حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٥ (عدد يوليو – سبتمبر ٢٠١٧)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

الأوضاع النفسية والأراجيف الشعبية ودلالتها المذهبية فى العراق في العصر العباسي

راكان ذعار المطيري *

أستاذ مشارك – كلية التربية الأساسية- الكويت

المستخلص

يتناول هذا البحث قراءة تاريخية للأحداث من خلال التفسير النفسي والتي تعتبر إحدى مدارس تفسير التاريخ، والتي تعطينا جوانب هامة يعجز عنها التفسير التاريخي المعتمد على النص الصرف. إن التفسير النفسي للأحداث التاريخية يفسر بشكل جيد السلوك البشري للأفراد والجماعات والمتضمنة جذور العادات والتقاليد، الطقوس، وكذلك الحروب والصراعات الطائفية والمذهبية وطريقة التفكير التي تصنع الاحداث نفسها. لذلك يأتي هذا البحث ليعتمد على هذه المدرسة التاريخية لتحليل الاحداث المذهبية والصراعات التي نتجت عنها في العراق في زمن الدولة العباسية حتى نهاية القرن السادس هجري.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠١٧.

مدخل

يأتي التفسير النفسي للتاريخ كأحد أهم نظريات ومدارس تفسير التاريخ حيث يعطينا جوانب هامة يعجز النص التاريخي الصرف على توضيحها، وتأتي أهمية التفسير السيكولوجي للتاريخ في قراءة وتفسير سلوك البشر، أفرادا وجماعات، فقد فطن المؤرخون إلى أهمية توظيف علم النفس في دراساتهم وأبحاثهم التاريخية، مدركين الفائدة العلمية الكبيرة التي يحرزها البحث التاريخي بفضله .

فقد أدرك القائمون على مثل هذه النظرية أهميتها في تفسير وتحليل الكثير من الوقائع والأحداث التاريخية كتاريخ العادات والتقاليد والطقوس والأفراح والأعياد والحروب والصراعات الأهلية، والطائفية والثورات الاجتماعية، وذلك محاولة لكشف اللاشعور الجماعي في مجتمع ما[١] وحسبما عبر أحد المستشرقين أنه من الصعب فهم تاريخ الثورات الشعبية إذا ما جهلنا غرائز الجماهير المحافظة جدا.. [٢]

فالوقائع التاريخية في جوهرها سلوكيات فردية وجماعية، وعليه فهي نتاج بنية نفسية تعكس في جوانب كثيرة منها المكبوتات الداخلية للمجتمع، والتي تحتفظ بها الذاكرة الجماعية، والحقيقة فإن اعتماد المؤرخين المعاصرين على المقاربة السيكولوجية في الكتابة التاريخية الحديثة ساعدهم كثيرا في توجيه تفكيرهم نحو مجالات مغمورة وطرحوا أسئلة جديدة لم يكن من الممكن طرحها لولا الآفاق الجديدة التي فتحها توظيف مناهج التحليل النفسي في البحث التاريخي[٣]

وما وصفناه سابقا يندرج تحت ما يسمى العقل الباطن الجمعي" اللاشعور الجمعي" وهو يحوي أرشيفا لتاريخ الأمم والجماعات يؤثر بوعي أو بدون وعي في طرق تفكيرها ووجدانها وسلوكياتها وبدون هذه النقطة الكامنة في أعماق النفس يصعب فهم الكثير من سلوكيات البشر أفرادا أو جماعات[٤]

وتأتي النقطة الأولى في إطار شرحنا هنا ما سبق وأن ما ذكرناه عن الجيتو وحالة الانغلاق المجتمعي، تلك الحالة التي جعلت بعض العناصر الإجتماعية والمذهبية يعيشون دائما في حالة من الاغتراب والنفي، والنظريات المعاصرة في الطب النفسي تؤكد على أن الضمان الاجتماعي يؤدي إلى حالة من الانحسار الروحي والانكماش النفسي والقلق والشك واليأس، ثم تتفاعل هذه المشاعر ويتولد فيها حالة الاغتراب، وكذلك رسخ هذا الانغلاق حالة الخوف من المحيط ومن هنا نشأ الشعور بالاغتراب وما يتبعها من شعور الاضطهاد[٥]

إن العناصر الشعبية المندرجة في سياق المذاهب المغايرة للسياق العام للدولة يصير لديها ما يعرف بحالة الذوبان في الجماعة وهو أمر ينحصر في الحديث عن الجماعات المنغلقة وهي وليدة الإحساس بالتهديد الخارجي لذا فإن الجماعة تصور العالم لدى المنتمى لهذه الجماعة هو عالمان متناقضان تماما الخارج والداخل، أما الخارج فهو العدو ومصدر الخطر والشر، العلاقة معه عدائية اضطهادية والموقف منه إما انسحابي تجنبي أو تهجمي تدميري، أما الداخل فهو الخير كله وهو مصدر الشعور بالأمن والشعور بالانتماء مصدر الهوية الذاتية وهو بالتالي المرجع والملاذ[٦]

فالإنسان الذي يشعر أنه مقهور يستعيض عن عجزه الفردي بالاحتماء بالجماعة، وبقدر شعوره بتفاقم الخطر الداخلي يميل إلى الذوبان في الجماعة، وحسبما عبر أحد المتخصصين " أن ذلك أحد قوانين الطبيعة، وكلما ازداد الشعور بالقوة عند الكائن الحي ذ راه يميل إلى الفردية والاستقلال وعلى العكس نجد الكائنات المهددة بيولوجيا تميل إلى التجمع بمقدار التهديد الذي تتعرض له من آفات الطبيعة أو من الكائنات العدوة .." [٧]

وهنا تتضخم قيمة الجماعة حتى تصبح القيمة المطلقة أو الوحيدة وتتضخم معها بنفس الدرجة قيمة الفرد ويأخذ الأمر على هذا المستوى نوعاً من الشعور بالامتلاء والاعتزاز بالانتماء وحالة من الإحساس بالمنعة وترتفع درجة الذوبان في الجماعة على المستوى الفردي بما يتناسب مع مستوى الإحساس بالضعف والعجز وانعدام القيمة لأكثر الأفراد ذوباناً في الجماعة وتعصباً لها[٨]

إن هذا النوع من الجمهور كما سماه " غوستاف لوبون" (الجمهور النفسي) يختلف عن التجمع العادي أو العفوي للبشر، فالجمهور النفسي يمتلك وحده ذهنية على عكس التجمعات الغير مرتبة أو مقصودة[٩] رغم ذلك فإن نطاق الجمهرة في فكرته الأصلية هو اعتقاد قطيعي أو انسياق في تيار متدفق لا يستبين من يقع في دوامته إلى أين يتجه به ولا إلى أين يدفع به[١٠] فالجماهير الجماعية محكومة كثيراً بالا وعي وبالتالي فهي خاضعة أكثر مما يجب لتأثير العوامل الوراثية العتيقة[١١]

وفي سياق مختلف فإن مثل هذه التقوعات الجماعية ينشأ عنها ما يعرف بالاتجاهات التعصبية والتي تنشأ دائماً بطريقة غريزية ضد الأفراد الذين يختلفون عن الجماعة فيما يعرف بنظرية كراهية الاختلافات[١٢]

التفسير النفسى لنشاطات مدينة الكرخ الطائفى فى الدولة العباسية:

يمكننا توظيف نظرية التفسير النفسى للتاريخ التى تحدثنا عنها فى السطور السابقة لتطبيقها على هذا المحور من محاور البحث، ففي تلك البقعة الصغيرة الواقعة في الجانب الغربي من بغداد كانت مدينة الكرخ[١٣] تلك المدينة ذات الأغلبية الشيعية، والتي كانت بؤرة لمعظم الفتن والصدامات التي حدثت بين السنة والشيعة في تلك الفترة[١٤]

لقد كانت الكرخ إحدى أهم النقاط الجيبية للصدامات المذهبية، والتي رسخت حالة التخاصم الأديولوجي، والمجتمعي مع الآخر السني، فكانت بمثابة الدولة داخل الدولة بأفكارها وذهنياتها ومؤامرتها وكتلتها البشرية المتخاصمة مع الكيان الآخر، لدرجة أنها في بعض الفترات كان أهلها يقومون ببناء سور يحيط بهم ترسيخاً لمبدأ الجيتو المجتمعي مثل ما حدث في سنوات (٤٠٢هـ/ ١٠١١م) [١٥] و(٤٤١هـ / ١٠٤٩م) [١٦] و(٤٨١هـ/١٠٨٨م) [١٧]

على أية حال وقبل أن نتحدث عن الدور الطائفي الواضح لتلك المدينة المشتعلة وجب علينا التعرف على ظروفها النفسية .

إننا لو تابعنا كل أحداث الشغب والفتن التي قامت بها جماهير تلك المدينة لوجدنا أنفسنا أمام تركيبة سكانية غريبة بل قل تركيبة نفسية غريبة، ولن نبالغ حين نقول أن التفسير النفسي هو التفسير العمدة لنشاطات مدينة الكرخ الطائفية في حديث يثير التعجب، ولكن ذلك التعجب قد يزول لو علمنا تاريخ تأسيس المدينة، والظروف التي أحاطت بالأمر آنذاك، فلم تكد تمضي سنوات كثيرة، على تأسيس الخليفة العباسي أبى جعفر المنصور (١٣٦ – ١٥٨ هـ/ ٧٥٤ – ٧٧٥ م) مدينة بغداد (١٤٥هـ/ ٧٦٢م) حتى بدأت تظهر نواقصها التمدنية والاجتماعية والعمرانية[١٨] وهنا وجد أبو جعفر المنصور نفسه في ظرف يحتم عليه الخروج بقرار استثنائي وكان هذا القرار هو نقل الأسواق وكل من ارتبط بها من الأهالي والعوام إلى الكرخ حيث كان المنصور يرغب في المحافظة على رونق مدينته الجديدة من بعض المظاهر والعناصر التي ارتأى أن وجودها داخل جنبات المدينة قد يقلل من رونقها حيث شعر أنها غير مهيأة لاستيعاب أعداد كبيرة من هذه العناصر الشعبية وانخراطهم في صنوف مختلفة من النشاطات التجارية والمهن والأعمال، وكان ذلك تحديداً

في عام (١٥٦هـ/ ٧٧٢ م) وقد كان هذا القرار حاسماً لدرجة أن الخليفة أمر بأن تبنى الأسواق والمحلات من أمواله الخاصة، ونقل أصحاب المهن والأسواق إلى الكرخ ليكون سكنهم الجديد، وتكون الكرخ وطنهم الجديد، وزيادة في التفسير تذكر لنا إحدى النصوص التاريخية أن السبب في النقل كان سبباً استراتيجياً، حيث خاف الخليفة من حدوث أي اختراق من ناحية تلك الأسواق المفتوحة أمام الجميع، أو استراق أحد الجواسيس السمع لأحاديث العوام في السوق في تلك الجهة، ويبدو أن بعداً اجتماعياً آخر كانت له علاقة بوجاهة المدينة الجديدة ووجاهة سكانها كان هو البعد المؤثر، فنقل هذه العناصر إلى الكرخ، حتى أنه أراد أن يبعد بعض العناصر لأقصى درجة مثل القصابين " أي الجزارين" فعندما رتب وضع الكرخ قال " اجعلوا أسواق القصابين في آخر الأسواق، فإنهم سفهاء وفي أيديهم الحديد القاطع" وزيادة في عزلة ذلك المجتمع الملفوظ فقد أمر الخليفة المنصور ببناء مسجد جامع لإقامة صلواتهم وذلك امعاناً في العزلة، وحتى لا يدخل هؤلاء الملفوظون للمدينة الجديدة ولتنقطع علاقتهم تماماً بمدينة الكبار ويفهم ذلك من طبيعة المنقولين من أصحاب أسواق القصابين ودار البطيخ، ودرب الأساكفة، ودرب الزيت"[١٩] حتى أن البعض يعبر عن ذلك قائلاً" والسبب في نقلهم إلى الكرخ أن دخاخينهم ارتفعت وأسودت حيطان المدينة، وتأذي بها المنصور فأمر بنقلهم"[٢٠] إن ما سبق وعرضناه يوضح لنا بجلاء ماهية تلك المدينة دائمة الاشتعال، إن ما حدث لهم من تهجير ولفظ وإقصاء من السلطات العباسية كان كفيلاً بجعلهم على حافة المجتمع، فكان منطقياً جداً أن يكون سوطاً دائماً على ظهر السلطات العباسية، فهم لم ينسوا أبداً تلك العقدة والشرخ النفسي الذي أحدثه المنصور في نفوسهم، مما يجعلنا نؤمن بوجود البعد النفسي والاجتماعي على رأس تفسير ممارسات أهل الكرخ قبل العامل المذهبي بكثير.

وفي ظل هذا الإقصاء والتقوقع تنتشر الأفكار كالنار في الهشيم فكانوا الخامة الأنسب لمثل هذه الأفكار والأديولوجيات، على أية حال فإن ذلك الجيتو الجديد قد أخذ على عاتقه أمرين بالغي الأهمية، الأمر الأول هو النجاح الاقتصادي ليكون مجتمعاً مكتفياً ذاتياً فأصبح بعد فترة من الانتقال موطن للتجار وفي نفس الوقت موطناً للعوام[٢١] و نلاحظ دائماً القوة الاقتصادية والمادية لكل العناصر التي مورس ضدها الإقصاء والتخندق وتحديداً من أصحاب الأيدلوجيات الدينية التي تصبح في كثير من الأحيان القوة الاقتصادية الأولى في مجتمعها، وفي حالتنا هذه فقد زاد من ثراء بعضهم لدرجة أنه في احدى الحوادث ونكاية في الطرف السنى وقت حادثة البساسيري الذي حاول الاستقلال في بغداد لصالح الدولة الفاطمية الشيعة وأثناء مروره في حي الكرخ نشر عليه أهل الكرخ أكياس الدراهم والدنانير[٢٢]

وهنا وجب علينا التساؤل كيف يستقيم القول بالغنى الذي يصل لحد القاء الدراهم والدنانير مع القول بوجود عناصر شعبية وعوام، وبتحليل الأمر تستطيع القول أن العناصر التي مورست ضدها عمليات إقصاء وتهميش تحاول بكل الوسائل إثبات نفسها أمام من مارس ضدها هذا الإقصاء، إن صدامات الكرخ التي ظهرت لنا تبدو بوضوح منذ القرن الرابع الهجري، وكأننا أمام الجيل الثاني من أبناء المهمشين الذين حاولوا القفز على عقدهم التاريخية ولكنهم لم يتخلوا أبداً عن سخطهم التاريخي الذي غذته بامتياز أيدولوجيتهم الشيعية المعارضة، ولا يعني ذلك اختفاء العناصر الشعبية المهمشة التي كانت القوام الأساسي للمدينة، فاجتمعت عناصر العقد التاريخية والنفسية مع الأيدلوجيا والمال مع المهمشين مع عقدة الثأر فكانت الانفجارات المنطقية والشذوذ المبرر.

على أية حال فنحن الآن أمام مجتمع منغلق جيبي متأدلج لديه ثأره وأفكاره وتخاصمه المجتمعي مع الآخر، ولدينا العديد من النصوص التي تشي لنا عن الأمر، فحسب

إحدى الروايات أن أحد الأشخاص من السنة اجتاز الكرخ وكانت معه امرأة وكان اسمه أبا بكر فقالت له " سيدي أبا بكر" فما كان من منه إلا أن رد عليها قائلاً لبيك عائشة – رغم أن اسمها لم يكن عائشة – فردت عليه قائلة كأن اسمي عائشة، فقال لها أفيقتلونني وحدي[٢٣]

إن الرواية السابقة على ما فيها من طرافة، إلا أنها تشير لنا بقوة عن شكل الشارع في الكرخ وكيفية التعامل مع الآخر حتى لو لم يتجاوز معهم، فمجرد أن اسمه أبو بكر كان ذلك كفيلاً وسبباً منطقياً لأن يقتل في حديث لم يخرج أبداً عن العقد التاريخية القديمة، وفي ذات السياق أيضاً لدينا رواية أخرى عن أحد رجال السنة الذي اجتاز يوماً في سوق الكرخ فسمع سب بعض الصحابة بشكل أثاره وألم بنفسيته، فما كان من الرجل إلا أن آل على نفسه بألا يمشي مرة أخرى في الكرخ فلم يعبر منها حتى مات . [٢٤]

وفي الحقيقة فلقد كان الصحابة هم النقطة الأكثر حساسية لدى سكان الكرخ فكان عداؤهم لهم مسألة إيمان وعقيدة فكانت الجنائز في كل مناطق العراق يذكر فيها اسم الصحابة إلا تلك المناطق الشيعية وتحديداً الكرخ[٢٥] ولدينا روايات كثيرة عما كان يحدث من أهل الكرخ من سب للصحابة مثل ما حدث سنة (٥٦١هـ / ١١٦٥م) عندما سب أهل الكرخ وضربوا أهل السنة هناك[٢٦] بل ووصلت عجلة التطرف إلى حد قتل أي أحد يشتبه في كونه ينتمي للمعسكر الآخر أو يذكر بخير[٢٧] ولدينا نماذج أخرى عن الغلو في هذا الاعتقاد مثل روى عن بعضهم أنه اعتقد أن علياً بن أبي طالب وفاطمة والحسن والحسين وقبلهم محمد صلعم هم خمسة أشباح أنوار قديمة[٢٨]

وفي ذات السياق فقد كان أهل الكرخ هم المادة الأساسية في كل الاحتفالات المذهبية مثل الغدير وأحزانه في عاشوراء، فكانت النائحات تخرج من شوارعهم، وكانت دكاكينهم تغلق وقت الذكرى السنوية لتلك المناسبات[٢٩] وكانوا ينشدون في شوارع بغداد وميادينها، بل كانوا يقومون بتمثيل مقتل الحسين يوم عاشوراء[٣٠] وكانت طقوسهم هذه بطبيعة الحال تسبب استفزازاً لمشاعر أهل السنة فكانت تزيد لهيب نيران العداوة بين السنة والشيعة[٣١]

ولقد تعاظم دور العوام من الكرخ وقت أزمة البساسيري الذي حاول عمل انقلاب على الخليفة العباسي وإعلان الخطبة للخليفة الفاطمي، ولم يجد البساسيري موضعاً أفضل من الكرخ ليبدأ به ويضع خطته فيه من أجل الحصول على دعم وتأييد بني مذهبه من الشيعة، فلم يلاق أي صعوبات في السيطرة على هذا الجانب وفي إعلان الخطبة باسم الخليفة الفاطمي من منبر جامع الكرخ وذلك سنة (٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) [٣٢] وحسبما عبرت إحدى النصوص عن ذلك قائلة :

" فمال إلى البساسيري أهل باب الكرخ وفرحوا به لكونهم رافضة، البساسيري وخلفاء مصر أيضاً رافضة، فانضموا إلى البساسيري وتشفوا من أهل السنة وشمخت أنوف المنافقين الرافضة وأعلنوا بالآذان بحي على خير العمل"[٣٣]

حتى أنه لما كان يجتاز بحي الكرخ كانوا ينشرون عليه أكياس الدراهم والدنانير[٣٤] كشكل من أشكال الفرحة الشعبية نكاية في الجانب المجتمعي الآخر، وفي نفس ذلك المنحى أيضاً وبعد اشتداد شوكة البساسيري قام أهل الكرخ بنهب باب البصرة من السنة تشفياً منهم[٣٥]

مما سبق يتضح كيف كان السياق النفسي هو السياق الأهم في تفسير شغب العوام وممارساتهم الطائفية في الكرخ.

القوى غير الطبيعية وتوظيف الإعتقاد فى الجن فى الصراعات المذهبية :

استمرارا منا فى البحث فى السياق النفسى كأحد أهم الأسباب الكاشفة للتاريخ العباسى وخصوصا من ناحية التأريخ للعناصر الشعبية واتجاهاتها الأيدلوجية، وجد الباحث أن ثمة نصوص عديدة ناقشت أمور ميتافيزيقية فى هذا السياق، وهنا وجب علينا مناقشة بعض الروايات ذات الدلالات بالغة الأهمية ففي عام (٤٥٦هـ /١٠٦٣م) شاع ببغداد أن قوما من الأكراد خرجوا متصيدين فرأوا في البرية خيما سوداء سمعوا فيها لطما شديدا وعويلا كبيرا وقائلا يقول قد مات سيدوك ملك الجن، وأي بلد لم يلطم به عليه ولم يقم به مأتم قلع أصله وأهلك أهله، فخرج النساء العواهر من حريم بغداد إلى المقابر يلطمن ثلاثة أيام ويخرقن ثيابهن وينشرن شعورهن، وخرج رجال من السفاسف وكانت النساء ينتفن شعورهن ويسخمن وجوههن بسواد القدور[٣٦] .

وحدث أيضا في سنة (٦٠٠ هـ / ١٢٠٣م) أن الناس في بغداد وبعض أنحاء العراق أصابهم أمراض في حلوقهم ومات بعض الخلق، فشاع أن امرأة من الجن تكنى أم عنقود مات ابنها عند أحد الأبار ولم يعزها أحد ولذلك تقوم بخنق الجميع وقد نقل هذا الكلام إحدى النساء عن طريق رؤية في المنام فشاع ذلك في الناس وقصد الجميع البئر المذكورة من عوام النساء والصبيان ونصبوا عند البئر خيمة وأقاموا هناك العزاء وكانت النساء ينحن ويقلن

أي أم عنقود اعذرينا مات عنقود وما درينا
لما درينا كلنا قد جينا لا تحردين منا فتخنقينا

وألقى الناس الثياب والدارهم والخبز واللحم المطبوخ والدجاج وأنواع الحلوى وأشعلوا الشموع الأمر الذي أدى لتدخل السلطات العباسية ثم بمنع الناس من هذا الهراء ويبدو أن الشرطة قد تعاملت مع الأمر بوعي شعبي منقطع النظير حيث قالت للعوام إن الديوان قد أقام عزاء لأم عنقود وأمر بسد البئر فتفرق الناس [٣٧].

للوهلة الأولى فإن القارئ لما أوردناه سابقا قد يحكم بالهزل على هذا الحديث وأنه لا يخرج عن محض ممارسات شعبية عامة ليس لها علاقة بالتاريخ السياسى ولا الاجتماعى، إلا أننا سنناقش الأمر برؤية مختلفة وبشيء من التروي .

أولا: ماذا يعني العام (٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م) إننا هنا قد انتهينا من العصر البويهي ونقع في السياق الزمني للعصر السلجوقي حيث تبدلت أيدلوجية السلطة أى تغيرت موازيين القوى من بنى بويه الشيعة إلى النفوذ السلاجقة السنة، ومنع الممارسات المذهبية التى كانت تمارس في نطاق رسمي وتحت رعاية السلطة في العصر البويهي.

ثانيا: (٤٥٦هـ / ١٠٦٣ م) أيضا تعني أننا في القرن الخامس الهجري القرن المحموم بالصدامات المذهبية على المستوى الشعبي أضف إلى ذلك أيضا أن العام (٤٥٨ هـ / ١٠٦٥م) أي بعد تلك الحادثة بسنتين عادت الممارسات الشعبية مرة أخرى في عاشوراء وتحديدا في الكرخ والغريب جدا أنه في ذلك العام تحديدا نجد أهل الكرخ يحتالون على السلطات فيستغلون جنازة أحد رجال الشيعة العاديين جدا للنوح والبكاء فناح الجميع ولطم الجميع حوله وإن كان الحزن الأساسي على عاشوراء[٣٨] .

ألا تعطينا كل هذه الدلالات تفسيرات قوية على ظاهرة النوح على أبناء الجن هذه، ثم لنأتِ أيضا لأحداث سنة (٦٠٠هـ/ ١٢٠٣ م) وهو العام أيضا الذي كانت تسبقه وتتلوه صدامات سنية شيعية فضلا عن تسرب بعض العناصر الشيعية للسلطة ثم وجود حالة مجتمعية صاخبة للنوح على شيء وفي الحالتين انتشرت الشائعة التي تقول أن البلدة التي لن تنوح سوف تزال وتمحى وتنتهي .

من ذلك الطرف الخفي الذي كان يطلق هذه الشائعات ...؟

ولنجمع بعض اللقطات ...

منع النياحة الرسمية – التحايل على السلطة بالنوح واللطم على ميت عادي – بطالة مهنية لأصحاب مهنة النياحة – الصدامات المذهبية – تغير السلطة الشيعية – تسرب بعض الشيعة للسلطة – شائعات تضرب المجتمع - يخرج الجميع للنياحة واللطم .

إننا هنا نستطيع أن نجزم أن ما جرى في المجتمع آنذاك كان ممنهجاً ومقصوداً ومدبراً، فهو ليس بعيداً أبداً عن العقلية الشعبية الخطيرة التي تستطيع أبداً التحايل على السلطة فضلاً عن دعم غير مرصود مادي ومعنوي من بعض العناصر ذات الثقل في البلاط العباسي وقد لا تستبعد أيضاً انتفاضات مهنية ناعمة ساهمت في حدوث مثل هذه الظواهر التي لم تتوقف أمامها المصادر بالتأمل العميق والتي تكشف عن وعي شعبي وثقافة تحتية ومعارضة سياسية ناعمة عالية المستوى، حتى لا تموت الممارسات ويظل العراق دائماً يلطم حتى ولو على أبناء الجن .

وبذلك يمكننا رصد أحد أبرز المشاهد الشعبية خصوصية والتى تتعلق بشكل مباشر بموضوع البحث وتكشف جدلية العلاقة بين العناصر الشعبية والأراجيف وتوظيف الحديث عن القوى غير الطبيعية كنتاج للصراع السياسى والمذهبى إبان فترة البحث.

الأحلام كأحد المخارج النفسية بين الإدعاء والتوظيف والمكسب السياسى :

تأتي الرؤي والأحلام كإحدى المحاور الهامة في هذا السياق كونها إحدى المخارج الذهنية التي تمثل هروباً ومتنفساً وبصيصاً من أمل لكافة العناصر الشعبية على اختلاف أيدلوجياتهم .

ويحتل تأويل الأحلام مكانة فريدة بين أساليب السيطرة الخرافية على المصير في العالم المتخلف، فالأحلام تتصف من وجهة النظر الشعبية بأنها نابعة من الذات من ناحية ولكنها تعبر عن الواقع الخارجي وما قد يخبئه لهذه الذات من ناحية ثانية، فهي تقيم الصلة الوثيقة بين الذاتي والخارجي [٣٩].

إذن فالحلم يحتل مكانة مرموقة بين أساليب السيطرة الخرافية على المصير ويعتبر من الناحية الشعبية بشير فأل أو نذير شؤم ونوائب، واستعراض تأويل مختلف أنواع الأحلام يظهر أنه يدور دوماً حول مجموعة من الأزواج المتناقضة التي تمس كلها المصير المهدد للإنسان المقهور، تنذره بكارثة أو تبشره بفرج قريب[٤٠].

لذا فإن الأحلام من الممكن أن تختزل إلى جزئين، الأول هو المحتوى الظاهري أو قصة الحلم المأخوذ من وقائع الحياة اليومية وكثير من الماضي القريب، والثاني هو المحتوى الكامن والرغبة الحقيقية للحلم حيث يمكن فهم أفضل كانعكاس للرغبات أو الأفكار التي يمكن استيعابها فقط عندما تم التعبير عنها بصيغة مقنعة- وذلك على حد تعبير أحد الباحثين-[٤١].

على أية حال وحسبما علقت الطروحات التي تناولت مثل هذا الموضوع بأن العرب والمسلمين هم من أكثر الأمم تأثراً بالأحلام من الناحية الاجتماعية، وإن كثيراً من عقائدنا وعادتنا كانت قد تأثرت بما نضفي على أحلامنا من قدسية[٤٢]

وفي سياق الدراسة فإننا نجد إشكالية الرؤى والأحلام قد كانت ذات بال وأهمية إبان الدولة العباسية، ولدينا إحدى النصوص تفيد بأن مفسر الأحلام كانت مهنة موجودة في بغداد فكان يجلس على قارعة الطريقة ليفسر الأحلام لزبائنه الذين ينتظرهم والذين اعتادوا على الذهاب إليه وحكى أحلامهم له منتظرين تفسيرها[٤٣]

على أية حال فقد ظهرت الأحلام أيضاً فى حركة "إبراهيم بن عبدالله بن الحسن" في البصرة ت (١٤٥هـ/ ٧٦٣م) وحسب إحدى النصوص أن رجلاً من العوام قد رأى مناماً فحكاه قائلاً..

" كنت بالكوفة فرأيت عيسى بن موسى – قائد جند الخليفة أبى جعفر النصور – قد دخل الكوفة نهاراً فلما كان الليل رأيت فيما يرى النائم كأن نعشاً يحمله رجال يصعدون به إلى السماء ويقولون من لنا بعدك يا إبراهيم قال وأيقظني أخي من النوم فقلت مالك فقال اسمع التكبير على باب أبي جعفر لا والله ما كبروا باطلاً فإذا الخبر قد جاء بقتل إبراهيم بن عبدالله بن الحسين-"(٤٤)

إذن فقد تزامنت الأحلام أيضاً مع معظم الفرق والخروجات الثورية التي حدثت في العراق .

ولم يقف التأثير الروحي للرؤى والأحلام عند ذلك الحد بل تعداه لأكثر من ذلك حيث تعدت هذه المنامات لدور الاستشفاء من الأمراض العضال وخصوصاً التي يظهر فيها الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى بن أبي طالب والحسن والحسين(٤٥)

واستُغلت تلك الرؤى والأحلام في خداع عناصر العوام، فحسبما عبرت إحدى النصوص أنه في غالب الأحيان كان يدعى البعض أنه رأى مناماً أو أنه وجد بذلك القبر علامة تدل على صلاح ساكنه، إما رائحة طيبة وإما خرق عادة ونحو ذلك، وإما حكاية عن بعض الناس أنه كان يعظم ذلك القبر، ويعلق قائلاً إن المنامات كثير منها بل أكثرها كذب، وأنه اشتهر في مصر والشام والعراق من يدعى أنه رأى منامات تتعلق ببعض البقاع مدعين أنها قبور أنبياء أو أئمة أو صالحين ونحو ذلك ويكون كاذبًا"(٤٦) وفي كثير من الأحيان كان يتم التعرف على بعض المواضع والادعاء بأنها قبور لأئمة من آل البيت نتيجة لرؤية أو حلم(٤٧) وفى الحقيقة فلم يكن هذا الأمر نتيجة حلم بل نتيجة شائعة بحلم للوقوف على إحدى المقابر وغالباً ما يكون موضع مزور الغرض منه التحايل على العناصر الشعبية واستقطاب أموالهم .

ومن النصوص التي تعضد الطرح السابق ما حدث (٥٣٥هـ / ١١٤٠م) في بغداد عندما خرج أحد المدعيين قائلاً أنه رأى علياً بن أبي طالب في المنام وقال له إنه رأى في هذا الموضع صبياً من أولاد الإمام علي فنشر الرجل هذه الرؤية في مجتمع العوام في بغداد وأشار لهم على موضوع الصبي وفيما كان من جمهور السامعين لذلك الرجل المتأثرين برؤياه إلا وأن حفروا في ذلك الموضع فرأوا الصبي وتسارع الجميع للحصول على البركة وحسبما عبر النص أن من حصل على قطعة من أكفانه كأنما قد ملك الملك وخرج الجميع وانقلب البلد وطرح في الموضع دساتيج ماء الورد والبخور وأخذوا التراب للتبرك وازدحم الناس على القبر حتى لم يصل أحد من كثرة الزحام وأخذ الناس في تقبيل يد الرجل الزاهد صاحب الرؤية وهو يظهر التمنع والخشوع والناس تارة يزدحمون عليه وتارة يزدحمون على البيت، وبقي الناس على هذا أياماً والميت مكشوف يبصره الناس، ثم ظهرت رائحته فجأة وهنا خرج جماعة من أذكياء بغداد فتفقدوا كفنه فوجدوه خاماً ووجدوا تحته حصيراً جديداً فقالوا هذا لا يمكن أن يكون على هذه الصفة منذ أربعمائة سنة فمازالوا ينقبون عن ذلك حتى علموا أنه ابن عادِى لرجل قد دفنه في ذلك الموضع وأن الأب قد تفاجأ عندما وجد أن ابنه قد نبش قبره، وهنا لم يكن على الرجل إلا أن اعترف بأنه فعل ذلك حيلة، وأن رؤياه كاذ ت محض اختلاف وأنه فعل ذلك حيلة، فأخذوه وأركبوه حماراً وشهر في بغداد(٤٨)

إن النص السابق يوضح لنا بجلاء كيف كان يتم استغلال عواطف العناصر الشعبية البسيطة في المجتمع باسم الرؤى والأحلام فيتم الاحتيال عليهم تحت هذا المسمى وتصبح وسيلة لاستغفال هؤلاء المتدينين تديناً شعبياً دون وعي حقيقي بالأمر .

وفي ذات السياق أيضاً ولكن على جانب آخر لم يقف أهل السنة مكتوفي الأيدي فأنتجت رؤى وأحلام على نفس النمط ولكن في الجانب الآخر فلدينا على سبيل المثال وفي صفر (٥٤٢هـ / ١١٤٧م)، في بغداد أن رجلاً قد رأى في المنام أنه من زار قبر أحمد بن حنبل غفر له، فما بقي عام ولا خاص إلا وزار وعقد يومئذ مجلس فحضر ألوف لا يحصون..." حسبما عبر النص(٤٩)

إن ما سبق وعرضناه يشي لنا بأمر ذى أهمية كبرى في سياق دراستنا فأحمد بن حنبل هو دائماً حاضر كأيقونة لأهل السنة في سياقها الشعبي ضد الشيعة وأبطالها الشعبيين فرؤية مثل هذه مع ملاحظة باقترانها بكلمة شاع في بغداد" تشيع في بغداد يترتب عليها كلمة حضر ألوف لا يحصون كل هذه الأمور تفسر لنا ماهية الأمر وما هية الرؤية ذات السياق التعبوي لحشد السنة ضد الآخر الشيعي في مجتمع يموج بالفكر الشعبي تؤثر فيه أبسط المقولات، فشيوع حلم مثل هذا كفيل بأن يحشد أعداداً لا حصر لها في وقت قليل، وفي نفس الوقت ذلك السياق فقد أنتجت ذهنيات أهل السنة أيضاً رؤى مناهضة لممارسات الآخر الشيعي، وكانت قضية سب الصحابة من القضايا التي تمحورت حولها هذه الرؤى والأحلام، فحسب هذه الطروحات أن الخرس في الحلم دليل على سب الصحابة(٥٠) وحسب إحدى النصوص أن رجلاً من أهل العراق قد رأى في منامه الإمام علياً بن أبي طالب وكان جالساً ومعه جماعة من أصحابه وبالقرب منه أبو بكر وعمر فسأله وقال له يا أمير المؤمنين ما ع ندك في أبي بكر وعمر فأثني خيراً كثيراً عليهم فسأله الرجل قائلاً فلم لم تجلس معهم فقال حياء منهما لما يعمل بهما الرافضة "(٥١)

إن كل ما سبق من رؤى لها تفسيرها الواضح من تقارح الذهنيات الشعبية وخروج الصراعات السياسية إلى حيز الرؤى والأحلام فذبح الرجل في الرواية الأولى وكذا ما لحق برجل آخر في روايات تالية، كل ذلك يشي لنا عن ماهية التصارع الشعبي على مستوى الذهنيات وإخراج ذلك التصارع في غلاف شبه غامض متمثل في الرؤى والأحلام والتي حدثت فعلاً تعد مخرجاً قوياً وحقيقياً عما يجوس في هذه الذهنيات المتصارعة .

ومهما يكن من أمر فإننا نجد أن مثل هذه الرؤي أيضاً قد تستخدم لكسب الأموال من ناحية أخرى، ولدينا ما يفيد أن أحد أعيان الشيعة في العراق ويعمل كاتباً جاءه رجل ذات يوم قائلاً له " رأيت البارحة أمير المؤمنين علياً في المنام وهو يقول لي أن آتى إليك وأقول لله أن تعطيني عشرة دنانير"(٥٢)

وفي منحنى أكثر أهمية فإننا رصدنا علاقة أيضاً قوية بين السياسة وتلك الرؤى، ومن المعروف أن ثمة زواجاً غير شرعى ولكنه أبدى بين الدين والسياسة، وبما أن مثل هذه الرؤى هي إحدى أهم مخارج مكنونات الدين الشعبي لذا لم تتخلَ السلطة أبداً عن مغازلة الدين الشعبي من خلال الرؤى والأحلام ولدينا نماذج عدة من هذا الحديث. فحسب إحدى الروايات أن الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور قد أطلق أحد مسجونيه من العلويين لأنه رأى في المنام الإمام علياً بن أبي طالب يقول له أطلق ولدي وإلا لألقينك في النار، ورأى كأن تحت قدميه النيران فاستيقظ وقد أسقط في يده وأطلقه(٥٣).

وتستمر تلك الروايات أيضاً في عرض العلاقة بين الأحلام والسياسة مثل ما حدث من الخليفة المهدي (١٥٨ – ١٦٩هـ/ ٧٧٤- ٧٨٥م) لما حبس موسى بن جعفر ت(١٨٣هـ/٧٩٩ م) فبينما هو نائم رأى في المنام الإمام علياً بن أبي طالب وهو يقول له "فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم" وحسب الروايات فقد استيقظ المهدي من النوم مذعوراً وأمر به فأخرج من سجنه ليلاً وأجلسه وعانقه وأقبل عليه

وأخذ عليه العهد أن لا يخرج عليه ولا على أحد من أولاده وأمر له بثلاثة آلاف دينار ورده إلى أهله(٥٤)

وتتكرر نفس الحادثة أيضا مع هارون الرشيد (١٧٠- ١٩٣ هـ / ٧٨٦ – ٨٠٩ م) فقد حبس موسى بن جعفر مرة أخرى وحسب رواية المسعودى أن الرشيد أصدر قرارا بإطلاق سراحه بل وإعطائه ثلاثين ألف درهم نتيجة رؤية دفعت الرشيد لاتخاذ هذا القرار (٥٥)

وكذلك ما روى عن الخليفة المعتضد بالله (٢٧٩- ٢٨٩ هـ / ٨٩٢ – ٩٠٢م) أن رؤيا قد حكيت للمعتضد مفادها أن الخلافة ستصير إليه، وكان محور الرؤية هو سؤال، كيف ستكون سياسة المعتضد مع آل على بن أبي طالب؟ وكان بطل الرؤية هو الإمام علي بن أبي طالب قائلا قولا مفاده أنه على من سيتولى الخلافة أن سيتوصى خيرا بالعلويين(٥٦) أو حسب نصوص أخرى مفادها أن المعتضد هو الذي رأى بنفسه الإمام عليا بن أبي طالب في المنام يناوله مسحاة قائلا له خذها فإنها مفاتيح خزائن الأرض(٥٧) .

ويعطينا التنوخي تفصيلات أخرى عن هذه الرؤية أيضا بأن المعتضد قد رأى شيخا جالسا على دجلة يمد يده إلى ماء دجلة فيصير في يده وتجف دجلة ثم يرده من يده فتعود دجلة كما كانت وحسبما روى المعتضد فسألت عنه فقيل لي هذا على بن أبي طالب فقمت إليه فسلمت عليه فقال لي إن هذا الأمر صائر إليك فلا تتعرض لولدي وصنهم ولا تؤذيهم فقال له السمع والطاعة لك يا أمير المؤمنين ...، فقال المعتضد فوثقت بأني أتقلد الخلافة – وقويت نفسي- وزال خوفي ...، وقال إذا وليت الخلافة جعلت لقبي المعتضد بالله ...، ويعلق كاتب النص قائلا، فما تعرض المعتضد في أيامه للعلوين ولا أذلهم ولا قتل منهم أحدا...." (٥٨)

وفي نفس ذلك المنحنى أيضا أن عضد الدولة البويهي حكى أن أمه رأت في منامها رجلا شيخا نظيف البزة ربعه كث اللحية أعين – أي واسع العينين – عريض الأكتاف، تحكى قائلة وقد دخل على فلما تبينت صورته اقتربت منه وقلت يا جواري من هذا المهاجم علينا فتساعين إليه فقال أنا على بن أبي طالب فنهضت إليه وقبلت الأرض بين يديه فقال لا لا ...، وقال يا فلانة باسمي ستلدين ذكرا سويا نجيبا ذكيا عاقلا فاضلا جليل القدر سائر الذكر...، يملك بلاد فارس وكرمان والبحر وعمان والعراق.... ويقودهم إلى طاعته بالرغبة والرهبة ويجمع الأعمال الكثيرة ويقهر الأعداء ويعيش كذا وكذا سنة لعمر طويل...، قال عضد الدولة وكلما ذكرت هذا المنام وتأملت أمري وجدته موافقا له حرفا بحرف...، ويستمر النص في العرض بأنه ذات يوم مرض عضد الدولة واشتدت عليه حتى رأى له رجاله رؤيا جاء فيها كالعادة الإمام علي بن أبي طالب والناس يهرعون إليه ويجتمعون عليه ويفاوضونه أمورهم ويسألونه حوائجهم فتقدم الرجل إليه، وقال له يا أمير المؤمنين أنا رجل في هذا البلد غريب...، وتعلقت بخدمة هذا الأمير الذي أنا معه وقد بلغ في علته إلى حد آيس فيه من عافيته وأخاف أن أهلك بهلاكه فادع الله له بالسلامة فقال له الإمام علي امض إليه غدا وقل له أنسيت ما أخبرتك به أمك عني في المنام الذي رأته وهي حامل بك ألم أخبرها مدة عمرك وأنك ستعتل إذا بلغت كذا وكذا سنة علة يئس فيها منك أهلك وطبك ثم تبرأ منها وفي غدك يبتدى برؤك وتعود إلى عادتك كلها...، وما إن سمع عضد الدولة ذلك قال وكنت قد نسيت أن أمي ذكرت ذلك في المنام ...، ثم يذكر أنه رويدا رويدا بدأ يشعر باستعادته عافيته مرة أخرى..." (٥٩)

والنص التالي يعطينا بعدا آخر في التفكير وفهم طبائع الأمور، فلدينا نص يفيد بأن الخليفة القادر بالله العباسي (٣٨١ - ٤٢٢هـ / ٩٩١- ١٠٣١م) عندما تولى الخلافة حدث شغب من الديلم ببغداد ومنعوا من الخطبة له على المنبر وحدث مناوشات وواجهت توليته

مشاكل واضطرابات في المجتمع، وفي مكان جلوس القادر آنذاك قبل استلامه السلطة وعندما اجتمع اليه بعض المندوبين والرسل لحل الأزمة حكى لمنام رآه مفاده أنه رأى رؤية بها تفاصيل كثيرة وأن عوائق كثيرة حدثت له وأنه أراد أن يعبر النهر ولم يستطع حتى رأى شخصاً لاحظه في هذا المأزق فعرض عليه المساعدة قائلاً أتريد أن تعبر فقال له نعم فمد يده حتى أوصله وأخذه فسأله القادر من أنت قال له علي بن أبي طالب وهذا الأمر صائر إليك ويطول عمرك فيه فأحسن إلى ولدي وشقيقي " .

فلما انتهى القادر الى هذا القول حتى صاح الجميع وصاحت فئة كانت حاضرة الحديث وهي فئة الملاحين الشعبية وخاطبوه باسم أمير المؤمنين وحمله الجميع فسار لبغداد ودخل دار الخلافة ثاني عشر رمضان وخطب له ثالث عشر رمضان (٣٨١هـ/ ٩٩١م) (٦٠)

ألا يعطينا النص السابق بعداً هاماً بل وخطيراً في بحثنا لهذه القضية، إن الخليفة القادر الذي واجهته معارضه ضخمة وقوية وتحديداً من الديلم الذين يعتنق أغلبهم الأيدلوجية الشيعية ثم فجأة نجد القادر وأمام بعض من هؤلاء يحكى رؤية تعرض فيها لعواقب وعقبات، ولا يستطيع أن يخرج من مأزقه إلا عندما مد الإمام على لينقذه وعندما شاعت هذه الرؤية كانت كفيلة بإذابة كل الجليد الموجود بينه وبين المعارضة بل وحمل الرجل على الأعناق.

ألا يشي لنا كل ذلك بأمر ما..، ألا يمكننا الجزم بأن مثل هذه الرؤى هي رؤى سياسية أو أنها استغلال سياسي لرؤى مزعومة بحنكة تغازل التدين الشعبى فيحصد السياسي بذلك ما يريد .

الأوضاع النفسية وأثرها على ممارسات العناصر الإجتماعية المهمشة فى بغداد :

- العيارون والشطار -

إن ظاهرة العيارة والشطارة أو بالأحرى اللصوصية الشريفة ظاهرة عالية في التاريخ والأدب، فحسبما توجد المظالم الاجتماعية يوجد الخروج على الشرع، والقانون إذ هو المقابل الوحيد للطبقات الشعبية الفقيرة للحياة على حساب الطبقات الغنية المترفة، أو هو العلاج الأكيد لتحقيق العدل الاجتماعي ومن هنا كان العداء المتولد من الخوف والشك هو الذي يحكم العلاقة بين ذوي الجاه والسلطة والثراء وبين أرازل العامة من الفقراء والمعدمين المستقرين في قاع المجتمع وذلك حسب تعبير أحد الأساتذة (٦١)

إن العيارين والشطار كانوا إحدى الفئات المطحونة اجتماعياً والتي ظهرت أواخر القرن الثاني الهجري(٦٢) وكانوا في الظاهر عصابات من اللصوص جعلت هدفها نهب الحوانيت، والأسواق وبيوت الأغنياء، ولكن جذور الحركة كان لرغبة الطبقة المنكوبة مالياً في أخذ ثأرها من المثرين(٦٣) وهو ما يفسر السياق النفسى للموضوع.

فقد كان قوامهم هذه الطبقات الفقيرة المعدمة من عوام الشعب التي تعيش على هامش المجتمع وفي سفحه، والتجار منهم إنما هم باعة الطرق مما يتجرون في محقرات البيوع والصناع من هم صغار الحرفيين من يعملون في الحرف المحقرة، ولا غرو أن يكون فيهم الأفاقون والمتشردون والعاطلون والمشاغبون والمكدون (المحتالون والشحاذون) والمغامرون والمخمورون والمخدرون والفساق واللصوص وغيرهم من المشبوهين الذين هم أرباب السجون دائماً(٦٤) . وكانوا ينشطون عادة في فترات الاضطراب ...، وكانت مصالحهم تتعارض بوضوح مع مصالح التجار والسلطة وكانوا ينظرون إليهم أنهم إناس

بلاهوية ولا مكان في المجتمع مع أن البعض كان يشيد بشجاعتهم وآخرين كانوا يغمزونهم بأن دوافعهم مادية وضيعة[٦٥]

وفي الحقيقة وحسبما اتفقت معظم الأطروحات الموضوعية فإن بذور ظاهرة الشطار والعيارين كان نتيجة طبيعية لما آل إليه المجتمع الإسلامي في بغداد من تمايز طبقي وتباين اقتصادي حيث عاش الأمراء والقواد والأثرياء في رغد من العيش في حين كان العامة العاطلون عن العمل وأصحاب الحرف المحقرة يعيشون في الجوع والفقر والمرض والذي كان يزداد عمقاً مع الصراعات المذهبية[٦٦] . فضلاً عن القلق الاجتماعي بسبب زيادة الضرائب والتعسف في جبايتها وفرض المغارم على الأسواق والصناع وأصحاب المهن، فضلاً عن وجود عاطلين بسبب استمرار النزوح من الريف إلى المدن، وهنا عمل العيارون والشطار على تصحيح الأحوال الاقتصادية والسياسية القائمة[٦٧] فالتزموا بالثورة خارج القانون مادام القانون رهن بمشيئة النفوذ والسلطان حسبما عبر أحد الأساتذة[٦٨] أو أنهم اقتنعوا بأن المواجهة غير المتكافئة بين سلطة الثروة والفقر وبطش الحكام وعجز العامة قد دفعت بهم إلى ضروب من أنماط السلوك والانحرافات فارتقوا ذلك مادامت أسباب التغيير مستحيلة[٦٩]

وحسبما عبرت إحدى النصوص عن نفسية هؤلاء العيارين حيث قال" الله بيننا وبين السلطان الذي أحوجنا إلى هذا فإنه قد أسقط أرزاقنا وأحوجنا إلى هذا الفعل وليس فيما نفعله نرتكب أمراً أعظم مما يرتكبه السلطان .." [٧٠]

وفي الواقع فإن تاريخ هذه الطبقة قد كتب من خلال منظار الطبقات الحاكمة والميسورة اقتصادياً التي أرعبها تحركات هذه الطبقة الدنيا وتسليحها[٧١] ولكنهم نظروا إليهم نظرة دونية متهمين إياها باللصوصية والزعرة والدعارة والغوغاء والأوباش والأنذال[٧٢] محملين إياهم كل المسئولية عن الخلل السياسي وتفشي الفتن والإخلال بالأمن وإضاعة الاستقرار[٧٣]

وفي الحقيقة فإن نقطة التحول الرئيسية في تاريخ هذه الجماعة هو انخراطهم فى الصراعات المذهبية، حينها تعاظمت هباتهم وتحول الأمر إلى ميليشيات مذهبية من العياريين والشطار تستقطب العوام في العراق[٧٤]

وفي الحقيقة فإن أولى الإشارات لدينا حول دور العياريين والشطار المذهبى ما حدث سنة (٣٥٠هـ / ٩٦١ م) حيث ثار العيارين ببغداد وأوقعوا فتناً عظيمة وكان السبب مشادة حدثت بين رجل عياري ورجل علوي على نبيذ فقتل العلوي وهنا ثار العيارون لأجل هذا العلوي وتستمر الرواية بأن الأمر قد اشتعل مما دفع السلطات للقبض على جميع رؤوس الفتنة فضلاً عن عناصر العيارين والشطار التي شاركت في الصدامات ويبدو أن هذه العناصر كانت تحمل السلاح وذلك حسب النص الذي ذكر العيارين والأحداث وحملة السكاكين، المؤسف في الأمر أنه قد تم الإفراج عن العلويين العباسين المحركين للصدام واستمرار حبس العناصر الشعبية بل والأخذ على أيديهم والشدة عليهم لدرجة أن النص يذكر أن العيارون والشطار وأهل الدعارة والعصبية جعلوا في زواريق طبقت عليهم وتم تسميرها ووضعوا في حبوس ضيقة ومات منهم كثيرون في السجن [٧٥].

على أية حال فقد تعددت مساهمات العيارين والشطار في الأحداث الطائفية الحادثة في المجتمع العراقي مثل ما حدث في صدام سنة (٣٦١ هـ / ٩٧١م) حيث شارك العيارين في هذا الصدام [٧٦] وكذا ما ورد أيضاً من إشارات عن دور العيارون والشطار في صدامات سنة (٣٦٣هـ / ٩٧٣م) و (٣٦٤هـ / ٩٧٤م) الأمر الذي انتهى بمقتل جماعة من رؤساء العيارين لأجل إخماد الصدام[٧٧]

هذا وقد زاد شأن العيارين وتعاظم دورهم في الصدامات المذهبية، وحسبما عبرت بعض النصوص التي تحدثت عن أحداث سنة (٣٩٢هـ/ ١٠٠١م) أنه قد زاد أمر العياريين وكان فيهم من هو عباسي وعلوي فواصلوا الحملات وأخذوا الأموال وقتلوا ..." [٧٨]

وتستمر النصوص أيضاً في الحديث عن دور عناصر العيارين والشطار ولدينا إحدى النصوص الطريفة التي تذكر أنه في عام (٤٢٥هـ / ١٠٣٣م) كان هناك عيارون من عياري أهل السنة ويدعيان " ابنا الأصبهاني" كانوا يخرجون ويحشدون أهل السنة للخروج لزيارة قبر مصعب بن الزبير في مقابل زيارة عياري الكرخ لمشهد الإمام الحسين في شكل من أشكال الاستفزاز الشعبي بين الطرفين الأمر الذي أدى لحدوث صدام بين الطرفين فعظمت الفتنة واعترض كل فريق على من يجتاز من أهل محال الفريق الآخر، ونتج عن هذا الصدام قتلى وجرحى ونهب للأموال، فمنع أبناء الأصبهاني أهل الكرخ حمل الماء أو ورود ماء دجلة حتى تأذى الناس بذلك ولحقهم الشقة وبيع الماء بسعر قدر بدرهمين وثلاثة وهو سعر مرتفع بمقياس هذا العصر وانتهى الأمر بأن تصالح الفريقان بعد عدة تدخلات وتوسطات لتهدئة الأمر[٧٩] .

أما الإشارة الأخيرة لنشاطات طائفية من العيارين والشطار فتبدوا لنا عند تولي الخليفة الأخير في بغداد المستعصم بالله ت (٦٥٦هـ / ١٢٥٨م) فيعرض ابن خلدون لأوضاع الدولة في بدايات حكمه بأن الفتنة ببغداد لا تزال متصلة بين السنة والشيعة وسائر أهل المذاهب وبين العيارين والدعار والمفسدين في سلسلة متصلة من الصدامات والفتن التي كان للعيارين دور البطولة فيها[٨٠]

- الفلاحين -

كان عنصر الفلاحين أحد أهم العناصر التي ساقتها ظروفها النفسية، وبطبيعة الحال فقد كان الفلاحون هم السواد الأعظم من أهل العراق والذين مثلوا غالبية السكان[٨١] فلقد شكلوا الطبقة الأكثر فقراً في المجتمع العراقي[٨٢] رغم ذلك فقد كانوا مصدر الثورة وأساسها، وكانوا يقنعون بالحصول على ما يقوم بأود حياتهم ويغلب عليهم طابع الفقر المدقع، وحسبما عبر أحد الكتاب أنه ربما كان بينهم من لم يرى الدينار طوال عمره، فكان أهل الدولة في المدن يبـ ذلون الدنانير جزافاً ويهبونها مئات وآلافاً وأهل القرى في فقر مدقع[٨٣] حتى أن ابن مسكويه قد عبر عن أحوال الفلاح في الطرق في العصر البويهي قائلاً "فسدت المشارب، وبطلت المصالح، وأنت الحوائج عليهم ورقت أحوالهم فمن بين هارب جال وبين مظلوم صابر وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شره.." [٨٤]

إن هذه التناقضات الإقطاعية قد أثرت على السلوك المجتمعي للفلاح فحدثت هبات تلقائية تمخضت عن حركات اجتماعية مثل كسر الخراج والهروب من الضياع ومن القرى إلى المدن فأثر ذلك بشكل مباشر على تقلص الإنتاج الزراعي وتفشي المجاعات[٨٥]

الملفت للنظر أن هذه العناصر لم تقف مكتوفة الأيدي أمام ما لحق بها من عسف فلم يسكتوا على حقوقهم ولم يهدأوا أمام عسف الجباة فقاموا في كثير من الأحيان باعتصامات لعدم دفع الجبايات[٨٦]

ولدينا إحدى النصوص التي تذكر كيف أن رجلاً من مياسير بغداد كان يملك مخ زناً أغضب أحد الفلاحين غضباً شديداً مما دفع الآخر لسبه وشتمه والتنديد به الأمر الذي اضطر صاحب المخزن للتراجع عن موقفه أمام ثورة الفلاح وإرجاع حقوقه له مرة أخرى[٨٧]

لقد اعتقد هؤلاء الفلاحون أن الأئمة المدعو لهم هم حماة الدين الذين سيحمون محاصيلهم وينتقمون من أعدائهم[٨٨] وفي ذات السياق فلقد كانت هذه المضامين هي التي لعبت عليها الدعوة العباسية والتي استخدمت شعار الرضا من آل محمد كستارٍ لهم، وبأنه لا خلاص إلا بحكم آل البيت مبشرين بالعدالة الاجتماعة والسعادة، وحسبما عبر أحد الكتاب قائلاً.. إن هذه الأحلام المستقبلية تفتن الفلاحين "[٨٩]

ولم تقتصر حالات استقطاب الفلاحين على ما سبق فقط بل كانت الفرقة الإسماعيلية أيضاً من أكثر الفرق التي عملت على إدخال العناصر الفلاحية في سلكها الدعوى[٩٠] بل كانت الأساس التي كون منها الدعاة الإسماعيلية النقابات التي استندت عليها الدعوى في العراق وغيرها[٩١] بل أنه ومن الظريف أنه عندما تم توجيه داعيين إسماعيليين ليقوما بأمر الدعوة في المغرب استخدمت معهم مصطلحات لها علاقة بالزراعة والفلاحة حيث قيل لهما" إن أرض المغرب أرض بور فاذهبا واحرثاها إلى أن يجئ صاحب البذر..." [٩٢]

وفي هذا الصدد لا يفوتنا أيضاً أن نذكر مدى الوجود الطاغي للفلاحين في حركة القرامطة، وكما ذكرنا من قبل أن القرامطة كانوا في الأساس ذراع دعوى للإسماعيلية فاستند القرامطة إلى الفلاحين في سواد العراق ليؤسسوا دولتهم[٩٣] وكذا ارتكزت دعوة حمدان قرمط الذي كان فلاحاً أيضاً على القرى والفلاحين، ولا ننسى المشهد الأول الذي ظهر فيه حمدان قرمط على صفحات المصادر حيث كان راكباً ثوراً يستخدمه في الأعمال الزراعية فى إحدى قرى سواد الكوفة[٩٤]

أما عن سياقه التنظيمي فقد أقام في كل قرية رجلاً مختاراً من ثقاتها، فكان يكسو عاريتهم وينفق عليهم ولا يدع فقيراً بينهم ولا محتاجاً ولا ضعيفاً[٩٥]

على أية حال فقد كانت الحركة القرمطية من أكثر الحركات الاجتماعية الفلاحية المنظمة في تاريخ الدولة العباسية[٩٦] فكان أكثرهم من الفلاحين[٩٧] مستغلين ظروفهم النفسية وكما عبرت إحدى النصوص أنه دعا قوماً من أهل السواد والبادية ممن ليس لهم عقل ولا دين[٩٨] وأنهم كانوا شديدى العداء للمدن حسبما عبر أحد الباحثين[٩٩] فضلاً عن سماتهم الشخصية من حب وإجلال للزهاد المثقفين العابدين فكانوا يدفعونهم إلى مراتب الأولياء[١٠٠] فكان اندماجهم في الحركة انقياداً للشعار الديني، فضلاً عن رفضهم الحالم للانقسام الطبقي الذي جعلهم طبقة مرذولة في المجتمع وسبب شقائهم الذي لا يطاق[١٠١] لذلك نجح حمدان قرمط في تنظيم هؤلاء الفلاحين واستقطابهم حول عقيدة تبني فيها أهم مشاكلهم ووضع الحلول لها[١٠٢] تنفيذاً للبروتوكول الاسماعيلي الأول الذي تعلمه حمدان قرمط من الحسين الأهوازي عندما قال له عن هدفه "أمرت أن أشفي هذه القرية وأغني أهلها، واستنقذهم واملكهم أملاك أصحابهم "[١٠٣]

وفى الأخير فإن دراسة التاريخ النفسى للشعوب هو أحد المداخل الهامة لتفكيك تاريخه السياسى، لقد قام الباحث فى الصفحات السابقة بتجميع بعض المشاهد التاريخية التى حركتها الدوافع النفسية، هذه الدوافع النفسية التى كانت سبباً أساسياً فى إنتاج أراجيف وشائعات، وكذا كانت عامل رئيسى فى تقبل الأراجيف والشائعات، ورأينا كيف كان التفسير النفسى للأحداث السياسية والصدامات المذهبية تفسيراً مناسباً،حتى الرؤى والأحلام كان لها نصيب من الإستقطاب السياسى نتيجة الدوافع النفسية والهشاشة الإجتماعية، فضلاً عن السياق النفسى لعناصر المهمشين والتى كانت عاملاً أساسياً فى الصدام الإجتماعى والمذهبى فى العراق إبان فترة البحث .

Abstract

The psychological and popular conditions and their sectarian significance In Iraq in the Abbasid era

by Rakan zar Al Mutairi

Unlike the common reading of the historical events, which depends mainly on the meaning of the external narratives, this study uses psychological analysis to approach and explain the historical events. This historical school of analysis gives the researcher a better opportunity to understand how and why things happened that way, especially when it comes to human behaver of individuals and groups, including their customs and cultures, their rituals, and even their ethnic and doctrinal conflicts. therefore, this study comes to relay on this school to examine the doctrinal incidents that took place in Iraq during the Abbasid rule up the end of the sixth century AH.

الهوامش

(١) أشرف صالح : التفسير السيكولوجي للتاريخ، دورية كان التاريخية، العدد الثالث عشر سبتمبر ٢٠١١، ص ٧.

(٢) غوستاف لوبون : سيكولوجية الجماهير، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ٧٨ .

(٣) أشرف صالح : التفسير السيكولوجي للتاريخ، ص ٧ .

(٤) أشرف صالح : التفسير السيكولوجي للتاريخ، ص ٧ .

(٥) طه حامد الدليمي: التشيع عقيدة دينية أم عقدة نفسية، الطبعة الأولى، د.ن، ٢٠٠٧، ص ٢٢٥، وكذا راجع ص ٢٢١ .

(٦) مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٥م، ص ١١٢، والتي تليها .

(٧) مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي، ص ١١١، والتي تليها .

(٨) طه الدليمي : التشيع عقيدة سنية أم عقدة نفسية، ص ١٠٧ .

(٩) غوستاف لوبون : سيكولوجية الجماهير، ص ٣٢ .

(١٠) يوسف ميخائيل أسعد : معتقدات وخرافات، دار النهضة العربية، القاهرة، د. ت، ص ٢٠ .

(١١) غوستاف لوبون : سيكولوجية الجماهير، ص ٧٧ .

(١٢) هاني الجزار: في أسباب التعصب " نحو رؤية تكاملية " الهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٩، ص ٣٧ والتعصب هو اتجاه نفسي جامد مشحون انفعالياً أو عقيدة أو حكم مسبق مع أو ضد جماعة أو شيء أو موضوع ولا يقوم على سند منطقي أو معرفة كافية أو حقيقة علمية بل ربما يستند إلى أساطير وخرافات وهو يجعل الإنسان يرى ما يحب أن يراه فقط ولا يرى ما لا يجب أن يراه، لذا فهو يعد الفرد أو الجماعة للشعور والتفكير والإدراك والسلوك بطريقة تتفق مع اتجاه التعصب، انظر طه الدليمي: التشيع، ص ٩٠، وفي هذا المنحى يعلق أحد الكتاب قائلاً " إن الحساسيات المذهبية والطائفية موجودة على طول التاريخ والخصومات تظهر في زمن الانفلات لعمقها وترسيخها في الذات الجماعية والوعي الشعبي وعمليات الإخفاء وطمس العقد وعدم الحديث الصريح عنها يعد من أسباب عدم نجاح مشاريع التنوير والنهضة العراقية والعربية والإسلامية عموماً.

انظر : الكوميديا الشعبية الشيعية الساخرة، ص ٦ .

(١٣) ياقوت الحموي : معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧، ج٤، ص ٤٤٨، مجدي سمير : الدور الاجتماعي للشيعة فى العراق فى عصر سلاطين السلاجقة، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة

القاهرة، ٢٠٠٧، ص ١١١؛ محمد فياض: التشيع الشعبى فى العراق، دار روافد، القاهرة، ٢٠١٦، ص٤٤ والتى تليها.

(١٤) ياقوت الحموي : معجم البلدان، ج٤، ص ٤٤٨؛ البغدادي: تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دار الكتاب العربى، بيروت، د.ت، ج١، ص ٨١؛ ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر، والقاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٨ مصور عن الطبعة البولاقية الأولى، ج٥، ص ٤٧ ؛ محمد رجب النجار: حكايات الشطار والعياريين فى التراث العربى، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١، ص ١٠٧ ؛ فهمي عبدالرازق : العامة في بغداد، ص ٨٠ ـ ص ٢٩٦؛ محمد عبدالمولى : العيارون والشطار البغاددة في التاريخ العباسي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية د. ت، الطبعة الثانية، ص ١٠٧ ؛ محمد عبدالمولي : الدعوة الفاطمية في العراق ضمن كتاب مغربيات في مشرقيات، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ١٢٢ ؛ مكسمليان شتريك: خطط بغداد وأنهار العراق دراسة خططية تاريخية، ترجمة خالد إسماعيل علي، مطبعة المجمع العلمي العراق ١٩٨٦، ص ٩٩ ؛ عبدالجبار ناجي : ثورة البساسيري في بغداد، بحث منشور في مجلة كلية الآداب جامعة البصرة العدد ٥، السنة الرابعة، ص ٧٠ ؛ هاشم عيسى : الحياة الاجتماعية والفكرية في العراق منذ سنة ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م وحتى نهاية القرن الخامس الهجرى، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم جامعة القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٥٧ ؛ مجدي سمير : الدور الاجتماعي للشيعة، ص١١١، والتي تليها .

(١٥) أبي الفدا : المختصر في أخبار البشر، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية، د. ت، ص ١٧٠ .

(١٦) ابن الجوزي : المنتظم فى فى تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ج٥، ص ٣٠٩؛ الذهبى : تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمرى، دار الكتاب العربى، بيروت، والتى صدرت من ١٩٩٠: ٢٠٠٠، ج ٣٠، ص ٦ .

(١٧) ابن الجوزي : المنتظم، ج١٦، ص ٢٧٧ .

(١٨) عبدالجبار ناجي : دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٣٣ .

(١٩) البغدادي: تاريخ بغداد، ج١، ص ٧٩: ص٨١؛ مكسمليان شتريك: خطط بغداد وأنهار العراق القديمة، ص ١٠٠؛ عبدالجبار ناجي: دراسات في تاريخ المدن العربية والإسلامية، ص ٣٣٣، ص ٣٣٤، ٣٣٨، ص ٣٣٩، ص ٣٤١.

(٢٠) مكسمليان شتريك : خطط بغداد، ص١٠٠ .

(٢١) ابن الأثير : الكامل في التاريخ، تصحيح محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، المجلد الثامن، ص ٤٨١ والتي تليها ؛ محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعياريين، ص ١٢٣، والتي تليها ؛ محمد عبد المولى : العيارون والشطار البغاددة فى التاريخ العباسى، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ت، ص ١٠٧؛ محمد عبدالمولى : الدعوة الفاطمية في العراق، ص ١٢٢؛ مجدي سمير : الدور الاجتماعي للشيعة، ص ١٤٥ .

(٢٢) الأصفهاني: تاريخ دولة آل سلجوق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٠، ص ٣٦، والتي تليها.

(٢٣) ابن الجوزي : اخبار الظراف والمتماجنين، عناية بسام عبدالوهاب، دار ابن حزم للنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ١٢٧، كان الشيعة يكرهون أسماء أبو بكر وعمر وعثمان بل وكانوا يكرهون معاملة صاحب هذه الأسماء . انظر ابن تيمية : منهاج السنة، ج ١، ص ٨٢ .

(٢٤) البغدادي : تاريخ بغداد، ج٤، ص ٢٣٧ ؛ ابن الجوزي : المنتظم، ج١٥، ٨٥ ؛ خالد علال : التعصب المذهبي فى التاريخ الإسلامى خلال العصر الإسلامى، دار المحتسب، ٢٠٠٨، ص ٢٠ .

(٢٥) ابن الجوزي : المنتظم، ج١٦، ص ٤٧٩ ؛ مجدي سمير، الدور الاجتماعي للشيعة، ص ١٣٤

(٢٦) ابن الجوزي : المنتظم، ج١٠، ص ٢١٧ .

(٢٧) البغدادي : تاريخ بغداد، ج٤، ص ١٤٩ .

(٢٨) التنوخي : نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجى، ١٩٧١، ج٤، ص ٢٥٤ .

(٢٩) راجع على سبيل المثال ابن كثير : البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن، هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ج١٦، ص ٧ .

(٣٠) ابن الفوطي : الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تقديم محمد رضا الشبيبي ومصطفى جواد، المكتبة العربية ببغداد، د. ت، ص ١٤٥ .
(٣١) ابن الفوطي : الحوادث الجامعة، ص ١٩٤ ؛ غسان وشاح : موقف الشيعة من غزو المغول، ص ٨٣ .
(٣٢) عبدالجبار ناجي : ثورة البساسيري في بغداد، ص ٧٠ .
(٣٣) ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة مصورة عن دار الكتب، الهيئة العامة لقصور الثقافي، ٢٠٠٨، ج٥، ص ٤٢٨ .
(٣٤) الأصفهاني : تاريخ دولة آل سلجوق، ص ٣٧ .
(٣٥) ابن الجوزي : المنتظم، ج١٦، ٣٢ .
(٣٦) ابن الجوزي : المنتظم، ج١٦،ص ٨٧ ؛ ابن العبري: تاريخ الزمان، ترجمة : الأب اسحق رملة، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١، ص ١٠٦ ؛ ابن الوردي : تاريخ ابن الوردي، ج١، ص ٥١٥ ؛ النويري: نهاية الأرب، ج٢٣، ص ١٣٥ ؛ ابن تغرى بردى : مورد اللطافة فى من ولى السلطنة والخلافة، تحقيق : نبيل محمد عبد العزيز أحمد، دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية ٢٠١٢، ج١، ص ٢٠٩ ؛ محمد فياض: التشيع الشعبى، ص١٦٠ والتى تليها.
(٣٧) ابن الفوطي : الحوادث الجامعة، ص٢٢٥ والتي تليها ؛ وكذا راجع ابن الوردي : تاريخ ابن الوردي، المطبعة الحيدرية، النجف، الطبعة الثانية، ١٩٦٩، ص ٥١٥ والتي تليها؛ النويري : نهاية الأرب فى فنون الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ج ٢٣ ؛ ص ١٣٥ .
(٣٨) ابن الجوزي : المنتظم، ج١٦، ص ٩٤ .
(٣٩) مصطفى حجازي : التخلف الاجتماعي، ص ١٥٨ .
(٤٠) مصطفى حجازي : التخلف الاجتماعي، ص ١٦٠ ؛ وكذا راجع يوسف ميخائيل أسعد: معتقدات وخرافات، ص ١٤١.
(٤١) أحمد لاشين : كربلاء بين الأسطورة والحقيقة، دراسة فى الوعى الشعبى الإيرانى، دار رؤية، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ١٣٤؛ محمد فياض: التشيع الشعبى، ص٤١٩.
(٤٢) إبراهيم الحيدري : تراجيديا كربلاء سوسيولوجيا الخطاب الشيعى، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى١٩٩٩ ص ٤٦٩ ؛ أحمد لاشين : كربلاء، ص ١٣٧ .
(٤٣) البغدادي: تاريخ بغداد، ج٩، ص ٤٩٢ ؛ فهمي عبد الرازق : العامة في بغداد فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، الأهلية للنشر، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٥٢، والتي تليها .
(٤٤) الأصفهاني : مقاتل الطالبين، تحقيق: السيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣،ج١، ص ٣٥٣، والتي تليها .
(٤٥) التنوخي : نشوار المحاضرة، ج٤، ص ١٥٩ .
(٤٦) ابن تيمية : رأس الحسين، تحقيق: السيد الجميلى، دار الريان للتراث، القاهرة، دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨،ص ١٨٨ .
(٤٧) النجاشي : رجال النجاشي أحد الأصول الرجالية، تحقيق: محمد جواد النائينى، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨،، ج٢، ص ٦٦، والتي تليها .
(٤٨) ابن الجوزي :المنتظم، ج١٨، ص ٨، والتي تليها .
(٤٩) ابن الجوزي : المنتظم، ج١٨، ص ٥٥ .
(٥٠) ابن سيرين : تفسير الأحلام، دار الكتاب الحديث، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢، ص ١٨٧ .
(٥١) التنوخي : نشوار المحاضرة، ج٨، ص ١٠٨ .
(٥٢) ابن كثير : البداية والنهاية، ج١٦، ص ٦٦٠ .
(٥٣) الإمام الصادق : تفسير الأحلام المنسوب للإمام جعفر الصادق، إعداد على صراط الحق، دار المحجة البيضاء، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠، ص ١٧، والتي تليها .
(٥٤) ابن الساعي : تاريخ الخلفاء العباسيين، تقديم: عبد الرحيم الجمل، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٣،ص ٣٧ ؛ البغدادي : تاريخ بغداد، ج١٣، ص ٣٠ والتي تليها ؛ ابن الصباغ: الفصول المهمة فى معرفة أحوال الأئمة، دار الأضواء، بيروت، د.ت، ص ٢٢٢؛ ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب،دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ج١، ص ٣٠٤؛ ابن كثير: البداية والنهاية، ج١٠، ص ١٨٣؛ انستانس الكرملي : مزارات بغداد، ص ٨٣ .

(٥٥) المسعودى : مروج المذهب، ج٣، ص ٣٥٦ والتى تليها .
(٥٦) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج١٠، ص ٤١ والتي تليها ؛ الذهبى : تاريخ الاسلام، ج ٢١، ص ٩.
(٥٧) المارودي : أدب الدنيا والدين، تحقيق: مصطفى السقا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ٢٧٢؛ المنصف بن عبدالجليل: الفرقة الهامشية في الإسلام، مركز النشر الجامعى بتونس، الكبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ٢٣٢ .
(٥٨) التنوخي : الفرج بعد الشدة للوقائع الغريبة والأسرار العجيبة، تحقيق: خليل عمران المنصور، منشورات : محمد على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ١٣٣، والتي تليها .
(٥٩) التنوخي : نشوار المحاضرة، ج٣، ص ١١٨، ص ١٢٢ .
(٦٠) ابن الأثير : الكامل في التاريخ، ج٧، ص ٤٥٠.
(٦١) محمد عبد المولى : العيارون والشطار البغادددة، ص ٣ .
(٦٢) محمد عبدالمولى : العيارون والشطار البغادددة ، ص ٣ .
(٦٣) الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٩٢ .
(٦٤) عبدالمولى : العيارون والشطار، ص ٤١ ؛ وكذا راجع : عبد العزيز الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي، ص ١٠٨؛ محمد فياض: التشيع الشعبى، ص٢٥٧.
(٦٥) الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي، ص ١٠٨ .
(٦٦) محمد رشيد العقيلي: العيارون والشطار ودورهم في الحرب بين الأمين والمأمون، بحث منشور بمجلة دراسات تاريخية، جامعة دمشق، السنة الخامسة عشر، العددان ٤٩، ٥٠ آذار – حزيران ١٩٩٤، ص ١١٢ ؛ هاشم عيسى : الحياة الاجتماعية والفكرية، ص ٤٦٣، ص ٤٦٧، ص ٩٠٧؛ حورية عبده سلام : الحياة الاجتماعية في العراق، ص ٦٢ والتي تليها .
(٦٧) نجية عيسى : المرأة في بغداد : ص ٦٥ .
(٦٨) عبدالمولى : العيارون والشطار البغادددة، ص ١٥٧ .
(٦٩) أحمد الحسين : أدب الفئات الهامشية في العصر العباسي، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العربي – دمشق، العدد ٧٥ السنة ١٩، أبريل ١٩٩٩، ص ٧ .
(٧٠) التنوخي : الفرج بعد الشدة للوقائع الغريبة والأسرار العجيبة، تحقيق: خليل عمان المنصور، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ج٤، ص ٢٣٨والتي تليها .
(٧١) الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي، ص ١٠٨ .
(٧٢) محمود إسماعيل: المهمشون، ص ١٠٥، والتي تليها ؛ الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي، ص ١٠٨
(٧٣) نجية عيسى : المرأة في بغداد، ص ٦٥ .
(٧٤) محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، طور الإنهيار ج٣، ق١، ص ١٥٨ .
(٧٥) التنوخي : نشوار المحاضر، ج١، ص ٨٦ : ص ٨٨ ؛ وكذا راجع كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٥٣١ .
(٧٦) ابن الأثير : الكامل، ج٧، ص ٣٦١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية، ج١٥، ص ٣٣٣ ؛ محمد رجب النجار : حكايات الشطار والعيارين، ص ١٢٣، والتي تليها.
(٧٧) محمد رجب النجار : حكايات الشطار، ص ١٢٤ .
(٧٨) ابن الجوزي : المنتظم، ج ١٥، ص ٣٣ ؛ وراجع الذهبى : العبر، ج ٢، ص ١٨٣ ؛ الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٩٣ ؛ حسين أمين : العراق في العصر السلجوقي، ص ٣٣ ؛ هاشم عيسى : الحياة الاجتماعية والفكرية، ص ٤٤٧ .
(٧٩) ابن الجوزي : المنتظم، ج١٥، ص ٢٤١ . وكذا راجع ابن كثير : البداية والنهاية، ج١٥ ، ص ٦٥٠ .
(٨٠) ابن خلدون : العبر، ج٣، ص ٣٥٦ .
(٨١) حورية عبده سلام : الحياة الاجتماعية في العراق، ص ٥٣ .
(٨٢) الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٨٨ .
(٨٣) جورجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي، ج٢، ص ١٧٣ .
(٨٤) تجارب الأمم، ج٢، ص ٩٧، الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٢٨٤؛ حورية سلام : الحياة الاجتماعية في العراق، ص ٥٥ .

(٨٥) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، طور الإزدهار، الخلفية السسيوتاريخية، ج١، ص ٦١، ص ٧٢، ص ٨٧.
(٨٦) محمود إسماعيل : المهمشون، ص ١٨ .
(٨٧) ابن الأثير : الكامل، ج ١٢، ص ٤٢٤ ؛ ناجية عبدالله إبراهيم : ريف بغداد " دراسة تاريخية لتنظيماته الإدارية وأحواله الاقتصادية ٥٧٥ – ٦٥٦ هـ / ١١٧٩ – ١٢٥٨م، دار الشئون الثقافية العامة، بغدلد، الطبعة الأولى ١٩٨٨، ص ٣٤٩.
(٨٨) فان فلوتن : السيطرة العربية والتشيع، ص ٨٦؛ فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة، ص ٩٥ .
(٨٩) فان فلوتن : السيطرة العربية والتشيع، ص ١١٦ .
(٩٠) محمود إسماعيل : سوسيولوجيا، طور الإزدهار، الخلفية السوسيوتاريخية، ص ٨٦ .
(٩١) محمد السعيد جمال الدين : دولة الإسماعيلية في إيران، ص ٨١ .
(٩٢) القاضي النعمان : افتتاح الدعوة، ص ٢٦ والتي تليها ؛ ابن خلدون : العبر، ج٤، ج٣١ ؛ أيمن فؤاد سيد: الدولة الفاطمية، ص ١١٣، والتي تليها .
(٩٣) محمود إسماعيل : سوسيولوجيا، طور الإزدهار (١)، ص ١٠١.
(٩٤) المقريزي : الخطط، ج٢، ص ١٠٥ .
(٩٥) المقريزي : المقفى الكبير، ص ٢٥٨ والتي تليها ؛ المقريزي : اتعاظ الحنفا، ج١، ص ١٥٧ ؛ النويرى : نهاية الأرب، ج٢٥، ص ١١٥ .
(٩٦) فاضل الأنصاري : قصة الطوائف، ص ٨٠ .
(٩٧) برنارد لويس : أصول الإسماعيلية، ص ١٥٠ ؛ الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٩٦ .
(٩٨) أبي الفدا : المختصر، ص ٥٥ .
(٩٩) رضوان السيد : مفهوم الجماعات، ص ٨٠.
(١٠٠) حسن بزون : القرامطة، ٢٤٥ .
(١٠١) حسن بزون : القرامطة، ١٩٣ .
(١٠٢) خضر الدوري : لمحات من حياة الطبقة الفلاحية، ص ١٢٥ .
(١٠٣) النويري : نهاية الأرب، ج٢٥، ص ١١٢ ؛ المقريزي : الخطط، ج٢، ص ١٠٥ ؛ مى خليفة : من سواد الكوفة، ص ١٨٠ .