جدد،عن طريق التحالف مع الزعامات القبلية والاقطاعية التي بدأ بمحاربتها في أول خروجه، وقام أصلا على أنقاضها، حيث تحالف مع أسعد بن أبي يعفر وولاه صنعاء نيابة عنه، مستغلا ما بين أسعد وابن حوشب من حروب وتنافس للسيطرة على شبام والمناطق الواقعة الى الغرب منها. وهكذا تبدلت التحالفات، فبعد أن كان ابن حوشب يحارب لتبقى هذه المناطق تحت سلطة دولة ابن الفضل، أصبح أسعد يحاربه للسبب نفسه. لكن أسعد تعامل مع ابن الفضل كما تعامل من قبل مع العباسيين ومع ابن زياد، حيث راح يوطد سلطته ويبني دولته الخاصة مكتفيا بالاعلان الرسمي والخطبة لابن الفضل[1]. وفي الوقت نفسه بدأ يكاتب الزعامات المتضررة من حركة ابن الفضل، ويدعوها سرا للاستعداد ليوم فاصل يتم فيه تصفية هذه الدعوة التي تطاولت على أصحاب الملكيات الكبيرة والنفوذ التقليدي. وكان ولاء أسعد لابن الفضل فاتحة للمصالحة مع الزعامات القبلية في المناطق الشمالية، فما لبث أبناء الدعام، زعماء بكيل، أن والوا ابن الفضل وتحالفوا معه، مستعينين به في محاربة الناصر بن الهادي الذي تولى فيما بعد[2]. ولعل ابن الفضل اختط طريق المصالحة على أساس أن دعوته الجديدة قد اتخذت طابعا يمنيا مستقلا بديلا للدعوات التي يتولاها دعاة غير يمنيين، مثل الهادي وأبنائه من بعده، ومنصور بن حوشب، ظنا منه أن هذه الدعوة اليمنية ستلقى تجاوبا من كل اليمنيين بصرف النظر عما تمثله دعوته من تناقض مع الزعامات الاقطاعية والقبلية. ولعله من ناحية أخرى اضطر إلى هذه المصالحة تحت إلحاح ضعف نفوذ دولته في المناطق الشمالية التي كان يعتمد فيها على ثقل ابن حوشب في مسور وما جاورها. فمنذ أن تولى أسعد أمر صنعاء باسم ابن الفضل لم يحاول الأخير القيام بأي تحرك نحو الشمال، وانشغل بتنفيذ ما يراه من تغييرات اقتصادية واجتماعية، بهدف تغيير علاقات الانتاج الاقطاعية في المناطق الخصبة بعلاقات أكثر عدلا، مستفيدا من تجربة القرامطة وأنظمتهم. ومع أن تدمير دولة ابن الفضل فيما بعد قد كان شاملا بحيث قضى على كل ما خلفته من عمران وتراث فكري يمكن العودة إليه للتعرف على ما اختطه من أنظمة وما أنتج من مبادىء وأفكار، فاننا نستطيع العثور في التواريخ المعادية على أثر نهتدي به في البحث عن مؤشرات تدل على ما حاول القيام به.

---

(١) قرة العيون، نفسه.

(٢) غاية الأماني، ١/٢٠٥.

وقد جاء هذا الانشطار الذي شهدته الدعوة الاسماعيلية في العام نفسه الذي انسحب فيه المرتضى من الميدان السياسي، وهو ما أشار إليه المرتضى في خطابه الذي اقتبسناه آنفا بقوله «كفى الله المؤمنين القتال»، فأصبحت دعوتين منفصلتين، احداهما قوية تنزع منزعا سياسيا يمنيا مستقلا يهتدي ببعض المبادىء الاجتماعية القرمطية، الطامحة إلى تحقيق قدر من العدل والمساواة في فرص الحياة وخاصة أمام الفقراء والمحرومين، وشطر تقليدي ظل مواليا للدعوة الاسماعيلية الأصلية بزعامة عبيد الله المهدي بعد أن انتقل إلى المغرب. يتضح هذا من الاتصالات التي ظلت مستمرة بين خلفاء ابن حوشب وعبيد الله المهدي في المغرب[1].

(١) تاريخ مسلم اللحجي، ق ٤٥ - ٤٦، غاية الأماني، ١ / ٢٢٠ - ٢٢١.

III فترة الناصر

١ ـ ظروف تولي الناصر :

انسحبت الدولة التي أسسها الهادي في صعدة من ميدان الصراع السياسي منذ انسحب المرتضى من حلبة الصراع أمام تزايد نفوذ وتأثير حركة علي بن الفضل. وظلت الأمور على هذه الحال حتى بدأ نفوذ أسعد بن أبي يعفر يتوطد في المناطق الشمالية كنائب شكلي لابن الفضل عقب الحرب بينه وبين زميله في الدعوة الاسماعيلية منصور بن حوشب، وما تلاها من انسحاب ابن الفضل الى المذيخرة لترتيب أمور مشروعه السياسي الاجتماعي الجديد، المستقل عن دعوة عبيد الله المهدي الاسماعيلية، والمتصل اتصالا روحيا بالقرامطة في البحرين والذي يتخذ اتجاها يمنيا مستقلا. وكان تسليم الأمر في صنعاء لأسعد بن أبي يعفر من السقطات التي دفع ابن الفضل ثمنها راس دولته ومستقبلها. فقد تمرس اليعفريون بالاكتفاء باعلان الولاء الشكلي والخطبة أكل متغلب، والعمل في الوقت نفسه على توطيد أسس دولتهم وتثبيتها، استعدادا للانقضاض على هذا المتغلب الذي اضطروا للخضوع له.

ولم يرض هذا الانسحاب الذي أقدم عليه المرتضى أنصار دولة الهادي سواء من العلويين، أم من الطبريين، أم من قبائل خولان الشام. لذلك ظل هؤلاء الأنصار يلحون على المرتضى وعلى غيره من العلويين القادرين، للقيام بأمر الامامة واعلان قيام الدولة من جديد. وشكل هذا الالحاح إغراء لأحد بن الهادي كي يتولى هذا الأمر بعد تردد طويل استمر منذ انسحاب المرتضى في ذي القعدة من سنة ٢٩٩/ يوليو ٩١٢ إلى أوائل سنة ٣٠١/٩١٣، أي ما يقرب من سنتين، حين تولى الإمامة وتلقب بالناصر[١].

وكانت أول مرة يتردد فيها اسمه في سيرة والده حين وجهه إلى الدعام يسأله الدعم والمساعدة سنة ٢٩٠/٩٠٣[٢]، ثم لا نعثر على ما يدل على اشتراكه في المعارك التي كان يخوضها والده حتى سنة ٢٩٤/ ٩٠٦ (٩٠٧) حين يتردد اسمه في القتال الذي دار بين والده والقرامطة في نجران[٣]. وبعدها بسنة، أي سنة ٢٩٥/ ٩٠٧(٩٠٨)، يرد في مقدمة عسكر والده المتقدم من صعدة لاخماد تمرد بني الحارث في نجران أيضا[٤]. وهكذا يتضح أن الدور السياسي والعسكري الذي قام به في دولة الهادي، وفي معايشة التجربة اليمنية، لا يقارن بما قام به أخوه المرتضى، وبالخبرة التي اكتسبها بمعايشة تجربة الهادي في اليمن من بدايتها حتى نهايتها.

---

(١) تاريخ مسلم اللحجي، جـ ١، ق ٤٠ ـ ٤٨، روضة الحجوري، جـ ٤، ق ٢٧٥، الحدائق الوردية، ٢/٢٦٧ ـ ٢٧٣.

(٢) سيرة الهادي، ص ٢٤٧.

(٣) نفسه، ص ٣٣٦.

(٤) نفسه، ص ٣٥٤.

قدم الناصر من الحجاز مترددا في قبول تولي أمر الامامة، خوفا من قلة النصير واشتداد المعارضة اليمنية واتساعها، وقضى أياما في خلوة يتدارس الأمر مع أخيه المرتضى، ومع رؤوس العلويين وأنصار الهادي، ثم اتصل بخولان الشام ليعرف استعدادهاللقيام معه ومناصرته، وبعد أن استوثق من الأمر أعلن دعوته في المسجد الذي دفن فيه الهادي[1] (والمعروف منذ ذلك الوقت بمسجد الهادي). وجاء في قصيدة للشاعر ابراهيم بن محمد التميمي عند مبايعة الناصر قوله: [البسيط]

تشوق الملحدون النوك مذ علموا ... أن الإمام علينا اليوم قد عتبا
فقلت لا ترفعوا جهلا رؤوسكم ... فيأخذ السيف من هاتيك ما انتصبا

* * *

ويشير الى انسحاب المرتضى من المعترك السياسي فيقول:

كانت أمور وكان الله بالغها ... ومحنة منه قد كانت لنا أدبا
وقد تولى أمور الناس خيرهم ... بعد الإمام فتم الأمر أو كربا
صنو الإمام ومن سد الإمام به ... نهج الثغور ولم الصدع فارتأبا

ثم يتحدث عن القبائل التي جاءت إلى الناصر، فنعرف من ذلك القبائل التي أيدت الناصر عند قيامه، فيقول:

رجال سعد بن سعد والربيعة إذ ... أتوا إليه جميعا محفلا لجبا[2]

ويتضح من هذا أن القبائل التي وصلت إليه عند قيامه معلنة تأييدها له هي نفسها التي أيدت الهادي عند وصوله إلى اليمن، أي خولان الشام بحييها: سعد بن سعد والربيعة.

٢ ـ محاولات الناصر لتوسيع نفوذه :

الا أن صعود نفوذ أسعد بن أبي يعفر في صنعاء قد أثار الزعامات المنافسة التي وجدت في دولة الناصر وسيلة تمكنها من منافسة أسعد، إذ سرعان ما وصل إليه أحمد بن محمد بن الضحاك الحاشدي ليستعين به على منافسه في همدان، الدعام بن ابراهيم الأرحبي، أكبر زعيم قبلي في بكيل، وعلى أسعد بن أبي يعفر. لكن الدعام أدرك اللعبة فقرر مبايعة الناصر حتى لا يجد نفسه يحارب ابن الضحاك ودولة الناصر وأسعد، أما أبناء الدعام فقد كاتبا علي بن الفضل واستغانا به في محاربة الناصر ومن معه من قبائل ابن الضحاك الحاشديين. وقد شكل أبناء الدعام خطورة كبيرة على دولة الناصر في بدايتها، وظلا يتنقلان بين أحياء بكيل من مكان إلى آخر، بحيث اضطرا الناصر أن يخرج من صعدة تاركا بها عبد الله بن عمر الهمداني، مؤلف سيرته، لينهمك في مطاردة المتمردين، لكنه ما لبث أن ملّ هذه المطاردة من جبل إلى

(١) تاريخ مسلم للحجي، جـ ١ ، ق ٤٠ ـ ٤٨.
(٢) ابن أبي الرجال، مطلع البدور، ١/ ٣٤ ـ ٣٥.

جبل، ومن منطقة إلى أخرى، فعاد إلى صعدة ليعمل على توطيد سلطته، تاركا علي بن محمد العلوي وأخاه القاسم بن محمد العلوي ليتوليا ما يمكن أن يقع تحت أيديهما من همدان. وبعد خمسة أشهر من توليه الامامة توجه إلى الحجاز ليجمع ما يمكن جمعه من العلويين والبدو، ويأتي بهم إلى صعدة كي يساعدوه على إقامة أمر سلطته، وكان ممن جاء معه عمه عبد الله بن الحسين[1]. لكن هذا الاجراء لم يؤد إلى تحسين وضعه إزاء معارضيه، فقد استمرت الحرب سجالا بين دولته وابني الدعام ومن معهما من مناصري حركة ابن الفضل الذي أمدهم بالمال والعتاد ليستطيعوا مواصلة الحرب. ولم يستطع الناصر خلال هذه الفترة أن يحقق نجاحات كبيرة، سوى أنه أعاد الدولة التي أسسها الهادي إلى الوجود المضطرب بعد أن كانت قد انسحبت من ميدان الصراع السياسي في اليمن وأشرفت على الموت نهائيا[2].

٣ ـ القضاء على دولة ابن الفضل :

عندما اصطلح ابن الفضل مع أسعد بن أبي يعفر على أن يتولى أسعد شئون صنعاء والمناطق الشمالية باسمه، انصرف ابن الفضل لبسط سلطته على المناطق الوسطى والجنوبية من اليمن، واعطى اهتماما خاصا بتهامة لأخذها من أيدي الزياديين وعمالهم. وقد أصيب بخسارة فادحة في هذه الجهود حين هزم عبد الله بن أبي الغارات المحتدي، قائد جيش الزياديين، جيش بن الفضل، وقتل قائده الكبير ابن ذي الطوق الجيشاني، الذي اثبت براعة ومقدرة كبيرة في إدارة المعارك وتحقيق الانتصارات، لذلك اضطر ابن الفضل لتولي قيادة العسكر بنفسه.

وفي هذه الفترة استغل أسعد سلطته المتصالحة مع ابن الفضل ليعمل سرا على ترتيب حلف واسع بين الزعامات الاقطاعية والقبلية، استعدادا لاستئصال دولة ابن الفضل وحركته، لكنه لم يجرؤ على الافصاح عن رغبته هذه في حياة ابن الفضل، بل ظل خائفا على حياته، لا يستقر بصنعاء خوفا من غارة مباغتة يشنها ابن الفضل عليه، مع أنه أصبح الحاكم الفعلي لصنعاء وجوارها[3]. ولما توفي ابن الفضل في منتصف ربيع الآخر سنة ٣٠٣/أواخر اكتوبر ٩١٥، وتولى ابنه الأمر من بعده، استنفر أسعد الحلف الاقطاعي القبلي الواسع الذي ضم بني زياد من تهامة، وآل السخطي، والتراخم، وبني الكلاع، والتبعي، من الزعماء الاقطاعيين في حمير (المنطقة الوسطى)، وبني المجابي، وبني الكرندي من المعافر (الحجرية)، وبني السكسكي من ماوية، وغيرهم، بالاضافة إلى من احتشد من حول أسعد من القبائل الشمالية عند نهوضه من صنعاء في رجب سنة ٣٠٣/يناير (فبراير) ٩١٦ (أي بعد حوالي ثلاثة شهور من وفاة علي بن الفضل) متجها الى ذمار. فلما تأكد من استعداد حلفائه تحرك الى كحلان (في خبان)، ومنها إلى السحول، حيث تجمعت قوى الحلف الاقطاعي، وبدأت تزحف مكتسحه الحصون والجبال، متجهة

---

(١) تاريخ مسلم اللحجي، نفسه.

(٢) تاريخ مسلم اللحجي، نفسه، روضة الحجوري، جـ ٤، ق ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣) الديبع، قرة العيون، ص ١٨٨ ـ ٢٠٥.

نحو المذيخرة، حيث حاصرتها من جميع الجهات، ونصبت المنجنيقات فضربت المدينة وهدمتها. ومع ذلك لم تستسلم المدينة، وظلت تقاوم باستبسال رغم طوق الحصار المضروب من حولها بقوة، ورغم التفوق الهائل للمهاجمين في العدد والعتاد. قاومت المذيخرة بعناد وبطولة لم يكن المهاجمون يتوقعونها حتى دمرت بكاملها، ودخلها المهاجمون في رجب سنة ٣٠٤/يناير ٩١٧، فنهبوها[١]، وقتلوا رجالها في مجزرة بشعة، وسبوا نساءها، ومنهن بنات ابن الفضل، ولم يهرب سوى أحد بن الفضل، أخو علي بن الفضل، لكنه قتل في السكاسك[٢]. وقد كافأ أسعد بن أبي يعفر الزعامات الاقطاعية والقبلية التي شاركت في التحالف المعادي لدولة ابن الفضل بأن وزع المناطق التي كانت تحت سيطرة تلك الدولة على هذه الزعامات، واعطاها السلطة الكاملة في مناطقها، وعاد إلى صنعاء يحمل معه أسراه من القرامطة بعد أن ترك المذيخرة خرابا، حتى أن المؤرخ الديبع (توفي سنة ٩٤٣/١٥٣٦ [١٥٣٧]) يقول: «ولم تزل المذيخرة خرابا الى عصرنا هذا»[٣]. وبعد عودة أسعد الى صنعاء حاول أن يوفر لعمله هذا ولسلطته كلها شرعية يستند عليها، وتوفر لها الدعم حال الهزات. لذلك كاتب العباسيين وقدم لهم رؤوس نيف وعشرين من أسرى المذيخرة، بينهم ابن علي بن الفضل، بعد أن قام بذبحهم في صنعاء وأرسل الرؤوس الى الخليفة العباسي المقتدر (حكم من ٢٩٥/٩٠٧ ([٩٠٨] - ٣٢٠/٩٣٢)، وفي الوقت نفسه استمر الحلف الذي قام بينه وبين خصم العباسيين في صعدة، الناصر بن الهادي، ومع الزياديين في زبيد، ذلك الحلف الذي تكون غداة الهجوم على المذيخرة، للقضاء على سلطة القرامطة.

والملاحظ أن مفهوم القرامطة عند الناصر وغير الناصر، وعند مؤرخي اليمن، لا يقتصر على حركة ابن الفضل ذات الملامح القرمطية المتصلة بقرامطة البحرين والمشرق العربي، بل يتسع ليشمل الدعوة الاسماعيلية الرسمية المتصلة بعبيد الله المهدي، التي كان أنصارها يتمركزون في مسور، والذين ظلوا يشكلون خطرا يهدد وجود دولة بني يعفر في صنعاء[٤]، بحيث اضطر أسعد أن يستقر في حصن كحلان في المنطقة الوسطى الخصبة. وهذا الاختلاط في إطلاق مصطلح القرامطة على الاسماعيليين كلهم قد جعل مؤرخا من مؤرخي القرن الخامس هو محمد بن مالك الحمادي يؤلف كتابا أسماه «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة» يرد فيه أساسا على الدعوة الاسماعيلية الصليحية بقيادة علي بن محمد الصليحي (حكم من ٤٣٩/١٠٤٧ [١٠٤٨] - ٤٥٩/١٠٦٦ [١٠٦٧]).

وقد واصل أسعد ملاحقة أنصار دعوة ابن الفضل القرمطية حتى لم يبق لها أي أثر يذكر، باستثناء بعض المحاولات الضعيفة لإحيائها، تلك المحاولات التي لم يكتب لها النجاح أمام شراسة القمع

---

(١) سيرة الهادي، ص ٣٨٩ - ٤٠٤، في شرح رسالة الحور العين أن دخولها في جمادى الأولى سنة ٣٠٤، لكن سيرة الهادي معاصرة للحدث.

(٢) الهمداني، صفة جزيرة العرب، ص ٢١٠.

(٣) قرة العيون، ص ٢٠٩ - ٢١١.

(٤) سيرة الهادي، نفسه، الديبع، قرة العيون، ص ٢٠٧ - ٢٠٩، الحمادي، كشف أسرار الباطنية، ص ٢١٦.

والملاحقة، أهمها خروج رجل من أنصار ابن الفضل في سرو حمير، فاتسع نفوذه حتى وصل رداع، لكن جيش أسعد قمع هذه المحاولة بسرعة، وأسر قائدها، وألقي في السجن حتى هلك[1].

٤ ـ محاولة لفهم حركة ابن الفضل :

ونحن بصدد الحديث عن ملابسات هذه الفترة التاريخية، تاريخيا وفكريا، لا يمكننا التقليل من أهمية التحدي الكبير الذي جسدته حركة ابن الفضل، سواء للنزعة الاستقلالية اليمنية التي كانت تقودها الزعامات الاقطاعية والقبلية اليمنية، وما جرّه التنافس فيما بينها من صراعات وحروب، يهدف كل طرف بواسطتها إلى السيطرة، لا على منطقة نفوذه التقليدي فحسب، بل وبسط نفوذه خارج نطاق هذه المنطقة، أم للدعوات العقيدية الشاملة التي تتوجه بدعوتها الى المسلمين كافة، مثل الزيدية، والاسماعيلية المرتبطة بعبيد الله المهدي في المغرب. لقد كانت حركة ابن الفضل زلزالا مس أسس العلاقات الانتاجية السائدة، وأسس التفكير السائد. لذلك كان رد فعل القوى الاجتماعية والسياسية المؤثرة في العملية التاريخية لليمن آنذاك في مواجهة تلك الحركة يتسم بالشراسة والعنف الدموي.

ولا بد من الاعتراف بجدية المصاعب التي تواجه الباحث في تاريخ الباطنية عموما عند التعامل مع المراجع التاريخية، والتي لخصها «برنارد لويس» في الآتي:

١ ـ جهل الكتاب الذين كتبوا عن الباطنية لهذه الحركة، وتعمدهم الدس والإساءة أحيانا. وهؤلاء يكونون جانبا مهما من مصادر معلوماتنا.

٢ ـ طبيعة الحركة السرية الباطنية نفسها، إذ هي تخفي عقائدها وشخصياتها، لا على أعدائها فحسب، بل وعلى قسم كبير من أتباعها الذين لم يطلعوا على الأسرار الداخلية، بل وتعمد في كتبها إلى تمويه هذه الأسرار إذا أرادت ذيوعها وانتشارها بين الجمّاهير.

٣ ـ ما ألمّ بالحركة من مشقة واضطهاد جعل كثير من أشهر زعمائها يتخفون في أمكنة مختلفة بأسماء مختلفة موّهت شخصياتهم الحقيقية.

٤ ـ عقيدة التفويض الغريبة، أو التبني الروحي، الذي جعل كلمة أب، أو ابن، قد تدل على الصلة بين المعلم وتلميذه أكثر مما تدل على الأبوة والبنوة، مما أحاط غالبية أنساب الباطنيين بالشكوك والشبهات، وزاد العناء في التعريف بالأشخاص المختلفين[2]. هذا بالإضافة إلى أنه رغم الكشف عن الكثير من كتب الاسماعيلية في السنوات الأخيرة، ونشر بعضها، فإنه ليس هناك كتاب يرجع إلى ما قبل حكم أول خليفة فاطمي ما عدا الاشارة إلى بعض الأسماء. وهناك أيضا نقص من

---

(١) سيرة الهادي، ص ٤٠٩.

(٢) أصول الاسماعيلية، ص ٥١ ـ ٥٢.

الأخبار المتوفرة في كتابات غير الباطنيين يشوبها الكثير من العيوب التي تعود الى الجهل والتعصب[1].

أما في حالة ابن الفضل فإن الأمر أكثر تعقيدا، فقد تم القضاء على الدولة التي أقامها قضاء مبرما، ودمرت عاصمة دولته بكل ما فيها من عمران وآثار فكرية؛ واستمرت ملاحقة أنصار دعوته وبقاياها بحقد وشراسة حتى انقرضت من الوجود، والدعوة الاسماعيلية التي ظلّت محافظة على وجودها السري حتى خروج علي بن محمد الصليحي لتأسيس دولة جديدة سنة ٤٣٩/١٠٤٧ (١٠٤٨) كانت قد أصبحت في حالة عداء تام مع دعوة ابن الفضل منذ أن انفصل عن الدعوة الاسماعيلية بزعامة عبيد الله المهدي، وأعلن الحرب على ممثلها في اليمن منصور بن حوشب سنة ٢٩٩/٩١١ (٩١٢)، لذلك ساهم أنصار هذه الدعوة في تشويه صورة ابن الفضل وحركته كما هو الحال دائما في العلاقة بين المتحاربين. ولا يبقى أمامنا من مصادر يمكن اللجوء إليها في محاولة استكشاف بعض ملامح دعوة ابن الفضل سوى قراءة ما كتبه المؤرخون اليمنيون المعادون لها قراءة حذرة، على ضوء ما كتبه بعض المؤرخين الذين زاروا قرامطة البحرين وكتبوا عنهم عن معايشة وبدون تعصب أعمى مثل ناصر خسرو. ولا يخطر ببال أحد الادعاء بأن ما حدث في اليمن في دولة ابن الفضل هو نفسه ما حدث في البحرين وكتب عنه هؤلاء المؤرخون، فالمكان غير المكان، والزمان أيضا غير الزمان. فقد زارها ناصر خسرو سنة ٤٤٣/١٠٥١، لكن أهمية ما كتبه هؤلاء المؤرخون المنصفون أنه يكشف مدى الجهل الفاضح الذي اتسم به المؤرخون المعادون في وصفهم لمن يعدونهم أعداءهم مثل القرامطة، ومدى التعصب الأعمى الذي يجعلهم يطلقون عليهم كل ما يخطر بالبال من الأوصاف المنفرة لجمهور المسلمين، مما يفرض على الباحث اتخاذ الحيطة والتأني طريقا إلى قراءة هذه المراجع. كما أن الاستعانة بما كتبه المؤرخون المطلعون المنصفون تقدم مقياسا لما يمكن اعتباره مقبولا من الأوصاف اعتمادا على الأسس الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي انطلقت الدعوة القرمطية منها. ولا تعد الاستنتاجات التي يمكن التوصل إليها من دراسة حركة ابن الفضل باتخاذ هذا النهج في التعامل مع المراجع التاريخية، نهائية، لأن هذه الحركة قد كانت حركة يمنية مستقلة، وان اهتدت ببعض المنطلقات الاجتماعية والنظرية لقرامطة البحرين، وحاولت تطبيقها على مجتمع زراعي خصب في المنطقة الوسطى من اليمن، وهي منطقة تتوفر فيها ملكيات زراعية اقطاعية واسعة.

ويعود الكثير من التشويهات التي لحقت بحركة ابن الفضل الى ما كتبه مؤرخوا دعوات اخرى خاضت معها حروبا طاحنة، نتج عنها تدمير قرى ومدن، وقتل ودماء. ومن هنا يمكننا أن ننظر الى ما كتبه هؤلاء نظرتنا الى الدعاية السياسية والايديولوجية التي ترافق الصراع بين الأطراف المتنازعة. وأول هذه التشويهات ما ورد في كتاب سيرة الهادي يحيى بن الحسين، ومؤلفها أحد الذين تولوا قيادة عسكر الهادي، والناصر، في حرب القرامطة، فهو يكتب من ميدان المعركة بعواطف معادية لدعوة الحقت بدولة الهادي ضربات أعاقتها ومنعت انتشارها حتى كادت تقضي عليها. وحين يتحدث مؤلف السيرة عن التغييرات

(١) نفسه، ص ٤٩، ٣١.

الاجتماعية التي أحدثتها حركة ابن الفضل يربطها بجماعية النساء بغرض استفزاز مشاعر اليمنيين، واستثارة حمية الدفاع عن العرض والشرف فيهم. قال: «وأمر من كان معه أن يسلموا الأموال والحرم، ويخرجوا إليه من جميع ما في أيديهم، فشد منهم جماعة ولحقوا ببلدانهم، وثبت هو ومن أقام معه على كفرهم»[1]. ودعوى جماعية النساء كانت (ولا تزال) التهمة التي ترفع في وجه الفرق الاسلامية التي حاولت إدخال تغييرات على الأسس الاجتماعية للنظام السائد، أو إجراء أي إصلاح. فقد اتهمت بها البابكية أيضا[2]، والدعوة الصليحية فيما بعد، وظلت حتى الآن تنسب إلى الاسماعيليين في اليمن. ويذكر الجندي أنه بحث حقيقة هذه الجماعية في النساء التي الصقت بالحركة الاسماعيلية في اليمن، فلم يجد لها أي أساس[3]، وتوصل الباحثون المحدثون الى نتيجة لخصها دي خويه بقوله: «من الثابت أن ما يسمى (ليلة الامام)[4] لم يكن معروفا عند القرامطة، وأن الأمر من اختلاق أعدائهم»[5]. وحول ما نسبه إليهم مؤلف سيرة الهادي، وأخذه عنه بقية المؤرخين المتأخرين، من إباحتهم شرب الخمر[6]، لدينا شهادة شاهد عيان هو ناصر خسرو، زار قرامطة البحرين وقال عنهم إنهم لا يشربون الخمر مطلقا[7]، وهذا يعني أنهم لا يحللونها.

وهذه الإدعاءات التي وردت في سيرة الهادي تكررت في سيرة الناصر[8]، حيث نقل مسلم اللحجي عن عبد الله بن عمر الهمداني، أحد أنصار الناصر المتحمسين وقادة عسكره، أنه في هذه السيرة قد أضفى جميع الصفات القبيحة والمنفرة لجمهور المسلمين، على القرامطة وحركة ابن الفضل. وقد جعل الدافع لكتابة هذه الادعاءات واضحا حين قال: «فأسرع الغوغاء، والأحداث، والسفهاء، والاغبياء، وأهل الفسق والمعاصي إلى ذلك، واستجابوا لهم (لأنصار ابن الفضل المحاربين للناصر وخاصة في عذر والأهنوم) وحوهم، ودافعوا عنهم بالسلاح»[9]. وبذلك يمكننا أن نستنتج ان هذه الدعاوى السياسية تهدف إلى اثناء جوع الفقراء، أو من تسميهم سيرة الناصر «الغوغاء»، عن اتباع هذه الحركة المعادية لدولة الهادي وخليفته، وافساد مفعولها الذي يجتذب الجماهير إليها بسرعة، عن طريق إلصاق صفات يكرهها الجمهور المسلم، وخاصة مسألة النساء، والخمر، وتحليل جميع المحرمات، وهي صفات تناقض النشأة

---

(١) سيرة الهادي، ص ٣٩٤.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٥٢.

(٣) كشف أسرار الباطنية، ص ٢١٤، هامش رقم ٢.

(٤) وهي الليلة التي يُدّعى أن الرجال يختلطون فيها بالنساء،وتطفأ الأنوار ليمارس كل رجل الجنس مع من تقع عليها يده.

(٥) القرامطة، ص ١٢٩.

(٦) ص ٣٩٤.

(٧) سفر نامه، ص ٩٤.

(٨) فقدت ولم يبق منها سوى ما نقله عنها مسلم اللحجي في تاريخه.

(٩) تاريخ مسلم اللحجي، جـ ١ ، ق ٤٤.

الدينية لابن الفضل، وتناقض هذا الاجتذاب للجمهور المسلم الذي حققته حركته.

ويمكن ضرب مثلين بارزين على هذا التشويه المتعمد لحركة ابن الفضل في كتب التاريخ:

الأول : يتعلق بالقصيدة المشهورة والتي مطلعها:

خذي الدف يا هذه واضربي وغني هزاريك ثم اطربي

فالكتب التاريخية المعاصرة لابن الفضل، أو التي كتبت في القرن الرابع الهجري، وهو القرن الذي شهدت حركة ابن الفضل أقل من أربع سنوات من بدايته، لم تشر إلى القصيدة، لا من قريب ولا من بعيد، مع أن كتابها معادون لحركة ابن الفضل ، والصقوا بها ما وسعهم من التشويه والإساءة المتعمدة. ولو أن القصيدة صحيحة النسبة إلى ابن الفضل، أو الى أحد أنصاره، لقدمت مادة دعائية تغني هؤلاء الكتاب، وغيرهم من أعداء الحركة القرمطية، عن أي اختراع لتهم وأوصاف قبيحة، واطلاقها على تلك الحركة. فسيرة الهادي، رغم أن مؤلفها قاتل القرامطة بالسلاح والقلم، وأطلق عليهم ما بدا له من الأوصاف والرذائل، لم تشر للقصيدة ولم تذكرها. وكذلك ليس في سيرة الناصر أي ذكر للقصيدة، مع أنها أرخت لبعض المعارك بين عسكر الناصر والقرامطة، وبعضها شارك فيها مؤلف السيرة نفسه، كما حاولت عرض بعض آرائهم الفلسفية. وقد كان نشوان الحميري منصفا حين نقل عن سيرة الهادي وسيرة الناصر تكفير ابن الفضل، لكنه عندما تحدث عن القصيدة قال: «... فقال فيه بعض شعراء عصره:

خذي الدف يا هذه واطربي نقيم شرائع هذا النبي
تولى نبي بني هاشم وهذا نبي بني يعرب
فحط الصلاة وحط الزكاة وحط الصيام ولم يتعب

وغالب الظن أنه من الخطابية[1]»[2].

أما ابن سمرة الجعدي فقال: «فملك هذا المخلاف (اليمن) علي بن الفضل، وأظهر فيه ما هو مشهور عنه على منبر الجند»[3]. ثم ذكر خمسة أبيات من القصيدة جاعلا الصيغة غامضة قصدا حين لم يشر صراحة إلى أن هذه القصيدة من نظم ابن الفضل نفسه. لكننا إذا قبلنا رواية الجعدي كحجة في هذا الأمر فانه يلزمنا التسليم بقوله: «ثم لحق اليمن كله في آخر المائة الثالثة، وأكثر المائة الرابعة (للهجرة) فتنتان عظيمتان، فتنة القرامطة، ...، فملك هذا المخلاف علي بن فضل وأظهر ما هو مشهور عنه على منبر الجند، ...، الفتنة الثانية أن الشريف الهادي يحيى بن الحسين... لما قام في صعدة ومخاليف صنعاء دعا الناس الى التشيع عند استقراره في صنعاء، هذه الفتنة أهون من الأولى، فكان أهل اليمن صنفين، إما

---

(١) الخطابية فرقة شيعية تفرعت عن الاسماعيلية.

(٢) شرح رسالة الحور العين، ص ١٩٧ - ٢٠٠.

(٣) طبقات فقهاء اليمن، ق ١٠٣ - ١٠٤

مفتون بهم، وإما خائف متمسك بنوع من الشريعة، واما بمذهب أبي حنيفة وهو الغالب...»[1]. وهكذا فمجرد أن تكون الدعوة شيعية تعد فتنة في نظر مؤرخ غير شيعي، لكنها تكون «أهون» إذا هي لم تمس أسس العلاقات الانتاجية السائدة والأيديولوجيا والقيم السائدة. وهذه النظرة يمكن أن تنطبق على سيرة المادي وسيرة الناصر، فمجرد أن حركة ابن الفضل منافسة للدولة التي تدافعان عنها يجعلها في نظرهما فاسدة، كافرة، يستحق أصحابها التقتيل.

أما محمد بن مالك الحمادي، فرغم ما ألصق في كتابه «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة» من تهم وأوصاف بحركة ابن الفضل، فإنه حين تحدث عن القصيدة نسبها إلى شاعر مرافق لعلي بن الفضل وليس إلى ابن الفضل نفسه[2]. ولا يمكن الاستناد إليه في تحديد تاريخ قول هذه القصيدة،لأنه يكتب في دولة الصليحيين، وبالتحديد في أيام علي بن محمد الصليحي (حكم من ٤٣٩/١٠٤٧ [١٠٤٨]-٤٥٩/ ١٠٦٦ [١٠٦٧])، بعد أن عادت الدعوة الاسماعيلية الى الفعل السياسي من جديد، على يد هذا المؤسس الكبير.

ويمكننا أن ننبي الحديث عن هذه القصيدة بقول علي بن الحسين الخزرجي في «الكفاية والاعلام، فيمن ولي اليمن وسكنها في الاسلام» أن هذه القصيدة قيلت في أحد قادة القرامطة في اليمن، ويورد نصها بما تتضمن من أبيات تدل بما لا يدع مجالا للشك أنها قيلت في هجاء أحد الاسماعيليين المتأخرين بما يزيد على قرن عن عصر علي بن الفضل، في دولة الصليحيين، ولا يمكن اعتبار الخزرجي متحيزا لأنه ليس اسماعيليا ولا ممن يميلون إلى الإسماعيليين. ونص القصيدة كما أوردها الخزرجي فيما يأتي:

خذي الدف يا هذه واضربي ... وغني هزاريك ثم اطربي
تولى نبي بني هاشم ... وهذا نبي بني يعرب
لكل نبي مضى شرعة ... وهذي شريعة هذا النبي
فقد حط عنا فروض الصلاة ... وحط الصيام ولم يتعب
إذا الناس صلوا فلا تنهضي ... وإن صوموا فكلي واشربي
ولا تطلبي السعي عند الصفا ... ولا زورة القبر في يثرب
ولا تمنعي نفسك المعرسين ... من الأقربين أو الأجنبي
فلم ذا حللت لهذا الغريب ... وصرت محرمة للأب
أليس الغراس لمن ربه ... وأسقاه في الزمن المجدب
وما الخمر الاكماء السماء ... حلال فقدست من مذهب
وصل الهي على احمد ... وآخر الفويق من يعرب

---

(١) نفسه.

(٢) ص ٢٠٩.

وحرم عليه جنان النعيم فقد باح بالكفر لم يرقب[1]

والبيتان الأخيران دليل على أن القصيدة قيلت في هجاء أحد قادة الاسماعيليين المتأخرين، وليست من قول هذا الاسماعيلي لشرح مذهبه كما تزعم المصادر المتأخرة. ودليلنا على أنها قيلت في القرن الخامس الهجري أنها لم ترد في المصادر التي أرخت لفترة ابن الفضل، والفترة التالية لدولته مثل سيرة الهادي، وسيرة الناصر، ومؤلفات أبي الحسين أحمد بن موسى الطبري، ومؤلفات الهمداني بما عرف عنه من تتبع لأحداث عصره، ومن اهتمام بكثير من التفصيلات التي قد لا تثير انتباه المؤرخ العادي، ولا يمكن أن يتجاهل حدثا في مستوى هذه القصيدة.

المثال الثاني : على التشويه المتعمد لحركة ابن الفضل، ما يكشفه المؤرخون المنصفون من تناقض فيما كتبه المؤرخون المعادون لهذه الحركة. فمسلم اللحجي ينقل عن عبد الله بن عمر الهمداني في سيرة الناصر قوله انهم يؤمنون أن «الآلهة سبعة، في كل سماء إله، وان أولهم أعلاهم وهو الذي في السماء السابعة العليا، يقال له كوني، وأنه خلق قدرا، وهو في السماء الثانية منه، وأن قدرا هو الذي خلق من تحته من الآلهة، وهم: الحد، والاستقباح، والخيال، وغيرهم من جميع الخلائق، الى غير ذلك من كفرهم وشركهم لعنهم الله...»[2]. ولأن مسلم اللحجي (توفي سنة ٥٤٥/١١٥٠ [١١٥١]) يكتب في أيام الصليحيين، بعد أن أصبحت بعض معتقدات الاسماعيلية معروفة، ويحاول أن يقارن بينها وبين ما كتبه عبد الله بن عمر فلا يجد ما قاله صحيحا، وهو لا يستطيع أن يشك في عبد الله بن عمر كمؤرخ لدعوة سياسية دينية ينهمك مسلم نفسه في نشرها والدفاع عنها، لذلك يجد من الأسهل عليه أن يشك في الاسماعيليين أنفسهم فيقول: «وهذه ألفاظ كانت تستعملها القرامطة في كلامهم في أصول دينهم، قد غيرها من بعدهم الى جهة قريبة من ذلك...»[3].

ومن المهم الإشارة إلى بعض الأخبار المؤكدة عن قرامطة البحرين الذين يبدو أن علي بن الفضل قد استعان ببعض أفكارهم في ترتيب شئون دعوته اليمنية المستقلة، للاستدلال منها على نمط التفكير الذي ربما يكون قد تأثر به ابن الفضل واهتدى به في استحداث تغييرات في العلاقات الانتاجية وإدارة الجماعة التي يحكمها. وإيراد هذه الأخبار لا يعني الاعتقاد أنه قد طبق تلك الأفكار حرفيا، ولكن معرفتنا لتلك الأفكار تترك مجالا للخيال كي يتصور نوع التغييرات التي ربما أحدثها ابن الفضل.

فقد كان لأبي سعيد الجنابي مجلس يدير شئون الدعوة والدولة معا، مكون من سبعة أشخاص[4]،

---

(١) مخطوطة ليدن، رقم ٣٠٢، ذكره دي خويه في القرامطة، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٢) تاريخ مسلم اللحجي، جـ ١، ق ٤٣.

(٣) نفسه.

(٤) للرقم سبعة أهمية خاصة في التفكير الاسماعيلي وبالتالي القرمطي، فالأدوار سبعة، والأئمة في كل دور سبعة وهكذا.

يسمى العقدانية، كانوا بمثابة وزراء ومستشارين، يتولى كل واحد منهم شئونا محددة، اثنان منهم بمثابة وزيرين أولين، وثالث للقضاء والشرطة، ورابع لشئون الجند والسرايا التي ترسل في اتجاهات مختلفة، وخامس للبريد، وسادس لشئون الدولة. وقد احتفظ أبو طاهر بن أبي سعيد، الذي تولى بعد أبيه، بالبنى التي أرسى أبوه أساسها[1].

ومن الإجراءات التي تنسب إلى حمدان قرمط ـ وهو الداعي الذي تنسب إليه القرامطة ـ أنه كان يطلب من كل منتم إلى الدعوة أن يدفع قطعة ذهبية تسمى (نجوى)، وكان يجمع من الأتباع زكاة الفطر على كل رأس، «وبعد فترة من الزمن فرض عليهم فريضة أخرى أطلق عليها اسم الهجرة، وهي قطعة ذهبية يدفعها كل من بلغ سن الرشد، ثم ما لبث أن طلب من المستجيبين المتقدمين في الفرقة: البلغة، وهي سبع قطع من الذهب، ومعنى البلغة ما يتقرب به الى الله، وبعد أن نجح في استيفاء البلغة طالبهم بخمس ما يملكون وما يتكسبون بأعمالهم، فلما توطأ له الأمر ذهب قرمط إلى أبعد من ذلك ففرض عليهم الألفة، وهي أن يجمعوا أموالهم في موضع واحد، وأن يكونوا فيها أسوة واحدة، ولا يفضل أحد منهم صاحبه في ملك يملكه، وأقام الدعاة في كل قرية رجلا مختارا من ثقاتها، يكلف بجمع كل ما يملكه أهل القرية من ماشية، وحلي، ومتاع، وما اليها. وبالمقابل كان على هذا المدبر أن يوفر الكساء للعراة، وينفق على سائرهم ما يكفيهم، حتى لم يبق فقير واحد قط من المستجيبين للدعوة. كان كل واحد يعمل بكثير من المثابرة والمنافسة لاستحقاق رتبة أرفع عن طريق المنافع التي يقدمها للمجموعة، فكانت النساء يقدمن ثمرة غزلهن، كما أن الأولاد كانوا يدفعون أجرة حراستهم الحصاد من العصافير. ولم يعد أحد منهم يملك شيئا سوى سيفة وسلاحه»[2]. كان الاتباع يقدمون كل هذه التضحيات أملاً في رؤية ملكوت الله وعدله يتحقق على الأرض، في وقت زادت فيه التفاوتات الطبقية بين الفقراء والأغنياء في مجتمع الخلافة العباسية، بعد اتساع الخلافة، وازدهار التجارة، وما جر ذلك من تكوين ثروات طائلة زادت من رفاه القلة، ونشرت نموذجا للعيش حاول آخرون، من الاقطاعيين وزعماء الجند وكبار الموظفين، تقليده عن طريق اثقال ظهور الفلاحين والحرفيين بالغرامات والنهب، مما ألهب حماسة الطامحين الى تحقيق عدل الله بين خلقه على الأرض، وتحقيق المساواة التي بشر بها الإسلام كما فهمه هؤلاء.

وحين زار ناصر خسرو الأحساء سنة ٤٤٣/١٠٥١ (١٠٥٢) نقل صورة قريبة عن العدالة في دولة القرامطة في أيامها الأخيرة، أو «البوسعيديين» كما كانوا يسمون أنفسهم. فقد وجد أنه كان هناك ستة أمراء وستة وزراء، يجلسون معا ويتداولون في كل أمر، ويصدرون قراراتهم بالاتفاق، «وهم لا يأخذون عشورا من الرعية، وإذا افتقر إنسان أو استدان يتعهدونه حتى يتيسر عمله، وإذا كان لأحدهم دين على آخر لا يطالبه بأكثر من رأس المال الذي له، وكل غريب ينزل هذه المدينة وله صناعة، يعطى ما يكفيه من

---

(١) دي خويه، القرامطة، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

المال حتى يشتري ما يلزم صناعته من عدد وآلات، ويرد (الى الحكومة) ما أخذه حين يشاء»[1]. وكانت لهم قوة عمل خاصة للمساعدة اذا تخرب بيت أو طاحون لأحد الملاك ممن لا يملك القدرة على الإصلاح، بدون مقابل. «وفي الأحساء مطاحن مملوكة للسلطان، تطحن الحبوب للرعية مجانا، ويدفع فيها السلطان نفقات إصلاحها وأجور الطحانين»[2]، وكانوا متساوين مع من ليسوا من مذهبهم، و «البيع والشراء والعطاء والأخذ يتم هناك بواسطة زنابيل يزن كل منها ستة آلاف درهم، فيدفع الثمن عددا من الزنابيل، وهذه العملة لا تسري في الخارج. وينسجون فوطا جميلة ويصدرونها للبصرة وغيرها... ويجيب السلاطين من يحدثهم من الرعية برقة وتواضع»[3]. ويقول أيضا أن أبا سعيد أوصى أولاده أن يحكموا الناس بالعدل والقسطاس.

على ضوء هذا يمكننا الاعتقاد أن ابن الفضل قد حاول تطبيق نوع من جماعية الأرض في المنطقة الوسطى الخصبة، بحيث تنتقل ملكيتها من الاقطاعيين الى الجماعة. ولعل هذا هو ما أشار إليه مؤلف سيرة الهادي بقوله أن علي بن الفضل امر أنصاره أن يسلموا إليه الأموال[4]. ولا يبدو أنه قد استطاع تطبيق الأسلوب الجماعي في ملكية وسائل الانتاج الزراعي في كل المناطق الواقعة تحت سلطته، ولعله بدأ بإيجاد نموذج مصغر للمجتمع الذي يريد تعميمه، في مناطق محدودة، ولم يعش طويلا ليستطيع تعميم هذا النموذج على المجتمع الذي يحكمه. ويبدو انه حاول ايجاد جماعة مؤتلفة في المذيخرة، تجمع كل ما تملك بأيدي مسئولين مجددين، يتولون الصرف على الجماعة حتى لا يبقى في المذيخرة فقير أو محتاج. ولعل هذا ما قصده مؤلف سيرة الهادي بقوله أن ابن الفضل طلب من أصحابه أن «يخرجوا إليه من جميع ما في أيديهم»[5].

٥ ـ الناصر والاسماعيليون:

مات منصور بن حوشب سنة ٣٠٢/٩١٤ (٩١٥) وتولى الأمر ابناؤه من بعده، وراسهم أبنه أبو الحسن، ولم ينازعهم أحد فيما كان تحت سلطة أبيهم[6]. وبعد استيلاء أسعد بن أبي يعفر على ما كان تحت سلطة ابن الفضل تشجع الناصر وشمر لقتال الاسماعيلين ودولتهم في مسور، بهدف استئصال أية دعوة شيعية منافسة في اليمن. وقد استمر التحالف الذي تكون إبان الحملة التي قادها أسعد للقضاء على حركة ابن الفضل قائما فيما بين الدول الثلاث الرئيسية التي كانت تتنازع فيما بينها وتتصارع للسيطرة على اليمن آنذاك، وهي: اليعفريون بزعامة أسعد، والناصر في صعده، والزياديون في زبيد. وتدل بعض الوقائع

---

(١) سفر نامه، ص ٩٣ ـ ٩٤.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه.
(٤) » ٣٩.
(٥) نفسه
(٦) سيرة الهادي، ص ٣٨٩ ـ ٤٠٤

التاريخيه أن هذه الاطراف الثلاثة ظلت في العقود الثلاثة الأولى من القرن الرابع الهجري تحترم هذا الاتفاق غير المكتوب، وتتحرك في حدود لا تضر بالأسس التي أرستها للعلاقةفيما بينها أثنا المعركة ضد حركة ابن الفضل. وفي هذا الإطار بدأ الناصر حملته لاستئصال الدويلة الاسماعيلية القائمة في المنطقة الشمالية الغربية من صنعاء، والمتمحورة حول جبل مسور الحصين.

ويبدو أن هذه الدويلة الاسماعيلية كانت قد استطاعت الانتشار في المنطقة الشمالية الغربية، الممتدة من همدان في الهضبة اليمنية وحتى الشريط الساحلي في تهامه، مرورا بحجة والجبال المنحدرة الى الغرب منها، وهي مناطق في أغلبها زراعية خصبة، تتوفر فيها ملكيات زراعية كبيرة ..وقد أدى موت مؤسس الدعوة الاسماعيلية في اليمن: منصور بن حوشب،أو منصور اليمن كما يسميه الاسماعيليون، الى ظهور الخلافات فيما بين أبنائه، وبينهم وبين رجال الدعوة الآخرين، وخاصة من اليمنيين الذين تم اكتسابهم خلال حياة منصور، ووصلوا خلال الحروب المتالية بين الاسماعيليين واليعفريين، وبينهم وبين دولة الهادي، الى مكانة اقتصادية واجتماعية وعسكرية كبيرة، والى مكانة مماثلة في مراتب الدعوة، باعتبارهم أكثر قدرة على تحريك وحشد المقاتلين. وارتباطهم عقيديا بصاحب الدعوة يساعدهم على تحصيل مكاسب اقتصادية، وكل هذا يرفع من مستواهم الاجتماعي في أوساط الفلاحين والقبائل.

وقد خلقت هذه الصراعات التي عاشتها الدويلة الاسماعيلية ظروفا مواتية شجعت الناصر على شن الحرب على الاسماعيليين لتصفيتهم. وقد استغل الناصر فرصة القتال الذي نشب بين القدميين والجابريين في سنة ٣٠٤/٩١٦ (٩١٧) واستعانة القدميين به، فأرسل أبو جعفر أحمد بن محمد بن الضحاك، أكبر زعيم قبلي في حاشد، إلى منطقة حجه، فقام بالسيطرة على الأمور، وعين أخاه أبو حاشد، ابراهيم بن الضحاك والياً على المنطقة. لكن القدميين الذين استعان بعضهم بدولة الناصر تكشف لهم من تصرفات الوالي الجديد ما دفعهم الى التمرد والتعاون مع الاسماعيليين من جديد. فحشد لهم أبو حاشد من استطاع من الأهنوم وظليمة وعذر، واضطرهم الى المهادنة، لكن الحرب ظلت سجالا بين الاسماعيليين وعسكر الناصر بقيادة أبو حاشد في مناطق حجة وغربها.

يتضح هنا أنه بعد عودة الطبريين الى بلادهم اثناء تخلي المرتضى عن السلطة، بدأت إدارة الحرب تنتقل شيئا فشيئا من أيدي العلويين الى أيدي اليمنيين بالتدريج، وبدأ مركز آل الضحاك يزداد أهمية، مما أثار منافسة آل الدعام من بكيل، وهم المنافسون لآل الضحاك على زعامة همدان. وقد عرفنا أن أبناء الدعام كانوا قد تحالفوا مع علي بن الفضل في قتال الناصر، لكن القضاء على حركة ابن الفضل قد تركهم يقفون بدون دعم من جهة يمنية قوية، يواجهون دولة اليعفريين في صنعاء من جهة، وهي التي تولت قيادة التحالف الاقطاعي القبلي للقضاء على حركة ابن الفضل، ودولة الناصر في صعده من جهة أخرى. لذلك تصرفوا بمرونة واتصلوا بالناصر، فإذا بنا نجد عليان والحسين، ابني الدعام، فيمن خرج مع الناصر في مطلع سنة ٣٠٥/٩١٧ الى خيوان ثم الى حوث لاخضاع بعض المناطق المتمردة في همدان، لكنهما عادا لبستقرا في بيوتهما[1].

(١) روضة الحجوري، ق ٢٧٥ ـ ٢٨٨

وقد جهز الناصر قواه للتصفية النهائية لدولة الاسماعيليين، واستعد الاسماعيليون بقيادة عبد الحميد بن الحجاج المسوري بعسكر كثيف لمواجهة هذه الهجمة، تم جمعه من «أهل لاعه وما يليها من بني شاور، وأهل نضار، وبني عشب، والشاهل... وحجور، وعيان، وأهل حفاش، وملحان»[1]. واحتشد عسكر الناصر الذي كان أغلبه من همدان وخولان الشام، وتولى قيادته ابو جعفر بن الضحاك، وابراهيم بن المحسن العلوي، وعبد الله بن عمر الهمداني مؤلف سيرة الناصر. والتقى العسكران في موضع يقال له نغاش، في منطقة الأشمور المعروفة حاليا، في مستهل رمضان سنة ٣٠٧/يناير ٩٢٠، واستمر القتال يومين متتاليين، حتى انتهى بهزيمة ما حقه لحقت بالاسماعيليين، وقتل منهم كثير، وتشتت عسكرهم، وقتل من دعاتهم ورجال دعوتهم عدد كبير. وحاول عسكر الناصر الاستفادة من هذه الهزيمة للاجهاز النهائي على الدولة الاسماعيلية وإزالتها من الوجود، فلاحقوهم حتى عادوا الى مواقعهم الحصينة في جبل مسور، وضربوا من حولهم الحصار. ونقل الجحوري عن عبد الله بن عمر قوله في سيرة الناصر: «كتبنا الى الناصر بأخبارنا، فمضى بكتابنا الى صعده محمد بن احمد العنسي المعروف بأبي العشيرة، وحمل معه من رؤوس القتل وما وجب من خمس الغنائم، وانصرف كل قائد منا الى مركزه، ورد الجواب يأمرنا بالنهوض من فورنا في اتباع القرامطة الى أوطانهم، ويحضنا على جهادهم ولا نكف عنهم أينما كانوا»[2]. وأمام هذا الحصار والملاحقة لم يبق أمام الاسماعيليين إلا الاستعانة بالزياديين في زبيد لينقذوا انفسهم من مجزرة مؤكدة، ومن النهب والتدمير والسبي. فلما علم الناصر باتصالهم بالزياديين، وأن الزياديين قد أرسلوا بعض العناصر لمساعدتهم طمعا في موطىء قدم في تلك المناطق، وخوفا من تنامي سلطة الناصر بحيث يصبح منافساً خطيراً، «كره حربه (أي حرب ابن زياد) لئلا يقع عند السلطان أنه محارب قائده، فينقطع الموسم عمن في بلده من التجار»[3]. إذن، فقد كانت العلاقات الدقيقة فيما بين الدول التي تتنازع السلطة على اليمن آنذاك، ومصالح التجار في دولة الناصر باعتبارهم إحدى الدعائم الاقتصادية للدولة، أهم الأسباب التي أدت الى تراجع عسكر الناصر عن دخول مسور[4].

لكن هذه المعركة تركت آثاراً مدمرة على الدولة الاسماعيلية، وأصابتها بعلل لم تشف منها، وبدأ الضعف والتحلل يدب فيها بعد أن فقدت الزخم العقيدي الشمولي الذي اكتسبته في أيام ابن الفضل، وما أضفاه عليها من مبادىء للتحويل الاجتماعي، ولتغيير العلاقات الانتاجية، وإقامة حياة عادلة توحي للانسان المسلم بتقريب المسافة بين الفردوس السماوي في الحياة الأخرى، وفرص العدل والمساواة في الحياة الدنيا. تلك المبادىء قد جعلت الدعوة تستهوي جماهير الفقراء والبسطاء الذين استطاع ابن الفضل أن يقودهم في حركة فاعله اكتسحت مناطق واسعة من اليمن في مدة قصيرة، وبسطت نفوذ تلك الدعوة

---

(١) يحيى بن الحسين بن القاسم، أنباء الزمن، ص ١١١ - ١١٦

(٢) روضة الجحوري، جـ ٤، ق ٢٨٧

(٣) سيرة الهادي، ص ٤٠٤ - ٤٠٦

(٤) سيرة الهادي، نفسه، روضة الجحوري، جـ ٤، ق ٢٧٥ - ٢٨٨، الحدائق الوردية، ٢/٢٦٧ - ٢٧٣، تاريخ مسلم اللحجي، جـ ١، ق ٥٨

في اليمن كلها، من عدن الى نجران. لكن الأمور تغيرت بعد موته ثم القضاء على حركته، فانتقل أمر الدولة الاسماعيلية الى أيدي الزعامات الاقطاعية القبلية التي خرج ابن الفضل لمحاربتها. لذلك ما إن رأت أن استمرارها في هذه الدعوة سيعرضها للمهالك ولنهب ممتلكاتها واهدارها في حروب لا تنتهي الا لكي تبدأ من جديد، تارة مع الناصر، وأخرى مع اليعفريين الذين تولوا قيادة الحملة للقضاء على دولة ابن الفضل، ومع الزيادين عن طريق تهامه، حتى بدأت حماستها للاستمرار في دعم الدعوة الاسماعيلية تتضاءل، ودبت الخلافات فيما بين القيمين على الدعوة حتى تم القضاء على الدولة الاسماعيلية تماما، وبدأت عملية ملاحقة المؤمنين بهذه الدعوة وتقتيلهم في مركز الدعوة الحصين في مسور.

ويبدو ان الشعور اليمني قد بدأ يتزايد في مواجهة الدعوات التي تتولى قيادتها قيادات غير يمنية. فبنو يعفر قد أصبحوا يحكمون منطقة واسعة من اليمن بقيادة أسعد بن أبي يعفر بما يمثله من تحالف مع الزعامات الاقطاعية، وخاصة في المنطقة الوسطى، حين أصبح حصن كحلان في خبان مقره الذي يطمئن فيه، وبإطلاقه أيدي الزعامات الاقطاعية في مناطقها، والاكتفاء بتقاسم السلطة والمكاسب معها، لكنه لم يستطع أن يكون له نفوذاً مهما في همدان حيث كانت توجد زعامات قبلية منافسة، ميالة الى الخروج على السلطة المركزية واحتراف الحرب بما توفره من مردود معيشي أكثر مواتاة، في منطقة شحيحة الانتاج. ولعل أسعد فقد القدرة على اقناع زعامات همدان حين خلق حالة من الهدوء والاستقرار في منطقة حكمه لا تسمح بممارسة الحرب، بما تجره من تدمير لقوى الانتاج، وانعدام الاستقرار اللازم لسير عملية الانتاج والعناية بالزراعة. لذلك التصق آل الضحاك بالناصر لمنافسة بني يعفر ومحاولة أخذ صنعاء من أيديهم. لكن الناصر ظل متمسكاً بالتحالف الذي تم خلال الحملة على حركة ابن الفضل، وكان في حاجة الى أن يأمن جانب بني يعفر الأقوياء حتى يتفرغ لحرب الاسماعيليين، وتثبيت سلطته في صعده ونجران وما استطاع الوصول إليه من همدان، بعد أن تضاءلت طموحات القائمين على الدولة التي اسسها الهادي الى مستوى الحفاظ على إمارة صغيرة توفر الحد الأدنى من المكاسب، وتخلوا عن التفكير في العمل لاستعادة الخلافة العباسية نهائيا. أما آل الدعام من بكيل فقد كان وضعهم حرجا، فهم في حالة عداء مع بني يعفر بسبب تحالفهم مع دولة ابن الفضل في حروبهم مع الناصر، وهم في حالة حرب مع الناصر، لذلك مالوا الى الانكفاء في الجوف انتظارا لما تسفر عنه الصراعات المستمرة من نتائج.

٦ - بروز الدور اليمني في دولة الناصر وأثره في القضاء عليها:

بدأ الدور اليمني يتزايد في دولة الناصر بسبب عودة الطبريين الى بلادهم، وانخفاض عدد العلويين المحاربين، بعد أن خفت بريق الاغراء الذي مثلته دولة الهادي في نفوسهم في بدايتها، واتباع الناصر للأسلوب الذي اتخذه الهادي في أيامه الأخيرة، والمتمثل في الاقلاع عن قيادة المعارك بنفسه وتكليف آخرين بإدارتها. لذلك أصبح الاعتماد شبه كُلِّي على اليمنيين في معارك الناصر، قيادة ومقاتلين. ففي موقعة نغاش بين عسكر الناصر والاسماعيليين كان أبرز قائدين في ميدان المعركة هما أبو جعفر بن الضحاك وعبد الله بن عمر الهمداني، وهو أمر يختلف عما اتبع في دولة الهادي حين كانت إدارة المعارك

وقيادة العسكر توكل في الغالب الى العلويين، وكان العسكر الموثوق بهم من الطبريين. وكما شاهدنا فإن أبو حاشد بن الضحاك قد أصبح القائد الفعلي، عسكريا وإداريا، في منطقة حجة. وبذلك بدأت الأمور في دولة الناصر تنتقل بالتدريج الى أيدي اليمنيين، مما سيزيد من طموح الزعامات القبلية في القيام بأدوار رئيسية، تتعدى ما كانت تقوم به كقوى تابعة، مما ترك آثارا مدمرة على دولة الناصر. وظلت هذه الدولة تعاني من تمردات متتالية في مناطق مختلفة، ما تكاد تسكن حتى تنفجر من جديد، في مناطق قبلية غير مستعدة للخضوع لدولة مركزية.

IV

صراع الهمداني مع دولة الناصر

كانت صعدة قبل وصول الهادي اليها وتأسيس دولته فيها قرية واقعة على طريق التجارة والحج، لكن اتخاذه لها مركزاً لدعوته، وعاصمة لدولته، قد حولها الى مركز سياسي واقتصادي نشيط، واجتذب اليها الكثير من الناس، من داخل اليمن وخارجها، وامتد صيتها من طبرستان على بحر قزوين الى اليمن، مرورا بالعراق والحجاز، ووصل اليها الكثير من المقاتلين، ومن التجار وطلاب العلم، والباحثين عن دور سياسي في دولة الهادي وخلفائه. وهناك أخبار تشير الى أن التجار الذين وصلوها من صنعاء كونوا حيا خاصا بهم، وأصبح لهم مكانة مهمة في حياة المدينة، ولم يقتصر القادمون من خارج اليمن اليها على المقاتلين، بل جاء اليها شعراء ومتكلمون، ورجال دين وأدب. وتوفر لصعده خلال أيام الهادي وابنيه المرتضى والناصر الاستقرار الضروري لخلق حركة تجارية وفكرية، بحيث أصبحت من أهم المراكز التجارية والعلمية في اليمن، وخاصة إذا ما قورنت بصنعاء التي أدت الاضطرابات السياسية التي شهدتها خلال تلك الفترة، الى تعرضها للنهب والدمار مرات عديدة، والى توالي الحكام عليها بحيث انتقلت السلطة فيها من حاكم الى آخر مرات عديدة. لقد أصبحت صعده في ظل هذا الاستقرار خاضرة سياسية وعلمية يمنية، فاستهوت الكثير من المريدين، وقامت بها حركة فكرية خصبة، وثار فيها جدل فكري وسياسي لا تزال آثاره ماثلة حتى عصرنا. وكان طبيعيا أن تجتذب اليها الهمداني الذي نشأ في تلك الفترة. فقد ولد الحسن بن احمد بن يعقوب بن يوسف الهمداني بصنعاء في ١٩ صفر سنة ٢٨٠ / ١٠ ما يو ٨٩٣[١] في أسرة، قدمت منذ زمن مضى، من الجوف. وكان الجد الثالث «يوسف» أول من انتقل الى صنعاء وأقام بها، فانتقلت بذلك أسرته من البداوة الى الحضارة، وبدأت تمارس أعمالا يألفها البداة، مثل أعمال الصياغة والتعدين وغيرها، وعمل أبوه بتجارة الذهب، وكان خال أبيه ممن ولي عيار صنعاء[٢]. واشتغل أبوه بالتجارة، وخاصة تجارة الإبل والمكاراة، فرحل الى الكوفة، والبصرة، وبغداد، وعُمان،

---

(١) الهمداني، المقالة العاشرة من سوائر الحكمة، ص ٩٦

(٢) نفسه، الجوهرتين، ق ٤٦

ومصر[1] . وقد استفاد الهمداني من عمل أسرته في التجارة والنقل بالإبل، إذ تنقل معهم من مكان الى آخر، ومن بلد الى آخر، فتعرف على مراكز العلم المختلفة، وعلى انواع مختلفة من العلوم والمعارف، وعلى العديد من ذوي العلم والمعرفة، وخاصة على الطريق من صنعاء الى مكة بانتقاله معهم حين ينقلون التجار والحجاج.[2]

وبعد أن بدأ تعليمه في صنعاء بدأ يتنقل لطلب العلم، حيث ارتحل الى مكة سنة ٣٠٦/٩١٨ (٩١٩)، ودرس بها مدة واخذ عن شيوخها وعمن يصل اليها من البلدان الاسلامية[3]، لكنه عاد الى صعده فاستقر بها حيث تم تكونه العلمي والوجداني والسياسي. ولصعده تأثير خطير على الهمداني، وعلماؤها أكثر قربا الى نفسه، ومرجعاً موثوقاً يعود إليه عند اختلاف الروايات. وصعده، بما مثلته دولة الهادي فيها من تحد لمثقفي ذلك العصر ، من اليمنيين، ماثلة في كل ما كتبه الهمداني. وقد تحدث عن علاقته بها فقال: «وقد سكنت بها عشرين سنة، فاطلعت على أخبار خولان وأنسابها ورجالها، وقرأتها سجل محمد بن أبان الحنفري المتوارث من الجاهلية، فمن أخبارهم ما دخل في هذا الكتاب، ومنها ما دخل في كتاب الأيام»[4].

ويتضح مما كتبه الهمداني أنه كان بصعده من يهتم بالحفاظ على التاريخ اليمني ودراسته، ليس لما بعد الاسلام فحسب، بل ولما قبل الاسلام في الجاهلية، وأنه كان هناك سجل كتب فيه شيء من هذا التاريخ. وقد درس الهمداني على هؤلاء، وقرأ سجلاتهم، وأطل من خلالهم على الحضارة اليمنية القديمة، فامتلأ بالفخر وبالشعور بالعزة، وبدأت الفكرة اليمنية تستولي على مشاعره، وتكونت لديه صورة متكاملة لليمن من خلال النظر الى حضارتها السالفة، وبدأت تراوده فكرة التبشير بعودة اليمن من جديد الى الفعل الحضاري، وبذلك تكونت لديه البذرة الأولى لما يمكن أن نسميه «الدعوة اليمنية». ويبدو أنه وجد عند أولئك الذين درس عليهم في صعده نفورا من دولة الناصر، بما تمثله من سيطرة عناصر وافدة غير يمنية، على البلاد، فتأثر بهذه الأجواء، وسار باتجاه بلورة هذه المشاعر في صياغات نظرية سياسية محددة، تنقلها من مجال المشاعر الداخلية التي تعبر عن نفسها بطرائق غير محددة، الى مجال التنظير السياسي. وقد غذى هذه النزعة شعور مثقفي اليمن آنذاك بالتمييز في دولة الإمامة واعتمادها على غير اليمنيين في الكثير من شئون القضاء والإدارة، واعطاء اليمنيين الوظائف التي تؤمن سيطرة الدولة على المناطق المتمردة كالقتال.

وإزاء النظرية السياسية العرقية التي جاء بها الهادي، والتي تشترط في الإمام أن يكون من أبناء الحسن والحسين، بدأ الهمداني يبلور نظرية سياسية جديدة، تنظر الى اليمن ككيان سياسي متميز في

---

(١) نفسه، صفة جزيرة العرب، ص ٣٥٦

(٢) نفسه

(٣) نفسه، شرح القامة، ص ٣٢٧، ٣٢٩

(٤) الإكليل، ١/ ٢٧٥

الجزيرة العربية منذ ما قبل الاسلام، بنى حضارات عظيمة، ساهمت في تطور البشرية والارتقاء بها، كما ساهم في نشر الدين الاسلامي، وبذلك فهو مؤهل وقادر على أن يستعيد هذا الدور الحضاري وأن يمسك بزمام نفسه، ويبني دولته الخاصة، مستلهما تراثه الحضاري العظيم، وقدراته على الابداع والبناء. وقد عد الهمداني سيطرة غير اليمنيين على الشئون اليمنية عاملا معيقا لهذا النهوض الذي يرجوه لليمن.

لقد كانت روح الاستقلال والشعور بالتميز داخل الكل العربي الاسلامي ماثلة دائما في التراث اليمني، سواء في الصراعات التي خاضها اليمنيون كجماعات في الشام والعراق وغيرهما من الأمصار التي انتقلوا إليها في حروب الفتح، أم في الدويلات اليمنية التي قامت تباعا منذ بداية القرن الثالث الهجري. وإذا كانت قصائد الدوامغ قد عبرت عن صراع اليمنيين كجماعات في خارج اليمن ضد التمييز الذي مارسته عليهم القوى المتسلطة، وجسدت إحساس اليمنيين بتميزهم كجماعات قادمة من كيان محدد له تاريخ عريق وحضارة عظيمة، وعكست حنينهم الداخلي الى موطنهم الأصلي تعويضا عما يلاقونه من مصاعب، فإن الهمداني قد نقل هذا التنظير للشعور بتبلور الكيان اليمني، في شكل الدوامغ، الى اليمن نفسها، وبدأ يخوض غمار جدل سياسي في صعده، كان له تأثير حاسم على حياته بجوانبها السياسية والعلمية، وحدد خياراته التي كرس لها حياته كلها.

ويتحدد الموقف السياسي للهمداني، بطريقة مباشرة، في قصيدته «الدامغة»، وفي شرحها. فهو يتتبع فيها تاريخ الكيان اليمني منذ القدم كما ترسخ في وجدان اليمنيين، سواء كحقائق تاريخية، أم كأساطير تدل على التعلق بمفهوم محدد للدولة اليمنية، وبأرض محددة تحققت عليها هذه الدولة اليمنية الموحدة، وبإنجازات حضارية عظيمة لا تزال بعض آثارها شاخة تدل عليها، وتكون الحصيلة النهائية طموحا موحداً نحو إعادة هذا الكيان اليمني الى التشكل من جديد والفعل في حركة التاريخ. وقد بنى نظرته هذه على دعامتين أساسيتين، هما: الحضارة، والدين، واليمنيون جامعون لكليهما. قال في الدامغة: -

وما افتخر الأنام بغير ملك ... قديم أو بدين مسلمينا
وما بسواهما فخر وإنا ... لذلك دون كل جامعونا

ومن المهم الإشارة الى أن مصطلحي «القحطانية» و«النزارية» في مؤلفات الهمداني يتخذان معنى سياسياً مباشراً مرتبطاً بالصراعات السياسية في الخلافة الاسلامية، وبطموح المثقفين اليمنيين آنذاك الى تحديد أساس جديد لنظرية سياسية تأخذ بعين الاعتبار مطامح اليمن نحو استعادة وحدتها في كيان مستقل في الكل العربي الاسلامي ينهي حالة الاهمال التي عانتها اليمن في الدولتين الأموية والعباسية، وتضمن مساهمة اليمن الفعالة في الحركة السياسية والحضارية لذلك العصر، بما يتناسب وعظمة انجازاتها الحضارية في الماضي، والدور الذي قامت به في حروب الفتح والتمكين للدعوة الاسلامية. فقد كانت النظريات السياسية السائدة في عصر الهمداني تركز على أحقية قريش في الخلافة، سواء النظرية السنية التي تضمنها - نظريا - في قريش عامة، وتدعم حصرها عمليا - في أسرة العباس بن عبد المطلب بطريقة وراثية، أم النظرية الشيعية التي تحصرها، إما في أبناء الحسين كالامامية والاسماعيلية، وإما في أبناء الحسن

والحسين، كما في النظرية التي أتى بها الهادي الى اليمن، وأصبح الهمداني وغيره من المثقفين اليمنيين في صراع مباشر معها، وسارت من بعده عمليا في طريق وراثي أيضا، في ابنيه المرتضى والناصر. وقد كان موقف الهمداني تعبيرا عن رفض المثقفين اليمنيين آنذاك لهذه النظرية العرقية، ولذلك وضع نظرية مقابلة تعتمد على الإقليم «الوطن» بكل أبنائه، وتصبح «القحطانية» في نظر الهمداني، كيمني، نظرية سياسية وليس عرقية، بدليل أنه يتحدث عن قحطانيين «تنزروا»، وعن نزارين «تقحطنوا»[1]، وهو يعني بالتنزر اتخاذ موقف سياسي يدعم حق غير اليمنيين في تولي السلطة السياسية في اليمن، وبالتقحطن الدعوة الى أن يمسك اليمنيون بشئون بلادهم، ويكونوا دولة يمنية ذات تميز ضمن المجموع العربي الاسلامي. ووفقاً لهذه النظرية ينظر الهمداني الى الدولة الأموية وبعدها الدولة العباسية، وربما الى ما قبلهما، على أنها دول قرشية. فهو يخاطب «المتنزرين» قائلاً:

أعـنـاكـم «بـدولـتكـم» ولـمـا نـرد مـنكـم بـدولتنـا معيـنـا

ويضيف في شرح الدامغة: «نحن الذين حاربنا مع أبي بكر أهل الردة، وافتتحنا في أيام عمر وعثمان الفتوح، وقمنا مع علي (صلواة الله عليه)[2]، ومع معاوية، وقمنا مع بني مروان...»[3]. ويلاحظ هنا أن الهمداني يتحدث من موقع سياسي آخر، فلا يهتم كثيرا بالخلافات السياسية بين علي ومعاوية، ولا بين الشيعة وغير الشيعة حول أحقية علي في الخلافة، ولا يفرق بين علي ومعاوية، ولا بينهما وبين أبي بكر أو عمر، أو عثمان. لأنه يستند الى نظرية سياسية أخرى غير تلك التي ينطلق منها المتجادلون حول هذه المسائل.

ومن المفيد أن نقتبس ما نقله الهمداني في الاكليل من حوار طريف جرى بين معاوية بن أبي سفيان وبعض اليمنيين، وفي هذا الحوار يتحدد موقف يمني موحد في النظر الى ما لليمنيين من عراقة حضارية في شبه الجزيرة العربية، وبالتالي افضليتهم على غيرهم من قبائلها في تولي شئون الرئاسة والحكم من جهة، وشعور اليمنيين وفقاً لذلك بالحرمان وعدم الانصاف في دولة الخلافة رغم دورهم القتالي الكبير في تثبيت دعائمها. قال: «ذكروا أن الضحاك بن المنذر بن سلامة ذي فائش الحميري، وكان أبوه وجده ملكين، وكان وسيماً جسيماً، دخل على معاوية بن أبي سفيان، فاستشرفه[4] معاوية حين نظر إليه، فقال فمن الرجل؟ قال: من فرسان الصباح، الملاعبين للرماح، المبارين الرياح، وكان معاوية متكئا فاستوى قاعدا، وعجب من قوله وقال: انت - إذا - من قريش البطاح. قال لست منهم، لولا الكتاب المنزل، النبي المرسل، لكنت عنهم راغباً، ولقديمهم عاتباً. قال فأنت - إذا - من أهل الشراسة، ذوي الكرم الرئاسة، كنانة بن خزيمة. قال لست منهم، واني لأطمو عليهم ببحر زاخر، وملك قاهر، وعز باهر،

---

(١) الإكليل، ١/٤٤١، صفة جزيرة العرب، ص ٢٦٤

(٢) أغلب الظن أن عبارة «صلوات الله عليه» من إضافة النساخ لأنها لا تنسجم مع سياق نص الهمداني

(٣) ص ٤٩

(٤) رآه شريفا

وفرع شامخ، وأصل باذخ. قال: فأنت - إذا - من جمرة معد، وركنها الأشد، أهل الغارات، بني أسد. قال: لست منهم، أولئك عبيد، ولم يبق منهم الا الشريد. قال: فأنت - إذا - من فرسان العرب، المطعمين في اللزب[1]، أهل القباب الحمر، تميم بن مر. قال لست منهم، إن أولئك بدأونا بالفرار، حين أحجرهم منا الأحجار. قال: فأنت - إذا - من خيار بني نزار، وأحماهم للذمار، وأوفاهم بذمة الجار، بني ضبة. قال: لست منهم، لأن أولئك رعاة النقد[2]، وأهل البؤس والنكد، لا يقرون الضيف، ولا يدفعون الحيف. قال: فأنت - إذا - من أهل الطلب بالأوتار، وإجماع الدار: ثقيف بن منبه. قال: كلا، أولئك قصار الخدود، لئام الجدود، بقية ثمود. قال: فأنت - إذا - من أهل الشاء والنعم، والمنعة والكرم، هذيل بن مدركه. قال: كلا، أولئك جمع الحطب، وخزر القرب، ولا يحلون ولا يمرون، ولا ينفعون ولا يضرون. قال: فأنت - إذا - من هوازن، أهل القسر والقهر، والنعم الدثر. قال: كلا، أولئك أهل السراب، وعلاج الكراب[3]، شعر الرقاب، وعيش الكلاب. قال: فأنت - إذا - من قاتلي الملوك الجبابر، وأحلاف السيوف البواتر، من عبس مره. قال: لست منهم، لأنا منعناهم هاربين، وقتلناهم غادرين. قال: فأنت - إذا - من أهل الراية الحمراء، والفئة الغبراء، سليم بن منصور. قال: كلا، أولئك أهل الخصى، ورضخ النوى. قال: فأنت - إذا - من أوغاد اليمانيين الذين لا يعقلون شيئا. قال أنا ابن ذي فائش، مهلا يا معاوية، فإن أولئك كانوا للعرب قاده، وللناس سادة، ملكوا أهل الأرض طوعا، وخيروهم كرها، حتى دانت لهم الدنيا بما فيها، وكانوا الأرباب وكتم الأذناب، وكانوا الملوك وكنتم السوقة، حين دعاهم خير البرية، بالفضل والتحية، محمد ﷺ فعزروه أيما تعزير، وشمروا حوله أيما تشمير، وشهروا دونه السيوف، وجهزوا دونه الألوف، وجادوا بالأموال والنفوس، فضربوا معد حتى دخلوا في الاسلام كرها، وقتلوا قريشاً يوم بدر فلم تطلبوهم بوتر، فأصبحت يا معاوية تحمل ذاك علينا حقدا، وتشتمنا عليه عمدا، وتقذف بنا في لجج البحار، وتكف شرك عن بني نزار. ونحن منعناك يوم صفين، ونصرناك على الأنصار والمهاجرين. . . »[4]

ولسنا بصدد البحث عما إذا كان هذا الحوار الطريف قد حدث فعلا أم لم يحدث، فالطابع الاسطوري باد عليه بشكل واضح، كما أننا لسنا بصدد التحقق من صحة الحجج التي استند عليها الجانبان، فهذا لا شأن لنا به. والذي يهمنا هنا هو أن هذا الذي عرضه الهمداني يعبر عن شعور جمعي، كان في أساس الصراعات التي خاضها اليمنيون في خارج اليمن، فيما عرف في التاريخ العربي الاسلامي بالصراع بين اليمانية والقيسية، كما كانت هذه المشاعر سائدة، إن لم يكن عند العامة في داخل اليمن، فلدى الفئات العليا الطامحة لامتلاك السلطة السياسية في البلاد، وانتزاعها من أيدي غير اليمنيين الذين أسسوا دويلات تستند الى نظرات سياسية الى الاسلام تحصر الخلافة في قريش، أو في بيت من قريش، أي أنها نظرات لبس

(١) اللزب: الشدائد

(٢) جنس من الغنم قبيح الشكل

(٣) الكراب: الحبل يشد في الدلو كيلا يخرج المال حال النزع

(٤) الإكليل، ٢/٢٠٠ - ٢٠٤

لليمنيين مكان فيها. كما أن هذا التنظير للكيان اليمني المتميز في الجزيرة العربية قد تعمق لدى مثقفي ذلك العصر في اليمن، وخاصة المهتمين منهم بالتاريخ، والآثار، واللغة الحميرية، وكل ما يمت بصلة الى مجد اليمن الغابر ووحدتها وازدهارها القديم، هذا الماضي الذي يقبع في الأذهان تعويضاً عن واقع زري تعيشه بلادهم، يعتريه التمزق والضعف، والتشتت والتطاحن.

هذه النظرية السياسية «الوطنية»، المعتمدة على نظرة حضارية تاريخية، جعلت التطور الحضاري لليمن في الاسلام حلقة في مسيرة التطور الحضاري فيها، ودفعت بالهمداني الى أن يجهر بمواقفة المعادية لدولة الناصر، ويكتب الأشعار المحرضة لليمنيين كي يتخذوا موقفاً يمنياً موحداً معادياً لتلك الدولة. ولعل الدامغة جاءت بعد جدل واسع أغلبه مستتر، وأقله ظهر الى العلن، كتب خلاله شعراً كثيراً تداولته الأيدي، فكانت الدامغة تتويجاً لهذا الجدل الواسع وهذه الأشعار المتداولة. فما أن جاءت سنة ٣١٦/٩٢٨ حتى وجد الهمداني نفسه في حاجة الى تأليف كتاب، باسم مستعار، نسب تارة الى إبنه، وأخرى الى أحد تلاميذه، يشرح فيه مقاصده في الدامغة. وقد شرح الدامغة لشعوره بالحاجة الى تفسير معانيها لليمنيين كي يحقق الغرض السياسي والحضاري الذي أراده من نظمها، ولكي ينفي عنها صفة الهجاء والتعصب العرقي الذي اتهمت به فيما بعد[1]. فهو يرد على أحد الذين طلبوا منه أن يستعين بأشعار الضد «وروايات الند، فتكون أوكد للحجج، وأقنع للخصوم»، فيقول: «وقد سألت (من) ذلك أعظم الشطط، وعرضت لما يركب الغلط، مع ما يذكي من الحمية، ويحيي من العصبية، كل مدع على خصمه الحق ليس بناهك له الا بإقامة البينة العادلة، فإن أقامها أخته، وإن أغفلها افلته وعند إقامتنا على خصمنا الشاهد من نفسه يقع التجاوز للعصبية الى ما هو أسوأ منها، وقد قال الله عز وجل: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2]»[3]. ويدافع عن الدامغة موضحاً الأسباب التي دعته لتأليف شرحها، فيقول: «لم يأت فيها الا بحجة قائمة، إما من أثر، أو خبر، مع كفه عن تصريح الهجاء، وميسم الخزاء. ولو حمد عاقبة أمرها لكان حريا أن يتركها مجردة، لأن الشعر أشهر وأسير، وعلى أسماع العرب أخف، والى قلوبها أشهى»[4].

وقد اتهم الهمداني، بسبب هذا الموقف السياسي المعادي لدولة الناصر بأنه «هجا النبي ﷺ»[5] وأنه كان «سبابا لأهل البيت»[6]. وأدى الجدل الذي دار بينه وبين المدافعين عن دولة الناصر، مثل: أبي العساف، حسين بن علي الرسي، وأبي احمد بن أبي الاسد السلمي، وأيوب بن محمد اليرسمي

---

(١) يحيى بن الحسين بن القاسم، المستطاب، ق ٢٢

(٢) الحجرات، ١٣

(٣) شرح الدامغة، ٣ - ٦

(٤) نفسه

(٥) ابن ابي الرجال، مطلع البدور، ١/١٣٨

(٦) يحيى بن الحسين بن القاسم، المستطاب، ق ٢٢

الفارسي[1]، الذين يستندون الى السلطة السياسية والدينية للدولة، الى سجنه[2] والى اضطراره لترك صعده والانتقال منها الى صنعاء خوفاً على حياته. ولعله اختار صنعاء لاعتقاده أن الدولة التي يقودها أسعد بن أبي يعفر تجسد نواة الدولة اليمنية الموحدة القوية، التي تستطيع أن تتصدى للدويلات التي أقامها غير اليمنيين مثل الناصر. ولعله كان يأمل أن يتبع أسعد مع الناصر الأسلوب الذي اتبعه مع حركة علي بن الفضل. لكن ظنه خاب، لأن أسعد كان لا يزال محافظاً على الحلف الذي قام غداة الحملة التي قضت على حركة ابن الفضل، فقد كتب الناصر الى أسعد طالباً منه اعتقال الهمداني، فاستجاب لهذا الطلب وكتب الى واليه على صنعاء بالقبض على الهمداني وسجنه[3]. وقد تحدث الهمداني عن ذلك شعرا فقال: [الطويل]

ويسقط ضعفي ذاك عن حي حمير ... وسيدها المنظور فيها ابن يعفرا
أنخت به خوف العداة وغدرهم ... فألفيته فيهم على الأمن أغدرا
فملكهم مني مناط قلادتي ... وأسلمني فيهم بإذني وأدبرا
فلو كان إذ لم يحم ظهري استقالني ... وأدبني حتى أبين فيعذرا
ولكنه أغضى على الذل عينه ... وفرط في حق الجوار وقصرا[4]

ويمكن تبين بعض المقاصد في هذه الأبيات، وهي أن الهمداني هرب من صعده خوفاً من الناصر ورجال دولته. وقد توجه الى صنعاء لأنه كان يؤمل أن يعمد ابن يعفر الى حماية ظهره وتبني مواقفه اليمنية، ويبادر الى مناجزة الناصر، لكن ابن يعفر كان لا يزال متمسكا بالحلف القديم كما ذكرنا. وربما عد أسعد بقاء الهمداني في السجن وسيلة من وسائل إضعاف الناصر، عن طريق الهاب مشاعره ودفعه لكتابة المزيد من الاشعار التي تستفز اليمنيين كي ينهضوا للخروج على تلك الدولة غير اليمنية، مما يؤدي الى سهولة القضاء عليها. وقد حدد الهمداني في المقالة العاشرة من «سرائر الحكمة» تاريخ سجنه في صنعاء في ٢٤ شوال سنة ٩/٣١٩ نوفمبر ٩٣١[5]، كما حدد المدة التي قضاها في السجن بستمائة يوم، ظل خلالها يراسل القبائل وزعماءها محرضا إياهم ومستنفرا ، وحاثا لهم كي يتحركوا، لا للافراج عنه فحسب، بل وللخروج على سلطة يرى أنها دخيلة وغير يمنية، وراسل، للغرض نفسه، العديد من زعماء القبائل، كما راسل بعض الدويلات القائمة. وممن راسله الحسن بن منصور بن حوشب[6]، وابن زياد في زبيد[7]. وزاد تهييج الهمداني للقبائل اليمنية حتى وصل الى أكثر القبائل التصاقاً بالناصر، مثل حي آل أبي فطيمة من خولان

(١) مقدمة الأكوع لشرح الدامغة، ص ٥٥
(٢) تاريخ مسلم اللحجي، ق ٤٥ - ٤٦، مطلع البدور، ١/١٣٨ - ١٣٩
(٣) مطلع البدور، نفسه
(٤) الاكليل، ١/٦٤
(٥) ص ٩٧
(٦) تاريخ مسلم اللحجي، نفسه
(٧) الاكليل، ١ / ٤٢٨

الشام، وهم المعروفون بعلاقتهم بالعلويين منذ قاتلوا مع ابراهيم الجزار، «وأخربوا صعده معه، وهم الذين خرجوا ليحيى بن الحسين. . . وكانوا عمود أمره، ووكر عزه، ونظام دولته، فأقاموا على ذلك حياة يحيى بن الحسين وحياة ابنه محمد بن يحيى، وحياة الناصر»[1]. وقد استخدم الهمداني شعره كخير وسيلة للتحريض على الناصر، والاستنجاد بالقبائل، والطلب منهم العمل على اطلاق سراحه. وقد حفظ الإكليل بعض أبيات من الشعر الذي قاله الهمداني لهذا الغرض، من ذلك ما أرسله الى زيد بن أبي العباس، من فرسان خولان الشام، قوله: [الكامل]:

يا زيد زيد الخير يا بن محمد ... ما كنت لاسمك إذ عرفت بناس
بل كنت أول من هتفت به الى ... إحياء نفسي ساعة الإبلاس
فابدر الى نقذ الغريق فإنه ... إلا تحث يعوم عوم الغاشي
وليلحقني منك بعدة مالك ... في جاره المزني أو جساس
واطلب بطائلتي طلاب مهلهل ... وزهير عبس شأره في شاس[2]

وقد أعطى شعر الهمداني ومثابرته على استثارة الحمية اليمنية لدى القبائل، النتائج التي كان يهدف إليها. فقد تحرك الفطيميون طالبين من الناصر الافراج عنه، بعد أن ظلوا «عمود أمره. . حتى سجن الهمداني بيد أسعد بن أبي يعفر، فطلبوا فيه، فأعلمهم أنه لم يسجنه، وأن أسعد سجنه في جرم أجرمه إليه، فركب منهم الحسن بن محمد بن أبي العباس الى أبي حسان (عامل أسعد على صنعاء)، طالبا فيه، فاعتذر وقال: إنما كتب الي فيه الناصر أن أسجنه له ، فهو في سجنه عندي، فاطلبوا إليه، فإذا أنعم فيكتب إلي حتى أطلقه، فانصرف. وعادوا جماعة العشيين الناصر في الطلب، وأعلموه بما قال أسعد؛ فأبعدهم واغلظ لهم، فأغلظوا له، وتباعدوا أمرهم، وأظهروا له الخلاف، وقاد له الحسن بن أبي العباس بني جماعة، وقاتله بمصنعة كتفى، فسأل الناصر وجوه خولان أن يصرفوه، ويعلموه أنه قد فتح له الهمداني، فرضي وصرف تلك الجموع»[3]. وفي يوم كتفى قال الهمداني:

[السريع]

قدت لها هانيء عن أسرها ... بجحفل أسود كاللاب
كأنهم والزرد من فوقهم ... أسد عليها أشب الغاب
حتى صبحت القوم ربعانها ... صباح مرس غير مثتاب
يقدم من قدت بذي ميعة ... يخطو على ذي ملتم واب
شاهر عضبين رهيف الظبى ... للهام والأذرع قضاب
ومعمدا في القلب من عزمه ... ليس عن المقتل بالناب

(١) الإكليل، ١/ ٤٢٥ - ٤٣٦
(٢) الإكليل، ١/ ٤٣٦
(٣) الاكليل، ١/ ٤٢٥ - ٤٣٦

ثم سجلت الموت في مشرع ... للناسج المجة والأب
فعاينت هاشم ما عاينت ... أمية في القسطل الهاب
من عامر والغر من رهطه ... مشلية الصدر على الزاب

ويتحدث الهمداني عن خروجه من السجن بطريقة غير مباشرة فيقول: «فنفذت فيه الشفاعة، فلما كان يوم الأحد ٢٧ من شعبان من سنة ٣٢١ (٢٢ أغسطس ٩٣٣) أذن باطلاقه، فانطلق واخرج، ثم رد الى السجن ثانية، فلم يبق فيه يوماً، ثم أطلق فحبر، ثم أطلق من الموضع وبعث به مغربا مع حفظه، أينما وصلوا من قرية سجنوه، فأقام على ذلك ثمانية أيام، ثم أفلت من النهج الذي قصد به له، وملك نفسه، وذلك بعد ستمائة يوم...»[1]. ويتضح من هذا أن الهمداني هرب من الحرس الذين كلفوا بمرافقته في الطريق. وربما أقنع هؤلاء الحفظة بالسماح له بالهرب بشرح قضيته لهم، وكيف أنه سجن لأنه يدافع عن حق اليمنيين في أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم. ولم يذكر الهمداني الوجهة التي أرسل إليها. ومن المحتمل أن أسعد بن أبي يعفر، بعد ما سمع ما ادعاه الناصر من أن سجن الهمداني كان برغبة أسعد ولا علاقة له بذلك، أراد أن يكسر العصا بين الناصر وأنصاره من خولان الشام بإرسال الهمداني إليه، ليظهر كذب ادعائه من جهة، وليوقع بينه وبينهم من جهة أخرى. ويشير الهمداني الى فترة الهروب فيقول أنه وصل «الى مأمنه بعد فلتة شهرين ويومين»[2]. ومأمنه هنا يحمل احتمالين، الأول أنه ظل هاربا حتى حصل على الأمان من الناصر تحت ضغط خروج قبائل خولان الشام مطالبة بالافراج عنه، أو بتأثير وساطة ابن زياد صاحب زبيد[3]. والثاني وصول الهمداني الى قبائل يمنية لا سلطة للناصر أو لأسعد بن أبي يعفر عليها، مما جعله ينعم عندها بالحرية الشخصية من جهة، وحرية الفعل في أوساط شعبية قابلة لأن تبدأ الحركة في اتجاه الغاية السياسية التي سجن بسببها. وأغلب الظن أنه بدأ إقامته في ريده من ذلك التاريخ، وأن المأمن الذي وصل إليه هو ريده نفسها.

ورغم هرب الهمداني من سجنه، فإن الحرب التي قامت بين خولان الشام والناصر بسببه لم تلبث أن تجددت. وتدل الأشعار التي قالها الهمداني في تلك الحروب أنه اتخذ من خروجه من السجن فرصة لتحريض القبائل، وإثارة حميتهم اليمنية، مما كان له أثر مدمر على تلك الدولة. فقد استدعى العشيون، وهم من آل أبي فطيمة، الأمير حسان بن عثمان بن أحمد بن يعفر، وهو منافس للناصر ولحليفه أسعد بن أبي يعفر، ووعدوه المساعدة في حرب الناصر، فقدم الى جبل برط، واتجه الى نجران التي عرف أهلها بمعارضتهم المستمرة لدولة الهادي وخروجهم عليها وانهاء سلطته في نجران مرارا. وبدأ الناصر في هذه الفترة يشعر بقرب النهاية التي تنتظر دولته، فهو يقول: «قل المعين على هذا الدين، فأنا وحيد دهري، وغريب في أمة جدي، وقد شغل بذلك قلبي، وضعف عزمي»[4].

---

(١) المقالة العاشرة من سرائر الحكمة، ص ١١٦

(٢) نفسه

(٣) الاكليل، نفسه

(٤) الحدائق الوردية، ٢ / ٢٦٩، الجحوري، جـ ٤، ق ٢٧٦

وأراد الناصر الانتقام من العشيين لخروجهم عليه مطالبين بالافراج عن الهمداني، كي يؤدبهم فلا يجرؤون على تكرار الخروج في منطقة تعد بمثابة القلب في دولته، واختلال سلطته فيها يعني نهاية دولته. لذلك جمع لهم «على حين غرّة منهم وتضايق حال، وافتراق جماعه، من رجال الربيعة بن سعد، وأكثر بني سعد، وطوائف من همدان، وكثير من أهل صنعاء، فواقعهم بجموعه (شمال شرق صعده)»[1]. وتولى زيد بن أبي العباس قيادة العشيين، «وحمل من كان معه، فهزموا العلوي (الناصر)، وافترق جيشه، وكان له الطول قبل حملة زيد. وفي ذلك يقول الهمداني: [الوافر]

ألا أبلغ بني سعد بن سعد ... مقالة ناصح للقوم ود
بأن قبحت لحى قاتلن زيدا ... وعمي مجدها حبا بمجد
وقبح من ربيعة حيث كانت ... كليب والقماقم من كلعد
سعى في فك ربقتهم فقاموا ... عليه دون نصرته لضد
ولا مدت لهمدان بن زيد ... بنانا يقتدحن شهاب زند
جزوا حسنا وزيدا عن أخيهم ... جزاءا غير مرسوم برشد
هما غضبا لهمدان وقاما ... لها من دون ذمتها بحشد
فآزرت العدى لها وخانت ... ذمامهما وذاك من التعدي
فشلم جاهها وانحط منها ... منازلها رضى لبني معد
فساءت خطة همدان شيمت ... وما جزاء ما خولان تسدي
ولو صبتم بها الأعراض منكم ... وطار شنارها في كل حد
وغارت في الركاب بكل أرض ... تغلغل بين غوري ونجد»[2]

وتمضي القصيدة في تحريض همدان ضد الناصر ودولته، موضحة لهم أن الهادي وأولاده لا يملكون أي حق في حكم اليمن، سواء بدليل واضح، أم بحق مكتسب بحد السيف. قال:

تملكها بمخرقة رجال ... بلا حق أقيم ولا بحد
وقد كانت على الاسلام قدما ... ولم تسمع بهاد قبل مهدي[3]

وما لبثت هذه الانتصارات التي حققها معارضوا الناصر أن شجعتهم على مواصلة حربة، وشجعت آخرين على الالتحاق بهم، وفي الوقت نفسه تضضع معسكر الناصر بفعل الدعاية المركزة التي شارك الهمداني بدور خطير فيها من خلال أشعاره التي تستنفر في اليمنيين مجدهم الغابر، وحميتهم القبلية، وأحقيتهم في تولي شئون بلادهم، وعدم أحقية الأخرين في حكمهم، وأنهم انما يمسكون بالسلطة اعتمادا على دعمهم. وتجمعت القوى المعارضة للناصر الى نجران، وخاضت معه معركة شهيرة في الخامس من

(1) الاكليل، ١ / ٤٣٠
(2) الاكليل، ١ / ٤٣١ - ٤٣٤
(3) نفسه

جمادى الآخرة سنة ٣٢٢/٢٣ مايو ٩٣٤[١]. عرفت بيوم الباطن، الذي «قتل فيه الحسن بن يحيى بن الحسين، أخو الناصر، في خلق كثير، فانفلق قلب الناصر، فأقام أياما يسيره عليلا ثم توفي»[٢]. وقد تحدثت سيرة الهادي عن هذا اليوم بالقول عن الناصر: «واعتل علة شديدة، ووقع بينه وبين حسان (بن يعفر) حرب يوم الخميس لخمس مضت من جمادي الآخرة، وكان عسكره لا قائد فيه، فافترق الناس، ووقع فيهم الفشل وانهزموا، وقتل الحسن بن الهادي، وقتل معه جماعة من الناس، وانصرف كل الى مكانه، واشتدت علة احمد بن يحيى (الناصر)، فانصرف فوصل صعده يوم الأحد لثمان خلت من هذا الشهر»[٣]. وكانت هذه الهزيمة الضربة القاصمة التي انهت الدولة التي أسسها الهادي. فما أن علم حسان بن يعفر بموت الناصر حتى نهض من نجران عن طريق برط متجها نحو صعده، ولم يكن بها قوة يمكن ان تقف أمام المهاجمين، وهرب العلويون منها، فدخلها حسان في أواخر جمادى الآخرة سنة ٣٢٢/يونيو ٩٣٤[٤].

ورغم أن العلويين ذهبوا الى أسعد بن أبي يعفر فأعانهم وكتب الى همدان يطلب مساعدتهم، فاستطاعوا العودة الى صعده من جديد، وأخرجوا منها حسان بن يعفر، الا أن ابني الناصر اختلفا فيما بينهما وتقاتلا، وانحط أمر الإمامة بحيث ادعى كل منهما الامامة لنفسه. فيحيى بن الناصر دعا لنفسه وتلقب بالمنصور، ونافسه أخوه القاسم الذي تلقب بالمختار، وحشد كل منهما ما استطاع من القبائل من حوله، ودارت بينهما حروب أدت الى خراب صعده ونهبها، وفقدانها الاستقرار الذي حافظت عليه طوال أيام الهادي وابنه الناصر، ذلك الاستقرار الذي جعلها مركزاً تجارياً وسياسياً وعلمياً مهماً. وكانت نتيجة هذا الاضطراب قدوم أبي جعفر احمد بن محمد بن الضحاك، الذي يقيم الهمداني بالقرب منه في ريده، الى صعده، فاتفق مع القبائل المحيطة بصعده على عزل ابني الناصر من السلطة، وتولى هو حكم صعده بالاتفاق، في منتصف ربيع الآخر سنة ٣٢٧/فبراير ٩٣٩[٥]. وبهذا انتهت دولة الامامة في صعده في هذا الدور، وعادت الأمور من جديد الى الحالة التي كانت سائدة في اليمن قبل مجيء الهادي، من تنافس الزعامات القبلية والاقطاعية على النفوذ والسلطة، وما يجره من حروب وتقاتل، مما يجعل تحقيق النموذج السياسي اليمني كما تصوره الهمداني وأمثاله من مثقفي اليمن في عصره، والذي طورد وسجن وقاتل من أجل تحقيقه، أمرا صعب المنال.

عندها أدرك الهمداني أن اليمنيين لا يعرفون تاريخهم حق المعرفة، ولا يعرفون عن عظمتها الماضية ما يعرفه هو، ولا تشغلهم قضية إستعادة دور اليمن الحضاري والتاريخي كما تشغله، لذلك انكب على

---

(١) سيرة الهادي، ص ٤٠٦ - ٤٠٨

(٢) الاكليل، ١/٤٣٤ - ٤٣٥

(٣) سيرة الهادي، نفسه

(٤) سيرة الهادي، نفسه، الاكليل، نفسه

(٥) سيرة الهادي، ص ٤٠٨ - ٤١٥، أنباه الزمن، ص ١٢٠ - ١٢١

البحث التاريخي والجغرافي، وحاول معرفة ما تبقى من اللغة الحميرية لدى مثقفي عصره من ذوي الاهتمام بالتاريخ والحضارة في اليمن، أمثال أبي نصر، محمد بن عبيد الله الحبصي، وهو أكثر من عول عليه الهمداني في رواياته[1]، ومحمد بن أبان الحنفري، وغيرهما. وتنقل من منطقة الى أخرى في اليمن، في محاولة لقراءة مساندها، ونقل في الاكليل بعضا من محاولاته لقراءة مساند في «تلفم»[2]، وقصر نوفان في «خيوان»[3]، و «ناعط»[4]، وغيرها، ونقل عن سجل متوارث من الجاهلية في صعده أنساب بعض السلالات اليمنية.

بهذا يكتسب انكباب الهمداني على البحث والتأليف في تاريخ اليمن وحضارته معنى سياسياً عميقاً، باعتباره محاولة لتوجيه اليمنيين نحو مصادر العظمة في تاريخهم، كي يستلهموها في عمل عظيم لبناء تجربة حضارية جديدة على أنقاض التمزق، والحروب، والتفتت الذي يغري غير اليمنيين بالبحث عن مكان لممارسة سلطتهم على أرض اليمن. فهو يذكر أنه كتب الجزء الثاني من الاكليل في ريده في سنة ٣٣٠/ ٩٤١ (٩٤٢)، أي بعد انحسار سلطة ابن الضحاك عن صعده، وسيادة الفوضى والاضطراب فيها.

والهمداني مسلم ما في ذلك شك، لكنه لا يشعر بأي تناقض بين إسلامه ونظريته السياسية القائمة على أساس وطني يمني، في مقابل النظريات القرشية، أي التي تحصر الإمامة في قريش عامة، او في بيت من بيوتاتها. ونظريته تلك قائمة على أساس أن اليمن كيان متبلور داخل الكل العربي الاسلامي، فكأنما هو ينظر الى الخلافة كأمر منفصل عن النبوة، باعتبار السلطة السياسية أمراً دنيوياً قابلاً للاجتهاد. فكما اجتهد المسلمون الأولون وأقاموا مؤسسات سياسية وإدارية وغيرها، تناسب ظروفهم التي وجدوا أنفسهم فيها، فإن من حق اليمنيين أن يجتهدوا في البحث عن معادلة سياسية تسمح لهم بالمشاركة مشاركة فعالة في الحياة السياسية لعصرهم، وهذا الاجتهاد في النظر الى العلاقة بين النبوة والخلافة هو ما سنحتاج للانتظار الى ما يزيد عن ألف سنة حتى جاء الشيخ علي عبد الرازق في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين ليخرج باجتهاد جريء في كتابه «الاسلام وأصول الحكم»، ينظر فيه الى الخلافة كشأن دنيوي منفصل عن الدعوة الاسلامية، مما يسمح بحرية الاجتهاد والاختيار في هذا المجال.

بهذين البعدين، الحضاري التاريخي اليمني، والاجتهاد لإرساء أسس نظرية سياسية جديدة في التراث الاسلامي، يكتسب الهمداني معنى معاصراً. فقضية وحدة اليمنيين في النضال في سبيل خلق تجربة يمنية موحدة ومتطورة، لا تزال من أولى المهام المنوطة بحركة التحرر الوطني في اليمن، وقضية البحث عن شكل من أشكال الاجتهاد الفكري المنفتح على العصر لا يجاد حلول تستجيب لمتطلبات البناء الوطني والقومي والانساني في هذا العصر، لا تزال قضية مطروحة على جميع البلدان العربية والاسلامية.

---

(١) الإكليل، ١/ ٨٥
(٢) نفسه، ٨/ ٩٦
(٣) نفسه، ٢/ ٩٨
(٤) نفسه، ١٠/ ١١١

الفصل الرابع
آراء الهادي الكلامية

مدخل:

تعد مؤلفات الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم ومؤلفات جده القاسم بن ابراهيم الرسي من اقدم ما لدينا من مصادر عن علم الكلام المعتزلي.

واذا كانت مؤلفات القاسم المتوفرة قليلة، وتأخذ من المعتزلة بحذر شديد دون أن تعد نفسها معتزلية، وتمزج فكر المعتزلة العقلاني بثقافة المدينة المتأثرة بمدرسة الحديث، وتستخدم أسلوباً وعظياً بسيطاً، ويشك في نسبة بعضها الى القاسم نفسه، فان الهادي قد خطا خطوة جديدة في الاقتراب من فكر المعتزلة وتبين أصولهم واستخدام معالجاتهم واساليبهم في الحجاج. ويبدو ان الهادي لم يفد مباشرة مما ترجم من الفلسفة اليونانية، وانما أخذ عن بعض مفكري المعتزلة من المتأثرين بما دخل الثقافة العربية الاسلامية من مؤثرات فلسفية. ولا تتوفر لدينا مصادر تدل على الطريق الذي سلكه في تكونه الفكري، لنستدل منها على طرق اللقاء بينه وبين الفكر المعتزلي، كما اننا لا نعثر على تواريخ كتابة أعماله الفكرية لنرصد المراحل التي مر بها في تطوره فكريا، ولكن نستطيع ان نستنتج انه قد كتب بعض أعماله قبل وصوله الى اليمن، لانه قضى معظم وقته في اليمن محاربا، ولم تتوفر له الافترات قصيرة من الهدوء، قضى جلها في محاولة نشر دعوته، واكتساب انصار جدد لها، يتولون مواصلتها من بعده، كما تولى شئون الادارة والفتوى وقيادة الجيوش، وغيرها من الاعمال.

ولم تكن صعدة عند وصول الهادي الى اليمن تشكل مركزا ثقافيا مهما يمكن ان يُساعد على التكون الفكري، فقد كانت المراكز الثقافية العريقة في اليمن هي صنعاء، والجند، وذمار، وعدن، وبدأت زبيد تجتذب اليها المثقفين والمتعلمين بالتدريج. اما صعدة فقد كانت قرية على طريق التجارة والحج، لا تقاس أهميتها بصنعاء وغيرها من المراكز الثقافية في اليمن. ومع ان صعدة اخذت تتحول في أيام الهادي الى مركز سياسي وثقافي مهم، فأن من التحقوا بالهادي من خارج اليمن كانوا أقل منه في المستوى الثقافي، واحتاج الامر الى فترة اطول حتى ظهر في صعدة مفكر مثل الهمداني. وهكذا نستطيع القول بشيء من الحذر ان الهادي قد تكون فكريا، بل وكتب بعض أعماله قبل ان يخرج ليتولى القيادة الحربية.

ويبدو انه قد اقبل على علم الكلام المعتزلي وتزود بأساليبه عندما كان لا يزال ثائرا متحمساً يبحث عن طريق تفضي الى تحقيق عملي لما يؤمن به من آراء نظرية. اما في المرحلة الاخيرة التي بدأ فيها مشروعه السياسي يتهاوى أمام المقاومة اليمنية، وبدأت دولته تنحدر لتصبح دولة غاشمة، فقد أصبح محافظاً.

وتعتبر كتابات الهادي من اوفى مصادر الفكر المعتزلي في عصرها، لكن أسلوبه يختلف عن اسلوب علماء الاعتزال الذين وصلتنا كتاباتهم، فأسلوبه وثيق الصلة بالقرآن الكريم وبأسلوب العرب الاولين في الاستدلال والجدل، وهو أسلوب بسيط وواضح.

I

العقل ونظرية المعرفة

يأخذ الهادي عن المعتزلة إيمانهم بالعقل الانساني وقدرته على معرفة الحقيقة. فالعقل هو طريق المعرفة، وبغيره لا تكون معرفة ولا فهم. والمعرفة هي «كمال العقل والعمل به، فاذا كمل العقل وصح واستعمل، تعرفت منه المعارف والافهام، لذوي الفكر والاحلام، ومتى عدمت من الادميين الالباب لم تصح فيهم المعارف لسبب من الاسباب»[1]. ولا يستطيع العقل تحصيل المعارف بغير التجربة، فالتجربة «لقاح العقل... لان كل شيء يحتاج الى العقل، والعقل محتاج الى التجربة ومضطر اليها، غير مستغن عنها»[2] «والعقل يتعرف الانسان لا عل المعقولات وحسب، بل يتعرف به أيضا على الله. ولا طريق عند الهادي لمعرفة الله سوى العقل. قال «معرفة الخالق لا تدرك الا بالعقل الصحيح، والقلب النضيح»[3]، ويستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿فاعتبروا يا اولي الالباب﴾[4]، وقوله ﴿ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد﴾[5]، وقوله ﴿ليتدبروا آياته، وليتذكر اولوا الألباب﴾[6]. أما الرسالات السماوية، او ما يسميه الهادي «المسموع» فهي تبين للناس «الحلال والحرام، والامر والنهي»[7]. أي انها تقتصر على امور الشريعة ولا تتناول معرفة الله، فمعرفة الله مما يدخل في نطاق المعقول، أي تحت سلطة العقل وقدرته على المعرفة. ولو لم يكن الله قد ركب في الناس عقولا يتعرفون بواسطتها عليه لما كان له حجة يحتج بها عليهم. «ولولا انه قد ساوى بينهم فيما ينالون به من العقل معرفة ما افترضه عليهم، واداء حججه التي احتج بها عليهم، ما كانت تجب له عليهم حجة. ولكن الله اعطى كلا ما ينالون به اداء حجته، فسوى بينهم في اقامة الحجة عليهم، واثبات البراهين في صدورهم، ما يبلغون به فرضه، وينالون به معرفته[8]». ولو لم يكن له حجة يحتج بها عليهم لما كان هناك معنى لثواب على فعل فعله الإنسان، او عقاب على جرم اقترفه، فبدون العقل يتساوى الصواب والخطأ، ويفقدان أي معنى، وتؤول الاعمال الى عبث لا طائل من ورائه. ويشبه الهادي العقل في الإنسان بالاستطاعة في الاعضاء «فالاستطاعة هي سلامة أدواته، فاذا استعملت الادوات فيما تصلح له، تفرعت أفعاله منها، كمثل ما تتفرع من الكف الحركة، مما يؤدي الى رفع ووضع، أو ما يتفرع من حركات الرجل من مشي وعدو، او ركوب ونزول أو غير ذلك، وكل أداة فعلها متفرع منها وتفرعه فهو خروجه. وكذلك تفرع المعرفة من العقل كتفرع الحركات من

---

(١) الهادي، جواب مسالة لرجل من أهل قم، مخطوط ضمن مجموعة، ق ٨٤.
(٢) نفسه، مسائل ابي القاسم الرازي، ق ١٣٢.
(٣) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ١٥٤.
(٤) الحشر، ٢.
(٥) ق، ٣٧.
(٦) ص، ٢٩.
(٧) احمد بن موسى الطبري، المنير، مخطوط، ق ٣.
(٨) الهادي، مسائل الرازي، ق ١٢٤.

الأدوات، توجد بوجوده وتعدم بعدمه»[1]. وهذا مبني على قضية مهمة في نظرية المعرفة، وهي تقرير الهادي ان المعرفة الإنسانية انما هي وليدة التجارب الانسانية التي يمر بها الانسان في الحياة الاجتماعية. لان أفعال الانسان خلق له، يفعلها بارادته، ويختارها بعقله، وفق ما تمليه عليه ظروفه وشروط حياته، «فالمعرفة من المعارف تفرعت من لبه عند استعماله لفكره، واستخراجه ما أمر باستخراجه من التمييز بعقله، وقد نجد المبصر بعينه يبصر الى ما لا يحل له ويحرم عليه، ولو كان البصر من الله لكان الله المدخل له فيه، الناظر الباصر دون الإنسان اليه»[2]. فالانسان، إذن، صانع لافعاله، خالق لها يحققها بتجربته، ويكونها بفعل الشروط الاجتماعية التي يتعرض لها. وقد استدل الهادي على «ان المعرفة الانسانية كسب للانسان، وفعل له، وليست شيئا مخلوقا من قبل قوة اخرى غيره، ولا هي شيء ملقى الى عقله وله دون ان يكون من صنعه، بأن الانسان قد يكون عالماً ثم يفعل باختياره ما به يجهل العلم كالسكر والنوم مثلا، وأن الانسان قد يكون جاهلاً بالشيء فيفعل باختياره ما به يصبح عالما بهذا الشيء، كأن يحصل أسباب علمه وتعلمه»[3].

على ان منهج الهادي الذي يتبعه في علم الكلام يتصل اتصالا وثيقا بالقرآن الكريم، لأنه اذا كان العقل حجة الله ركبها في الانسان للاحتجاج عليه بها، والقرآن حجة أخرى لله على الانسان أرسل بها رسوله، فيجب ان لا تتناقض الحجتان، فحجج الله لا تناقض بعضها بعضا، ولا تختلف فتدل احداها على معنى تبطله وتنكره الاخرى. فما تناقض وتضاد فليس بحجة لله على العباد... لان حجج الله على الخلق يؤكد بعضها بعضا، «ويشهد ناطقها من القرآن، لمستجن مركبها في الانسان، ويشهد عقل الانسان لنواطق حجج القرآن»[4]. فاذا كان العقل طريقا الى الحقيقة، والقرآن طريقا الى الحقيقة، فان الحقيقة لا تناقض الحقيقة. وهذا يستدعي البحث في المنهج الذي يتبعه الهادي في الوصول الى الحقيقة استنادا الى هذه القاعدة التي تقضي بعدم تناقض العقل مع القرآن.

ويعتمد منهج الهادي في محاجته على الحجج القرآنية جاعلاً العقل أداة لاعمال النظر في القرآن والاستشهاد به في حجاجه، وهو ما يميز منهجه عن منهج علماء الكلام الذين وصلتنا مؤلفاتهم، والذين استندوا على ما ترجم من الفلسفة اليونانية، كما نجد عند القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي. وهذا لا يعني ان القاضي عبد الجبار لا يستشهد بالقرآن، وانما الفارق ان الهادي يستنبط اغلب حججه من القرآن ويكثر من الاستشهاد عليها بآياته. لكن الايات القرآنية تبدو متناقضة، بعضها يفهم منه التجسيد والتشبيه، وبعضها ينفي التجسيد والتشبيه، بعضها يوحي بفكرة الجبر وبعضها يوحي بالاختيار، لذلك قسم الهادي القرآن الى محكم ومتشابه، وعد المحكم أصلا للمتشابه، يفسره اعتمادا عليه، ويرجعه اليه،

---

(١) جواب مسألة من أهل قم، ق ٨٤ - ٨٥.

(٢) رسائل العدل والتوحيد ٢/١٤٥ - ١٤٦.

(٣) محمد عماره، رسائل العدل والتوحيد، ٢/٩ - ١٠.

(٤) الهادي، رسائل العدل والتوحيد، ٢/٣٢٥.

ومرجع كل فرع الى أصله ومرجع المتشابه الى المحكم. ولا بد من الاشارة الى ان الهادي يضع في عداد المحكم كل الايات التي تؤيد ما يذهب اليه، كما يضع في عداد المتشابه كل الايات التي يظهر منها القول بما يخالف ما يذهب اليه. ومن امثلة الايات المحكمة الآية: ﴿ولم يكن له كفوا احد﴾[1]،والآية: ﴿ليس كمثله شي﴾[2]،والآية: ﴿لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار﴾[3]، وغيرها من الايات المختلفة التي يستدل بها على الاصول الخمسة التي سنعرض لها فيما بعد.

ومن أمثلة الآيات المتشابهة قوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة، الى ربها ناظرة﴾[4]، لانها توحي بامكان الرؤية البصرية لله، وقوله ﴿ان هي الا فتنتك، تضل بها من تشاء، وتهدي من تشاء﴾[5]، وهو ما يفهم منه الجبر والتسيير، وقوله ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾[6]، وهو ما يفهم منه التجسيد، والتشبيه. وبعد أن يحدد الهادي المحكم والمتشابه في القرآن يقرر ان الواجب الاخذ بالمحكم، والاقرار بأن المتشابه من الله، عملا بالاية: ﴿هو الذي نزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب، واخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه...﴾[7]، وهو يتخذ هذا الموقف من القرآن لينفي عنه مظنة التناقض بين آياته، لكن الهادي وجد أن الايمان بأن المتشابه من الله وتفسيره اعتمادا على المحكم أصلا له لا يكفي لهذا النفي لمظنة التناقض، لذلك بحث عن وسائل أخرى تساعد على بلورة منهج متكامل في التعامل مع آيات القرآن، وهي:

١) تفسير الآيات بالسياق: فهو عندما يفسر الاية القائلة ﴿يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾، بما توهم من جبر وتسيير، يفسرها مستندا الى آية اخرى مماثلة ليخلص الى القول ان الله «لم يقل اضللت، ولا هديت، في هذا الموضع، لانه ذكر الضلال والتثبيت منه في مواضع أخرى، فانظر كيف ذكر ذلك وكيف قاله، ومن فعله، فقال سبحانه ﴿يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة، ويضل الله الظالمين،ويفعل الله ما يشاء﴾[8]، كل هذا التثبت والضلال لم يكن الا مادة وزيادة للمؤمنين وحربا ونقمة للظالمين...»[9]. وكذلك فعل في تفسير الآية القائلة: ﴿انا جعلنا على قلوبهم أكنة ان يفقهوه، وفي آذانهم وقرا، وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا ابدا﴾[10]! وهذه الاية مما يحتج به انصار

---

(١) الاخلاص، ٤.
(٢) الشورى، ١١.
(٣) الانعام، ١٠٣.
(٤) القيامة، ٢٢.
(٥) الاعراف،١٥٥.
(٦) الحاقة،١٧.
(٧) الحجر، ٣٩.
(٨) ابراهيم، ٢٧.
(٩) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٣٥.
(١٠)الكهف، ٥٧.

القضاء والقدر، القائلون بأن الانسان مجبر على افعاله، اما الهادي فيرى فيها حكاية لما قاله المشركون عن انفسهم في آية اخرى تقول على لسانهم ﴿قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه، وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب، فاعمل اننا عاملون﴾[1]. فالله هنا انما يحكي للنبي ما قالوه هم عن انفسهم، «فقال انا جعلنا يريد: انا جعلنا على قلوبهم أكنة، كما قالوا، وفي اذانهم وقرا كما ذكروا، بل الزور في ذلك قالوا، وبالباطل تكلموا، فاراد بذلك معنى الانكار عليهم، والتكذيب لهم، والتقريع بكذبهم»[2]

وتعد اسباب النزول أحد الأمثلة على استخدام السياق في تفسير الآيات المتشابهة وتحديد معناها الحقيقي، وإزالة ما يثيره ظاهرها من شبهات. ومن هذه الايات قوله تعالى ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فتسبوا الله عدوا بغير علم، كذلك زينا لكل امة عملهم﴾[3] حيث يبدو من قوله زينا انه سبق ان زين للناس أعمالهم فقضى عليهم ان يفعلوها مجبرين، لا اختيار لهم ولا حرية. ويرجع الهادي الى أسباب النزول لتحديد المعنى الحقيقي، والقصد المحدد من الآية، فهي قد نزلت في أبي جهل بن هشام المخزومي حين لقي أبا طالب فقال: «يا ابا طالب ان ابن اخيك يشتم الهتنا، ويقع في أديانا، واللات والعزى لئن لم يكف عن شتمه الهتنا لنشتمن الهه، فانزل الله في ذلك ما ذكر من هذه الآية»[4]. كذلك تزيين «القرناء» للعصاة في الآية ﴿وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم﴾[5]، فسرها بأن العصاة هم الذين اتبعوا هؤلاء القرناء من أنفسهم وباختيارهم، ولم يكرههم الله على هذا الاتباع ولم يأمرهم به، بل نهاهم عنه[6].

٢) تحديد معنى المصطلحات : ومن طرق الهادي في نفي مظنة التناقض عن آيات القرآن الكريم وجعلها تشهد للعقل وتزامل حججه: البحث عن التحديد الدقيق لمعاني المصطلحات التي استخدمت في الجدل حول موضوع الجبر والاختيار، والتي وردت في القرآن. ويصل الى هذا التحديد عن طريق استقراء آيات القرآن، وإحصاء المواضع التي وردت فيها هذه المصطلحات، ثم يحدد معناها على ضوء هذه النظرة الشاملة [7] ويسهم في تحديد المصطلح كل من الاستقراء وتفسير الايات من خلال السياق، وتفسير المتشابه اعتمادا على المحكم، ومعرفة ملابسات النزول وظروفه. كل هذه العوامل تجعل من الممكن تحديد معنى دقيق للمصطلحات [8].

---

(١) فصلت، ٥.
(٢) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٢٢٥ - ٢٢٦
(٣) الانعام، ١٠٨.
(٤) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٢٢١ - ٢٢٢..
(٥) فصلت، ٢٥.
(٦) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٢٢٢ - ٢٢٣.
(٧) محمد عماره، رسائل العدل والتوحيد، ٢/٣٧ - ٣٩.
(٨) نفسه.

ويظهر هذا الجانب من منهج الهادي في كتابه المسمى (كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد...)[1]. حيث يخصص الجزء الاكبر من الكتاب [2] للبحث في تحديد معنى عدد من المصطلحات مثل «الهدى»، و «الضلال»، و«العبادة»، و «الارادة»، و «الاذن»، و «الكفر»، و «الشرك» وغيرها. ويعتمد على القرآن نفسه في هذا التحديد، فيستقرىء الآيات التي ورد فيها هذا المصطلح، ويقوم بتحديد المعنى الصحيح بناء على هذا الاستقراء. فعند تحديد معنى «الهدى» مثلاً ترد الآيات التالية: ﴿فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام﴾[3]، و﴿ومن يرد ان يضله﴾ويفسرها بالقول «ومن يرد ان يوقع اسم الضلال عليه، بعد ان استوجب بفعله القبيح، (يجعل صدره ضيقاحرجا﴾ «وهكذا فالله «لم يضله ولم يضق صدره الا بعد عصيانه»[4]. ويستعين في تفسير هذه الآية بآية اخرى تقول ﴿كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾[5]، وكذلك بالآية القائلة ﴿أفرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم، وختم على سمعه وقلبه، وجعل على بصره غشاوه﴾[6]. ويوضح ان الضلال الذي اوقعه الله على العاصي، والختم على سمعه وقلبه، والغشاوة التي جعلها على بصره، كل هذا انما جاء بعد ان اتخذ الهه هواه وليس قبله[7]. ويخلص الهادي من استقراء الآيات وتفسيرها بما يتناسب والموقف المعتزلي من مسألة الجبر والأختيار الى أن «الهدى هديان، هدى مبتدأ، وهدى مكافأة، فأما الهدى المبتدأ فقد هدى الله به البر والفاجر، وهو العقل والرسول والكتاب... والهدى الثاني: جزاء على عمله ومكافأة على فعله، كما قال عز وجل: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى﴾[8]، وقال ﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾[9] »[10]

ويستعين الهادي باللغة العربية والبلاغة العربية في تحديد المصطلح. فالقرآن قد نزل بلغة العرب ولا يمكن فهمه بدون معرفة هذه اللغة معرفة دقيقة، ومعرفة الاستخدام الصحيح للكلمة. وهو لذلك يستعين بشواهد شعرية وردت فيها هذه الكلمات لمعرفة استخداماتها البليغة. ففي تحديد معنى «الاغفال» مثلاً، في قوله تعالى ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا﴾[11] يقول ان معنى الاغفال «قد يخرج على معنيين... احدهما الخذلان من الله والترك لمن اتبع هواه... وأما المعنى الاخر

---

(١) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٦٩ - ١١٥ .
(٢) نفسه، ص ٨٧ - ١١٥.
(٣) الانعام، ١٢٥.
(٤) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٨٧.
(٥) الانعام، ١٢٥.
(٦) الجاثية، ٢٣.
(٧) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٨٧ - ٨٨.
(٨) محمد، ١٧.
(٩) مريم، ٧٦.
(١٠) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٨٧.
(١١) الكهف، ٢٨.

فبين في لسان العرب موجود معروف عند كلها محدود، وهو ان يكون معنى قوله ﴿أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾ أي تركناه.. تركنا قلبه من تذكيرنا وعوننا وهدايتنا، بما أصر عليه من الاشراك بنا والاجتراء علينا. تقول العرب: يا فلان: أغفلت فلانا، ويقول القائل لا تغفلني أي تتركني.. (وقال الشاعر):

أغفلت تغلب من معروفك الكاسي ... فخلت قلبك منهم مغضبا قاسي

فقال: أغفلت تغلب من معروفك أي تركتها من عطائك ونوالك...»[1] ثم يمضي الهادي على نفس هذا المنهج في تحديد معاني بقية المصطلحات.

٣) الاستشهاد بالواقع المحسوس:

ومن خصائص هذا المنهج اعمال العقل في الوقائع المحسوسة، «والحقائق البديهية في الحياة الانسانية لمؤازرة الحجج القرآنية في البرهنة والاستدلال»[2]. ويتجلى هذا الملمح في منهجه في حواره مع المجبرة حول العقول «أمخلوقة هي أم مقسومة، ام غير مخلوقة ولا مقسومة؟»[3]. ولكي يبرهن الهادي على ان الله خلق العقول «اوجدها في بني الانسان وجعلها حجة عليهم» يضرب على ذلك مثلاً من بديهيات الحياة ووقائعها المحسوسة فيقول: «أرأيتم رجلا له بيتان من حشيش وله غلامان، فدفع الى أحد غلامية شمعة واحدة مثوقدة، ودفع الا الاخر ثلاث شمعات، ثم قال لهما ليحرق كل واحد بما معه ما في احد هذين البيتين من الحشيش، فهل ترون لصاحب الشمعة الواحدة المتوقدة الملتهبة على مولاه حجة في ان اعطى صاحبه ثلاثا، وأعطاه واحدة فيقول: لا والله ما اقدر ان أحرق بيتا من حشيش بهذه الشمعة الواحدة، فأعطني ثلاثا مثل صاحبي والا فلا حيلة لي في احراقه؟ وقد يعلم كل ذي عقل سوي، من رشيد وغوي، أن الذي يكفي هذا الحشيش من هذه الشمعة لفحة واحدة، وان من معه ثلاث شمعات وعشرا، واحد في القدرة على إحراق ما امر باحراقه، وانفاذ أمر سيده فيه، فهل تقولون لسيده: كلفته وصاحبه احراق بيتين من حشيش متساويين، ثم كلفته احراقه بشمعة واحدة، وكلفت صاحبه احراق بيته بثلاث، فأعطه ثلاثا والا فقد كلفته ما لا يناله بهذه الواحدة ولا يطيقه، فأنت له في ذلك ظالم، وعليه بفعلك هذا متحامل؟...»[4]. ويستنتج من هذا الحجاج ان الله اعطى الناس من العقل ما بأقل قليله ينالون أداء ما افترضه عليهم.

ويمكن ان نسوق مثالاً آخر على هذه المسألة في منهج الهادي ما أورده عند الحديث عن أفعال العباد أهي خلق لهم، فعلوها باختيارهم وارادتهم، ام قدرت عليهم وأجبروا على فعلها. ويقرر الهادي انهم خلقوها باختيارهم، لان القول بأن الله خلقها يعني انه الفاعل لاعمالهم «من الفجور، والزنى، وشرب

---

(١) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٢٦٧ - ٢٦٨.
(٢) محمد عمارة، نفسه، ١/٣٩ - ٤٢.
(٣) رسائل العدل والتوحيد، ٢/١٧٦.
(٤) نفسه، ٢/١٧٦ - ١٨٢

الخمور وارتكاب الهوى. . . فان قالوا ان الله سبحانه خلق الادوات التي تكون بها الافعال في كل الحالات من الفروج والأيدي والالسن واللهوات، كما خلق الجلود والقطن، والحديد، والصوف. . . قلنا لهم (ان الله) اوجد الاصل الذي نقل وصنع وعمل من هذه التي نسبها اليه من الجلود والكرسف[1] والصوف والحديد، والعباد فعلوا الحدث الذي صرفوها به واحدثوا فيها، من عملها ونسجها وصناعتها وغزلها بالاكف والادوات التي جعلت لهم، والاستطاعة التي ركبت فيهم، فالتأم في ذلك جلود وأيد وحركات. . .»[2]. ويضرب على ذلك أمثلة أخرى من وقائع الحياة كمثال عن سارق سرق صوفا وغزله، فهل يعاقب على الاستفادة من الصوف ام على ما قام به من الاقدام على السرقة؟ ومثال اخر عن الزاني، فهو لا يعاقب على ما لديه من آلات اللذة كالفرج، وانما يعاقب على استخدامه في غير حل[3].

٤) الزام الخصوم بموقف شنيع :

ومن خصائص منهج الهادي في الحجاج «الزام الخصوم موقفاً شنيعاً يصعب عليهم الرضا به، والاعتراف بتبعاته، وهو اسلوب جدلي يحرك في نفوس الخصوم وعقولهم العوامل التي تدعوهم الى اعادة النظر فيما يقولون»[4]. من امثلة ذلك:

أ) ان على الذين يقولون بالجبر ان يصفوا الذات الالهية بأقبح الصفات، بل ان يقولوا ان الذات الالهية هي التي وصفت نفسها بهذه الصفات، لان القرآن يقول ﴿قال قرينه هذا ما لدي عتيد، القيا في جهنم كل كفار عنيد، مناع للخير معتد مريب، الذي جعل مع الله الها اخر فألقياه في العذاب الشديد﴾[5]»[6]. «أفترى الله سبحانه الذي اضله وامره ان يجعل معه الها اخر؟ ثم يقول القياه، يعني الضال والمضل، افتراه اراد بهذا نفسه، اذ كان في قولهم (المجبرة) انه المضل لهم، والمدخل لهم فيما دخلوا فيه من خير وشر؟»[7]. وبذلك اثبت ان الجبر يوقع القائلين به في الشناعات.

ب) ويتخذ من الآية ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم﴾[8] دليلا اخر على ان القول بالجبر يوقع في الشناعات، لان التفسير الجبري للاية يعني ان الله هو الذي زين للمشركين قتل أولادهم وحضهم عليه، وبالتالي «فقد عنى، اذا، نفسه بهذا القول،

---

(١) القطب، او القطن.
(٢) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٢٩٠ - ٢٩٢.
(٣) نفسه.
(٤) محمد عمارة، نفسه، ١ / ٤٢.
(٥) ق، ٢٣ - ٢٦.
(٦) رسائل العدل والتوحيد، نفسه.
(٧) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٥٥.
(٨) الانعام، ١٣٧.

وهذا غير معروف في اللغه، يذكر غيره ويخاطبه وهو يريد بالذكر نفسه، هذا محال في القول لا يقبله العقل»[1]. وفي هذه الفكرة يضيف محالات لغوية الى الشناعة الفكرية.

ج) ويُفسِّر الآية ﴿لا يكلف الله نفساً الا وسعها﴾[2] تفسيراً جبرياً يلزم المجبرة القول بأن العصاة لم يكن في وسعهم الا أن يفعلوا المعاصي، وبذلك يكون «من عصى وكفر وقتل انبياءه وأولياءه، وقال عليه بالزور والبهتان معذورا عنده سبحانه، ساعيا في قضائه وقدره، ولم يكن يوجد على الارض عاص، اذا كان المطيع يسعى بقضاء الله وقدره، وكان العاصي كذلك يسعى ببعض قضائه وقدره»[3]و «يترتب على ذلك أن يصبح إرسال الرسل عبثا، والشرائع لغوا، والجزاء جورا، اذ لا طائل من وراء التكليف، ولا ذنب للعصاة، ولا فضل للمطيعين حتى يكون الجزاء عدلا من الله»[4].

يتضح من هذا المكانة التي يضعها الهادي للقرآن في منهجه، فهو الاساس الذي يعود اليه ويعتمد عليه في كل محاجاته، مستخدما العقل للوصول الى المعنى الصحيح للآيات، حتى تنسجم مع الحقائق المستمدة من الحياة الواقعية والنتائج المستمدة من التفكير العقلي في ظواهر الكون.

---

(١) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٥٦.
(٢) البقرة، ٢٨٦.
(٣) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٥١.
(٤) محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ١/٢٩ - ٤٤

II
السنة والقياس والاجماع

ينظر الهادي الى السنة من خلال هذه المكانة التي يحتلها القرآن من منهجه، من حيث هو أصل للرسالة الاسلامية التي جاء بها النبي ﷺ، فيعتبر السنة مكملة لهذه الرسالة، صادرة عن الله، واقتصر دور الرسول على تبليغها. فهي ليست ما صدر عن الرسول من قول او فعل او تقرير، وانما هي كل ما جاء به الرسول مبلغا عن الله، اي ان الرسول لم يشرعها من عند نفسه، وانما هي جزء آخر من الوحي، قام بتبليغها كما بلغ القرآن. قال الهادي: «... ما معنى سنة؟ وما معنى دعاء من دعا الى الكتاب والسنة؟ الدعاء الى ذلك هو الدعاء الى الاصول المؤصلة، والجمل المجملة، والآيات المنزلة، والى الفروع المفرعة، والاحكام المحكمة، والشرائع البينة، والطاعات المفروضة، والكتاب فهو جزء من وحي الله وأحكامه، وسنته جزء اخر من وحي الله وتبيانه. يسمى الوحي الذي فيه أصول المحكمات من الامهات المنزلات قرآنا، لانه جعل الاصول(...)[1] وللفروع المفرعات أصولا وتبيانا. ويسمى الجزء الثاني من وحي الله سنة.. وكان ما فسر به المجملات مما بين به المتشابهات من الفروع المبينات سنة، فهي من الله وليس له (اي النبي) غير التبليغ... السنة محكمة لكل أمر من الاحكام المؤصلة، المبينة للمعاني المفصلة، مفرعة للمجملات المتبينة عن التأويلات، يشهد بها محكم الكتاب، وتنبني عليها الاسباب»[2].

ويمكن ان نتبين ان الدافع وراء موقف الهادي من السنة، هو محاولة ضبط الاحاديث، وتحديد قاعدة يتم بموجبها تمييز الاحاديث ومعرفة صحيحها من مدسوسها، فهو يورد حديثا يقول: «انه سيكذب علي كما كذب على الانبياء من قبلي، فما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فهو مني، وانا قلته، وما خالف كتاب الله فليس مني، ولم أقله». ويفسر كلمة «مني» الواردة في الحديث بقوله «ما وافق كتاب الله مما روي عنه من الأحكام، ومن شرائع الاسلام، فانه منه أخذ، وانه جاء به عن الله»[3] وبهذا يمكن تجنب الاحاديث المدسوسة والمكذوبة باعادة الاحاديث الى القرآن واعتباره اصلاها تفسر على أساسه، تقبل او ترفض بالعودة اليه، وهو ما يساعد الهادي في إخضاع الاحاديث للتأويل العقلي الذي تفسر على أساسه الايات المتشابهات بما يوافق ما يذهب اليه، كما يساعده على رفض الاحاديث التي تبدو غير موافقة لما يذهب اليه، سواء في موضوع العدل والتوحيد، أو في موضوع الامامة او غيرهما، تماما كما فعل بالنسبة للآيات القرآنية التي ينبيء ظاهرها بمعان جبرية أو تجسيدية مما يخالف رأي الهادي حين عدها آيات متشابهات، وفسرها على ضوء الآيات المحكمات.

---

(١) بياض في أصل المخطوطة.
(٢) الهادي، تفسير معاني السنة، مخطوط (ضمن مجموعة)، ق ٧٦ - ٨٠.
(٣) تفسير معاني السنة، نفسه.

ويتضح المعنى السياسي لهذا الحجاج من ايراد هذا التعريف للسنة خلال الرد على الدعوة الى التمسك بالكتاب والسنة، وهي دعاوى كان خصومه يطلقونها في وجهه لمنعه من ادراك مبتغاه في بناء خلافة علوية جديدة يكون على رأسها. وهكذا تتخفى صراعات العصر الذي عاش فيه وراء هذه الصيغ الفكرية ذات الطابع المجرد التي توحي بأن الحجاج مقتصر على الجوانب الفكرية التجريدية.

وهذه القاعدة في عرض السنة على الكتاب لمعرفة صحيحها من مكذوبها يطبقها الهادي ايضا في موضوع القياس. فالقياس في رأيه لا يصح الا اذا جاء موافقا للكتاب، انطلاقا من الحقيقة التي قررها والقائلة بأن الحقيقة لا تناقض الحقيقة (العقل والقرآن)، والقياس الذي يتم به عرض ما لا حكم فيه على ما فيه حكم، عملية عقلية، وعلى ذلك يجب أن لا تتناقض مع القرآن. قال الهادي: «كل قياس جاء مخالفاً للكتاب، أو جاء الكتاب مخالفا له حتى يكون كل واحد منهما ضد الآخر، فلا يصلح هذا القياس أبدا، ولا يثبت تأويل ولا هدى، لانه مخالف للاصول، ولم يكن ثابتا في الفصُول... لا يصح من قياسهم، ولا يجوز من مقالهم الا ما شهد له الكتاب والسنة، وكانت الموافقة لهما منه نيرة بينه، فعند موافقة القياس للكتاب والسنة، يصح القياس في الألباب، وعند مخالفة القياس للكتاب، يبطل ويفسد في جميع الاسباب. والقياس لا يجوز أبدا، ولا يكون أصلا، بحيلة من الحيل، ولا يمكن ان يتناوله متناول، ولا يطول اليه متطاول، ولا يطمح به طامع الا من بعد إحكام أصول العلم بالكتاب، والوقوف على ما فيه من جميع الأسباب من الحرام والحلال، وما جعل الله من الأحكام، وبين من شرائع الاسلام، ومن بعد أصول السنة، وفهم فروعها المتفرعة، فاذا تمكن المتمكن في علمه، وأحاط بجوامع ما تحتاج اليه الامة... ثم كان مع ذلك ذا لب رصين، ودين ثابت مين، حاز القياس في الدين، وأمكنه الحكم في ذلك وبه بين المؤمنين، وكان حقيقا بالصواب، حريا باتقان الجواب. فاما ان كان في شيء مما ذكرنا ناقصا، وعن بلوغه مقصرا، فلن يصح له ابدا قياسه، ولن يجوز له في دين الله التماسه، لانه للاصول غير محكم، وللفروع غير فهم. ولن يقيس المثال على مثاله أو يحرز الشكل على شكله الا العارف لمحكمات أصوله، فاذا احكم أصله، وقاس بذلك فرعه كمثل أهل الطاقات من الابنية والصناعات، فاذا كان منهم صانع محكم لعلمه، محيط بأصل صناعته، عارف بابتدائها وآلاتها، عالم بتأليفها واحكامها، ثم ورد عليه مثال بمثله، أو شيء يحتذيه ويصنعه احتذاء فيما تصور من مثاله، بما عنده من محكم أعماله، فعلى قدر تفرعه من البصر بأصول الصناعات، وتمكنه بالمعرفة بها في كل الحالات، يكون إحكامه لتمثيل المثال على مثله، وتشبيه الشكل المطلوب منه بشكله، حتى يكون ما يأتي به مشابها لما يحتذي به، لا يخالفه في شبهه، ولا يفارقه في قياسه، ولن ينال ذلك غيره ممن لم يحكم أصول علمه، ولم يفهم تفرعات صناعته، فكذلك المتناول للقياس في الأحكام، المتعاطي لذلك من شرايع الاسلام»[1]. لكن الناس يتفاضلون في علمهم، وفي تحصيل

---

(١) كتاب القياس، ق ١٢٠ - ١٢١.

شروط القياس، وتتفاوت قياساتهم، لذلك يرى الهادي انه في حال تعدد القياسات فان قياس الإمام مقدم على غيره[1]

ويعد الاجماع في نظر الهادي حجة متى أجمعت الامة على أمر جاءوا به من الكتاب والسنة، فهو بهذا يضع الإجماع كما وضع السنة والقياس في خدمة تفسير الايات المتشابهة، كفروع تعود الى الآيات المحكمة كأصول. والإجماع طريق تصديق الرواية في نظر الهادي، وهو يقصد بالاجماع هنا «الاخبار المتواترة التي لا يجوز على مثلها الشك عن قوم مفترقي الديار، بعيدي الهمم،مختلفي التجارات والصناعات والالسن والالوان، يعلم أن مثلهم لا يجوز عليهم الإجماع والتواطوء»[2]

---

(١) نفسه، ق ١٢١ ـ ١٢٢.
(٢) مسائل الحسين العلبي، ق ٩٠.

III

الاصول الخمسة

هناك مرحلتان تحددان موقف الهادي من الاصول الخمسة، في احداهما يثبت هذه الاصول كما وردت في الفكر المعتزلي، ويؤيدها بحجج قرآنية تظهرها استنتاجا طبيعيا من القرآن، ويرتبها وفق الترتيب المعتزلي كما يلي:

١)التوحيد.
٢)العدل.
٣)الوعد والوعيد.
٤) المنزلة بين المنزلتين.
٥) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر[١]

وبهذا تصبح الأصول الخمسة كما قررها المعتزلة أصولا للزيدية دون الاشارة الى ان الزيدية بهذا الموقف تنتقل الى مواقع المعتزلة الفكرية. فالهادي بعد ان يتحدث عن الاصول الخمسة بترتيبها السابق يقول: «فمن أقام على هذه الأصول كما اقمنا، ودان بها كما دنا، وعمل بما استحق الله عليه فيها، فهو منا وأخونا وولينا، ندعوه الى ما اجابنا ،ونجيبه الى ما دعا. ومن خالفنا وفارقنا عليها حاججناه بالمحكم من كتاب الله،ورددناه الى المجمع عليه من سنة رسول الله... فان قبل ذلك كان له مالنا، وعليه ما علينا، (فان) ابى الا المخالفة للحق، والمعاندة للصواب، كان الله حسبه وولي أمره، والحاكم بيننا وبينه، وهو خير الحاكمين»[٢]. وفي هذه المرحلة يبدو الهادي متكلما معتزليا رغم عدم اعترافه الصريح بأنه قد أصبح

---

(١) الهادي، كتاب المنزلة بين المنزلتين، مخطوط (ضمن مجموعة)، ق ٩٣ - ٩٤.
(٢) نفسه، ق ٩٤.

معتزليا، فهو لا يورد الإمامه في الأصول الخمسة، وانما يتحدث عنها في رسائل منفصلة دون أن تكون اصلا من أصول العقيدة.

أما في المرحلة الاخرى، فان طابع الجدل الكلامي يخف، ويقترب الأسلوب من الوعظ، ويتم تبسيط الأصول الخمسة بحيث يتقبلها غير المعتادين على علم الكلام ومجادلاته. قال الهادي: «ما لا يسع احدا من المكلفين جهله: معرفة أصول الدين، من توحيد الله، وعدله،واثبات وعده ووعيده، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، واثبات الامامة في المصطفين من آل نبي الله»[1]. وبهذا أصبحت الأصول الخمسة كما يلي:

١) التوحيد.
٢) العدل.
٣) الوعد والوعيد.
٤) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.
٥) اثبات الإمامة في آل البيت.

ونلاحظ هنا ان تغييرا أساسيا قد طرأ على الأصول الخمسة يتمثل فيما يلي:

١) جعل نظرية الإمامة الزيدية أصلا من أصول الدين، وقد كان لهذا تأثير كبير في التقريب ما بين النظرية الزيدية للإمامة والفكر المعتزلي، حتى وجدنا القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي (- ٤١٥ / ١٠٢٤) فيما بعد يعرض نظرية الامامة الزيدية في أصل (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر)[2]. وبهذا اصبح للأصول الخمسة طابع سياسي مباشر.

٢) حذف المنزلة بين المنزلتين من الأصول الخمسة، بينما وجدناه في المرحلة التي أشرنا اليها آنفا يفرد لها كتابا مستقلا.

٣) ويمكن أن نضيف الى هذين الفرقين ثالثا يتعلق بالأصول، فالاسلوب في المرحلة الاخيرة يميل الى التبسيط والوعظ ومحاولة ايصال علم الكلام الى غير المهتمين بعلم الكلام، بغرض استمالتهم للالتفاف حول حزب سياسي يعمل لبناء دولة تحت قيادة الهادي، ويواجه معارضة عنيفة من الخلافة العباسية، ومن الزعامات المحلية الطامحة الى بناء دويلاتها الخاصة بها.

ويمكن ان نستنتج ان الهادي قد عرض الأصول الخمسة بالطريقة الأولى في مرحلة أولى سبقت تحمله مسؤولية الامامة الزيدية سنة ٢٨٠/٨٩٣، أو على الاقل قبل وصوله الثاني الى اليمن سنة ٣٨٤ /٨٩٧ وتأسيسه لدولته في صعدة، حين كان لا يزال يرى في هذه الاصول مسائل كلامية فكرية ذات

---

(١) كتاب الأصول في الدين، مخطوط، ضمن مجموعة، ق ١٠٣.
(٢) شرح الاصول الخمسة، ص ٧٤٩ - ٧٦٠.

استقلال نسبي عن السياسة والممارسة السياسية المباشرة. أما في المرحلة الثانية فلم يعد متكلما فقط، بل أصبح في الدرجة الاولى قائدا سياسيا مسؤولا عن تجنيد مزيد من المقاتلين استعدادا للخروج الذي لا يكون إماما الا به وفقاً لنظرية الامامة الزيدية، وفي مثل هذه المرحلة يصبح أصل «المنزلة بين المنزلتين» قضية فكرية مجردة بعد أن باعد الزمان بينها وبين أصلها السياسي المرتبط بالصراعات السياسية بين الاحزاب الاسلامية المختلفة. وقد أدخل الهادي محلها أصلا جديدا، هو أصل «الامامة» بمفهومها الزيدي، لان الامامة في هذه المرحلة من حياة الهادي قضية أساسية تستحوذ على تفكيره، وتستغرق كل وقته، والتهاون بحقها يؤدي لا الى الاخفاق في تحقيق ما خرج مقاتلا من اجله، بل الى خسران الحياة نفسها سواء على يد العباسيين أم المعارضين المحليين.

ويمكن ان نستدل على هذا التقسيم المرحلي بدلالتين:

الاولى: ان الهادي في رده على أهل صنعاء يتحدث عن بعض الأصول الخمسة دون ان يذكر انها أصول للعقيدة، ويشرحها بطريقة مبسطة بعيدة عن تعقيدات علم الكلام، ويأتي على ذكر بعض العبادات التي يعدها العامة جوهر الدين، مثل الصلاة، والزكاة، والصيام، بغرض التقرب من الناس وكسب التفافهم حول دعوته السياسية، فيعرض بطريقة مبسطة للتوحيد، ويضيف الى التوحيد الحديث عن النبي والاعتراف برسالته، ويربط عليا بالنبي وبالرسالة ليسند نظريته في الامامة، وهذا يعني ربط التوحيد بالناحية السياسية. كما يتحدث عن العدل بطريقة غير مباشرة حين يقول ان الله «لا يظلم عبيده»، ويتحدث أيضا عن الوعد والوعيد بالقول: «اشهد ان الجنة حق، دار بقاء ونعمة، خلقها وكونها من رضوانه فجعلها للمطيعين ثوابا، وان النار دار شقاء ونقمة، خلقها من سخطه فجعلها للعاصين عقابا، لا يفنى عذابه، ولا يبيد أله، ولا يخلف وعده ولا وعيده»[1]. ثم يعود الى الحديث عن المحافظة على الصلوات واداء الطاعات، مما يجعل جوابه على أهل صنعاء المنكرين له عملا من أعمال «التبشير» السياسي المرن الذي يحاول به الوصول الى الناس بطرق مبسطة ومتدرجة، وشرح معتقداته التي يؤمن بها وتقريبها من معتقدات العامة، وابعادها عن تعقيدات علم الكلام «واضفاء طابع الوعظ الديني عليها. ويتحدث في هذا الرد على أهل صنعاء عن «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر»، لكنه لا يذكر «المنزلة بين المنزلتين» أبدا، بينما هو يورد الحجج المعروفة في إثبات احقية علي وذريته من فاطمة في الخلافة دون أن يشير الى انه يتحدث عن الامامة. وأسلوبه في هذا الرد من أوله الى اخره اسلوب مبسط، يناقش قضية متبلورة في ذهنه وفي أعماله الفكرية السابقة دون ان يسميها باسمها، او دون ان يطلق عليها المصطلح الكلامي المعروف[2]. وهذا ما يدعم القول بأن حذف «المنزلة بين المنزلتين» من الاصول الخمسة قد جاء في المرحلة اليمنية.

---

(١) الهادي، جواب اهل صنعاء، مخطوط (ضمن مجموعة)، ق ١٠٢ - ١٠٣.
(٢) نفسه.

الثانية : أن ابا الحسين، أحمد بن موسى الطبري، وهو معاصر للهادي ولابنيه: محمد المرتضى، واحمد الناصر، وناشر دعوة الهادي في اليمن بعد انهيار دولة الهادي وموت ابنائه، يعرض الاصول الخمسة قائلا: «أجمعت الامة»:

١) «ان الله واحد، ليس كمثله شيء، لا تدركه الابصار» (التوحيد).

٢) «وانه عدل في جميع افعاله، غني عن ظلم عباده» (العدل).

٣) «وعلى ان وعده ووعيده حق، من أطاعه دخل الجنة، ومن عصاه أدخله النار» (الوعد والوعيد).

٤) «وعلى ان محمد بن عبد الله رسوله الى جميع خلقه، وعلى أن عليا كان مستحقا للخلافة، موضعا لها يوم قبض الله نبيه، وعلى ان الامامة جائزة في آل محمد» (الامامة).

٥) «وعلى ان الصلوات الخمس في يوم وليلة بأوقاتها، وأداء الزكاة عند وجوبها على ما شرعها الرسول، وصوم رمضان، والحج الى بيت الله الحرام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجب على الانسان»[1].

وهكذا يلغي الطبري ايضا أصل «المنزلة بين المنزلتين» ويضع محله أصلا جديدا هو نظرية الامامة، كما يتحدث عن أصل «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» بعد خلطه بمعتقدات كان الهادي في مرحلته الاولى يعدها من الفروع لا من الاصول. والواقع ان الطبري يمثل علم الكلام عند الهادي في مرحلته اليمنية، فهو احد الطبريين الذين هاجروا إلى الهادي بعد خروجه وقاتلوا معه، وتلقى علم الكلام على يديه، وواصل نشر دعوته بعد انقضاء الدولة.

١) التوحيد وما يتصل به من قضايا :

يعد أصل «التوحيد» الركيزة الأساسية في فكر المعتزلة، وقد رأينا كيف أن الهادي يضع أصل «التوحيد» في مقدمة الأصول الخمسة. وسنحاول هنا تتبع عرضه لهذا الأصل، وما يرتبط به من رفض واستبعاد لكل ما يشي بالتشبيه او التجسيد، وكل ما يمس المفهوم المطلق الشامل للذات الالهية، وتنزيهها عن كل عوامل التعدد والتركيب، أو الارتباط بالزمان والمكان. كما سنعرض لما يتعلق بهذا الأصل من موضوعات مثل: الرؤية، والصفات، وخلق القرآن.

يبدأ الهادي عرضه للتوحيد بالقول ان الله واحد، ثم يمضي في تحديد المعاني المختلفة لـ «الواحد» ليخلص من هذا التعريف الى تحديد المعنى الذي يقصده من قوله ان الله واحد. يقول «ان الواحد يخرج على معان كثيرة، فمنها الواحد من الجماعة والاثنين، ومنها النظير من نظيره، والشبه في الرؤية من شبهه، ومنها الجزء من الاجزاء او العضو الواحد من الاعضاء المتباينة المؤتلفة، والمجتمعة والمختلفة، التي بالتامها يكمل الواحد المصور، وباختلافها ينقص المجعول المقدر، مثل أبعاض الانسان المختلفة

(١) المنير، مخطوط، ق ١٤.

المجتمعة في كل إنسان، التي بكمالها يكمل تصويره ويتم، وبنقصانها يزول عنه اسم التمام ويعدم فهذه أعضاء واعداد، بهن يكمل الواحد ذو الانداد. . . وقد يخرج في اللسان أن يكون الواحد من الاثنين المتشابهين في المعنى، المتقاربين في الصفة والاستواء، فيقال هذا وهذا مثلان. . . ، وقد يخرج معنى الواحد فيستدل به في لغة العرب على معنيين، أحدهما البائن بالسؤدد والافضال، فيقال هذا واحد في فعله من الرجال، اذ فعل ما لا يفعله غيره، ويقصر عنه آله، والاخر: اثبات الواحد، ونفي الثاني، اذ الواحد الاول قبل الثاني، فقبله عدد، وبعده عدد»[1].

وبعد ان يحدد هذه المعاني لـ «الواحد» ينفي ان ينطبق أي معنى منها على الله، وهو ما يمكن أن نعده تعريفا بنفي الضد. ثم ينتقل الى تحديد المعنى الاصطلاحي لـ «الواحد» الذي ينطبق على الله فيقول: «ويخرج معنى قولنا الوحد على أنه لا شبيه له ولا نظير، ولا كفوء، (لا) صغير ولا كبير، هو الله الواحد الاحد، الذي لم يكن في شيء، وهو الموجد لكل شيء، ولم يكن من أصل، ولا يكون منه أبدا فصل ﴿لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً احد﴾[2]. الواحد في الربوبية، والقدرة، والعزة، والملك، والكبرياء، والعظمة. فكل قادر فمقدور عليه، وكل ملك فمسلوب ملكه من يديه، . . . ، الكامل، الدائم، والملك السرمدي الباقي، القادر فلا يقدر عليه، العادل فلا ظلم لديه، البريء من أفعال العباد، المتعالي في اتخاذ الصواحب والاولاد، ليس كمثله شيء، السميع، البصير، لا تحيط به الاقطار، ولا تحول بتحديد فيه الافكار، ولا تنتظمه الصفات والاخبار، ولا تدركه الابصار، القائم بنفسه، الذي لا قوام لغيره الا به، ولا تجري عليه الازمنة، ولا تحويه الامكنة، فكيف تحوي الامكنة من كون كل مكان، وأوجد بعد العدم كل زمان.»[3].

وهذا المعنى الموغل في التجريد للتوحيد، والمنزه للذات الالهية عن كل ما يشير من قريب أو بعيد الى التجسيد والتشبيه، موجه الى التعريفات الفجة التي أطلقها المشبهة على الله بقولهم «انه على صورة آدم، ويقول من قال (منهم) انه جسم محدود، وبأقاويل لهم كثيرة كلها تنقض قولهم (واحد ليس كمثله شيء)، كوصفهم له بالاجزاء والاعضاء والحدود والزوال والانتقال فعلمنا ان الذي ليس كمثله شيء يكون على صورة شيء، ولا يكون جسما محدود، كذلك كان أجزاء كثيرة بعضها غير بعض ولم يكن واحدا، لان الواحد في الحقيقة لا يكون له أشباه ولا ثان»[4].

ويضيف الهادي في تحديده لمعنى التوحيد، ان الله، «لا تحيط به أقطار السموات والأرضين، وهو المحيط بهن وبما فيهن من المخلوقين، فكينونته فيهن ككينونته في غيرهن بما فوقهن وتحتهن، ككينونته قبل

---

(١) كتاب المسترشد، مخطوط (ضمن مجموعة)، جـ ٢ ، ق ٦٧ - ٦٨.

(٢) الاخلاص، ٣ - ٤.

(٣) كتاب المسترشد، نفسه.

(٤) الهادي، المنزلة بين المنزلتين، ق ٩٣.

ايجاد ما اوجد من سماواته وارضه، فهو الاول الموجود من قبل كل موجود، والمكون غير المكون، والخالق غير مخلوق، والقديم الازلي الذي لا غاية له ولا نهاية، الذي لم يحدث بعد عدم، ولم يكن لازليته غاية في القدم، البريء من أفعال العباد، المتعالي عن اتخاذ الصواحب والاولاد، المتقدس عن القضاء بالفساد، والصادق الوعد والوعيد، والمجتمع بالبراهين النيرة على العبيد، الداني في علوه والعالي في دنوه، خالق السموات والارضين، وهو الموجد لاولهن، والمبيد آخرا لما أوجد منهن، والمبدل بهن في يوم الدين غيرهن. . . ، متعال عن الانتقال، متقدس عن الزوال، وعن التصور في صور الاجسام. . . ليس جسما، لان الجسم محدود مبعض، والله ليس كذلك، والعرض لا قوام له الا بغيره، والله هو المقيم لكل شيء، الذي لا يحتاج الى معونة شيء»[1]. «ليس شخص فتجاهره الابصار، ولا هو صوت فتوعيه الاسماع، ولا رائحة فيشمه الشام، ولا حار ولا بارد فتذوقه اللهوات، ولا لين ولا خشن فتلمسه الايدي»[2].

وهذا التحديد للتوحيد بما فيه من تجريد متناه يصطدم بالصفات العديدة التي وردت في القرآن، المادية منها والمعنوية، مثل الكرسي، والوجه، واليد، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، وغيرها. لذلك نرى الهادي يتعامل معها وفقا لمنهجه الذي عرضناه في تعاملة مع القرآن، وتقسيم آياته الى محكم ومتشابه. فقد عد كل الايات التي تتعارض مع هذا المفهوم للتوحيد آيات متشابهة، وأعادها الى الآيات المحكمة، مثل قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ فيفسر آية الكرسي القائلة ﴿وسع كرسية السموات والارض، ولا يؤوده حفظها وهو العلي العظيم﴾[3] قائلاً: «فاخبر ان كرسيه قد وسع السموات والارض، يريد ان هذا الكرسي اشتمل على السموات السبع، فأحاط بأقطارها، وكذلك اشتمل على الارضين السفلى، فاحاط بأقطارها ايضا، فصار الكرسي مشتملا على السموات السبع عالياً فوقها واسفالها، والواسع للشيء هو الذي انبسط فوقه حتى اشتمل عليه، فكانت السماوات والارضين من الكرسي، وكان الكرسي اوسع منها، فيقول ان الكرسي قد اشتمل على السموات والارض حتى احاط بما فوقها وما تحتها، واحاط بأقطارها، فكانت السموات والارض داخلتين في الكرسي، فصار مثل الكرسي لاحاطته بالسموات والارض كمثل البيضة المشتملة على الفرخ، فالبيضة مشتملة على هذا الفرخ في جوفها. . . ، وهذا الكرسي أيضا مشتمل على هذه الارض وهذه السماء كما اشتملت هذه البيضة على هذا الفرخ، لانه محيط بأقطار السماء واقطار الارض، وكل شيء مما خلق الله في السموات والارض داخل في هذا الكرسي، فليس لشيء مما خلق الله خروج من هذا الكرسي. . . كيف هو؟ فقد ثبت ان هذا الكرسي هو المحيط بجميع الاشياء، الواسع لها، فصار خارجا منها، ظاهرا عليها وباطنا فيها، ظاهرا عليها لاحاطته بها، وباطنا فيها لدخولها فيه، وليست هذه الاشياء الداخلة في هذا الكرسي بممازجة له،

---

(١) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٣٢٠ - ٣٢١.

(٢) كتاب الاصول في الدين، ق ١٠٤.

(٣) البقرة، ٢٥٥

لانها أصغر شيء في احاطته، فكأن هذا الكرسي شيء من وراء كل شيء واسعالكل شيء، فلم يبق عرش ولا مخلوق، ولا سماء ولا أرض، ولا جنة ولا نار، ولا جن ولا انس، ولا ملائكة ولا هواء، ولا شيء مما خلق الله، حتى صارت داخلا في هذا الكرسي»[1]. ويخلص من هذا التفسير للكرسي الى «ان هذا الكرسي مثل ضربه الله لعباده، يستدل به العباد على عظمة الله، واحاطته بالأشياء واتساعه لها، وهذه الاحاطة بجميع الاشياء فانما هي احاطة الله، وليس ثم كرسي مخلوق، ولا شيء سوى الخالق، احاط بجميع ما خلق، فليس شيء مما خلق الله الا والله محيط به، وليس شيء مما خلق الله بمحيط به، هو اصغر واحقر من ذلك، اذا لكان هذا الشيء المحيط بالله أوسع من الله وأكثر منه»[2].

وهكذا فالكرسي في نظر الهادي هو ذات الله وليس شيئا مجسدا يجلس عليه ويحيط به والا لكان الله محدودا في زمان ومكان، وهذا ما يتناقى مع المفهوم المطلق الشامل الذي حدده للذات الالهية في أصل التوحيد

ويذهب الهادي المذهب نفسه في تفسير معنى وجه الله في الآية ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾[3] بطريقة تنفي عن الذات الالهية التشبيه والتجسيد، والتعدد والتركيب، وتنسجم والمعنى المجرد الشمولي الذي أعطاه للتوحيد. فهو يناقش المشبهة في تفسير الاية القائلة ﴿كل شيء هالك الا وجهه﴾[4]، ويفند حججهم قائلاً: «افتقولون أن وجهه من سائر اعضائه، تبقى معه ام تبقى دونه؟ فان قالوا تبقى معه قيل وكيف يكون ذلك ولم يذكر البقاء لشيء من ذلك، . . . ، وانتم تقولون انه يبقى مع الوجه غيره من الاعضاء، فلقد بقي مع الوجه، إذا، شيء واشياء.

فان قالوا لا يبقى مع الوجه غيره من الاعضاء قيل لهم فقد دخل على الله في قولكم الزوال والفناء والاحاق والذهاب والهلاك والبلاء، اذ بعضه في قولكم يموت ويزول ويتغير ويفوت، فلقد ادخلتم على خالقكم الصفات الناقصات الزائلات، وازحتم عنه ما وصف به نفسه من البقاء في كل الحالات، فلا تجدون بدا من احد هذين المعنيين المحالين. . . فالله ليس بذي أعضاء ولا ابعاض ولا اجزاء»[5]. وبعد ان يوقعهم في المحال، ويلزمهم موقفا شنيعا لا يرتضونه يعود الى اللغة العربية لتبين معاني الوجه في البلاغة العربية فيقول: «ومن ذلك ما يقول العرب: هذا وجه بني فلان، يريد انه المنظور اليه في كل شأن وانه رجلهم وسيدهم، والقائم في كل امر دونهم، وتقول العرب: هذا وجه المتاع، تريد بذلك انه أفضل ما يباع، وتقول: هذا وجه الرأي: أي محضه وصوابه وصدقه في كل امر، لا أن له وجها كما يعرف من الوجوه المخلوقة في البشر، المجعولة المقدرة، المركبة المصورة، وفي ذلك ما يقول الشاعر:

---

(١) الهادي، تفسير الكرسي، مخطوط (ضمن مجموعة)، ق ١٠١.
(٢) نفسه
(٣) الرحمن، ٢٧.
(٤) القصص، ٨٨.
(٥) كتاب المسترشد، جـ ٢، ق ٦٦ - ٦٧.

وقد يهلك الانسان من وجه أمنه ... وينجو باذن الله من حيث يحرز

قال من وجه أمنه وليس للامن وجه ولا صورة، وانما اراد انه يعطب من الوجوه المأمونة عنده المحدودة.

وقال اخر:

أضحت وجوههم شتى فكلهم ... يرى لوجهته فضلا على الملل»[1].

ويخلص من هذا النقاش الى أن «وجه الله ذاته، وذاته وجهه، ليس بذي تحديد ولا أعضاء»[2].

وبنفس المنهج يفسر «النفس» في الآيات التي وردت فيها، مثل: ﴿واصطنعتك لنفسي﴾[3] و﴿يحذركم الله نفسه﴾[4]، فيقول: «ان الله لم يرد النفس التي تقصد حين نتكلم عن الانفس المتنفسة بالروح، المحتاجة الى الراحة والروح... ولوكانت- كما يقول المشبهه - نفسا في شيء، اذا لقيل انهما اثنان، اذ النفس والشيء شيئان، . . . ، ولكانت النفس خلافا لذلك الشيء، وللزم ذلك الشيء العدد والتحديد والتحرك والتحرف، والانحدار والتصعيد. واما قوله تعالى ﴿لنفسي﴾ فانما اراد: لي، ويحذركم عقابه»[5].

أ) الرؤية :

وينكر الهادي امكان رؤية الله في الدنيا والاخرة، لأن الرؤية «توجب التحديد، ومتى وقع التحديد وقع التبعيض، ومتى وقع التبعيض وقع التشبيه، واذا وقع التشبيه زالت الربوبية عن ذلك الشيء المبعض المجزأ، لأن الخالق على خلاف المخلوقين، ومن وصف بصفة المربوبين فقد أزيل عنه ان يكون جاعلاً، وصح أنه من المخلوقين، وبطلت وبعدت منه الوحدانية، وزالت من صفاته -بغير لبس- الازلية»[6]. ويفسر الآيات التي يظهر منها معنى الرؤية بطريقة تخدم هذا الفهم للتوحيد، وانكار كل صفات التجسيد والتشبيه. فهو يفسر الآية: ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة﴾[7] قائلاً: «ان الوجوه يومئذ تكون نضرة، مشرقة، ناعمة، الى ثواب ربها منتظرة، ولا ينظر الله اليهم يوم القيامة، معناه: لا يبشرهم برحمته، ولا ينيلهم ما أنال اهل الجنة من الثواب. . . (أما الله) فلا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة، وذلك أن ما وقع عليه البصر فليس بخالق ولا قادر»[8]. و«كل ما وقع عليه البصر فمحدود، ضعيف، محوي، محاط به، له كل وبعض، وفوق وتحت، ويمين وشمال، وأمام وخلف، وان الله لا يوصف بشيء من ذلك. ﴿لا تدركه الابصار، وهو يدرك الابصار﴾[9]، و﴿ليس كمثله شيء﴾[10].

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) طه، ٤١.
(٤) آل عمران، ٢٨.
(٥) كتاب المسترشد، نفسه.
(٦) نفسه، جـ ١، ق ٦٥.
(٧) القيامة، ٢٢ - ٢٣.
(٨) مسائل العدل والتوحيد، ٢/١٠٨.
(٩) الانعام، ١٠٣.
(١٠) الشورى، ١١.

كل ما يرى لا بد ان يحيط به مكان، وان تحدث الرؤية ففي زمان، والله «لا يحتاج الى المكان، وانه لكل مكان مدبر، وانه كان قبل كل مكان وحين واوان، وانه كان ولا سماء ولا ارض، ولا عرش ولا كرسي، ولا كلام»[1].

ب) الله شيء: والله في نظر الهادي شيء، ولكن ليس جسما. قال: «نريد بقولنا شيء اثبات الموجود ونفي العدم المفقود، لان الاثبات ان تقول شيء والعدم أن لا تثبت شيئا، لان من اثبت شيئا فقد اثبت صانعا مدبرا، ومن لم يثبت شيئا كان في أمره ذلك متحيرا، ودخل عليه الاقرار وهو النفي والشك والانكار... وهو ليس بجسم، لان الجسم مخالف للشيء، لاننا نرى الجسم متجسما، ولسنا نرى كل الاشياء كائنا جسما، فالشيء يعم الاشياء كلها، والجسم فانما يقع على بعضها، فما اختلف معناه في الخاص والعام اختلف جميع قياسه في الكلام، وكذلك كلما قيس او ضرب له مثله فانما يقاس ويشبه بما كان مثله في كل ما سبب وحال، كما يحد المثال. فأما الضد فلا يقاس بضده، إذ حده على خلاف حده... فان قال قائل: ما دليلكم على ان الاشياء المشاهدة المعلومة بدلائلها المفهومة، ما ليس بجسم معروف، او خبرونا ذلك في أي صنف سيتم من الصنوف؟ قلنا له من ذلك افعال العباد وما يكون منهم من سوء ورشاد، وحركات السحاب في السير، وما يسمع من خفقان اجنحة الطير كل ذلك سماه الله شيئا واشياء في قوله: ﴿وكل شيء فعلوه في الزبر﴾[2]، فسمى أفعالهم شيئا وأشياء، والضياء، وهي أعراض ليست بأجسام، اذ لا تقوم الا بالاجسام، وانما هي صفات ودلالات، وحركات وعلامات، تتفرع من الاجسام غير متلاحقات، هي أشياء وليست غير الأجسام. فان قال (قائل) فما دليلكم على أن يكون من حركاتكم التي هي متفرعة من أجسامكم هي غير أجسامكم، وان اجسامكم هي غير حركاتكم، قلنا له عرفنا ذلك... لانا نجد الاجسام تكون منها الحركات بالقعود والقيام، وهي مجتمعة متلاحقة، وتسكن وتهدأ، وهي قائمة بأعيانها غير مفترقة، والافعال والحركات غير متلاحقة ولا مؤتلفة، بل هي منصرفة مباينة مختلفة بعضها لا يلحق بعضا، فاستدللنا بذلك على الفرق بين الأجسام والافعال في كل ما حال من الحال. ولذلك قلنا ان كل جسم شيء وليس بجسم كل شيء»[3].

لكن الله شيء ليس كالاشياء المألوفة المعتادة. يقول الهادي: «فلما ان خرج بعض من ان يتنظمه اسم الجسم، ولم يخرج الجسم من ان يتنظمه اسم الشيء، فلنا أن نحكم ان الله ليس كسائر الاشياء ولو كان... صورة او جسما من الاجسام لكان مشابها لما خلق من الصور والاجسام، وللحقت به الفكرة والاوهام، ولجرت عليه حوادث الليالي والايام، ولكان مضطرا محتاجا الى المكان، ولو احتاج الى المكان لخلت منه مواضع كثيرة... ولو خلا منه مكان فقد حواه مكان، ومن حواه مكان فقد حد بالوحي والحدود، وخرج بلا شك عن صفة المعبود، وصار الى حد المحدودين»[4].

---

(١) كتاب الاصول في الدين، ق ١٠٤

(٢) القمر، ٥٢.

(٣) كتاب المسترشد، جـ ٢، ق ٦٩.

(٤) نفسه.

فالله ـ اذا ـ في نظر الهادي «شيء لا كالاشياء، لا يشبهه ولا يدانيه شيء، ولم يزل قبل كل شيء، وهو المنشيء لكل الاشياء، المتفرد بالخلق والامانة والاحياء، الموجد لما يتوهم ويرى بالاعين وغيرها من الحواس، من الذوق والشم والسمع والحواس. لا تحيط به الأفهام، ولا تقع عليه بتحديد الأوهام. وهو الاول في اخريته، والاخر في أوليته، والظاهر في باطنيته، والباطن في ظاهريته، المتفرد بالوحدانية، البائن بالازلية، الشاهد الداني في علوه، البعيد النائي في دنوه»[1].

ج) صفات الذات وصفات الفعل :

ويذهب الهادي مذهب القائلين بالفصل ما بين صفات الذات مثل: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، وغيرها، وصفات الفعل مثل: الرضى، والسخط، والولاية، والمحبة، والارادة، والمعاداة، والتفضل، والجود، والكرم، والثواب، والاحسان، والعفو، والرحمة.

اما فيما يتعلق بصفات الذات فانه يذهب مذهب ابي الهذيل العلاف (١٣٥/٧٥٣ ـ ٢٣٥/٨٥٠) وأمثاله من المعتزلة، الذين قالوا انها والذات الالهية سواء بسواء، وانه ليس لله من صفات مفارقة، بل هذه الصفات هي ذاته نفسها. فعلمه ذاته، أو كما قال أبو الهذيل: انه عالم بعلم هو هو، وقادر بقدره هي هو، وحي بحياة هي هو، وسميع بسمع هو هو، وهكذا في جميع صفات الذات.

ويُعطي الهادي للقدرة معنى القدرة «على ما خلق ودرأ من عجائب ما خلق من المخلوقات، ومدبرات ما دبر وافتطر من المفطورات، من الارضين والسموات، وما سوى ذلك من المجعولات، اللواتي يشهدن لمدبرهن بالحول والقوة، وينطق مع كل أوان بالقدرة»[2]. وهذه القدرة ليست شيئا سوى ذاته، لان القول بأن لله قدرة سواه يعني انه اما ان تكون قديمة اولية فتكون ثابتة مع الله، ازلية، وهذا إبطال للتوحيد، «أو ان تكون محدثة مكونة بعلم، ويكون الله أوجدها من بعد العدم، فيدخل بذلك العجز على الله والتضعيف... لان ضد القدرة العجز، فمتى عدمت القدرة ثبت العجز، فيلزم من قال باحداث قدرة المهيمن القادر ان يقول ان الله كان عاجزا غير قادر، فأن كان انه كان لا يقدر حتى أوجد وخلق ما به قدر، فبماذا خلق القدرة»[3] التي خلقها من بعد العدم، فان كان أحدثها وهو غير قادر، «وهي التي لا شيء بعد لها، ولا شيء من المجعولات الا وهو دونها، اذ لا يوجد شيئا ولا يخلق الا بها، بغير ما قدره منه عليها، فلقد كان فعله في غيرها انفذ، ومراده في سواها أوكد، فلم خلقها وأوجدها وهو يوجد مثلها بغيرها، فلقد كان عنها مستغنيا، وبما خلقها به مكتفياً»[4].

اما صفة العلم فتعني «انه العالم بالاشياء، لا يخفى عليه سر ولا نجوى، وانه يعلم ما لم يكن له مما سيكون،

---

(١) نفسه.
(٢) كتاب المسترشد، جـ ٢، ق ٧١.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.

كما يعلم ما قد كان من الفعل وبان»[1]. والقول «ان الله عالما سواه يعلم في الحالات ما يكون من المعلومات، وهذا في الله فأحول المحالات، وابطل ما يقال به من المقالات، لانه لو كان . . . (كذلك)، لم يحل من احد معنيين وكلاهما عن الله زائلان، اما ان يكون هذا العلم علما أزليا، قديما مع الله اوليا، فثبت حينئذ الازلية لشيئين، ولصح القدم لقديمين اثنين، وهذا فابطال التوحيد . . . وكيف يكون أوليا من كان معه في الاولية ثان، وكيف يخلق كل شيء وقد كان معه قبل خلق الأشياء . او ان يكون هذا العلم . . . شيئا أوجده الخالق المصور من بعد، واخرجه من العدم الى الوجود الواحد المقدر، فيكون في هذا غاية التجهيل لمن له القدرة، . . . . ، لانه إن كان عالما علم الاشياء بما خلق من العلم فقد كان من قبل ايجاد العالم غير عليم، ومتى زال عنه في حال من الحالات ان يكون عالما بالسرائر والخفيات أعقب ذلك الجهل أكثر الجهالات، لان العلم والجهل ضدان مختلفان، وفي كل المعاني متباينان، ومن نسب الى الله الجهل في حال من الحالات، أو نفى عنه العلم في وقت من الاوقات، فقد أشرك، فتبارك الله العالم بنفسه، . . . ، الذي لم يزل عالما»[2].

وهكذا فالله عالم بذاته، أو عالم بعلم هو هو، كما قال العلاف. «وعلمه محيط بهم لا انه داخل في شيء من الاشياء كدخول الشيء في الشيء، ولا خارج من الاشياء، بائن عنها فيغيبا عليه شيء من أمورهم، بل هو العالم بنفسه»[3].

ويخرج الهادي صفة السمع على أربعة معان:

«فأولهن أن يكون معنى سميع هو عليم، والحجة في ذلك قول الرحمن: ﴿ام يحسبون إنا لا نسمع سرهم ونجواهم﴾[4]. . . .

الثاني: ان يكون السميع هو المجيب للداعين ممن دعاه من عباده المؤمنين، والحجة في ذلك قوله تعالى (يخبر عن زكريا): ﴿انك سميع الدعاء﴾[5]، وفي ذلك ما تقول العرب: سمع الله دعاءك، اي أجاب الله طلبتك ونداءك.

والوجه الثالث: قول القائل سمع الله لمن حمده، ومعناه: قبل الله من حمده وأثاب على شكره من شكره.

فهذه الثلاثة الوجوه اللواتي يجوز أن يوصف بهن الرحمن، وهن واضحات عند من عرف العربية والبيان»[6].

---

(١) نفسه.
(٢) نفسه.
(٣) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٧٠.
(٤) الزخرف، ٨٠.
(٥) آل عمران، ٣٨.
(٦) كتاب المسترشد، جـ ٢، ق ٧٢.

اما الوجه الرابع فهو الاصغاء بالآذان، وهو ما لا يجوز اطلاقه على الله، لانه يقتضي وجود الجوارح، وسريان الاصوات واستقبالها وفهمها، «فلو كان ذا جوارح لكان ذا اعضاء، ولو كان ذا اعضاء لكان جرى فيه اجزاء، ولو كان اجزاء لكان بلا شك جسما، ولو كان جسما لجرت عليه الحوادث والازمان، ولأشبه ما خلق من الانسان، ولو كان كذلك لم يكن الخالق، ولكان مخلوقاً»[1]. وينتهي الى ان ليس لله سمع غير ذاته، بل سمعه ذاته.

ويخرج البصر أيضا «على معنيين عند اهل العلم، فأما أحدهما فهو العالم بالاشياء طرا، من ذلك قول العرب: فلان بصير بالفقه والنحو والحساب، بصير بالشعر والكلام في كل الاسباب، يريد انه به عالم، في كل حال قائم، فعلى ذلك يخرج قول الرحمن ﴿والله بصير بالعباد﴾[2]، يريد عالم بهم، محيط بكلامهم، مطلع على خفي سرهم.

والمعنى الاخر فهو البصر والنظر بالعين، والله عن ذلك بريء، وعنه متعال. اذ من كان كذلك، مشابه للمخلوقين، وقد نفى ذلك عن نفسه حين يقول ﴿ليس كمثله شيء﴾ (والا) لكان مشبها لكل ما يراه ويجده، ويحيط به ويعلمه من المبصرين بالاعين من المربوبين»[3].

اما صفة الحي فيخرجها على ثلاثة وجوه:

١) المتحرك من ذوي الحواس... والله من ذلك بريء.
٢) ما ينبت من الارض من النبات والفواكه والاشجار، وغيرها، فهذه أجسام تحيا بالماء.. والله بريء من هذا المعنى.
٣) المعنى الذي لا يجوز على الله غيره، «وهو ان معنى الحي، هو: الذي يجوز منه الفعل والتدبير»[4].

وهكذا ينتهي الهادي من تحليل كل صفة من صفات الذات، كل واحدة على حدة، الى القول ان ليس هناك سوى الذات الالهية، ولا فرق بين هذه الصفات و الذات، لان هذه الصفات قديمة أزلية، ولو افترضنا وجودها مستقلة عن الذات لكان هناك اكثر من قديم ولا تنفى التوحيد.

اما صفات الفعل مثل: السخط، والرضى، والارادة، والتفضل، والجود، والكرم، والثواب، والاحسان، والعفو، والرحمة، وغيرها، فهي في نظر الهادي أفاعيل من الله يفعلها بعد عدم، وفقا لمقتضيات الفعل الانساني وملابساته، كأن يسخط على إنسان ارتكب المعاصي، ثم يعود فيرضى عنه بعد فعله من الحسنات، وهو لا يسخط ولا يرضى الا بعد وجوب ما يوجب ذلك، «وذلك لا يجوز الا بعد التكليف، وبعد

---

(١) نفسه.
(٢) آل عمران، ١٩.
(٣) كتاب المسترشد، جـ ٢، ق٧٣.
(٤) نفسه، ق ٧١ - ٧٢.

تصرف المكلفين بالطاعة والمعصية، لان جميع ذلك منه تعالى جزاء على الأفعال، ولا يحسن مجازاة الفاعل قبل إقدامه على الفعل»[1].

والارادة لدى الهادي صفة من صفات الفعل، وهي لذلك «محدثة، مكونة، موجودة، وعن صفات ذاته زائلة بائنة، تحدث باحداث فعله، اذ ليس هي غير خلقه، فاذا خلق فقد اراد وشاء، واذا أراد فقد خلق، وبذا لا فرق بين إرادته في خلق الاجسام ومراده، لان ارادته لا يجاد الاجسام هو خلقه لما فطر من الصور، لا تتقدم له ارادة فعلا، ولا يتقدم له، ابدا، فعل ارادة، ولا تفترق ارادته وصنعه، بل صنعه مراده، ومراده ايجاده، وانما تتقدم الارادة فعل المفعول إذا كان الفعل مخالفا للمفعول المجعول، وكان الفعل متوسطا بين الفاعل ومفعوله، فحينئذ تتقدم ارادة المريد أفاعيله ومعموله، وذلك لا يكون الا في المخلوقين، ولن يوجد ابدا في رب العالمين، لان كل مفعول للمربوبين فانما قام وتجسم واستوى من بعد العدم، وتم بالفعل المتقدم له من الحركات بالرفع والوضع»[2]. أي انه اذا كانت ارادته متقدمة لأفعاله، فالارادة والفعل شيئان اثنان، الارادة شيء والفعل شيء، واذا كانت الارادة قبل الفعل فان الارادة حدثت قبل الفعل، وسواء كان بينهما زمن قليل او كثير فقد دخل على الله النية والضمير، والانطواء على ما لا يجوز عليه، وبالتالي فقد شبه بما هو زائل متحرك متغير، وبالانسان الزائل «ذي الحوائج المضمرات، والادوات المتصرفات، والاراء المتناقلات»[3]، وهذا ابطال للتوحيد.

واذا قلنا ان الفعل سبق الارادة، والفعل هو المحدث، فهذا يعني أن المحدث للمحدثات هو غير الله، «لان الله لا يخلق الا ما يشاء، ولا يشاء الا ما يريد من الاشياء»[4]. والفاعل لما لا يريد جاهل مذموم «ومن الحجة على من قال ان الارادة من الله سابقة للمراد، وانها في الله ذي العزة والاياد كالعلم والقدرة (من صفات الذات الازلية)، وانه لم يزل مريدا كما لم يزل قادرا عالما، ان يقال له: هل كان الله في الابد والقدم خالقا لما اراد ان يخلق اذا لم يزل في قولك مريدا للخلق كما لم يزل عالما بما يكون قادرا على فعل ما يشاء، اذا اراد فعله وشاءه؟ فان قال نعم، فقد اثبت الخلق مع الخالق في القدم، اذ قد جعل معناه ومعنى غيره من العلم والقدرة سواء، ومتى كانا سواء فلم يفترقا في سبب ولا معنى، فكل ما نزل بأحد هذه الثلاثة الأشياء من العلم والقدرة والارادة فهو نازل بصاحبه، وحال بمشاكليه، ومحيط بمناظريه، فان حمل العلم والقدرة على معنى الارادة والمشيئة والخلق، جعلهما مخلوقين محدثين. . . . (وهكذا) ثبت ما قلنا به من أنه لا فرق بين ارادة الله ومراده، وان الارادة منه والمراد، اذا اراده فقد كونه، واذا كونه فقد اراده، لا يسبق له حالة حاله، في الفعل منه والارادة»[5].

ارادة الله ـ اذا ـ محدثة، تحدث باختلاف الحالات، ووفقا للمقتضيات، ومتى كانت كذلك فهي ليست أبدية، أزلية، وزال منها اسم القدم والاولية، وهي ليست سوى الفعل نفسه، والاحداث نفسه. وكذلك الحال

(١) الهادي، مسائل الامام الهادي، مخطوط (ضمن مجموعة)، ق ١٠٨.
(٢) كتاب المسترشد، جـ ١، ق ٦٢، ٦٤.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه.

في الامر في الاية (انما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون)[1]. «ولو كان منه امر، لم يخل من ان يكون بأمره وهو (المأمور) عدم، غير موجود، ومخاطبة العدم الزائل المفقود فأحول المحال، ومخاطبة العدم من الامين كأضل الضلال، فكيف يجوز ان ينسب ذلك الى ذي الجلال.

«وان امره وهو (المأمور) موجود، كائن قائم غير مفقود، فأمر الكائن القائم الموجود بأن يكون، محال، لانه قد استغنى بتجسمه وكينونته عن التكوين في حال من الحال، كما لا يجوز ان يؤمر القائم بالقيام، ولا النائم بالمنام، ولا الراكب في حال ركوبه بالركوب، لانه اذاً كائن في حال كذلك، مستغن عن أن يؤمر بشيء من ذلك، فقد سقط أن يكون أمر من الله للشيء في حال من الحال. واذا سقط ذلك ثبت ما قلنا به من إيجاد الله له»[2]. وبهذا يكون للارادة والأمر معنى واحد، هو الايجاد والاحداث، والفعل والخلق.

ينتهي الهادي - اذا - الى ان صفات الفعل من الارادة، والتفضل، والجود، والكرم، والثواب، والاحسان، والعفو، والرحمة، افاعيل او أفعال تصدر عن الله وفقا لمقتضيات الحوادث، ومقتضيات الفعل الانساني، ويعطي لها الهادي هذا المعنى حتى لا تتناقض مع أصل «العدل»، وما يستتبعه من القول بالحرية الانسانية، والقدرة على اختيار المصير، وحتى لا تتناقض أيضا مع أصل «الوعد والوعيد»، لان قولنا ان السخط والرضى صفتان أزليتان يعني فيما يعنيه ان فعل الانسان، سواء أكان خيرا ام شرا، لا يغير من الامر شيئا، فمن شملته صفة السخط، او غيرها من الصفات المشابهة، مجبور على ذلك ايا كان فعله صالحا، ومن شملته صفة الرضى او الرحمة او غيرهما من الصفات المشابهة فهو سعيد ليس بفعله، ولكن لانه مجبور ايا كانت اعماله قبيحة أو صالحة. اذا، لا بد من القول بأن صفات الفعل أفاعيل تصدر عن الله، وفقا لمقتضيات الفعل الانساني، وبهذا اكتسبت الذات الالهية بعدا تاريخيا زمنيا مرتبطا بشروط الحياة التي يعيشها الانسان ويفعل وفقها.

د) خلق القرآن :

يذهب الهادي الى أن القرآن مخلوق، كما ذهب الى ذلك المعتزلة والخوارج، لان القول بأزلية القرآن وقدمه يجعله يشارك الله في الازلية والقدم، مما يوقع في الشرك، ويناقض التوحيد، فالله كان «ولا سماء وأرض ولا عرش ولا كرسي، ولا كلام ولا صوت ولا حروف، وانه كان قبل التوراة والانجيل والقرآن، وان القرآن أنزله على نبيه وانشأه وخلقه، ووصله، وفصله، وألفه، واحدثه، وانه يقدر أن يذهب ويجيء بغيره»[3]. ويستشهد بآيات قرآنية تصف القرآن بصفات تنطبق على المحدثات كقوله تعالى ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون﴾[4]. وقوله: ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾[5]. فالفعل (نزل) مشترك بين القرآن وغيره من

(١) يس، ٨٢.
(٢) كتاب المسترشد، نفسه.
(٣) كتاب الاصول في الدين، ق ١٠٣.
(٤) الحجر، ٩.
(٥) الحديد، ٢٥.

المحدثات المخلوقات، وكذلك قوله تعالى: ﴿ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء﴾[1]، فأخبر انه نور، والنور مخلوق. وقال: ﴿وجعلناه قرآنا عربياً﴾[2]، وقال ﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾[3]، فالفعل جعل المشترك بين القرآن والازواج في الايتين الماضيتين، يعني الخلق، «خلق القرآن، اذ جعله قرآنا عربياً، كما جعل الشمس ضياء والقمر نوراً بأن خلقها كذلك»[4].

ولا يقتصر الهادي على القول بخلق القرآن، بل يسير بهذا القول الى نتيجته المنطقية بنفي وجود كلام أزلي لله، تجنبا للوقوع في التشبيه والشرك. فالقول أن لله كلاما يقتضي القول بأن له جوارح يخرج منها الكلام، ويمر منها، وهذا يوقع في التشبيه، والقول بوجود كلام ازلي قديم يعني انه يشارك الله في ازليته وقدمه وأوليته. ولا يبقى الا القول ان الله يخلق الكلام اذا اراد ان يكلم نبيا. ولهذا يفسر الهادي الآية ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾[5]، بالقول «ان الله خلق له كلاما في الشجرة، سمعه موسى بأذنه كما يسمع ما يأتي به الملك اليه من وحي، فلما لم يكن بين الله وموسى مؤد للكلام الى موسى، وكان المتولي لجعل الكلام وفعله وخلقه على ما سمعه موسى... قال ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾»[6].

ويذهب الهادي الى أبعد من هذا في تفسيره لمعنى الوحي، حين يعرف الوحي بأنه الالهام، ويضرب عليه مثالا بالهام النحل في سلوكها، قال: «وعندنا انه (جبريل) يلهمه الملك الاعلى الهاما، فيكون ذلك الالهام من الله اليه وحيا، كما ألهم النحل ما تحتاج اليه وعرفها سبلها، فقال: ﴿وأوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا، ومن الشجر ومما يعرشون، ثم كلي من كل الثمرات، فاسلكي سبل ربك ذللا...﴾[7]. فلما جاز ان يلهم النحل ما يحتاج اليه فيفهمه، فكذلك فعل الله مع الملك يلهمه ما اراد الهاما، ويلقيه في فهمه القاء»[8] ورغم ان هذا التفسير لمعنى الوحي يقصد به تنزيه الله عن الكلام حتى مع ملك، لنفي الكلام بالمعنى المتعارف عليه عند بني الانسان عن الله، فان المضي بهذا الحجاج الى نتيجته المنطقية لا يجعل هذا التعريف مقتصرا على الوحي الى الملك الاعلى، بل يجعله تعريفاً عاما للوحي، بما فيه الوحي الى النبي ﷺ.

ويدحض الهادي القول بأن القرآن قد ذهب بعضه حسبما تذهب بعض فرق الشيعة، التي شككت في مصحف عثمان، واعتمدت مصحف عبد الله بن مسعود الذي رفض إحراقه عندما امر عثمان بإحراق جميع المصاحف، وادعى ابن مسعود ان بعض قصار السور أدعيه وليست من سور القرآن، كما ادعى ان بعض الايات والسور قد أهملت، ولم تدرج في مصحف عثمان:

(1) الشورى، ٥٢.
(2) الزخرف، ٣.
(3) الزمر، ٦.
(4) كتاب المنزلة بين المنزلتين، ق ٩٤
(5) النساء، ١٦٤.
(6) مسائل ابي القاسم الرازي، ق ١٢٧.
(7) النحل، ٦٨ - ٦٩
(8) جواب مسائل الرازي، ق ١٢٦.

يرد الهادي على هذا قائلا: «من قال بذهاب بعض القرآن دخل عليه بقوله الفساد في أمره ودينه، حتى لا تقوم له حجة، ولا تثبت له بينه. ذلك انه لو قال له قائل... تزعم ان القرآن قد ذهب منه بعضه، لا بل تقول ذهب اكثره، وانت تعلم ان القرآن ناسخ ومنسوخ وامر ونهي وخبر، وهذه الفرائض التي في هذه البقية التي بزعمك بقيت في أيدي الناس، فهي منسوخة كلها وليست بمبينة للحكم، فهي ما نسخها مما قد ضل وذهب... قوله أن القرآن قد ذهب بعضه اضطره الى ان يبطل ما في القرآن من هذه الاحكام المعروفة عند جميع اهل الاسلام، أو يرجع الى الحق... وبقر انه هو بعينه لم يذهب منه شيء، وانه محفوظ ممنوع من كل عي. وانما ألزمناه ذلك لانه يزعم ان بعض القرآن قد ذهب، ومن قال بذلك لم يدر أهذه الفرائض التي في الكتاب الذي في أيدي المسلمين منسوخة ام ناسخة، وإن لم يعلم ذلك علما يقينا، لم يجب عليه الاقرار بما لا يوثق به فضلا عن العمل به. بل لو كابره مكابر مخالف، فقال له عندي ما ذهب من القرآن، وأنا اقيم عليه، وهو ناسخ لكل ما في هذه البقية، فأنا لا أقيم هذه الاحكام التي قد نسخت وأقيم الاحكام التي نسختها، واعبد الله بالفرائض التي ذهبت من هذا القرآن الناسخة لهذه البقية في ايدي الناس، وأنا بذلك عالم، لانه عندي وفي يدي، فاذا عارضه معارض لم يكن له (حجة) يدفعه بها صغرت ولا كبرت، لانه قد أجابه واجمع معه على أن القرآن قد ذهب بعضه، بل عامته في زعمه. ولو كان القرآن كذلك لكان الناس كلهم قادرين على ادعاء ما احبوا ان يدعوا...»[1].

وواضح ان الهادي في جدله للرد على القول بأن القرآن قد ذهب بعضه ينطلق من منطلقات عملية، تجعله يرفض دعوى شيعية معروفة، لان القبول بهذا القول يعني التشكيك في القرآن، وهذا يهدد القرآن ذاته من حيث هو أساس للعقيدة الاسلامية.

٢) العدل :

هو الاصل الثاني من أصول العقيدة عند الهادي، ويعني أن الله عدل في جميع افعاله، إلا يظلم ولا يجور، ولا يكلف الناس فوق ما يستطيعون، ولا يسألهم ما لا يجدون، ولم يخلق الظلم ولا الجور، ولم يرد الظلم والفساد، ولا يقضي بظلم ولا جور، ولا فساد ولا معصية، بل يترك للانسان حرية الاختيار، وحرية خلق أفعاله ليكون مسئولا عنها، محاسبا عليها: ان خيرا فخير، وان شرا فشر. والهادي، على غرار المعتزلة، يناقض بذلك أقوال المجبرة التي تصور الانسان ريشة في مهب الرياح، لا ارادة لها ولا اختيار، خاضعة لنقضاء والقدر في كل ما تفعل، لا حول لها ولا طول، كل عملها الاستسلام لما تقضي به الاقدار. قال الهادي: «انه عدل في جميع أفعاله، ناظر لخلقه، رحيم بعباده، لا يكلفهم ما لا يطيقون، ولا يسألهم ما لا يجدون، وانه لم يخلق الكفر، ولا الجور، ولا الظلم، ولا يأمر بها، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يظلم العباد، ولا يأمر بالفحشاء. وذلك انه من فعل شيئا من ذلك أو أراده، اورضي به، فليس بحكيم، ولا رحيم... وانه لم يحل بينهم وبين الايمان، بل امرهم بالطاعة، ونهاهم عن المعصية، وأبان لهم طريق الطاعة والمعصية، وهداهم النجدين، ومكنهم من العملين،...، والله بريء من أفعال العباد»[2]. ويسير الهادي في اثبات هذا الاصل على هدى منهجه الذي يجعل مسائله الكلامية

---

(١) الهادي، الرد على أن القرآن قد ذهب بعضه، مخطوط (ضمن مجموعة)، ق ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٧١ - ٧٢.

مستقاة من القرآن، فيستقصي الآيات القرآنية التي ورد ذكر «العدل» فيها، مثل قوله تعالى ﴿إن الله يأمر بالعدل والاحسان، وايتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[1]، وقوله ﴿واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى﴾[2]، وقوله: ﴿قل ان الله لا يأمر بالفحشاء، أتقولون على الله ما لا تعلمون، قل أمر ربي بالقسط﴾[3]، وقوله: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والاثم والبغي بغير الحق، وان تشركوا ما لم ينزل به سلطانا﴾[4].

ولا صل «العدل» أهمية مصيرية بالنسبة للهادي، فهو يرى - أولا وقبل كل شيء - ان خروج الخلافة من العلويين ظلم حل بهم منذ البداية، كما سنرى في نظرته للامامة، ولا يمكن ان يكون هذا الظلم صادرا عن الله. فالقول بالقضاء والقدر، والجبر، يعني ان الله قضى بخروج الخلافة منهم، وقدره عليهم، وبالتالي تصبح ثورات الشيعة المتتالية، وخروج العلويين المتكرر على السلطات المتعاقبة، موجهة ضد قضاء الله وقدره، وضد الارادة الالهية ذاتها، وبهذا يفقد الهادي اي مسوغ لا دعاء الامامة، او للخروج مقاتلا في سبيل إمامة علوية.

ثم اناقد رأينا تحليل الهادي لاوضاع الخلافة العباسية غداة خروجه، ومايرتكب فيها من ظلم وجور، وما وصلت اليه من فساد واضرار بالناس، فالقول بالقضاء والقدر يجعل هذه الأعمال طاعة لله وتعبدا، لانها تنفيذ لامر قضاه وقدره، وليس أمام الناس الا الخضوع والاستسلام، بينما القول بأن الانسان خالق لافعاله مسؤول عنها يعني أولا ان المسلمين، اذا خرجوا مع الهادي، يستطيعون أن يصنعوا خلافة جديدة لا ظلم فيها ولا جور كما وعد، ويعني ثانيا أن الحكام الظلمة مسئولون عما اقترفوه من مظالم. والقول بأن الظلم والفساد صادر عن الانسان على غير رضى من الله يجعل من الواجب على المظلومين ان يختاروا الخروج على الظلمة لانهاء الظلم، وتحقيق العدالة على الارض.

ولتفسير معنى مصطلح (القضاء) في القرآن يستقري الهادي المعاني التي يحملها هذا المصطلح في الآيات القرآنية التي ورد فيها ليتبين من ذلك الى أن (القضاء) في القرآن يأتي على ثلاثة وجوه:

١) العلم بما سيكون: وهو المعنى الوارد في الآية: ﴿وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض﴾[5].

٢) الامر: وهو المعنى الوارد في الآية: ﴿وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه﴾[6].

٣) الخلق والأحداث: وهو المعنى الوارد في الآية: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾[7].

---

(١) النحل، ٩٠.
(٢) المائدة، ١٠٦.
(٣) الاعراف، ٢٨.
(٤) الاعراف، ٣٣.
(٥) الاسراء، ٤.
(٦) الاسراء، ٢٣.
(٧) فصلت، ١٢.

هذه هي المعاني القرآنية للقضاء، اما ان يقضي الله على «خلقه بمعصية، ثم يعذبهم عليها، فهذا محال، باطل من المقال» (١).

وبنفس الاسلوب يستقصي معنى «القدر» في القرآن كما في الآيات: ﴿والشمس تجري لمستقر لها، ذلك تقدير العزيز العليم، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾ (٢)، و﴿قدرنا بينكم الموت﴾ (٣)، و ﴿واما اذا ما ابتلاه، فقدر عليه رزقه﴾ (٤)، و﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾ (٥)، لينتهي من هذا الاستقصاء الى القول بأن: قدر الله أمره بالطاعة وليس أمره بالمعصية. «والمعصية منسوبة الى العصاه، لانهم ارتكبوها بعدما نهاهم عنها» (٦). وبهذا ينحصر معنى قول الهادي في جوابه على من سأله من أهل صنعاء: «وانا مؤمن بقضاء الله وقدره ما كرهت نفسي وما رضيت» (٧) ضمن هذا الاطار، وان لم يسترسل في شرح ما يقصده من «القضاء والقدر» هنا ليكسب نصرتهم له.

والانسان وفقا لهذا المفهوم خالق لأفعاله، اختارها بارادته، لم يخلقها الله ولم يفعلها، اذ لا يمكن لله «ان يدخل عباده في سبب من الأسباب اراده، ثم يعذبهم ويعاقبهم فيه، إن هذا الاجور الجور من الفعل، وانه من فاعله لأجهل الجهل، فلو كانت أفعاله لا تتم الا بأفعالهم فلقد اتاهم، اذا، نظرا منه لنفسه لا لهم، وضرورة الخالق الى الخلق في فعله كضرورة الخلق الى الخالق في أمره، فكل الى غيره محتاج» (٨). ويرد على قول الحسن بن محمد بن الحنفية: «هل يقدر الخلق على ان يخرجوا مما أدخلهم الله فيه وصنعه بهم؟» فيقول: «فأن ادخال الله وصنعه بالعباد يكون على معنيين، كليهما متضادين، أحدهما ادخال حكم وأمر وافتراض منه، معه تمكين واختيار، لم يرد الله ان يدخلهم فيه جبرا، بل اراد ان يدخلوا اختيارا بما ركب فيهم واعطاهم من الالات والاستطاعات، ليكمل لهم الثواب على الطاعات. ولو أدخل قوما في الطاعة وادخل اخرين في المعصية، ثم أثاب وعاقب، لكان على غير فعلهم عاقب واثاب، فهم قادرون على الخروج من هذا الفعل على ما ذكرنا من تمكين الله الواحد الاعلى. واما المعنى الثاني الذي ادخلهم فيه، وصنعه بهم، فهو ما خلقهم عليه، وصورهم من الخلق، وقومهم عليه من الفطرة من الاجسام... فهذا ما لا يقدر عليه الخلق ولا ينالونه» (٩). «فان قالوا: انه خلق الادوات التي تكون بها الافعال في كل الحالات، من الفروج، والايدي، والالسن، واللهوات، كما خلق الجلود، والقطن، والحديد، والصوف، فنحن نقول: اذ قد اوجد أصل أفعال العباد ان منه أفعالهم، كما نقول: ان السرابيل منه اذ

---

(١) رسائل العدل والتوحيد، ٢/١٠٨.
(٢) يس، ٣٨ - ٣٩.
(٣) الواقعة، ٦٠.
(٤) الفجر، ١٦.
(٥) الاحزاب، ٣٨.
(٦) كتاب المنزلة بين المنزلتين، ق ٩٥.
(٧) ق ١٠٣.
(٨) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٢٠٤ - ٢٠٥.
(٩) نفسه.

اوجدا صولها قلنا لهم في ذلك: ليس هذا كذلك، لان الله أوجد الاصل الذي نقل وضنع وعمل... والعباد فعلوا الحدث الذي صرفوها به، واحدثوه فيها، من عملها ونسجها وصناعتها، وغزلها بالاكف والادوات التي جعلت لهم، والاستطاعة التي ركبت فيهم»[1].

ويفرق الهادي بين أفعال الله وأفعال الانسان، فما كان من فعل الله فليس من أفعال الانسان، وما كان من أفعال الانسان فليس من أفعال الله، لان أفعال العباد تحدث بالحركات والانتقال، وبذل الجهد، وتأليف شيء الى شيء، أو فصل شيء عن شيء، سواء بالايدي أم باستخدام أدوات الانتاج ووسائله. «وأفعال الله كائنة عندما يريدها بلا تخيل ولا حركات، ولا تأليف شيء الى شيء بالاكف والعمالات»[2]. ويدخل القائلين بالجبر في موقف شنيع بايضاحه ان القول بالجبر يقتضي الاستنتاج ان «من صلى ومن زنى، كلاهما مطيع لله، قضى لهذا بالصلاة، وقضى على هذا بالزنى، فكل من عمل شيئا من الاشياء، حسنا كان او قبيحا ايماناً او كفراً، او غيرهما من الاشياء كلها، ففاعل ذلك الشيء مؤد لامر الله وقضائه مستعمل نفسه في اداء مشيئته وارادته، فليس على وجه الارض عاص، ولا تعرف المعصية من الطاعة، ولا يعرف من يقع عليه اسم الطاعة، ولا إسم المعصية، ومن يستحقه، وكيف يكون من سعى في ارادة الله عاصيا؟... فاذا كان الامر على ما قال هؤلاء (المجبرة)، ان الله قضى على قوم بالمعصية، لا يقدرون يعملون غيرها، ولا يخرجون منها الى شيء من الطاعة، ولا من أعمال البر، وقضى على آخرين بالطاعة له، وبالعمل بما يرضيه، لا يقدرون يخرجون من الطاعة الى العمل بشيء من المعصية، ممنوعا من ذلك الفريقان، وكان مستعملا فيما حتم في رقبته وقضى عليه، لا يطيق الخروج منه الى غيره، فالى من أرسل الله الانبياء والمرسلين؟ ومن دعوا؟ ومن خاطبوا؟ وعلى من احتجوا؟... اتراه ارسلهم عبثا ام سخرياً؟.. فان كان أرسلهم الى قوم وقد منعهم من طاعته، الى الدخول فيها وقد حال بينهم وبين ذلك، فهذا اكبر الظلم، وأحول المحال»[3].

ونجد في مؤلفات الهادي الكثير من الحجج والبراهين التي تنتصر لهذا الموقف، وتجهد كي تثبت ان كل ما يحدثه الانسان في إطار شروط الحياة التي يعيش بها، إنما هو من صنعه وفعله، وخلقه وابداعه، «ان المستوى الذي طرح به الامام يحيى بن الحسين هذه القضية قد تجاوز تلك الصياغات النظرية التي حاول أصحابها التقليل بها من شأن حرية الإنسان، وذلك عندما حدد ان المصطلح الذي يجب أن يطلق على فعل الإنسان ليس هو مصطلح الفعل والصنع فقط، وانما هو مصطلح «الخلق» بمعنى (التقدير)، و(التخطيط) السابق للابداع، ثم «الابداع» على النحو الذي يحقق هذا التقدير والتخطيط، وعندما حكم بأن أفعال الإنسان انما هي حقائق موضوعية، و (أشياء) وليست مجرد تصورات ذهنية لفعل لم يقم به الانسان. فهو عندما يسأل عن (الاعمال التي عمل بها بنو آدم... أشيء هي أم ليست شيئا؟) يجيب قائلاً: (انها شيء وأشياء، وخالق كل شيء عامله، وعامله فاعله...)[4]. وهو بعد أن يحسم هذا الموقف الفكري لصالح قدرة الانسان واستطاعته (خلق) الفعل، يحدد

(1) نفسه، ٢ / ٢٩٠ - ٢٩١.
(2) نفسه.
(3) نفسه، ٢ / ٦٠ - ٦٣.
(4) الهادي، رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ١٥٠ - ١٥٩.

أن كل ما نراه من ثمرات لفعل الانسان في هذه الحياة، انما هو من خلقه، بينما المواد الأولية التي استخدمها الانسان في الصنع والخلق، وكذلك مادة هذا العالم، وأجرام هذا الكون هي من صنع القوة الالهية، فهو يحسم قضية قديمة جديدة، عندما يقرر أن كل الأفعال الانسانية الواقعة في إطار عالم الانسان، ونطاق حياته وقدرته واستطاعته، إنما هي فعله وصنعه، وخلقه وإبداعه.»[1].

وينفي الهادي وجود تناقض ما بين حرية الانسان وارادته واختياره، وبين ارادة الله، كما ينفي وجود أي تناقض بين ان يكون الانسان مختارا في صنعه لافعاله، وخلقه لحياته المادية والفكرية وبين علم الله بما سيقع له، وبالمصير الذي سيؤول إليه أمره.[2]

والميزة الاساسية التي تميز هذا الفكر عن الفكر الفلسفي هي انه جاء ثمرة للفكر القرآني وتعاليم الاسلام. «وعندما تصور القائلون بالجبر وانعدام حرية الانسان واختياره، ان في الحكم للانسان بالحرية والاختيار افتئاتا على الله، ومعاندة لارادته، لم يجدهم هذا الارهاب الفكري قليلا أو كثيرا، اذ أصر القائلون بالحرية والأختيار على أثبات أرادة للإنسان مستقلة عن أرادة الخالق، وعلى أن لهذا الإنسان ميلا ورغبة في الفعل أو الترك، دون أن يكون ذلك الميل مخلوقاً لله، أي انه يريد بأختياره، وقد يكون مراده هذا مراداً لله وقد لا يكون. وعندما سأل المجبرة، أهل العدل والتوحيد: هل يقع في ملك الله ما لا يريده؟ كان جوابهم: نعم، ولكن... ليس على الاطلاق... وذلك لان ارادة الله على وجهين، احدهما ارادة حتم والاخر ارادة امر معها تمكين... ومعنى هذا ان ملك الله يقع فيه ما لا يريده من المعاصي اذا كان مراد الإنسان هذا في اطار الارادات الإنسانية التي معها تفويض وتمكين من الله للإنسان، فالإنسان، اذا، خالق للفعل المادي، والمعرفة والنظرية، والارادة والمشيئة الخاصة به في هذه الحياة»[3].

وفي اطار الحرية الإنسانية ناقش الهادي الكثير من القضايا الحيوية في عالم المال والاقتصاد، مثل قضية «الازراق» وذلك عندما فرق بين «ما أحل الله للانسان وبين ما حرم عليه من متع الحياة، فرأى ان الحلال الذي يحل للانسان تناوله والتمتع به هو رزق الله لهذا الانسان، وقدره له وقضى له به. أما الحرام الذي ليس من حقه فهو اغتصاب وسرقة حدثت من الإنسان دون قضاء من الله بها أو تقدير»[4]. وهو في ذلك يناقش قول الحسن بن محمد ان الله رزق هؤلاء الظالمين المعتدين الفاسقين رزقا صيره اليهم، وسلمه في أيديهم، ثم يعذبهم عليه ويحاسبهم فيه. والقول ان كل ما يصل يد الإنسان من حلال وحرام رزق رزقهم الله، يعني إباحة السرقة والغصب والنهب، وأخذ اموال الضعفاء والمساكين واليتامى، بلا عقاب ولا رادع.[5]

---

(١) محمد عماره، نفسه، ٢/٦ - ٩.
(٢) نفسه، ٢/١١ - ١٢.
(٣) نفسه، ٢/١٠ - ١١.
(٤) نفسه، ٢/١٤ - ١٦.
(٥) الهادي، نفسه، ٢/١٦٩ - ١٧٥.

ومن القضايا التي ناقشها الهادي في هذا الاطار نفسه أمر الاجال، فهو يعتقد أن موت الانسان موتاً طبيعياً يأتي لاجل حدده الله وقضاه، أما موته بالقتل او الانتحار فهو جرم اقترفه الانسان ضد أخيه الانسان، أو ضد نفسه، لم يقض الله به، وانما نهى عنه وحذر مرتكبه العقاب الشديد. وقد عرف الجدل حول هذه المسألة بمسألة (الأجال).

ويرى الهادي إن الله حين نهى عن قتل الانسان لاخيه الانسان، وعن قتله لنفسه، كان يعلم ان الإنسان قادر على القيام بهذا الفعل، والا لما كان للنهي عن أعمال لا يستطيع الإنسان اتيانها أي معنى، فنهي الانسان عن الطيران، مثلا، مستحيل في اللغة والبيان، وقد فرق الله في القرآن «بين القتل والموت، فكان القتل من عباده، فعلا، والموت عز وجل منه حتما»[1].

وينتهي الهادي الى القول بوجود أصول مادية لهذا العالم، وهي أفكار تظهر تأثره بما ترجم عن الفلسفة اليونانية، وفلسفة ما قبل سقراط بالذات، ولكنه يفسر هذه الاصول وفقاً للعقيدة الاسلامية بأن جعلها موادا أولية خلق الله منها هذا العالم المادي وبطريقة تجعلها منسجمة مع آيات قرآنية تتحدث عن أصول الخلق، كقوله تعالى: ﴿خلق الانسان، من صلصال كالفخار، وخلق الجان من مارج من نار﴾[2]. يجعل الهادي للموجودات ثلاثة أصول، هي الماء، والطين، والنار، فأصل الطين من الماء، واصل النطفة (الانسان) من الطين، وأصل الشياطين من نار. كما انه يتحدث تارة عن الهواء واخرى عن الريح، وكأنه أصل من الاصول مع ذكره ان الاصول ثلاثة. ولعله اطلع على شيء مما ترجم من الفلسفة اليونانية دون أن يلقى لديه هوى، فلم يستوعبه جيدا، ولهذا نجد النص الذي يتحدث عن هذه الأصول غير محدد وواضح، قال: «واذا رجعتم الى الأصول الثلاثة المبتدعة المفطورة من الريح الجارية المسخرة، وما خلق سبحانه من الماء، وفطر من عجيب الهواء، ثم خلق من هذه الثلاثة الأشياء جميع ما درأ وبرأ، لكان حينئذ يصح لكم القياس، ولا يقع عليكم الالتباس، ويبطل الامر الذي تقولون به وتذهبون اليه، اذ لا بد ان تقروا ان هذه الثلاثة خلقت وابتدعت من غير ما اصل مبتدأ»[3]. وهكذا رغم ملامسته لشيء من الفلسفة المادية، فانه لم يصل الى حد القول بالطبع او «الطبيعية»، ولهذا أهمية قصوى عند دراسة «المطرفية»[4] من الزيدية التي قالت بما يشبه «الطبيعية» مستندة في ذلك الى الهادي.

---

(١) نفسه، ٢/١٦١ - ١٦٨.

(٢) الرحمن، ١٤ - ١٥.

(٣) الهادي، كتاب المسترشد، جـ ٢، ق ٦٤.

(٤) المطرفية: فرقة زيدية منسوبة الى مطرف بن شهاب. تمسكت بآراء الهادي الكلامية ووقفت ضد الآراء الكلامية القادمة من طبرستان في منتصف القرن السادس الهجري، والتي جعلها الإمامان المتوكل احمد بن سليمان (-٥٦٦/١١٧٠)، والمنصور عبد الله بن حمزة (-٦١٤/١٢١٧) آراء رسمية لدولتيهما. وأدت معارضة المطرفية امير الله بن حمزة الى حكمه بتكفيرهم، ونشبت الحرب بين الجانبين، وشن ابن حمزة على إثر ذلك حرب إبادة عليهم.

ومع أن الهادي في جميع ما كتبه كان خصماً لدوداً للجبرية، ونصيراً متحمساً للقول بخلق الإنسان لافعاله، فانه في موضوع الامامة جبري قح، يرفض الشورى والاختيار، ويستشهد على ذلك بالآية، : ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾[1]. وهو يتساهل في موضوع الجبر هنا لانه يدعم نظريته السياسية[2]، بينما القول بحرية الإنسان في اختيار الامام قد يقود الى اختيار امام غير فاطمي.

٣) المنزلة بين المنزلتين :

نشأت مسألة «المنزلة بين المنزلتين» من جراء الجدل الذي دار بين الاحزاب السياسية الاسلامية عقب الخلافات التي عصفت بالجماعة الاسلامية حول مسألة الخلافة. فقد ثار جدل عريض تركز حول مرتكب الكبيرة وعلاقته بالايمان، أيعد مؤمنا مساوياً للمؤمنين ممن لم يرتكبوا الكبائر، أم يعد كافرا مساوياً للكفار الذين لم يعترفوا بالله او بالرسالة المحمدية أساساً؟

ويرجع الكثير من المؤرخين نشأة المعتزلة الى الخلاف بين واصل بن عطاء والحسن البصري حول مرتكب الكبيرة، وأن واصلا أول من قال ان مرتكب الكبيرة في «منزلة بين منزلتي الكفر والايمان». ورغم ارتباط جذور هذه المسألة بالخلافات السياسية الواقعية فقد اكتسبت استقلالا نسبياً عن منشئها السياسي، وأصبحت قضية فكرية مجردة ضمن سياق فكري متكامل هو الفكر المعتزلي، وغدت أصلا من الأصول الخمسة. وقد رأينا أن القاسم بن ابراهيم الرسي الذي أخذ تسمية الاصول الخمسة من المعتزلة قد حذف أصل المنزلة بين المنزلتين، أما الهادي فقد أخذ هذا الأصل عن المعتزلة، لكن موقفه منه اختلف في مرحلتين سبقت الاشارة اليهما، في الاولى جعل هذه القضية أحد الاصول الخمسة، وأفرد رسالة منفردة سماها «كتاب المنزلة بين المنزلتين»، وفي الثانية أسقطها من الاصول الخمسة. وفي المرحلة الاولى من نظره الى تلك القضية يربط الهادي بين العمل والإيمان، بنقصان العمل ينقص الايمان، وبتمامه يكمل الايمان. وهذا يعني أن بين الايمان والكفر سلما من المراتب تقع المنزلة بين المنزلتين في مرتبه ما من هذا التدرج، لان مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا، والا ساوينا بينه وبين من لم يرتكبها وفي هذا ظلم وابطال الوعد والوعيد، كما أن مرتكب الكبيرة ليس كافراً والا ساوينا بينه وبين من لم يسلم أساساً وفي هذا ظلم ايضاً. وبهذا لا يكون مرتكب الكبيرة مؤمناً ولا كافراً وانما في منزلة بين المنزلتين[3]. ويرى الهادي أن هذا موقف أجمع عليه جميع المسلمين. ويدلل على هذا الاجماع باستعراض آراء الفرق الاسلامية المختلفة في هذه المسألة، موضحاً ان الخوارج اعترفوا بأن مرتكبي الكبيرة فساق، «وان فسقهم قد بلغ بهم الكفر، وادعت المرجئة انهم مع فسقهم مؤمنون، وخالفهم في ذلك عامة الأصناف، وقالت المعتزلة هم فساق وفجار لا يبلغ فسقهم كفراً ولا شركاً ولا نفاقاً، وكذلك قالت المرجئة والعامة. وقالت المعتزلة أيضا لا يجب لهم اسم الايمان مع الفسوق، وكذلك قالت الخوارج والشيعة والزيدية، فوجدناهم كلهم قد اجمعوا على شهادة

---

(١) القصص، ٦٨.

(٢) الهادي، كتاب من اعتزل الشك، مخطوط (ضمن مجموعة) ق ١٦٨.

(٣) كتاب المنزلة بين المنزلتين، ق ٩٩.

واحدة: انهم فساق، فجار، معتدون، وأخذنا بما اجمعوا عليه من ذلك، وتركنا ما اختلفوا فيه، مما كذب فيه بعضهم بعضا، فسميناهم فساقا فجارا، وبرأناهم من الكفر والشرك والنفاق، اذ كانوا فيه مختلفين، ولم نوجب لهم اسم الايمان، اذ كانوا عليه عند اصابتهم الكبائر غير مجتمعين»[1].

وهذا الموقف الذي يقفه الهادي تجاه مرتكبي الكبائر ذو أهمية بالغة، ذلك لأنه ليس مجرد متكلم يجادل حول قضايا فكرية محضة، ولكنه رجل دعوة سياسية تدعو الى الخروج وحمل السلاح لقتال الظلمة.

وقد اشار الى هذا التطبيق العملي للموقف الفكري من مرتكبي الكبائر في قوله: «ان الله امر بقتال الكفار وجهادهم، وضرب رقابهم، الا أهل الجزية، وحرم مناكحتهم، ولم يأمر بقتال أهل الكبائر ولا بجهادهم، الا من بغى منهم على المسلمين، وجرد سيفه عليهم، او حارب الله ورسوله، والا فانما عليهم الحدود، وما دون ذلك من الآداب ونحوها، وأباح للمؤمنين مناكحتهم، واتباع جنائزهم، والصلاة عليهم... وان يدفنوا في مقابر المسلمين، ولا يفعل شيء من ذلك بالكفار، وفي هذا تكذيب الخوارج الذين يحكمون في فساق الموحدين بحكم الكفار، فيسبون ذراريهم، ويغتنمون أموالهم بالجهل منهم، والتعسف في دين الله»[2]. والاشارة الى الخوارج هنا ذات أهمية قصوى فيما يتعلق بالاخطار والمآسي التي يجلبها القول بتكفير أهل الكبائر على وحدة الجماعة الاسلامية، وعلى حياة الناس.

٤) الوعد والوعيد:

هذا الأصل يعني الايمان بأن الله قد ترك للمسلمين حرية اختيار أعمالهم ليكونوا مسؤولين عنها، ووعد المطيعين والمحسنين بالثواب، وتوعد العاصين والمسيئين بالعقاب. واذا لم يكن الله صادقا في الوعد والوعيد فلا معنى للتكاليف والعمل طمعا في رضاه وثوابه، او للامتناع عن ارتكاب المعاصي والشرور خوفاً من سخطه وغضبه وعقابه، فيتساوى المحسنون والمبطلون، وفي هذا ظلم تفقد به الأعمال الخيرة معناها، ولذلك أوجب الله على المسلم «ان يعلم أن وعده ووعيده حق، من أطاعة أدخله الجنة، ومن عصاه أدخله النار ابد الابد، لا ما يقول الجاهلون من خروج المعذبين من العذاب المهين الى دار المتقين، ومحل المؤمنين»[3].

ولا تكليف في نظر الهادي الا بعد تبليغ، ولذلك فأن الاطفال والمجانين ومن ليس له ذنب، لا يعذبون، لانه لم يأتهم رسول و«من زعم ان الله يؤاخذهم بما علم منهم فقد كذب الله في خبره، وجوره في حكمه»، وكذلك أطفال المؤمنين وأطفال المشركين، وأولاد الزنى والمجانين، اذا أصابهم الجنون في صغرهم فلم يفيقوا حتى ماتوا»[4]. الا أن الهادي يخرج عن هذا حين يقول «ويحل سبي أطفال المشركين»[5] مع أنهم ـ وفقا لما قرر آنفا ـ لا

---

(١) نفسه، ق ٩٤.
(٢) نفسه، ق ٩٩.
(٣) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٧٣، كتاب الاصول في الدين، ق ١٠٤.
(٤) المنزلة بين المنزلتين، ق ٩٧.
(٥) مسائل الامام الهادي، ق ١٠٦

ذنب لهم، ولم يكلفوا بعد، ولم يرتكبوا صغيرة ولا كبيرة، فكأنما هو يقرر واقعاً عرفه المسلمون في حروب الفتح.

ويستعرض آراء الفرق المختلفة ليفند حججها ويثبت رأيه. قال: «شهدوا جميعا ان الله صادق في جميع أخباره، وانه لا يخلف الميعاد، ولا يبدل القول لديه، صادق الوعد والوعيد في اخباره، ثم نقض ذلك المرجئة بقول من زعم أن الله جائز أن يغفر لمن قد اخبر انه يعذبه، وخالف ذلك منهم من زعم أن الله يقول: من زنى عذبته بالنار يوم القيامة، فأتى الخبر من الله ظاهرا مطلقا ليس معه استثناء، ثم لا يعذب احدا من الزناه يوم القيامة ولا تمسهم النار لانهم زعموا انه استثنى ذلك عند الملائكة، فقال اني أعذبهم ان شئت، وان لا، فأني اغفر لهم، او يقول: إلا ان أتفضل عليهم بالعفو... فلما جوزوا ذلك في اخبار الله نقضوا معنى ما حكم الله به في وعده ووعيده. وادعى بعضهم الخصوص في الاخبار فزعموا ان كل خبر جاء من الله عاما في الظاهر فقد يجوز أن يكون خاصا، وزعم بعضهم انه ليس في أهل الصلاة وعيد، وانما الوعيد في الكفار خاصة دون غيرهم، وكل هؤلاء وغيرهم من أصناف المرجئة ناقضون لمعنى ما اخبر الله به من كتابه، وحكم به من وعده ووعيده[1]».

الحقيقة ان دعوة الهادي تتطلب في أساسها أصل الوعد والوعيد لاحتياجها الى نظام متكامل للحوافز الروحية والمادية، يكافىء المستجيب بأعلى المكافآت، ويحذر المخالف العقاب الشديد، في الدنيا عن طريق شن الحرب والقتال واستباحة الممتلكات، وفي الاخرة عن طريق عذاب جهنم. فدعوة الهادي لا تستقيم بالايمان بالقضاء والقدر بما يقود اليه من تواكل وتسليم بالواقع السائد وعدم التساؤل عن مشروعيته والخروج عليه.

٥) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال الهادي: «وندين بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن نصر المظلوم، والاخذ على يد الظالم، فرض لازم وحق واجب، لان في ترك الامر بالمعروف للحق إماته، وفي النهي عن المنكر للباطل اماته»[2]. وهكذا يربط الهادي أصل «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» بالمعارك السياسية ضد خصومه السياسيين. وفي دحضه لهؤلاء الخصوم يتصدى لطروحات نظرية مثل «المجبرة» و«المرجئة»، وأمثالها، ولكننا نلمح وراء هذه المصطلحات الكلامية قوى محددة يوجه الهادي حديثه اليها.

فالظلم ليس سوى أعمال منكرة اقترفها الظلمة، ولا علاقة لله العادل بها، ولهذا فلا يمكن أن يرجأ أصحابها، بل على المسلمين أن يبادروا للانكار عليهم وتغيير ما هم فيه من اوضاع فاسدة[3]. ويستشهد الهادي بالحديث: (لتأمرن بالمعروف، ولتنهن عن المنكر، اوليسلطن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب). ويرى ان جميع الفرق الاسلامية قد أجمعت على القول بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر، اذ «شهدوا ان ذلك واجب، اذا أمكن وقدر عليه، وشهدوا أن نصرة المظلوم فرض، والاخذ على يد الظالم فرض اذا امكن ذلك. ثم اختلفوا بعد ذلك فقال منهم قائلون: لا ندفع الظالم عن أنفسنا ولا عن غيرنا الا بالقول والكلام، وان انتهبت

---

(١) كتاب المنزلة بين المنزلتين، ق ٩٣ - ٩٤.
(٢) المنزلة بين المنزلتين، ق ٩٧.
(٣) مسائل الامام الهادي، ق ١٠٦.

اموالنا وانتهكت حرماتنا لم نقاتل بالسلاح ، وان كان في ذلك دفع الظلم عنا وعن المسلمين ، ولكنا نترك الظالمين والباغين يبلغون منتهى حاجاتهم منا ومن حرماتنا واموالنا ثم يمضون سالمين . وقال اخرون : نقاتل أو ندافع عن أنفسنا وحرماتنا وأموالنا بالسلاح وغيره ، فان هلكنا رجونا أن نكون شهداء ، واذا قتلناهم رجونا ان نكون سعداء . فلما شهدوا ان نصرة المظلوم ، ودفع الظالم ، والاخذ على يد الظالم ، فريضة لازمة لمن قدر عليهم ، علمنا انه لا يخرجنا من هذه الفريضة الا اداؤ ها والقيام بها بالسلاح وغيره ، اذا امكنا ذلك ، فاخذنا بما اجمعوا عليه لنا في أصل شهادتهم ، ولم نترك ذلك كما تركه الأخرون وهم على دفعه قادرون»[1] .

---

(١) المنزلة بين المنزلتين ، ق ٩٤ .

IV

نظرية الامامة

تحتل نظرية الامامة مكانة هامة في حياة الهادي فكراً وممارسة، فهي الاساس النظري لحياته الحافلة بالعمل الشاق المضني لتحقيق مشروعه الذي يعد تجسيدا لمشروع شيعي لاقى اخفاقات متتالية، وما يتطلبه من تطبيق ولا يمكننا ان نفصل في دعوة سياسية بين الجانب العملي والجانب النظري، لان أي موقف نظري يترتب عليه موقف عملي. ولا تتوفر بأيدينا مراجع كافية نستطيع عن طريقها معرفة نظرية زيد بن علي في الامامة سوى ما نقل عنه، وما يشك في نسبة بعضه إليه، فيروي مؤلف سيرة الهادي باسناده عن زيد بن علي قوله «الامام منا اهل البيت المفترض الطاعة على المسلمين: الذي شهر سيفه، ودعا الى كتاب ربه، وسنة نبيه، وجرت بذلك أحكامه، وعرف بذلك قيامة، فذلك (الامام)[1] الذي لا تسمع جهالته. فأما عبد جالس في بيته، مرخ عليه ستره (مغلق عليه بابه)، تجري عليه أحكام الظلمة، لا يأمر بمعروف، ولا ينهى عن منكر، فلن يكون ذلك اماما»[2]. وفي رواية نشوان: «فأنى يكون ذلك اماما مفروضة طاعته»[3] ويروي صاحب السيرة عن الهادي انه نقل عن زيد بن علي باسناده قوله: «الامام من ولد الحسن والحسين من قام منهم، وشهر سيفه، ونصب رايته، ودعا الى كتاب ربه، وسنة نبيه، وأمر بالمعروف، ونهى عن المنكر، عالما بحلال الله وحرامه، تحتاج اليه الامة ولا يحتاج اليها»[4]. فاذا صحت نسبة هذه الاقتباسات الى زيد أمكننا ان نقول ان الشروط التي لا بد ان تتوفر في الامام هي:

١) الدعوة.
٢) الخروج واشهار السيف.
٣) العمل بالكتاب والسنة.
٤) من آل البيت (او من ولد الحسن والحسين حسب رواية الهادي).
٥) أعلم أهل زمانة.

---

(١) ما بين هلالين مضاف في رواية نشوان الحميري، شرح رسالة الحور العين، ص ١٨٨.
(٢) سيرة الهادي، ص ٢٨ - ٢٩.
(٣) نشوان الحميري، نفسه.
(٤) سيرة الهادي، نفسه.

اما القاسم بن ابراهيم الرسي فقد وضع للإمامة الشروط التالية:

١) ان تكون الامامة في «موضع مخصوص» (وهذا المكان هو أبناء الحسن والحسين).
٢)ان يدل الناس بنفسه، وأن ينصرهم ويبلغهم حجته (لا يقول صراحة بالدعوة).
٣) خير أهل زمانة.
٤) وأكثرهم اجتهادا.
٥) واكثرهم تعبدا.
٦) وأطوعهم لله.
٧) وأعرفهم بحلال الله وحرامه.
٨) وأقومهم بحق الله.
٩) وازهدهم في الدنيا وأرغبهم في الآخرة.
١٠) صادق اللسان شحي النفس.
١١) البلوغ.

والقاسم بن ابراهيم هنا يتحدث عل سجيته بطريقة أقرب الى الانشاء والوعظ منها الى التحديد الدقيق لموضوع الامامة، فيضيف هنا صفة أو صفتين، ويترك هناك صفة أو أكثر، وان كانت بعض صفات الامام او شروطه ماثلة في ذهنه لا يمكن التسامح فيها أو تجاهلها.

والملاحظ أن الطابع الثوري لنظرية الامامة عند زيد وهو المتمثل في مبدأ الخروج لقتال الظلمة، قد اختفى في اجتهادات القاسم، وتحول الى موقف فردي يتجسد فيما يسميه هجرة الظلمة، أي الابتعاد عنهم. ولعل الفارق الأساسي أن زيدا يصوغ نظرات تتناسب والظروف التاريخية التي خرج فيها في عصره، بينما يضع القاسم نظرية لتتناسب مع عصره هو، ولتناسب الدور الذي يستطيع القيام به هو كإمام معترف به ومتفق عليه في ذلك الوقت، ميال الى الزهد وطلب السلامة، وما يجر ذلك من دعة وسكون.

أمام مثل هذه الاجتهادات: كيف نظر الهادي الى قضية الامامة؟

اذا كان القاسم قد عد الامامة فرض الفرائض وأوكدها، فان الهادي قد قال إنه لا بد للناس من «وال امام يصلي بهم ويقيم حدودهم، ويجبي زكاتهم ويعطيها فقراءهم، ويعزز ثغورهم، ويأخذ لضعيفهم من قويهم»[1]. وقد عرفنا انه في المرحلة التي تولى فيها الإمامة قد جعل الامامة أحد الاصول الخمسة للعقيدة، وهذا يعني أنها أصبحت في مكانة تساوي مكانة التوحيد.

ويمكن أن نتقصى ثلاثة دعائم للإمام في نظر الهادي:

الأولى: دعامة النسب القائمة على قرابه الدم مع الرسول، حين يشترط الهادي أن يكون الامام من أبناء

(١) كتاب من اعتزل الشك، ق ١٦٨.

الحسن والحسين.

الثانية: الدعامة النقلية وفيها يورد الهادي الحجج الشيعية التقليدية من آيات قرآنية وأحاديث نبوية.

الثالثة: الدعامة المتعلقة بالمؤهلات الشخصية التي يجب توفرها في من يدعي الامامة مثل العلم، والخروج، والورع، والتدين، وغيرها.

وسنحاول تبين الحجج التي اوردها الهادي في عرضه لقضية الامامة منذ البداية حتى نصل الى استخلاص الشروط التي يشترطها في الامام.

يبدأ الهادي جدله حول الامامة بطرح نظرية لفهم النبوة وارتباطها بالامامة منذ القدم، الى ان يصل الى اثبات إمامة علي بن أبي طالب، باعتبارها حجر الزاوية في دعوته والاساس الذي يستند اليه، لانه اذا سقطت احقية علي بالامامة سقطت نظريته في الامامة بالضرورة، وبالتالي سقطت دعوته. وللتدليل على الجذر التاريخي للامامة وارتباطها بالنبوة يورد بعض الآيات القرآنية، ويؤولها بطريقة تؤيد ما يذهب اليه، مثل قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات، فأتمهن، قال اني جاعلك للناس اماما، قال ومن ذريتي؟ قال لا ينال عهدي الظالمين﴾[1]. فكانت النبوة والإمامة والوصية والملك في ولد إبراهيم، الى ان بعث الله محمداﷺ فافضت النبوة اليه، وختم الله الانبياء به، وجعله خاتم النبيين وسيد المرسلين، وقال ﴿رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت﴾[2]، وقال ﴿وجعلها كلمة باقية في عقبة﴾[3]وقال: ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله، فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة، واتيناهم ملكاً عظيماً﴾[4]... فكانت النبوة في إبراهيم، ثم افضت الى اسماعيل، ثم الى اسحق، ثم الى ابنه يعقوب، ثم الى ابنه يوسف، ثم في بني اسرائيل وبني يعقوب: الاول فالأول، حتى كان آخرهم عيسى، ثم حول الله النبوة الى محمد خاتم النبيين فقال سبحانه ﴿محمد رسول الله﴾[5]، ثم قال ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[6].

وبعد أن يربط بين النبوة والامامة منذ ابراهيم يجعل الاعتراف بامامة علي جزءا من الاعتراف بنبوة محمد. قال: «ثم يجب عليه (المؤمن) أن يعلم ان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب عبد الله ورسوله، وخيرته من خلقه، وصفوته من جميع بريته، خاتم النبيين، لا نبي بعده، وانه قد بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ثم قبضه الله حميدا مغفورا. ثم يجب عليه أن يعلم أن علي بن ابي طالب بن عبد المطلب أمير المؤمنين، وسيد المرسلين، ووصي (رسول) رب العالمين، ووزيره وقاضي دينه، وأحق الناس بمقام رسول الله، وأفضل الخلق بعده، وأعلمهم بما

---

(١) البقرة، ١٢٤.
(٢) هود، ٧٣.
(٣) الزخرف، ٢٨.
(٤) النساء، ٥٤.
(٥) الفتح، ٢٩.
(٦) الحشر، ٧.

جاء به محمد، وأقومهم بأمر الله في خلقه . . .[1]». ويمكن أن نلاحظ هنا أن الهادي يرى أن عليا قد كان أحق الناس بخلافة النبي وهو لذلك يسميه بوصيه. ويحول الوصية الى نظرية شاملة حينما يتحدث عن أنه قد كان لكل نبي وصي، وهؤلاء الاوصياء يتمتعون بـ «العلم بغامض علم الانبياء، والاطلاع على خفي أسرار الرسل، واحاطتهم بما خص الله به انبياءه، حتى يوجد عندهم من ذلك ما لا يوجد عند غيرهم من أهل دهرهم، فيستدل بذلك على ما خصهم به أنبياؤهم، والقى اليهم من مكنون علمها، وعجائب فوائدها، مما أوصى الله به اليها، مما لا يوجد أبدا عند غير الاوصياء، من ذلك ما كان يوجد عند وصي موسى وعند وصي عيسى ما لا يوجد عند غيرهم من أهل دهرهم، ومن ذلك ما وجد عند وصي محمد ﷺ علي بن أبي طالب من ذلك ما أجاب به عن مسائل الجاثليق، ومن ذلك ما كان عنده من علم كتاب الجفر، وما كان عنده من علم ما يكون الى يوم القيامة، مما اطلع الله عليه نبيه واطلع نبيه وصيه؛ لم يعلمه عن الرسول غيره»[2]. وبهذا يبني الهادي الاحقية السياسية لعلي بن أبي طالب، ويبرر العلاقة بين الدم ووراثة الخلافة عن طريق العلم الخاص الذي يعطيه النبي لوصيه، وادعاء معرفة الغيب. وقول الهادي، بحصر الإمامة في أبناء الحسن والحسين كأنما يقتضي احتكار هذا العلم المتوارث في بعض ذرية علي، وهي حجة واهية لا تستطيع تسويغ هذا الحصر للامامة. ويسند الهادي نظرية الوصية بأحاديث منسوبة الى النبي ﷺ مثل حديث غديرخم: (من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، واخذل من خذله، وانصر من نصره)، وقوله: (علي مني بمنزلة هارون من موسى، الا انه لا نبي بعدي)، وقوله: (انت قاضي ديني، ومنجز وعدي)[3]، وقوله: (اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبدا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ان اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض). كما أورد الهادي احاديث اخرى من تلك الاحاديث التي باتت تشكل حججاً تقليدية يحتج بها الشيعة، وتدور كلها على تأييد دعاوى الاحزاب الشيعية في أحقية علي وذريته في الامامة. ومع أننا لسنا بصدد مناقشة حجج الهادي، وتبين ما فيها من صحة أو تلفيق، الا انه يمكن ايراد ملاحظتين أوليتين ضروريتين في هذا المجال:

الاولى :

ان الهادي حين يستشهد بآيات القرآن الكريم لاثبات نظريته السياسية يفرض على الآيات تفسيرات قسرية بحيث يفصلها عن السياق الذي وردت فيه، وعن أسباب النزول، ويؤولها بطريقة منافية للمعقل، أي انه يناقض منهجه العقلي الذي اتبعه في جدله مع المجبره والمرجئة وغيرهما، وهو ما اوضحناه عند الحديث عن منهج الهادي. وابرز دليل على ذلك تفسيره للآية القائلة: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾[4]، بقوله ان ورثة الكتاب هم محمد وعلي، والحسن والحسين، ومن أولدوه من الاخيار.[5]

(١) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٧٤ - ٧٩

(٢) الهادي، مسألة النبوة والامامة، مخطوط (ضمن مجموعة)، ق ٨٠ - ٨٢.

(٣) كتاب الاصول في الدين، ق ١٠٤.

(٤) فاطر، ٣٢.

(٥) رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٧٤ - ٧٩.

الثانية :

أخذه برواية شيعية خاصة للحديث القائل (اني تارك ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا : كتاب الله وعترتي أهل بيتي . .)، بينما جمهور السنة يروي هذا الحديث رواية اخرى تقول : «اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبدا ، كتاب الله وسنتي»، وهذا يعني ان احدى الروايتين باطلة ، ولا نستطيع ان نجزم ان رواية غير الشيعة هي الباطلة دون غيرها . كما أن الهادي يأخذ باحاديث اقل توثيقاً من هذا الحديث ، مع أنه متكلم ، يستخدم العقل في تمحيص المسائل المختلفة .

وبناء على هذا التفسير للآيات القرآنية ، وعلى هذه الاحاديث الشيعية يكفر الهادي الخليفة الاول أبا بكر ، ويتهمه بالكذب على الرسول في الحديث الذي يقول : (نحن معاشر الانبياء لا نورث ، ما تركناه صدقه)، هذا الحديث الذي اعتمده ابو بكر في أخذ فدك ، وهي ارض كان الرسول قد أخذها لنفسه عند دخولها فاعتبرها أبو بكر حقا عاما ، ومنع فاطمة من وراثتها . كما يكفر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لأنه قال في الستة الذين جعل الشورى فيهم عند موته : اذا مضت ثلاثة أيام ولم يتفقوا (على اختيار الخليفة من بينهم)، فاضربوا أعناق الستة ، واذا اتفق ثلاثة وخالف ثلاثة فاضربوا الثلاثة الذين ليس فيهم عبد الرحمن بن عوف ، واذا اتفق اربعة وخالف اثنان فاضربوا اعناق الاثنين .[1]

وبعد أن يثبت الهادي إمامة علي بن ابي طالب ، واحقيته بالمقام في مقام النبي عقب موته عن طريق الوصية الظاهرة في الاحاديث التي أوردها ، جعل الامامة بعده في ابنيه : الحسن والحسين ، لا بالوصية من أبيهما كما تقول بعض فرق الشيعة الاخرى ، ولكن عن طريق ما يمكن تسميته وصية نبوية غير ظاهرة . فهو يورد فيها حديثين أحدهما يقول (الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأبوهما خير منهما)[2]، والحديث الاخر يقول : (هما إمامان ، قاما اوقعدا) . ويبدو الحديث الأخير كما لو كان قد جاء ليرد على الذين انتقصوا من حق الحسن لانه سلم أمر الخلافة الى معاوية بدون مقاومة مع أن الكثير من المحاربين كانوا لا يزالون مقاتلين بين يديه ، مما اثار حفيظة الكثير من انصار علي ، وعدوه استسلاما غير مقبول . . ومع أن الهادي يتحدث عن الوصية الى علي بلفظها الصريح ، الا انه عند الحديث عن الحسن والحسين لا يتحدث عنها بلفظ صريح مماثل ، وان كان يستخدم في حقهما الحجج نفسها التي يستخدمها لاثبات أحقية ابنائهما في الامامة[3]، لكنه يجعل الايمان بامامتهما جزءا من الايمان حين يقول : «واجبة طاعتهما ، مفترضة ولايتهما»[4] .

ويرفض الهادي اتخاذ الاجماع طريقا الى الامامة ، لأن إجماع المسلمين في نظره لم يكن يوماً طريقاً الى الامامة . ولاثبات ما يقول يستعرض الخلافات التي تفجرت يوم السقيفة ، وعدم مبايعة علي وأنصاره لابي بكر ، واختلاف المهاجرين والانصار ، والأوس والخزرج ، ورفض سعد بن عبادة مبايعة أبي بكر ، ويشير الى أن من

(١) تثبيت الامامة ، ق ١٦٥ - ١٦٧ .
(٢) الاصول في الدين ، ق ١٠٤ .
(٣) الاصول في الدين ، نفسه ، رسائل العدل والتوحيد ، نفسه ، تثبيت إمامة امير المؤمنين وتثبيت النبوة ، ق ٨٣ .
(٤) رسائل العدل والتوحيد ، نفسه .

حضر السقيفة لم يكن جميع المسلمين في المدينة، فاذا كان هذا في المدينة فكيف بالمسلمين، وخاصة الصحابة، خارج المدينة؟

كما يرفض الاختيار أيضا طريقا الى الامامة لأنه في نظره لم يكن يوماً طريقا اليها، بدليل ان الذين اختاروا أبا بكر لم يشكلوا كل الجماعة الاسلامية في المدينة، في وقت كان فيه كثير من المسلمين ومن الصحابة في مناطق اسلامية أخرى، كاليمامة والبحرين واليمن، ويمضي من جديد في سرد الخلافات التي دارت يوم السقيفة.

وينفي الاجماع عن خلافة عمر لأن أبا بكر هو الذي اختاره لمنصب الخلافة، وأمر المسلمين بمبايعته. وعمر جعلها شورى بين ستة من الصحابة فقط. وينتهي من هذا الحجاج الى رفض الاجماع والاختيار متمسكا بنظريته القائمة على الوصية الظاهرة في علي، والوصية «غير الظاهرة» من النبي الى الحسن والحسين، ثم تبقى في ذريتهما حسب توفر الشروط التي وضعها الهادي للامام.[1].

ولا يمكننا الحديث عن شروط ثابتة للامامة في أعمال الهادي، محددة بعددها لا تزيد ولا تنقص، ولكننا نحدد شروطا معينة تتردد في كل مرة يتحدث فيها عن شروط استحقاق الامامة. ففي دعوته الى احمد بن يحيى بن زيد يقول: «والذي افترض طاعته ذي (ذو) الجلال والاكرام من أهل بيت محمد.. الورع، الفاضل، التقي، الكامل، الباذل نفسه لله، العالم.. الفهم بمعاني الكتاب، المتفرع بما يحتاج اليه من الاسباب، المجرد في أمره، الداعي الى سبيل ربه، المباين للظالمين، الناهظ بحجة رب العالمين، الكاشف لرأسه، المجرد لسيفه، الرافع لرايات الحق، المظهر لكلامات الصدق، الزاهد في حطام الدنيا، الراغب في الآخرة التي لا تفنى، والحافظ للرعية، المواسي لهم، الممتحن عليهم، المقرب غير المبعد، المهون غير المجهد، الفادي لهم بنفسه في جميع أمره، الشفيق عليهم، الاخذ لمظلومهم من ظالمهم، المستوفي لحق الله من ايديهم الرادله في مصالحهم، المفرق لفيئهم المسلم له اليهم، العادل في قسمه، المساوي بين رعيته في حكمه، الطارح الجبرية والتكبر، البعيد من الخيلاء والتجبر، والباسط لكنفه، المنصف لاهل طاعته، المتفقد لجميع معايشهم، الحامل لهم على ما أمرو به من اديانهم، الممضي لأحكام الله فيهم، القائم بقسط الله عليهم، الرؤوف الرحيم بهم، العزيز عليه عنوتهم، المعتني بالجليل والدقيق من امورهم... الشجاع السخي، الفارس الكمي»[2] وفي مكان آخر يشترط في الامام الشروط التالية: «ولادة الرسول (من أبناء الحسن والحسين)، والعلم، والورع، والزهد، والدعاء الى الله (الدعوة، او اعلان امامته)، وتجريد السيوف (الخروج مقاتلا)، وخوض الحتوف، وقصر الصفوف، ومجاهدة الالوف، ورفع الرايات، ومنابذة الظالمين، وإقامة الحدود على من استوجبها، وأخذ اموال الله من مواضعها، وردها الى سبيلها التي جعل الله لها وفيها، مع الرحمة والرأفة بالمؤمنين، والشدة والغلظة على الفاسقين، والشجاعة عند خير الناس، والمجاهدة للكافرين والمنافقين».[3]

---

(١) تثبيت الامامة، ق ١٦٣ - ١٦٧

(٢) ق ١١٤.

(٣) الهادي: مسألة النبوة والامامة، مخطوط (ضمن مجموعة)، ق ٨٠ - ٨٢

وفي رسائل العدل والتوحيد نجده يشترط في الامام : ان يكون «ورعا تقيا، صحيحاً نقياً، وفي امر الله مجاهدا، وفي حطام الدنيا زاهدا، وكان فهما لما يحتاج اليه، عالما بتفسير ما يرد عليه، شجاعا كميا، بذولا سخياً، رؤوفاً بالرعية، متعطفاً محسناً حليماً، مساوياً لهم بنفسه، مشاورا لهم في أمره، غير مستأثر عليهم بولا حاكم بغير حكم الله فيهم، قائماً شاهراً لنفسه، رافعاً لرايته، مجتهداً، مرقاً للدعاة في البلاد، غير مقصر في تأليف العباد، مخيفاً للظالمين، مؤمناً للمؤمنين، لا يأمن الفاسقين ولا يأمنونه، بل يطلبهم ويطلبونه وقد باينهم وباينوه، وناصبهم وناصبوه، فهم له خائفون، وعلى هلاكه جاهدون، يبغيهم الغوائل، ويدعو الى جهادهم القبائل، متشرداً عنهم، خائفاً منهم، لا يردعه عن أمور الله ولا يمنعه عن الاجتهاد عليهم كثرة الارجاف، شمري مشمر، مجتهد غير مقصر»[1].

وهكذا نجد الهادي يتحدث عن الشروط الواجب توافرها في الامام بطريقة تلقائية لا تدل على انه قد حدد «شروطا» ثابتة محددة، لكننا نجد فيما أوردناه من اقتباسات وفي غيرها، بعض الشروط التي تتردد دون ترتيب وتصنيف، سنحاول تبيتها لنجعل منها شروطه للامام. فالامام هو:

١) من أبناء الحسن والحسين.
٢) الورع.
٣) العالم.
٤) الشجاع.
٥) الداعي (الذي يعلن دعوته بالامامة على الناس).
٦) الذي يخرج ويشهر السيف ويقاتل الظلمة.
٧) المباين للظالمين.
٨) الزاهد.
٩) المساوي بين الرعية.
١٠) السخي.

ويقع الهادي في تناقض في نظرته لقضية الوارثة في الامامة، فهو مثلاً يحاجُّ الرافضين لامامة علي بن ابي طالب عقب موت النبي بالقول انه اذا كانت النبوة لا تورث فان السلطة، أو ما يسميها الحكومة، تورث. وعلى ذلك فأهل بيت النبي أحق بميراثه من غيرهم[2]. لكنه حين يأتي الى الامامة ينفي أن تنال بالوراثة. قال: «الامامة لا تكون في الوراثة»[3]. وعلى هذا فالوراثة لا تعد شرطا من شروط الامام، رغم أن الهادي يحصر الامامة «في موضع مخصوص» كما عرفنا. وهذا الرفض للوراثة مسألة عملية أكثر منها نظرية، لأن الشروط التي يشترطها مثل العلم، والورع، والزهد، والشجاعة، والسخاء، خصائص يكتسبها الانسان من مجتمعه، ولا

(١) رسائل العدل والتوحيد، ٢/٧٤ - ٧٩.
(٢) كتاب من اعتزل الشك، ق ١٧٠.
(٣) مسألة النبوة والامامة، ق ٨١.

يرثها من آبائه، كما أن المهمات التي يفرضها على الامام مثل الدعوة، والخروج، واشهار السيف، والقتال، تقتضي توفر شروط وخصائص في المتصدي لهذا المنصب لا تتوفر أيضا بالوراثة. ومع ذلك يبقى تسامح الهادي في مسألة الوراثة محددا بحصر الامامة في أولاد فاطمة واذا كان الهادي يركز في شروطه للامام على توفر كل مقومات الشخصية القادرة على الوصول الى الناس والتأثير فيهم وحشدهم للخروج معه، والقتال تحت قيادته لنشر دعوته، فانه من الجانب الآخر قد فرض على جميع الناس الجهاد وطاعة الامام، ولم يجوز لاحد التخلف أو القعود عن تلبية الدعوة والقتال الا بأربعة أعذار فاطمة، حددها بأسمائها وهي: المرض، والعرج، والعمى، والفقر المدقع. «فمتى كان على واحدة من هذه الاربع الخصال جاز له التخلف عند الواحد ذي الجلال، ومن لم يكن كذلك وجب عليه فرض المهاجرة والقتال»[1] وقال: «ان النفير والهجرة في سبيل الله واجب على كل من عرفه، ممن عدم اربعة اشياء، وكان سالما منها، وهي العرج، والعمى، والمرض، والفقر، فمن لم يكن من أهل هذه الأربعة الاشياء فالهجرة عليه والنفير واجبان، والجهاد والقيام لازمان، لا يفكه عن فرضهما ولا يريحه عن واجب أمرهما الا القيام بهما»[2]

وهكذا نرى أن اغلب شروط الامام موقوفة على خدمة قضية الخروج. ذلك لأن الهادي قد صاغها في وقت كان فيه يعد نفسه لثورة شاملة تكتسح الخلافة العباسية، ولهذا يبدو الورع والعلم والزهد، مؤهلات أولية تقرب من يريد الخروج الى الناس وتجعله مقبولا. والشجاعة، والسخاء، ميزتان ضروريتان لمن يريد أن يجمع الناس من حوله ليخوض بهم ومعهم حربا طويلة طموحة كتلك التي أراد الهادي ان يشنها ابتداء من اليمن وانتهاء بالاستيلاء على الخلافة العباسية وشرط الدعوة ليس سوى الخطوة الاولى التي تلي اعداد كل الترتيبات للخروج فيقدم الامام نفسه الى أنصاره، ويعلن عليهم كتاب دعوته، كما فعل الهادي عند وصوله الى صعدة، ويرسل نسخا منه الى كل المناطق والاشخاص الذين يدعوهم لمبايعته واتباعه.

ويحتوي كتاب الدعوة على بيان بعقيدة الامام، وما يؤمن به، ونظرته لمسائل الدين، كما يتضمن في المقام الأول جميع الحجج التي يستند عليها من يدعي الامامة لاقناع الناس بامامته واحقيته على غيره، ويعرض فيها نظرته الى موضوع الامامة من الاساس كشأن نظري، وبيان الاحقية بها منذ موت النبي، ثم النظر اليها كشأن عملي بتبيان مبررات الخروج من فساد الاوضاع التي يخرج لمحاربتها، وتعارضها مع الدين. كل هذا ليدعو المسلمين الى الجهاد معه، والاستجابة لدعوته، والقتال معه، لانه بدونهم لا يستطيع الخروج. ثم يعرض عليهم برنامجه الذي يطمح لتحقيقه في حال نصرتهم له ونجاحه في تأسيس السلطة التي يقاتل من أجلها، فيعدهم بالعودة الى الدين، واعلاء الحق، وتحقيق العدل، ونصرة المظلوم، ونفي الفواحش، وتحقيق الفوائد الاقتصادية، حتى أن الهادي وعد بتزويج الاعزاب وتفريق الاموال بين الناس[3]، وفي الوقت نفسه يتهدد

---

(١) دعوته الى احمد بن يحيى بن زيد، ق ١١٤.
(٢) مسائل ابي القاسم الرازي، ق ١٢٦.
(٣) دعوة الهادي الى احمد بن يحيى بن زيد، ق ١١٤.

المخالفين بالعقاب الشديد في الدنيا والآخرة كل هذه الشروط والوعود موجهة لخدمة الخروج وتوفير مقومات نجاحه.

وبعد ان فرض الهادي الجهاد على جميع المسلمين خشي ان يستجيبوا لكل من يطلبهم للجهاد، لذلك حرص على تأكيد ربط فرض الجهاد بأبناء الحسن والحسين، حتى لا يخرج الامر من أيديهم، مما يهدد بتحول الجهاد الى جهاد ضدهم لا الى وسيلة في أيديهم كما أراد. قال: «ثم ان الله حظر الجهاد مع جميع من خلق من العباد، الا من اصطفى وائتمن على وحيه من عترة رسول الله»[1].

وبما ان الهادي كان في حاجة الى المقاتلين من كل مكان في البلاد العربية الاسلامية، فقد افترض على المسلمين الهجرة من دار الظالمين واللحاق بالامام حيثما كان، ويسمي المنطقة التي يسيطر عليها الامام ومركز دعوته: «دار الحق والمحقين»[2]. وتطبيقاً لهذا الفرض هاجر كثير من الطبريين الى الامام الهادي في صعدة، وقاتلوا معه في معاركه المختلفة. وهذا المفهوم للهجرة عند الهادي يختلف عن مفهوم الهجرة عند القاسم الرسي، فهي عند القاسم هجرة فردية يعتزل فيها المرء مخالطة السلطة وتحسين مفاسدها والاختلاط المعيشي معها، اي اتخاذ موقف تطهري ضميري أكثر منه موقفاً عملياً يؤدي الى حشد الناس في ثورة غايتها تغيير السلطات الظالمة وازالتها. أما موقف الهادي من الهجرة فهو موقف سياسي عملي، يجعلها هجرة تجمع كل الرافضين لسلطة الخلافة العباسية في جمهور مقاتل تحت قيادته. انها هجرة شبيهة بهجرة النبي الا انها ليست موجهة لمحاربة غير المؤمنين بالرسالة المحمدية. والاختلاف في موقف كل من القاسم والهادي في النظر الى الهجرة محكوم بالظرف التاريخي الذي عاشه كل منهما.

وطبيعي أن يرفض الهادي مسألة التقيه التي تقول بها بعض فرق الشيعة، لأنه حين يشترط في الإمام الدعوة والخروج يحتاج من كل مستجيب أن يعلن موقفه بصراحة. واذا أكره على اتخاذ مواقف لا تنسجم وقناعاته فان أمامه الهجرة الى دار الامام. ومع ذلك نرى الهادي يبيح شكلاً من التصرف يقرب من التقيه، حيث يقول: «لا تجوز موالاة الظالمين لأحد من المؤمنين وموالاتهم فهي مودتهم ومحبتهم... أما المداراة للظالمين باللسان، والهبة، والعطية، ورفع المجلس، والاقبال بالوجه عليهم، فلا بأس»[3]. وليس هذا السلوك سوى شكل من أشكال التقية. وربما سمح بمثل هذا التصرف قبل الخروج لا بعده.

ويحكم الهادي على من يرفض الاعتراف بالامام، ولم يلب دعوته للخروج والقتال معه، بالكفر من الناحية الدينية، أما من الناحية العملية فاذا واجه الامام بالقتال حل للامام «حربة قتله وإهلاكه، وان لم يحاربه وتخلف عن نصرته وجب عليه إبعاده وإقصاؤه، وابطال شهادته، وازاحة عدالته، وطرح اسمه من مقسم الفيء، ووجب على المسلمين (أي على أنصار الامام) منابذته في العداوة، والاستخفاف به، والاستهانة بكل

---

(١) نفسه.
(٢) رسائل العدل والتوحيد، ٢/١٠٥ - ١٠٦.
(٣) مسائل الامام الهادي، ق ١٠٧.

أمره»[1] وهذا يعني انه حتى اذا وقف المخالف للإمام موقفا غير محارب للامام، أو موقفا (محايداً)، فان الهادي يوجب على أنصار الامام توجيه الضغوط العملية والنفسية المختلفة نحوه، وجعله في وضع المنبوذ المحارب اجتماعيا، وتعريضه للمضايقات المختلفة، مما لا يجد معه بدا من الاستجابة لدعوة الامام والقتال معه لينجو من هذه الحالة، أو الهجرة من منطقة سيطرة الامام الى مكان اخر يتوفر له فيه حالة من السلامة والاطمئنان المادي والنفسي بالقياس الى دولة الامام.

أما مسألة «المهدي المنتظر» فان الهادي يرى أن «المهدي» هو آخر امام من أبناء الحسن والحسين قبل انتهاء العالم [2]

ولا يسمح الهادي بخروج أكثر من إمام في الزمان نفسه، أيا كانت الظروف، مع أن الشروط التي اشترطها للامام توحي لاكثر من واحد أنهم يتمتعون بكل المؤهلات والشروط كي يدّعوا الامامة ويخرجوا الحشد الناس من حولهم، وهو ما اثبته التجربة التاريخية في الزيدية نفسها. لذلك يجيب الهادي عن سؤال حول التصرف في حال خروج إمام، او اثنين، أو ثلاثة، أو أربعة، ، «في عصر واحد، يكونون اكفياء في العلم. والجسم، والورع، فمن المستحق منهم؟» قائلاً: «إن الأمر لأفضلهم فضلاً، وأبرعهم معرفة وعلما، فان قلت قد استووا لن يتستبهوا عند من جعل الله له لبا وتمييزا وفهما. وذلك انهم (إن) استووا في الورع فلن يستووا في العلم، وان استووا في العلم فلن يستووا في سائر الخصال، وان التبس امرهم في ذلك عند الجهال لم يلتبس أمرهم في التعبير والكلام والتبيين والشرح لشرائع الاسلام، فيكون أولهم أولاهم بالامامة»[3]. ومع ذلك تظل مشكلة تحديد أيهم أحق، او تمكين الاحق من تولي الأمر، غير ممكنة، لأنه اذا كان الخروج طريق الامامة، فان الاقوى عسكريا هو الذي يستطيع فرض نفسه على الأخرين، كما حصل في مرات كثيرة فيما بعد [4]. ونقطة الضعف في نظرية الهادي بهذا الخصوص هي أنه لم يحدد الطرق التي يمكن بواسطتها ضمان تسليم السلطة إلى من يتمتع بالشروط والأفضلية على غيره من الخارجين والمطالبين بالإمامة. وقد قاده التركيز على شروط الخروج وما يقتضيه من توفر أسباب القوة وتحقيق النصر العسكري، الى تجاهل المخاطر الجدية على السلطة وعلى المجتمع، التي يمكن أن يقود اليها خروج أكثر من إمام في زمن واحد وفي مكان واحد وخاصة اذا توفرت لهذا المبدأ بيئة قبلية قابلة بطبيعتها للخروج، فيأتي هذا المبدأ ليعطي المسوغ النظري لانتشار حالة الاضطراب والفوضى السياسية[5]

---

(1) دعوة الهادي الى احمد بن يحيى بن زيد، ق ١١٥.

(2) رسائل العدل والتوحيد، ٢/ ٨٢ - ٨٣.

(3) مسائل ابي القاسم الرازي، ق ١٣٣.

(4) هناك امثلة عديدة في تاريخ اليمن فرض فيها الامام الاقل علما ومعرفة وأهلية للحكم، ولكن الاقوى عسكريا سلطته على منافسيه ممن يعدون من كبار علماء عصرهم مثل: يحيى بن حمزة [ـ ٧٤٧/١٣٤٦ (١٣٤٧)]، وأحمد بن يحيى بن المرتضى [٨٤٠/ ١٤٣٦ (١٤٣٧)].

(5) اقرب مثال الى عصر الهادي تقاتل حفيديه من ابنه أحمد الناصر (ـ ٣٢٢/٩٣٣): يحيى بن احمد بن يحيى الذي تلقب بالمنصور، والقاسم الذي تلقب بالمختار، مما أدى الى سقوط الدولة التي أسسها الهادي وجر على صعدة الخراب.

فهرس المراجع

أ - مؤلفات الهادي يحيى بن الحسين:

١ - الاصول في الدين، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية
٢ - تثبيت الإمامة، نفسه
٣ - تثبيت إمامة أمير المؤمنين واثبات النبوة، نفسه
٤ - تفسير الكرسي، نفسه
٥ - تفسير معاني السنة، نفسه
٦ - جواب أهل صنعاء، نفسه
٧ - جواب مسألة لرجل من أهل قم، نفسه
٨ - جواب مسائل أبي القاسم الرازي، نفسه
٩ - جواب مسائل الحسين بن عبد الله الطبري، نفسه
١٠ - دعوة الهادي الى احمد بن يحيى بن زيد، نفسه
١١ - الرد على من زعم أن القرآن قد ذهب بعضه، نفسه
١٢ - رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، جـ ٢، القاهرة، دار الهلال، ١٩٧١
١٣ - كتاب القياس، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية
١٤ - كتاب المسترشد، ٢ ج، نفسه
١٥ - كتاب من اعتزل الشك والدعوى، نفسه
١٦ - مسألة النبوة والإمامة، نفسه
١٧ - مسائل الامام الهادي، نفسه
١٨ - معرفة الله عز وجل من العدل والتوحيد، نفسه
١٩ - المنزلة بين المنزلتين، نفسه

ب - مراجع مرتبة حسب سنة وفاة المؤلف:

١ - زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (- ١٢٢)، الصفوة، تحقيق ناجي حسن، بالنجف، (بدون تاريخ).
٢ - نفسه، مسند الإمام زيد، بيروت، ١٩٦٦.
٣ - القاسم بن ابراهيم الرسي (- ٢٤٦)، الامامة، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
٤ - نفسه، الرد على الروافض، نفسه
٥ - نفسه، رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، جـ ١، القاهر، دار الهلال، ١٩٧١.

٦ ـ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ـ ٣١٠)، تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ١٠ج، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢.
٧ ـ الناصر احمد بن الهادي يحيى بن الحسين (ـ ٣٢٢)، النجا لمن اتبع الهدى واجتنب الردى، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
٨ ـ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (ـ ٣٢٤)، مقالات الاسلاميين، تصحيح هيلموت ريتر، ط ٢، فيسبادن، ١٩٦٣.
٩ ـ أبو الحسين احمد بن موسى الطبري (ـ النصف الأول من القرن الرابع الهجري)، المنير (ويسمى الأنوار في معرفة الله ورسله وصحة ما جاءوا به)، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
١٠ ـ نفسه، مجالس أبي الحسين احمد بن موسى الطبري، ملحقه بمخطوطة الجزء الثاني من تاريخ مسلم اللحجي، مخطوطة برلين.
١١ ـ علي بن محمد بن عبيد الله العلوي (ـ النصف الأول من القرن الرابع الهجري)، سيرة الهادي يحيى بن الحسين، تحقيق د. سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٢.
١٢ ـ الحسن بن احمد بن يعقوب الهمداني (ـ العقد السادس من القرن الرابع الهجري)، الإكليل، جـ١، تحقيق محمد علي الأكوع، ط ٢، ١٩٧٧.
١٣ ـ نفسه، الاكليل، جـ ٢ ، تحقيق الأكوع، القاهرة، ١٩٦٧.
١٤ ـ نفسه، الاكليل، جـ ٨، تحقيق نبيه أمين فارس، دار الكلمة بصنعاء ودار العودة، بيروت(بدون تاريخ)
١٥ ـ نفسه،الاكليل، جـ ١٠، تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة، ١٣٦٨ هـ
١٦ ـ نفسه،صفة جزيرة العرب، تحقيق الأكوع، طبع حمد الجاسر، ١٩٧٤.
١٧ ـ نفسه، قصيدة الدامغة وشرحها، تحقيق الأكوع، القاهرة،(بدون تاريخ).
١٨ ـ نفسه، كتاب الجوهرتين العتيقتين، مخطوطة برلين.
١٩ ـ نفسه، المقالة العاشرة من سرائر الحكمة، تعليق الأكوع.
٢٠ ـ القاضي عبد الجبار بن احمد المعتزلي (ـ ٤١٥)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، ١٩٦٥.
٢١ ـ عبد القاهر البغدادي (ـ ٤٢٩)، الفرق بين الفرق، ط ١، بيروت، ١٩٧٣
٢٢ ـ ناصر خسرو (ـ حوالي منتصف القرن الخامس الهجري)، سفر نامه، نقله الى العربية يحيى الخشاب، ط ١ ، القاهرة، ١٩٤٥.
٢٣ ـ احمد بن عبد الله الرازي الصنعاني (ـ ٤٦٠)، تاريخ مدينة صنعاء، تحقيق حسين عبد الله العمري وعبد الجبار زكار، ١٩٧٤.
٢٤ ـ محمد بن مالك الحمادي اليمني (ـ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري)، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، نشر ملحقا بكتاب التبصير في الدين للاسفراييني، القاهرة، ١٩٥٥.

٢٥ ـ أبو المظفر الاسفراييني (ـ ٤٧١)، التبصير في الدين، القاهرة، ١٩٥٥.
٢٦ ـ مسلّم اللحجي (ـ ٥٤٥)، كتاب فيه شيء من أخبار الزيدية باليمن، ٢ ج، مخطوطة برلين.
٢ ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ـ ٥٤٨)، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، ٣ ج، القاهرة، ١٩٦٨.
٢٨ ـ عمارة اليمني (ـ ٥٦٩)، تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد، تحقيق محمد علي الأكوع، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٦.
٢٩ ـ نشوان بن سعيد الحميري (ـ ٥٧٣)، رسالة الحور العين وشرحها، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، ١٩٤٨.
٣٠ ـ عمر بن علي بن سمرة الجعدي (٥٨٧)، طبقات فقهاء اليمن، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
٣١ ـ علي بن محمد بن الوليد الأنف (ـ ٦١٢)، دافع الباطل وحتف المناضل، جـ ١، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
٣٢ ـ عبد الله بن حمزة (ـ ٦١٤)، العقد الثمين، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
٣٣ ـ أبو محمد يحيى بن يوسف بن محمد المعروف بالحفيص الحجوزي (ـ ٦٣٦)، روضة الأخبار وكنوز الأسرار ونكت الآثار، جـ ٤، مخطوط مصور بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة.
٣٤ ـ حميد بن احمد المحلي (ـ ٦٥٢)، الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، ٢ ج، مخطوط مصور بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة.
٣٥ ـ يحيى بن أبي القاسم بن شرف الدين (ـ ٦٦٦)، سيرة المهدي احمد بن الحسين، مخطوط مصور بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة.
٣٦ ـ احمد بن يحيى بن المرتضى (ـ ٨٤٠)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
٣٧ ـ عماد الدين إدريس الانف (ـ ٨٧٢)، نزهة الأفكار، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
٣٨ ـ عبد الرحمن بن علي الديبع (ـ ٩٤٣)، قرة العيون بأخبار اليمن الميمون، تحقيق محمد علي الأكوع، القاهرة، (بدون تاريخ).
٣٩ ـ احمد بن صالح بن أبي الرجال (ـ ١٠٩٢)، مطلع البدور ومجمع البحور، ٢ ج، مخطوط مصور بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة.
٤٠ ـ يحيى بن الحسين بن القاسم (ـ ١١٠٠)، أنباء الزمن في أخبار اليمن، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية.
٤١ ـ نفسه، غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، تحقيق د. سعيد عبد الفتاح عاشور، ٢ ج، القاهرة، ١٩٦٨.
٤٢ ـ نفسه، المستطاب في تاريخ علماء الزيدية الأطياب، مخطوط مصور بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

جـ - مراجع حديثة مرتبة ترتيبا هجائيا:

١ - الاسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق، تعليق محمد عمارة، بيروت ، ١٩٧٢.

٢ - أصول الاسماعيلية والفاطمية والقرمطية، برنارد لويس، دار الحداثة، بيروت.

٣ - الأعلام، خير الدين الزركلي، ١٠ ج، ط ٢ (بدون تاريخ).

٤ - الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه الفقهية، محمد أبو زهرة، ط ١، دار الفكر العربي، القاهرة (بدون تاريخ).

٥ - أهل اليمن في صدر الاسلام، د. نزار عبد اللطيف الحديثي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (بدون تاريخ).

٦ - ثورة زيد بن علي، ناجي حسن، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٦

٧ - فجر الاسلام، احمد أمين، ط ٦، القاهرة، ١٩٥٠.

٨ - القرامطة: نشأتهم ودولتهم وعلاقاتهم بالفاطميين، ميكال يان دي خويه، ترجمة وتحقيق حسني زينة. دار ابن خلدون، بيروت، ط ١، ١٩٧٨.

٩ - مذاهب الاسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي، ٢ج، دار العلم للملايين، ط ١، بيروت، ١٩٧٣.

١٠ - مصادر تاريخ اليمن في العصر الاسلامي، أيمن فؤاد سيد، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، القاهرة، ١٩٧٤.

١١- مصادر الفكر العربي الاسلامي في اليمن، عبد الله الحبشي، بيروت (بدون تاريخ).

١٢ - النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، د. حسين مروه، ٢ ج، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٨.

د - مراجع بالألمانية:

Vergleichungs — Tablen, Wüstenfeld — Mahler'sche, Wiesbaden, 1961.