



المجلس العربي
للعلوم الاجتماعية

Arab Council
for the Social Sciences
Conseil Arabe
pour les Sciences Sociales

المجلس العربي للعلوم الاجتماعية سلسلة أوراق العمل

"الجمهور" في التراث الإسلامي: إشكاليات المصطلح والمفهوم

– شفيقة وعيل –

ورقة عمل رقم 8

كانون الثاني/ يناير 2020

"الجمهور" في التراث الإسلامي: إشكاليات المصطلح والمفهوم

- شفيقة وعيل -

سلسلة أوراق عمل المجلس العربي للعلوم الاجتماعية

ورقة عمل رقم 8

كانون الثاني/يناير 2020

الرجاء إرسال المراسلات إلى:

شفيقة وعيل- زميلة أبحاث بالمعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت

cbo00@mail.aub.edu

© المجلس العربي للعلوم الاجتماعية 2020

جميع الحقوق محفوظة

نشر هذا العمل للمرة الأولى في كانون الثاني/يناير 2020.

إنّ هذا العمل متوفّر تحت رخصة المشاع الإبداعي نَسَب المصنّف 4.0 دولي (CC By 4.0). وبموجب هذه الرخصة، يمكنك نسخ، وتوزيع، ونقل، وتعديل المحتوى بدون مقابل، شرط أن تنسب العمل لصاحبه بطريقة مناسبة (بما في ذلك ذكر إسم المؤلف، وعنوان العمل، إذا انطبقت الحالة)، وتوفير رابط الترخيص، وبيان إذا ما قد أجريت أي تعديلات على العمل. للمزيد من المعلومات، الرجاء مراجعة رابط الترخيص هنا:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

إن الأفكار والآراء الواردة في هذا العمل هي آراء المؤلف/ة ولا تعبّر بالضرورة عن وجهات نظر المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، ولا تلزمه بها.

لمحة عن سلسلة أوراق العمل

تهدف سلسلة أوراق عمل المجلس العربي للعلوم الاجتماعية إلى نشر أوراق أكاديمية جديدة ومثيرة تخصّ المجال والمنطقة، واستعراض أفكار من خلال المناقشة العلمية. ويرحب المجلس العربي للعلوم الاجتماعية بالأوراق التي تعالج مسائل ذات طبيعة موضوعية أو نظرية أو منهجية أو فنية، والتي تعتمد مقاربات إمبيريقية، أو نظرية، أو الإثنين معاً. ويستقبل المجلس العربي للعلوم الاجتماعية الأوراق باللغة العربية، والإنجليزية، والفرنسية .

المجلس العربي للعلوم الاجتماعية

بناية علم الدين، الطابق الثاني

شارع جون كينيدي، رأس بيروت

بيروت، لبنان

هاتف: 009611370214

www.theacss.org

الملخص:

إن جدلية الحكم والدين وطبقية التركيبة الفكرية والحكمية للمجتمع تفرض أسئلة جدية حول حقيقة الهامش الذي يمثل "الجمهور" *la foule*. وفي هذا الصدد، تسعى هذه الورقة إلى استقصاء الملامح الدلالية والمفهومية التي صنعت مفهوم "الجمهور" بالنظر إلى مركزية السلطتين السياسية والدينية في التراث الإسلامي.

ولأن هذه الورقة هي جزء تأسيسي لمشروع الزمالة الذي يبحث في السلطة التي منحها التراث لرجل الشارع ممثلاً في مفهوم "الجمهور"، فمن الطبيعي التأسيس المفاهيمي والدلالي في البداية لهذا المفهوم. لقد استعمل "الجمهور" رديفاً مفاهيمياً لما يسميه التراث "العامة" أو "العوام" ويراد به اجتماعياً المكون المقابل معرفياً وسلطوياً للنخبة الفاعلة في صنع القرار بمختلف أشكالها.

وانطلق البحث في تحديد مفهوم "الجمهور" من النقاط دورانه بين مكونات الحقل الدلالي لهذه المفردة في التراث الإسلامي. ومن الأسئلة الأساسية التي نتجت عن هذا الدوران:

- 1- هل "الجمهور" هو تجمع بشري عشوائي يتصف بالكمية المجتمعية ويوصم بالدونية، بالمعنى الشائع في مصادر التراث؟
- 2- أم هل هو فئة طبقية تُعتبر أغلبيةً سلطويةً دينياً ومجتمعياً، بالمعنى الذي يطرحه الفقهاء؟
- 3- وكيف انتقل من المعنيين السابقين إلى كونه مقابلاً مفاهيمياً لـ "الخاصة"؟
- 4- وهل له حضور في بناء رؤية سياسية إسلامية عبر مفاهيم أخرى كمفهوم "الأمة" و"الجماعة"؟

في استعراضها لهذه الأسئلة كان على الورقة أن تلاحظ – بدايةً – التوافق بين التصور اللغوي والتداولي للجمهور والتصور الدلالي بمعناه المعاصر والذي يراد منه مجرد تجمع بشري يفقد أهليته العقلية الفردية عن طريق الاستجابة لوعي عام بحالة التكتل التي تسيره. ولأن البدايات التراثية كانت تستعمل لفظة الجمهور بمعنى الكثرة (لغوياً) فلم تكن تقصد به لا المعنى الطبقي الاجتماعي الهامشي ولا معنى الغلبة الدينية. لكن الاستعمال تغير شيئاً فشيئاً عندما بدأ ربط المفهوم بمفردات أخرى نحو "العوام" و"العامة" و"السواد الأعظم". ولا يعني هذا الانزياح إلغاء أحد المفاهيم على حساب الأخرى ولكنه، بلا شك، يُعين على فهم سيادة مفهوم ما دون غيره في مرحلة تاريخية مشحونة بنظرة الازدراء تجاه "الجمهور". فقد ارتقت هذه النظرة من الكمية المفضولة إلى أن منحنا لهذا التكتل البشري وزناً وقوة من

خلال ربطه بمفهومي "الأمة" و"الجماعة"، وهما أقوى مفهومين يؤصّلان للوجود السياسي والديني في التراث.

ولأنّ العامّة وُضعت مقابلًا دلاليًا للخاصّة، ولأنّ التراث لم يقدم لنا العامّة بكونها ذاتًا قائمة بذاتها بل بذل جهده الفكري والفقهّي والكلامي والسياسي لتحديد مكانة وتوصيفات وأخلاقيّات "الخاصّة"، كان لزامًا أن نمرّ بمواصفات "الخاصّة" كي نفهم معنى "العامّة" تطبيقًا. ونّضح أنّ "العامّة" هي الفئة المهمّشة فعليًا، والتي تفتقد كلّ العلائق بالحكم أو بالعلم. وكانت دائرة "العموم" تتغيّر ضيقًا واتساعًا وفق تغيّر دائرة "الخصوصيّة" عبر الحقب التاريخيّة في أدبيّات السياسة الشرعيّة.

أمّا عند الحديث عن الحصانة والشرعيّة، فيرتبط مفهوم "الجمهور" بمفهوم "الجماعة" و"الأمة" المعصومين، غير أنّ تفحص هذه المفاهيم وعلاقتها الدلاليّة يصل بنا إلى نتيجة تشوبها بعض الإشكاليّات. فالأمة هي الرّؤية التأسيسيّة للجمهور والتي ينضوي تحتها كلّ أفراد وفقّ مشتركات عديدة أهمّها القبول بالسيادة السياسيّة لحكم الإسلام عليهم جميعًا، سواء كان هؤلاء الأفراد مسلمين أم لا، بينما الجماعة هي جماعة المسلمين التي تصنع رؤية مجتمعيّة نواةً ينأسس عليها مفهوم الأمة. وقد تتخذ بنيّة المجتمع أيّ شكل من أشكال الحكم في ظلّ العقل الجماعيّ الذي يُعَبّر عنه "الإجماع". فالجمهور، إذًا، هو عين مادّة "العصمة" في كليّته، لأنّه أساس "الجماعة" التي هي أساس "الأمة"، فكيف يمكنه إنتاج الحكم عن طريق "الإجماع" إذا كان يُنظرُ فيه إلى الجمهور – بما هو كيان كليّ – نظرة ازدراء وعدم أهليّة من جهة، وإذا كان، من جهة أخرى، لا عصمة له إلّا في كليّته؟ فكيف يمكن حلّ معضلة إنتاج الرّأي هذه؟

الكلمات المفتاحية:

الجمهور، العامّة، مركز الخصوصية، الأمة، الإجماع.

التمهيد:

يعرّف البحث السوسيولوجي المعاصر "الجمهور" بأنه "جماعةٌ كامنةٌ غير متشكّلة وغيّاً وتنظيماً" (خليل 2005، 19)، وأنه "واقعة نفسية" (إيغاسي 2011، 44)؛ ويقول غوستاف لوبون (ت 1931م) رائد البحث في علم نفس الجماهير إنّ الجمهور في علم الاجتماع الحديث قد انصهر أفرادُه في روح واحد وعاطفة مشتركة تقضي على التمايزات الشخصية وتخفيض مستوى المَلَكات العقلية (لوبون 1991، 54). فالجمهور هو القوة الفاعلة التي تعي كمونَ قوتها في جماعتها، والتي تستمدّ وجودها من رابطٍ "ما" تؤسّسه على مجموعة من التراكمات المشتركة (لوبون 1991، 53). فهو، بذلك، قنبلة موقوتةٌ قابلة للانفجار، وخطورتها تكمن في انقيادها للاوعيتها الجمعي (لوبون 1991، 57)، وتغيبها العقل الفردي في قوة الاندفاع العامة الناشئة عن التكتّل (لوبون 1991، 53).

هذا فيما يتعلّق بنظرة البحث المعاصر لمفهوم "الجمهور"، والواقع أنّ التراث الإسلامي لم يكن في منأى عن هذه الطّروحات المعاصرة في بعض الجوانب التوصيفية لكنّه خالفها مخالفةً جذريّة في تعامله مع هذا المفهوم تأسيسياً.

لقد استعملت الأدبيّات التراثية شبكةً دلاليةً ثريّةً للتعبير عن مفهوم الجمهور، ولكنّها استعملاتٌ دقيقة ذات اختلافات مفهوميّة ارتبطت بمنعطفات فكريّة وتاريخيّة وسياسيّة. وعلى قدر ما كانت أغلب هذه الأدبيّات واضحة في التعاطي مع مفهوم "الجمهور" بفوقيّة على قدر ما أضمرت نوعاً آخر من التعامل أسّس للقيمة الوجوديّة له بما هو "الأمة" أو الكيان المؤسّساتي من جهة، وبما هو "الجماعة" بوصفها كياناً مجتمعياً دينياً من جهة أخرى.

يُنَاط بهذا البحث محاولة تتبّع حضور دوالّ "الجمهور" في الأدبيّات التراثيّة الإسلاميّة من حيث كونه مصطلحاً ومن حيث كونه مفهوماً، مع محاولة ربط هذه الدوالّ بمنعطفاتها المفهوميّة تاريخياً وفكريّاً، وهذا من خلال المحاور الآتية:

أولاً، دالة "الجمهور" من الكميّة إلى الطّبقية
ثانياً، الجمهور و"العامة"

1. الأكثرية المفضولة

2. تحرُّك مركز الخصوصيّة

ثالثاً، "الجمهور" من "الجماعة" إلى "الأمة"

أولاً، دالة "الجمهور" من الكمّية إلى الطبقية

تحيل مصادر اللّغة وقواميسها إلى الجذر "جمهر" بما يفيد التّجمع والأكثرية (ابن منظور، "جمهر")، وحول هذا المعنى دارت استعمالات المصطلح في مصادر التراث العربيّ الإسلاميّ في سطحته. غير أنّ بعض السياقات اشتملت على تفاصيل تكشف عن أبعاد أخرى لهذا المفهوم تحت هذه التسمية وتحت تسميات أخرى كما سنرى.

يعود استعمال كلمة "الجمهور" إلى المدونة الحديثية، واللافت أنّه ورد فيها بمعنى الجمع ولكنّه جمعٌ مخصوص جدّاً، فقد جاء بمعنى القبيلة،ⁱ وجاء بمعنى أهل المُدُن من غير العرب في مُقَابَلَةِ للعرب وهم أهل القرى.ⁱⁱ ولم يخلُ استعمال الكلمة بعد ذلك من الدّلالة على الأكثرية سواء أريد بها أكثر الناس أو أكثر المتخصّصين في فنٍّ من الفنون كاللّغة والفقه وقراءة القرآن، أو أكثر المجتهدين في مذهبٍ ما أو فرقةٍ ما، أو أكثر العلماء بشكلٍ عامّ.

ولعلّ أصرح وأقدم تعبير في دلالة معنى "الجمهور" على أكثرية المجتمع – من حيث الإحالة اللغوية للفظّة دون إرادة معنى الطبقيّة أو خصوصيّة السّلطة العلميّة – هو ما حكاه ابن السّبكيّ (ت 771هـ/1370م) في طبقات الشّافعية أنّه عام 218هـ/833م كتب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم الخزاعيّ نائبه على بغداد يغريه بالناس ويعرّض بجهلهم في عدم قولهم بخلق القرآن، وسماه "الجمهور الأعظم والسّود الأكبر" (ابن السّبكيّ 1964، ج 2، 38). وكذلك نجدها بهذا الوضوح عن الجاحظ، بل ونجد، تقريباً، نفس عبارة المأمون بنيةً ومعنى: "الجمهور الأكبر، والسّود الأعظم" (الجاحظ 1998، ج 1، 90) للدّلالة على الأكثرية العظمى من فئات المجتمع.

وفي انزياح الكلمة نحو معنى مخصوص من الأكثرية وهي أكثرية أهل العلم، نجد أبكر حضور لها عند أبي عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ/839م) حين يستعملها في عبارة "الجمهور الأعظم من العلماء" (ابن سلام 1994، 149). ولا يبدو من سياقها أنّه يريد معنى آخر غير الأكثرية المطلقة، ولا حتّى التأسيس لسلطة علميّة.

وبُعديها في القرن الثالث-الرابع الهجريّ يستعمل الطّبري (ت 310هـ/922م) كلمة "الجمهور" مرّة واحدة في سياق القراءات القرآنيّة "جمهور القراء" (الطّبري 2001، ج 14، 17). كما يستعملها

الأشعريّ قُربها (ت332هـ/944م) لإرادة المجتمع الإسلامي القائم على فكرة الجماعة، فيقول "جمهور أهل الإسلام" (أبو الحسن الأشعريّ 1977، 70). وربما أضاف الكلمة إلى فرقة أو مذهب "ما" نحو جمهور المعتزلة، وجمهور الزيدية، وغيرها، للدلالة على الأغلبية في المذهب دون الالتفات إلى الخلاف غير المنتهض فيه.

واستمرّ هذا الاستعمال بعد ذلك، وإن كان بعض الدارسين يرى أنّ كلمة "الجمهور" صارت مصطلحاً ذا دلالة قوّة في الفقه، حيث يشي بالسلطة العلميّة المخصوصة والتي يرتبط إطلاقها بحالة الترجيح عند الخلاف بين المذاهب الفقهيّة الأربعة.ⁱⁱⁱ هذا مع أنّها لم ترد لا عند الإمام مالك (ت179هـ/795م) ولا عند الشافعيّ (ت204هـ/820م) ولا عند أحمد (ت241هـ/855م) ولا عند أبي حنيفة (ت150هـ/767م) وهم رؤوس مذاهبهم. ولعلّ ذلك يعود إلى أنّه في وقتهم لم تكن المذاهب انتشرت وتوسّع الخلاف داخلها واشتهر بين الناس بعدد. أو قد يدلّ على أنّه لم تُسَدَّ آنذاك فكرة الانتصار لرأي الأغلبية العظمى في الفقه والأصول في ظلّ وجود "الإجماع" الذي كان يغني عن مفهوم "الجمهور"، والذي كان (أي الإجماع) مستنداً قاطعاً في إثبات الأحكام الشرعيّة. وعند وجود الخلاف، لم يكن التعامل مع المخالف بوصفه "جمهوراً" من حيث الصّفة الاجتماعيّة المذكورة سابقاً، بل كان موقفاً دينياً مبنياً على مسألة أصوليّة هي "التخاطة والصواب". والجدل في هذه المسألة يقوم على سؤال: هل كلّ مجتهد مصيب والمخالف هو مخالف للأولى أي للأصحّ؟ أم أنّ المجتهد إمّا مصيب وإمّا مخطئ وفي الحالين له أجره، وللمخالف عكس حكمه وله أجره أيضاً؟ فالردّ على المخالف – وإن لم يردّ في تخاطته أنّه خلاف "الجمهور" باللفظ – كان منبثقاً من إحدى اثنتين: إمّا تخاطته، أو تصويبه مع كونه خلاف الأصحّ. فالقضيّة هنا لا تتعلّق بمصطلح "الجمهور" بما هو فئة اجتماعيّة بل بما هو مفهوم السلطة المنتجة للحكم الشرعيّ.

إنّ الحمولة الدلاليّة اللغويّة والحديثيّة يمكن أن ترتبط بالاستعمال الأصوليّ لاحقاً. فهي في الأصل لا تفيد في ظاهرها أكثر من معنى الغلبة التي يدلّ عليها رواج عبارة "السواد الأعظم" التي استعملت أيضاً للدلالة على عوامّ الناس،^{iv} ولكن قد تحيل إلى "القوّة" أو "السلطة" التي تستدعي التقليل من شأن المخالف كمّاً ووزناً. ذلك أنّه قد يُفهم من معنى القوّة رجحان "اجتماع" فريقٍ على آخر، كما يُفهم أيضاً، وبمقتضى الحال، وجود المخالف ولكن مع عدم الالتفات إليه. فكأنّ "الجمهور" كان هو الغالب في ميزان الحضور الكميّ، والحكم بالغلبة هنا يستند إلى اكتساب هذا "الاجتماع" قوّته من انتشاره. فهل هذا الانتشار ناجم عن الاجتماع أم أنّ الاجتماع نفسه نتج من قوّة الكمّ التي أدّت إلى الانتشار؟ بمعنى هل

الرأي المنتصر سياسياً أو فكرياً أو على أيّ مستوى آخر هو الذي يستقطب اجتماع الناس عليه أم أنّ الاجتماع هو الذي يمنح لهذا الرأي انتشاراً؟ وهل الغلبة السلطوية تُنتج الغلبة الكميّة أم العكس هو الصحيح؟ ربّما تتجلى بعض الإجابة في مراحل هذا البحث وفيما يلحق من المشروع. إذًا، فقد بقي الحديث عن الكثرة مرتبطاً بلفظ "الجمهور" ولكنّ توجيهه اختلف، فأيّ كثرة يُقصد به؟ وما أوصافها؟

لنقف الآن على معنى "الأكثرية" و"الغلبة الكميّة" الذي يبدو غالباً على الاستعمال المبكر لكلمة "الجمهور"، كما رأينا، وهذا لكي نبحت عن مفهوم مجتمعيّ له من خلال دواله اللغويّة في التراث.

سأنتقل بدايةً من الحديث الذي سقّته سابقاً، والذي يحكم عليه ابن حجر بأنّه منكّر، ولكن لا تعنيني هنا صدقيّة الحديث وفق مناهج الجرح والتّعديل بقدر ما يعنيني وجوده في المنظومة التّراثيّة والفكرة التي يعكسها والتي تبرّر وجودها في التراث بوجهٍ أو بآخر. والحديث هو أنّ "رسول اللّهُ صلى الله عليه وسلّم كَتَبَ إِلَى قَيْسِ بْنِ مَالِكِ الْأَرْحَبِيِّ: بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ، مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى قَيْسِ بْنِ مَالِكٍ، سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ وَمَغْفِرَتُهُ، أَمَّا بَعْدُ: إِنِّي أَسْتَعْمِلُكَ عَلَى قَوْمِكَ عَرَبِيَّهِمْ وَعَجَمِيَّهِمْ وَمَوَالِيهِمْ وَجُمْهُورِهِمْ وَخَوَاشِيهِمْ [...]". قال يَحْيَى: قَوْلُهُ 'عَرَبِيَّهِمْ' يَغْنِي أَهْلَ الْبَادِيَةِ، وَ'جُمْهُورُهُمْ' أَهْلُ الْقُرَى.^٧ ورد التركيز في الشّرح على وضع لفظ "الجمهور" هنا في مواجهة أهل البادية الذين هم "السكّان الأصليون"، في إشارة إلى أنّ الغلبة الكميّة تكون لساكنة الحضّر. ولعلّ في ذلك إشارة إلى تغيّر التركيبة الاجتماعيّة وانتشار الحواضر على حساب البوادي في المجتمع الإسلاميّ المبكر.

وهذا السّياق قد لا يفيد أكثر من ذلك لولا أنّ المقابلة بين "أهل المدائن والقرى" و"أهل البادية" قد استعملت في نصّ آخر لإنشاء رؤية مجتمعيّة يوصف فيها أهل المدائن والقرى بـ"الناس" وأهل البادية بـ"شبه النّاس". يقول ابن سلام الإباضيّ (ت بعد 273 هـ/887م): "فإنّه جاء في الحديث أنّ النبيّ عليه السّلام كتب كتاباً في البلاد: إلى ورثة الأنبياء، يعني العلماء، وإلى الناس، يعني أهل المدائن، وشبّه النّاس، يعني أهل البادية: لا تحلفوا بالعقّ والطلاق فإنّها من أيمان الفسّاق" (ابن سلام الإباضيّ 1986، 67). وإذا جمعنا بين السّياقين نجد أنّ "الجمهور" في النصّ الأوّل ينال صفة الغلبة الكميّة التي تشي بغلبة طبقيّة مجتمعيّة يكشف عنها النصّ الثّاني بشكلٍ واضح جدّاً.

وإذا حملنا هذا على ذلك، وجدنا أنّ الجمهور هو أهل القرى في الحديث الأوّل وهو النّاس في الحديث الثّاني، بينما يقابله في التركيبة المجتمعيّة أهل البادية في الحديث الأوّل الموصوفين بشبه النّاس

في الحديث الثاني. ولا شك أنّ في عبارة الناس تقديرًا اجتماعيًا للجمهور وليس فقط تقديرًا كمّيًا، كما أنّ في عبارة "شبه الناس" ازدراءً لمن ليس من الجمهور.

إنّ هذا الملمح الدلالي يستدعي سؤالاً آخر يتبع السؤال الذي طرحناه سابقاً: هل الكثرة هي التي منحت صفة القوة للجمهور في هذين الاستعماليين باعتبار انتشار الفتوح وكثرة القرى والمدائن؟ أم هل التحضر الذي استشرى في المدائن والقرى هو الذي منح الكثرة فوقيّتها حتّى صارت توصف بـ"الناس" ووصم قسيمها من أهل البدو بـ"أشباه الناس"؟

فإذاً، يمتدّ الإشعاع الدلالي للفظ "الجمهور" بين ثلاثة أبعاد: أحدها يمنحها معنى القوة الكمّية بلا أيّ تقييم اجتماعي، والآخر يهّمّشها اجتماعياً بوصفها الأكثرية الجاهلة، والثالث يرفعها اجتماعياً بوصفها الأكثرية المتحضرة. ويبدو الأول منحنى لغوياً وصفيّاً عدديّاً، وهو المنطلق الدلالي الذي يسوّغ التداؤل في أيّ مرحلة تاريخية، ولذلك عندما استعير في الأصول لم يحمل أيّ حمولة اجتماعية بقدر ما أدّى معنى الغلبة الكمّية فحسب. لكنّ صفة الازدراء تبدو متأخرة تاريخياً عن صفة التقدير الإيجابي التي تظهر في الحديث. ولعلّ انتشار فتوح القرى والمدائن أنتج تكتلات بشرية تقوم على الكثرة اختلط فيها المجتمع العربيّ بغيره من الأمم، فاستبان الفرق جليّاً بين مجتمع البداوة ومجتمع المدنية، وعزّز النظرة التصنيفية التي تبناها التراث العربيّ بشكل عامّ في تفضيله الحضّر على البدو. ثمّ لما استقرّت المدائن والقرى وتباينت الحواضر عن البوادي، قام مقياس آخر في الحواضر في زمن المدّ الاعتراليّ الذي كان يعدّ الناس عوامّ من حيث أنّهم لم يمارسوا صنعة التفكير الاعتراليّ. ومن هناك بدأ تمييز الخاصّة من أهل الاعترال، ليجعلهم عليه الناس ويجعل كلّ ما عداهم عوامّ. ومن طبيعة الحال أن يكون هؤلاء العوامّ الأكثر عدداً في زمن قلّ فيه المتعلّمون ناهيك بالمتكلّمين مقارنةً بباقي المجتمع، كما سنرى تالياً.

ثانياً، الجمهور و"العامّة"

عبّر التراث عن "الجمهور" في سياق الغلبة الكمّية وفي سياق التّصنيف الطبقيّ بألفاظ وعبارات أخرى، ومن ذلك جعله موازياً دلاليّاً لـ"العامّة".^{vi} فقد ورد لفظ "العامّة" و"العوامّ" في سياق التّصنيف في المنظومة الحديثية بدايةً،^{vii} ولعلّ ذلك كان منطلق التّصورات التي استثمرت هذا اللفظ ومقابلته "الخاصّة" للتّقنين والتّشريع للعلاقات الاجتماعية بين طبقات المجتمع. وكانت هذه الفكرة واضحة جداً وبشكل مبكر في أدبيّات التفكير الإسلاميّ في كلّ المجالات الأدبية والفقهية والحكميّة والأصوليّة بل واللّغويّة أيضاً، إلّا أنّ التّداعيات التاريخية لهذا الاستعمال جعلت مفهوم العامّة يتحرّك وفق تغيّرات

المركز أو النواة التي على أساسها تتحدّد دائرة الخصوص. ومدار هذا الحراك هو مفهوم المركز الذي يصنع معنى الخصوصية: الخاصّة بالنسبة لمن؟ أو بالنسبة لماذا؟

1. الأكثرية المفضولة

نتجت من تداعيات الترتيب الطبقي بين "العامة" و"الخاصة" قوّة سلطويّة للمركز الذي يتحرّك مفهوميًا واجتماعيًا، وقد اتخذت هذه القوّة من الأكثرية هامشًا خاضعًا. ويبدو ذلك استمراريّةً لتفكير بشريّ قائم على الطبقيّة المجتمعيّة التي بها تقوم الحياة (الجاحظ 1914، 21 فما بعدها). مع أنّ الإشكال الأبرز هو كون هذا الاستعمال لم يعتبر الغلبة بمعنى القوّة إلّا من حيث الوجود الكميّ، ومن ثمّ ركّزت هذه الرّؤية على إطار الأفضليّة التي تتمتع بها النّخبة الأقلّيّة (الخاصّة). وصار واضحًا جدًّا أنّ "الجمهور" أو "العامة" أكثرية مفضولة جاءت على هامش التاريخ، فصبغة الغلبة الكميّة لم تعُد تعني الأفضليّة الطبقيّة فحسب، بل غالبًا ما جاءت بمعنى الأكثرية المزدراة. ففي رسالة المأمون – السّابقة الذّكر – وردّ لفظ الجمهور في سياق التمييز الكميّ ولكنّه جاء مرتبطًا بلفظ "العامة" في سياق مشحون بالتحقير، حيث قال: "الجُمهور الأعظم والسود الأكبر من حشوّ الرّعية وسفلة العامة ممّن لا نظر له ولا رويّة، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه [...] أولئك شرّ الأُمّة" (ابن السّبكيّ، ج 2، 38).

ومع هذا، فقد استُعْمِلَ لفظ "العامة" من أجل شرعنة السّلطة التي تستمدّ قوّتها من "العلاقة المقدّسة" بين "الخاصّة" والله، وجُعِلَت قداسةُ العلاقة بين العامة والله قائمةً على الخضوع المطلق للخاصّة لأنّه نوعٌ من الخضوع لله، وهو ما أسَمّيه "الخضوع المقدّس". وفي تأسيسها لفكرة "الخضوع المقدّس" لا نكاد نجد الأدبيّات الإسلاميّة تستوعب "العامة" في رؤاها إلّا من حيث كونها موضوعًا واقعيًا تحت سلطة الخاصّة لا ذاتًا قائمةً بنفسها. ولذلك استنزفت دُرُسُ السّياسة الشرعيّة على الخصوص جهودَه في تحديد خصوصيّة "الخاصّة" من حيث كونهم الأكثر علمًا وحكمةً، وهُم – نتيجةً لذلك – الأقدر على الحُكم بأشكاله المختلفة.

وإذا كان لا يبدو ممكنًا الإمساك بمفهوم "العامة" بسبب عدم الاعتناء بتحديدِه بوضوح في مصادر التراث، فإنّه لا مناص من التوسّل في ذلك بتحديد مفهوم "الخاصّة"؛ ولأنّه لا يمكن الحديث عن "الخاصّة" إلّا بالبحث عن مركز الخصوصية، فلا بُدّ من تتبّع حركة هذا المركز تاريخيًا ومفهومًا.

2. تحرك مركز الخصوصية

دارت مركزية مفهوم الخصوصية حول ثنائية السلطان المقدس: العلم والحكم. ففي المنظومة الحديثية نجد المقابلة بين لفظي "العامة" و"الخاصة" على سبيل الاستعمال اللغوي من حيث دلالة الخاصة على دائرة ضيقة جداً لا تتجاوز فاعل الفعل، بينما العامة تشمل كل ما عداه، وهذا من باب وضع الأقلية في مواجهة الأكثرية.^{viii} وربما لا تُقصد في هذه المقابلة لا الكمية ولا الطبقية بقدر ما يُراد منها تحديد المسؤولية الشخصية على الأفعال وتعيدها إلى المسؤولية الجماعية. وربما يُقصد، أيضاً، تأكيد هذه المسؤولية الفردية ودورها في تحقيق الخلاص،^{ix} أو التركيز على خطورة الشأن العام.^x وربما استعيرت، أيضاً، للدلالة على المصير الفردي (ويمثله الموت) في مقابلة المصير الجماعي (ويمثله القيامة).^{xi}

غير أنه، ومن جهة أخرى، قد نجد في المنظومة الحديثية ما تكون فيه المقابلة بين الخاصة والعامة رؤية طبقية، بوجه ما، تتأسس فيها دائرة الخصوصية على الإمامة في العلم والحكم، فيصير بموجبها من ليس عالماً أو حاكماً عامياً. لكن مركزية العلم والحكم لم تبقَ على حالها المجرد والمثالي كما يصورها الحديث، بل تحركت وتحركت معها دوائرها تاريخياً.

ويبدو أنّ الانعطاف في تغير مفهوم الخصوصية والعموم، سواء من حيث المفهوم أو الوظيفة الاجتماعية، قد بدأ في العهد الأموي عندما انتشرت الفتوحات وتباينت بشكل واضح جداً مكونات المجتمع بين الحكم والقاعدة واتسع البون بينهما على جسر ممدود من المؤسسات الإدارية (تواتي 2015، 125)، وانتشرت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية وانتشرت حتى الخلافات داخلها.

فعلى مستوى العقيدة كان العامل الديني محركاً رئيساً لنواة الخصوصية. فقد وُصف أهل السنة بالعوام في مقابلة الشيعة،^{xii} وجُعِلَ الأشاعرة عامةً في مقابلة الحنابلة (أو المُسمَّون "أهل التشبيه" في المصادر التي أوردت المقابلة)،^{xiii} وانعكس الوضع في مرحلة أخرى.^{xiv} ويُلاحظ أنّ إطلاق وصف "العامة" كان يأتي في سياقين: إما في سياق ينحو نحو اللغوية غير المعبأة بحمولة اجتماعية وذلك للدلالة على الكثرة ولا أكثر من ذلك؛ أو في سياق تمييزي اجتماعي أو سلطوي للتقليل من شأن المذهب المنتشر من حيث كون أصحابه أقلّ علماً.^{xv} ويبدو أنّ الانتشار غالباً ما كان يدلّ على فسوّ الجهل في إشارة إلى التمييز الطبقي، وربما دلّ أحياناً أخرى على انتصار المذهب وسيادته الاجتماعية في تلك الحقبة التاريخية.

ومن جهةٍ أخرى، يصوّر لنا التاريخ حركة المركزية وأثرها في تحريك التصنيف الطبقي حين يقول ابن العربيّ الفقيه الأندلسي (ت 543هـ/1148م): "كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعيّة هم الجند. فاطّرد النظام وكان العوامّ والفُؤاد فريقًا والأمراء آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقًا والأمراء آخر، وصارت الرعيّة صنفًا والجند آخر. فتعارضت الأمور ولم ينتظم حال الجمهور" (نقلًا عن ابن الأزرق 2008، ج 1، 334-335).

ووفق هذا الكلام يُعامل مفهوما العامة والخاصة بوصفهما كتلتين (ذاتين) جوهريتين في ذاتهما لا عارضًا وصفيًا لأفرادهما؛ وهما كتلتان متحرّكتان غير مستقرّتين. فالخاصة كتلةٌ سلطوية ذات روح واحد اندمج فيه الإمام الحاكم والعالم، وكان قسميها في البنية الاجتماعية الرعيّة الذين يشكّلون جند الدولة. ولما تغيّرت طبيعة الرؤية الحكميّة استقلّ جهاز الجند وقياداته عن جهاز الإمارة وصار قسيما له في دائرة الخصوص. وفي مرحلة لاحقة، تباينت المسافة بين الحاكم والرعيّة وانقسم جهاز الحكم فاستقلّ الأمراء عن العلماء في طبقة الخصوص، واستقلّ الجند عن عموم الناس (الذين يسميهم هنا الرعيّة) في طبقة العموم.

لكنّ الأمر تغيّر لاحقًا، ودخل في دائرة الخصوص الجند وحواشي السلطان. حيث اتّسعت الخصوصية في أدبيات الأحكام السلطانية حتّى شملت كلّ من يدخل في نطاق خدمة السلطان. ولم تشمل خصوصيّة خدمة السلطان وزراءه وكاتبه وعامله (ابن أبي الربيع 1978، 96) فحسب، بل وكذلك ندماءه وجلساءه (ابن أبي الربيع، 96) وسائسي بدنه من طبيب ومنجم وصاحب الطّعام! (ابن أبي الربيع 1978، 96). وشملت، أيضًا، ولده وخدمه وقرابته ومماليكه وفتيانه وغلّمانه، ثمّ جنده وقواده وأساورته ومقاتليه، ثمّ عمّاله في أصقاع مملكته خارج محلّ قراره (الماوردي 1983، 164). وأدخّل بعض المنظرين في دائرة الخاصة المتعلقة بالملك الأشراف والعلماء والصالحين وأصحاب الوفاء – لإحسانهم السابق – ووجوه الناس وكبراء القبائل والأغنياء من الرعيّة (ابن الأزرق، 330-346).

أمّا نواة العلم، فاحتفظت بالعلماء أهل الاجتهاد والفتيا في دائرة الخاصة (الزركشي 1988، ج 4، 461 فما بعدها)، وإن تغيّرت النظرة إلى العلم في بعض الفهوم، فأخرجت الفقيه من دائرة الخصوص إلى دائرة العوامّ عند بعض الفلاسفة.^{xvi}

ولو افترضنا أنّ النواتين شكّلتا في اجتماعهما روح "الخاصّة" نستنتج أنّ "العامة" افتقرت إلى ما تركز عليه الخصوصية في هاتين الدائرتين، وأعني بذلك كلّ الخصال التي يتمتّع بها الخاصّة فيما حوّل لها مركز الخصوصية الحصول عليه. فالعامّي لا يملك السّلطة لأنّه ليس قائدًا في الجيش ولا قريبًا للملك ولا مستشارًا له ولا وزيرًا ولا جنديًا ولا عاملًا له؛ وليس قريبًا من مراكز صناعة القرار ولو على سبيل الخدمة البعيدة (كالطّبخ والطّابة)؛ وليس ذا منصبٍ عالٍ اجتماعيًا أو اقتصاديًا أو علميًا، فهو ليس غنيًا ولا شريف النّسب ولا من رؤوس القبائل وليس عالمًا ولا فقيهاً أو مجتهدًا.

الآن وقد عرفنا بالسّلب من هو العامّي في الإجمال، فمن يكون بالإيجاب؟ إنّه الجاهل الفقير الوضع المتكسّب من أصحاب الصّناعة والفلاحين والباعة وأصحاب المهن. وأدخل بعض المؤلّفين فيهم الجند لأنّهم يعتاشون من العطايا والأرزاق كبقية العامّة (تواتي 2015، 517). وحدّدهم آخرون في فئات معيّنة هي الرّقيق وأهل الدّمة وسائر أصناف الكسبة (سعد 1993، 33). وربّما أدخلوا في العامّة أيضًا الأغنياء الذين ليست لهم ثقافة الخاصّة ولا يجيدون حديثهم (أي يتكلّمون بكلام العامّة).^{xvii} ف"العامّة"، إذًا، هم نواة نظريّة "الرّضوخ المقدّس"، ويبدو أنّهم الأغلبية العظمى من مكوّنات المجتمع الإسلامي على مرّ الأعصار.

والأدبيّات الإسلاميّة استندت إلى مفهوميّ "العامّة" و"الخاصّة" ولكنّها فرّعت التفكير في هاتين الفئتين القاعديتين في بنية المجتمع. فظهرت فئات تحتيّة منها فئة خاصّة الخاصّة (ابن الأزرق، ج 1، 314) وفئة أشباه الخاصّة^{xviii} وأشباه العامّة^{xix} وشبه الناس في طبقة العامّة (ابن سلام الإباضي، 67). ومن المؤلّفين من جعل العامّة طبقتين، إحداها تشمل أهل الاكتساب كالتّجار وأهل المراتب والأخرى تشمل "السوقة والجمهور" (ابن أبي الربيع، 83). كما جعل منظّرون آخرون بين العامّة والخاصّة طبقة أخرى هي "الأوساط"،^{xx} وقد يكون هذا القسم الوسيط نتيجة للتأثّر بالحضارة الفارسيّة، لكنّه لم يكن في الفكر الإسلاميّ سوى توصيف اجتماعي، أمّا فعليًا – وعلى مستوى التراتبيّة السّياسيّة والعلميّة – فهو تابع لفئة العامّة، ولعلّه هو نفسه ما أسّموه "أشباه الخاصّة" و"أشباه العامّة".

إنّ التّراث الإسلاميّ الذي تأثّر بغيره من الموروثات في نظام الحكم والسّياسة (الجاحظ 1914، 21 فما بعدها) حوّل العامّة من مفهوم مجتمعيّ كمّيّ إلى مفهوم سياسيّ عبّر عنه بـ"الرّعيّة" (ابن منظور، "رعي"). وقد وجّد هذا الاستعمال مستندًا له في المدوّنة الحديثيّة، وإن كان استثمر ووجّه وجهته

السياسية رغم أن الحديث لم يعن به أكثر من المسؤولية،^{xxi} لأن الرعية أو القطيع يحتاج سائسا راعيا ولا يصلح أمره إلا به.

فبعد ما كانت فكرة الجماعة مفهوماً سيادياً منوطاً بالرأي العام الذي يشكل فيه العوام المكون الفاعل الأكبر، صارت الرعية مكوناً تابعاً للخاصة (الأمراء وحاشيتهم). ورغم أن حقيقة الملك تقوم على أساس الرعية،^{xxii} فإن أساس الملك تغير إلى "الحاكم" الذي ينبغي على الرعية أن تخضع له من باب الخضوع لله. والمبرر لذلك هو عدم أهلية عموم الرعية للحكم وافتقارهم إلى الحكمة التي تؤهلهم لاستصدار الأحكام، فهم "كالأغنام المرسله" (المقدسي 1991، 225) التي هي بحاجة إلى راعٍ.

إن معاملة العامة بمنظور عدم الأهلية للحكم (أيًا كان شكله) انعكس تاريخياً في معاملتهم وفق مبدأ الدونية الأخلاقية والاجتماعية والدينية. وقد كانت نبرة هذا المبدأ خجولة إلى حد كبير في البداية^{xxiii} مقابل نبرة إعلاء وربما تقديس للخاصة (الأكابر، الأشراف، أهل الشرف والثروة، أهل البيوتات، الأصلياء، الوجهاء، ...). لكننا نفاجأ بسيادتها الخطاب السياسي والأدبي مع القرن الثالث-الرابع للهجرة، حيث دخلت قاموس توصيف العوام ألفاظ غاية في الوضاعة والإهانة نحو: الأوباش (النعمان 1986، 57)، والسوقة (ابن الأثير 2012، ج 8، 253)، والرعا (التنوخي 1995، ج 7، 158)، والحرافيش (النويري 2004، ج 33، 13)، والغوغاء (المقدسي، 230)، وغيرها. حتى إنه صُنفت الكتب والمؤلفات في التعبير عن وضاعة ودُنُو العوام على مستوى اللغة أو الأخلاق أو من حيث المكانة الاجتماعية والدينية والعلمية.^{xxiv}

ولأن المصادر ليست من تدوين العامة، فإن الغائب الوحيد في موروثنا هو صورة العامة عن أنفسهم، فحتى إذا تابعنا موقفهم وأقوالهم فإنما يكون ذلك بلسان الخاصة. وفي تدوينها أدبياتها وأخلاقيات العامة كانت الخاصة فعلياً تمارس وجودها، ولذلك استطاعت أن تحمي سلطتها بأسوار من التقنين والتقييد والتقديس، فحددت مكوناتها الفئوية وشروط استحقاقها لصناعة الحكم حفاظاً على فاعلية سلطتها وشرعيتها، بل وجعلت تبعية العامة لها تبعيةً أنطولوجية ترتبط بالعقيدة. وفي المقابل لم يكن تحديد مفهوم العامة إلا عارضاً، فإذا وُجد فإنما يكون بالحديث عن المكونات بتصنيف مهني أو اجتماعي أو بتوصيف حكمي عام يركز على الجهل والحاجة.

ثالثاً، "الجمهور" من "الجماعة" إلى "الأمة"

فإذاً، وَضَعَ التَّراثُ العامَّةُ في مقابلة الخاصَّة من العلماء والأمرء ومن كان في دائرتهم. غير أنَّ ارتباط مفهوم الجمهور والعامَّة بالاجتماع من حيث هو كتلة بشرية غالبية (وهو ما توافقه عبارة السَّواد الأعظم السائدة في التراث) يجعلنا نجد بينه وبين مفهوم "الجماعة" نسباً. وإذ أُعِيَ أنَّه لا يمكنني الحديث عن مفهوم الجماعة في التراث الإسلامي ما لم يُشَرَّحَ أيضاً مفهومُ الأمة، فإنِّي على وَعْيٍ، كذلك، بأنَّ البحث عن المفهومين مغامرة كبيرة لا يمكن الخوض فيها جانبياً في منعطف كهذا. ومع هذا، لا مندوحة من الإضاءة على علاقة "الجمهور" بـ"الجماعة" و"الأمة" ولو بالقدر الذي يكفي لتلمَّس موقع "العامَّة" من صنع مفهوم الجماعة والأمة.

إنَّ مفهوم الجماعة "المُشْكِل" معرفياً قد استرعى جهوداً كبيرة في التراث وخصوصاً في مباحث التشريع من أصول الفقه والفقه وفي أدبيات السياسة الشرعية، وكذلك كانت الحال في البحث الحديث فكرياً وسياسياً. ولا أزع أنَّ ما أطره هنا جديد، ولكي أزع أنَّي أحاول الإمساك بملامح مفهوم متقلَّب للإجابة عن إشكالات من صميم موضوع البحث، لأنِّي أحاول تلمَّس مفهوم من غلبة حضوره لم نكدُ نعرفه.

تشبي سياتات استعمال لفظ "الجماعة" في طائفة من الأحاديث إلى تأسيس رؤية نموذجية حول خصوصية "الاجتماع البشري" في المجتمع الإسلامي.^{xxv} وهي رؤية مغايرة لتلك التي كانت سائدة من قبل، سواء في تاريخ الأمم الأخرى ومجتمعاتها أو في المجتمع العربي في ما قبل الإسلام. ذلك أنَّه تمَّ استبدال تجمُّع بشري ينتظم تحت مسمى "القبيلة" بتجمُّع آخر ينتظم تحت مسمى "الجماعة" ويختزل في تقابليته كلَّ الفروق التأسيسية للرؤية المجتمعية. فالقبيلة – بما هي بنية اجتماعية لا بما هي مسمى تصنيفي – تستند إلى معايير عصبية محض لا تتوافق وروح الناظم الجديد الذي يجعل الأفضلية لمدى متانة الرابطة الديني لا العرقي ولا اللغوي ولا القبلي.

وقد ألحَّت المنظومة الإسلامية على ضرورة الانتظام وفق هذا الناظم الجديد "الجماعة" الذي تشي دلالاته من حيث اللغة بالاجتماع والكثرة والغلبة، ولذلك كان يقترن غالباً بعبارة "السَّواد الأعظم" كما سبقت الإشارة إليه. لكنَّ أداة التعريف "الـ" في هذا المسمى الجديد هي للعهد الذهني الذي يُرادُّ به خصوص "جماعة المسلمين" دون غيرهم. ووجه البحث التراثي مفهوم "الجماعة" إلى احتمالات عدَّة (الشاطبي 1992، 770-776): (1) عموم أهل الإسلام من مجتهداتهم والعاملين بالشرعية ويدخل ضمنهم

العوامّ بالتّبع؛ (2) جماعة مجتهدي الأمة وعلمائها دون العوامّ؛ (3) جماعة الصّحابة وما كانوا عليه، وهذا المعنى يُخرج جماعة البدع؛ (4) جماعة أهل الإسلام قاطبة، فيدخل فيها العالم والعاميّ أصالةً؛ (5) خصوص جماعة أهل الإسلام المنضوين تحت إمارة.^{xxvi}

وجمعاً بين الاحتمالات المذكورة اقترح الشاطبيّ (ت 790هـ/1388م) أنّ الجماعة هي اجتماع (يشمل العلماء والعوامّ) تحت إمرة إمام (سلطة سياسيّة) في ما يوافق كتاب الله وسنة رسوله (الشاطبيّ، 775).

هذه الخلاصة تعني أنّ يتفق المجتمع بخاصّته وعامّته على السّطة بما هي شخص وبما هي رؤية، شرط ألا تخالف هذه الرؤية منهج الكتاب والسّنة. ويبقى أن نتساءل، هنا، حول المقياس الذي يحدّد درجة الموافقة للكتاب والسّنة في ظلّ انفتاح النصوص على التأويل؟ وهل يحتاج تحديد هذا القياس إلى اجتهاد أو تحقّق "إجماع" ما أو لنقل اتّفاق "جماعة"؟ فإذا أجبنا بـ"لا" احتجنا إلى بديل، ولا يكون البديل إلّا نصّاً إن لم يكن اجتهاداً، والنّص يعود إلى الاجتهاد الذي يعود بدوره إلى تأويل النّص؛ وإن أجبنا بـ"نعم" الزمنا الدّور من حيث قيام مفهوم "الجماعة" على مفهوم له يُناط بـ"الجماعة" التي نحن أساساً بصدد تحديدها. وفي الحالتيّن يلزم الدّور.

هذا إذا نظرنا إلى منتج مفهوم الجماعة، أمّا من حيث حقيقة المفهوم في حدّ ذاته فالذي يخدم بحثي مباشرة هو الإجابة عن السؤال التالي: أين موقع "العامة" أو "الجمهور" من إنتاج مفهوم "الجماعة"؟ يتراوح اعتبار "الجمهور" في هيكل "الجماعة" من حيث الاحتمالات التي يقدّمها الموروث الإسلامي: فمن احتمال يضعه خارج "الجماعة"؛ إلى احتمال يضمّه إليها بالأصالة بلا قيد أيّ بما هي ذاتٌ قادرة بنفسها على الانخراط مع العلماء والأمراء؛ إلى احتمال يضمّه إلى الجماعة بقيد التبعيّة تحت وصاية وليّ الأمر من عالم وأمير. أمّا الأوّل فيرفع الأهليّة عن العامّة ولا يجعل مفارقتها أمراً ذا بال؛ وأمّا الثاني فيجعل مفارقتها في ما اجتمعت فيه مع العلماء والأمراء أمراً جلاً يُخرج عن رتبة الإسلام؛ وأمّا الثالث فيجعل مفارقتها غير خطيرة في ذاتها بل خطيرة لكونها مفارقة لوليّ الأمر الذي تتّبعه العامّة.

إنّ قيام "جماعة المسلمين" على وجود أمير يمنحها المعنى التنظيمي، والنّظر إليها من دون شرط الإمارة يجعلانها كياناً ينصهر فيه القائد والمقود أصالةً. وعلى الاعتبار الأخير تكون جماعة المسلمين

"صاحبة السّلطة والقرار" (السّيّد 1997، 264) ويعبّر عنها الإجماع الذي هو "الظهور المعبّر لعقل الأمة المدبّر" (السّيّد 1984، 197).

وترتبط "جماعة المسلمين" بمفهوم "الأمة" من حيث صناعة رؤية وجودية لهذا "الاجتماع البشري" (السّيّد 1984، 179). والأمة في اللغة لا تدلّ على معنى الكثرة بل على معنى المنهج أي الطريقة والدين (ابن منظور، "أمم")، وهو ما يمنح هذا المفهوم صبغةً دينيةً لغّةً. وقد تصوّر بعض المنظرين المسلمين حضور رابط اللغة والطبيعة النفسية والأخلاقيّة في صنع هذا المفهوم، واختار بعضهم رابط الدين والأرض والاجتماع البشري، وانزاح بعضهم إلى سيادة الوحدة السياسيّة (السّيّد 2011، 146 فما بعدها). وأرى أنّ مفهوم الأمة وإن كان يتنوّع وفق ما يستدعيه السياق (أمة الدّعوة، أمة الإجابة)، فالسياقات يمكن أن تتدرج ضمن مفهوم مؤسّساتي عامّ يقوم في أصله على تركيبة بشرية وقيادية وأرض ومشاركات قيمية. فإذا خصّصنا هذا المفهوم بالأمة الإسلاميّة طغى على المشتركات القيمية القبول بسيادة منهج غالب قوامه الإسلام. وهذا القيد الأخير يُفهم منه قبول من لا ينضوي تحت عقيدة الإسلام بسيادة المشترك الديني الإسلامي في المجتمع على مستوى الحكم والقاعدة، ليدخل تحت هذا القيد أهل الدّمة بوصفهم أعضاء من "دار الإسلام" وإن كانوا غير مسلمين (زيدان 1982، 61؛ شومان 1999، 221)، وهو أشبه بالتجنيس (زيدان، 24). وقبولهم هذا هو دخول في عهد الدّمة الذي يحولهم إلى عضو في الأمة أو "الجماعة السياسيّة الإسلاميّة" (السّيّد 2011، 122) لا في "جماعة المسلمين".

وفي تحديد الخصوصيّة الدّقيقة لمفهوم "الأمة" يمكننا الاستناد بدايةً إلى القرآن الكريم في قوله "إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون" (الأنبياء: 92) وإلى وثيقة المدينة التي تنصّ على ما يلي: "هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلَحِقَ بِهِمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ، إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ [...] وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأْتِمَ فَإِنَّهُ لَا يُوتَغُ إِلَّا نَفْسُهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ" (ابن هشام، ج 1، 501-503).

الذي نستخلصه أنّ وحدة الدين ليست شرطاً في تحقّق مفهوم "الأمة الإسلاميّة" وإن كانت شرطاً في قيامها، ولكنّها شرطاً في قيام وتحقّق "مفهوم الجماعة". ولذلك، أرى أنّ الأمة مفهوم تنظيمي مدني قابل للتعدّد والاختلاف إذا نظرنا إلى تركيبته على كلّ المستويات وهو في الوقت نفسه وحدة واحدة من حيث المنظور الهيكلي المؤسّساتي، بينما الجماعة مفهوم وجداني غير تنظيمي لا يقبل إلا الوحدة ويرفض

الاختلاف والفرقة. فالانتماء إلى الأمة الإسلامية إنتماء إما أصيل (يعضد هذا المعنى حرف العطف "بين المؤمنين والمسلمين من قرئش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم") ينتسب فيه الفرد إلى مظلة الحكم المؤسساتية الدينية (يعضد هذا المعنى وحدة المعبود "وأنا ربكم فاعبدون")، أو انتماء تشاركي (يعضد هذا المعنى عموم ضمير الإضافة في "أمتكم"، وحرف المعية "يهود بني عوف أمة مع المؤمنين") وينتمي إلى مظلة الحكم المجتمعية (لخصوصية سياق "أمتكم أمة واحدة"). بينما الانتماء إلى الجماعة هو انتماء أصيل وتشاركي في الوقت نفسه ولا يفترقان بحال.

وبذلك، ولأن أهل الذمة يدخلون في طبقة العوام في التراث الإسلامي، فإن العوام ينتمون إلى جماعة المسلمين ما لم يكونوا أهل ذمة لكنهم ينتمون إلى "الأمة" بإطلاق، لأن مفهوم "الأمة" يستوعب أمة الدعوة وأمة الإجابة بينما مفهوم "الجماعة" لا يستوعب إلا مفهوم أمة الإجابة. وقد يمكننا من هذا المنطلق فهم كون النهي في التراث واقعاً على "الخروج عن جماعة المسلمين" وليس "الخروج عن الأمة" لاستيعاب "الأمة" للاختلاف وامتناع ذلك في "الجماعة".

كما يمكن الاستنتاج أنه بين الجماعة والأمة ينتقل مفهوم العوام في التراث من حكم الفاعلية إلى حكم الخضوع. فالأمة هي "المشروعية التأسيسية والعليا" (السيد 1997، 58) التي اتخذت الخلافة شرعيّتها المؤقتة، ويمكن أن ترتبط بشرعيّات أخرى تفرضها مصلحة الجماعة الإسلامية (السيد 1997، 58)، ونواة هذا "الاجتماع البشري" هي "الجماعة" التي تملك سلطة القرار في اختيار شكل الشرعية التي تفرضها المصلحة عن طريق آلية الإجماع. ورغم الإشكالات التي يستعرضها الدرس الأصولي عند تطرقه لعلاقة "العامة" بالإجماع من حيث الخلاف القائم حول قبول العامي في استصدار الإجماع، فإنه من الواضح أنه لا يجد مشكلاً في إضفاء صفة الحصانة على "الجماعة" التي تُعد الضامن الوحيد لاستمرارية هذا الروح الإسلامي وفق مبدأ المصلحة العليا.

فما هي علاقة "الجمهور" بـ"الخاصة" في التراث الإسلامي؟ وما دوره في تفعيل آلية الإجماع في مصادر التشريع الإسلامي؟ وما مدى قدرته على امتلاك الأدوات المناسبة لتحديد المصلحة التي قد يستند الإجماع إليها؟ وكيف يمكن التوفيق بين سلطة "الجمهور" وسلطة الأئمة (أمراء وعلماء) وسلطة النص لإنشاء الروح الواحد الذي تتأسس عليه مفاهيم وجودية لهذا "الاجتماع البشري"؟ هذا ما سيحاول البحث الإجابة عنه في المراحل التالية من المشروع.

الخلاصة:

"الخاصة" في التراث الإسلامي كتلة غير كمّية تستقي شرعيّتها الحكميّة من المقدّس، بينما الجمهور (رغم الصبغة الكمّية للفظ) هو روحٌ واحد يتحرّك وفق مصلحته العليا في إطار مثلٍ مشتركة من أجل ضمان بقاء استمراره بما هو روح واحد.

لقد عبّر التراث عن هذا الروح بعدد من المصطلحات التي كان لها دورٌ كبير في صياغة الدرس الكلامي والتشريعي. وتحرك مفهوم "الجمهور" داخل السحابة الدلالية لهذه المصطلحات تاريخياً ومفهوماً حسب تغير المركز الذي يحدّد دائرة الخصوصية. كما تفاوتت نبرة موقف التراث من "الجمهور" خلال هذه الفترات وفق الملامح الإدراكية والاجتماعية التي كانت تُسبغ عليه في منرجاته التاريخية. ومن الجليّ أنّه وإنّ عدّ هذا المفهوم تابعاً لمفهوم "الخاصة" فإنّ التراث الإسلامي أناط به قيمته الوجودية من خلال مصطلحي "الجماعة" و"الأمة".

الهوامش

^أ الحديث: "كَانَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ يَتَخَوَّلُنَا، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ بَكْرِ بْنِ وَائِلٍ: لَيْتَ لَمْ تَنْتَه فُرَيْشٌ، لَيَضَعَنَّ اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ فِي جُمْهُورٍ مِنْ جَمَاهِيرِ الْعَرَبِ سِوَاهُمْ، فَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ: كَذَبْتَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "فُرَيْشٌ وَلَاةُ النَّاسِ فِي الْخَيْرِ، وَالشَّرِّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" (أخرجه أحمد بن حنبل، حديث رقم 17808، ج 29، 342).

^أ في الحديث أنّ "رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ إِلَى قَيْسِ بْنِ مَالِكٍ الْأَرْحَبِيِّ: 'بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى قَيْسِ بْنِ مَالِكٍ، سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ وَمَغْفِرَتُهُ، أَمَّا بَعْدُ، إِنِّي أَسْتَغْفِرُكَ عَلَى قَوْمِكَ عَرَبِيَّهِمْ وَعَجَمِيَّهِمْ وَمَوَالِيهِمْ وَجُمْهُورِهِمْ وَخَوَاشِيهِمْ [...] قَالَ يَحْيَى: قَوْلُهُ عَرَبِيَّهِمْ يَعْنِي أَهْلَ الْبَادِيَةِ، وَجُمْهُورُهُمْ أَهْلُ الْقَرْيَ" (ابن حجر العسقلاني، حديث رقم 2053، مج 9، 492).

^أ يرى الشنقيطي أنّ "الجمهور" مصطلحٌ مخصوصٌ بالدلالة على ما كان عليه ثلاثة مقابل واحد من المذاهب الأربعة، قال: "السؤال: ما الفرق بين قولنا: جمهور العلماء، وجماهير العلماء، أثابكم الله؟ الجواب: هذا مصطلح، فإذا قيل: الجمهور. فهم الثلاثة في مقابل الواحد من الأربعة، مثلاً الحنفية والمالكية والشافعية، يقولون: يجوز، والحنابلة قالوا: لا يجوز، تقول: قال الجمهور: يجوز، وتقصد الثلاثة في مقابل الواحد. ويمكن أن تقول الجمهور. إذا كان خلاف بين الحنفية والمالكية من وجه والشافعية والحنابلة من وجه، إلا أن أصحاب الشافعي مع الحنفية والمالكية، فحينئذٍ تقول:

الجمهور، إذا انسحبوا واختاروا قول غير إمامهم. ويمكن أن تقول: الجمهور النسبي وصورته: أن يختلف العلماء الثلاثة على الجواز، ويخالف غيرهم بالتحريم، ثم الذين قالوا بالجواز يختلفون في الجواز مع الكراهة والجواز مطلقاً، فهؤلاء في ما بينهم يختلفون في مسألة أو في قيد، فنقول: جمهور الجمهور، ويكونون -مثلاً- ثلاثة فيكون اثنان في مقابل الواحد، هذا يقال له: جمهور القائلين بالمسألة. وأما بالنسبة للجمهور فهذا مصطلح يقارب الإجماع، إذا قيل: جماهير العلماء. فيقصد به عامة العلماء وهو يكاد يقارب الإجماع، وغالباً لا يقال: جماهير إلا إذا ضُغف المخالف، أعني: إذا كان المخالف له أفراد فيقال: جماهير العلماء على الجواز. وتجد هذا عند أصحاب المذاهب، فمثلاً: عند الحنفية عالم، ومن علماء المالكية عالم، والشافعية كذلك، فهم أفراد يقولون بضد هذا القول، حينها تقول: الجماهير؛ لأن الخلاف ليس بين الأربعة أنفسهم؛ فالأربعة مع بعضهم على الجواز أو عدمه؛ فنقول: الجماهير. والجماهير غالباً مصطلح لا أستعمله إلا في ما يقارب الإجماع، إذا قلت: الجماهير فهذا مصطلح ألتزم به في الغالب في ما يقارب الإجماع، أو يكون الخلاف في المقابل ضعيفاً في أغلب الأحوال، والله تعالى أعلم" (الشنقيطي، 2016).

ويرى سانو أن الجمهور في عرف الأصوليين يطلق على المنهج الذي يعتمد الشافعية والمالكية ويقابلهم الحنفية (سانو 2000، 158-159). وأظن أن هذه الأحكام محمولة على فكرة الأغلبية فما تجاوز النصف كان أغلبية، وما تجاوز مذهبين من الأربعة ولوّ باجتهادات فردية في المذهب الثالث يكون "جمهوراً". والواقع أن الفصل فيما أورده أو الجزم بنطاقه الزمني هو مغامرة أكاديمية كبيرة تحتاج متابعة تاريخية لتطور المصطلح في المدونات الفقهية كلها، وهو، وإن كان مشروعاً أكاديمياً مهماً لتفاعله مع مصطلحات الفقه والأصول الأخرى نحو "الإجماع" بأنواعه و"الرجحان" و"الشهرة" وغيرها مما يكشف عن الذهنية المجتمعية والحكمية في التعاطي مع مفهوم السلطة الفقهية، فهو أمرٌ عزيزٌ ومتطلبٌ لحاجته إلى تفرُّغٍ وتفكيرٍ زمني لا يبدو قصيراً.

^{iv} قال الزركشي: "وإذا كان السواد الأعظم هم العوام، وبهم قوام الدين، وعليهم مدار رَحَى الإسلام" (الزركشي 1992، ج 6، 279).

^v القرية هي المدينة والمصر وأهلها حضر، وهم المقابل لأهل الوبير أو ساكنة البادية. قال ابن منظور: "ويقال: أهل القارية للحاضرة، وأهل البادية لأهل البدو" (ابن منظور، "قرأ").

^{vi} من ذلك ابن رشد (ت 595هـ/1198م) في سياق ردّه على الغزالي (ت 505هـ/1111م): "الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب [...]" (ابن رشد 1999، 58).

^{vii} جاء في الحديث: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»" (أخرجه مسلم، حديث رقم 95، 44).

^{viii} الحديث: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ الْعَامَّةَ بِعَمَلِ الْخَاصَّةِ، حَتَّى يَرَوْا الْمُنْكَرَ بَيْنَ ظَهْرَانِيهِمْ وَهُمْ قَادِرُونَ عَلَى أَنْ يُنْكِرُوهُ فَلَا يُنْكِرُوهُ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَذَّبَ اللَّهُ الْخَاصَّةَ وَالْعَامَّةَ" (أخرجه أحمد، حديث رقم 17720 ج 29، 258).

^{ix} "وَعَلَيْكَ بِأَمْرِ خَاصَّةٍ نَفْسِكَ وَدَعْ عَنْكَ أَمْرَ الْعَامَّةِ" (أخرجه أحمد، حديث رقم 6987، ج 11، 566-567).

^x قيل: وما الرُّؤْيِيَّةُ يا رَسُولَ اللَّهِ؟ قال: "السَّفِيهُ يَتَكَلَّمُ فِي أَمْرِ الْعَامَّةِ" (أخرجه أحمد، حديث رقم 7912، ج 13، 291).

^{xi} "تَبَادَرُوا بِالْأَعْمَالِ سِتًّا: طُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَالذَّجَالَ، وَالذُّخَانَ، وَدَابَّةَ الْأَرْضِ، وَخُوصِيَّةَ أَحَدِكُمْ، وَأَمْرَ الْعَامَّةِ". قال عَفَّانٌ فِي حَدِيثِهِ: وَكَانَ قَتَادَةُ إِذَا قَالَ: وَأَمْرَ الْعَامَّةِ، قَالَ: أَمْرَ السَّاعَةِ" (أخرجه أحمد، حديث رقم 8303، ج 14، 56).

^{xii} يُراجع مثلاً حوار القاضي النعمان (ت 363هـ/973م) الشَّيْعِيَّ مع نحويٍّ يقول عنه "ينتحل قول العامة" (النَّعْمَان 1996، 200). ومن ذلك ما كانا سُنَّاه من رسالة المأمون التي تصف من لا يقول بخلق القرآن بالعامة ليعزوا إشارة مفهوم الخاصة إلى المعتزلة.

^{xiii} قال ابن الأثير في حوادث سنة 317هـ/929م: "وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وبين غيرهم من العامة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أن أصحاب المروزي قالوا في تفسير قوله تعالى: (عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً) هو أن الله سبحانه يُفْعِلُ النَّبِيَّ معه على العرش وقالت الطائفة الأخرى: إنما هو الشفاعة، ف وقعت الفتنة، فُقُتِلَ بينهم قتلى كثيرة" (ابن الأثير، ج 6، 746-747). والعموم هنا أريد به الكثرة وسيادة المذهب ولم يُرد به الجهل والانتقاص.

^{xiv} روى ابن الجوزي (ت 597هـ/1200م) أنه لما "كان اليوم الذي دفن فيه أبو الحسن ابن الفاعوس انقلبت بغداد لموته، وغلقت الأسواق، وكان الحنابلة يصيحون على عادتهم هذا يوم سنِّي حنبلي لا قُشِيرِي ولا أشعري، [...] وكان من أصحاب أبي الفتوح، فحُمِلَ على حمار، وشُهر في البلد وتُودي عليه، وهَمَّتِ الْعَامَّةُ بِإِحْرَاقِهِ فانتعش أهل السَّنة [أي الحنابلة]" (ابن الجوزي، ج 17، 245).

^{xv} نحو ما جاء عند القاضي النعمان المذكور أعلاه.

^{xvi} قال ابن رشد إنَّ الفقهاء يشبهون العوام من جهة والمجتهدين من جهة أخرى، ثم ألحقهم بالعوام (ابن رشد 1994، 144-145).

^{xvii} كابن الجصاص المتوفى عام 315هـ/927م (التوحي، ج 2، 317).

^{xviii} قال التوحيدي (ت 414/1023م): "وقد ظننت العامة وكثير من أشباه الخاصة أن النفس هي الروح، وأنه لا فرق بينهما إلا في اللفظ والتسمية، وهذا ظن مردود" (أبو حيان التوحيدي، المقابسات 1992، 372).

^{xix} قال عبد القاهر الجرجاني (ت 474/1081م): "ولئن كانت العامة وأشباه العامة لا يكادون يعرفون الفصاحة غير ذلك؛ فإن من ضعف التحية إخطار مثله في الفكر، وإجراؤه في الذكر" (عبد القاهر الجرجاني 2001، 253).

^{xx} يقسم الجاحظ المجتمع إلى الملوك والنمط الأوسط والعامة (الجاحظ 1914، 17). وقريبا منه تقسيم ابن رسته المجتمع إلى: الرؤساء والأجلة ويليهم الأوساط ثم السوقة (ابن رسته 1891، 153)؛ وغيرهم.

^{xxi} الحديث: "أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فِكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ" (أخرجه مسلم، حديث رقم 1829، 886).

^{xxii} يرى النويري (ت 733/1332م) أن الرعية هم مادة الملك (النويري 2004، ج 24، 76).

^{xxiii} تراجع مثلاً رسالة المأمون السابقة الذكر.

^{xxiv} مثلاً: أغلاط العوام للسيوطي؛ لحن العوام للزبيدي؛ أخلاق العوام لأبي عقاب الكاتب؛ مساوي العامة وأخبار السفلة للصيمري؛ إلبام العوام عن علم الكلام للغزالي؛ وغيرها.

^{xxv} ومن طائفة هذه الأحاديث:

- "وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَنَقْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثَنَتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ هُمْ؟ قَالَ: 'الْجَمَاعَةُ'" (أخرجه ابن ماجه 2009، حديث رقم 3992، ج 5، 128-129).

- "مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ" (أخرجه الترمذي، 1998، حديث رقم 2863، ج 4، 545).

- "إِنَّ أُمَّتِي لَن تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ الْاِخْتِلَافَ فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ" (أخرجه ابن ماجه، حديث رقم 3950، ج 5، 96).

- "يُدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَمَنْ شَدَّ شَدًّا فِي النَّارِ" (أخرجه الترمذي، حديث رقم 2166، ج 4، 39).

^{xxvi} ولا أدري هل لهذه الاحتمالات علاقة بحركية نواة الخصوصية وبتغير الرؤية التراثية تجاه العامة أم لا؟ فقد رأينا أنّ نبرة الازدراء انتشرت عقب تحوّل نظام الحكم في الإسلام إلى خلافة. كما لا أستطيع من هذا الموقع البحثي أن أجزم بتفسير التدرّج المرحليّ في تفسير مفهوم "الجماعة" وإن كنتُ أفهم استخدامه عبّر تحولات نظام الحكم في الإسلام. ولذلك فسّر الحكّام بالاجتماع على طاعة الخليفة، وفسّره من عارضهم بالسّواد الأعظم من المسلمين، أمّا من اعتزل الفريقين فقال إنّ الجماعة هي الاجتماع على ما كان عليه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه (يُراجع في ذلك: السيّد 1997، 92).

قائمة المصادر والمراجع

1. المصادر

ابن الأثير. 2012. **الكامل في التاريخ**. عدد الأجزاء 11. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن الأزرقي. 2008. **بدائع السلك في طبائع الملك**. تحقيق وتعليق علي سامي النشار. القاهرة: دار السلام.

الأشعريّ، أبو الحسن. 1977. **الإبانة عن أصول الديانة**. جزءان في مجلّد واحد. تحقيق فوقيّة حسين محمود. القاهرة: دار الأنصار.

الجاحظ. 1998. **البيان والتبيين**. عدد الأجزاء 4. تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون. ط7. القاهرة: مكتبة الخانجي.

_____. 1914. **التاج في أخلاق الملوك**. تحقيق باشا أحمد زكي. القاهرة: المطبعة الأميرية.

ابن حنبل، أحمد. 1999. **المسند**. عدد الأجزاء 50. الجزء 29 تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وعامر غضبان. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- الترمذيّ، أبو عيسى. 1998. **الجامع الكبير (سنن الترمذيّ)**. عدد الأجزاء 6. تحقيق بشّار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- التنوّخي. 1995. **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**. عدد الأجزاء 6. تحقيق عبّود الشالجي. ط2. بيروت: دار صادر.
- التّوحيديّ، أبو حيّان. 1992. **المقابسات**. تحقيق حسن السندوبي. ط2. الكويت: دار سعاد الصّبّاح.
- الجرّجانيّ، عبد القاهر. 2001. **دلائل الإعجاز**. تحقيق عبد الحميد هندواي. ط3. بيروت: دار الكتب العلميّة.
- ابن الجوزيّ. 1992. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. عدد الأجزاء 19. تحقيق محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلميّة.
- ابن أبي الربيع. 1978. **سلوك المالك في تدبير الممالك**. تحقيق ناجي التكريتي. بيروت: عويدات.
- ابن رسته. 1891. **كتاب الأعلام النفيسة**. ليدن.
- ابن رشد، أبو الوليد. 1994. **الضروريّ في أصول الفقه**. تحقيق جمال الدين علوي. بيروت: الغرب الإسلامي.
- _____. أبو الوليد. 1999. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**. تحقيق محمّد عمارة. ط2. القاهرة: دار المعارف.
- الزّركشيّ. 1988. **البحر المحيط في أصول الفقه**. عدد الأجزاء 6. الجزء 4 تحرير عمر سليمان الأشقر. الغردقة: دار الصّفوة.
- _____. 1992. **البحر المحيط في أصول الفقه**. عدد الأجزاء 6. الجزء 6 تحرير عبد الستار أبو غدة. ط2. الغردقة: دار الصّفوة.
- ابن السّبيكيّ، تاج الدّين. 1964. **طبقات الشافعيّة الكبرى**. عدد الأجزاء 10. تحقيق محمود محمّد الطناحي وعبد الفتاح محمّد الحلّو. القاهرة: فيصل عيسى البابي الحلبي.

- ابن سلام، أبو عُبَيْد القاسم. 1994. **الظهور**. تحقيق مشهور حسن محمود سلمان. جدة: مكتبة الصحابة.
- ابن سلام الإباضي. 1986. **كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين**. تحقيق فيروز شفارتزس وسالم بن يعقوب. بيروت: دار صادر.
- الشاطبي. 1992. **الاعتصام**. تحقيق سليم بن عيد الهلالي. الخبر: دار ابن عقان.
- الطبري. 2001. **تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)**. عدد الأجزاء 25. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر.
- العسقلاني، ابن حجر. 1998. **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**. عدد المجلدات 19. تحقيق جمال بن فرحات صاولي. الرياض: دار العاصمة-دار الغيث.
- ابن ماجة. 2009. **السنن**. عدد الأجزاء 5. الجزء 5 تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. دمشق: دار الرسالة العالمية.
- الماوردي. 1983. **نصيحة الملوك**. تحقيق خضر محمد خضر. الكويت: مكتبة الفلاح.
- مسلم. 2006. **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**. **المسمى صحيح مسلم**. عدد المجلدات 2. عناية محمد نظر الفاريابي. الرياض: دار طيبة.
- المقدسي. 1991. **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. ط3. القاهرة: مكتبة مدبولي.
- النعمان، القاضي. 1986. **افتتاح الدعوة**. تحقيق الدشراوي فرحات. ط2. تونس: الشركة الوطنية.
- _____. 1996. **المجالس والمسائر**. تحقيق الحبيب الفقي إبراهيم شبوح ومحمد اليعلاوي. بيروت: دار المنتظر.
- النويري. 2004. **نهاية الأرب في فنون الأدب**. عدد الأجزاء 33. الجزء 24 تحقيق عبد المجيد ترحيني. بيروت: دار الكتب العلمية.

_____. 2004. نهاية الأرب في فنون الأدب. عدد الأجزاء 33. الجزء 33 من تحقيق إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن هشام. 1955. السيرة النبوية. عدد الأجزاء 4 في مجلدين. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. ط2. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

2. المراجع

إيغاسي، خوسه ارتيغا. 2011. تمرّد الجماهير. ترجمة علي إبراهيم أشقر. دمشق: دار التكوين.

تواتي، دلال. 2015. عامّة القيروان في عصر الأغالبة. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

خليل، أحمد خليل. 2005. سوسيولوجيا الجمهور السياسيّ الدينيّ في الشرق الأوسط المعاصر. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

زيدان، عبد الكريم. 1982. أحكام الذمّيين والمستأمنين في دار الإسلام. بغداد: مكتبة القدس.

سانو، قطب مصطفى. 2000. معجم مصطلحات أصول الفقه. دمشق: دار الفكر.

سعد، فهمي. 1993. العامّة في بغداد في القرنين الثالث والرّابع للهجرة: دراسة في التاريخ الاجتماعيّ. بيروت: دار المنتخب العربيّ.

السّيد، رضوان. 1984. الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسيّ العربيّ الإسلاميّ. بيروت: دار اقرأ.

_____. 1997. الجماعة والمجتمع والدولة. بيروت: دار الفكر العربيّ.

_____. 2011. مفاهيم الجماعات في الإسلام. ط3. بيروت: جداول.

الشنقيطيّ، محمّد مختار. شرح كتاب زاد المستقنع (دروس مسموعة):

https://archive.org/details/Char7_Kitab_Zad_Al-mostaqni3_Cheikh_Chan9iti_uP_bY_mUSLEm. Accessed June 23, 2017.

شومان، عباس. 1999. عصمة الدّم والمال في الفقه الإسلامي. القاهرة: الدّار الثقافيّة للنّشر.

لوبون، غوستاف. 1991. سيكولوجيّة الجماهير. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار السّاقى.