منشورات كلية الآداب والتربية
جامعة قاريونس

مجلة
كلية الآداب والتربية



١٣٩٠ و.ر

العدد الثاني

١٩٨١ م

مجلة
كلية الآداب والتربية

منشورات كلية الآداب والتربية
جامعة قاريونس
بنغازي
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

مجلة
كلية الآداب والتربية

هيئة التحرير

دكتور رجب بودبوس أمين التحرير
دكتور عبد الله الرحماني عضوا
دكتور رمضان عبد الله عضوا

العدد العاشر

١٣٩٠ و.ر — ١٩٨١ م

مجلة كلية الآداب والتربية

مجلة علمية ثقافية تصدر سنوياً عن كلية الآداب بجامعة قاريونس ، ولا تعبر الآراء التي تنشر بالمجلة إلا عن رأي أصحابها ولا تمثل وجهات نظر الكلية ولا هيئة التحرير .

تحتفظ الكلية بجميع حقوق الطبع ولا يسمح بإعادته إلا بإذن مسبق .

جميع المراسلات ومواد التحرير ترسل الى العنوان التالي :

مجلة كلية الآداب والتربية

جامعة قاريونس

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

بنغازي

الثمن للنسخة الواحدة ١٠٠٠ درهم أو ما يعادلها

بسم الله الرحمن الرحيم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي
سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا
مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ

صدق الله العظيم

قرآن كريم - من [سورة التوبة]

فهرس الموضوعات

مقالات

١- العلم والتقنية في خدمة الإنسان — د. هشام سعيد الهلالي — ١٣
٢- أبو مخنف الأزدي بين الرواية والكتابة — د. رشيد الخديلي — ٢٧

بحوث

٣- صراع المذاهب في تاريخ الإسلام — د. رجب بودبوس — ٦٥
٤- أثر التقليد في ضعف حركة إحياء التراث الديني — د. محمد حسنين — ١١٥
٥- ابن خلدون وعلم الاجتماع — د. عبد القادر عرابي — ١٥١
٦- فكرة المساواة بين علم التفسير والتزيا — د. حسن عباس دهب — ٢١٧
٧- عرض كتب — د. عمر دلهم — ٢٢٩

مقالات

العلم والتقنية في خدمة الإنسان والمجتمع

د. هشام شرابي المدن

العلم والتقنية في خدمة الانسان والمجتمع

- ١ - أثر العلم والتقنية.
- ٢ - توجه التنمية العلمية.
- ٣ - التطور العلمي المشترك.
- ٤ - التربية العلمية الشعبية والبلدان النامية.
- ٥ - التفاعل بين العلم والتقنية واجتماعيه.

الدكتور هشام سعيد الحلاق

- جامعة قاريونس

كلية الآداب (قسم الجغرافيا)

العلم والتقنية في خدمة الإنسان والمجتمع

د. هشام شفيق الحافظ

١ - عمل العلم كما عملت التقنية والتأثير العميق على تطور المجتمعات الأكثر تقدماً منذ قيام الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر حيث لعبا فيها دوراً حاسماً. بيد أن كلا منهما أحدث تأثيراً، الى حد ما، مستقلاً عن الآخر. فالعلم يقدم تصورات مجردة للواقع تزداد دقة باستمرار، وتنصب على مجموعات من الظواهر يتسع نطاقها باطراد: فالمادة أولاً، ثم الحياة، ثم المجتمع منذ ازدهار العلوم الاجتماعية. أما التقنية فتوفر طرائق للعمل تتحد أشكالاً بتنوع وبشكل واسع تمسها ونقلها: وتمكن الانسان من التأثير على هذه الظواهر ذاتها. وقد بين القرن العشرين بحدث بالغ الأهمية هو التكامل المتزايد بين العلم والتقنية. فالتطور التقني لم يعد يعتمد على التجريب بل صار يرتكز على أسس علمية. وأما العلم، الذي يتطور وفقاً لمنطقه الذاتي، الذي يسعى دائماً للوصول إلى المعرفة المتكاملة في مختلف المجالات: فإن تقدمه يتوقف في كثير من الأحيان التجريبية على استخدام تقنيات متقدمة أحياناً لغايات غير اقتصادية العلمية المحضة. وقد كان هذا التكامل بين هذين النوعين من التطور - تطور المعارف وتطور طرائق العمل - على الدوام من الخصائص المميزة للمنهج الفكري لعدد من عظماء العلماء في مجال العلم، من باستير مثلاً الى سداير كوري وغيرهما.

ولقد ترتبت على هذا التطور نتائج عديدة، حيث لم يعد

بالإمكان معالجة الأنشطة العلمية المتعلقة بالعلم من جهة وبالتقنية من جهة أخرى كل على حدة. كما أن اتساع نطاق هذه الأنشطة وشدة تعقدها يوجبان التساؤل عن غاياتها، والتعامل على توجيهها وتنظيمها على نطاق واسع ولاسيما عن طريق تخطيط تطوير المؤسسات التي تكرس نفسها لها. وبذلك وضمن هذا الاطار نستطيع أن نعالج مشكلة تطبيق العلم والتقنية لخدمة الانسان والمجتمع في بحثنا هذا.

٣ - بيد أن ما للعلم، عن طريق التقنيات، من تأثير عميق في حياة المجتمعات يفرض سؤالاً جوهرياً: الى أي مدى يمكن توجيه التنمية العلمية؟ ذلك أن هذا التوجيه يستلزم في المقام الأول التكهن بالنتائج المتوقعة من البحث، وتعترض هذا التكهن بعض الصعوبات: إذ يجب أن نؤخذ في الحسبان المسار المعقد لعملية الانتقال من مرحلة البحوث الأساسية الى مرحلة الانجازات العملية، مروراً بالبحوث التطبيقية وعمليات التطوير التقني؛ وضرورة تضافر فروع العلم للحصول على نتائج؛ والوقت اللازم لنشر هذه النتائج. وقد تطول فترات الانتقال من الفروض إلى الانجازات العملية إذا كانت المشكلة المعالجة واسعة النطاق. ومن الصعب، على أي حال، التنبؤ بطول هذه الفترات لأن البحث ينطوي على مجازفة تكبر بقدر ما في البحث من تجديد. فالتنبؤ لآجال طويلة يلعب إذن دوراً أساسياً في توجيه تقدم المعارف وفي تخطيط التنمية العلمية والتقنية.

ومن جهة أخرى يقتضي العلم الحديث وتطبيقاته في مجالات التنمية الاقتصادية والاجتماعية أن يضع كل اختصاصي في اعتباره، عند معالجته للمشكلة التي يكلف بها، أحدث المعارف المكتسبة في مجال تخصصه. فلم يعد من المتصور أن يتمرن الباحثون اليوم إلا في

بعض الحالات التي لا تسير متناسباً لعوامل. ومن ثم فإن توجيه التنمية العلمية يقتضي تبادل المعلومات، الذي يستدعي بالضرورة أيضاً التعاون بين النتاجات العلمية أيما كانت. وبذلك تكون شمولية العلم تشكل عنصراً أساسياً هنا من وراثه الاستفادة من نتاج العلم من جهة، ولتخطيط التنمية العلمية بشكل مستمر من جهة أخرى.

٣ - والواقع أن التطور العلمي في جوهره هو عملية مشتركة بين المجتمعات المختلفة من حيث أن صانعي هذا التطور من علماء ومهندسين وتقنيين: يمثلون أفراداً ضمن مجتمع كبير وهو العالم الذي يجمع بين الأخصائيين في كل فرع من فروع المعرفة. وقد تكون للحواجز التي تقام في بعض ميادين التقنيات، ولاسيما بسبب حقوق الملكية الفكرية، أو المنافسة التجارية، أو تواعد السرية للبحوث، أهمية كبرى من الناحية العملية. بيد أن صانعي العلم أنفسهم يرون فيه تراثاً مشتركاً للإنسانية جمعاء.

وهنا تبرز أهمية التعاون العلمي كركن أساسي في مجال تطبيق العلم في خدمة الإنسان والمجتمع.

ومهما يكن فإن هناك أبعاداً مختلفة للعلم أصبحت واضحة في زمننا هذا، فالبعد السياسي للعلم مثلاً في دولة ما: هو نتيجة ما تكتسبه المعرفة من سلطان للأفراد والجماعات والبلدان التي تنفرد به، بحيث تستلزم ضخامة الموارد التي ينبغي استغلالها أو استخدامها في البلدان التي تملكها ينمي تشاوراً وتعاوناً بينها خصوصاً حينما لا تملك الواحدة منها على حدة إمكانات علمية كافية لمواجهة المشكلات المشتركة التي تعترضها.

ولا شك بأن التوزع الجغرافي للعلم والتقنية - إن صح لنا التعبير - وفي أيامنا هذه لشيء تفاوتاً كبيراً في توزيع الأنشطة التي تسهم في تقدم المعارف بين الشعوب. فما يسمى بالعلم الحديث هو ثمرة جهود عدد قليل نسبياً من المنتجات العلمية الهامة في عدد محدود من البلدان. وهنا يجدر بنا أن نقف قليلاً لنشير الى أن البلدان النامية بمجموعها هي أقل حظاً في هذا الميدان من الدول التي أمست نفسها بالتقدم. ولا شك أن الفارق العلمي أو السبق التقني بين الأولى والثانية يزداد من جهة الأولى: فمن خلال التسلسل التاريخي الحديث والمتشابه تقريباً للدول النامية من حيث خضوعها للاستعمار فترة غير قليلة من الزمن: وضيق مسرح التغير الزمني لها، الذي تمثل بفترتي ما قبل الاستقلال وما بعده خلال الخمسينات أو السبعينات، واتجاه التفكير والعمل في هذه البلدان نحو تصفية الاستعمار كشرط لازم لكل تنمية حقيقية هو تقوم على السيادة والحرية في تقرير مصيرها، ومن ثم الانتقال في المرحلة التي أعقبت تلك المرحلة الخامسة لتقدم جهد كبير من أجل وضع خطط نمائية تهدف لتحقيق النمو الاقتصادي والبناء الاجتماعي فيها. ومن المسلم به اليوم هو أن التفاعل بين الحوافز ونظم التغير قد لعب دوراً رئيسياً في توجيه الجهود الفكرية التي أدت ومن خلال عمليات لا نعرف عنها الكثير حتى الآن الى المعارف العلمية الحالية والى استيعابها.

فصحيح أننا لا يمكن أن نعتبر التصورات العلمية مجرد استجابات واعية لاحتياجات اجتماعية محددة: فهي على العكس من ذلك: فكثيراً ما تؤدي الى ظهور تطلعات جديدة أو إن الشعور باحتياجات جديدة. بيد أن تساؤلات المبدع العلمي في ميدان العلوم الأساسية

شأنها شأن المشكلات العملية التي يعالجها المهندس مثلاً في ميدان التقنيات، فإنها تعكس ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه. وقد أدى التفاوت في مدى مساهمة المجتمعات المختلفة في تنمية العلم والتقنية إلى قصور مخزونة المعارف المكتسبة عن حل المشكلات التي تظهر في العالم. ومن هنا يتعين استكشاف سبل جديدة لتوجيه العلم والتقنيات بما فيه خير المجتمع العالمي ككل مع مراعاة احتياجات شتى المجتمعات على وجه الأرض.

ولا بد في هذا المجال من أن يقوم هذا التوجيه على تعزيز التنمية العلمية والتقنية الذاتية لكل أمة أو لكل شعب. وبذلك فإن تطبيق العلم والتقنية لخدمة الانسان والمجتمع يستدعي عملاً ذا شقين: فمن جهة ينبغي أن تستخدم المعارف المتاحة لحل المشكلات الراهنة في ميادين شتى: زراعية منها وصناعية ومواصلات، وغيرها من قطاعات الحياة الاقتصادية. إن مثل هذا العمل لا يكتفي تحديد، إلا تبعاً لمدى الحاح المشكلة المعالجة؛ والمشكلة الكبرى التي تعترضنا هنا هي مشكلة نقل المعارف؛ ومن جهة ثانية، ينبغي أن ترمي في البلدان الأسس التكفيلة بتمكينها في مستقبل قريب من أن تشارك بنفسها في تنمية العلم على صعيد أوسع من دائرتها. ولعل بلداننا النامية هي المعنية أكثر في هذا المجال حيث يتوجب عليها أن تواجه مشكلاتها الخاصة على قدم المساواة مع البلدان الأكثر تقدماً، والعمل باستمرارية في الأخذ بالمفهوم المتطور للتنمية - التنمية الموازية - النابع من الرغبة لدى هذه البلدان في التطور، والنهوض في ظل العلم والتقنيات الحديثة. وإن اختلفت عناصر التنمية في هذه الدول أو البلدان أو تباينت بينها فالتفاعل بين تلك العناصر ضروري من أجل تحقيق

التكامل بينها ليشمل التقدم الاقتصادي وتوزيع الثروات ونمو الدخل والنهوض برفع مستوى الحياة المعاشية وتنمية الموارد البشرية و.... الخ.

١ - ومن المؤكد أن تطبيق العلم والتقنية في المجتمعات يُثير مشكلة تربوية شاملة بين أركانها.. ففي البلدان الصناعية التي تطور فيها العلم بصوره الحالية في ماضٍ قريب نسبياً وازدهر فيها التعليم في الوقت ذاته ازدهاراً مدهلاً، تبدو الثقافة العلمية العامة لجماهير السكان، وللوهلة الأولى كافية لشيوع التقدم التقني. وذلك يرجع الى أن تعميم تعلم القراءة والكتابة وما تدعمه الوسائل الاعلامية الأخرى، ومستوى التعليم الذي يرتفع باستمرار وبيئة الحياة المادية نفسها كل ذلك يُتاح لأغلب أفراد السكان في تلك البلدان نوعاً من الألفة مع العلم والتقنية ومع انتاجاتها وانجازاتها. غير أن هذه الألفة، وان كانت كافية لتمكينهم من تقبل التقدم التقني، لا تكفي دائماً لتمكينهم من تفهم ما هذا التقدم من دلالات، ومن ثم مشكلة تثقيف السكان علمياً هي مشكلة قائمة الان حتى في البلدان الصناعية. ولكن هذه المشكلة تتخذ في بلدان كثيرة أبعاداً أكبر نظراً لكونها ما زالت تفتقر لكثير من العوامل الفعالة الموفرة في البلدان المتقدمة. وهذا لا بد من اتباع وسائل من شأنها أن تخفف من طبيعة هذه المشكلة: كاتباع أسلوب التربية العلمية في المدرسة، ونشر الوعي العلمي أو ما يمكن أن نسميه بالتربية العلمية الشعبية خارج المدرسة.

ورغم أن الامكانات التي يتيحها نشر الوعي العلمي متوفرة في البلدان النامية خصوصاً، وهنا أرضية خصبة فيها، إلا أنها غير

مستشرة الى الآن بما فيه الكفاية. إن من مزايا هذا الأسلوب في نشر الوعي أنه يمكن أن يوجه الى الكبار المخرطين في الحياة الاقتصادية والى الأطفال والراشدين على حد سواء، كما يمكن أن يستعين فيه بوسائل اعلام شعبية للجماهير تتسم بفعالية كبيرة، وأن تستخدم فيه لغات السكان التي توجه اليهم وأن يتوافق مع اهتماماتهم الثقافية والمادية المتنوعة. وهو فضلاً عن ذلك يمكن أن تستغل فيه الأحداث العلمية الجارية وأن تعدل صوره تبعاً للايقاع السريع للتغيرات التقنية وأن يندرج في الحياة العملية مباشرة، فهو يسعى لتحقيق أهداف غير أهداف التربية المدرسية لا يخضع، مثلها، لقيود مناهج تعليمية عددة تخصص جانب كبير منها للدراسة النظرية.

اذن هناك أمور عديدة يجب أن يحققها التعليم العلمي بالمدارس: يبرز أهمها بتناوله للظواهر الطبيعية والعالم بالصورة التي أصبح عليها بفعل الانسان بطريقة موضوعية، بالاضافة لعمل على تنمية قدرات المتعلم على التساؤل وتطبيق معارفه، مع الإعداد العملي لتلقي التدريب اليدوي الذي من شأنه أن يجعل الفرد في المجتمع – صناعياً كان أم فلاحاً أم الاثنين معاً – يشارك مشاركة فعالة فيه سواء كان منخرطاً مباشرة في أنشطة إنتاجية أم لم يكن. إن مثل هذا الإعداد للفرد يُمكنه من أن يكون غريباً عن العالم المحيط به والذي يعتمد بصورة متزايدة على العلم والتقنية. ومن تبرز لنا البلدان النامية كمثل تطبيقي لهذه الناحية حيث هي الأحوج للأخذ بهذا الأسلوب في التعليم ونشر الوعي العلمي ولا سيما وأن معظم التقنيات المستخدمة فيها كثيراً ما تكون أجنبية استوردتها حديثاً. ولا شك أن استمرارية مثل هذه الحالة لتشكل كابحاً حقيقياً لتطبيق العلم والاستفادة منه

لاستفادة الحقة. ولا بد من انفتاح التعليم فيها على التقنية أو التكنولوجيا؛ وقد يكون هذا الانفتاح متواضعاً وذا طابع علمي بحت في المرحلة الابتدائية؛ أما في المرحلة الوسطى فهو يتطلب أساليب أكثر تطوراً.

وبشكل عام فالتعليم العلمي للسكان، وتكوين قدرات وطنية في مجالات البحث والتدريب العلمي والتقني، ووضع سياسات للتنمية العلمية والتكنولوجية - التقنية - كلها أمور تثير مشكلة تحديد أهداف تلك المسيرة الكبرى، أي الأمام التي تتمثل في التقدم العلمي سواء نظرنا اليها من زاوية البشرية جمعاء أم من زاوية مصير كل أمة أو كل جماعة.

٥ - ولقد ظهرت ومنذ عقدين تقريباً أهمية التفاعل بين العلم والتقنية، والمجتمع، إلا أن هذا التفاعل لم يحلل تحليلاً جيداً حتى الآن. وقد أسئ بعض كبار المفكرين العلميين خيبتهم من أن يقف العالم موقف المتفرج أمام تطور وسائل تقنية قادرة على احداث تحولات عميقة، ان لم هو أفضل والى ما هو أسوأ، في مصير البشرية، دون أن يدرك مداخلها ومخارجها. بل ان البعض ذهب الى حد تحميل العلم تبعات الطريقة التي تستخدم بها المجتمعات الوسائل التقنية التي يوفرها العلم لها. فالسبل التي تسلكها تنمية المعارف العلمية، والتجريد الاجتماعي للوسائل المادية الموضوعة تحت تصرف العلم، وما ينجم عن الأخذ بتقنيات معينة من تأثير في اتجاهات المجتمع وأساليب الحياة، كلها مسائل يكون الباحثون والاقتصاديون وحتى رجال السياسة على السواء نظراً لأهميتها وخطورتها.

وأخيراً فان الجوانب التي عالجناها سابقاً تتمثل في حقيقتها

المنظومة المعرفية لتحليل مربح: لا يمس بمشكلة تعميق العلم والتقنيات خدمة الانسان والمجتمع...

إن المشكلة ليست بجديدة ولا بفريدة بل عصرنا هي طرحت نفسها وتطرحها دائماً وتتنامى باستمرار

مراجع البحث:

١ - تقارير الأمم المتحدة - الدورة التاسعة عشرة

٢ - د. هشام سعيد الحلاق. التنمية بين المفهوم والتطبيق.

المجلة الجغرافية - ج. ع. س

المجلد الخامس - يونيو (حزيران) ١٩٨٠

أبو مخنف الأزدي بين الرواية والكتابة

أبو مخنف الأزدي بين الرواية والكتابة

د. رشيد الخيون

إن دراسة موضوع البحث، تتطلب منا دراسة الجوانب الأخرى ذات الصلة الوثيقة به: ومن هذه الجوانب سلاسل الرواة الذين ورد ذكرهم في روايات أبي مخنف. ويبين لنا من هذه الدراسة: ان أبا مخنف وغيره من الرواة: كانوا قد أظهروا اهتماماً كبيراً بالدراسات التاريخية، وخاصة فيما يتعلق بالاتجاه القبلي: فقد كانوا يجمعون الأخبار التي تتحدث في موضوع معين ورواتها ومن ثم جمعها في كتاب منفرد. ولقد كانت العائلة، والقبيلة: ثم المصر، فالأمصار الأخرى هي الدواوين، من أهم المصادر الأساسية في مادة التاريخ عند هؤلاء الرواة الذين يمكن تصنيف نشاطهم في هذا الباب، ان وجود وعي سياسي وثقافي عام. ولكن المؤسف في الموضوع، هو عدم وصول ما صنعه هؤلاء الرواة الينا، الأمر الذي يتطلب من الباحث التأمل والتروي في جمع مثل هذه مواضيع: وبخاصة في بعض المصنفات الضائعة والتي تنسب الى واحد من هؤلاء الرواة: ولذلك فان جلّ اهتمامنا، سينصب على ما وصل الينا من رواياتهم في المصادر التي حفظت لنا ذلك مثل الطبري: والبلاذري.

وهكذا، فإن ما أوجزناه آنفاً، سنأتي عليه تفصيلاً في الصفحات التالية من بحثنا هذا.

أبو مخنف الأزدي: حياته وأخباره

من المؤرخين المعروفين: أبو مخنف[1] لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف بن سليم الأزدي الغامدي[2]، شيخ من أصحاب الأخبار بالكوفة: روى عن جابر وجماعة، وروى عنه المدائني، ومات قبل المئتين والثلاثين[3]. وكان أبو مخنف صاحب أخبار وأنساب والأخبار عليه أغلب، وجده مخنف بن سليم قد صحب النبي ﷺ وروى عن النبي وروى عنه[4]. ويذكر ابن النديم ان مخنف - جده الأول - كان صحابياً من أصحاب علي بن أبي طالب[5]. وقد شهد في أصحاب

---

(1) مخنف: بكسر الميم وسكون الخاء وضم النون.

(2) ابن النديم، الفهرست، ص ٩٢ (بيروت، ١٩٦٤). كذلك ابن عنبة النسابة، ص ٢٧٥ (القاهرة، ١٩٦٣). كحالة: معجم المؤلفين، جـ ٨، ص ١٥٧. البركلي: الاعلام - باب لوط.

(3) الجامع البين والعين، جـ ١، ص ٦١٨، ٣٩١ (القاهرة، ١٩٢٨). والجدير بالملاحظة هنا أن جميع المصادر الأخرى التي ترجمت لأبي مخنف، قد ذكرت أن سنة ١٤٧هـ/٧٦٤م هي السنة التي توفي فيها لوط بن يحيى. وكان من الواجب على صاحب تحقيق كتاب الجامع الوسيط بين الباب والعين، أن يشير الى ذلك، لا أن يعتمد مذهب الجامع في جعل تاريخ الوفاة مرجحة لتكهن وكما أوردناه أعلاه.

(4) ابن عنبة: المصدر السابق، ص ٥٣٧. كذلك ابن النديم: المصدر السابق، ص ٩٢.

(5) الفهرست، ص ٩٢.

الإمام علي حرب الجمل بالبصرة: حاملاً راية الأزد، فاستشهد في تلك الوقعة سنة ٣٦ هـ[٦]. في حين يذكر الدكتور عبد العزيز الدوري، أن جده (مخنف بن سليم) كان قد استشهد في موقعة صفين[٧]. وعندي ان الدكتور الدوري لم يوفق فيما ذهب اليه: والصحيح هو ما ذكره الأستاذ الدجيلي، ودليل على ذلك الرواية التالية: قال أبو مخنف عن عمه محمد بن مخنف: قال: حدثني عدة من أشياخ الحي كلهم شهد الجمل قالوا كانت راية الأزد من أهل الكوفة مع مخنف بن سليم فقتل يومئذ، فتناول الراية من أهل بيته الصقعب وأخوه عبد الله بن سليم فقتلا، فأخذها العلاء بن عروة فكان الفتح وهي في يده..[٨].

يتبين لنا من هذه الرواية أن مخنف بن سليم - جد صاحبنا الأول - قد قُتل في معركة الجمل وليس في صفين كما أورد ذلك الدكتور الدوري، ومن جهة أخرى فان ذات الرواية تبين لنا مدى اعتزاز القبائل بأمجادها، وهذه صفة مميزة كما سيتبين لنا ذلك في روايات لوط ابن يحيى، ولكن أخباره في معظمها ليست معززة. وقد ورث أبو مخنف لوط من جده هذا الميل للعلويين: وعنى أبو مخنف بكتابة الأحداث، الأحداث التاريخية الهامة في الإسلام بجانب اهتمامه بالأنساب[٩]. وكان أبو مخنف عالماً بالسير والأخبار: بل هو من أميز الأخباريين في

---

(٦) الدجيلي: اعلام الورد في العلوم والفنون، ص ٦٠ (النجف الأشرف ١٩٦٦).

(٧) محمد في بداية عهد التاريخ عند العرب، ص ٢٥ (بيروت، ١٩٦٠).

(٨) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٥٣١-٥٣٢ (المطبعة الحسينية المصرية).

(٩) راجع: عبد العزيز الدوري: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٦٨ (الاسكندرية، ١٩٦٩).

العراق[٩]. ومن المتتبعين للحوادث والوقائع التاريخية ولا سيما في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وعن الحوادث والوقائع التالية في العراق حتى نهاية العصر الأموي، وقد صنف كتباً في التاريخ والمقاتل والفتوح... وتزيد مصنفاته - التي سنأتي على ذكرها فيما بعد - على ثلاثين كتاباً، حفظ لنا الطبري معظمها في تاريخه.

قال أحمد بن الحارث الخراز المتوفى سنة ٢٥٨هـ: «قالت العلماء أبو مخنف بأمر العراق وفتوحها وأخبارها يزيد على غيره؛ والمدائني بأمر خراسان والهند وفارس؛ والواقدي بالحجاز؛ وقد اشتركوا في فتوح الشام»[١٠].

ونستدل مما كتبه لوط بن يحيى عن اهتمامه بالسياسة الحزبية: فقد عني بالعلويين والخوارج، وقد اعتمد أبو مخنف في كتاباته على أشخاص ينتمون الى قبائل مختلفة إضافة الى قبيلته الأزد[١١]... الى غير ذلك مما سيأتي ذكره في حقل مصادر روايات لوط بن يحيى. ولم يبق من كتبه الصحيحة الا ما نقله الطبري عنه[١٢].

يتضح لنا مما تقدم ذكره عظمة المؤرخ لوط القائمة على تصانيفه وأخباره عامة وعن العراق خاصة؛ الأمر الذي دفع الطبري والبلاذري - وإن كان الأخير أكثر دقة من الطبري في اعتماده على

---

(٩) ابن النديم: المصدر السابق، ص ٩٢.

(١٠) أيضاً: ص ٩٢.

(١١) الطبري: مصدر السابق، ج ١، ص ٣٠ (القاهرة، ١٩٦٢).

(١٢) حول المصدر السابق، ص ٥٥. كذلك أنظر: أحمد محمود الساداتي، تاريخ الإسلام، ج ٢، ص ٢١٢ (القاهرة، ١٩٦٥).

روايات لوط - الى الاعتماد على ما جاء في رواياته في تصنيف مصنفاتها.

مصادر روايات لوط بن يحيى

ان مصادر روايات لوط بن يحيى كثيرة جداً، نذكر منها: الروايات العائلية والتي برز منها أبو مخنف. وقد ركز هنا بصفة خاصة على موقعة صفين، ونعتبر الرواية التالية هي مصداق ما أتينا على ذكره آنفاً.

قال أبو مخنف: حدثني عبد الله بن عامر الناشري قال: حدثني رجل من قومي، ان الأشتر خرج يوماً يقاتل بصفين في رجال من القراء ورجال من فرسان العرب فاشتد قتالهم فخرج علينا رجل والله لقد ما رأيت رجلاً قط هو أطول ولا أعظم منه، فدعا الى المبارزة فلم يخرج اليه أحد الا الأشتر فاختلفا ضربتين فضربه الأشتر فقتله[24].

لقد اعتمد أبو مخنف على روايات قبيلته الأزد اعتماداً كبيراً: ومن ذلك نذكر على سبيل المثال الرواية التالية:

قال أبو مخنف عن ابن عبد الرحمن بن جندب عن أبيه عن جده قال:... وأقبل الحارث بن زهير الأزدي، فدخلت على عائشة بالمدينة فقالت: من أنت؟ قلت: رجل من الأزد أسكن الكوفة. قالت: أشهدتنا يوم الجمل؟ قلت: نعم، قالت: أنتما أم علينا؟ قلت: بل عليكم...[25]. كما إنه قد استفاد كثيراً من الروايات التكوينية الأخرى فنذكر على سبيل

---

(24) الطبري: المصدر السابق، ج 5، ص 243، 244 (الطبعة الحسينية المصرية).

(25) المصدر نفسه، ج 5، ص 251 (الطبعة الحسينية المصرية).

امثال أنه كان يروي عن الشعبي[١٦] فيما يتعلق بحرب الجمل الى غير ذلك من الروايات وفي موضوعات مختلفة، كما كان يروي عن رواة ينتمون الى قبائل مختلفة كتميم وهمدان وطي وكندة ومخزوم وأسد... وغيرها[١٧].

كذلك نرى أن أبا مخنف: قد اعتمد على شخصيات كانت لها مراكز حساسة في تاريخ الدولة الأموية، وعلى شخصيات كان لها تأثير فعلا في الحوادث على اختلاف أهدافها: إضافة الى اعتماده على الوثائق؛ كما انه أضاف الى رواياته السابقة روايات شفهية ومدونة.

موقف لوط من الأمويين

يتبين لنا من كتابات لوط: انه لا يميل الى الأمويين: فهو أميل العراق من الشام، وهذا قادم من عصبية المدن والتي كانت معركة الجمل هي احدى نتائج هذه العصبية. قال أبو مخنف:... قال صعصعة بن صوحان... فلم نزالوا على الحق لازمين له؛ آخذين به حتى أهلك الله بكم وبمن كان على مثل هذا كم ورأيكم الناكثين يوم الجمل؛ والمارقين يوم النهر - وسكت عن ذكر أهل الشام لأن السلطان كان حينئذ سلطانهم -...[١٨].

---

(١٦) أيضاً: ج ٥، ص ٢٠٦ (القاهرة، ١٩٦٣).

(١٧) أيضاً: ج ٥، ص ٢٥٧، ٢٦٨، ٢٦٣، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٤، ٤١١، ٤١٨، ٤٢٢، ٤٣٤-٤٤٦، ٤٤٨، ٤٥٥، ٤٦٨، ٥٥٢ (الطبعة الحسينية المصرية).

(١٨) الطبري: المصدر السابق: ج ٥، ص ١٨٥-١٨٧ (القاهرة، ١٩٦٣).

لوط في نظر الباحثين

لقد تضاربت الآراء في مسألة الأمانة العلمية عند صاحبنا: فهو وسيظل المؤرخين الأوائل - كعمر بن شبة - الذين اعتمدوا على لوط في نقل الكثير من الروايات: بأنه من المؤرخين الثقات[١٠٩]. ويرى فيلهاوزن ان الباحث: لا يلاحظ عند أبي مخنف شيئاً من الأغراض يستحق الذكر: أو هو على الأقل لا يلاحظ اعتراضاً من شأنه تزييف الوقائع تزييفاً إيجابياً[١١٠]. في حين نجد من يصف لوط بأنه: إخباري تالف لا يوثق به، تركه أبو حاتم وغيره. وقال الدارقطني: ضعيف، وقال ابن معين: ليس بثقة. وقال مرة: ليس بشيء، وقال ابن عدي: شيعي محترق صاحب أخبارهم. قلت روى عن الصقعب بن زهير، وجابر الجعفي: ومجالد بن سعيد، وروى عنه المدائني، وعبد الرحمن بن مغراء[١١١]. ومن خلال المقارنة بين رواة الأخبار الذين ورد ذكرهم في رسائل الجاحظ يبدو لنا ان أبا مخنف هو من صنف الرواة الذين لا يركن الى رواياتهم[١١٢].

خصائص ومميزات روايات لوط

تختلف روايات لوط بن يحيى من حيث عرضه للمادة: فتراها مرة متصلة، ترتبط الحوادث فيها ارتباطاً تاماً، في حين نجد روايات

---

(١٠٩) أيضاً: ج ٤، ص ١٧٨.

(١١٠) الدولة العربية وسقوطها، من يوليوس حتى المقدمة (القاهرة، ١٩٥٨).

(١١١) الذهبي، محمد: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج ٣، ص ٤٦٩-٤٧٠ (القاهرة، دون تاريخ).

(١١٢) للمزيد: رسائل الجاحظ، ج ٣، ص ٢٢٥-٢٢٦ (القاهرة، ١٩٦٩).

أخرى تفتقر الى ذلك تماماً، كذلك فتاز كتاباته بالغموض احياناً. ومع ما تتسم فاني أرى أن روايات صاحبنا هي صورة حية لمجتمع خاصة وان الكثير من هذه الروايات قد تضمنت الخطب والحوارات والشعر. والجدير بالملاحظة هنا ان الكثير من الرواة في العصر العباسي قد ذهبوا مذهب لوط بن يحيى في تضمين رواياتهم الخطب والحوارات والشعر مثل سيف بن عمر الأسدي المتوفى سنة ١٨٠هـ/٧٩٦م[٢٣]. كذلك يلاحظ على لوط بن يحيى انه يورد الآيات القرآنية أثناء عرضه للرواية[٢٤].

قال أبو مخنف في معرض حديثه عن صفين: وحدثني رجل من آل خارجة بن التميمي، ان ظبيان بن عمارة جعل يوشد نائل وهو يقول:

هل لك يا ظبيان من بقاء ... في ساكن الأرض بغير ماء
لا والـــه الأرض والسماء ... واضرب وجوه القوم الأعداء
بالسيف عند همس الوغاء ... حتى يجيبوك الى الوفاء[٢٥]

---

(٢٣) الطبري: المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٨٥، ٤٠٨، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٣، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٩٢، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٦٩، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٩٢، ٥٩٣، ٦٠٠، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١، ١٦٤٢، ١٦٤٣، ١٦٤٤، ١٦٤٥، ١٦٤٦، ١٦٤٧، ١٦٤٨، ١٦٤٩، ١٦٥٠، ١٦٥١، ١٦٥٢، ١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٦٥٥، ١٦٥٦، ١٦٥٧، ١٦٥٨، ١٦٥٩، ١٦٦٠، ١٦٦١، ١٦٦٢، ١٦٦٣، ١٦٦٤، ١٦٦٥، ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨، ١٦٦٩، ١٦٧٠، ١٦٧١، ١٦٧٢، ١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٥، ١٦٧٦، ١٦٧٧، ١٦٧٨، ١٦٧٩، ١٦٨٠، ١٦٨١، ١٦٨٢، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٦٨٥، ١٦٨٦، ١٦٨٧، ١٦٨٨، ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩١، ١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥، ١٦٩٦، ١٦٩٧، ١٦٩٨، ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١، ١٧٠٢، ١٧٠٣، ١٧٠٤، ١٧٠٥، ١٧٠٦، ١٧٠٧، ١٧٠٨، ١٧٠٩، ١٧١٠، ١٧١١، ١٧١٢، ١٧١٣، ١٧١٤، ١٧١٥، ١٧١٦، ١٧١٧، ١٧١٨، ١٧١٩، ١٧٢٠، ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٢٤، ١٧٢٥، ١٧٢٦، ١٧٢٧، ١٧٢٨، ١٧٢٩، ١٧٣٠، ١٧٣١، ١٧٣٢، ١٧٣٣، ١٧٣٤، ١٧٣٥، ١٧٣٦، ١٧٣٧، ١٧٣٨، ١٧٣٩، ١٧٤٠، ١٧٤١، ١٧٤٢، ١٧٤٣، ١٧٤٤، ١٧٤٥، ١٧٤٦، ١٧٤٧، ١٧٤٨، ١٧٤٩، ١٧٥٠، ١٧٥١، ١٧٥٢، ١٧٥٣، ١٧٥٤، ١٧٥٥، ١٧٥٦، ١٧٥٧، ١٧٥٨، ١٧٥٩، ١٧٦٠، ١٧٦١، ١٧٦٢، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٧٦٥، ١٧٦٦، ١٧٦٧، ١٧٦٨، ١٧٦٩، ١٧٧٠، ١٧٧١، ١٧٧٢، ١٧٧٣، ١٧٧٤، ١٧٧٥، ١٧٧٦، ١٧٧٧، ١٧٧٨، ١٧٧٩، ١٧٨٠، ١٧٨١، ١٧٨٢، ١٧٨٣، ١٧٨٤، ١٧٨٥، ١٧٨٦، ١٧٨٧، ١٧٨٨، ١٧٨٩، ١٧٩٠، ١٧٩١، ١٧٩٢، ١٧٩٣، ١٧٩٤، ١٧٩٥، ١٧٩٦، ١٧٩٧، ١٧٩٨، ١٧٩٩، ١٨٠٠، ١٨٠١، ١٨٠٢، ١٨٠٣، ١٨٠٤، ١٨٠٥، ١٨٠٦، ١٨٠٧، ١٨٠٨، ١٨٠٩، ١٨١٠، ١٨١١، ١٨١٢، ١٨١٣، ١٨١٤، ١٨١٥، ١٨١٦، ١٨١٧، ١٨١٨، ١٨١٩، ١٨٢٠، ١٨٢١، ١٨٢٢، ١٨٢٣، ١٨٢٤، ١٨٢٥، ١٨٢٦، ١٨٢٧، ١٨٢٨، ١٨٢٩، ١٨٣٠، ١٨٣١، ١٨٣٢، ١٨٣٣، ١٨٣٤، ١٨٣٥، ١٨٣٦، ١٨٣٧، ١٨٣٨، ١٨٣٩، ١٨٤٠، ١٨٤١، ١٨٤٢، ١٨٤٣، ١٨٤٤، ١٨٤٥، ١٨٤٦، ١٨٤٧، ١٨٤٨، ١٨٤٩، ١٨٥٠، ١٨٥١، ١٨٥٢، ١٨٥٣، ١٨٥٤، ١٨٥٥، ١٨٥٦، ١٨٥٧، ١٨٥٨، ١٨٥٩، ١٨٦٠، ١٨٦١، ١٨٦٢، ١٨٦٣، ١٨٦٤، ١٨٦٥، ١٨٦٦، ١٨٦٧، ١٨٦٨، ١٨٦٩، ١٨٧٠، ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣، ١٨٧٤، ١٨٧٥، ١٨٧٦، ١٨٧٧، ١٨٧٨، ١٨٧٩، ١٨٨٠، ١٨٨١، ١٨٨٢، ١٨٨٣، ١٨٨٤، ١٨٨٥، ١٨٨٦، ١٨٨٧، ١٨٨٨، ١٨٨٩، ١٨٩٠، ١٨٩١، ١٨٩٢، ١٨٩٣، ١٨٩٤، ١٨٩٥، ١٨٩٦، ١٨٩٧، ١٨٩٨، ١٨٩٩، ١٩٠٠، ١٩٠١، ١٩٠٢، ١٩٠٣، ١٩٠٤، ١٩٠٥، ١٩٠٦، ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩٠٩، ١٩١٠، ١٩١١، ١٩١٢، ١٩١٣، ١٩١٤، ١٩١٥، ١٩١٦، ١٩١٧، ١٩١٨، ١٩١٩، ١٩٢٠، ١٩٢١، ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥، ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨، ١٩٢٩، ١٩٣٠، ١٩٣١، ١٩٣٢، ١٩٣٣، ١٩٣٤، ١٩٣٥، ١٩٣٦، ١٩٣٧، ١٩٣٨، ١٩٣٩، ١٩٤٠، ١٩٤١، ١٩٤٢، ١٩٤٣، ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨، ١٩٤٩، ١٩٥٠، ١٩٥١، ١٩٥٢، ١٩٥٣، ١٩٥٤، ١٩٥٥، ١٩٥٦، ١٩٥٧، ١٩٥٨، ١٩٥٩، ١٩٦٠، ١٩٦١، ١٩٦٢، ١٩٦٣، ١٩٦٤، ١٩٦٥، ١٩٦٦، ١٩٦٧، ١٩٦٨، ١٩٦٩، ١٩٧٠، ١٩٧١، ١٩٧٢، ١٩٧٣، ١٩٧٤، ١٩٧٥، ١٩٧٦، ١٩٧٧، ١٩٧٨، ١٩٧٩، ١٩٨٠، ١٩٨١، ١٩٨٢، ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥، ١٩٨٦، ١٩٨٧، ١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩٠، ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٠٠، ٢٠٠١، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٠، ٢٠١١، ٢٠١٢، ٢٠١٣، ٢٠١٤، ٢٠١٥، ٢٠١٦، ٢٠١٧، ٢٠١٨، ٢٠١٩، ٢٠٢٠، ٢٠٢١، ٢٠٢٢، ٢٠٢٣، ٢٠٢٤، ٢٠٢٥، ٢٠٢٦، ٢٠٢٧، ٢٠٢٨، ٢٠٢٩، ٢٠٣٠، ٢٠٣١، ٢٠٣٢، ٢٠٣٣، ٢٠٣٤، ٢٠٣٥، ٢٠٣٦، ٢٠٣٧، ٢٠٣٨، ٢٠٣٩، ٢٠٤٠، ٢٠٤١، ٢٠٤٢، ٢٠٤٣، ٢٠٤٤، ٢٠٤٥، ٢٠٤٦، ٢٠٤٧، ٢٠٤٨، ٢٠٤٩، ٢٠٥٠، ٢٠٥١، ٢٠٥٢، ٢٠٥٣، ٢٠٥٤، ٢٠٥٥، ٢٠٥٦، ٢٠٥٧، ٢٠٥٨، ٢٠٥٩، ٢٠٦٠، ٢٠٦١، ٢٠٦٢، ٢٠٦٣، ٢٠٦٤، ٢٠٦٥، ٢٠٦٦، ٢٠٦٧، ٢٠٦٨، ٢٠٦٩، ٢٠٧٠، ٢٠٧١، ٢٠٧٢، ٢٠٧٣، ٢٠٧٤، ٢٠٧٥، ٢٠٧٦، ٢٠٧٧، ٢٠٧٨، ٢٠٧٩، ٢٠٨٠، ٢٠٨١، ٢٠٨٢، ٢٠٨٣، ٢٠٨٤، ٢٠٨٥، ٢٠٨٦، ٢٠٨٧، ٢٠٨٨، ٢٠٨٩، ٢٠٩٠، ٢٠٩١، ٢٠٩٢، ٢٠٩٣، ٢٠٩٤، ٢٠٩٥، ٢٠٩٦، ٢٠٩٧، ٢٠٩٨، ٢٠٩٩، ٢١٠٠، ٢١٠١، ٢١٠٢، ٢١٠٣، ٢١٠٤، ٢١٠٥، ٢١٠٦، ٢١٠٧، ٢١٠٨، ٢١٠٩، ٢١١٠، ٢١١١، ٢١١٢، ٢١١٣، ٢١١٤، ٢١١٥، ٢١١٦، ٢١١٧، ٢١١٨، ٢١١٩، ٢١٢٠، ٢١٢١، ٢١٢٢، ٢١٢٣، ٢١٢٤، ٢١٢٥، ٢١٢٦، ٢١٢٧، ٢١٢٨، ٢١٢٩، ٢١٣٠، ٢١٣١، ٢١٣٢، ٢١٣٣، ٢١٣٤، ٢١٣٥، ٢١٣٦، ٢١٣٧، ٢١٣٨، ٢١٣٩، ٢١٤٠، ٢١٤١، ٢١٤٢، ٢١٤٣، ٢١٤٤، ٢١٤٥، ٢١٤٦، ٢١٤٧، ٢١٤٨، ٢١٤٩، ٢١٥٠، ٢١٥١، ٢١٥٢، ٢١٥٣، ٢١٥٤، ٢١٥٥، ٢١٥٦، ٢١٥٧، ٢١٥٨، ٢١٥٩، ٢١٦٠، ٢١٦١، ٢١٦٢، ٢١٦٣، ٢١٦٤، ٢١٦٥، ٢١٦٦، ٢١٦٧، ٢١٦٨، ٢١٦٩، ٢١٧٠، ٢١٧١، ٢١٧٢، ٢١٧٣، ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦، ٢١٧٧، ٢١٧٨، ٢١٧٩، ٢١٨٠، ٢١٨١، ٢١٨٢، ٢١٨٣، ٢١٨٤، ٢١٨٥، ٢١٨٦، ٢١٨٧، ٢١٨٨، ٢١٨٩، ٢١٩٠، ٢١٩١، ٢١٩٢، ٢١٩٣، ٢١٩٤، ٢١٩٥، ٢١٩٦، ٢١٩٧، ٢١٩٨، ٢١٩٩، ٢٢٠٠، ٢٢٠١، ٢٢٠٢، ٢٢٠٣، ٢٢٠٤، ٢٢٠٥، ٢٢٠٦، ٢٢٠٧، ٢٢٠٨، ٢٢٠٩، ٢٢١٠، ٢٢١١، ٢٢١٢، ٢٢١٣، ٢٢١٤، ٢٢١٥، ٢٢١٦، ٢٢١٧، ٢٢١٨، ٢٢١٩، ٢٢٢٠، ٢٢٢١، ٢٢٢٢، ٢٢٢٣، ٢٢٢٤، ٢٢٢٥، ٢٢٢٦، ٢٢٢٧، ٢٢٢٨، ٢٢٢٩، ٢٢٣٠، ٢٢٣١، ٢٢٣٢، ٢٢٣٣، ٢٢٣٤، ٢٢٣٥، ٢٢٣٦، ٢٢٣٧، ٢٢٣٨، ٢٢٣٩، ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٤٢، ٢٢٤٣، ٢٢٤٤، ٢٢٤٥، ٢٢٤٦، ٢٢٤٧، ٢٢٤٨، ٢٢٤٩، ٢٢٥٠، ٢٢٥١، ٢٢٥٢، ٢٢٥٣، ٢٢٥٤، ٢٢٥٥، ٢٢٥٦، ٢٢٥٧، ٢٢٥٨، ٢٢٥٩، ٢٢٦٠، ٢٢٦١، ٢٢٦٢، ٢٢٦٣، ٢٢٦٤، ٢٢٦٥، ٢٢٦٦، ٢٢٦٧، ٢٢٦٨، ٢٢٦٩، ٢٢٧٠، ٢٢٧١، ٢٢٧٢، ٢٢٧٣، ٢٢٧٤، ٢٢٧٥، ٢٢٧٦، ٢٢٧٧، ٢٢٧٨، ٢٢٧٩، ٢٢٨٠، ٢٢٨١، ٢٢٨٢، ٢٢٨٣، ٢٢٨٤، ٢٢٨٥، ٢٢٨٦، ٢٢٨٧، ٢٢٨٨، ٢٢٨٩، ٢٢٩٠، ٢٢٩١، ٢٢٩٢، ٢٢٩٣، ٢٢٩٤، ٢٢٩٥، ٢٢٩٦، ٢٢٩٧، ٢٢٩٨، ٢٢٩٩، ٢٣٠٠، ٢٣٠١، ٢٣٠٢، ٢٣٠٣، ٢٣٠٤، ٢٣٠٥، ٢٣٠٦، ٢٣٠٧، ٢٣٠٨، ٢٣٠٩، ٢٣١٠، ٢٣١١، ٢٣١٢، ٢٣١٣، ٢٣١٤، ٢٣١٥، ٢٣١٦، ٢٣١٧، ٢٣١٨، ٢٣١٩، ٢٣٢٠، ٢٣٢١، ٢٣٢٢، ٢٣٢٣، ٢٣٢٤، ٢٣٢٥، ٢٣٢٦، ٢٣٢٧، ٢٣٢٨، ٢٣٢٩، ٢٣٣٠، ٢٣٣١، ٢٣٣٢، ٢٣٣٣، ٢٣٣٤، ٢٣٣٥، ٢٣٣٦، ٢٣٣٧، ٢٣٣٨، ٢٣٣٩، ٢٣٤٠، ٢٣٤١، ٢٣٤٢، ٢٣٤٣، ٢٣٤٤، ٢٣٤٥، ٢٣٤٦، ٢٣٤٧، ٢٣٤٨، ٢٣٤٩، ٢٣٥٠، ٢٣٥١، ٢٣٥٢، ٢٣٥٣، ٢٣٥٤، ٢٣٥٥، ٢٣٥٦، ٢٣٥٧، ٢٣٥٨، ٢٣٥٩، ٢٣٦٠، ٢٣٦١، ٢٣٦٢، ٢٣٦٣، ٢٣٦٤، ٢٣٦٥، ٢٣٦٦، ٢٣٦٧، ٢٣٦٨، ٢٣٦٩، ٢٣٧٠، ٢٣٧١، ٢٣٧٢، ٢٣٧٣، ٢٣٧٤، ٢٣٧٥، ٢٣٧٦، ٢٣٧٧، ٢٣٧٨، ٢٣٧٩، ٢٣٨٠، ٢٣٨١، ٢٣٨٢، ٢٣٨٣، ٢٣٨٤، ٢٣٨٥، ٢٣٨٦، ٢٣٨٧، ٢٣٨٨، ٢٣٨٩، ٢٣٩٠، ٢٣٩١، ٢٣٩٢، ٢٣٩٣، ٢٣٩٤، ٢٣٩٥، ٢٣٩٦

كذلك فان الرواية التالية تبين لنا دور مجالس السمر وقصص الأيام في أسلوب لوط بن يحيى:

قال أبو مخنف: لما عزل عثمان الوليد بن عقبة عن الكوفة ولاها سعيد ابن العاص وأمره بمداراة أهلها فكان يجالس قراءها ووجوه أهلها ويسامرهم، فيجتمع عنده مالك بن الحارث الأشتر النخعي وزيد وصعصعة إبنا صوحان العبديان... فكتب جماعة من القراء الى عثمان منهم سليمان بن صرد الخزاعي... ان سعيداً كثر على قوم من أهل الورع والفضل والعفاف فحملك في أمرهم على ما لا يحل في دين ولا يحسن في سياسة، وانا نذكرك الله في أمة محمد فقد خفنا أن يكون فساد أمرهم على يديك لأنك قد حملت بني أبيك على رقابهم[٣٦]. وقد روى الاخباري المدائني بعض الروايات التاريخية عن لوط بن يحيى. قال علي بن محمد المدائني: أخبرنا أبو مخنف عن خطلة بن الأعلم عن مهران الحنفي عن الأصبغ بن نباتة المجاشعي قال: بعث علي خليد بن قرة اليربوعي - ويقال خليد بن طريف الى خراسان[٣٧]. ومن خلال الروايات التي ورد ذكرها في تاريخ الطبري، يمكننا القول ان أبا مخنف: كان يضع أخبار الشيعة موضع اهتمامه الخاص[٣٨].

- ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١، ١٦٤٢، ١٦٤٣، ١٦٤٤، ١٦٤٥، ١٦٤٦، ١٦٤٧، ١٦٤٨، ١٦٤٩، ١٦٥٠، ١٦٥١، ١٦٥٢، ١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٦٥٥، ١٦٥٦، ١٦٥٧، ١٦٥٨، ١٦٥٩، ١٦٦٠، ١٦٦١، ١٦٦٢، ١٦٦٣، ١٦٦٤، ١٦٦٥، ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨، ١٦٦٩، ١٦٧٠، ١٦٧١، ١٦٧٢، ١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٥، ١٦٧٦، ١٦٧٧، ١٦٧٨، ١٦٧٩، ١٦٨٠، ١٦٨١، ١٦٨٢، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٦٨٥، ١٦٨٦، ١٦٨٧، ١٦٨٨، ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩١، ١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥، ١٦٩٦، ١٦٩٧، ١٦٩٨، ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١، ١٧٠٢، ١٧٠٣، ١٧٠٤، ١٧٠٥، ١٧٠٦، ١٧٠٧، ١٧٠٨، ١٧٠٩، ١٧١٠، ١٧١١، ١٧١٢، ١٧١٣، ١٧١٤، ١٧١٥، ١٧١٦، ١٧١٧، ١٧١٨، ١٧١٩، ١٧٢٠، ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٢٤، ١٧٢٥، ١٧٢٦، ١٧٢٧، ١٧٢٨، ١٧٢٩، ١٧٣٠، ١٧٣١، ١٧٣٢، ١٧٣٣، ١٧٣٤، ١٧٣٥، ١٧٣٦، ١٧٣٧، ١٧٣٨، ١٧٣٩، ١٧٤٠، ١٧٤١، ١٧٤٢، ١٧٤٣، ١٧٤٤، ١٧٤٥، ١٧٤٦، ١٧٤٧، ١٧٤٨، ١٧٤٩، ١٧٥٠، ١٧٥١، ١٧٥٢، ١٧٥٣، ١٧٥٤، ١٧٥٥، ١٧٥٦، ١٧٥٧، ١٧٥٨، ١٧٥٩، ١٧٦٠، ١٧٦١، ١٧٦٢، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٧٦٥، ١٧٦٦، ١٧٦٧، ١٧٦٨، ١٧٦٩، ١٧٧٠، ١٧٧١، ١٧٧٢، ١٧٧٣، ١٧٧٤، ١٧٧٥، ١٧٧٦، ١٧٧٧، ١٧٧٨، ١٧٧٩، ١٧٨٠، ١٧٨١، ١٧٨٢، ١٧٨٣، ١٧٨٤، ١٧٨٥، ١٧٨٦، ١٧٨٧، ١٧٨٨، ١٧٨٩، ١٧٩٠، ١٧٩١، ١٧٩٢، ١٧٩٣، ١٧٩٤، ١٧٩٥، ١٧٩٦، ١٧٩٧، ١٧٩٨، ١٧٩٩، ١٨٠٠، ١٨٠١، ١٨٠٢، ١٨٠٣، ١٨٠٤، ١٨٠٥، ١٨٠٦، ١٨٠٧، ١٨٠٨، ١٨٠٩، ١٨١٠، ١٨١١، ١٨١٢، ١٨١٣، ١٨١٤، ١٨١٥، ١٨١٦، ١٨١٧، ١٨١٨، ١٨١٩، ١٨٢٠، ١٨٢١، ١٨٢٢، ١٨٢٣، ١٨٢٤، ١٨٢٥، ١٨٢٦، ١٨٢٧، ١٨٢٨، ١٨٢٩، ١٨٣٠، ١٨٣١، ١٨٣٢، ١٨٣٣، ١٨٣٤، ١٨٣٥، ١٨٣٦، ١٨٣٧، ١٨٣٨، ١٨٣٩، ١٨٤٠، ١٨٤١، ١٨٤٢، ١٨٤٣، ١٨٤٤، ١٨٤٥، ١٨٤٦، ١٨٤٧، ١٨٤٨، ١٨٤٩، ١٨٥٠، ١٨٥١، ١٨٥٢، ١٨٥٣، ١٨٥٤، ١٨٥٥، ١٨٥٦، ١٨٥٧، ١٨٥٨، ١٨٥٩، ١٨٦٠، ١٨٦١، ١٨٦٢، ١٨٦٣، ١٨٦٤، ١٨٦٥، ١٨٦٦، ١٨٦٧، ١٨٦٨، ١٨٦٩، ١٨٧٠، ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣، ١٨٧٤، ١٨٧٥، ١٨٧٦، ١٨٧٧، ١٨٧٨، ١٨٧٩، ١٨٨٠، ١٨٨١، ١٨٨٢، ١٨٨٣، ١٨٨٤، ١٨٨٥، ١٨٨٦، ١٨٨٧، ١٨٨٨، ١٨٨٩، ١٨٩٠، ١٨٩١، ١٨٩٢، ١٨٩٣، ١٨٩٤، ١٨٩٥، ١٨٩٦، ١٨٩٧، ١٨٩٨، ١٨٩٩، ١٩٠٠، ١٩٠١، ١٩٠٢، ١٩٠٣، ١٩٠٤، ١٩٠٥، ١٩٠٦، ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩٠٩، ١٩١٠، ١٩١١، ١٩١٢، ١٩١٣، ١٩١٤، ١٩١٥، ١٩١٦، ١٩١٧، ١٩١٨، ١٩١٩، ١٩٢٠، ١٩٢١، ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥، ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨، ١٩٢٩، ١٩٣٠، ١٩٣١، ١٩٣٢، ١٩٣٣، ١٩٣٤، ١٩٣٥، ١٩٣٦، ١٩٣٧، ١٩٣٨، ١٩٣٩، ١٩٤٠، ١٩٤١، ١٩٤٢، ١٩٤٣، ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨، ١٩٤٩، ١٩٥٠، ١٩٥١، ١٩٥٢، ١٩٥٣، ١٩٥٤، ١٩٥٥، ١٩٥٦، ١٩٥٧، ١٩٥٨، ١٩٥٩، ١٩٦٠، ١٩٦١، ١٩٦٢، ١٩٦٣، ١٩٦٤، ١٩٦٥، ١٩٦٦، ١٩٦٧، ١٩٦٨، ١٩٦٩، ١٩٧٠، ١٩٧١، ١٩٧٢، ١٩٧٣، ١٩٧٤، ١٩٧٥، ١٩٧٦، ١٩٧٧، ١٩٧٨، ١٩٧٩، ١٩٨٠، ١٩٨١، ١٩٨٢، ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥، ١٩٨٦، ١٩٨٧، ١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩٠، ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٠٠، ٢٠٠١، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٠، ٢٠١١، ٢٠١٢، ٢٠١٣، ٢٠١٤، ٢٠١٥، ٢٠١٦، ٢٠١٧، ٢٠١٨، ٢٠١٩، ٢٠٢٠، ٢٠٢١، ٢٠٢٢، ٢٠٢٣، ٢٠٢٤، ٢٠٢٥، ٢٠٢٦، ٢٠٢٧، ٢٠٢٨، ٢٠٢٩، ٢٠٣٠، ٢٠٣١، ٢٠٣٢، ٢٠٣٣، ٢٠٣٤، ٢٠٣٥، ٢٠٣٦، ٢٠٣٧، ٢٠٣٨، ٢٠٣٩، ٢٠٤٠، ٢٠٤١، ٢٠٤٢، ٢٠٤٣، ٢٠٤٤، ٢٠٤٥، ٢٠٤٦، ٢٠٤٧، ٢٠٤٨، ٢٠٤٩، ٢٠٥٠، ٢٠٥١، ٢٠٥٢، ٢٠٥٣، ٢٠٥٤، ٢٠٥٥، ٢٠٥٦، ٢٠٥٧، ٢٠٥٨، ٢٠٥٩، ٢٠٦٠، ٢٠٦١، ٢٠٦٢، ٢٠٦٣، ٢٠٦٤، ٢٠٦٥، ٢٠٦٦، ٢٠٦٧، ٢٠٦٨، ٢٠٦٩، ٢٠٧٠، ٢٠٧١، ٢٠٧٢، ٢٠٧٣، ٢٠٧٤، ٢٠٧٥، ٢٠٧٦، ٢٠٧٧، ٢٠٧٨، ٢٠٧٩، ٢٠٨٠، ٢٠٨١، ٢٠٨٢، ٢٠٨٣، ٢٠٨٤، ٢٠٨٥، ٢٠٨٦، ٢٠٨٧، ٢٠٨٨، ٢٠٨٩، ٢٠٩٠، ٢٠٩١، ٢٠٩٢، ٢٠٩٣، ٢٠٩٤، ٢٠٩٥، ٢٠٩٦، ٢٠٩٧، ٢٠٩٨، ٢٠٩٩، ٢١٠٠، ٢١٠١، ٢١٠٢، ٢١٠٣، ٢١٠٤، ٢١٠٥، ٢١٠٦، ٢١٠٧، ٢١٠٨، ٢١٠٩، ٢١١٠، ٢١١١، ٢١١٢، ٢١١٣، ٢١١٤، ٢١١٥، ٢١١٦، ٢١١٧، ٢١١٨، ٢١١٩، ٢١٢٠، ٢١٢١، ٢١٢٢، ٢١٢٣، ٢١٢٤، ٢١٢٥، ٢١٢٦، ٢١٢٧، ٢١٢٨، ٢١٢٩، ٢١٣٠، ٢١٣١، ٢١٣٢، ٢١٣٣، ٢١٣٤، ٢١٣٥، ٢١٣٦، ٢١٣٧، ٢١٣٨، ٢١٣٩، ٢١٤٠، ٢١٤١، ٢١٤٢، ٢١٤٣، ٢١٤٤، ٢١٤٥، ٢١٤٦، ٢١٤٧، ٢١٤٨، ٢١٤٩، ٢١٥٠، ٢١٥١، ٢١٥٢، ٢١٥٣، ٢١٥٤، ٢١٥٥، ٢١٥٦، ٢١٥٧، ٢١٥٨، ٢١٥٩، ٢١٦٠، ٢١٦١، ٢١٦٢، ٢١٦٣، ٢١٦٤، ٢١٦٥، ٢١٦٦، ٢١٦٧، ٢١٦٨، ٢١٦٩، ٢١٧٠، ٢١٧١، ٢١٧٢، ٢١٧٣، ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦، ٢١٧٧، ٢١٧٨، ٢١٧٩، ٢١٨٠، ٢١٨١، ٢١٨٢، ٢١٨٣، ٢١٨٤، ٢١٨٥، ٢١٨٦، ٢١٨٧، ٢١٨٨، ٢١٨٩، ٢١٩٠، ٢١٩١، ٢١٩٢، ٢١٩٣، ٢١٩٤، ٢١٩٥، ٢١٩٦، ٢١٩٧، ٢١٩٨، ٢١٩٩، ٢٢٠٠، ٢٢٠١، ٢٢٠٢، ٢٢٠٣، ٢٢٠٤، ٢٢٠٥، ٢٢٠٦، ٢٢٠٧، ٢٢٠٨، ٢٢٠٩، ٢٢١٠، ٢٢١١، ٢٢١٢، ٢٢١٣، ٢٢١٤، ٢٢١٥، ٢٢١٦، ٢٢١٧، ٢٢١٨، ٢٢١٩، ٢٢٢٠، ٢٢٢١، ٢٢٢٢، ٢٢٢٣، ٢٢٢٤، ٢٢٢٥، ٢٢٢٦، ٢٢٢٧، ٢٢٢٨، ٢٢٢٩، ٢٢٣٠، ٢٢٣١، ٢٢٣٢، ٢٢٣٣، ٢٢٣٤، ٢٢٣٥، ٢٢٣٦، ٢٢٣٧، ٢٢٣٨، ٢٢٣٩، ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٤٢، ٢٢٤٣، ٢٢٤٤، ٢٢٤٥، ٢٢٤٦، ٢٢٤٧، ٢٢٤٨، ٢٢٤٩، ٢٢٥٠، ٢٢٥١، ٢٢٥٢، ٢

لقد اختلف أبو مخنف عن الرواة الذين كانوا يروون الروايات عن حوادث معينة، حين سلك سبيل جمع الروايات التي تتعلق بموضوع أو حادث معين ثم يجعلها في كتاب خاص، وبهذا الخصوص يذكر ابن خلدون: «... وما هو إلا أن ولد أبو مخنف حديثاً... ثم صور في كتب ألفها في الوقائع: إلا رواه من لا يحصل ولا يتثبت ولا يتوقف...»[١٩٩]. وقد أعطى أبو مخنف شؤون الأمة جانباً من العناية[٢٠٠]. وعلى الرغم من أن روايات صاحبنا وكما أوردها الطبري: قد أخذت تقل تدريجياً في العقد الأخير من تاريخ دولة الأمويين، إلا أن أبا مخنف قد أولى أخبار العراق حتى نهاية العصر الأموي اهتماماً فائقاً: وقد اعتمد في ذلك على الروايات المحلية والقبلية في العراق، وإنه أحد المكثرين من رواياته عن أفراد شاركوا في الحوادث نفسها بالإضافة إلى عدد كبير من الروايات الفردية.

قال أبو مخنف عن إسحق بن راشد عن عباد بن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال: «شهدت يوم الجمل وبي سبع وثلاثون جراحة من ضربة وطعنة، وما رأيت مثل يوم الجمل قط ما يفهم منا أحد وما نحن إلا كالجبل الأسود وما يأخذ بخطام الجمل أحد إلا قتل...»[٢٠١]. وفي هذا السياق أيضاً يمكننا أن روايات صاحبنا في

---

(١٩٩) ابن خلدون: المقدمة، ج ١، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٢٠٠) عن القسم الجميل: الأزدي، ج ١، ص ١٢٦ (القاهرة، ١٩٢٥).

(٢٠١) الطبري: المصدر السابق، ج ٢، ص ٢١٠-٢١١. القصة المذكورة أعلاه هي ضمن أخبار الجمل. المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١، ١٦٤٢، ١٦٤٣، ١٦٤٤، ١٦٤٥، ١٦٤٦، ١٦٤٧، ١٦٤٨، ١٦٤٩، ١٦٥٠، ١٦٥١، ١٦٥٢، ١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٦٥٥، ١٦٥٦، ١٦٥٧، ١٦٥٨، ١٦٥٩، ١٦٦٠، ١٦٦١، ١٦٦٢، ١٦٦٣، ١٦٦٤، ١٦٦٥، ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨، ١٦٦٩، ١٦٧٠، ١٦٧١، ١٦٧٢، ١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٥، ١٦٧٦، ١٦٧٧، ١٦٧٨، ١٦٧٩، ١٦٨٠، ١٦٨١، ١٦٨٢، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٦٨٥، ١٦٨٦، ١٦٨٧، ١٦٨٨، ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩١، ١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥، ١٦٩٦، ١٦٩٧، ١٦٩٨، ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١، ١٧٠٢، ١٧٠٣، ١٧٠٤، ١٧٠٥، ١٧٠٦، ١٧٠٧، ١٧٠٨، ١٧٠٩، ١٧١٠، ١٧١١، ١٧١٢، ١٧١٣، ١٧١٤، ١٧١٥، ١٧١٦، ١٧١٧، ١٧١٨، ١٧١٩، ١٧٢٠، ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٢٤، ١٧٢٥، ١٧٢٦، ١٧٢٧، ١٧٢٨، ١٧٢٩، ١٧٣٠، ١٧٣١، ١٧٣٢، ١٧٣٣، ١٧٣٤، ١٧٣٥، ١٧٣٦، ١٧٣٧، ١٧٣٨، ١٧٣٩، ١٧٤٠، ١٧٤١، ١٧٤٢، ١٧٤٣، ١٧٤٤، ١٧٤٥، ١٧٤٦، ١٧٤٧، ١٧٤٨، ١٧٤٩، ١٧٥٠، ١٧٥١، ١٧٥٢، ١٧٥٣، ١٧٥٤، ١٧٥٥، ١٧٥٦، ١٧٥٧، ١٧٥٨، ١٧٥٩، ١٧٦٠، ١٧٦١، ١٧٦٢، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٧٦٥، ١٧٦٦، ١٧٦٧، ١٧٦٨، ١٧٦٩، ١٧٧٠، ١٧٧١، ١٧٧٢، ١٧٧٣، ١٧٧٤، ١٧٧٥، ١٧٧٦، ١٧٧٧، ١٧٧٨، ١٧٧٩، ١٧٨٠، ١٧٨١، ١٧٨٢، ١٧٨٣، ١٧٨٤، ١٧٨٥، ١٧٨٦، ١٧٨٧، ١٧٨٨، ١٧٨٩، ١٧٩٠، ١٧٩١، ١٧٩٢، ١٧٩٣، ١٧٩٤، ١٧٩٥، ١٧٩٦، ١٧٩٧، ١٧٩٨، ١٧٩٩، ١٨٠٠، ١٨٠١، ١٨٠٢، ١٨٠٣، ١٨٠٤، ١٨٠٥، ١٨٠٦، ١٨٠٧، ١٨٠٨، ١٨٠٩، ١٨١٠، ١٨١١، ١٨١٢، ١٨١٣، ١٨١٤، ١٨١٥، ١٨١٦، ١٨١٧، ١٨١٨، ١٨١٩، ١٨٢٠، ١٨٢١، ١٨٢٢، ١٨٢٣، ١٨٢٤، ١٨٢٥، ١٨٢٦، ١٨٢٧، ١٨٢٨، ١٨٢٩، ١٨٣٠، ١٨٣١، ١٨٣٢، ١٨٣٣، ١٨٣٤، ١٨٣٥، ١٨٣٦، ١٨٣٧، ١٨٣٨، ١٨٣٩، ١٨٤٠، ١٨٤١، ١٨٤٢، ١٨٤٣، ١٨٤٤، ١٨٤٥، ١٨٤٦، ١٨٤٧، ١٨٤٨، ١٨٤٩، ١٨٥٠، ١٨٥١، ١٨٥٢، ١٨٥٣، ١٨٥٤، ١٨٥٥، ١٨٥٦، ١٨٥٧، ١٨٥٨، ١٨٥٩، ١٨٦٠، ١٨٦١، ١٨٦٢، ١٨٦٣، ١٨٦٤، ١٨٦٥، ١٨٦٦، ١٨٦٧، ١٨٦٨، ١٨٦٩، ١٨٧٠، ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣، ١٨٧٤، ١٨٧٥، ١٨٧٦، ١٨٧٧، ١٨٧٨، ١٨٧٩، ١٨٨٠، ١٨٨١، ١٨٨٢، ١٨٨٣، ١٨٨٤، ١٨٨٥، ١٨٨٦، ١٨٨٧، ١٨٨٨، ١٨٨٩، ١٨٩٠، ١٨٩١، ١٨٩٢، ١٨٩٣، ١٨٩٤، ١٨٩٥، ١٨٩٦، ١٨٩٧، ١٨٩٨، ١٨٩٩، ١٩٠٠، ١٩٠١، ١٩٠٢، ١٩٠٣، ١٩٠٤، ١٩٠٥، ١٩٠٦، ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩٠٩، ١٩١٠، ١٩١١، ١٩١٢، ١٩١٣، ١٩١٤، ١٩١٥، ١٩١٦، ١٩١٧، ١٩١٨، ١٩١٩، ١٩٢٠، ١٩٢١، ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥، ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨، ١٩٢٩، ١٩٣٠، ١٩٣١، ١٩٣٢، ١٩٣٣، ١٩٣٤، ١٩٣٥، ١٩٣٦، ١٩٣٧، ١٩٣٨، ١٩٣٩، ١٩٤٠، ١٩٤١، ١٩٤٢، ١٩٤٣، ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨، ١٩٤٩، ١٩٥٠، ١٩٥١، ١٩٥٢، ١٩٥٣، ١٩٥٤، ١٩٥٥، ١٩٥٦، ١٩٥٧، ١٩٥٨، ١٩٥٩، ١٩٦٠، ١٩٦١، ١٩٦٢، ١٩٦٣، ١٩٦٤، ١٩٦٥، ١٩٦٦، ١٩٦٧، ١٩٦٨، ١٩٦٩، ١٩٧٠، ١٩٧١، ١٩٧٢، ١٩٧٣، ١٩٧٤، ١٩٧٥، ١٩٧٦، ١٩٧٧، ١٩٧٨، ١٩٧٩، ١٩٨٠، ١٩٨١، ١٩٨٢، ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥، ١٩٨٦، ١٩٨٧، ١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩٠، ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٠٠، ٢٠٠١، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٠، ٢٠١١، ٢٠١٢، ٢٠١٣، ٢٠١٤، ٢٠١٥، ٢٠١٦، ٢٠١٧، ٢٠١٨، ٢٠١٩، ٢٠٢٠، ٢٠٢١، ٢٠٢٢، ٢٠٢٣، ٢٠٢٤، ٢٠٢٥، ٢٠٢٦، ٢٠٢٧، ٢٠٢٨، ٢٠٢٩، ٢٠٣٠، ٢٠٣١، ٢٠٣٢، ٢٠٣٣، ٢٠٣٤، ٢٠٣٥، ٢٠٣٦، ٢٠٣٧، ٢٠٣٨، ٢٠٣٩، ٢٠٤٠، ٢٠٤١، ٢٠٤٢، ٢٠٤٣، ٢٠٤٤، ٢٠٤٥، ٢٠٤٦، ٢٠٤٧، ٢٠٤٨، ٢٠٤٩، ٢٠٥٠، ٢٠٥١، ٢٠٥٢، ٢٠٥٣، ٢٠٥٤، ٢٠٥٥، ٢٠٥٦، ٢٠٥٧، ٢٠٥٨، ٢٠٥٩، ٢٠٦٠، ٢٠٦١، ٢٠٦٢، ٢٠٦٣، ٢٠٦٤، ٢٠٦٥، ٢٠٦٦، ٢٠٦٧، ٢٠٦٨، ٢٠٦٩، ٢٠٧٠، ٢٠٧١، ٢٠٧٢، ٢٠٧٣، ٢٠٧٤، ٢٠٧٥، ٢٠٧٦، ٢٠٧٧، ٢٠٧٨، ٢٠٧٩، ٢٠٨٠، ٢٠٨١، ٢٠٨٢، ٢٠٨٣، ٢٠٨٤، ٢٠٨٥، ٢٠٨٦، ٢٠٨٧، ٢٠٨٨، ٢٠٨٩، ٢٠٩٠، ٢٠٩١، ٢٠٩٢، ٢٠٩٣، ٢٠٩٤، ٢٠٩٥، ٢٠٩٦، ٢٠٩٧، ٢٠٩٨، ٢٠٩٩، ٢١٠٠، ٢١٠١، ٢١٠٢، ٢١٠٣، ٢١٠٤، ٢١٠٥، ٢١٠٦، ٢١٠٧، ٢١٠٨، ٢١٠٩، ٢١١٠، ٢١١١، ٢١١٢، ٢١١٣، ٢١١٤، ٢١١٥، ٢١١٦، ٢١١٧، ٢١١٨، ٢١١٩، ٢١٢٠، ٢١٢١، ٢١٢٢، ٢١٢٣، ٢١٢٤، ٢١٢٥، ٢١٢٦، ٢١٢٧، ٢١٢٨، ٢١٢٩، ٢١٣٠، ٢١٣١، ٢١٣٢، ٢١٣٣، ٢١٣٤، ٢١٣٥، ٢١٣٦، ٢١٣٧، ٢١٣٨، ٢١٣٩، ٢١٤٠، ٢١٤١، ٢١٤٢، ٢١٤٣، ٢١٤٤، ٢١٤٥، ٢١٤٦، ٢١٤٧، ٢١٤٨، ٢١٤٩، ٢١٥٠، ٢١٥١، ٢١٥٢، ٢١٥٣، ٢١٥٤، ٢١٥٥، ٢١٥٦، ٢١٥٧، ٢١٥٨، ٢١٥٩، ٢١٦٠، ٢١٦١، ٢١٦٢، ٢١٦٣، ٢١٦٤، ٢١٦٥، ٢١٦٦، ٢١٦٧، ٢١٦٨، ٢١٦٩، ٢١٧٠، ٢١٧١، ٢١٧٢، ٢١٧٣، ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦، ٢١٧٧، ٢١٧٨، ٢١٧٩، ٢١٨٠، ٢١٨١، ٢١٨٢، ٢١٨٣، ٢١٨٤، ٢١٨٥، ٢١٨٦، ٢١٨٧، ٢١٨٨، ٢١٨٩، ٢١٩٠، ٢١٩١، ٢١٩٢، ٢١٩٣، ٢١٩٤، ٢١٩٥، ٢١٩٦، ٢١٩٧، ٢١٩٨، ٢١٩٩، ٢٢٠٠، ٢٢٠١، ٢٢٠٢، ٢٢٠٣، ٢٢٠٤، ٢٢٠٥، ٢٢٠٦، ٢٢٠٧، ٢٢٠٨، ٢٢٠٩، ٢٢١٠، ٢٢١١، ٢٢١٢، ٢٢١٣، ٢٢١٤، ٢٢١٥، ٢٢١٦، ٢٢١٧، ٢٢١٨، ٢٢١٩، ٢٢٢٠، ٢٢٢١، ٢٢٢٢، ٢٢٢٣، ٢٢٢٤، ٢٢٢٥، ٢٢٢٦، ٢٢٢٧، ٢٢٢٨، ٢٢٢٩، ٢٢٣٠، ٢٢٣١، ٢٢٣٢، ٢٢٣٣، ٢٢٣٤، ٢٢٣٥، ٢٢٣٦، ٢٢٣٧، ٢٢٣٨، ٢٢٣٩، ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٤٢، ٢٢٤٣، ٢٢٤٤، ٢٢٤٥، ٢٢٤٦، ٢٢٤٧، ٢٢٤٨، ٢٢٤٩، ٢٢٥٠، ٢٢٥١، ٢٢٥٢، ٢٢٥٣، ٢٢٥٤، ٢٢٥٥، ٢٢٥٦، ٢٢٥٧، ٢٢٥٨، ٢٢٥٩، ٢٢٦٠، ٢٢٦١، ٢٢٦٢، ٢٢٦٣، ٢٢٦٤، ٢٢٦٥، ٢٢٦٦، ٢٢٦٧، ٢٢٦٨، ٢٢٦٩، ٢٢٧٠، ٢٢٧١، ٢٢٧٢، ٢٢٧٣، ٢٢٧٤، ٢٢٧٥، ٢٢٧٦، ٢٢٧٧، ٢٢٧٨، ٢٢٧٩، ٢٢٨٠، ٢٢٨١، ٢٢٨٢، ٢٢٨٣، ٢٢٨٤، ٢٢٨٥، ٢٢٨٦، ٢٢٨٧، ٢٢٨٨، ٢٢٨٩، ٢٢٩٠، ٢٢٩١، ٢٢٩٢، ٢٢٩٣، ٢٢٩

... روايات العراق كان مصدرها رواة من أهل الكوفة. وهذا ... سواء عند حديثنا عن الرواة الذين اعتمد عليهم في رواياته: الا أن أضاف اليها روايات شامية وروايات مدنية، هذا وان الرواية التالية تدلنا على أن أبا مخنف كان قد استفاد من بعض الوثائق الرسمية من رسائل ومعاهدات: سواء أكان ذلك بصورة مباشرة عن طريق الاتصال الشخصي، أو بصورة غير مباشرة وذلك عن طريق أحد هذه الأخبار من جماعات كانت تتمتع بمراكز حساسة في الدولة وهذا ما حدث فعلاً. ومن أمثلة الأشخاص الذين اعتمد عليهم لوط ابن يحيى في هذا الصدد نذكر سعيد بن الجالد قائد جيش الحجاج[٣٢].

قال أبو مخنف: حدثني فضيل بن خديج عن مولى للأشتر قال: لما هلك الأشتر وجدنا في ثقله رسالة على الى أهل مصر، بسم الله الرحمن الرحيم... أما بعد فقد بعثت اليكم عبداً من عباد الله لا ينام أيام الخوف... وقد آثرتكم به على نفسي لنصحه لكم وشدة شكيمته على عدوكم[٣٣].

٤٢١، ٤٣١، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٤٤، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٥٩، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١٩، ١٦٢٠، ١٦٢١، ١٦٢٢، ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١٦٢٥، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٩، ١٦٣٠، ١٦٣١، ١٦٣٢، ١٦٣٣، ١٦٣٤، ١٦٣٥، ١٦٣٦، ١٦٣٧، ١٦٣٨، ١٦٣٩، ١٦٤٠، ١٦٤١، ١٦٤٢، ١٦٤٣، ١٦٤٤، ١٦٤٥، ١٦٤٦، ١٦٤٧، ١٦٤٨، ١٦٤٩، ١٦٥٠، ١٦٥١، ١٦٥٢، ١٦٥٣، ١٦٥٤، ١٦٥٥، ١٦٥٦، ١٦٥٧، ١٦٥٨، ١٦٥٩، ١٦٦٠، ١٦٦١، ١٦٦٢، ١٦٦٣، ١٦٦٤، ١٦٦٥، ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨، ١٦٦٩، ١٦٧٠، ١٦٧١، ١٦٧٢، ١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٥، ١٦٧٦، ١٦٧٧، ١٦٧٨، ١٦٧٩، ١٦٨٠، ١٦٨١، ١٦٨٢، ١٦٨٣، ١٦٨٤، ١٦٨٥، ١٦٨٦، ١٦٨٧، ١٦٨٨، ١٦٨٩، ١٦٩٠، ١٦٩١، ١٦٩٢، ١٦٩٣، ١٦٩٤، ١٦٩٥، ١٦٩٦، ١٦٩٧، ١٦٩٨، ١٦٩٩، ١٧٠٠، ١٧٠١، ١٧٠٢، ١٧٠٣، ١٧٠٤، ١٧٠٥، ١٧٠٦، ١٧٠٧، ١٧٠٨، ١٧٠٩، ١٧١٠، ١٧١١، ١٧١٢، ١٧١٣، ١٧١٤، ١٧١٥، ١٧١٦، ١٧١٧، ١٧١٨، ١٧١٩، ١٧٢٠، ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٢٤، ١٧٢٥، ١٧٢٦، ١٧٢٧، ١٧٢٨، ١٧٢٩، ١٧٣٠، ١٧٣١، ١٧٣٢، ١٧٣٣، ١٧٣٤، ١٧٣٥، ١٧٣٦، ١٧٣٧، ١٧٣٨، ١٧٣٩، ١٧٤٠، ١٧٤١، ١٧٤٢، ١٧٤٣، ١٧٤٤، ١٧٤٥، ١٧٤٦، ١٧٤٧، ١٧٤٨، ١٧٤٩، ١٧٥٠، ١٧٥١، ١٧٥٢، ١٧٥٣، ١٧٥٤، ١٧٥٥، ١٧٥٦، ١٧٥٧، ١٧٥٨، ١٧٥٩، ١٧٦٠، ١٧٦١، ١٧٦٢، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٧٦٥، ١٧٦٦، ١٧٦٧، ١٧٦٨، ١٧٦٩، ١٧٧٠، ١٧٧١، ١٧٧٢، ١٧٧٣، ١٧٧٤، ١٧٧٥، ١٧٧٦، ١٧٧٧، ١٧٧٨، ١٧٧٩، ١٧٨٠، ١٧٨١، ١٧٨٢، ١٧٨٣، ١٧٨٤، ١٧٨٥، ١٧٨٦، ١٧٨٧، ١٧٨٨، ١٧٨٩، ١٧٩٠، ١٧٩١، ١٧٩٢، ١٧٩٣، ١٧٩٤، ١٧٩٥، ١٧٩٦، ١٧٩٧، ١٧٩٨، ١٧٩٩، ١٨٠٠، ١٨٠١، ١٨٠٢، ١٨٠٣، ١٨٠٤، ١٨٠٥، ١٨٠٦، ١٨٠٧، ١٨٠٨، ١٨٠٩، ١٨١٠، ١٨١١، ١٨١٢، ١٨١٣، ١٨١٤، ١٨١٥، ١٨١٦، ١٨١٧، ١٨١٨، ١٨١٩، ١٨٢٠، ١٨٢١، ١٨٢٢، ١٨٢٣، ١٨٢٤، ١٨٢٥، ١٨٢٦، ١٨٢٧، ١٨٢٨، ١٨٢٩، ١٨٣٠، ١٨٣١، ١٨٣٢، ١٨٣٣، ١٨٣٤، ١٨٣٥، ١٨٣٦، ١٨٣٧، ١٨٣٨، ١٨٣٩، ١٨٤٠، ١٨٤١، ١٨٤٢، ١٨٤٣، ١٨٤٤، ١٨٤٥، ١٨٤٦، ١٨٤٧، ١٨٤٨، ١٨٤٩، ١٨٥٠، ١٨٥١، ١٨٥٢، ١٨٥٣، ١٨٥٤، ١٨٥٥، ١٨٥٦، ١٨٥٧، ١٨٥٨، ١٨٥٩، ١٨٦٠، ١٨٦١، ١٨٦٢، ١٨٦٣، ١٨٦٤، ١٨٦٥، ١٨٦٦، ١٨٦٧، ١٨٦٨، ١٨٦٩، ١٨٧٠، ١٨٧١، ١٨٧٢، ١٨٧٣، ١٨٧٤، ١٨٧٥، ١٨٧٦، ١٨٧٧، ١٨٧٨، ١٨٧٩، ١٨٨٠، ١٨٨١، ١٨٨٢، ١٨٨٣، ١٨٨٤، ١٨٨٥، ١٨٨٦، ١٨٨٧، ١٨٨٨، ١٨٨٩، ١٨٩٠، ١٨٩١، ١٨٩٢، ١٨٩٣، ١٨٩٤، ١٨٩٥، ١٨٩٦، ١٨٩٧، ١٨٩٨، ١٨٩٩، ١٩٠٠، ١٩٠١، ١٩٠٢، ١٩٠٣، ١٩٠٤، ١٩٠٥، ١٩٠٦، ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩٠٩، ١٩١٠، ١٩١١، ١٩١٢، ١٩١٣، ١٩١٤، ١٩١٥، ١٩١٦، ١٩١٧، ١٩١٨، ١٩١٩، ١٩٢٠، ١٩٢١، ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥، ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨، ١٩٢٩، ١٩٣٠، ١٩٣١، ١٩٣٢، ١٩٣٣، ١٩٣٤، ١٩٣٥، ١٩٣٦، ١٩٣٧، ١٩٣٨، ١٩٣٩، ١٩٤٠، ١٩٤١، ١٩٤٢، ١٩٤٣، ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨، ١٩٤٩، ١٩٥٠، ١٩٥١، ١٩٥٢، ١٩٥٣، ١٩٥٤، ١٩٥٥، ١٩٥٦، ١٩٥٧، ١٩٥٨، ١٩٥٩، ١٩٦٠، ١٩٦١، ١٩٦٢، ١٩٦٣، ١٩٦٤، ١٩٦٥، ١٩٦٦، ١٩٦٧، ١٩٦٨، ١٩٦٩، ١٩٧٠، ١٩٧١، ١٩٧٢، ١٩٧٣، ١٩٧٤، ١٩٧٥، ١٩٧٦، ١٩٧٧، ١٩٧٨، ١٩٧٩، ١٩٨٠، ١٩٨١، ١٩٨٢، ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥، ١٩٨٦، ١٩٨٧، ١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩٠، ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٠٠، ٢٠٠١، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٠، ٢٠١١، ٢٠١٢، ٢٠١٣، ٢٠١٤، ٢٠١٥، ٢٠١٦، ٢٠١٧، ٢٠١٨، ٢٠١٩، ٢٠٢٠، ٢٠٢١، ٢٠٢٢، ٢٠٢٣، ٢٠٢٤، ٢٠٢٥، ٢٠٢٦، ٢٠٢٧، ٢٠٢٨، ٢٠٢٩، ٢٠٣٠، ٢٠٣١، ٢٠٣٢، ٢٠٣٣، ٢٠٣٤، ٢٠٣٥، ٢٠٣٦، ٢٠٣٧، ٢٠٣٨، ٢٠٣٩، ٢٠٤٠، ٢٠٤١، ٢٠٤٢، ٢٠٤٣، ٢٠٤٤، ٢٠٤٥، ٢٠٤٦، ٢٠٤٧، ٢٠٤٨، ٢٠٤٩، ٢٠٥٠، ٢٠٥١، ٢٠٥٢، ٢٠٥٣، ٢٠٥٤، ٢٠٥٥، ٢٠٥٦، ٢٠٥٧، ٢٠٥٨، ٢٠٥٩، ٢٠٦٠، ٢٠٦١، ٢٠٦٢، ٢٠٦٣، ٢٠٦٤، ٢٠٦٥، ٢٠٦٦، ٢٠٦٧، ٢٠٦٨، ٢٠٦٩، ٢٠٧٠، ٢٠٧١، ٢٠٧٢، ٢٠٧٣، ٢٠٧٤، ٢٠٧٥، ٢٠٧٦، ٢٠٧٧، ٢٠٧٨، ٢٠٧٩، ٢٠٨٠، ٢٠٨١، ٢٠٨٢، ٢٠٨٣، ٢٠٨٤، ٢٠٨٥، ٢٠٨٦، ٢٠٨٧، ٢٠٨٨، ٢٠٨٩، ٢٠٩٠، ٢٠٩١، ٢٠٩٢، ٢٠٩٣، ٢٠٩٤، ٢٠٩٥، ٢٠٩٦، ٢٠٩٧، ٢٠٩٨، ٢٠٩٩، ٢١٠٠، ٢١٠١، ٢١٠٢، ٢١٠٣، ٢١٠٤، ٢١٠٥، ٢١٠٦، ٢١٠٧، ٢١٠٨، ٢١٠٩، ٢١١٠، ٢١١١، ٢١١٢، ٢١١٣، ٢١١٤، ٢١١٥، ٢١١٦، ٢١١٧، ٢١١٨، ٢١١٩، ٢١٢٠، ٢١٢١، ٢١٢٢، ٢١٢٣، ٢١٢٤، ٢١٢٥، ٢١٢٦، ٢١٢٧، ٢١٢٨، ٢١٢٩، ٢١٣٠، ٢١٣١، ٢١٣٢، ٢١٣٣، ٢١٣٤، ٢١٣٥، ٢١٣٦، ٢١٣٧، ٢١٣٨، ٢١٣٩، ٢١٤٠، ٢١٤١، ٢١٤٢، ٢١٤٣، ٢١٤٤، ٢١٤٥، ٢١٤٦، ٢١٤٧، ٢١٤٨، ٢١٤٩، ٢١٥٠، ٢١٥١، ٢١٥٢، ٢١٥٣، ٢١٥٤، ٢١٥٥، ٢١٥٦، ٢١٥٧، ٢١٥٨، ٢١٥٩، ٢١٦٠، ٢١٦١، ٢١٦٢، ٢١٦٣، ٢١٦٤، ٢١٦٥، ٢١٦٦، ٢١٦٧، ٢١٦٨، ٢١٦٩، ٢١٧٠، ٢١٧١، ٢١٧٢، ٢١٧٣، ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦، ٢١٧٧، ٢١٧٨، ٢١٧٩، ٢١٨٠، ٢١٨١، ٢١٨٢، ٢١٨٣، ٢١٨٤، ٢١٨٥، ٢١٨٦، ٢١٨٧، ٢١٨٨، ٢١٨٩، ٢١٩٠، ٢١٩١، ٢١٩٢، ٢١٩٣، ٢١٩٤، ٢١٩٥، ٢١٩٦، ٢١٩٧، ٢١٩٨، ٢١٩٩، ٢٢٠٠، ٢٢٠١، ٢٢٠٢، ٢٢٠٣، ٢٢٠٤، ٢٢٠٥، ٢٢٠٦، ٢٢٠٧، ٢٢٠٨، ٢٢٠٩، ٢٢١٠، ٢٢١١، ٢٢١٢، ٢٢١٣، ٢٢١٤، ٢٢١٥، ٢٢١٦، ٢٢١٧، ٢٢١٨، ٢٢١٩، ٢٢٢٠، ٢٢٢١، ٢٢٢٢، ٢٢٢٣، ٢٢٢٤، ٢٢٢٥، ٢٢٢٦، ٢٢٢٧، ٢٢٢٨، ٢٢٢٩، ٢٢٣٠، ٢٢٣١، ٢٢٣٢، ٢٢٣٣، ٢٢٣٤، ٢٢٣٥، ٢٢٣٦، ٢٢٣٧، ٢٢٣٨، ٢٢٣٩، ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٤٢، ٢٢٤٣، ٢٢٤٤، ٢٢٤٥، ٢٢٤٦، ٢٢٤٧، ٢٢٤٨، ٢٢٤٩، ٢٢٥٠، ٢٢٥١، ٢٢٥٢، ٢٢٥٣، ٢٢٥٤، ٢٢٥٥، ٢٢٥٦، ٢٢٥٧، ٢٢٥٨، ٢٢٥٩، ٢٢٦٠، ٢٢٦١، ٢٢٦٢، ٢٢٦٣، ٢٢٦٤، ٢٢٦٥، ٢٢٦٦، ٢٢٦٧، ٢٢٦٨، ٢٢٦٩، ٢٢٧٠، ٢٢٧١، ٢٢٧٢، ٢٢٧٣، ٢٢٧٤، ٢٢٧٥، ٢٢٧٦، ٢٢٧٧، ٢٢٧٨، ٢٢٧٩، ٢٢

وفي رواية أخرى لصاحبنا عن يزيد بن معاوية حين تولى الخلافة بعد وفاة أبيه، انه كتب الى الوليد بن عتبة أمير المدينة يستشيره بخصوص البيعة من قبل الحسين بن علي وغيره، فكتب اليه الوليد: إن صحيفة كأنها أذن فأرد[٣٤]. وهذا دليل على أن أبا مخنف كان قد اطلع على هذه الرسالة مهما كان السبيل الى ذلك ولا كيف بصفها بهذا الشكل علماً بأن الرواية دون إسناد.

كذلك يلاحظ أن أبا مخنف يذكر سلسلتين من الرواة تنعدم العلاقة بينهما وفي ذات الموضوع[٣٥]. وأن رواياته تنتهي في سنة ١٣٢هـ / ٧٤٩م؛ وان آخر رواية حفظها لنا الطبري في تاريخه عن لوط كانت في التاريخ المذكور، أي أن روايات صاحبنا تنتهي بسقوط الدولة الأموية وقيام دولة بني العباس. وعند هذا الوقت يحيى - تنعدم أخباره في جميع المصادر التي ترجمت له.

ومن الأمور التي تجلب الانتباه في روايات لوط عن يحيى، حبو البعض منها من الاسناد، حيث نرى في هذا الصدد، ان أبا مخنف يخبرنا بالحدث وكأنه قد شهده بنفسه أو انه كان قد التقى بالشخص الذي يتحدث عنه، في حين نجد الاسناد في روايات أخرى لم يبحث في ذات الموضوع وفي الفترة الزمنية ذاتها.

---

(٣٤) أنساب: ج ٥، ص ٣٣٩، ٣٤٨، ٣٨٠، ٤٠١، ٥٥٤-٥٥٦، ٥٩٠ (القاهرة، ١٩٦٣)؛ ج ٢، ص ١٢٤، ١٤٨، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٩٥، ٢٦٨ (المكتبة العتيقة، حيدرآباد).

(٣٥) أنساب: ج ٥، ص ٦٠٠ (القاهرة، ١٩٦٣).

كذلك ان روايات صاحبنا تخلو من رأيه الشخصي ، سواء أكانت هذه الروايات قد أخذها عن غيره من الرواة ، أو كما وردت في تاريخ الطبري دون إسناد ؛ اذ نراه هنا يكتفي بذكر الخبر فقط دون أي تعليق . وما قلناه عن لوط بن يحيى في هذا المجال ينطبق أيضاً على الطبري في مؤلفه .

وفي التاريخ والسير نرى أن روايات صاحبنا تشبه الى حد كبير الروايات في الحديث وذلك من حيث : سلسلة الاسناد ، وعدد الرواة وينطبق على روايات صاحبنا ما يوجه الى رواة الحديث من نقد في :

أ - مدى أمانة من ورد إسمه في سلسلة الاسناد

ب - مدى صحة ما جاء في الرواية

كذلك فاني قد وجدت ، ان أبا مخنف يختلف مع غيره من الرواة في رواية خبر عن موضوع واحد ، وليس ذلك فحسب بل ويصل الاختلاف هنا حداً ان تصبح رواية صاحبنا عكس الروايات الأخرى على الرغم من أن الموضوع هو واحد بالنسبة لجميع الرواة . والواقع أن أوجه الاختلاف تنحصر في النقاط الرئيسية التالية :

أ - طول أو قصر الرواية

ب - الدقة في سرد تفاصيل الرواية

جـ - جوهر الموضوع للرواية

ومما هو جدير بالذكر هنا أن الرواة الذين اختلفوا مع صاحبنا في رواية خبر عن حادث واحد ، قد جعلوا من صاحبنا مصدراً رئيسياً لرواياتهم الأخرى ، وان وجه الاختلاف بين الطرفين لا يتم الا عندما

يجعل هؤلاء الرواة مصدراً آخر لرواياته غير صاحبه. ومن أمثلة الإختلاف نذكر هنا قول صاحبه في تاريخ موقعة النهروان حيث يرى أنها كانت في سنة ٣٧ هـ[٣٦]، في حين يذكر الطبري: «... وكان سبب أبي مخنف يقول كانت الوقعة بين علي وأهل النهر سنة ٣٨ هـ وهذا القول عليه أكثر أهل السير»[٣٧].

كذلك فإن أبا مخنف، كان يذكر أكثر من راوٍ واحد لروايته وفي نفس الموضوع، وما أعنيه هنا هو ليس النقل من راوٍ عن آخر عن غيره من الرواة، بل أن اثنين أو أكثر من الرواة، قد أخبروا صاحبنا بتفاصيل الخبر الذي حفظه لنا الطبري. ففي هذا المجال نجد أن أبا مخنف يقول: حدثني فلان وفلان... ثم يأتي بعد ذلك الى ذكر موضوع الحديث. ويبدو لي ان أبا مخنف كان يرمي من وراء ذلك الى قطع الشك باليقين في أمر الخبر الذي يتحدث عنه[٣٨]. في حين نجده في روايات أخرى يذكر أنه قد أخذ هذه الرواية من مؤلاء الرواة أنفسهم ولكن عن طريق مغاير لما سبق ذكره، وهو طريق النقل: فلان عن فلان عن فلان[٣٩]. والجدير بالذكر عن ان أبا مخنف كان لا يعتقد بصحة بعض الروايات على الرغم من روايته لها: وعليه فإنني وجدت أن اسلوبه في رواية الأخبار غير الموثوق بها، يختلف تماماً عن أسلوبه في رواية الأخبار المتفق عليها[٤٠].

(٣٦) الطبري: المصدر السابق: ج ٤، ص ٥٩ (القاهرة، ١٩٦٢).

(٣٧) أيضاً: ج ٥، ص ٦٩ (القاهرة، ١٩٦٣).

(٣٨) أيضاً: ج ٢، ص ٦٠٩ (الطبعة الحسينية المصرية).

(٣٩) أيضاً: ج ٤، ص ٥٦٢، ٥٣٩، ٥٦٥، ٦٦١، ٦٦٩ (الطبعة الحسينية المصرية).

(٤٠) الطبري: المصدر السابق: ج ٦، ص ٢٤٦؛ ج ٧، ص ٢٤٤ (الطبعة الحسينية المصرية).

كذلك يمكننا القول: ان أبا مخنف لم يكن دقيقاً تماماً في ترتيب سلسلة رواته، الأمر الذي جعل البعض أن يصفه بأنه ضعيف الاسناد[11].

ومن خصائص روايات صاحبنا الأخرى، كثرة الرواة الذين يعتمد عليهم في رواياته. والجدير بالذكر هنا ان رواة لوط بن يحيى كانوا يتغيرون تبعاً لموضوع الرواية: بل ان أبا مخنف كان يذكر أسماء مختلفة لجماعة من الرواة في الموضوع الواحد اذا ما تعددت رواياته[12].

ومن جهة أخرى نرى أن أبا مخنف كان يلجأ أحياناً الى ذكر ما لا يقل عن أسماء أربعة أشخاص من الرواة في إحدى رواياته، في حين نراه في رواية أخرى يكتفي بذكر إسم راوٍ واحد: على الرغم من أن موضوع كلتا الروايتين واحد[13].

ومن خصائص روايات صاحبنا أيضاً، أن النساء قد شاركن الرجال في نقل أخبار المعركة[14].

مؤلفات لوط بن يحيى

يتفق معظم الباحثين: ان مؤلفات لوط بن يحيى تزيد على الثلاثين

---

(11) راجع: تنبيه المصدر السابق، ص ١٤٤.

(12) الطبري: المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣-٢٨٤ (القاهرة، ١٩٦٣).

(13) أيضاً: المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٨٥، ٣٨٥-٣٩٤ (القاهرة، ١٩٦٣).

(14) أيضاً: ج ٥، ص ٢٩٦ (القاهرة، ١٩٦٣)؛ وج ٦، ص ١٦٥ (المطبعة الحسينية المصرية).

كتاباً، نذكر منها: كتاب الردة - كتاب فتوح الشام - كتاب العراق - كتاب الجمل - كتاب صفين - كتاب أهل النهروان واخوارج - كتاب الغارات - كتاب الحديث عن راشد وفي ناجية - كتاب مقتل علي - كتاب مقتل حجر بن عدي - كتاب مقتل عمر بن أبي بكر والأشتر ومحمد بن أبي حذيفة - كتاب الشورى ومقتل عثمان - كتاب مقتل عمرو بن حمق - كتاب مقتل الحسين - كتاب وفاة معاوية وولاية إبنه يزيد ووقعة الحرة وحصار ابن الزبير - كتاب الحجاج ابن أبي عبيد - كتاب سجاح بن عرود وعين الوردة - كتاب مرج راهط وبيعة مروان ومقتل الضحاك بن قيس - كتاب مصعب وولاته العراق - كتاب مقتل عبد الله بن الزبير - كتاب مقتل سعيد بن الحارث - كتاب حديث يا حيوا ومقتل ابن الأشعث - كتاب بلال وحديث روزبهان - كتاب شبيب الخارجي وصالح بن مسرح - كتاب مطرف بن المغيرة - كتاب دير الجماجم وخبر عبد الرحمن بن الأشعث - كتاب يزيد بن المهلب ومقتله بالعقر - كتاب خالد بن عبد الله القسري ويوسف بن عمر وموت هشام وولاية الوليد - كتاب يحيى - كتاب الضحاك الخارجي (١٥).

وبخصوص مصنفات صاحبنا، فإن معظم الباحثين يتفقون، على أنه لا يوجد من هذه المؤلفات في الوقت الحاضر سوى ما حفظه الطبري في تاريخه. وقد نشر لصاحبنا كتابان هما:

كتاب قصة المختار الثقفي، وكتاب مقتل أبي مخنف في أخبار

---

(١٥) عن الشيخ المصدر السابق، ص ٢٠.

متن احمد بن عثم، الا أن الدارس للكتابين المذكورين يتبين له أن لا صلة بينهما وبين أبي مخنف ودليله على ذلك:

١ - الأسلوب:

ان كتاب قصة المختار الثقفي يخلو من الاسناد الذي اعتاد رواة عصر لوط بن يحيى أن يذكروه في مطلع الرواية، وقد سلك أبو مخنف هذا السبيل في معظم رواياته التي جاءت في تاريخ الطبري.

٢ - وبخصوص الأسلوب أيضاً، فقد وجدت أن الأسلوب الذي كُتب به الكتاب المذكور من حيث المفردات والتركيب، هو أقرب الى أساليب المتأخرين منه الى أسلوب عصر أبي مخنف. وللدلالة على صحة قولنا هذا نورد الرواية التالية لنتبين حقيقة الفرق بين ما عُرف عن أبي مخنف وبين ما هو موجود فعلاً في كتاب قصة المختار الثقفي: روى أبو مخنف رضي الله عنه قال: لما قُتل مولانا وسيدنا كل مؤمن ومؤمنة الحسين بن أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليهما واستولت بنو أمية لعنهم الله تعالى على الملك[١٠].

٣ - ان كتاب قصة المختار الثقفي، قد تضمن حكايات وقصص لا يمكن أن يوردها مؤرخ ثقة كأبي مخنف.

٤ - ان روايات صاحبنا في تاريخ الطبري تخلو من كلمتي (ع) أي عليه السلام و (ر) أي رضي الله عنه، وهما الكلمتان اللتان جاء ذكرهما في كتاب قصة المختار الثقفي. والجدير بالملاحظة هنا، ان لهاتين

---

[١٠] أبو عبد الله الحسين بن علي قصة المختار الثقفي، ص ١٨٤، مخطوط دار الكتب.

الكلبي دلائها الخاصة في الاستعمال وخاصة في عصر المؤرخ الذي نحن بصدد هذه.

٥ - إن الدارس لروايات التي تضمنها الكتاب المذكور يرى أن هنالك تعصباً واضحاً لا يحتاج الى جدل، تعصب لأهل اليمن وأنصارهم، وعداء صريح ضد الأمويين وأنصارهم.

٦ - استعمال عبارة: «قال أبو مخنف رضي الله عنه» في الكتاب المذكور والتي تعني قال أبو مخنف رضي الله عنه، وان مجرد استعمال هذه العبارة يدل دلالة واضحة أيضاً بأن الكتاب المذكور هو ليس لأبي مخنف، إذ ليس من المعقول أن يكتب أبو مخنف عن نفسه مستعملاً هذه الصيغة من الكتابة: هذا من جهة: ومن جهة أخرى، فهي تشير دون أدنى شك الى أن هنالك شخصاً آخر قد كتب عن أبي مخنف ويروي عنه: وهي الحالة الوحيدة التي يجوز فيها استعمال هذا النوع من الكتابة في التأليف.

٧ - وأخيراً أود التنبيه هنا الى نقطة مهمة جداً، وهي وجود تضارب في الروايات حول نفس الموضوع بين الكتاب المذكور وبين كتاب مختار أبي مخنف المنسوب الى أبي مخنف أيضاً: وإذا سلمنا جدلاً - وفي هذه النقطة فقط - ان كتاب مختار الحسن هو لأبي مخنف، عندئذ يمكن الجزم بأن كتاب قصة المختار هو ليس لأبي مخنف: اذ ليس من المنطق بشيء أن تتضارب روايات تبحث في موضوع واحد ولمؤلف واحد ولكن في كتابين منفصلين: الأمر الذي يؤكد قولي السابق بعدم وجود أية علاقة بين أبي مخنف وبين كتاب قصة المختار الثقفي.

أما اذا ما بحثنا في الكتاب الآخر المنسوب لأبي مخنف والمعنون بـ كتاب مقتل أبي مخنف فسنجد الباحث:

١ - ان كتاب مقتل الحسين الموجود بين أيدينا هو الآخر ليس لأبي مخنف بل هو منسوب اليه. وبهذا الخصوص يذكر الشيخ: «وأما ما ذكره النجاشي ويسنده اليه أنه الى أبي مخنف فليس له بل ولا لأحد من المؤرخين المعتمدين ومن أراد تصديق ذلك فليدقق ما في هذا المقتل وما نقله الطبري وغيره عنه حتى يعلم ذلك»[١٩].

٢ - لقد استعمل النقد الداخلي للكتاب فوجدنا الرواية التالية: «وروى الكليني في حديث ان معاوية لم يحضره الوفاة... وكان يزيد غائباً عنه...»[٢٠]. هذا ما قارنا بين وفاة الكليني المتوفى سنة ٣٢٨/٢٩ هـ وبين وفاة أبي مخنف المتوفى سنة ١٥٧ هـ يتبين لنا أن الكليني قد ولد بعد أن توفي أبو مخنف. إذن كيف استطاع أبو مخنف من أن ينقل رواية أو حديث عن شخص لم يكن قد وُلد بعد. وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن الكتاب المذكور قد أُلف بعد سنة ٣٢٨ هـ أو قبل ذلك بقليل.

٣ - ان كتاب مقتل أبي مخنف يخلو من الإسناد الذي جاء ذكره في روايات أبي مخنف لنفس الموضوع كما أورد لنا الطبري ذلك في تاريخه.

٤ - ان أسلوب الكتاب المذكور يختلف عن الأسلوب الذي عودنا عليه أبو مخنف في تاريخ الطبري، اذ أن أسلوب الكتاب المذكور هو أقرب الينا من العصر الذي عاش فيه أبو مخنف: فيه الأسلوب السهل في الكتابة، وسهولة إدراك المعنى، إضافة الى الرواية

---

[١٩] الشيخ عباس القمي، الكنى والألقاب، ج ٣، ص ٢٥٦.

[٢٠] أبو مخنف الشيخ لوط بن يحيى، مقتل، ص ٧ (بيروت ١٩٧٨).

القصيرة جداً.. وهي صفات تفتقر اليها روايات أبي مخنف في تاريخ الطبري حيث الدقة في سرد تفاصيل الرواية وبالغموض والتعقيد أحياناً.

٥ - لو جمعنا روايات أبي مخنف في تاريخ الطبري حول مقتل الحسين وقارناها بروايات الكتاب المذكور لوجدناها تمثل - على الأقل - ضعف ما هو موجود في كتاب المقتل، أي أن كتاب المقتل يخلو من كثير من الروايات التي جاءت مذكورة في تاريخ الطبري عن أبي مخنف.

٦ - ان روايات أبي مخنف في تاريخ الطبري تخلو من كلمتي (إنا) و(نحن) اشارة الى معنى كل منهما آنفاً: والمختار وردتا في كتاب نصر المختار المنسوب الى أبي مخنف: إلا انني قد وجدت ورود هاتين الكلمتين في كتاب المقتل أيضاً، الأمر الذي يثبت زيف ما نسب الى أبي مخنف في هذا المضمار من البحث.

٧ - ان من يقرأ كتاب المقتل سيجد فيه عبارة «قال أبو مخنف» والسؤال هنا: اذا كان هذا الكتاب الذي بأيدينا هو لأبي مخنف حقاً فلماذا استعمل هذا الأسلوب في الكتابة؟ ولماذا لم يذكر أسماء الأشخاص الذين نقل عنهم كما جاء ذلك في تاريخ الطبري؟ الأمر الذي يشدنا الى كتاب الصدوق مرة أخرى وهو الذي حفظ لنا رواياته: فكان والحالة هذه يذكر إسم أبي مخنف واسم الرواة الذين نقل عنهم ثم يأتي بعد ذلك الى ذكر الرواية وذلك كله قائم على أساس أن دور المؤلف هنا هو النقل فقط. واذا ما طبقنا هذه القاعدة على كتاب المقتل لخرجنا بنتيجة عكسية تماماً.

٨ - في الكتاب المذكور تعصب واضح لأهل بيت رسول الله ﷺ وعداء صريح للبيت الأموي ومن سار في فلكه.

٩ - ان تبويب الكتاب وتقسيمه الى ما هو عليه برهان على عدم صلته بروايات أبي مخنف.

١٠ - وجود روايات في الكتاب لم نجد لها ذكراً في روايات أبي مخنف في تاريخ الطبري ونذكر من ذلك على سبيل المثال الروايات الخاصة لموضوع «مسلم بن عقيل».

ولكي نقارن بين روايات أبي مخنف كما جاءت في تاريخ الطبري، وبين نص الروايات كما جاءت في الكتاب المذكور، نورد هنا النصين التاليين من كلا الكتابين:

قال أبو مخنف: وكان هاني يومئذ عليلاً فنهض ليمتنطه - أي يحاذق مسلم - فلم يقدر وجعل يتمدد حتى أتى حديثها الى عبيد الله بن زياد (لع) .. فقال هاني: يا سيدي أنه من أصدقائي وسيبعثه مرضي دربا يأتي يعودني... فاذا جاء فخذ هذا السيف وادخل الصدع فاذا جلس فدونكه فاقتله واحذر أن يفوتك.. فان فاتك فتلك وقتلي والعلامة بيني وبينك اذا قلت عمامتي عن رأسي وأضعها على الأرض فاذا رأيت ذلك فاخرج عليه واقتله. فقال مسلم (ع) إفعل... فقال هاني لجاريته: إدفعي السيف لمسلم فدفعته اليه فأخذه ودخل الصدع ثم دخل ابن زياد (لع) وجلس الى جانبه فلم على رأسه فجعل يحادثه ويسأله عن حاله، وهاني يشكو الذي يجده وهو مع ذلك ينتظر خروج مسلم (ع) فخلع عمامته ووضعها على الأرض ثم وضعها على رأسه ولم يزل يفعل ذلك ثلاث مرات ومسلم لم يخرج فجعل

يرفع صوته ليسمع مسلماً ما يقول وهو يتمثل بهذه الأبيات:

ما الانتظار بسلمى لا تحييها حيوا سليمى وحيوا من يحييها

قال وجعل يردد هذا البيت وغيره من الأبيات وابن زياد الوالي يغطي[٤٩].

أما إذا ما رجعنا الى رواية أبي مخنف عن نفس الموضوع وكما أوردها الطبري فنلاحظها على الشكل التالي: «... وقدم شريك و الأعور شاكياً فقال طائي: مُرْ مسلماً يكن عندي، وان عبيد الله يعودني وقال شريك لمسلم: أرأيتك أن أمكنتك من عبيد الله أتضربه بالسيف؟ قال: نعم والله. وجاء عبيد الله شريكٌ يعوده في منزل طائي وقد قال شريك لمسلم: اذا سمعتني أقول أسقوني ماءً فاخرج علي فاضربه، وجلس عبيد الله على فراش شريك وقام عند رأسه مهران. فقال: اسقوني ماء، فخرجت جارية بقدح، فرأت مسلماً، فزالت، فقال شريك اسقوني ماء. ثم قال الثالثة ويلكم تحسوني الماء أسقونيه ولو كان فيه نفسي، فغطى مهران فخر عبيد الله فوثب... »[٥٠].

مما تقدم يتبين لنا الفرق بين الروايتين في النص والأسلوب والمغزى: وهذه رواية أخرى هي موضع اختلاف أيضاً بين الطرفين:

جاء في مقتل أبي مخنف في روايته عن سعد بن عقيل «... بل: «وسار حتى وصل الكوفة فنزل ليلاً في دار سليمان بن صرد وقيل في دار المختار بن أبي عبيدة الثقفي...»[٥١]. في حين جاء ذكر نفس

---

(٤٩) أبو مخنف المصدر: مقتل أبو مخنف: ص ٢٧ - ٢٨.

(٥٠) الطبري: المصدر السابق: ج ٥: ص ٣٦٠ (القاهرة: ١٩٦٣).

(٥١) أبو مخنف: المصدر: مقتل أبي مخنف: ص ٣١.

الرواية في تاريخ الطبري على الوجه التالي: « ... ثم أقبل مسلم حتى دخل الكوفة، فنزل دار المختار عن أبي عبيد الثقفي... »[١٥٩].

من الروايتين المذكورتين أعلاه يتبين لنا أن التكهن هو صفة الرواية الأولى، بينما جاءت الرواية الثانية في تاريخ الطبري خالية من أي تعديل أو تحوير محتمل.

ولكي لا نُتهم بالتطرف في الموضوع نرى أن من واجبنا ذكر الحقائق التالية في معرض مقارنتنا بين روايات أبي مخنف كما وردت في تاريخ الطبري وبين ما هو موجود بالفعل في كتاب مقتل أبي مخنف، مع أن يكون مفهوماً أنه لا جدال فيما ذكرناه آنفاً، ولا وجود لتناقض بين ما ورد سابقاً وبين الحقائق التالية:

١ - ان البعض من روايات أبي مخنف كما وردت في تاريخ الطبري، تشبه الى حد كبير ما جاء في الكتاب المذكور، ومن ذلك تذكر على سبيل المثال سيرة مسلم عن عقيل منذ لحظة دخوله الكوفة وحتى مقتله، ونفس الشيء يمكن أن يقال عن سيرة عبيد الله بن زياد والي البصرة والكوفة.

٢ - يتضمن الكتاب المذكور آيات قرآنية وأبيات من الشعر، وهي أمور تميزت بها روايات أبي مخنف.

٣ - وكما ان روايات أبي مخنف لم تخلُ من الموضوعية في كثير من الأحيان، فان الكتاب المذكور قد شاطر الروايات هذه الخاصية.

---

[١٥٩] الطبري: المصدر السابق، ج ٥، ص ٣٥٥ (القاهرة، ١٩٦٣).

٤ – ان التسلسل الزمني للمقتل يطابق الى حد كبير مع ما جاء في روايات أبي مخنف.

وهكذا: فان مؤلفات أبي مخنف تدلنا على الجهد الكبير الذي بذله في عملية جمع الأخبار، كما وتدلنا على أن فكرة الخبر قد تجاوزت حدود القبيلة الى المجتمع الواحد الذي يضم مجموعة من القبائل ومنه الى المجتمعات الأخرى.

الرواة وموضوع الرواية:

ولكي نلم بموضوع البحث إلماماً جيداً، لا بد لنا من التعرف على حياة الرواة الذين اعتمد عليهم أبو مخنف في نقل رواياته، ومن هؤلاء نذكر:

١ – الحارث بن حصيرة: من الأزد من أنفسهم: روى عنه سفيان الثوري(٥٣)، ويرى الذهبي أنه مصدر موثوق به(٥٤).

٢ – الأعمش: وهو سليمان بن مهران. ولد سنة ٦٠هـ: وتوفي سنة ١٤٨هـ، وكان صاحب علم بالحديث وقد شهد أبوه مقتل الحسين ابن علي(٥٥).

٣ – الهاشم بن سعيد الهمداني، ويكنى أبا عمير، توفي سنة ١٤٤هـ في خلافة أبي جعفر المنصور وكان ضعيفاً في الحديث.

٤ – محمد بن السائب الكلبي عن بشر عن عمرو بن الحارث بن

---

(٥٣) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٢٢٩ (بيروت، ١٩٥٧).

(٥٤) الذهبي: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٤٢.

(٥٥) ابن سعد: المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٤٢ – ٢٤٣.

عبد الحارث ويكنى أبا النضر، وكان جده بشر بن عمرو وبنوه الحارث وعُبيد وعبد الرحمن قد شهدوا الجمل مع علي بن أبي طالب، وقد شهد عبد الجبار مع عبد الرحمن بن الأشعث، وكان محمد عالماً بالتفسير وأنساب العرب وأحاديثهم؛ توفي بالكوفة سنة ١٤٦هـ في خلافة أبي جعفر وقيل انه في روايته ضعيف جداً.

٥ - أبو روق: وهو عطية بن الحارث الهمداني، وهو صاحب التفسير، روى عن الضحاك عن مراحم وغيره.

٦ - عون بن أبي جُحيفة السوائي، من بني عامر بن صعصعة.

٧ - القاسم بن عبد الرحمن، ويكنى أبا عبد الرحمن مولى جُويرية بنت أبي سفيان بن حرب، وقيل مولى معاوية؛ ومات سنة ١١٢هـ في خلافة هشام بن عبد الملك[٥٦].

٨ - الشعبي: ولد سنة ١٩هـ في الكوفة وتوفي فيها سنة ١٠٥هـ[٥٧].

٩ - أبو الطفيل: عامر بن واثلة الكناني: ولد عام أحد، وقد أدرك ثلاثي سنين من حياة الرسول ﷺ وقد رأى أبو الطفيل النبي ﷺ ووصفه.

١٠ - زيد بن وهب: ويكنى زيد أبا سليمان. وروى زيد عن عمر وعلي وعبد الله وحذيفة، وشهد مع علي بن أبي طالب مشاهده؛ وتوفي زيد بن وهب في ولاية الحجاج بعد الجماجم، وكان ثقة: كثير الحديث.

---

(٥٦) أيضاً: ج ٦، ص ٣١٩، ٣٤٩، ٣٥٩، ٣٦٩، وج ٧، ص ٢٤٩ (بيروت، ١٩٥٨).

(٥٧) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٦٢ - ٦٦ (بيروت، ١٩٦٩).

١١ - أبو الكنود الأزدي: واسمه عبد الله بن عوف، وقد روى عن علي، وكان ثقة وله أحاديث يسيرة.

١٢ - جابر بن يزيد الجعفي: وكان ضعيفاً جداً في رأيه وحديثه، توفي سنة ١٢٨هـ.

١٣ - أبو جناب الكلبي: وهو يحيى بن أبي حية، وكان ضعيفاً في الحديث، توفي سنة ١٤٧هـ بالكوفة.

١٤ - زكريا بن أبي زائدة، مولى عمد بن المنتشر الهمداني: وكان ثقة: كثير الحديث: توفي سنة ١٤٨هـ[٥٨].

١٥ - معاوية بن قرة بن أياس بن هلال بن رئاب بن عبيد... بن مُزينة، ويكنى أبا إياس، وكان ثقة وله أحاديث[٥٩].

١٦ - مبارك بن فضالة (مجهول).

١٧ - خليد بن مسلم (مجهول) والجدير بالذكر هنا ان الاسم المذكور، كان الاسم الوحيد الذي جاء ذكره في كتاب ميزان الاعتدال.

١٨ - خالد بن قطن (مجهول) وهو الاسم الوحيد أيضاً الذي جاء ذكره في ميزان الاعتدال[٦٠]. وفي سياق البحث عن حياة هؤلاء الرواة الذين اعتمد عليهم أبو مخنف في رواياته يتبين لنا الآتي:

أ- ان مسألة الأمانة العلمية عند أبي مخنف - والتي كانت موضع

---

(٥٨) ابن سعد: المصدر السابق، جـ ٦، ص ٦٤، ١٠٢ - ١٠٣، ١٣٥، ٣٤٤، ٣٦٠.

(٥٩) أسد: جـ ٧، ص ٢٢٦ (بيروت: ١٩٥٨).

(٦٠) الذهبي: المصدر السابق، جـ ١، ص ٥٨٢، ٦٣٩، ٦٦٣.

خلاف بين المصادر التي ترجمت له - مرتبطة تماماً بتاريخ حياة هؤلاء الرواة أنفسهم، والذين كانوا يشكلون حلقة الوصل بين الحدث وبين أبي مخنف.

ب - ان أبا مخنف كان يروي عن رواة لم أجد له أي ذكر في المصادر التي تناولت هذه الدراسة، وقد أورد لنا الطبري[١٢١] مجموعة من روايات أبي مخنف عن ينطبق عليها ما أشرت إليه آنفاً، وبهذا الخصوص يذكر الكشي[١٢٢] ما نوهت عنه الآن.

ج - ان قسماً كبيراً من روايات أبي مخنف قد استمد من مصادرها الأصلية التي شاهدت أو شاركت في الحدث موضوع الرواية.

د - ان قبيلة أبي مخنف والقبائل الأخرى، إضافة إلى أهل مصره، كانوا جميعاً يشكلون المصدر الرئيسي لروايات أبي مخنف.

ونعود بعد هؤلاء الرواة: أود الإشارة هنا إلى الصعوبات التي اعترضت سبيلي حينما أردت الوقوف على حياة من اعتمد عليه لوط لن يجيء في رواياته: وتكمن تلخيص ذلك فيما يلي:

١ - ان كتاب الطبقات لابن سعد، هو المصدر الرئيسي في معرفة حياة هؤلاء الرواة: الا ان عدم إتساع حروف أحداه في تصنيف الكتاب المذكور، يجعل البحث عن واحد من هؤلاء أمراً في غاية الصعوبة.

---

(١٢١) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٢٢، ٥٢٦، ٥٣٦، ٥٤٤، ٥٥٦، ٥٦٠، ٥٦٧، ٥٦٥ القاهرة ١٩٦٢؛ وج ٥، ص ٥٤٦، ٥٤٣، ٥٠٧، ٥٢٠، ٥٢٧، ٥٢٨ القاهرة المطبعة الحسينية المصرية؛ وج ٨، ص ٣٣، ١٤٤ المطبعة الحسينية المصرية.

(١٢٢) رجال الكشي، ج ٢، ص ٤٨٨ - ٤٨٩ القاهرة ١٩٦٣.

٢ - إن أبا مخنف ذاته قد ساهم في خلق مشكلة أخرى أمام الباحث الذي يبغي معرفة حياة مصادر رواياته، وبيان ذلك أن أبا مخنف كان يذكر أسماء الرواة الذين كان ينقل عنهم الخبر بأشكال مختلفة. فنجده مرة يذكر اسم الراوي فقط دون أي ذكر لاسم أبيه أو جده أو لقبه، ونجده مرة أخرى يستعمل لقب الراوي فقط، ومرة ثالثة يذكر اسم الأب والجد واللقب، ومرة رابعة نراه يذكر الاسم الرباعي للراوي.

من هنا يتبين لنا مدى الارباك الذي يُوجده لباحث لا يعي أمام المشكلة تحديداً اذا كان الراوي المراد البحث عنه هو من صغار الرواة صعيفي الشهرة.

٣ - إن البعض من روايات أبي مخنف تخلو من الاسم الكامل للراوي. ففي هذا المضمار كان أبو مخنف يكتفي بقوله: سمعت من رجل من آل خرجة يقول... وفي روايات أخرى يذكر أبو مخنف أنه سمع عن شيخ من أشياخ الحي، الأمر الذي يجعل الباحث في حيرة من أمره. ترى كم عدد الشيوخ الذين يضمهم ذلك الحي الذي عاش فيه صاحبنا؟ وإذا كان الباحث يقف عاجزاً أمام مرة حياة لكثير ممن وردت أسماؤهم في روايات أبي مخنف، فكيف يكون الحال إذن بالنسبة لهذا الصف من الرواة؟ والواقع أن سلوك أبي مخنف هذا يدعونا لى التساؤل عن الأسباب التي حدت به إلى أن ينهج هذا النهج. ويبدو لى ان هناك تشابهاً كبيراً بين عمل أبي مخنف وبين عصرنا الحاضر في هذا المجال بالذات وذلك من

يحجم أحدنا عن ذكر إسم من نقل له خبراً معيناً تفادياً لأية عاذير قد تلحق بمصدر الخبر.

٤ - ورود روايات لأبي مخنف على الشكل التالي: سمعت عن عمي أو عن خالي... ثم نذكر الرواية. ولما كان أبو مخنف نفسه مبهماً في هذا المضمار، لم أجد له في المصادر التي اعتمدت على رواياته في كثير من الموضوعات الا تلك السطور القليلة التي أوردتها في بداية هذا البحث: بل ان أغلب المصادر التي ذكرت رواياته قد تجاهلت تماماً ذكر أي شيء عن حياته، فإذا كان الأمر هكذا بالنسبة لأبي مخنف، في عساه أن يكون بالنسبة لعمه وخاله؟!

٥ - ان الكثير من أسماء الرواة الذين ذكرهم أبو مخنف في رواياته، قد وجدت لهم نظيراً في مصنفات أخرى وبخاصة في كتاب «ميزان الاعتدال» الذي يضم أكثر من إسم متشابه. وربما زاد الأمر تعقيداً ان صاحب المؤلف المذكور، كان شديد الإيجاز في حديثه عن حياة هؤلاء الأمر الذي لا يدع للباحث أي مجال للتفريق أو التمييز بين الأسماء المتشابهة. ونتيجة لذلك فقد تعذر عليّ معرفة من عناهم أبو مخنف في رواياته.

وفي حقل الرواية، فاننا لو رجعنا الى مصنفات أبي مخنف المذكورة آنفاً: سنرى انه قد تناول مواضيع شتى: ولما لم يصل الينا من مصنفاته تلك شيء سوى الروايات التي أوردها كل من الطبري والبلاذري وغيرهما من سلك سبيلهما في هذا المضمار. فانها بطبيعة الحال قد تنوعت تبعاً للموضوعات التي تطرق اليها أبو مخنف منذ عصر صدر الاسلام وحتى نهاية العصر الأموي، وهي الفترة التي

لشيعا أبو مخنف عمّا كما تدل على ذلك قائمة مؤلفاته أدناه، وهذا أمر
رئيسة من تاريخ الدولة الإسلامية. وللوقوف على طبيعة الموضوعات
التي تناولها أبو مخنف، وعدد الروايات التي وردت عن كل موضوع
فقد قمت بعملية إحصاء لجميع الروايات كما وردت في تاريخ
الطبري. وهنا أود الإشارة إلى أنني اتخذت من الموضوع الرئيسي
لكل رواية معياراً في عملية الإحصاء هذه. ومن جهة أخرى أود لفت
انتباه القارئ هنا إلى عدد روايات أي موضوع. لا يعني أن هذا
الموضوع لم يتطرق إليه أبو مخنف في روايات أخرى، بل أن ما أورده
الطبري عادة ما تطرق إليه أبو مخنف في روايات أخرى فإنه سيكون أيضاً
قد ذكر إسم الحجاج بن أبي يوسف الثقفي في روايات كثيرة، ولكن
على أن كل رواية يذكر فيها اسم الحجاج تعني أن الشخص المذكور هو
المقصود في هذه الرواية. إن الجواب على هذا السؤال هو بالنفي.
فمرة نرى أن الحجاج - وبخاصة في بداية سيرته - هو جوهر موضوع
الرواية، في حين نجد أن الحجاج في رواية أخرى، قد أصبح بعيداً
كل البعد عن صلب موضوع الرواية وما جاء ذكره هنا إلا لاعطاء الرواية
المعنى التام.

وعلى هذا فإن المراد بيانه في الرواية، كان المقياس الذي اعتمدنا
عليه في رسم الجدول التالي:

موضوع الرواية	عدد الروايات
سليمان بن علي	(٨٢)
سلم بن عقيل	(٣٠)
هاني بن عروة	(٨)
المختار بن أبي عبيدة الثقفي	(٤٨)
عمر بن عبد العزيز	(٤)
عدي بن أرطاة	(٢)
يزيد بن المهلب	(١٥٥)
سعيد بن جوحان وحياده بين أنصار علي وعثمان	(٢)
كثير بن شهاب وحمله التي تسعى الى تحذير الناس من يزيد وأميره	(١٦)
حيان بن ظبيان السلمي ودعوته الى الجهاد	(١)
ربيعة بن المخارق	(١٣)
عبد الرحمن بن سعيد بن قيس الهمداني	(١)
يزيد بن أنس	(٢)
يحيى بن زيد بن علي	(١)
الحسن البصري	(٢)
راشد بن إياس	(١)
عبد الله بن مضيع	(١٠١)
النوابين	(٢٤)
عبيد بن مسلم الأسدي	(٢)
خصائص أهل الشام والعراق	(١٧٦)
مروان الحكم	(٢)

موضوع الرواية	عدد الزوائد
علي بن الحسين	[illegible]
يزيد بن معاوية	[illegible]
أبو سعيد الخدري	[illegible]
عبد الله بن الزبير	[illegible]
عبد الله بن جعفر بن أبي طالب	[illegible]
الحسن	[illegible]
أبو الأسود الدؤلي	[illegible]
عبد الله العمري	[illegible]
المغيرة بن شعبة	[illegible]
كعب بن جابر	[illegible]
عمر بن كعب	[illegible]
ابن الأزرق	[illegible]
	[illegible]
سفيان بن عيينة	[illegible]
عبد الله بن الزبير	[illegible]
عمرو بن عقبة	[illegible]
الحصين بن غير السكوني	[illegible]
الضحاك بن قيس	[illegible]
علي بن أبي طالب	[illegible]
معقل بن قيس	[illegible]
زيد بن علي	[illegible]
عمار بن ياسر	[illegible]
محمد بن المهلب	[illegible]

موضوع الرواية	عدد الروايات
عبد الله بن أبي الحصين الأزدي	(١)
الموارح	(٣٨)
إبراهيم بن الأشتر	(١٣)
عبد الله بن عمر	(٢)
معاوية بن قرة (قاضي البصرة)	(١)
ابن الحنفية	(٢)
عبد الله بن عباس	(٢)
عبد الله بن عوف	(١)
عثمان بن حنيف	(١)
عائشة	(١)
عبد بنت المكلفة الشاعرية	(٣)
عبد الله بن الحجاج الأزدي	(١)
عبيد الله بن زياد	(٦)
بوقة الحمل	(٥)
الفتنة	(٢)
الوليد بن عقبة	(١)
ثابت بن زهير	(٥)
أنس بن عمرو الأزدي	(١)
شمر بن ذي الجوشن	(٤)
سليمان بن عبد الملك	(٣)
عبيد الله بن أبي بكرة	(١)

موضوع الرواية	عدد الروايات
عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث	(٢٨)
معاوية بن أبي سفيان	(٢٢)
مصعب بن الزبير	(٢١)
عمر بن عبيد الله	(٢)
رزين بن المؤكل العكري	(٢)
الحارث بن أبي ربيعة	(٢)
شبيب بن يزيد بن نعيم	(٢)
محمد بن أبي بكر (والي مصر زمن الإمام علي)	(٢٣)
الحجاج بن أبي يوسف الثقفي	(١٤)
عمرو بن العاص	(١٤)
حجر بن عدي	(١)
زياد	(١٠)
شمر بن ذي الـ	(٤)
وائدة بن قدامة	(٤)
أبو بردة بن أبي موسى الأشعري	(٣)
عمر بن الحارث الأزدي	(٣)
صالح بن مسرح التميمي	(٣)
بني ناجية ومقتل صاحبهم	(٣)
الخريت وأتباعه في القتال	(٣)
وائل الكناني (الشعر والخطب)	(٣)
دار القاضي	(٣)

القاسم بن محمد	(١)
قيس بن سعد	(٢)
عبد الملك بن مروان	(٣)
سويد بن عبد الرحمن	(٤)
الحجاج بن جارية	(٥)
ندى بن وثاد	(٦)
مقتل يزيد بن زياد مولى المغيرة بن شعبة	(٧)
المعرفة بن المغيرة بن شعبة	(٨)
الأزارقة	(١٠)

يتبين لنا من هذا الجدول، كثرة الموضوعات التي تناولها أبو مخنف في رواياته، والتي احتلت جزءاً كبيراً من تاريخ الطبري الذي اعتمدنا عليه في كتابة موضوع هذا البحث. والجدير بالملاحظة هنا، أن معظم روايات أبي مخنف، تبحث في تاريخ العراق وبخاصة الجانب السياسي منه.

وأخيراً، فان ما قام به أبو مخنف في مضمار البحث، يدل دلالة واضحة على مقدار جهده، وسعة إطلاعه، ومدى معرفته بما جاء في رواياته.

بحوث

صراع المذاهب في تاريخ الإسلام

صراع المذاهب في تاريخ الإسلام

د. مهيب أبو زيوس

لماذا اسم المسلمون شيعاً وأحزاباً يتصارع ويتقاتل ويكفر بعضها بعضاً، أشد ما يكون بعضها العنف من بأسها على أعدائها؟

لماذا سالت دماء المسلمين أنهاراً بأيدي المسلمين؟

لماذا دمرت مدن المسلمين وهتكت أعراضهم واستحلت حرماتهم وبيع بعضهم البعض؟

لماذا عندما نقلب صفحات تاريخنا نجدها يفوح منها الدم والخراب والأنين والصراخ والمؤامرات والفتن وأكداس الموتى؟

لقد كان على مر العصور الأسباب الرئيسية التي كونت المسلمين حساسية الصراعات الداخلية التي أنهكت قواها وأنزفت دماءها وجعلتها تعيش في نهايته نعمة سائغة في أفواه أعدائها ولقمة سهلة. لولا هذه الأنهار من الدماء التي سالت بين المسلمين، لولا الملايين من قتلى المسلمين بأيدي المسلمين أما كان من الممكن أن تكون حاضرة العالم اليوم على غير ما هي عليه؟! ولكن يبدو الأسباب يبدو أن تتبع أصل الأشياء حتى نصل إلى نقطة البدء. ولهذا سنحاول أن نجد أحد

ولا القاء اللوم على أحد ولا على فرقة دون سواها ؛ لو كان هذا مبررا
ما استحق الداء الذي نريقه على هذه الصفحات . ولكن هدفنا

١ - معرفة الداء وكيف ومن أين ؟ وأول خطوة على هذا الطريق
الخروج من قلب الظلام الذي لا يزال يخيم على أمتنا

٢ - وبالتالي تبيين صفة الاتهام هل هي دينية أم سياسية أم
اجتماعية ؟ حتى تتراكمت الأحداث عبر تراكم السنين . وأساس كل فرق
على قدر الدماء مداداً لحبر مواقفها ، وأخفت هذه التراكمات في
أحايين كثيرة الأسباب الحقيقية التي لا تزال تخيم على الساحة ، ضد
بعضهم البعض [illegible]

إن الصراع الذي حدث في الإسلام لم يتمثل بمثل في التاريخ
الإنساني والصحيح الإسلامي لا يزال يمثل هذا الصراع الذي
غابت أسبابه الحقيقية عن وعي المسلمين وظلت الأسباب الثانوية أو
التبريرية تسيء على صحح الوعي وتحافظ على الانقسام . ما زال من
بعضنا لأمتنا الخليفة من أموي ؟ ولا يزال هناك من ينتظر المهدي
الذي غاب وسيرد بعدالي حتى أن أسماء وعناوين إلى الحزب قرنية في
رفض بعضهم غيره من المسلمين أن تكون علاقات معهم . وبالتالي
يرى أعداءه أرحم وأحق بعلاقة من إخوته في الإسلام

هذا الشعور الإسلامي [illegible] على شكل عادات بشرية لها
القدسية التي توارثتها أجيال تحملها تكرارا وتمثل عقلية
خرج دولا أو تتوجه الآن نقد [illegible] القدسية البشرية
تماما بنقد من جاء بها ، بل يطلق بعضهم [illegible] هو علاج
هذه العقدة بإظهار أخطائها الحقيقية لتعليم البشر الإسلامي من

هذه الأثناء الساعية التي تقبل عليه من أجل السلام

لتلقي الغسل آنذاك. وقد كان هذا لحكمة نفهمها الآن.

وفي مثل هذه الظروف كان لا بد لوفاة النبي أن تحدث شرخاً في المجتمع الإسلامي حديث التكوين، أو بمعنى أدق أن وفاة الرسول كانت تعني إنقطاع الوحي، وصمت السماء، وأن على المسلمين أن يعتمدوا بعد ذلك على أنفسهم. إن رحلة الانتقال من الفترة التي كان المسلمون فيها موجهين بالوحي الالهي إلى الفترة التي يجب أن يعتمدوا فيها على أنفسهم بعد إنقطاع الوحي واكتمال الدين تنشه حالاً دلال للنبي الذي يجد نفسه فجأة - بعد اختفاء أبويه اللذين كانا يوجهانه - ملزماً بأن يقرر مصيره وأن يختار طريقه..! إن الى هذه الفترة من التاريخ الإسلامي وما حدث فيها يرجع ما اعترى المسلمين بعد ذلك. وما أن يومنا هذا؟

لقد كانوا يسألون محمداً، ومحمد مجيب، يأمر: يرشد، يوجه: يعلم، وهم يطيعون وينفذون حباً أو كرهاً، وفجأة اختفى محمد! ومع أن القرآن عمل على أن يُعد نفسية المسلمين الى هذا الحدث بمئات الآيات بل أكثر من موضع الى أن محمد بشر يطرأ عليه ما يطرأ على البشر جميعاً أي أنه سوف يموت. إلا أن المسلمين لم يكونوا لا نفسياً ولا سياسياً مستعدين لاختفائه من حياتهم، وربما لم يفكروا في هذا ولم يتوقعوه وحتى عندما كانوا يقرأون القرآن لم ينتبهوا الى ما ورد فيه من ضرورة موت محمد. وحينما وجدوا أنفسهم أمام الأمر الواقع: زلزل العدث أعماقهم زلزالاً. عندما اكتشفوا الفراغ الذي خلفه عن نفسياً وسياسياً واكتشفوا معه حداثة التكوين السياسي الذي يوجد قبائلهم.

إن هذا التكوين النفسي، السياسي، الاجتماعي يجعلنا نفهم بوضوح

ما دار من سقيفة بن ساعدة باعتباره أول بوادر الخلاف بين المسلمين، لقد رفع شيوخ القبائل رؤوسهم بعد أن تأكدوا من إختفاء عمر، وأصبح كل طامح إلى أن استلام قيادة المجتمع الجديد أو على الأقل العودة إلى ابناء القبيلة القديم. بل هذا الخلاف ليس حكراً على المجتمع الإسلامي، بل نراه يتكرر حول غياب كل قائد عظيم، إذ يترك جمعاً في نفس المستوى لا يحصل لأي منهم الاجماع. وهكذا رأى الأنصار أن الخلافة لهم، ألم ينصروا محمداً وهو ضعيف؟ ألم يحموه وهو مطارد؟ والقرشيون اعتبروها حقاً لهم لا منازع فيه. وبغض النظر عن بعض الأمور الثانوية مثل اعتزال سعد بن عبادة زعيم الأنصار المسلمين بسبب اعتداء عمر بن الخطاب عليه في الاجتماع؛ فإن الأمر قد حسم بمشورة ذكية من عمر بن الخطاب وبحديث مروي عن الرسول ألقى به أبو بكر «الإمامة قريش»، وتولى أبو بكر الخلافة بدفع من عمر بن الخطاب.

ولكن الخلاف لم يحسم، فعلي بن أبي طالب لم يحضر الاجتماع لاعتقاده بأن الخلافة له لا محالة؛ ولهذا لم يرض عن البيعة لأبي بكر[1] وتوفيت زوجه فاطمة ابنة الرسول دون أن تكلم أبي بكر، بل أوصت ألا يصلي عليها عند موتها، ولهذا دفنت في منتصف الليل سراً حتى لا يعلم أبو بكر بموتها؛ ولم يبايع علي أبي بكر إلا بعد مضي وقت طويل.

وبما أن أبا بكر كان مثال الحلم الورع الذي يخشى الله في كل شيء ويعمل بتفان في سبيل الإسلام. ولم يظهر على سلوكه أي اعوجاج

---

(1) فجر الإسلام أحمد أمين ٢٤٠

ولا تنصب لقبيله. ولا لم يجد فيه شيعة على ما أخذا رضوا به
حين، وهكذا تمكن أبو بكر من تأجيل الصراع بالسقيفة مرة
وقوبه الردة، وبالتالي مرة أخرى.

ولكنه عندما أتى الحين، يمسك سوك الرسول في مسألة الخلافة
لقد غابت شكنة الخلافة وما كانت تورثه فيه المسلمين والإسلام من
صراع، تأوصى لعمر بن الخطاب في آخر ساعاته بخلافة المسلمين حتى
لأي نزاع. ولعمرة الثانية يمنعه على بن أبي طالب عن المبايعة ويظل
على امتناعه فترة طويلة يدفعه إلى هذا الموقف اقتناعه بأن الخلافة
حق له غصب منه، ثم تراجع عنه الخلافة للمرة الثالثة عندما
تنازل اللجنة التي كونها عمر لاختيار الخليفة: عثمان كان ضعيف
المسلمين. وقبل على الأمر الواقع على مضض لأنه كان أحد أعضاء
اللجنة، حتى إذا ما قتل عثمان ضحية مفهومه عن الخلافة باعتبارها
«ثوب البسه الله إياه» ولا يحق لأحد أن يخلعه عنه. وبسبب تعثر
الحرب التي أشعلها الشيعة ولأتباعه في بيت مال المسلمين، فإن كان
الخوارج قد ثاروا بدعوى أن الحرب حياة الشعب والتفاوض يسبب
المتاعب والخلاف الذي يؤدي إلى تمزق الأمصار وبسبب موقفه
المبدئي، فلا نسمع الأمصار قد أيدوا إلى جهود أنجبت دعاة عديدين من
قبل يطلبون عبد الله بن سبأ، يوحي ثم أعداء الدين الله خلقاً وديناً
به متنقلا في الأرض والكوفة والشام ومصر عرضاً على رقي
وقتل[1]، وأصبح عبد حلقة بعد طول انتظار، لكنه لم يبدأ بدعوة
خلافة إلا بعد معاوية فقد حسن بن أخطر انقسام في صفوف

---

[1] نور الإسلام أحمد أمين مرجع

الخلافة في مذاهب وسياسي الشيعة مرجع

لسعيد أم عائشة زوج النبي والزبير انشقوا عليه واعتبروه مسؤولاً عن قتل عثمان أما ضغط على الأمة لمبايعته في أكثر من موقعة. ومعاوية والي الشام رفض طاعة علي واعتبره مسؤولاً عن قتل عثمان.

والسؤال هل كان خروج معاوية فقط بسبب مقتل عثمان؟

إن الإدارة عثمان لشؤون المقاطعين مكنت من إيجاد ولاء أقوياء على رأس ولايات هامة وقوية لهم فيها اليد الطولى خوفاً لتهاون أيديهم وجيوشهم على أمرهم. فالكل يطمح إلى الخليفة في أحوال الولاية: بحيث أن عثمان كان والياً على المدينة وليس خليفة لكل المسلمين: فتعيين الولايات كانت لأسباب خاصة بتلك التي كان ولاءها من قبيلة عثمان، لا تتعدى أعمالها نصيب من الخراج الذي يستعمال المسلمين. ولهذا كان من الطبيعي أن يكون معاوية في الخروج على طاعة الخليفة في المدينة، ولم يكن مقتل عثمان إلا العذر الذي تطوعت به الصدف لتبرير هذا الخروج.

فإذا نظرنا الى جبهة الصراع وجدنا الآن أمامنا:

١ - جماعة المدينة بايعوا علياً بالخلافة.

٢ - جماعة عائشة والزبير.

٣ - جماعة معاوية بالشام.

وكان من الطبيعي أن يخرج على علي المنشقون، فلقد خرجت عائشة والزبير وأنصارهما بعد أن أتى القتال على مئات الألوف من الأرواح: وكاد معاوية أن يلاقي نفس المصير في وقعة صفين ٣٧هـ - ٦٥٧م لولا الخدعة المعروفة بالتحكيم، التي نتج عنها ذهن

عمرو بن العاص، ولقد ترتب على قبول علي للتحكيم ثلاث أخطر انقسام والذي لا زلنا للآن نجد آثاره الدامية في أرجاء العالم الإسلامي، وحقق التحكيم ما كان يريده منه عمرو بن العاص: تمزق صفوف علي:

١ - أولئك الذين تشيعوا لعلي وهؤلاء يواصلون الشيعة القح المناصر لبيت النبي والذي كان موجوداً منذ سقيفة بن ساعدة ودعم رفض علي لخلافة أبي بكر وعمر، وجهود عبد الله بن سبأ الناشر لمذهب التشيع في أرجاء الدولة الإسلامية والغرض الرئيسي على تنفيذ عمله.

٢ - الخوارج وهم الفئة التي رفضت قبول التحكيم، وانكرت على علي قبوله واعتبرت ذلك طعناً في شرعية خلافة علي وبالتالي أنكروا خلافته بل وكفروه وانتهوا بقتله.

٣ - أنصار معاوية والذين كان جلهم جنود محترفين لا يحاربون من أجل مبدأ بل بمجرد تنفيذ الأوامر، وقلة منهم من أجل مناصب وعدوا بها.

٤ - الحايدون عموماً والذين إما انهم لم يستطيعوا من تحديد أي الفرق أحق من غيرها فاعتزلوا الصراع وأرجئوا الأمر الى الله، أو انهم انهكتهم أهوال المعارك في صفين والجمل والنهيلة.. فآثروا السلامة وأصبح الارجاء عثابة الصيغة المذهبية التي تنطق رغبتهم في الركون الى الراحة[٢]. ومن هؤلاء عموماً تفرعت مذاهب السنة.

* * *

(٢) حركات الشيعة المتطرفين محمد جابر عبد العال ص ١٤٢.

إن استعراض ما سلف تلخيصه من التاريخ المعروف لكل قارىء يقودنا الى أمرين:

١ - إن السبب من هذا الانقسام والذي تحول إلى صراع دام سواء في مرحلته الأولى أم الثانية أم الثالثة هو سبب سياسي، فلقد كانت الخلافة أول مسألة اشتد فيها الخلاف بين المسلمين ونشبت فيها ارائهم وتكون حولها أهم الفرق الإسلامية[1] إن الخلاف كان يدور حول المسائل الآتية:

١ - هل من الضروري أن يكون الخليفة من أهل البيت؟

وهنا نجد الشيعة يقررون أن شرعية الخلافة تستمد من الانتساب الى بيت النبي، بينما تقابل هذا الرأي الفرق الأخرى بالرفض.

٢ - هل من الضروري أن يكون الخليفة عربياً؟

وهنا نجد الخوارج يرفضون ذلك ويرون أن أي مسلم صالح لأن يكون خليفة إذا توفرت فيه الشروط المطلوبة.

٣ - هل إذا خالف الشرع يجوز اسقاطه أم أن طاعته لا تتعارض مع سوء مسلكه؟

وهنا نجد الأمويين الذين أرسوا دعائم حكم وراثي يرفضون إمكانية إسقاط الخليفة، بينما نجد الخوارج يتمسكون بهذا المبدأ، بينما يتخذ المرجئة عامة موقفاً وسطاً أو يمتنعون من الادلاء بالرأي.

ومن الغريب أن تتفق فرقتان على طرفي النقيض حول الوراثة وعدم إمكانية اسقاط الخليفة، فالشيعة أيضاً يقولون بالوراثة في نسل

---

[1] جير الإسلام أحد أمين ص ٢٥٢

من المجم وينزل عليه كتاباً ويكون على ملة الصابئة.

* * *

ان حجر الزاوية في كل «مذهب» وفي الفرق الصغيرة التي تقسم اليها؛ والذي يجعله يختلف عن غيره، ويجعل الفرق الصغيرة تختلف عن بعضها البعض داخل الاطار العام للمذهب: هو موقف من مسألة الامامة وشروط الخلافة وكيفية اختيار الخليفة وانواع الحكم حال انتظام امر الدولة. ولقد انعكست هذه الخلافات السياسية ذات الصبغة الدينية على رؤية هذه المذاهب للدين الاسلامي. وان لم تكن الخلافات دينية فحولت إلى خلافات سياسية قومية، بل بالاحرى كانت خلافات سياسية قومية تحولت بعد ذلك الى خلافات دينية، حين عمدت كل فرقة إلى الدين تحاول أن تجعل منه سنداً لها ودعماً لأرائها السياسية ولو تعسفت في الفهم الصحيح - وتضع الأحاديث عن النبي تدعم موقفها؛ ورغم هذه المحاولات فان الخلافات الدينية لم تكن تؤدي لأمور وقعت احتلافاً في صلب العقيدة الإسلامية [1] فاذا استعرضنا من قرب هذه المذاهب والتي يفضل بعض الباحثين أن يطلق عليها اسم «حزب» - نظراً لما تتضمنه كلمة حزب من دلالة سياسية أكثر من فرقة [2] يمكننا ان نقدر الخلاف السياسي وتأثيره على الرواية الدينية، وباستثناء بعض فرق الغلاة التي تطرفت حتى خرجت عن الإسلام بما تأثرت به أو رفض بعض أركان الإسلام فان الأحزاب الإسلامية - إذا جردناها من

---

[1] سقط بعض الكلام هنا بسبب تلف الصفحة من الأصل.

[2] سقط بعض الكلام هنا بسبب تلف الصفحة من الأصل.

خلافاتها السياسية والقومية لم تجد بينها خلافاً من العقيدة أدب يذكر الشيعة:

رغم إنقسام الشيعة الى فرق متعددة إلا أنه من المشكل أن نوجز الأساس الذي يقوم عليه السيد في:

١ - ان الخلافة أو الإمامة تكليف مثل النبوة صادر من الله أي أن الله الذي اختار رسوله قد اختار أيضا الإمام الذي خلف الرسول، وإذا كانت مهمة الرسول قد انتهت بانقطاع نزول الوحي فان مهمة الإمام قد بدأت وتستمر الى أن يرث الله الأرض ومن عليها وبالتالي فان الإمام معصوم كعصمة الأنبياء لأنه مكلف من الله[١] بينما يرى المعتدلون منهم أن التكليف صادر عن الإمام لأن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الأمة بل هي عندهم ركن الدين ولا يجوز لنبي اغفاله ولا تفويضها الى الأمة بل يجب تعيين امام لهم ويكون معصوما من الكبائر والصغائر بالوحي وما هو على الذي يسمى أيضا بالوصي[٢] ومن فكرة الوصية ينبع التأثير الفارسي، إذ لا حاضر من رجاء عند شكوه ولا تضمنه من عدل النبي الأعلى أو من قبل الرسول إلى المثالية الفارسية في الحكم التي تقوم على الوراثة[٣]. إذ أن علي قد أوصى

---

[١] راجع الخالق في تاريخ الإسلام حسن ابراهيم وجوهر الوصية الذي يدور عليه الكلام هو أن الخلافة تكليف إلهي كالنبوة لا علاقة للمسلمين بها وإنما كان لهم علماً تركه من بعده.

[٢] نفس الإسلام محمد أمين ص ٢٣٦

[٣] أصول الشيعة في الإسلام د. محمد جواد مغنية ص ٢٦

للحس بهذا أوحى للجويني وهكذا[1]

- الرجعة: يعتقد الشيعة عموماً أن الإمام لم يمت ، وإنما سيعود

يساعد أنه مرة ما صدقنا أنه يلت ولا يجب أن يحق إلا الأرض عدلاً
كما ملئت جوراً ، وفكرة الرجعة هذه أخذها من يهود عن اليهود
ثم أين وجدت في النصرانية وتطورت هذه الفكرة عند الشيعة إلى
العقيدة بأن الأمر الحسني سيعود ويملأ الأرض عدلاً وهذا من
فكرة المهدي المنتظر[2]

وعلى كل حال من الشبه على العموم يعتقدون أنهم أبناء بيت
ساسي في أن علي بن أبي طالب أحق بالخلافة من معاوية ويلزم
عندهم وقد حاربوا الأمويين ، وفضلوا مصاحبهم بغضة الأسباب عن
السلطة منهم وبسبب الحيلة التي [illegible] هذه الفرقة ثم تكونت لها ديانة شيعية وأصبح آل بيت النبي
سراً حتى لا يخاصموا لا يريدهم به أية صلة بل فرضوا عليهم قوة
أسباب: فالخليفة الفاطمي حين يدل عن نسبه كان يرى حرمه الشرف في
وجه بالله ويشهر سيفه قائلاً: هذا حسبي وهذا نسبي من تطلعي
الأنواء بما شوه أو متعمداً

الخوارج:

الخوارج - كما رأينا - مثل الشيعة يربط ظهورهم مناسبة نقضة

سياسية وهي قضية الامامة، فقد كانوا يرون أن الخلافة لا يجب أن تنحصر في قوم بعينهم بل أن كل مسلم صالح للخلافة إذا توفرت فيه شروطها[1] لقد تذمروا من احتكار قريش للحكم، بل واعتبروا الحديث الذي ساقهم في حسم خلاف سقيفة بن ساعدة وأوصل أبي بكر للخلافة، والمنسوب الى النبي «الامامة لقريش» حديثاً موضوعاً[2] ويجمل آراءهم في الخلافة ما يلي:

١ - يجب أن تكون الخلافة باختيار حر من المسلمين ولكل مسلم الحق في الخلافة إذا كان مستوفياً الشروط أياً كان جنسه أو لونه

٢ - أن يرغم الخليفة على قبول الخلافة ولا يحق له النزول عنها

٣ - إذا حاد عن الحق وجب قتله.

٤ - إذا كان وضع هذه الأسس موضع التنفيذ مستحيلاً فلا داعي للخلافة

وقد أدهب الخوارج الحكومات المستبدة بسبب لجوئهم الى حرب العصابات الخاطفة وبسبب رفضهم للمساومة السياسية[3]

وإذا كان الخوارج يرون إمكانية الاستغناء عن الخلافة في حالة عدم توفر شروطها فان هناك من لا يرى هذا الرأي، بل يرى أنه لا بد

---

[1] [illegible]

[2] [illegible] في الإسلام، حسن الهويطي ص ٢٠.

[3] أما [illegible] فهو السر وصول من أسهب الخوارج في حتم النبي على هذه الشروط.

من أمير براً كان أم فاجراً»[١٧] أي ضرورة « الخليفة » حتى و ن لم تتوفر فيه الشروط الصحيحة للخلافة.

وهذه الفرقة التي تقول هذا الرأي أقل تحديداً وأقل تجانساً من الشيعة والخوارج فهي تجمع.

١ – الحايدين الذين لم يفهموا ما ان اليه أمر المسلمين وما كان بامكانهم تحديد من هو الحق ومن هو المخطىء أهو علي أم معاوية عائشة الزبير؟!.

٢ – الانتهازيين الذين تهمهم مصالحهم الخاصة قبل كل شيء وبالتالي لا يهم من يحكم ولا كيف توصل الى الحكم ما دام يحقق لهم مصالحهم.

٣ – والمرجئة الذين رفضوا اتخاذ موقف في الصراع الدائر وأرجأوا الأمر الى يوم القيامة ليعاقب المخطىء ويثاب المصيب. ولهذا تضاربت فيهم الأقوال: فهناك من يعتبرهم ممولين لنظام الحكم الأموي والحكومات الكسروية العباسية[١٨] وقسم البعض أنهم لم تبينوا الحق من الباطل بعد مقتل عثمان فامتنعوا من مناصرة أي من الحزبين ولم يشتركوا في الخلاف، أو عدم ايمان البعض الآخر حرب الوسط البصري الانتهازي الذي يحدد مواقفه وفق ما يخدم مصالحه أو هو – كما يقول الزعني – أهل الحق وأتباع الملوك وأعوان كل من غلب. لقد كانوا خليطاً من كل هذا يجمع بينهم رباط

---

(١٧) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٠٠.

(١٨) المرجئة في الاسلام د. فوقية حسين ص ٢٠ – ٢٣.

واحد فقط وهو عدم الاشتراك مباشرة في الصراع المباشر على السلطة.

إذن أصبح الخلاف الآن أمامنا وضحاً أمامنا على حلبة الصراع السياسي ثلاث فرق والزامة السلطة الدائمة الأموية ثم العباسية... إلخ. فمن ناحية الشيعة الذين جنهم من غير العرب، والذين حاربوا مع علي ثم مع نسل علي ليوصلوهم الى الحكم لأنهم بروتهم أحق من غيرهم بالخلافة، ضد الحكومات المتوالية، وإن كانوا قد خدعوا مرة على الأقل من مرة وتركوهم وحدهم في مواجهة أعدائهم. ومن ناحية ثانية الخوارج الذين حاربوا الجميع شيعة وأمويين وعباسيين بل ارتدوا حتى على بعضهم البعض في سبيل النفوذ السياسي. ومن ناحية ثالثة وقفت فرقة غير مجانسة فضلت موقف المتفرج على الصراع الدائر وإن كان موقف المتفرج في صالح المنتصر ضد المهزوم في كل الأحوال.

هذه المواقف السياسية المحضة أخذت تترسخ مع مرور الأيام وسقوط الضحايا بحيث أصبحت تتطلب تبريراً عقيدياً.

* * *

فاذا حلنا الى المستوى النظري فاننا عبثاً نبحث عن خلاف ديني بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما نجد الخلافات على المستويات التالية.

١ – مستوى ميتافيزيقي في مسائل الصفات، والتنزيه والتشبيه والرؤية.

٢ – مسائل فلسفية مثل حرية الإرادة البشرية، والخير والشر،

٣ - مسائل اجتهادية صرفة مثل الأخذ بالقياس أم بالرأي، وهذه الاجتهادات الآن اما تافهة ساذجة أو انها فقدت كل قيمتها وأصبح تكرارها مضيعة للوقت. هذه الاختلافات فيما يعرف الارادة البشرية ومسألة الخير والشر لا تشترط موقفاً سياسياً: بل يختلف فيها من متكلم الى آخر أحياناً بغض النظر عن الحزب السياسي الذي ينتمي إليه. أما الخلاف السياسي فقد انعكس على المستوى النظري في قضيتين مهمتين، بل ان هاتين القضيتين يمكن أن يستنبط موقف المتكلم فيها بمجرد معرفة الى أي حزب سياسي ينتمي. فالأمويون وأهل السنة عموماً ما كانوا يقبلون القول بحرية الإرادة البشرية لأن في هذا تأثيم علي على حكمهم، ويفضلون القول بالجبرية، ولهذا أمر هشام بن عبد الملك بقطع يدي غيلان الدمشقي ورجليه وقتله ثم صلبه[١٩]. وكان من الطبيعي أن يميل المعتزلة الذين يرون حرية الإرادة البشرية الى الخوارج الذين يشاطرونهم هذا الرأي[٢٠]، بينما يتملص الشيعة من هذه القضية وراء ركام من الكلمات والمحكمات الغامضة.

وترتبط قضية الفئات الثانية على المستوى النظري ارتباطاً وثيقاً بالظروف السياسية. فمن قتل عثمان بايدي من سبئ، وانشقت عائشة على علي وقاتل معاوية علي، ثم قتل علي. فمن هو الظالم في كل هذا ومن هو المظلوم؟ من هو الكافر ومن هو المؤمن؟ من كان مخطئاً علي أم معاوية، عثمان أم قتلته، وهل كان علي محقاً في موقعة الجمل أم عائشة؟

---

[١٩] نصر الإسلام أحمد أمين ص ٢٥٩.

[٢٠] مروج الذهب المسعودي ج ٣ ص ٢٤١.

وهنا أيضاً يمكننا أن نستنبط الاتجاه من معرفة رأي حزب بشأن المتكلم، إن مرتكب الكبيرة وهل هو مؤمن أم كافر أم بين بين لم يكن مقصوداً به الزاني أو شارب الخمر، فهذه الأمور لم تكن لتشغل بال المتكلمين في هذا الحد، بل المسألة أخطر من شرب خمر أو زنى: إنها مسألة الحكم واغتصاب الحكم، والموقف الذي يجب أن يتخذ من الحاكم إذا حاد عن الصواب، أو هل تجب طاعته الحاكم في كل الظروف، وهل علي على حق أم معاوية؟ وأيهما المؤمن وأيهما الكافر، وقد استقى هذا من كل فرقة أو حدد مفهوم الإيمان. وليس غريباً أن نجد تحديد مفهوم الإيمان يتفق بل يترجم الموقف السياسي الذي تتخذه الفرقة، فها هم المرجئة عموماً الذين فصلوا موقف المتفرج من الصراع يبررون موقفهم بتحديد للإيمان ينطبق عليهم، فيرون أن الإيمان تصديق بالقول دون العمل، بمعنى أن العمل ليس ركناً من أركان الإيمان ولا داخلاً في مفهومه[٢١] وبهذا يبررون موقفهم أثناء الصراع، وبهذا الرأي يواصلون، بل يطبقون موقفهم السياسي: فهم لا يكفرون الشيعة ولا الخوارج ولا الأمويين ويترفون بكل أخلاقه ويعتبرون الجميع مسلمين حتى وإن عملوا ما لا يتفق مع الإيمان، وجعلوا لأنفسهم مبدأ: لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة»[٢٢] وهذا يعني بشكل من الأشكال شرعنة حكومة الأمويين: وهذا كان من الطبيعي أن يتفق عليهم الأمويون ويستعينون بهم في مناهضة الخوارج، إذ لو تساءلنا وفقاً لذهنهم هذا عن أي الاثنين أحق بالخلافة رأينا المرجئة عموماً يقولون بالأمر

---

(٢١) الأشعري مقالات الإسلاميين ص ١٤١

(٢٢) أحمد أمين فجر الإسلام ٢٧٩

الواقع – حكم الأمويين – ويرجئون الفصل في هذا الى يوم القيامة

وموقف المعتزلة وإن كان يختلف قليلا عن المرجئة إلا أنهم يعتبرون نسبياً مهادنين للأمويين بوقوفهم موقفاً وسطاً بين الزيدية والخوارج حين اعتبروا المنزلة بين المنزلتين، أي أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً وليس كافراً، وقد أرجعت فرقة المعتزلة حسب قادة المفكرين، فهي مرة تقارب الأمويين وتارة أخرى تميل الى الخوارج لتشابه بين آرائهم في الخلافة، فقد نادى بعض المعتزلة بأن اختيار الصيغة أمر مفوض الى المسلمين[٢٣]، غير أن الخوارج اعتبروا العمل جزءاً من الايمان ومن يرتكب الكبيرة فهو كافر، ومرتكبي الكبيرة هم أعداء الخوارج وهذا كفروا جميع أعدائهم بل كفروا بعضهم بعضاً. أما الشيعة فلم يقرنوا العمل بالايمان، بل رأوا إيصال العمل وفقاً للايمان إذ كان سيلحق الضرر بصاحبه، وهذا هو مبدأ التقية عندهم، إلا أنهم أضافوا ركنا للإسلام من عندهم من لا يؤمن به هو كافر يحل هدر دمه وعرضه

هكذا نرى بوضوح انعكاس الموقف السياسي على الموقف الكلامي ومناقشة حرية الإرادة وفي تحديد الإيمان والكفر، فرغم الصيغة اللاهوتية التي تضفي على هذه المناقشات إلا أنه أحياناً خلاف سياسي المقصود منه:

١ – هل يمكن أن يحمل المؤمن الظلم ويرضى الفساد ويظل مؤمناً

٢ – هل اغتصاب الحكم يتعارض أو لا يتعارض مع الايمان؟

---

(٢٣) السيد مروج الذهب ج: ص ١٥٠

م - هل فساد الحاكم يلغي واجب طاعته أو لا يلغي؟

و - هل حكامنا أقدارنا لا حيلة لنا فيهم؟ أم هم من صنعنا؟

وكل حزب يجيب عليها بما يتفق مع سياسة حزبه، ورغم أن مئات المجلدات كتبت في هذه القضايا إلا أن الآراء المدونة فيها إذا جردناها من أطرها الحزبي السياسي فقدت كل قوتها، بل وفقدت مبررها.

هكذا تتعرى أمامنا المذاهب لتكشف عن طبيعتها السياسية سواء في هذا الشيعة أم الخوارج أم السنة فوراءهم مجرد أحزاب سعت إلى السلطة أو دافعت عن السلطة وبررتها، وبالتالي تزول عنها تلك القدسية التي أضفاها عليها الجهل ومرور القرون والسياسة.

د. رجب بن رمضان

بنغازي ٨١/٢/٢٠

هجوم(١٠)

كون الرسول تحدث فهذا ما لا شك فيه، وليس حتى موضوع نقاش: لم يكن عاجزاً ولا أبكم، بل كان عربياً طليق اللسان، حر العبارة، أدبه ربه فأحسن تأديبه، وثقفه القرآن واستوعب. وهو كصاحب رسالة: كان من الطبيعي والمنطقي أن يرشد أصحابه وأن يوجههم في سلوكهم وأن يفسر لهم بعض ما غمض عليهم. والمشكل ليس في القرار هذا من حيث العموم، ولكن المشكل هو كيف نتأكد من أن المائة ألف حديث التي قال يحيى بن معين أنه كتبها بيده، هي أحاديث الرسول؟! وأن السبعمائة ألف حديث التي يحب أحمد بن حنبل إلى أبي زرعه حفظها هي فعلا صادرة عن النبي؟ وكيف نتأكد من أن المائة ألف حديث التي حفظها البخاري: وبعدها صحيحة - عدا المائة ألف الأخرى التي حفظها وبعدها غير صحيحة هي فعلا من قول الرسول(١١)؟!.

وأول علامات الاستفهام التي تواجهنا هي: هل بالامكان حفظ

---

(١٠) راجع: حوار مع القذافي مع علماء الدين
وخطاب عاهل المولد النبوي، منشورات إدارة التوجيه المعنوي.

(١١) راجع تدريب الراوي ص ٨.

بمائة ألف حديث؟ أو بمائة ألف أو حتى مائة ألف حديث!

إن هذه الإمكانية مستحيلة إلا إذا نظرنا إلى هؤلاء الحفاظ على أنهم بسيكولوجياً وفيزيولوجياً يختلفون عن الإنسان العادي؛ بل إن أحياناً من آلات التسجيل الحديثة! بحيث يتمكن من حفظ مئات ألف حديث بسلسلة أسانيدها التي تطول بعد الحافظ عن عهد الرسول. إن التجربة البسيطة تثبت لنا استحالة ذلك. فلو طلبت من أحد الحاضرين تردد أسطر قليلة مما تقوله دقائق بعد سماعه ليس استحالة حفظ هذا العدد الهائل من الأحاديث وأسانيدها.

ولا يصح هنا لتبجح بقوة ذاكرة هؤلاء إلى درجة فوق - عادية هذه الحجة المدعومة أحياناً بطرق ملتوية بعيدة عن مسألة الأحاديث. ليست بريئة! لقد امتدحت أول الأمر ذاكرة العرب في حفظ الشعر واعتمادهم الكلي على الذاكرة - مع أن هذا يعوزه الدليل - لكي يخلصوا بعد ذلك بأن الأحاديث المروية هي فعلاً من قول الرسول

ولكن لنا هنا أن نلاحظ أن الكثير من الرواة والحفاظ ليسوا عرباً وبالتالي تسقط هذه الحجة إلا إذا قصرنا حفظ الأحاديث ورواياتها على العرب فقط. ثم إنه ليس كل العرب مشهورين بحفظ الشعر حفاظاً له. وبالتالي يصبح هباءً هذه الحجة أن يقصر أحد الأحاديث عند العرب الحفظة المشهورين برواية الشعر. وهذا مايخالف واقع أمر الرواة والحفاظ. ثم إن الأحاديث في بنيتها وتركيبها تختلف تماماً عند الشعر، فإذا كان حفظ الشعر نسبياً سهلاً لملاءمته من حيث الوزن والقافية، فإن هذه السهولة لا تتوفر في حفظ الأحاديث، بل إن طلب الملاءمة في الأحاديث أدى إلى الاختلاق

فيها، فلقد سئل شعبه بن الحجاج: مالك لا تروي عن عبد الملك بن أبي سليمان وهو حسن الحديث؟ فرد «من حسنها فررت»[١].

ولقد أدت استحالة الحفظ عن الرسول لفظاً، بالمعنى الشغلين بالحديث: إلى اضطرارهم التساهل من حيث الألفاظ والاعتماد كلية على المعنى. ولكن والمشكلة هنا تحرنا الى فقه اللغة ذاتها: هل يمكن للمعنى أن يكون مستقلاً عن اللفظ بحيث يمكن ايراد المعنى بعدة الفاظ؟! الا توجد اختلافات دقيقة حتى بين المترادفات؟! وحتى لو افترضنا ذلك، من يضمن لنا أن المحدث قد فهم فعلا المعنى واستوعبه، وأصبح بامكانه أن يصيغه في عبارات من عنده. ولكنا نجد من يروي «صوت» بدلا من «حيث» أو «نعيت» بدلا من «نعوت» أو «وعوثاء السفر» بدلا من «وعثائه»... الخ مما اضطر أبو عبيد (-٢٢٣ هـ) إلى القول «لأهل الحديث لغة ولأهل العربية لغة»[٢] وهذا التغيير في الألفاظ، مهما تشابهت يحدث تغييراً في المعنى حتى وإن خيل للراوي أنه ينقل ما سمعه، كما أن هناك عوامل نفسية لم تعد مجهولة اليوم، تؤكد أنه في كثير من الأحيان ان ما سمعه الراوي ليس بالضرورة ما قد قيل!

وقد انتبه المسلمون الأوائل أنفسهم الى هذه المعضلات، والى صعوبة الحفظ ان لم تكن استحالته، وهذا نجد أحد المكثرين، وهو أبو هريرة يحاول تبرير اكثاره ويؤكد إمكانيته للحفظ رغم هذا الاكثار، بادعاء أن رسول الله قد زوده به فقد قال «قلت يا رسول الله

---

[١] الجامع ٢/ ١٢٦ وجه ب.

[٢] علوم الحديث د. صبحي الصالح ص ٨٢.

سمعه منك الكثير فلا أحفظه ؛ قال: ابسط رداءك فبسطته فحدثني حديثاً كثيراً فما نسيت شيئاً مما حدثني به»[11] ولا يخفى ما في هذا القول من دور منطقي، ولكنه يثبت لنا أنه كان هناك في مقدرة عن الحفظ ومقدرة غيره.

وهذه الصعوبات تزداد حدة حين نلم بمسألة تدوين الحديث، فلم اعترف سفيان الثوري قائلاً: «إن قلت إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني فإنما هو المعنى».

إن الناس عملياً لا قولاً فقط، أن الرسول منع كتابة أحاديثه، وتعلل البعض أن عدم كتابة الأحاديث يرجع إلى قلة الكتبة ثم لا يقوم عليه دليل، بل بالعكس تؤكد الأدلة توفر الكتبة. فالرسول «مر أسرى بدر أن يفدي كل كاتب منهم نفسه بتعليم المسلمين الكتابة. كما أن كتبة الوحي قد بلغوا أربعين كاتباً»[12]. ولقد نهى الرسول صراحة عن كتابة أحاديثه فحاذر الناس أقواله وشروحه وسووه بالقرآن وقال «لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه»[13]. وقد أخذ بعض الصحابة بهذا النهي، فهذا أبو بكر، وثيق الصلة بالرسول والذي كان ثاني اثنين بالغار، جمع بعض الأحاديث ثم حرقها خشية أن يكون قد حفظها جيداً[14]. كما يرفض عمر تدوين الأحاديث خشية أن يكب الناس عليها ويتركوا كتاب الله[15] كما فعلوا

---

[11] علوم الحديث د. صبحي الصالح ص ٣٠.
[12] علوم الحديث د. صبحي الصالح ص ٥٠.
[13] صحيح مسلم ٨/٢٢٩.
[14] تذكرة الحفاظ ١/٢.
[15] علوم الحديث ص ٥٠.

بعد ذلك. وقد ضرب عمر أبي هريرة ومنعه من رواية الحديث، وأنذره بالنفي إن هو روى. ومجمل القول أن الصحابة لم يرفضوا فقط تدوين الحديث، بل كانوا يرغبون عن روايته أيضاً، وينهون عنه، ويتشددون فيما يروي لهم منه؛ فعمر وأبي بكر كانا لا يقبلان الحديث من الصحابي أياً كانت منزلته إلا إذا جاء عليه بشاهد يشهد معه أنه سمعه من النبي، وكان علياً يستحلف الصحابي على ما يرويه من أحاديث النبي.

فلماذا رفض النبي تدوين أحاديثه؟ لو كان يريد لها أن تصبح مصدراً للتشريع الإسلامي - كما اتخذت الآن! - أما كان من الأولى به أن يراقب تدوينها بنفسه كما فعل مع «القرآن»، وأن يستعيدها ليتأكد من دقة تدوينها؟ الواقع أن رفض التدوين، بل والنهي صراحة عنه، وعدم توفر أي تدوين للأحاديث قبل المائة سنة الأولى من الهجرة، يؤكد لنا أن الرسول لا يريد لغير القرآن أن يكون شريعة للمسلمين. وهذا الرأي ليس بالبدعة فقد اعترف به الفقهاء أنفسهم عندما جعلوا الحديث في المرتبة الثالثة من مصادر الشريعة، لأن الأحاديث، وهذا باجماعهم، مظنونة وليست مؤكدة، بل ان الفقهاء اجازوا لأنفسهم مخالفة الأحاديث «المتفق على صحتها» ففي الحنفية والمالكية والشافعية كما في غيرها مئات من المسائل المخالفة للأحاديث المنسوبة للرسول «والمتفق على صحتها» دون أن تعد هذه المذاهب مخالفة لأصول الدين.

إذن لماذا دونت الأحاديث؟ ولماذا هذا الاهتمام المتزايد بها؟

قبل أن نجيب على هذه التساؤلات علينا الاسترسال في معرفة متى وكيف دونت وما رأي الذين دونوها أنفسهم.

إذا كان عمر بن الخطاب لم يلبث أن عدل عن كتابة السنن بعد أن عزم على تدوينها قائلا «إني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبدا» إلا أن هذا الموقف لم ينفرد به الصحابة فقط حين تلقوا ما كتبوه خشية أن تكون الذاكرة قد خانتهم[1] فقد تابعهم فيه التابعون أيضاً فقد امتنع عبيدة بن عمرو السلماني المرادي (-٧٢ هـ) وإبراهيم بن يزيد النخعي (-٩٢ هـ) وجابر بن زيد (-٩٣ هـ) وإبراهيم بن يزيد النخعي (-٩٦ هـ) عن تدوين الحديث وأبو سعيد الخدري كان يرفض كتابة الأحاديث قائلا «لم تكتبوه لن تجعلوه قرآناً».

مضى إذن القرن الأول الهجري ولم يجعل أحد من العلماء للحديث صيغة رسمية، أي لم يعهد إلى جمعه الصحابة ولا كبار التابعين، ولم ير من تم أن يستوثقوا ما في أيدي الناس من الحديث، وأن يجمعوا ما صح عنه عندهم. ويبدو أن أول من أمر بذلك هو الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (-١٠١ هـ) حين أمر رسمياً بتدوين الحديث، ورغم أن أول من دون الحديث هو جابر بن زيد (-٩٣ هـ) وهو حراجي ناضج في ديوان اسمه ديوان جابر - مفقود - إلا أن التدوين الرسمي تم على يد إمام الحجاز والشام محمد بن مسلم بن شهاب الزهري المدني (-١٢٤ هـ) وقد حق له بذلك أن يفخر بأنه أول مدون رسمي للحديث «لم يدون هذا العلم أحد قبلي»[2]. وإذا كان مالكاً قد رفض أول الأمر تدوين الأحاديث لأنه ربما اعتبر هذا بدعة، إلا أنه عاد ورضخ للمنصور حينما أمره «الموطأ» الذي أراد

---

(١) علوم الحديث ص ٠٠

(٢) علوم الحديث ص ٣١

(٣) علوم الحديث ص ٠٠

لنصور أن يحمل الناس عليه. وقد روى الموطأ عن مالك أكثر من ألف رجل، وهذا تعددت رواياته فبلغت ثلاثين لم يشتهر منها إلا عشرون، وأشهرها رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي المصمودي، ومع ذلك فقد فضل مالك (٩٣-١٧٩ هـ) سنوك أهل المدينة (السنة العملية) على الأحاديث حين يحدث تعارضاً، مما يفسر بعده نقده في صحة الأحاديث المروية عن الرسول.

إذن من الثابت أن تدوين الأحاديث تم في القرن الثاني الهجري بعد وفاة الرسول بحوالي قرن من الزمان؛ والثابت أيضاً أن هذا التدوين لم يتم عن رغبة ولا مبادرة شخصية من «الخلفاء» بل بأمر رسمي من الخليفة؛ وباستثناء جابر بن يزيد الخارجي الذي دفعه إلى التدوين أسباب أخرى، فإن الندم والحسرة تجدهما عند الذين شاركوا في التدوين مما يؤكد أنهم لم ينهضوا بالأمر من تلقاء أنفسهم؛ بل على كره؛ بتحريض من الأمراء وانتزاراً بأمرهم فقد قال الزهري الذي يعتبر بأنه أول مدون رسمي للحديث وكان يعذر بما قام به «كنا نكره كتابة الأحاديث حتى أكرهنا عليها هؤلاء الأمراء»[١٢].

إذن نستطيع أن نستخلص مما سبق أن النبي رفض تدوين الحديث وبالتالي لم يقصد منه أن يكون مصدراً لشريعة المسلمين؛ وأن الصحابة تابعوه في هذا، وأن الذين قاموا بالتدوين في وقت متأخر كان ذلك على كره منهم تنفيذاً لأمر. فلماذا إذن دونت؟!

هل حرصاً عليها من الضياع؟

هل لاستخدامها في التشريع؟

---

(١٢) طبقات ابن سعد ٢/٢ ص ١٣٥

أن التدوين تم في نهاية القرن الأول الهجري، أي بعد حوالي نصف قرن من الفتنة الشهيرة التي نشبت بين المسلمين؛ وانقسام المسلمين على أثرها إلى أحزاب متناحرة متصارعة على السلطة من خوارج وشيعة ومرجئة أو حزب الحكومة. والحقيقة أن الاحتلام بالأحاديث قد بدأ قبل تدوينها لاستخدامها في الصراع السياسي الدائر آنذاك بين علي وعائشة، وقبل ذلك بين شيعة علي وأبي بكر وعمر وعثمان، ثم الصراع الدموي بين علي ومعاوية، ثم الأمويون والشيعة والخوارج الخ. وإذا تساءلنا في ذلك الوقت أي سلاح يمكن أن يشهره حزب على خصومه حين تغمد السيوف: كيف يقنع حزب جمهور المسلمين وجماعته بالدرجة الأولى بعدالة قضيته؟ إن اللجوء إلى القرآن كان مستحيلاً، فلم يكن بالإمكان تحريف كلمة واحدة منه؛ فقد كان مدوناً بدقة ومزوداً بشكل يستحيل معه التلاعب فيه. وإذا أخذنا في الاعتبار الحمية الدينية عند المسلمين، لم يكن هناك بد بالنسبة للأحزاب المتصارعة: حتى ما قبل الفتنة، من اللجوء إلى ذلك الذي نزل عليه القرآن: كل يحاول أن يجذبه إلى صفه حتى وإن كان في قبره. وقد ساعدهم في هذا من ناحية عدم تدوين الحديث ومن ناحية أخرى انتشار الرواة والحفاظ سياساً داخل الأحزاب المتصارعة، بحيث يستحيل الإجماع ومهما كان الوضع. وانطلاقاً من هذه المعطيات أخذ كل حزب يختلق بيانات الأحاديث أما في مدح مذهبه وبيان أنه المذهب الوحيد الذي على الإسلام، أو في ذم أعدائه وبيان أنهم أهل النار.

وهكذا جاء تدوين الحديث نفسه في هذه المرحلة المتأخرة كحلقة من سلسلة الصراع السياسي على السلطة، فلقد وضعت الأسس الأولى

الحديث مدحاً في علي وذماً في معاوية، كما وضع الخوارج كان الحديث ذماً في الاثنين وتصوره مذهبهم السياسي. كما وضع الأمويون الحديث رداً على الشيعة والخوارج بل أحياناً نشر الحديث يرتد من وضعه بأن يحذف منه اسم ويضاف له اسم آخر.

ولكن الأمويين أدركوا أنهم بهذا السلاح لن يتمكنوا من محاربة الوضع، كما أنهم باعتبارهم فعلاً أصحاب سلطة، يمكن بيدهم كثيراً إسقاط عامة المسلمين، ولهذا فإن لجوءهم إلى تدوين الأحاديث يعني أن وضع الأحاديث بدأ يصيبهم، ولهذا فإن تدوين الحديث والذي تم على يد فقهاء وحفاظ غير عابدون أو انصاراً للأمويين وقد كان هذا التدوين في صالح الأمويين، فقد حتم لهم:

١ - اخراج الأحاديث في ذم معاوية وكذلك تلك التي تمدح خصومه باعتبار أن هناك استحالة تاريخية، وان تكن الأحاديث التي وضعت في مدح معاوية قد أخرجت أيضاً، فإنها لم يكن بيد السلطة الفعلية

٢ - تجريد الخصوم من هذا السلاح وإن لم يعد بإمكان الأمويين استخدامه.

٣ - وباعتبار أن التدوين - أعمل لسنة - لسوا معاصرين لدولة الأمويين بل إن التدوين تم بأمر خليفتهم، يضمن عدم وجود من الأحاديث ما يضر بها وسواء فكر الخليفة عمر بن عبد العزيز في هذا أو لم يفكر فإن العبرة بالنتائج ويؤكد ما قلناه ما جاء في مقدمة صحيح مسلم عن ابن سيرين أنه قال «لم يكونوا يسألون عن الاسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ

أحاديثهم وتنفر إلى أهل البدع - الأحزاب الأخرى - فلا يأخذ حديثهم.

إذن قبل الفتنة لم يكن هناك أي تسييس، أما ما بعد الفتنة فقد صار الفعل حزبياً.

ان الصراع السياسي، واستخدام الأحاديث سلاحاً في هذا الصراع هو وحده الذي يفسر هذه الأهمية المتزايدة التي أعطيت للأحاديث ولهذا الركام الهائل من الكتب التي وضعت فيها كل الشذرات عن زمن الرسول وصحابته. إنه يكفي أن نعرف الهدف من أي حزب هو من الصراع حتى نعرف هذا يرفض وماذا يقبل من أحاديث. أما من حيث التشريع فلا قيمة لما تذكر كما سنرى.

الوضع:

لقد ثبت اذن أن الأحاديث «النبوية» انتحلت ونفقت في خدمة أغراض المتصارعين على السلطة[١٣] ولما كان ليس بالامكان العثور على صحة واحد لم يتورط سياسياً، ولو بوقوفه على الحياد، فإن العثور على حديث واحد مؤكد صدوره عن النبي صار مستحيلاً. يستحيل العثور على مرة في نوع الخط مع علمنا بوجودها! ولا يجب أن ننظر إلى التدوين على أنه كما يدعي لحفظ «أحاديث الرسول» من الضياع، بل على أنه حلقة في سلسلة الصراع: هذا التدوين الذي لم يقتصر على الأمويين، فقد سبقهم اليه أعداؤهم، فقد وضع جابر بن زيد (ت ٩٣ هـ) ديواناً في الأحديث ولنا ان نتصور الخارجي ماذا

---

(١٣) الحركات السرية في الإسلام، د. محمد عابد الجابري، ص ٧٠

يروى من أحاديث [١٤] وإذا كان أهل السنة لا يقبلون إلا الأحاديث المروية عن طريق أهل السنة، فإن الشيعة الإثني عشرية لا يقبلون إلا الأحاديث المروية عن طريق أهل البيت عن جدهم علي بن أبي طالب وقد فصلوا بثقة المحدثين مثل أبي هريرة، وأما السنة فيعتمدون ما يرفضه الشيعة، وهكذا اتسعت دائرة الخلافات بين الأحاديث[١٥].

لقد ثبت إذن أن كل الأطراف المتنازعة قد تكالبت على وضع الأحاديث. فقد قال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ج ١ ص٣٥٨ «وذكر شيخنا الاسكافي أن معاوية وضع قوماً من الصحابة وقوماً من التابعين على رواية أخبار قبيحة في علي تقتضي الطعن فيه والبراءة منه وجعل لهم على ذلك جعلا يرغب في مثله»[١٦]. ويذهب إلى أن أبي هريرة وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة، وعروة بن الزبير من هؤلاء الوضاعين[١٧] ولقد حارب السنة الأمويين بمثل ما حوربوا به، فلما وضع الأمويون الحديث في فضائل الصحابة وخاصة عثمان – عدا علي والهاشميين – وضع الشيعة أحاديث كثيرة في فضائل علي وفي المهدي المنتظر وفيما يؤيد مذهبهم عموماً، وزعموا فاقوا في هذا الأمويين، فاشتغل بعضهم بجمع الحديث وسموا الثقات وحفظوا الأسانيد الصحيحة، ووضعوا بهذه الأسانيد أحاديثاً تتفق مع مذهبهم، وانتحلوا أسماء ليست لهم كالسدي وابن قتيبة بل وضعوا

---

(١٥) الإسلام بلا مذاهب، د. مصطفى الشكعة ص ١٩٩

(١٦) الإسلام بلا مذاهب، د. مصطفى الشكعة ص ١٩٩.

(١٧) الخلاف في تاريخ الإسلام ص ١٢٦ د. حسن المسطوري.

(١٨) الخلاف في تاريخ الإسلام ص ٢٢١.

كتباً نسبوها لأئمة أهل السنة مثل «سر العارفين» الذي نسبوه للغزالي![1]

وان كان وضع الحديث قد بدأ قبل سنة ٤١ هـ، لأن الخلاف السياسي «بدأ من هذا التاريخ فقط، إلا أنه من هذا التاريخ و ظهر بشكل لم يسبق له مثل وأدى الى استلال السيوف، ففي عهد الخليفة الرابع انكشف الخلاف المستتر وانقسم المسلمون شيعاً وأحزاباً الى جمهور وخوارج وشيعة.. الخ وتركبوا، كما قال ابن عباس، لصعب والذلول في الأكثار من التحديث حسب الأهواء فكان الاعتصار للسند هو منذ أول الأمر أهم الأسباب الداعية الى وضع الحديث والاشتغال به، حتى ان رجلاً من أهل «البدع» رجع عن بدعته، كما يذكر عبد الله بن يزيد الحربي، حين يقول: «انظروا هذا الحديث عمن تأخذونه فربما كنا اذا رأينا رأياً جعلنا له حديثاً». ولكن لم رجع من أهل البدع عن بدعتهم؟! ومن هم أهل البدع؟ وهنا، ان حاولنا الإجابة على هذا السؤال: خاصة الأخير: فان سنصل الى موقف سياسي كما لا يزال يفعل من يعتبرون المعتزلة بأجمعهم، اما تقويمهم وعنوفهم فقد تحجرت في «بدعي» في زمن الفتنة! وقد ذكر حماد بن سلمة «أخبرني شيخ من الرافضة أنهم كانوا يجتمعون على وضع الأحاديث»[2] ولا يجب ان ننسى أن «الدعاة» و «الرافضة» منهم تقاذفهم الأحزاب في صراعها المرير.

الانقسام السياسي الذي هو السؤول الأول عن هذه الأهمية التي

---

[1] انظر الإحالة من ٢٧٥ فما بعد.

[2] علوم الدين ص ٢٢٧

أعطيت للأحاديث، بحيث أن أهميتها صارت تعاظم مكيا كلما بعدنا عن عهد الرسول، لأن الصراع السياسي اضطر كل حزب الى تبرير موقفه بربطه بالدين أحياناً أيضاً لاخفاء الأساس الشعبي للحركة السياسية، ولما كان الاختلاف في القرآن مستحيلاً، فقد اتجهوا الى أحاديث ذلك الذي جاء القرآن على لسانه، فجعلوه يتحدث عن أسوأ ما كان من الممكن تاريخياً ان يكون على علم مسبق به، وهكذا اتخذت الأحاديث أهمية خاصة تفوق أحياناً أهمية القرآن، سواء في ادعاء تمحيصها وتدوينها أو في اختلاقها. فالمسلمون لم يكن إلا «تشريع» لوضع ورفض هذا «الحق» للخصوم.

فاذا استعرضنا نماذجاً من الأحاديث لم يصعب علينا تحديد الحزب الذي وجدت من أجله ولا الحزب الذي وجدت ضده: فالأمر واضح ولا يحتاج الى ذكاء، مثلا حديث الطير: والراية: وغزوة البئر، وحديث الجمجمة، كلها في فضائل علي بن أبي طالب وبالتالي يصبح واضحاً ان أصحابها شيعة علي وأيضاً الأحاديث التالية «من كنت مولاه فعلي مولاه: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» «أنا مدينة العلم وعلي بابها» «علي مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي» «لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر» «المهدي من ولد فاطمة» «انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب» «لمبارزة علي ابن أبي طالب لعمرو بن عبد ود أفضل من أعمال أمتي الى يوم القيامة» «النظر الى وجه علي عبادة» «ان أهل بيتي سيلقون من بعدي قتلا وتشريداً وأن اشد قومنا بغضاً لنا بنو أمية وبنو المغيرة وبنو مخزوم[٢٠] لا يزال الاسلام عزيزاً الى اثني عشر خليفة.»

(٢٠) مستدرك الحاكم ج ٣ ص

ويروى عن أم سلمة أنها قالت قال الرسول «لا ان مسجدي حرام على كل حائض من النساء وكل جنب من الرجال الا على محمد وأهل بيته علي وفاطمة والحسن والحسين»[٢١].

اما الأمويون فيجيبون بأحاديث في مدح صاحبهم معاوية او يروون أن رسول الله قال في معاوية «اللهم قه العذاب والحساب وعلمه الكتاب» كما يروون أحاديثاً هدفها الطعن من آل أبي طالب ومكانتهم، قال الرسول «ان آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء. وإن الله وصالحوا المؤمنين».

أما أكثر الأمور وضوحاً من تناقضها تاريخياً، اذ وقوعها تاريخياً يجعل من المستحيل أن يكون النبي قد تحدث عنها: فهو ما يروى في حق الخوارج وذمهم «الخوارج كلاب النار»[٢٢]، أو ما يوجد من مسند أحمد[٢٣] عن أبي كثير قال «كنت مع سيدي عليّ بن ابي طالب حتى قتل أهل النهروان فقال قال رسول الله حدثنا بأقوام يمرقون من الدين (يخرجون) كما يمرق السهم من الرمية ثم لا يرجعون فيه أبداً حتى يرجع السهم على فوقه، وأن آية ذلك أن فيهم رجلا أسود عضلة ابيه أحد ثديه كثدي المرأة» فإذا علمنا أن ظهور الخوارج كان بعد التحكيم أي بعد حوالي أربعين سنة من وفاة الرسول فكيف يقول نبيهم لرسول هذا الحديث حين لم يكن لهم وجود؟!

وأما القاعدون أو مرجئة وسموا أهل السنة فإن أحاديثهم التي

---

(٢١) مسند الهيثمي ج ٧ ص ٤٥

(٢٢) ابن ماجه ج ١ ص ٧٢

(٢٣) رواه الترمذي وقال ان حس

يحوم تفهم تتفق تماماً مع الموقف الرسمي الذي اتخذوه من السنة ومن الصراع حول الحكم في العصور: والدي يتلخص في القبول بالأمر الواقع: فعن أبي ذر يوردون هذا الحديث الذي يعبر كلمة كلمة عن الموقف الذي ارتضوه «لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة» يقول الحديث «قال رسول الله «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات وهو على ذلك إلا دخل الجنة قلت وإن زنى وإن سرق؟ قال وإن زنى وإن سرق، قلت وإن زنى وإن سرق؟ قال وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر» وها هو أبو هريرة يروي عن رسول الله «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني» ومتفق عليه، وعن ابن عباس فيقول قال رسول الله «من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية» متفق عليه؛ وعن أبي بكر أنه قال «قال رسول الله «من أهان السلطان أهانه الله» وعن أنس يروي البخاري أنه قال عن رسول الله «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة» وعن أبي هريرة مرة أخرى أنه قال، قال رسول الله «عليكم بالسمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك[٦٤] ومكرهك[٦٥] بل وإن تشتهر عن عامتهم أحاديث الحض على الوضوح والاستسلام «مماراة الناس صدقة» وأحاديث تكريه في الحياة «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر[٦٦]» وعن عمر قال الرسول «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل» وقد يكون من الصعب أن تظهر أحاديث «التحريد» هذه في مجتمع مرتفه

---

(٦٤) رواه مسلم.

(٦٥) رواه مسلم.

الخلافات وتكدست فيه جثة الضحايا وتعالت من مدنه أنة اللهب، واستبيحت حرماته؛ ولكن لا يكتفي هؤلاء بهذه الأحاديث الابراهيمية سياسياً؛ بل يدفعهم مبدأ الرضى والقناعة الى رفض أحاديث تمجد الفقر وتبين فضله[٢٦] وتعني الفقراء بالجنة شريطة قبول فقرهم، وتدعوهم الى اعتبار الثروة نقمة يجب أن يحمدوا الله انهم لم ينحنوا بها، فعن أبي هريرة أن رسول الله قال «يدخل الفقراء الجنة قبل الاغنياء بخمسمائة عام»[٢٧] وعن عمران بن الحصين أن الرسول قال «اطلعت على الجنة فرأيت أكثر أهلها فقراء واطلعت على النار فرأيت أكثر أهلها النساء»[٢٨]: بل ان قبول الأمر الواقع، والتسليم بكل ما تأتي به الرياح تتعدى كل هذا، فالحديث المروي في الصحيحين بمعنى نفسه «المرأة كالضلع الأعوج إن أقمتها كسرتها وإن استمتعت بها استمتعت بها وفيها اعوجاج» مما يؤكد الطابع الاستسلامي للمرأة في كل شؤون حياتهم بل أن عقدة النجود دفعت الى رواية هذا الحديث عن الرسول «لو كنت آمر أحداً ان يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»* ولا بأس أن يورثوا بعض الأحاديث التي تتوعد العبيد لكي لا يتركوا سادتهم «أيما عبد أبق فقد برئت منه الذمة»[٢٩] «اذا أبق العبد فقد كفر»[٣٠] وهكذا يجعلون الاستسلام قاعدة والفقر فضيلة والعبودية واجبة.

* * *

(٢٦) رياض الصالحين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي ص ٢١٠
(٢٧) رواه الترمذي
(٢٨) رواه البخاري.
(*) رواه الترمذي وقال صحيح
(٢٩) رواه مسلم - رياض الصالحين ص ٦١٦ ٦١٧
(٣٠) رواه مسلم - رياض الصالحين ص ٦١٦-٦١٧

والواقع أن وضع الأحاديث لم يقتصر على أصحاب الأهواء السياسية فقط وإن كان هذا أهم دافع الى وضع الأحاديث، وهو الذي قدم في هذا السبيل نموذجاً مختلفاً، فالزنادقة استغلوا فرصة لم تتح لهم من قبل دعاة المذاهب السياسية وأخذوا يعملون جهدهم في وضع الأحاديث فقد وضع الزنادقة حوالي أربعة عشر ألفاً من الأحاديث! وعبد الكريم ابن أبي العوجاء وضع وحده باعترافه أربعة آلاف حديث: «لم أخذ لتضرب عنقه من خلافة المهدي صلح عنه وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحلل الحرام» كما ان محمد بن سعيد بن حسان الأسدي الشامي المصلوب وضع أيضاً حوالي أربعة آلاف حديث: فقد روي مثلاً عن حميد عن أنس أن الرسول قال «أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي إلا أن يشاء الله» وقصده من ذلك الدعوة الى نبي جديد[٣١]، كما اعترف أبو عصمة نوح بن مريم المدعو بالجامع بأنه وضع عن ابن عباس عن النبي أحاديثاً في فضائل القرآن سورة سورة، كما أقر عمر بن صبيح بن عمران التميمي أنه وضع خطبه عن النبي، واقرار ميسرة بن عبد ربه الفارسي بأنه وضع في فضائل علي بن أبي طالب سبعين حديثاً: وقد قال أبو حاتم في نوح الملقب بالجامع «أنه جمع كل شيء إلا الصدق»[٣٢].

ومع ذلك فلم يكن وضع الحديث مقصوراً على أعداء الدين وعلى أصحاب الأهواء السياسية فحسب، وإنما كان «الصالحون» يضعون

---

(٣١) التدريب ١٠٤

(٣٢) علوم الحديث ٢٦٩.

كذلك أحاديثاً عن الرسول ويجعلون ذلك حسبة برعمهم، وحسبهم أنهم بعملهم هذا يحسنون صنعاً[٣٣] وهكذا حق ليحيى القطان أن يقول وإن من الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث»[٣٤] أو قوله «ما رأيت الكذب في أحد أكثر منه فيمن ينسب إليه الحير»[٣٥] ولقد جرح «الأئمة» بعضهم بعضاً: فها هو الإمام أحمد بن حنبل يقول عن الإمام الواقدي «الواقدي يركب الأسانيد» ويقال عنه يحيى بن معين: «أقرب الواقدي على رسول الله عشرين ألف حديث»[٣٦]. كما طعن عمر بن عبيد المعتزلي في رواية أبي هريرة[٣٧] ولا حظ شعبة بن الحجاج أن أبا هريرة يروي عن كعب الأحبار[٣٨]. أما أحمد بن حنبل، وعبد الرحمن بن مهدي وعبد الله بن المبارك فقد روق عنهم قولهم «إذا رويا في الحلال والحرام شددنا، وإذا رويا في الفضائل تساهلنا»[٣٩]. ومحمد بن إسحق أكبر مؤرخي المغازي الأول في الإسلام، فقد قال فيه قتادة «لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن إسحق» وقال فيه النسائي «ليس بالقوي» وقال شعبان «ما سمعت أحداً يتهم محمد بن إسحق» وقال الدارقطني «لا يحتج به ولا مأبه» وقال عنه مالك «أشهد أنه كذاب».

---

(٣٣) الطبقات في تاريخ الإسلام ٢٠٠

(٣٤) الطبقات في تاريخ الإسلام ٢٠٠

(٣٥) التعريف ٢٨٠/٢

(٣٦) علوم الحديث ٢٤٢

(٣٧) فجر الإسلام ٢٤٠

(٣٨) علوم الحديث ٢٤٦

(٣٩) الكفاية ١٣٢

وهكذا يتبين لنا عدم وجود معيار موضوعي للرواة: والتفضيل فيهم متروك للأهواء الشخصية والسياسية، فراو يطعن فيه بعض الفقهاء ولا يأخذون عنه حديثاً، فإذا آخرون يطعنون في هؤلاء الفقهاء أنفسهم ويأخذون برواية مطعون فيه مما جعل الذهبي يؤكد أنه «لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن [الحديث] على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة». «فإذا كان مسلم قد روى عن بعض الشاذين، لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث: فإن مسلم نفسه يرد عن ابن أبزى قوله: «أدركت بالمدينة مائة كلهم مأمون ما يؤخذ عنهم من حديث واحد» فأي القولين أصح؟ أن مسلم لم يخطر على باله مثل هذا السؤال!

وبعض الفقهاء أمرهم واضح حين يتصدون للدفاع عن مذاهبهم الفقهية زوراً وبهتاناً، فيلحنون كتبهم «بالموضوعات» سواء اختلقوها بأنفسهم أو اختلقها لهم الوضاعون خدمة وتأييداً لهواهم وقد أكد هذا أبو العباس حين قال: «استجاز بعض الفقهاء نسبة الحكم الذي دل عليه القياس إلى رسول الله، وهذا ترى كتبهم مشحونة بأحاديث تشهد متونها أنها شبه فتاوي الفقهاء ولأنهم لا يقيمون لها سنداً»[1] وقد ذكر ابن حجر في فتح الباري أنه وقع في مسند أحمد حديث ربيعة بن أمية بن خلف الجمحي وهو من أسلم وشهد مع رسول الله حجة الوداع، وحدث عنه بعد وفاته، ثم لحق بالروم وتنصر، وقال الليث ابن سعد أحصيت على مالك سبعين مسألة كلها خلافة لسنة النبي: بل

---

[1]: الخلاف في تاريخ الإسلام ٣٢٥

[1]: علوم حديث ٢٦٧

ار عالماً مشهوراً كالسمعاني «عبد الكريم - ٥٦٢» : صاحب كتاب الأنساب : إذا صح ما رميه به ابن الجوزي من الكذب الصريح والتدليس يوم أمسك بيد شيخ له في بغداد، ثم عبر معه الصف الأخرى من النهر اسمي «عيسى» ثم راح يحدث قائلاً سمعت من الشيخ فلان فيما وراء النهر كذا وكذا. موهماً بذلك أنه استمع منه في الموضع المسمى «ما وراء النهر» وحتى إذا أخذنا في الاعتبار أن السمعاني كان شافعياً، وابن الجوزي حنبلياً؛ وحتى إذا كانت هذه الواقعة منسوبة للسمعاني غير صحيحة؛ فإن طعن الفقهاء في بعضهم بعضاً صار أمراً ثابتاً بسبب الصراعات المذهبية؛ بل هناك من صنف في مدارس بأكملها من المحدثين؛ ففي تهذيب ابن عساكر قال ابن عدي «روى المعمري أحاديث وهي موقوفة وزاد في المتون أشياء ليس فيها. وكان كثير التحديث» وهذه عادة موجودة في البغداديين وفي حديثهم وحديث نقادهم فإنهم يرفعون الموقوف ويوصلون المرسل ويزيدون في الأسانيد.

فإذا نزلنا من المستوى السياسي الى المستوى «الفقهي» ثم الى المستوى الصحي الصرف وجدنا طلب الحظوة عند الحكام أمراً لا يستهان به في وضع الأحاديث، وهذا ما فعله بعض «العلماء» في كل جيل تقرباً الى الطبقة الحاكمة وكسباً للحظوة والدراهم. كما نقل عيسى بن ابراهيم النخعي الكوفي مع أمير المؤمنين المهدي الذي كان يحب اللعب بالحمام اذ قال «حدثنا» فلان رسول الله لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر أو جناح» ولكن المهدي قال في قفاه أشهد أن قفا كذاب! كما أن هناك من جعل رواية الحديث وسيلة لكسب العيش: فلا يحدث إلا مقابل مال، فها هو أبي نعيم الفضل الذي يعتبره البعض

يرتبط ثبة بضرب الرقم الهندي في الجزء بالشؤون المالية، فهذا أحد تلاميذه علي بن جعفر عن خالد يقول: «كنا نختلف إلى أبي نعيم الفضل بن دكين الطرقي نكتب عنه الحديث فكان يأخذ منا الدرهم والدرهمين، وإذا كان معنا دراهم مكسورة يأخذ عليها حبة، وذلك». ويبدو أن أمر التعيش بالأحاديث قد استفحل؛ فقد شعبة بن الحجاج يصح بأخذ الحديث عن النبي الموسر لأنه مستغنٍ عن الكذب، ويؤكد أن حين يعترض عليه علي بن عاصم بأنه «كم من غني يكذب»، فيقول لا تكتبوا عن الفقراء شيئاً[1]. أما إذا كنا عن الأنبياء فنجد «أن التاجر الصدوق مع النبيين والصديقين والشهداء يوم القيامة»، هكذا يقال أن الرسول قال:

وإذا أضفنا إلى كل ما سبق الرغبة في الظهور بمظهر التعالم بين عامة الناس كسبب في وضع الأحاديث لكي يستر المتعالم جهله ويفضل في أعين الناس متعالماً يشار إليه بالبنان، فإنه يكثر من وضع الغرائب على لسان الرسول ليبرهن على انفراده بهذا «العلم»، وما يقومون به المتعالمون الذين يحفظون أسانيد مشهورة ثم يضمنونه كل حديث يتزوده من الصورة الواضحة لكل هذا يلخصها لنا أبو بكر أحمد المعروف بالخطيب البغدادي (٣٩٢-٤٦٣ هـ) حين يصف المشتغلين بالحديث بأنهم «يحملون عمن لا تثبت عدالته ويأخذون عن لا تجوز روايته ويروون عمن لا يعرفون صحة حديثه ويتيقن بثبوت سموعه، ويحتجون بمن لا يحسن قراءة صحيفته، ويكتبون من الخاسق في عمله

---

[1] الكفاية ١٢٦.

ومذموم في مذهبه وعن المبتدع في دينه المقطوع على فساد اعتقاده[43].

* * *

بعد هذا كله كيف يمكن بيان الغث من السمين؟ كيف نميز الموضوع من غير الموضوع؟ وهل هذا ممكن؟

صحيح لقد بذلت في سبيل هذا جهود جبارة، كانت في الواقع على حساب البحث العلمي وأحياناً معرقلة للبحث العلمي بغير حكمة. ولكن هذه الجهود محكوم عليها بالفشل أساساً، فالنظر لأجل تلك الطرق التي نسعت في هذا المجال، لكي نتبين أننا لم نستطع في الحكم، ولنرى أنها حتى لو أثمرت فلن تعود إلا الى «تعسير الميسور».

أولا من هم الصحابة؟

انه قد يبادر الى الذهن أن الصحابي هو الذي صحب الرسول وكان معه في السراء والضراء أمثال أبي بكر وعمر وعلي وعثمان وغيرهم من المشهورين على هذا النحو. ولكن إذا عرفنا من الذي اصطلح على تسميته صحابي فالأمر الذي لا بد له من ينطبق عليه تعريف «الصحابي»، إذ أدرك من لقي النبي مؤمناً ومات وهو مسلم ولو تخلله ردة، من النهار، اعتبر صحابياً؛ وبالتالي أدخل في زمرة الصحابة حتى عسيلم أمثال الأسود والخمر... اليوم[44] فإذا

---

(٤٣) علوم الحديث ص ٦٨.

(٤٤) علوم الحديث ٣٤٢

يتعذر هذا التعريف فلن نتمكن من حصر من هو صحابياً وقد ذكر أبو زرعة بأنهم «مائة وأربعة عشر ألفاً» وهنا نواجهها مشكلة تقريبة من الذي استمع فعلاً منهم إلى النبي، كما أن هذا العدد الكبير يستحيل من ناحية اجتماعه على حديث. كما أن النبي بالضرورة قد حدث بعضهم بما لم يحدث به البعض الآخر، ووقع من الجواب، أمام البعض ما لم يره آخرون، وقد تفرق هؤلاء «الصحابة» في الأمصار مما يجعل مستحيلاً استقراء هؤلاء جميعاً واستماع أقوالهم وتدوين ما يحفظونه «من حديث ولهذا فإن الإجماع أصلاً مستحيل، لأننا في هذا العدد الهائل لا نعرف من هم الصحابة على وجه التحديد، وأصبح الأخذ بالحديث انطلاقاً من تلك مسألة لا ينهض عليها برهان مما يرتد إلى دور منطقي يؤخذ حديثه لأنه صحابي وهو صحابي لأنه يحدث عن النبي: وهكذا كان لأبي هريرة الذي صاحب النبي على بضعة - كما يقول - أقل من ثلاث سنوات أن يروي من الأحاديث ما يفوق ما رواه المهاجرون الذين صحبوا النبي بمكة والمدينة.

فإذا كان إجماع الصحابة مستحيلاً بسبب هذا العدد الهائل الذي يمتد عليه مصطلح «صحابي» فكيف نبرر إذن دون اللجوء إلى هذا الإجماع؟

٤ - إن أبسط الطرق وأشدها عنفاً هو اعتراف الواضع نفسه كما أشرنا من قبل، ولكن كم من أهل البدع رجعوا واعترفوا بوضعهم للأحاديث؟ وكم منهم «رجع وبالتالي لا نعرف عن وضعهم شيئاً؟ وماذا نعني بالبدعة ومن هم أهل البدع؟ إن الاعتراف بالبدعة ليس بالأمر الهين خاصة فيمن يعتقد نفسه «مجاهداً» في سبيل غايات سامية وأنه الفرقة الناجية من النار؟! وإذا كان فقهاء السنة قد

تساهلوا في الأحاديث الحاثة على الفضائل فكيف لا يتساهل غيرهم في الأحاديث الناصرة لمذهبهم الذي يعتقدونه وحده على حق؟! وبذلك فإن هذه الطريقة ليست غير مجدية على الإطلاق إذ أنها انتهت إلى توثيق الأحاديث التهمة بالبدعة، دون إمكانية تحديد ما هي البدعة ومن هو المبتدع. وهذا اضطر المشتغلون بالحديث إلى طرق أخرى للبحث عن طريق آخر.

٢ - وقد أدرجوا أن اللغة يحاولون تفحص ما إذا كان في الراوي خطأ في العبارة أو ركاكة في المعنى. ولكنهم اضطروا إلى ترك هذه الطريقة أيضاً لاستحالة الحفظ اللفظي عن الرسول واضطرار إلى قبول الركة في اللغة. وهذا بعد أن أصبحت حجة في اللغة، فأئمة النحو لم يجعلوا الحديث من النصوص التي يستشهدون بها على قواعدهم في اللغة لأنهم استيقنوا أن النص الصحيح قد ضاعت معالمه ولا يعلم أحد على وجه اليقين ما هي الصورة الصحيحة التي نطق الرسول بها.

وقد اعتبر بعضهم فقط ركاكة المعنى: غير أن هذا - كما رأينا - مستحيل إذ لا معنى بدون لغة، وأي تغيير في اللفظ قد يؤدي إلى تغيير كامل في المعنى علاوة على أنه ليس من المؤكد أن يكون الراوي قد فهم بالضرورة المعنى بدقة، وهكذا نرى مدى عقم هذه الطريقة أيضاً بالإضافة إلى أنه من الممكن أن يكون الحديث على أفضل صورة لغة ومعنى دون أن يكون بالضرورة من قول الرسول إلا إذا افترضناه الوحيد الذي يتكلم بالعربية وهذا مرفوض بالطبع.

٣ - أن يكون المروي مخالفاً للعقل أو الحس والمشاهدة غير قابل للتأويل ولكن هذا أيضاً لا يثبت أن النبي هو صاحب الحديث إلا

إذا سلمنا بأنه الوحيد الذي يصدر عنه ما لا يخالف العقل فمن
وان بقية الناس لا يتحققون إلا بما يخالف العقل. فموافقة الحديث
للعقل لا تعني إطلاقاً صدوره عن النبي، وهذا نوع من العلل التي
أوردها ابن الجوزي. ما أحسن قول العقل اذا رأيت الحديث يبدو
المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع. وهذه
القاعدة تبدو سقيمة. فقد يكون الحديث معقولا لا يخالف المنقول
ولا يناقض الأصول مع أنه ليس من حديث الرسول. وقد اعترف البعض
بأن معيار صحة الحديث ليس في أسانيده وإنما في متنه أي إذا كان
يراد مقبولا فانه يجعل له اسناداً. وقد قال خلق من يوثق في هذا
الصدد سمعت عبد بن سعيد الدمشقي يقول: إذا كان كلام حسن
أريد أن أجعل له اسناداً. ولكن معقولية الحديث لا تثبت أبداً
صدوره عن النبي. ورغم هذه القاعدة أثبت البخاري في صحيحه
أحاديث لا يحتمل ورودها عن النبي مثل: لا يمشي على ظهر الأرض
بعد مائة عام نفس منفوسة. أو الحديث: من صحح كل يوم ثمرات
ثمرات عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم الى الليل. غير أن
البعض لم يعترف هذه الوصفة وإلا لما أمن صحيحه!

٤ – أما القاعدة الرابعة فهي أن يتضمن المروي وعيداً شديداً
على أمر صغير أو وعداً عظيماً على أمر حقير. غير أن هذا أيضاً
لا يثبت شيئاً فقد يكون المروي غير متضمن وعيداً شديداً على أمر
صغير بل وعيداً مناسباً لهذا الأمر أو وعداً مناسباً لأمر آخر دون أن
يمنع هذا من كونه موضوعاً. أما المبالغة في الوعد والوعيد فلا تدل إلا
على عدم توفر الواضع بالوضع وليست شرطاً في كل وضع.

٥ – أما القاعدة الخامسة فلا تستحق حتى الذكر: إذ من الطبيعي

ألا نصدق المشهور بالكذب ولا نأخذ عنه حتى في الأمور العادية من حياتنا فما بالك بالحديث عن الرسول!

٦ - أما أهم القواعد، ولكنها تلك التي تبطل أي دليل للأحاديث فهي عدم مخالفة القرآن: فإذا كان الحديث متفقاً اتفاقاً تاماً مع ما ورد في القرآن، وهذا مطلوب بالضرورة، فإن هذا الاتفاق يعدم أي أهمية للحديث. وهنا أما أن الحديث مخالف لما جاء في القرآن وفي هذه الحالة يرفض: وأما أنه متفق، وفي هذه الحالة لن يضيف شيئاً في التشريع، إذ كيف يستفاد من الحديث إذا كان صحيحاً تماماً - ولا مفر من ذلك - على هذا النحو؟! إذ معنى هذا أنه لن يضيف جديداً. ثم أنه في هذا دور منطقي إذ نعتبر الحديث مصدر من مصادر «الشريعة» في الوقت الذي نقيس فيه صحة الحديث على الشريعة «القرآن». ثم أن اتفاق الحديث مع القرآن لا يعني بالضرورة أن مصدره الرسول، فقد تصدر عنا جميعاً عبارات حسنة معقولة متفقة مع القرآن دون أن يكون الرسول قائلها.

وهذا كله من رفض الأحاديث جانباً وعدم الاعتماد عليها في التشريع لا يحدث أي خلل في التشريع لأنها أصلاً لا قيمة تشريعية لها بل قيمة سياسية، ولأن القرآن وحده هو شريعة المجتمع الإسلامي.

د. رشيد أبو رشيد

بنغازي ١٣/٢/٨١ م

أثر التقليد في ضعف حركة إحياء التراث الديني

أثر التقنية في ضعف حركة إحياء التراث الديني

د. محمد حسين

١ - تمهيد:

كنا نعرف كيف أن الأمراء الشخصية والعوامل الذاتية لحكام المسلمين الأوائل، قد إنتهت بالأمة الإسلامية إلى الضعف والتمزق، ثم إلى الهبوط في شتى المجالات الحضارية. وكنا نعرف كذلك كيف أن النهضة الأوروبية قد مكنت بعض دول الغرب إن استعمار هذه الأمة عسكرياً، وسياسياً، واقتصادياً، وفكرياً. ولما كان الاستعمار الفكري هو أخطر أنواع الاستعمار، لأنه يقضي تماماً على روح الأمة المستعمرة، وتمسخ شخصيتها، فقد حث الغيورون من رواد العالم الإسلامي داعين إلى إحياء تراثنا الإسلامي المجيد، لكي نحافظ على شخصيتنا الإسلامية أثناء خضوعنا للاستعمار أولاً، ثم نجد في الأجيال المتعاقبة القوة، بعد أن نتخلص من الاستعمار العسكري، أساساً لنهضة فكرية إسلامية تمكننا من التخلص من السمة الفكرية للغرب بعد ذلك. وقد استجابت شتى بلاد الإسلامية لهذه الدعوة، كل منها في إطار ما تسمح به ظروفها. غير أن هذه الحركة - في رأي الكثيرين - لم يقدر لها النجاح حتى الآن.

وموضوع هذا المقال هو دراسة بعض أسباب هذا الفشل.

واقتراح العلاج الذي نعتقد أنه سيؤدي إلى جعل هذه الحركة تؤ
نتائجه، تؤدي دورها في خلق مناخ فكري إسلامي متجدد في المجال
الديني أولاً، ثم في شتى المجالات بعد ذلك؛ باعتبار أن الدين عامل
مهم للغاية في حياة الأمم الفكرية والحضارية على وجه العموم.

ونود، في البداية، أن نوضح المقصود بعبارات: «التراث»، و«التقليد»، و«الإحياء».

فكلمة «التراث» تعني ما خلفته لنا الأجيال الإسلامية السابقة، عربية كانت أم غير عربية، من آثار عبقريتها في شتى جوانب النشاط الحضاري من عهد وقتها منذ بداية الإسلام حتى ظهور المطابع واستخدامها وسيلة لنشر العلم والمعرفة، واستخدام المناهج الحديثة في التحقيق والنشر. أما التراث الديني فهو الجزء الخاص من هذا النشاط، والذي يقتصر على علوم القرآن من قراءات، ورسم للمصاحف، وتفسير، ولغة، وبلاغة، وعلى علوم الحديث، وعلوم التصوف، وعلم الكلام أو علم العقائد، وعلم الفقه وأصوله.

أما «الأحياء» فالمقصود به نشر ما خلفه القدامى من كتب ظلت مخطوطة ومهملة وقتاً طويلاً في أعماق المكتبات العامة أو الخاصة، لا يطلع عليها إلا القلة القليلة من ذوي الفضول العلمي القوي.

وقد بدأت حركة نشر التراث مع بداية استخدام المطابع العربية؛ كما قلنا، فطبع كثير من كنوز الماضي في مصر، والهند وتركيا، أو في مواطن الاستشراق الغربية، كفرنسا، وألمانيا، وهولندا، وانجلترا، وإيطاليا. بيد أن ما ظهر من آثار الماضي على كثرته كان، حتى بداية هذا القرن، قليلاً بالنسبة لضخامة هذا التراث؛ كما أنه لم

يمكن من حيث جودة الطبع، ومن حيث الضبط بعد الواسع، بحيث يسهل على القارىء الوصول إلى بغيته منه في سهولة ويسر، ولم يكن مجرد تحقيق علمياً نقدياً، يثير في ذهن القارىء التأمل والفكر، ويدفعه الى المشاركة برأيه: والإسهام بنصيبه من الإبداع.

لكن حركة الإحياء قد استمرت، وأخذت تتسع بتزايد عدد المثقفين واتساع دائرتهم، وتنوع مشاربهم، حتى وصلت الى ما هي عليه الآن. فقد ظهرت معظم المخطوطات الإسلامية ذات القيمة العالية في متى الفنون، مطبوعة طبعاً أنيقاً، حتى يمكن القول بأن كل ما حفظ من الضياع من آثار الماضي العلمية الهامة قد ظهر بالفعل، ووجد طريقه إلى القراء. وإذا قصرنا اهتمامنا على التراث الإسلامي الديني، فإنه يمكننا أن نقول: إنه لم يبق مخطوط معروف ذو قيمة في علوم التفسير أو الحديث أو اللغة أو الفقه وأصوله أو العقائد أو التصوف أو السيرة والتاريخ إلا وقد ظهر في طبعة أو عدة طبعات تفنن الناشرون: هيئات وأفراداً، في إخراجه على أحسن ما يكون الإخراج من حيث جودة الطباعة، والاعتناء - البالغ فيه أحياناً - بالفهارس، والتحقيق اللغوي.

و«التقليد» هو الأخذ برأي الغير، وشاع استخدامه في الأخذ برأي علماء الدين القدامى، ممن يعتبرون «سلفاً صالحاً»، فيما يعرض من مشاكل تتطلب حلولاً في الوقت الراهن. فالذين يلجأون إليه يعتبرون أنفسهم أدنى مرتبة من الناحية العلمية من السلف الذين يجعلون لهم تقديراً يصل أحياناً إلى حدّ التقديس، وحدّ إلغاء ذواتهم العلمية في شخصيات هذا السلف. وهم عندما تعرض لهم مشكلة دينية ملحّة يهربون منها، ويعتبرون أنفسهم غير مؤهلين لاستنباط حلّ

لها : ولا لإبداء رأيهم بصددها : ويعتقدون أن الإقدام على ذلك «بدعة» يجب الابتعاد عنها ، لأن كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار ، ثم يفتشون في آثار السلف عن الحل المطلوب .

٣ - وقد بدأت روح التقليد في الظهور منذ وقت مبكر ، قبل إنقضاء القرن الثاني الهجري كما سنرى . وهي تستند في تبرير وجودها وبقائها الى الادعاء بأن التقليد هو متابعة لرسول الله ﷺ في كل ما روي عنه من أقوال أو أفعال أو تقريرات . فالرسول هو أعلم الناس بأمور الدين ، فمن الذي يستطيع أو يجرؤ على أن يقول برأيه أو يستخدم فكره ويضع بديه أقوال الرسول وفتواه؟ أليس في الإقدام على هذا «ابتداع» وزندقة وخروج عن تعاليم الدين؟ ألم يقل الله تعالى في كتابه العزيز : ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ ؟ أليس في مخالفة رسول الله مخالفة للقرآن الكريم؟ ثم أليست مخالفة القرآن الكريم كفراً .

وشيئاً فشيئاً أضيف وجوب اتباع الصحابة[1] وتابعيهم وتابعي تابعيهم الى وجوب اتباع الرسول نفسه ، وارتفعت آراؤهم مع الزمن - لتأخذ قدسية آراء الرسول ﷺ . ولما كان الارتفاع بآراء من هذا الرسول إلى هذا المستوى أمراً مستغرباً بعض الشيء ، فقد استدعى الأمر العثور على من يؤكد بلوغهم هذا المستوى ويزيل هذا الاستغراب .

---

(١) الصحابي في أرجح الأقوال هو من لقي النبي ﷺ ، وهو مميز ، مؤمناً به ، ومات على الإسلام ، طالت صحبته له أو قصرت ، روى عنه أو لم يرو ، غزا معه أو لم يغز . راجع : «الحديث والمحدثون» للشيخ محمد محمد أبو زهو ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٩ وما بعدها .

فكان الحديث المنسوب الى رسول الله تواتراً وهو: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يأتي أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمين أحدهم شهادته». فاستمرت بذلك مكانة الصحابة الدينية لأنهم «خير القرون» وأصبح الاقتداء بهم، والاهتداء بهديهم فرضاً لا يمكن تجاوزه. ثم إن قيمتهم هذه ما زالت تتأكد حتى جاء الشافعي رضي الله عنه ليقول عنهم في كتابه «الرسالة»: «وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به. وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا»[1].

وهذه العبارة للشافعي في غاية الأهمية، لأنها تلقي ضوءاً قوياً على روح التقليد التي دبت مبكرة في الإسلام، واتفقنا على النهج الذي اتبع - وما زال يتبع حتى الآن في الأوساط الدينية - كأساس لتقييم علم العلماء، إذ بناء على الحديث السابق وعلى رأي الإمام الشافعي أصبحت القيمة العلمية مرتبطة بالزمن، لا بدرجة التحصيل، ولا بالأهلية الذاتية للتعلم والتعليم. أصبح القرب أو البعد عن رسول الله «زمناً» هو أساس المفاضلة بين قيمة الآراء، فأمر الناس زمنا إلى رسول الله ﷺ هو أكثرهم علماً وأجدرهم بالثقة: وتصل الثقة بالرجل وبعلمه كلما ابتعد «زمناً» عن رسول الله: وإن كان من أقدر الناس على الفهم والاستنباط.

٣ - هذا هو المنطق الذي استمر قبل نهاية القرن الثاني الهجري، واستمر العمل به إلى الآن، رغم ظهور آراء تنادي من وقت لآخر،

---

(١) مقدمة ابن الصلاح بشرحها: للعراقي، حلب، ص ٢٦٣، بدون تاريخ.

برفضه أو التقليل من أهميته والنجوء إلى الاجتهاد فيما يعرض من مشاكل تقتضي حلولاً دينية.

والذي يهمنا هنا هو ما جرّه علينا التقليد من قصور في حركة إحياء التراث أدى إلى ضياع الفائدة المرجوة منه. ولتوضيح الأمر:

عند تحقيق أي أثر قديم ونشره فلا بد من مراعاة أمرين:

أولهما: الجانب الفني البحت، ونعني به الجانب الذي يهيئ للقارىء الاطلاع عليه: والوصول إلى ما يريده منه دون عناء: وهذا يتطلب، كما هو معروف: تصحيح عبارته، ووضع فهرس أو أكثر، كما يتطلب أيضاً التعريف بصاحب الكتاب المخطوط، وبعصره، وبمنزلة العلم الذي ألف هذا الكتاب بالقياس إلى عصره.

وثانيهما: الجانب العلمي، ونعني به الدراسة التمهيدية الشاملة التي تستهدف تقييم الأفكار التي اشتمل عليها الكتاب موضوع النشر، من وجهة نظر معاصرة، وذلك بعرض كافة الآراء والاتجاهات التي ظهرت في الموضوع منذ تاريخ كتابته كمخطوط، حتى ساعة نشره، حتى يمكن وضعه في مكانه الصحيح من حركة التقدم العلمي، وحتى يكون نشره فرصة تعطي للقارىء، تمكنه من الموازنة بين تلك الآراء والاتجاهات، لتبني ما يراه أفضلها، أو ليرفضها جميعاً، ويتبنى رأياً أو اتجاهاً جديداً. وبذلك يكون نشر هذا الأثر فرصة لربط الماضي بالحاضر من جهة، وفتح الطريق أمام الابداع والتطوير: وهما الهدف الأساسي من إحياء التراث، من جهة أخرى.

ولقد أبدع المحققون والناشرون في الوفاء بمتطلبات الجانب الفني البحت، بل لقد بالغوا أحياناً في إبداعهم، فأضافوا إلى بعض الكتب

التي حققوها من أنواع الفهارس والرموز والإشارات ما زادوا به من ضخامة العمل أعباء، لكنه أدى إلى خلاف المطلوب؛ فقد استحالت هذه الفهارس والإشارات والرموز الى طلاسم تحتاج بدورها إلى فهارس تفك رموزها وتبين كيفية الإستفادة بها.

أما متطلبات الجانب العلمي النقدي، وهو أكثر الجانبين أهمية، وألصقها بالهدف من النشر فقد أغفلت إغفالا تاماً، واستبدل بها، تحت وطأة التقليد وقوة سلطانه، صفحات تضاف الى العمل المحقق تكيل المدح والثناء للمؤلف، وللموضوع الذي ألف فيه، وللجو العلمي الذي كان سائداً وقت تأليفه؛ فالمؤلف - عادة - من أحسن الناس خلقاً، وأكرمهم نفساً، وأعلاهم ذكراً، وأشدهم حرصاً على تقييد العلم وعدم تركه عرضة للضياع والاندثار. والموضوع الذي ألف فيه الكتاب هو - في العادة - أكثر مواضيع العلم خطورة، وأعظمها فائدة، وأحراها بالأهمية، لصلته «الحضارية» بالنهضة الإسلامية الشاملة. أما البيئة التي ظهر فيها الكتاب أول ما ظهر؛ فهي - عادة - بيئة علمية خالصة، وعصره عصر ازدهار شامل، حتى وإن أطبقت الآراء على أنه عصر تخلف وانحطاط.

وقد يكون بعض هذه الأوصاف أو كلها صادقاً بالنسبة لعدد غير قليل من آثار الماضي؛ لكنه بكل تأكيد غير صادق بالنسبة لجميع ما نشر من التراث؛ ولم يكتسب هذه الصفات إلا من شيء واحد هو «انتماؤه إلى الماضي» إلى «سلفنا الصالح». إنه يستمد قيمته، عند هؤلاء المحققين، من تاريخ تأليفه؛ أي من قربه زمناً من رسول الله، لا من موضوعه؛ ودلالتي فإن عبارات مدحهم وثنائهم ليست لأشخاص من قاموا بتأليف هذه الكتب؛ بل لهذا «الماضي المقدس» برمته.

وهذا مواطن الداء، وسر الفشل في حركة إحياء التراث الديني.

٤ - ذلك أنه إذا كان الغرض من النشر «هو تقويم الأفكار التي اشتمل عليها الكتاب موضوع النشر، من وجهة نظر معاصرة، وذلك بعرض كافة الآراء والاتجاهات التي ظهرت حول موضوع من الكتاب، حتى يكون وضعه في مكانه الصحيح من حركة الفكر العلمي، وحتى يكون نشره فرصة تعطي للقارئ: تمكنه من الموازنة بين مختلف الآراء والاتجاهات، ليتبنى ما يراه أفضلها: أو يرفضها جميعاً ويتبنى رأياً أو اتجاهاً جديداً، ليتسنى ربط الماضي بالحاضر من جهة، وليفتح الطريق أمام الإبداع والتطوير من جهة أخرى»، إذا كان هذا هو الغرض الأساسي من إحياء التراث، فإن الذي حدث هو جرّ الإنسان المعاصر إلى الماضي، وجعله يسير إلى الأمام ورأسه متجه إلى الوراء. لقد جعل منه «التقليد»: الذي يجيده هؤلاء المحققون، إنساناً منفصم الشخصية: ممزقاً بين حقائق عصره الذي يعيشه، وتراث الماضي الذي يدعونه إلى التمسك به، والذي تفصله عنه عدة قرون.

ولنضرب مثلين يوضحان مبلغ ما يعانيه الشباب من تمزق وانفصام. إن الاختلاط في التعليم والعمل وشتى مناحي الحياة الاجتماعية أصبح حقيقة من حقائق العصر التي لا يمكن مناقشتها، وكذلك السفور الذي لا يصل إلى حدّ الخلاعة. لقد اعتاد الناس هذين الأمرين: وأصبح الطالب في جامعته والموظف في مكتبه لا يجد أي غرابة في أن يجد مقعده أو مكتبه حوار مقعد أو مكتب زميله له، سافرة غير خليعة. لكن كتب التراث: لأنها ألفت في زمن مغاير، تنشر هذين المظهرين: الاختلاط والسفور: من الأعمال المجافية

للشريعة الإسلامية. فالشاب الذي يقرأ هذه الكتب مع القصات التقريظية لناشريها، يجدون أنفسهم في حيرة: إنهم لا يستطيعون تجاهل حقائق العصر، ولا يستطيعون تجاهل الشريعة، وهما أمران يبدوان، طبقاً لما يقرؤونه، متناقضين. والتعامل مع البنوك بما يتضمنه من ضرورة قبول مبدأ الفائدة أصبح هو الآخر حقيقة من حقائق العصر. لكن كتب التراث التي ألفت في وقت لم تكن فيه البنوك ماثلة، ترى في هذه الفائدة نوعاً من الربا الحرام. والشاب المضطر للتعامل مع البنوك والمثقف ثقافة مستقاة من كتب التراث يجد نفسه أمام تناقض يوقع في الحيرة.

ولقد أدرك عشاق الماضي من المهتمين بالدراسات الإسلامية مبلغ ما يعانيه هذا الجيل من قرق. فقاموا يكثفون قراءتهم بحثاً عن حل. وكان أن تكونت منهم، بطريقة تلقائية، ما يمكن أن نسميه «بالمدرسة التلفيقية» التي تسعى إلى حل التناقضات التي ذكرنا أمثلة لها بالالتفاف حول المشاكل بدلاً من مواجهتها، واستعمال الأسلوب الخطابي الستار وسيلة للإقناع بدلاً من طرح الحقائق، والاستعانة، في النهاية، على قبول المتناقض بالعلم في الحلول الموضوعية. فمثلاً يوفقوا بين الشريعة وخروج المرأة إلى دار العلم وإلى العمل قالوا بالحجاب، ولكي يزيلوا التناقض القائم بين وجوب التعامل طبقاً للشريعة الإسلامية والتعامل بالفائدة «المحددة» مع البنوك قالوا إن هذه الفائدة هي الربح الحقيقي المحسوب طبقاً لأدق الدراسات. ثم رأوا أن هذا التفسير غير مقنع شكوا في بعض الحكومات التي تدعي الوصاية على الإسلام فأتت بحل جديد، فقد أقامت بنوكاً لا تعطي للمودعين «فائدة» بل تعطيهم «ما يفيء الله به من الربح الحلال».

هذا كله، وأمثاله كثير، التفاف حول المشاكل، وقبول للواقع منزلاً بدلاً من قبوله عارياً: فالمرأة هي المرأة، فتاة كانت أم سيدة: وإذا كان اختلاطها بالرجال في المجتمع يثير الفتنة إذا كانت سافرة، فإن الحجاب لن يقلل من هذه الإثارة؛ بل ربما يزيد من دوافعها، بشرط الحجاب نفسه من فصول في عصرنا الراهن. والبنوك «الإسلامية» تثير الضحك والسخرية بهذه التسمية؛ فالبنوك هي البنوك، باحتكاراتها ووسائل تعاملها، وكلمة «إسلامية» لن تزيل الرجس عن البنوك، بل ستجر الرجس على الإسلام نفسه. أما استبدال كلمة «الفائدة» بعبارة «ما يفيء الله به من الربح الحلال» فهو استهزاء بالقيم الإسلامية باسم الإسلام نفسه، لأن هذه البنوك تقترض الربح شيئاً مؤكداً، وبذلك يصبح «الربح الحلال» و«الفائدة» اسمين لمسمى واحد، هو «الربا» مع فرق واحد هو إطلاق العنان للقائمين على أمر هذه البنوك بتحديد «ما يفيء الله من الربح» حسب أهوائهم: بدلاً من ترك تحديده لقانون وسنده.

لم تعالج هذه الحلول «التلفيقية» في إزالة الانفصام أو التمزق الذي يعيشها الجيل الحالي، بل زادت تفاقمها من حدتها، ودفعت الكثيرين من شباب هذا الجيل إلى التطرف إما نحو اليمين بإقامة جمعيات دينية متهوسة تتزايد عدد المنتمين إليها يوماً بعد يوم، ولا يدري إلا الله ما يمكن أن ينتج عن تهوسها، وإما نحو اليسار، برفض الدين جملة، واعتناق أشد المذاهب إلحاداً ومادية. والحق أن هذا كله هو - في رأيي - نتيجة الفراغ، أي تخطي الزمن بدون أي اختيار حقائق العصر الذي نعيشه، وعرضه على أنه، كما هو، يحتوي على الحل الأمثل لمشاكلنا، وعلى كل ما يلزم لنهضتنا.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد جاءت حركة إحياء التراث بنقيض ما كان مرجى منها؛ كان المفروض أن تدفعنا إلى الأمام فدفعت إلى الوراء، وكان المفروض أن تمنحنا الثبات في خطانا فأشاعت فينا الاضطراب وزادتنا تمزقاً على تمزق. وسبب ذلك هو تقديس الماضي وتقليد رجالاته، رغم أن عصرهم أو عصورهم ليست من العصر الذي نعيشه في شيء.

علينا إذن، لكي نستفيد من تراثنا، أن نعيد نشره تحت عنوان: «إحياء التراث الديني ودراسته»، مع الأخذ بعين الاعتبار لكل ما تعنيه كلمة «الدراسة» من معنى، في عالمنا المعاصر. ومن أول ما تعنيه كلمة «دراسة» النظر في المنهج المستخدم في تقدير هذا التراث. لقد كان هذا المنهج، وما زال، يعتمد على القرب أو البعد الزمني من رسول الله ﷺ، كمقياس للمفاضلة بين العلماء كأفراد، وبين الأزمنة كأجيال. فالعالمُ والجيل الأقرب زمناً الى رسول الله أعلا مرتبة من العالم أو الجيل الذي يليه، وبالتالي فهو أجدر منه بأن يكون قدوة ومثالا يحتذى ويُقلَّد. فهل هذا المنهج صحيح؟

نبادر فنقول إنه غير صحيح. وإن دراسة موضوعية عابرة لتصرفات الصحابة باعتبارهم أقرب الأشخاص، وباعتبار جيلهم أقرب الأجيال، من رسول الله ﷺ، تثبت صحة ما نقول.

٥ – لقد وردت آيات وأحاديث كثيرة تشيد ببعض الصحابة وتعدهم بالمثوبة والرضوان في الآخرة، لقاء ما قدموه من أعمال وتضحيات في الحياة، لبعثه الدين وإعلاء شأنه. فمن الآيات التي تثني على الصحابة قوله تعالى: ﴿ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم

الآخر، ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول، ألا إنها لهم قربة لهم: سيدخلهم الله في رحمته: إن الله غفور رحيم. والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعدّ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار، خالدين فيها أبداً، ذلك الفوز العظيم﴾ [سورة التوبة: آية: ٩٨: ٩٩]. وقوله تعالى: ﴿وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله، ولله ميراث السموات والأرض. لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعدُ وقاتلوا: وكلاً وعد الله الحسنى، والله بما تعملون خبير﴾ [سورة الحديد، آية: ١٠].

أما الأحاديث التي وردت في فضل الصحابة فهي أيضاً كثيرة جداً، نذكر منها ما يلي:

١ - «لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحدٍ ذهباً ما أدرك مُدّ أحدهم ولا نصيفه».

٢ - «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم: ثم يأتي أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمين أحدهم شهادته».

٣ - «إن الله اختار أصحابي على الثقلين سوى النبيين والمرسلين».

٤ - «الله الله في أصحابي! لا تتخذوهم غرضاً بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم»[1].

---

(١) هذا هذه الأحاديث من كتاب «دفع من السنة» ورد شبه المستشرقين» تأليف الأستاذ الدكتور محمد محمد أبو شهبة، الأستاذ بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر. ص ١١٠ بدون تاريخ.

ونحب أولا أن نعرف من هو الصحابي على الحقيقة، فقد ذكر علماء المسلمين له عدة تعريفات ذكرنا أشهرها فيما سبق، لكننا لا نرى صحة هذا التعريف. إنه يتسع ليشمل «كل من لقي النبي ﷺ، وهو مميز، مؤمناً به، ومات على الإسلام، طالت مجالسته له أو قصرت، روى عنه أو لم يرو، غزا معه أو لم يغز». وقد يكون هذا التعريف صحيحاً من الوجهة التاريخية، أما من الوجهة الدينية، وهي التي تعنينا، فإن إنطباقه على كل من لقي رسول الله، حتى وإن كان صغيراً غير عاقل، حتى وإن كان خاملا لا دور له في توطيد أركان الدعوة الوليدة، أمر غير معقول. وهل يعقل أن يكون المرء نجياً من غموم الضلالة لمجرد أنه رأى رسول الله ﷺ؟ إن الصحابة أنفسهم لم يكونوا ليوافقوا على هذا التعريف لو أنهم اطلعوا عليه. وقد اتفق المتقدمون من علماء الحديث كالبخاري ومسلم وأحمد بن حنبل على هذا التعريف بعد أن تكونت من الجيل الإسلامي الأول طبقة تتمتع بارستقراطية دينية وصلبة الأركان؛ فلم يكن أمام هؤلاء العلماء سوى الاعتراف بها، مجاراة للروح السائدة من جهة، وإنتفاعاً بهم من جهة أخرى؛ ذلك أن كثيراً مما يروونه من الأحاديث مسند الى أفراد لم يكونوا كباراً وقت وفاة الرسول، فإضفاء صفة الصحبة عليهم تفيد في توثيق الحديث المروي عنهم وترفع من قيمته الدينية، باعتبار انطباق الآيات والأحاديث التي تمجد الصحابة عليهم. أما نحن فإننا لا نرى أن وصف الصحبة يمكن أن ينطبق على غير هذه القلة من المؤمنين التي شهدت مولد الإسلام وعاشت ساعاته العصيبة ثم ماتت دون أن تشارك في فتنة أو تمتد رغبتها إلى جاه.

ونود ثانياً أن نقول إن الآيات التي وردت بالثناء على الصحابة

وتعدهم بحسب التوبة لا تنطبق إلا على هذه الفئة التي ذكرناها ؛ الذين شاركوا في الفتنة وغرتهم الحياة الدنيا ، واقتتلوا في سبيل المال والسلطة ، فرغم أننا لا نكفرهم كما قال بعض الخوارج ؛ إلا أنها تخرجهم عن دائرة التوبة التي وعد الله بها المجاهدين . لقد أفنى هؤلاء طيباتهم في حياتهم الدنيا واستمتعوا بها ولم تعد لهم تلك المزية التي تحدث عنها الآيات السابقة . إن كثيرين من المعترض على الإسلام لا يعجبهم هذا الوضوح ، وسيتهموننا ، مدفوعين بداء التقليد ، بشتى أنواع الاتهامات ، لكننا لا نبالي بهم ، ونصر على تأكيد أن قتل المسلم لأخيه المسلم يخرج فاعله عن دائرة رضوان الله حتى وإن كان المرتكب هذه الجريمة من صحابة رسول الله ﷺ .

ونقول ثالثاً إن الأحاديث الواردة في فضل الصحابة تحمل في طياتها دلالات وعبر . فحديث « خير القرون قرني ... الخ » يعد الطريق أمام أي نظرة تعارل سلبية لمستقبل ، لأنه يؤكد أن القرن الإسلامية ستهار انهياراً تاماً بعد انقضاء الجيل الثالث ، إذ ستأتي أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمين أحدهم شهادته » ، وهذا يتعارض تعارضاً تاماً مع طبيعة الدعوات الكبرى التي تحمل بابها الأمل منفتحاً عبر الزمان والمكان . وحديث « إن الله اختار أصحابي على العالمين . الخ » يعمم الفكر بطريقة تتنافى مع الواقع ، ويجعل الاختيار الإلهي مرهوناً بالصدفة في بعض الأحيان ؛ إذ من المحال عقلاً أن يكون المشاركون في الفتنة من الصحابة « مختارين على العالمين » ، ومن الغريب أن يختار الله أناساً على العالمين مجرد أنهم وجدوا في زمن رسول الله وأتيحت له الفرصة برؤيته . مهما كان من أمر هذه الملحوظة بعد ذلك . أما حديث « أصحابي كالنجوم : بأيهم اقتديتم

اختديتم » و« الله الله في أصحابي »، فإن الصيغة النمطية التي وردا بها تمت وحدها على كذبها؛ فيها التجاء بالخطاب من الرسول إلى موجودين، والموجودون حوله هم الصحابة. فكيف يقول للصحابة: لا تسبوا الصحابة؟ هذا تناقض لغوي تنزه رسول الله ﷺ عنه. وقد يقال، خروجاً من هذا المأزق: إن الرسول لم يتجه ببناء الأحاديث لأناس موجودين عنده، يراهم ويخاطبهم ويسمعون منه، بل اتجه بها إلى الأجيال القادمة بعده؛ يعلمه أن فريقاً من الناس سيطلقون ألسنتهم في الصحابة، فحذرهم من ذلك. وهذا تبرير غير مقبول؛ فالرسول لا يعلم الغيب، وقد أمره الله تعالى أن يقول: ﴿قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء، إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون﴾ [سورة الأعراف: آية ١٨٨]

ونقول، رابعاً: إن هذه الأحاديث التي تمجد الصحابة قد عارضت بأحاديث أخرى تنقص من قدرهم، وتحمل بالملائمة عليهم في كل ما حدث للمجتمع الإسلامي من فتن ثم انهيار، نذكر منها الحديث التالي:

«يردن على الحوض أقوام، ثم ليختلجن دوني، فأقول: يا رب، أصيحابي! أصيحابي! فيقال لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم»[1]. فهذا الحديث منسوب إلى الرسول كالأحاديث السابقة، وهو متعارض معها. وقد حاول علماء الحديث التخلص من هذا التعارض: فقالوا: «إن النبي ﷺ لم يرد

---

(١) انظر: محمد رشيد رضا: الأستاذ الشيخ محمد عبده، جـ ١، ص ١٠٣.

« بالأنوم » في الحديث أصحابه الذين صدقوا في الإيمان، وإذا أراد بهم نفراً قليلا كانوا من المنافقين الذين لم يخلصوا الإيمان، ونبههم بقول الله تعالى ﴿وممن حولكم من الأعراب منافقون، ومن أهل المدينة مردوا على النفاق، لا تعلمهم، نحن نعلمهم، سنعذبهم مرتين، ثم يردون إلى عذاب عظيم﴾. وهؤلاء كانوا يشهدون مع رسول الله ﷺ المشاهد، ويحضرون معه المغازي: لا لإعلاء كلمة الله، بل لأغراض أخرى، كطلب الغنيمة، أو تثبيط المؤمنين أو نحو ذلك: فكانوا في الظاهر معدودين من الصحابة، وهم في الواقع كفار، وقد أظهروا ما كانوا يضمرون بعد وفاة رسول الله ﷺ من الكفر والعداوة للمؤمنين، وارتدوا عن الإسلام. وأما الأصحاب الصادقون فلم يكن من أحد منهم ردة أصلا: وجميعهم مات على الإيمان والحمد لله[1].

وكما نرى، فإن التخلص من هذا التعارض قائم على أساس قصر فحوى الحديث المذكور على فئة قليلة من الذين كانوا يعيشون في زمن الرسول. وهذه هي إحدى الطرق الشهيرة للتخلص من التناقض. وهناك طرق أخرى، منها التشكيك في رواية الحديث الذي يسبب حرجاً. وكلا المنهجين مقبول ذلك أن قصر فحوى الحديث على فئة دون أخرى أمر تحكمي ليس له مستند عقلي أو مادي، والتشكيك في رواية بعض الأحاديث أمر سهل، يمكن أن يلجأ إليه كل فرد للتشكيك في رواية الأحاديث التي لا تروق له، أو تتعارض مع وجهة نظره، وتكون النتيجة المنطقية هي أن يقع الشك في رواية الأحاديث جميعاً، وقد حدث ذلك بالفعل: فلو أننا تتبعنا الأمور التي

---

[1] المرجع السابق، نفس الصفحة.

كانت موضع جدل بين المسلمين نفياً وإثباتاً، إباحة أو حرمة، صحة أو خطأ، لوجدنا أنه قد روجت بإزائها أحاديث معارضة لها، يؤيد بعضها اتجاهاً، ويؤيد بعضها الاتجاه المقابل. ولو أننا اتبعنا في تمحيصها المناهج المذكورة لكان لزاماً علينا أن نقبلها جميعاً مع ما بينها من تعارض، أو أن نرفضها رغم نسبتها جميعاً إلى الرسول ﷺ: إذ أن للرأي الشخصي دخلا كبيراً في تصديق الراوي أو تكذيبه، وليس أحد أولى من أحد، عند النظرة الحيادية بالتصديق: حتى لقد قال الذهبي يوماً: «لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف، أو تضعيف ثقة»[1].

هذه الأحاديث إذن هي أحاديث موضوعة، لم يقلها الرسول؛ وإنما اخترعت بعد الفتنة، إما حقداً على الصحابة لانغماسهم فيها؛ وإما مساهمة في إنقاذهم من سيل النقد الذي انهال عليهم بسبب مواقفهم وما أسالته من دماء.

ونقول أخيراً: إن الآيات والأحاديث التي ذكرناها في فضل الصحابة لا علاقة لها بموضوعنا: على فرض صحتها، وعلى فرض اتساع دائرة الصحابة لتشمل كل الأصناف التي شملهم التعريف السابق أن موضوعنا هو قيمة الصحابة العلمية، والآيات والأحاديث تشيد بفضلهم الروحي والأخلاقي، وشتان ما بين الأمرين: فقد يكون المرء جاهلا ولكنه على درجة عالية من السمو الروحي والخلقي، وقد يكون عالما لكنه على درجة متواضعة من حيث السمو الروحي والخلقي. وصحبة الرسول ساهمت بلا شك في الارتقاء بمستويات الصحابة وتنقية

---

(1) راجع: أحمد أمين: فجر الإسلام، الطبعة السابعة: القاهرة ص ٢١٦

أرحامهم، لكنها لم تقنع النبي منهم ذكياً ولا الجاهل المتخلف عن عصره. إن الانتقال من مرحلة الجهل الى مرحلة العلم تحتاج إلى وقت تتمكن فيه الحضارة الجديدة، أو الدعوة الجديدة، من تعميق جذورها في المجتمع. إن بعد الانقلاب لا يأتي فجأة، وبمجرد النطق بالشهادتين يلقى رسول الله ﷺ. تلك حقيقة، تتحطم على صخرة الدعوات، والرسالات، والحضارات، لكنها رغم كونها حقيقة قد غابت حتى لأن عن الكثيرين، نظراً للخلط بين مفهومي الإسلام والإيمان، أو بين الجانب العلمي الأخلاقي في الإنسان، والذي يقع فيه دائماً حضارات «المتدينين». إن الإيمان موقف شخصي ذاتي، لا يحتاج حدوثه لوقت كبير. أما العلم فهو ظاهرة حضارية، يتأخر ظهوره دائماً عن ظهور الدعوة التي حركت دوافعه. ولنضرب لذلك أمثلة مستمدة من الرسالات الثلاث الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام.

١ - لقد خرج بنو إسرائيل مع موسى من مصر، مؤمنين به وبالإله «يهوه». وصنع لهم موسى من المعجزات ما أثبت يقينهم وإيمانهم وبسببهم. لكنه ما كاد يصعد جبل تلقي ألواح الشريعة حتى عبد قومه، في غيبته إلى عند الجبل، رغم أنه ترك فيهم أخاه ووزيره هارون. فلما رجع عاد ما صنعوا، وقامت بينه وبين أخيه مشاجرة أخذ أثنائها موسى برأس أخيه يجره إليه. ونرى أن أحداً لم يرتد بهذه الحادثة لا صدقائه، فهم «صحابة» موسى، ولا يتصور أن يعودوا إلى الكفر بعد أن هداهم الله إلى الإيمان، واستندت بصائرهم بنور صحبتهم لموسى عليه السلام. لكن الذي أخبرنا بذلك هو القرآن، إذ يقول الله تعالى: ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له خوار، ألم

رأوا أنه لا يكلمهم، ولا يهديهم سبيلا، اتخذوه وكانوا ظالمين. ولما سقط في أيديهم، ورأوا أنهم قد ضلوا، قالوا: لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين. ولما رجع موسى إلى قومه، غضبان أسفا، قال: بئسما خلفتموني من بعدي، أعجلتم أمر ربكم؟ وألقى الألواح، وأخذ برأس أخيه يجره إليه، قال: يا ابن أم: إن القوم استضعفوني، وكادوا يقتلونني، فلا تشمت بي الأعداء، ولا تجعلني مع القوم الظالمين﴾ [سورة الأعراف: آية ١٤٨ - ١٥٠]. حدث ذلك لأنهم، رغم صحبتهم له، لم يكن الإيمان قد رسخ في قلوبهم، لكنهم بعد أن أصبح إيمانهم يقيناً لم يستجيبوا إلى ما دعاهم إليه من بناء الدولة. ذلك أن الإقدام على ذلك يتطلب فوق الإيمان درجة من الحضارة لم يكونوا قد استعدوا لها: فلم يكن غريباً منهم، عندما طلب إليهم أن يدخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لهم، أن عصوا، وأن قالوا له: ﴿اذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون﴾ [سورة المائدة، آية: ٢٤]، ولم يقدموا على دخول هذه الأرض إلا بعد فترة طويلة، مات خلالها هارون وموسى. أما دولتهم فلم تتم إلا على يد داود عليه السلام بعد ذلك بفترة أطول. فإيمان أصحاب موسى كان موجوداً منذ البداية، أما العلم، أي الفكر الاستنباطي، فلم تظهر آثاره عندهم إلا بعد مضي عدة قرون.

وما حدث من أصحاب موسى حدث نظيره من أصحاب عيسى عليهما السلام، فقد كان أصحابه وحواريّوه من البسطاء، لقد آمنوا به كإنسان طوال وجوده بينهم، فلما إنتقل إلى الرفيق الأعلى، لم يكن التعقل الديني قد نضج لديهم، فأطلقوا لأوهامهم العنان، ونسجوا حوله الأساطير: وساعد على ذلك مولده من غير أب: ومعجزات

البارعة، وانتهى بهم الأمر إلى تأليهه. ولم يبدأ تعقلهم لعقيدتهم إلا بعد أكثر من قرن، عندما ظهر ما يطلقون عليه « البدع »، لأن أصحاب هذه البدع أرادوا أن تتعقلوا ما تؤمنوا به، وألا تعتنق إلا ما تراه غير مصادم للعقل. فهؤلاء الحواريون، لم يجدوا صعوبة في الإيمان بعيسى عليه السلام، لكن الصعوبة نشأت عندما احتاج الإيمان إلى تعقل لم يكن موجوداً لديهم بدرجة كافية، ولم يقدم في ذلك ما استفادوه من نور صحبتهم له.

وما حدث في اليهودية والنصرانية حدث نظيره في الإسلام، إذ لم ينتقل الرسول الى الرفيق الأعلى حتى كانت الجزيرة العربية بأسرها قد دخلت في الإسلام لكنهم سرعان ما ارتدوا بعد أن علموا بموته، رغم أن فيهم من وفد على الرسول وبايعه. ولم يكن ارتدادهم ارتداداً عن عبادة الله، بل كان رفضاً لبعض القيم التي جاء بها الإسلام والتي يتمثل بعضها في إيتاء الزكاة على سبيل المثال. إن إيتاء الزكاة يعني ظهور المؤولية الاقتصادية، ولما كان استيعاب مفهوم هذه المسؤولية عملا حضارياً لم يكونوا قد استعدوا له عقلياً، فقد رفضوه. ويبدو - إذا اعتمدنا على بعض الأحاديث التي وردت في صحيح البخاري - أن كثيراً من « الصحابة » لم يكونوا، رغم صحبتهم للرسول، قد استعد له، بدليل أن عمراً رضي الله عنه تردد في قتال المرتدين في بادىء الأمر. ولم يكن عمر رضي الله عنه رقيق الإيمان، ولا كان أقل خلقية من أبي بكر، لكن الإيمان والأخلاق شيء، والقدرة على الفهم والاستنباط شيء آخر كما قلنا.

ولعل استعراض ما حدث أثناء الفتوح الإسلامية من مخالفة صارخة لروح الدين يوضح ما قلناه ويؤكده. فقد اعتبر القواد

واجتهد الفاتحون أن ما أخذوه عنوة من هذه البلاد فهو غنيمة للمسلمين الفاتحين دون سواهم؛ يستوي في ذلك الأرض وما عليها من زرع وضرع وأنهار ورجال ونساء وأطفال، ويستوي في ذلك أيضاً البلاد التي فرّ أصحابها منها هرباً من جيوش المسلمين، رغم أن ذلك يجافي روح الإسلام وتعاليمه. فقد «كتب سعد بن أبي وقاص، بعد فتح العراق - كما ذكر ذلك أبو يوسف، ويحيى بن آدم، وأبو عبيدة، والبلاذري، وغيرهم من أوائل مؤرخي الإسلام - كتب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ينبئه أن الناس قد سألوه أن يقسم بينهم غنائمهم وما أفاء الله عليهم. كذلك كتب أبو عبيدة بعد فتح الشام إلى عمر ينبئه بأن المسلمين قد سألوه أن يقسم بينهم المدن وأهلها، والأرض وما فيها من شجر أو زرع، وأبى ذلك عليهم حتى يبعث إليه عمر برأيه[1]».

وقد كتب عمر إلى سعد بن أبي وقاص، بعد أن استشار الصحابة من حوله، يقول: «أما بعد، فقد بلغني كتابك أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم وما أفاء الله عليهم. فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما جلبوا عليك في المعسكر من كراع أو مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين، واترك الأرضين (الأرض) والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين: فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لبعضهم شيء». وبمثل هذا كتب إلى أبي عبيدة وغيره»[2].

---

(1) عبد ضياء الدين الريس: الخراج في الدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، مصر، ١٩٥٧، ص ١٠١-١٠٢.

(2) المرجع السابق، ص ١٠٤.

هذا ما حدث للأرض والبلاد المفتوحة في بداية الفتوحات الإسلامية: وهو يدل على أشياء:

فهو يدل، أولا، على أن صحابة رسول الله ﷺ قد حوروا معنى «الفيء»، فبعد أن كان قاصراً في زمن الرسول على الأرض التي تركها أصحابها إلى غير رجعة، كما حدث لأرض بني النضير لما حاصرهم الرسول، على أن يخرجوا من بلادهم، ولهم ما حملت الإبل من خرثي متاعهم، لا يخرجون معهم بذهب ولا فضة: ولا سلاح، فتحملوا إلى الشام[1]، أو التي لم يبق بها أصحاب، كما حدث لأرض بني قريظة؛ إذ لما حاصرهم الرسول: ونزلوا على حكم سعد بن معاذ الأنصاري: حكم بأن «تقتل مقاتلتهم: وتسبى ذراريهم: وتجعل أموالهم للمهاجرين و لأنصار[2]»: أصبح في زمن عمر يشمل الأراضي بعمومه، وإن ظل أصحابها فوقها، أو تركوها على أن يعودوا إليها. ومعنى ذلك أن الانتصار في الحرب أصبح يعني مرجع الملكية شتى أنواعها.

وهو يدل، ثانياً، على أن هؤلاء الصحابة أنفسهم قد أعادوا مبدأ الرق، بعد أن كاد يقضي عليه الإسلام قضاء تاماً. لقد سبق الأسرى والذراري في هذه الفتوحات إلى المدينة حيث أقيم لهم معسكر، ثم ضرب عليهم الرق، وكان هذا بأمر خليفة رسول الله ﷺ، عمر بن الخطاب، دون أن يكون لذلك سند من كتاب الله. ذلك أن القرآن لم يناقش قضية الحرية، وسبب ذلك في نظرنا هو أن الحرية الإنسانية

---

(1) ذريح المعيني، الجزء الثاني، بيروت: بدون تاريخ، ص 19.
(2) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 20.

قضية بديهية كخصيصة الوجود نفسه لا تحتمل مناقشة أو جدالا. وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة عندما سوى بين البشر بقوله: ﴿يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير[11]﴾.

ولعل الذي أوقع المسلمين الأوائل في الخطأ هو حديث القرآن عن الرقيق وتوصيته بحسن معاملتهم وجعله عتق الرقيق كفارة لكثير من الذنوب، فظنوا أن ذلك يعني إباحة الاسترقاق. وهذا خطأ - كما قلنا: فالقرآن عندما يتحدث عن الرق والرقيق إنما يتحدث عن ظاهرة كانت موجودة قبل الإسلام، فأراد القضاء عليها بأن جعل العتق كفارة لمعظم الذنوب، ولو كان القرآن يرى مشروعية الرق لما جعله كفارة، إذ كيف يجعله كفارة ثم يبقى عليه؟ إن روح الإسلام وموقفه إزاء الرقيق الموجودين عندما ظهر الإسلام يتمثلان في قوله تعالى: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق: فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء، أفبنعمة الله يجحدون﴾[12]. فهذه الآية تتحدث عن «الأرقاء» الذين لا يكتفي القرآن بالحث على عتقهم ثم تركهم بعد ذلك ضائعين بلا أسرة ولا كيان، بل يدعو إلى إشراكهم في الثروة ليجدوا في ظلال ما يتيح لهم شيئاً يعوضهم عن كيانهم الضائع. ولذلك يعالج القرآن في الحث عن العتق، فلا يكتفي بجعله رهناً بارتكاب بعض الأخطاء، بل يجعله موقوفاً على رغبة «العبد» نفسه، فيقول: ﴿والذين يبتغون الكتاب مما

---

[11] سورة الحجرات، آية: ١٣.

[12] سورة النحل، آية: ٧١.

ملكت أيمانكم فكاتبوهم[1] إن علمتم فيهم خيراً، وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[2].

ولعل الحق يتضح جليا في هذه القضية إذا رجعنا إلى مصدر الرق: فمن المعروف أن مصدر الرق هي الحرب، فالأسرى في الحروب يصيحون عبيداً. هذا ما كان سائداً في زمن ظهور الإسلام، وعند العرب قبل ظهور الإسلام. فهل أباح القرآن الاسترقاق شيئ للانتصار في الحرب؟ نقول: لا؛ لأن الله تعالى يقول، في معرض بيان أحكام أسرى الحرب: ﴿يأيها النبي، قل لمن في أيديكم من الأسرى إن يعلم الله ما في قلوبكم خيراً يؤتكم خيراً مما أخذ منكم، ويغفر لكم والله غفور رحيم﴾[3]، ويقول أيضاً: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب، حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق، فإما منّاً بعدُ وإما فداءاً، حتى تضع الحرب أوزارها﴾[4]. فالآية الأولى تعلم الرسول تطييب نفوس الأسرى ورفع روحهم المعنوية، بوعدهم بنيل أشياء أفضل من تلك التي فقدوها، والآية الثانية تقول صراحة إنه ليس مسموحاً لنا إبقاء الأسرى إلا أحد أمرين: إما المنّ عليهم بإطلاق سراحهم إذا كانوا فقراء، وإما قبول الفدية منهم إذا كان لديهم ما يفتدون به أنفسهم، أما الرق فلم نتحدث عنه الآية أصلا.

وإذا كان القرآن، بذلك قد منع أن تؤدي الحرب إلى الرق،

---

[1] المكاتبة هي الاتفاق بين السيد وعبده على أن يفتدي العبد رقبته لقاء مبلغ معين يؤديه للسيد، ويكون بعد الوفاء به حراً.

[2] سورة النور، آية: ٣٣.

[3] سورة الأنفال، آية: ٧٠.

[4] سورة محمد: آية: ٤.

ولقد كانت مصدره قبل الإسلام، فإنه يكون عملياً قد ألغاه بإلغاء مصدره. وفي ضوء هاتين الآيتين يصبح واضحاً أن حديث القرآن عن الرقيق، وحسن معاملتهم، وعتقهم، هو حديث عن شيء غير طبيعي: كان موجود فعلا، فحث على سرعة التخلص منه.

فإذا كان ما قلناه صحيحاً فإننا نتساءل: لماذا عمد المسلمون الأوائل، وهم صحابة رسول الله ﷺ، إلى مصادره الأراضي المفتوحة وإلى استرقاق الأسرى؟ ليس لهذا السؤال سوى جواب واحد هو أن هؤلاء الصحابة: رغم إيمانهم العميق، ورغم حسن نواياهم، لم يكونوا قد استوعبوا، عندما اندفعوا في الفتوح، كثيراً من مبادئ الإسلام الحضارية: فاستيعاب مثل هذه المبادئ يحتاج إلى أجيال، فلما أتيحت لهم الغنائم تصرفوا إزاءها طبقاً لما كان مألوفاً لديهم قبل الإسلام، وهذا يستوجب منا الحذر الشديد عند دراسة تصرفاتهم ولا يدفعنا إلى قبول آرائهم دون تمحيص. وهذا يستوجب منا أيضاً أن نعيد النظر في عبارة الإمام الشافعي «وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل، وأمر استُدرك به علم واستُنبط به، وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا».

٧ - لكن المفرمين «بالتقليد» يصيبهم الذهول أمام عبارة الإمام الشافعي السابقة، ويتشبثون باعتبار القرب من رسول الله زمنياً عاصماً عن الزلل في الفكر، فيضعون تصرفات الصحابة فوق كل مناقشة مهما بلغ من مصادمتها للعقل ولقواعد الدين نفسه. لقد دافعوا عن تهافتهم على السلطة وما ترتب عليه من قتل وسفك دماء بأن ذلك كان «اجتهاداً منهم يقصدون به وجه الله فلم يخطئوا، فلهم أجر وللمصيب أجران»: والمصيب عندهم دائماً هو الذي نجح في الجلوس على كرسي

الحكم. وداموا على عهد إليه خذ السلف الصالح من مصادر
عجيج مضحك. قالوا: إن المسلمين الأوائل، بما عندهم من
مصادرة واسترقاق لم يفعلوا أكثر من اللجوء إلى سلطة
والمقاومة باسم عقائد غير منكورة، لا يتجه إليها نقد أو تحريم. لم
فعل المسلمون بأعدائهم ما كان سيفعله هؤلاء بهم لو أنهم انتصروا
عليهم. إنما نسمع هذه الحجة في كل مكان، ونقرؤها في كل كتاب
رغم ما تنطوي عليه من خطأ واضح. إنها تقوم على أساس النظر إلى
الإسلام كدولة لا كدعوة، أو على أساس الخلط بين الدولة والدعوة.
وتلك رؤية خاطئة: فالإسلام كدين هو دعوة وليس دولة: إنه مجموعة
من المبادئ والمثل العليا يؤدي اعتناقها وتطبيقها إلى سعادة الإنسان
بصرف النظر عن الإطار الذي يمكن أن تتحقق فيه. والدعوة بمعنى
الإسلام - سواء أكان القائم بها فرداً أو دولة - محصورة بحدود هذه
المبادئ: وإن خالفت بذلك جميع الأنماط السائدة في المجتمع وقتئذ
فالمهم، من أن الدعوة إلى المبادئ الجديدة - مهما كانت - لا بد أن
تخالف في سلوكها جميع الأنماط السائدة. إنها ثورة دائمة عليها.
فكيف تملك سلوكها وتحدد حدوده؟ وبأي أصحاب الدعوات الكبرى
يجب أن تقوم تصرفاتهم على أساس العدل لا على المعاملة بالمثل. إذ
كيف يعذرون عن غيرهم إذا كانوا يتصرفون مثل تصرفاتهم؟ إذا
كانت المصادرة سائدة في دولة الفرس فهل يباحها أنصار الدعوة
الإسلامية؟ فما مزية هذه الدعوة إذا جاءت بنفس الأسلوب؟ وإذا
كان الرق سائداً قبل الإسلام فما مزيته إذا أبقاه ولم يقض عليه؟ ثم
ما معنى المعاملة بالمثل إذا كان القرآن لا يبيح هذه المعاملة
بالمثل؟ أجوبة سهلة لا يمكن تصورها إلا بتسلط روح عقلية
والتقديس لكل قديم.

٨ - فإذا كان قد تبين لنا أن الصحابة ليسوا أهلا للتأسي دون مناقشة، نظراً للأخطاء التي وقعوا فيها، بحسن نية، فهل كان تابعوهم وتابعوا تابعيهم خيراً منهم؟ لا، بكل تأكيد، وموقفهم من أحد جلود الله خير شاهد على ذلك، ونخص بهذا الحد حدّ الزاني المحصن[1]

لقد بيّن القرآن الكريم حكم ارتكاب جريمة الزنى في عدة آيات منها: ﴿واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا. واللذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما﴾[2]. وقد ذهب الفقه إلى أن حكم هذه الآية مسوخ بما ورد في سورة النور من قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله: إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المسلمين﴾[3]. وقد أمر القرآن الكريم حكماً خاصاً بالإماء: فقال تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات، مما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم، بعضكم من بعض، فانكحوهن بإذن أهلهن: وآتوهن أجورهن بالمعروف، محصنات غير مسافحات، ولا متخذات أخدان: فإذا أحصنّ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾[4].

---

(١) المحصن هو الذي تزوج ودخل بزوجته سواء أكان ما زال متزوجاً عند ارتكابه هذه الجريمة أم لا.

(٢) سورة النساء، آية: ١٥، ١٦.

(٣) سورة النور، آية: ٢.

(٤) سورة النساء، آية: ٢٥.

تلك هي أحكام ارتكاب جريمة الزنا كما وردت في القرآن الكريم. لكن العلماء من سلفنا الصالح لم يقفوا عند حدّ ما أنزل الله بل تجاوزوه، فأوجبوا الرجم على الزاني أو الزانية المحصنين من الأحرار والحرائر، وأبقوا حكم الآية فيما يتعلق بالزاني والزانية غير المحصنين، وفيما يتعلق بالأمة والعبد: فمن أين جاءوا بهذا الحكم وما أسباب المجيء به؟

لما كان «حد الرجم» غير موجود في كتاب الله فقد اختلفوا في مصدره، قال بعضهم إن هذا الحكم ثابت بالقرآن الكريم، وادعوا أن كانت توجد في القرآن آية تنص على رجم الزاني المحصن والزانية المحصنة، لكن تلاوتها قد نسخت وبقي حكمها ثابتاً. وفي هذا الصدد يقول الفخر الرازي في تفسيره، ناقلاً عن صاحب كتاب الفنون: «... وقال: حدثنا إسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبيش، قال لي أبيّ بن كعب: كأيّن تعد سورة الأحزاب؟ قلت: ثلاثين وسبعين آية أو ثلاثة وسبعين آية. قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم. قال إذا زنا الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم. وقال: حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن خالد عن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن مروان بن سهل عن أبي أمامة بن سهل أن خالته قالت: أقرأني رسول الله ﷺ آية الرجم: الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة»[1] قالوا: وقد نسخت تلاوة هذه الآية وبقي حكمها، كما أسلفنا.

---

(1) الإتقان في علوم القرآن، الطبعة الأولى، مصر، بدون تاريخ، الجزء الثاني، ص 24.

وقال بعض آخر من هؤلاء العلماء إن الرجم ثابت بالحديث الشريف؛ فقد ثبت أن رسول الله ﷺ أمر برجم المرأة الغامدية بعد أن زنت وكانت محصنة. أما المحدثون فإنهم يقولون إن الرجم ثابت بالقرآن والسنة معاً: استناداً إلى الآية المنسوخ تلاوتها وإلى ما ورد من أحاديث.

تلك هي قصة ثبوت حد الرجم: وهي في رأينا واضحة الشفق، وتمثل نوعاً غريباً من الجرأة على كتاب الله، فضلاً عما تنطوي عليه من مجافاة للمنطق، ولعل ما في هذه القصة من غرابة وبعد عن منطق الاستنباط هو الذي حدا بالخوارج إلى إنكار الرجم كحدٍّ من حدود ارتكاب جريمة الزنا؛ وعلى أن تحتجوا لإنكارهم بحجج قوية وكثيرة؛ فقد احتجوا على سبيل المثال بقوله تعالى: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾؛ فقالوا: «لو وجب الرجم على المحصن لوجب نصف الرجم على الرقيق؛ ولكن الرجم لا يتصف له.... وقوله تعالى:: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ يقتضي وجوب الجلد على كل الزناة؛ وإعمال الرجم على البعض بخبر الواحد يقتضي تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، وهو غير جائز، لأن الكتاب قاطع في متنه، وخبر الواحد غير قاطع في متنه، والمقطوع راجح على المظنون»[1].

ولنا أن نتساءل: إذا كانت قد وجدت آية قرآنية تتضمن الرجم ولا يزال حكمها باقياً، فلماذا نسخت؟ أيستطيع أحد من المدعين بالتقدم أن يجيب على هذا السؤال؟ لقد نقل السيوطي إجابة صاحب

---

(1) الدر المنثور للإمام الحافظ جلال الدين، الجزء الثالث والعشرون، الصفحة الأولى، بدون تاريخ، القاهرة: ص ١٣٤.

الفنون عن هذا السؤال عند حديثه عن أنواع النسخ فقال: «النوع الثالث ما نسخ تلاوته وبقي حكمه. وقد أورد بعضهم سؤالا وهو ما الحكمة في رفع التلاوة مع بقاء الحكم؟ وهلاّ أبقيت تلاوة ليجتمع العمل بحكمها وثواب تلاوتها؟ وأجاب صاحب الفنون بأن ذلك ليظهر به مقدار طاعة هذه الأمة في المسارعة الى بذل النفوس بمجرد الظن من غير استفصال لطلب طريق مقطوع به، فيسرعون بأيسر شيء، كما سرع الخليل الى ذبح ولده بمنام: والمنام أدنى طرق الوحي»[1]. ولا يخفى ما في هذه الإجابة من هفوات. فإثبات حدّ من حدوده لا يتأتى عن طريق «غير مقطوع به». وأكبر الظن أن بعض العلماء قد عمدوا إلى تحريف كتاب الله، وإدراج آية ليست منه فيه، فضلا لأرب شخصية أو إجتماعية. ونحن لا نستطيع أن نعلن السبب الذي من أجله عمدوا إلى فعلتهم هي وجه الدقة: لكننا نستطيع أن نقول إن بعض هذه الأسباب ربما كان الانقلاب الاقتصادي والاجتماعي السريع الذي صاحب الفتوحات الإسلامية؛ لقد أحدثت هذه الفتوح ما جلبت عن المجتمع الإسلامي من أموال وخيرات وغنيمة ورقيق ثراء مفاجئا لم يكن لهم قبلُ بمثله الا سيما الأمثل، فانغمسوا في الملذات، واستسلم كثير من رؤسائهم وخلفاء رسولهم الى حياة الجون وبالي الخمر والإماء، صارفين عرض الحائط بحياتهم الأصلية وبشاعر زوجاتهم من الحرائر. فما لبث الجون أن وجد ضريبة إلى مخادعهن: فاستكثر الرجال ذلك، فعمدوا الى بعض الفقهاء واعدين، فاخترعوا لهم آية زعموا أنها كانت قرآناً يتلى كما اخترعوا لهم بعض الأحاديث.

---

[1] الاتقان في علوم القرآن، جلد الأول، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥١م، ص ٢٩، س ٢٠.

أخذوا كل ذلك عن الاسرائيليين ولبسوه ثوباً إسلامياً، ليرهبوا زوجاتهم إذا راودتهن نفوسهن في تقييد أزواجهن. والذين يستعربون هذا التفسير كثيرون؛ لكن عليهم أن يعودوا بذاكرتهم إلى قصة إعدام الأميرة السعودية، فالظروف هي الظروف، والملابسات هي الملابسات وما أشبه الليلة بالبارحة.

إن النبي يحمينا هنا، قبل كل شيء، هو التنبيه على هذا الخطأ الذي وقع فيه بعض الأمة، نقله عنهم أصحابنا من المتكلمين، وجعلوه دينا يضللون بالعودة الى تطبيقه رغم ظهور تلفيقه.

وإذا كان الصحابة قد وقعوا في بعض الأخطاء، ثم جاء تابعوهم فوقعوا في أخطاء أخرى أكبر وأشد جسامة، فهل استطاعت الأجيال التي جاءت بعدهم تصحيح هذه الأخطاء؟ نستطيع أن نقول إن كل من حاول من رجالات الماضي تأمل هذه الأخطاء والتنبيه عليها قد لقي بشتى الاتهامات، وظهوره حتى ماتت آراؤه، وظل الريب سائداً تتلقاه الأمة بالقبول، وتتقرب إلى الله بإعدة نشره وتقريظه؛ مصداقاً لهذا الدعاء المأثور: «اللهم اجعلنا من المتبعين لا من المبتدعين».

٩ - ظهر لنا أسلفنا أن الصحابة وتابعيهم وتابعي تابعيهم لم يكونوا معصومين من الخطأ في استنباطهم للأحكام الشرعية والدينية عموماً، فظهر بالتالي خطأ منهج التتبع في نشر آثارهم وكلماتهم؛ هذا المنهج الذي نهض على اعتقاد القرب زمناً من رسول الله مناسباً وحيداً للحكم على صحة الآراء، والذي لا يزال سائداً حتى يومنا هذا. كذا نقد اتضح أن هذا المنهج أدى إلى صرف أبناء الجيل الحالي عن واقعه؛ وجعله يعيش في الحاضر فكر الماضي؛ الأمر الذي

يتنافى مع الغرض الأصلي من نشر التراث: وهو التعريف بالماضي كأساس لنهضة متميزة في طابعها وسماتها، فإذا ينبغي أن نصنع؟

علينا أولاً أن نعي هذه الحقيقة وهي أن الحياة أقوى من أي شيء، حتى من الدين نفسه: وأن أي فكر ديني لا يعتمد حقيقة الحياة أساساً للنظر والاستنباط هو فكر مقضي عليه بالانهيار. مهما كثر من حوله الناطحون، ومهما أظهر الجامدون من براعة في تزيين أفكار الماضي وترويجها للناس. إن الدين نص ومجتمع يتخاطب مع هذا النص، ولكل مجتمع مشاكله وقضاياه التي يطلب لها حلولاً لا تتناقض مع الدين: ولن يستجيب الناس لحلول تتنافى مع واقعهم أو تصادم ضروراتهم باسم الدين. وإذا أرغم مجتمع على قبول أفكار لا تجد لها صدى في واقعه فإنه قد يتظاهر بالاقتناع: لكنه سرعان ما يستفيق ويرفض: ثم يكون الهوان.

وعلينا بعد ذلك أن نعي حقيقة أخرى هي أن الحضارة الإسلامية ليست بهذه الضخامة التي يصورها بها البعض: لقد نزل القرآن وحيا يتضمن بذور حضارة إنسانية ساحقة: لكن ما حدث للمسلمين من تراجع مذهل في سنوات الإسلام الأولى: صرفت المجتمع الإسلامي عن الأصل والتعمق: فانهارت تلك الحضارة وهي ما تزال في مهدها: فليس من الحكمة في شيء ما نضفيه على آثار الماضي من طابع الأبهة والعظمة والعبقرية. لقد كنا في حاجة إلى هذه المبالغة يوم أن كنا نزوج لحسن نية الاستعمار، حتى لا تضيع شخصيتنا الحضارية في شخصيات المستعمرين. أما الآن، وقد تحررنا، فإن الرجوع إلى الواقع ورؤيته كما هو بدون زيف، هو الشرط الأساسي لامكان النهضة من جديد.

وعليه، بناء على الحقيقة السابقة: أن نعيد النظر في قيمة هذه الأكداس من الكتب الدينية التي تمجد الماضي، وتصوره للأجيال الحاضرة على أنه يحتوي على كل ما أبدعه الحس الإنساني في العلم والفن والآداب، وانه قد فاق في إبداعه أحدث ما توصلت البشرية إليه من قيم وآراء في السياسة، والحرب، والاجتماع، والاقتصاد، وأن كتاب المسلمين، وهو القرآن: يتضمن إشارات، ولو خفية، إلى أحدث ما اكتشفه الانسان في الفلك والكيمياء والطب وسائر العلوم التقنية. إنها كتابات تتسم بالكذب والتضليل، وليس بالكذب والتضليل تبنى الحضارات.

فإذا فعلنا ذلك، كان علينا أن نعيد النظر في تراثنا ونشره، بروح الدراسة النقدية، لا بروح التقديس والتصديق لكل ما يحتويه. ولكي يكون هذا العمل جاداً: فمن الواجب أن يحظر على غير الجامعات أن تقوم به: وأن يشترط لنشر أي عمل من أعمال التراث أن يكون مسبوقاً بدراسة منهجية، نقدية وموضوعية، تتناول - بالدرجة الأولى - وضعه في مكانه الحقيقي من حركة التاريخ.

ثم عسى أخيراً: أن نعيد النظر في مناهج الدراسة في معاهدنا وجامعاتنا الدينية: فهذه المناهج هي أمرّ البلاء. إنها تخرج لنا أفواجاً من المتوقعين في دهليز العصر الوسطى: وهؤلاء سيأخذون مكان الصدارة دينياً عكم التخرج من هذه الجامعات، ثم يرتدون بنا إلى الوراء بحكم ثقافتهم، لأن الإنسان لا يكون إلا نفسه. وكيف يعقل أن ندعي قسرنا على النهوض وما زالت جامعتنا الدينية تعد أبناءها أن الإنسان بعد أن يموت سيبعث في قبره لفترة قصيرة يسأل فيها عن أعماله، وأن اللغة التي سيسأل بها هي اللغة السريانية؟

وأود قبل أن أنهي هذا المقال أن أذكر فقرة واحدة أحب كثير أساتذة الأديان في السربون لرجال الدين: «إن ما تعلمونه لنا على أنه عقيدة لا يصادف مكاناً في نفوسنا، فنفوسنا لم تعد مستعدة، بحكم ما حصلته من علم وفلسفة حديثة، على إدراك مفاهيم الزمن القديم والقرون الوسطى. نحن نعلم تماماً أن القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني كانا في زمنهما فيلسوفين يتسع كل منهما بعلم واسع وعميق، لكن مناهج استدلالهما على حقائق الدين تبدو لنا الأساسية، لم تعد توقظ في نفوسنا إلا الفضول والاستغراب المشوبين بالاحترام. هذان الفيلسوفان لم يعودان يؤثران فينا، أو يقنعاننا. وإن كل ما نشعر به نحوهما ليس إلا إعجاباً أدبياً مردّه صفتهما التي أصبحت أثرية. إننا نفكر، ونحس، ونرى، على خلاف ما كانا يفكران، ويحسان، ويريان، من إننا نعرف أشياء لم يكونا يعرفانها. إن اسم أي من القديس أغسطين أو توما الأكويني لا يتردد على شفتكم، معشر رجال الكنيسة، إلا مثلما لسلطة دينية لا تقهر، ومع ذلك فقد تعلمنا أن روح العلمية والفلسفة لا تتلاءم مع روح تابعيها، فماذا إذن تعتقدون أن حسنا في أفكارهم أمر سيبقى؟». فهذه المرة أريد أن أتوجه بها إلى حضرات القائلين على أمر جامعاتنا الدينية: هي تنطبق عليهم تمام الانطباق. إذ استبدلوا اسم القديس أغسطين وتوما الأكويني باسم الغزالي وإمام الحرمين.

د/ محمد فهيد حسنين
أستاذ مساعد - بقسم علم النفس
كلية الآداب والتربية - جامعة قاريونس في ١٩٨٤/٦/١م

---

(1) Paul Ollivier: L'Education des Jeunes Filles. Paris 1923, p. 14.

ابن خلدون وعلم الاجتماع

د. عبد الغفار مدكور

الفصل الأول

ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦)

١) غرض البحث

ان أهمية المقدمة لا تكمن في حقيقة ان ابن خلدون قد استنبط ملامح من العلوم وأحدث ثورة في تاريخ العلوم الإنسانية، وإنما في كونها توقفنا على أشكال التصور الاجتماعي والفكري لذلك العصر. فهناك علاقة متبادلة بين التصور الاجتماعي والفكري: «لكن هذه العلاقة بصفتيها: العضوية والموضوعية تؤكد أيضاً ان استقلالية كل من الطرفين عن الآخر هي نسبية، لا مطلقة، على أن المسألة الأهم هنا هي رؤية هذه العلاقة بصفتيها وموضوعيتها بين مسار تطور المجتمع العربي الإسلامي، ومسار تطور الفكر العربي الإسلامي»[١].

«ان هذه العلاقة بين الإسلام والفكر علاقة موضوعية، فهي قائمة واقعاً بحكم موضوعيتها، سواء اعترفنا بها أم لم نعترف... لذا كان التلازم قائماً وموضوعياً أيضاً: بين التحولات الاجتماعية على صعيد الواقع والتحولات الاجتماعية على صعيد الفكر... ثم لذا كان التلازم واقعياً وموضوعياً: بين تطور المجتمع العربي الإسلامي وتطور الفكر العربي الإسلامي»[٢]. ولعل هذه العلاقة على أشدها في «مقدمة»

ابن خلدون؛ وذلك لأنه درس فيها المجتمع العربي الإسلامي وخصص من دراسته الى وضع قوانين وتعميمات مفيدة لمسيرة المجتمع الانساني. ولما كان ابن خلدون لا يعتبر المجتمع نتاجاً تاريخياً فحسب، وإنما هو بناءه تاريخ، لذا كان لا بد من الوقوف على العوامل المؤثرة في السيرة التاريخية وبيان طبيعتها وقوانينها وحركتها. وفي ذلك ما يشير الى العلاقة الكائنة بين التاريخ والمجتمع ومدى الارتباط بينهما. ونظراً لهذه العلاقة الوثيقة فان المقدمة تنطوي على أهمية كبرى بالنسبة لتاريخ العربي الاسلامي، وفهم طبيعته. وبذلك فان دراسة المقدمة توقفنا على أسباب النهضة العربية الإسلامية؛ وارتقائها وانحطاطها، وكيفية توظيف هذا التراث الحضاري في خلق الذات العربية المتقدمة. اذ يجانب ذلك فان وعي تقاليد الماضي وعاداته وأفكاره وقيمه تلعب دوراً أساسياً في فهم السلوك الاجتماعي والواقع الراهن للمجتمع العربي. وعليه فانه يتوجب على علماء الاجتماع العرب ألا يتوانوا عن التأكيد على أهمية التاريخ للإنسان، ومن استحالة ادراك الواقع اذا لم تسلط عليه أضواء المنظور التاريخي[٣].

ان منهج ابن خلدون يقوم على تحليل الواقع الاجتماعي ودراسة حركاته بتعبير عن فلسفة حياة انسانية العربية والاقليمية، التي تتسم بطابع حضاري، ولا حضاري، هو كائن، بل ما ينبغي أن يكون. أما ابن خلدون فانه يتناول في المقدمة المجتمع، وطبيعته وحركته وقوانينه وعوامل تماسكه وانهياره، مستفيداً بذلك مختلف من العلوم، في مقدمتها علم سكان البشري أعلم الاجتماع، وعلم التاريخ، فضلاً عن ذلك فاننا نجد في المقدمة جذوراً لمعظم علوم الاجتماعية كعلم الاقتصاد والاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي وعلم

النفس الاجتماعي وغيرها من العلوم الأخرى. وسنقف في بحثنا على هذه المواضيع جميعاً، مستهلينها بعرض موجز لعصر ابن خلدون وظروفه التاريخية والاجتماعية، ومن ثم ننتقل الى بيان فضله في إنشاء علم الاجتماع (العمران البشري)، موضحين العلاقة بين العمران البشري وفلسفة التاريخ، الى جانب ما يستشف من المقدمة مما يمكن ان نطلق عليه علم الاقتصاد السياسي. وقبل الفراغ من هذا البحث سنلقي الضوء على عاملين، كان يعتبرهما ابن خلدون الوجهين الرئيسيين لحركة المجتمع، وهما العصبية والدين. وفيما يتعلق بالعصبية فقد كان يعتبرها أساس الملك، غير أنها قد تنحرف بالمجتمع عن الطريق السوي. ولذلك فقد قرنها بالدين؛ ذلك أنه يعمل على تشريعها، ويضافر أثره وأثرها في جهود مشتركة لتوجيه المجتمع وجهة صحيحة. وفي إطار بحثنا لمفهومي العصبية والدين سنتناول « النظرية السياسية » لابن خلدون، مقارنين إياها بما سبقها وما لحقها من الفلسفات المثالية والوضعية، هادفين من خلال ذلك الى بيان أصالتها وأهميتها للواقع الراهن. وختام هذا البحث باصدار حكم قيمي على دور هذا العلامة في خدمة الإنسانية جمعاء بفضل ما استنبطه من العلوم والمعارف، موضحين مفهومه لعلم الاجتماع، ووظائف هذا العلم، ودوره في فهم حركة المجتمع وتوجيهه ودراسته الوقائع الاجتماعية في إطار عملية التطور التاريخي والاجتماعي، وليس بمعزل عنها. فالعلم وسيلة لفهم المجتمع وتغييره لصالح الانسان، وليس غاية في حد ذاتها، كما هو الحال لدى المذاهب والنظريات الاجتماعية البرجوازية. وجدير بنا معشر العرب ان نعمق دراسة هذا العالم ونتهج نهجه ونعطيه حقه قبل ان نأخذ بالمذاهب والنظريات البيكولوجية والوضعية والعضوية الخ؛ لان هذه النظريات غريبة عن مجتمعنا،

وهي تمثل مدى الغربة الثقافية والاجتماعية السائدة في مجتمعنا العربي.

٣ - عصر ابن خلدون

كان ابن خلدون فيلسوفاً وعالماً اجتماعياً وسياسياً متمرساً بشؤون الدولة والمجتمع. تقلب في السياسة لسنوات طوال، وعايش أوضاع العرب في أطوار مدها وجزرها، وتشرب بالثقافة العربية الإسلامية. كما اطلع على العلوم والمعارف اليونانية والفارسية والهندية وغيرها من العلوم الأخرى.

عرف عصر ابن خلدون صراعات اجتماعية وسياسية متعددة. وفي أعقاب الحروب الصليبية وما تلاها من صراعات حضارية اشتدت حدة الصراعات الحضارية بين المجتمع العربي الإسلامي من جهة، وبين المجتمعات البعدية للإسلام من جهة أخرى. كما تفاقمت الصراعات الاجتماعية وفويس شوكة البعرات القبلية والمحلية، وضعفت الرابطة الدينية، الأمر الذي ترتب عليه ظهور دويلات عربية صغيرة متقاتلة فيما بينها من أجل النفوذ والسلطة، ومفتقرة الى مقومات التماسك السياسي والاجتماعي. ولم تكن أسباب الاقتتال بين هذه الكيانات المزيلة، القائمة على أساس قبلي، الغيرة لما آلت اليه أوضاع المسلمين من تمزق وضعف، وإنما السعي وراء تحقيق المصالح القبلية والمحلية. وعليه فقد كانت البنية السياسية والاجتماعية مفككة، ولم تعد سلطة الخليفة في مثل هذه الظروف سوى سلطة اسمية.

ولم يكن الوضع الاقتصادي أفضل من الوضع الاجتماعي. فقد جلاء العرب عن الأندلس وفقدانهم للقواعد التجارية في البحر

الوسط وتفكك أوضاع الخلافة الاسلامية، ضعفت البنية الاقتصادية. فالتجارة الخارجية والداخلية، وكذلك الزراعة، التي شكلت الأساس المادي للبنية الانتاجية تأثرت كثيراً بحكم هذه التطورات، وعلى الأخص بعد انسطره الأجنبية على معظم الطرق التجارية العربية.

وكما هو شأن الوضع الاقتصادي، فكذلك حال الوضع الفكري. «ان العلوم تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة»[1]. وتتناقص العلوم في الأمصار الغير متمدنة، وتنحط المدارك والمعرفة. فكلما تطور العمران: كلما تصورت العلوم والفنون والصنائع. واذا تناقص العمران، تناقصت العلوم والفنون. ان هذا هو شأن المجتمع العربي الإسلامي في عصر ابن خلدون، عصر اضمحلال الحضارة العربية الإسلامية وغروبها.

ان جملة هذه الظروف التي سادت في عصر ابن خلدون جعلته يصرف لدراسة المجتمع العربي الإسلامي: عللا بناء الاجتماعية والاقتصادية والسياسية: متخذاً منه موضوعاً مستقلا لدراسته. ولذلك فقد وقف ابن خلدون في «المقدمة» على نشأة المجتمع وارتقائه وانهياره وعلى القوانين التاريخية المتحكمة في السيرة الاجتماعية معتمداً في ذلك على المنهج التاريخي التحليلي والمنهج المقارن وعلى تجاربه الخاصة، واضعاً بذلك القواعد المنهجية والعلمية لعلم الاجتماع، ومؤكداً على عملية التطور الاجتماعي وحتمية تقدم المجتمع الإنساني.

٣) العلاقة بين العمران البشري وفلسفة التاريخ

القواعد المنهجية لعلم التاريخ

إن ما آلت إليه الأوضاع من فساد وانحطاط في عصر ابن خلدون جعلته ينصرف لدراسة التاريخ. وربما كان اهتمامه بالتاريخ يكمن في كونه كان يعيش الماضي كمشكلة، ذات تبعات مؤثرة في الحاضر والمستقبل. فليس بالإمكان وعي الحاضر دون استقراء الماضي، حيث ان الحاضر هو الماضي، والماضي هو الحاضر. فثمة علاقة متبادلة بينهما. «وقد اتجه ابن خلدون الى التاريخ يستقصيه بطلب منه الدروس والعبر التي من شأنها ان تساعده على فهم الحاضر ومشاكله التي تشيع وعيه بمعطياتها دون أن تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة. ولكن ابن خلدون وهو مزود بفكر انتقادي وبتجربة سياسية واجتماعية غنية خصبة فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر في الأمور، سرعان ما اكتشف ان كتب المؤرخين لا يمكن أن تنيل عن علاتها»[١]. كان النهج التقليدي للمؤرخين العرب قائماً على وصف الوقائع التاريخية، ونقل الأخبار، كما أن تشيع المؤرخين للآراء، وابتعادهم عن موضوعية في تحليلهم للحوادث التاريخية، وجههم بطابع العمران من أهم الأسباب المؤدية الى الأغلاط في التاريخ. «لقد توهم المؤرخون العرب أن التاريخ مجرد أخبار عن الأيام والأمم والممالك فجمعوا الروايات والقصص وتوهموا الصدق فيها. وجهل هؤلاء أن التاريخ ليس وصفاً وسرداً للوقائع، وإنما هو في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[٢]. أن النهج التاريخي لابن خلدون يقوم على تحليل الحوادث التاريخية، ودراسة الدوافع

الحقيقية الكامنة في باطن الحوادث التاريخية، ومعرفة مبادئها (قانون العلة) وأثرها عن بعضها البعض». فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من قيمة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»[٢]. إن المنهجية في كتابة التاريخ كانت ومازالت موضوع النزاع بين المؤرخين، ويرجع الفضل لابن خلدون في إرساء القواعد والمبادئ المنهجية التي يتوجب على المؤرخين سلوكها في تفسير الظواهر التاريخية، وبيان القوانين المسيرة لها. فالظواهر التاريخية ليست وليدة الصدفة، وإنما هي مسبباتها الفاعلة في المجتمع. ولما كان للظواهر أسبابها، فلها أيضاً نتائجها المعينة. واستناداً الى مبدأ السببية يرى ابن خلدون ان تفسير الظواهر التاريخية يقتضي معرفة بواعثها ومحركاتها الفعلية. وعليه فان مبدأ السببية عنصر هام بالنسبة لمعرفة القوانين التاريخية والاجتماعية. وبذلك الوقت فان السببية (Kausalität) طابعها الجدلي، فاذا وقفنا على البواعث الحقيقية المحركة للتاريخ، فان معرفة نتائجها تكون أكثر احتمالاً.

لقد وضع ابن خلدون شروطاً وقواعد للتاريخ جعلته علماً دقيقاً بذاته، له منهجه العلمي الخاص. وتقوم هذه المنهجية (Methodologie) على التحليل والتعليل وعلى وجوب الشك في كل ما نقرأه من أخبار، «فالشك رأس الحكمة». «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران وفي ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له: واذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب

بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه »[١٥]. ان منهجية ابن خلدون تقوم على دراسة العمران البشري، وعلى تمييز الأحوال الطارئة عن الأحوال القائمة في طبيعة المجتمع، المؤثرة في المسيرة الاجتماعية، ولكي يدعم رأيه بالحجج القنعة نراه يلجأ تارة الى المنهج التاريخي المقارن، مبيناً عوامل تكوين الحضارات وانهيارها، وتارة أخرى الى ملاحظاته المباشرة وخبراته في ميادين السياسة والمجتمع. إن هذه الطرق العلمية تتضافر مع بعضها البعض في سبيل تفسير عملية التطور التاريخي والاجتماعي بشكل موضوعي. لا يهمل العامل الذاتي في التاريخ، ولكنه يؤكد على أن المسيرة التاريخية خاضعة للقوانين الاجتماعية، ومتأثرة بالعوامل الاجتماعية، الى جانب عوامل أخرى مفيدة للحضارة ومؤذنة خرابها. (العامل الاقتصادي والترف) إن هذا المنهج التاريخي التحليلي يناقض المنهج الوصفي التقليدي، القائم على سرد الوقائع التاريخية، كما ان يختلف عن الوضعية التاريخية. (Historischer Positivismus) التي يقف على رأسها المؤرخ الألماني (Leopold Ranke)، ويرى الوضعيون التاريخيون بأنه يتوجب على المؤرخين بيان « حقيقة ما كان »، وعدم إصدار الأحكام القيمية على ما يدرسه المؤرخ، حيث أنه يتوجب على المؤرخ أن يكتفي بسرد الحوادث وعدم الاكتراث بالأسباب الحقيقية المحركة للتاريخ. وبذلك فان الوضعية التاريخية تتجاهل العوامل الرئيسية الكامنة في طبيعة المجتمعات البرجوازية والمفجرة للصراعات المعبرة عن المصالح المتناقضة القائمة في طبيعة المجتمعات البرجوازية، السالبة لحرية الإنسان وحقوقه.

إن المنهج التاريخي لابن خلدون كان حافزاً كبيراً للمؤرخين العرب التقدميين، الذين تشيعوا وتحزبوا في آرائهم، وتعاطفوا

التغيرات البنيوية في التاريخ، معتبرين قيام الدولة الإسلامية نهاية المطاف للتطور التاريخي الإسلامي[9]. ولذلك فقد اكتظت مؤلفاتهم بالمواعظ الحسنة وبالجوانب الأخلاقية والتربوية، أكثر من اهتمامها بدراسة التغيرات البنيوية في المجتمع. وعليه فان التاريخ يدرس المجتمع الإنساني وبناه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والقوانين الماثلة عن تطوره. وهذا علم جديد مستنبط، لم يسبق أحد ابن خلدون اليه: «فهو ليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فان موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة التامة في استمالة الجمهور الى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة على مجب مقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»[10]. ثمة فروق متعددة بين العلم الجديد وبين علوم السياسة المدنية، لا طائلة من ذكرها بالتفصيل. ان العلم الجديد لا يهدف بالعلم الأول الى قيام المجتمع الفاضل، بقدر ما يهدف الى البحث عن القوانين الاجتماعية والتاريخية. أما غرض علم السياسة المدنية فهو بيان طبيعة المجتمع الفاضل. وهو لا ينطلق بذلك من تحليل الواقع الاجتماعي وإنما كما يجب أن يكون. ان هذا العلم أقرب الى الأخلاق والفلسفة منه الى الاجتماع والسياسة. أما موضوع التاريخ فيحدده ابن خلدون على النحو التالي: «اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من

الأحوال [١٠]. ان المجتمع هو موضوع التاريخ، والتاريخ يتناول أشكال التطور الاجتماعي، ومراحله، وتكوين الحضارات، وارتقائها، وانهيارها، والعوامل المتحكمة في مسيرتها.

ان مفهوم التاريخ بهذا الشكل أقرب ما يكون الى فلسفة التاريخ التي تبحث في الحضارة الإنسانية، وفي القوانين والمبادىء العامة للتطور التاريخي لمجتمعات الإنسانية[١١]. لقد أدرك ابن خلدون من خلال دراسته للتاريخ الإنساني أن التاريخ في حركة دائمة، وأن الحضارات الإنسانية تتعاقب دورياً، حيث يزول بعضها، ويظهر على أنقاضه البعض الآخر. ان مرحلتي البداوة والحضارة يتناوبان. وبذات الوقت فان الحضارات الإنسانية مهما عظم شأنها، فان مصيرها الفناء، شأنها في ذلك شأن الكائن العضوي، الذي يمر في تطوره بثلاث مراحل، الصبا والشباب والهرم. وهذه هي طبيعة التاريخ، فالحضارات تتعاقب وتتفاعل وتصارع. ثمة حضارات تزول، وأخرى تظهر، وهكذا دواليك. وقد أشار بعض العلماء الى أن نظرية التعاقب الدوري الحضري، التي سبقها ابن خلدون في مقدمته، إنما ترجع الى ابن رشد، حينما قام ابن خلدون بتطبيق فلسفته في التاريخ. ويرى ابن رشد «ان المادة أزلية ومتحركة، والعالم كله تلك المادة منقسمة الى مراحل»[١٢]. فالمادة عند ابن خلدون هي الحضارة: الحياة الإنسانية، والحضارة أزلية وفي تطور مستمر، لأن مراحلها المختلفة بداوة وحضارة تتعاقب باستمرار. فالحضارة هي المادة والدولة هي الشكل[١٣].

ان براعة ابن خلدون جعلته يدرك أهمية العلاقة بين علمة التاريخ وعلم الاجتماع، مشيراً الى أن دراسة الواقع ومشاكله تقتضي

الوقوف على الماضي، وقوانينه اذ أنه من المتعذر فهم الواقع دون إدراك ابعاده التاريخية، والى جانب ذلك فانه يتوجب على علم الاجتماع الاضطلاع بدور التوعية الاجتماعية والتنشئة السياسية. أما إذا قصرنا دور علم الاجتماع على دراسة المشاكل الاجتماعية دون مراعاة ابعادها التاريخية، فانما نجرده من سلاحه الفعال في عملية التوعية الاجتماعية. وينحط شأنه الى مستوى التقنية الاجتماعية، كما هو الحال في النظريات الوضعية البرجوازية. وهذا ما يرفضه مؤسس العمران البشري.

خلصنا من بحثنا الى أن المنهج الجدلي لمؤسس العمران البشري يقوم على أن المجتمع في حركة دائمة؛ ولا بد للتاريخ من أن يدرس قوانين التطور الاجتماعي وعوامله. وحبذا لو اهتدى مؤرخونا بذلك، وتخلصوا من المناهج التقليدية والوضعية البالية. وما أكثر مشاكل مجتمعنا العربي التي تحتاج اليوم أكثر من أي وقت مضى الى التحليل والتعليل. ومع ذلك فان ابن خلدون لم يسلم من النقد. فقد أخذ عليه العلماء ان التغير يفقد طبيعته الديناميكية؛ ويصبح سكونياً اذ انحصر في إطار تعاقب مرحلتي البداوة والحضارة[١٧٥]. كما ان مفهومه التاريخي لا يخلو من القسرية[١٧٦] حيث أن التطور الاجتماعي يكرر ذاته بشكل تعاقبي مستمر، فتزول أنظمة وتظهر على انقاضها أنظمة أخرى؛ ولا يتغير الا الأشخاص؛ وحتى هؤلاء فانهم يلقون المصير نفسه في نمط حياتهم وسلوكهم[١٧٧]. ولذلك فقد انصرف هؤلاء النقاد الى القول أن مفهوم التصور التاريخي الثوري والتغير البنيوي لم يكونا معروفان لابن خلدون[١٧٨].

وفي الحقيقة لقد جنى هؤلاء النقاد على ابن خلدون، وكثيراً

ما أسلفنا فهمه. ان فلسفة العمران البشري تنطلق من أن الحضارات الإنسانية في تغير دائم، ويخضع هذا التغير لمجموعة من العوامل و طليعتها العوامل الاجتماعية. ولكن إذا افتقرت الحضارات الى مقومات الوجود وخصصت الحياة الاجتماعية للموجهات المادية، عندئذ تصبح هذه الحضارات ضحية تناقضاتها الخاصة وهي محكوم عليها بالفناء. وهكذا فان هذا النهج التاريخي يتناول حركة التاريخ الإنساني الشامل. فالتغيرات البنيوية تتولد عن عملية الصراعات والتفاعل الدائرة بين الحضارات الإنسانية المختلفة من جهة، وفي داخل هذه الحضارات من جهة أخرى. ومن خلال ذلك تتحدد السيرة التاريخية لتزول تلك الحضارات التي تضعف مقوماتها الاجتماعية والإنسانية وتظهر على انقاضها حضارات أخرى أكثراً تماسكاً وترابطاً.

٤) العمران البشري

أ) البنية الاقتصادية

يقول ابن خلدون «في أن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم، الانسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع، الذي هو المدنية في اصطلاحهم»[11]. ان الغرض من الاجتماع الإنساني إنما هو التعاون على المعاش والعمل على تحصيله. فحتى يشبع الانسان حاجاته الضرورية لا بد له من التعاون مع الآخرين: واذا لم تحصل المعاون، لا تستقيم حياة الانسان، ولا يتم وجودها. واذا عاش الانسان منعزلاً، فانه يعجز عن تحصيل حاجاته. ان الاجتماع ضرورة حياتية للانسان، لأنه غير قادر على إشباع

حاجاته منفرداً، وعاجز عن الدفاع عن نفسه والتغلب على ما قد يصادفه من الصعوبات: إذا لم يتعاون مع أبناء جنسه. فالاجتماع أصل الحضارة: ولولاه لظل الإنسان أسير الطبيعة، خاضعاً لنواميسها، وبقيات مما نجود عليه. وبفضل العقل البشري والنشاط الإنساني تشبع الحاجات الانسانية وتتطور المجتمعات.

ولكي يتم العمران البشري: لا بد للانسان من قوانين تكفل العدل، وتحفظ حياة الانسان: والا انفصمت عروة الاجتماع، وآلت حالة المجتمع الى الفوضى. فالسلطة ظاهرة ضرورية للاجتماع الإنساني. ولذلك لا بد من سلطة تناط اليها المحافظة على حياة المجتمع: وتنظم شؤونه. فلا بد من وازع، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان»[11]. ان السلطة لا تنشأ عن عقد، كما هو الحال عند أصحاب نظريات العقد الاجتماعي والقانون الطبيعي، وإنما هي متأصلة في الاجتماع الانساني[12]. وبنفس الوقت فان السن، التي تنظم شؤون المجتمع والدول، إنما تتغير بتغير المجتمعات.

وأنه لما كانت المعطيات الطبيعية من العوامل الهامة المؤثرة في تطور العمران البشري: فان ابن خلدون يمنحها «مقدمته» بتحليل عوامل البيئة الطبيعية، مبيناً أثرها في تكوين الحضارة الإنسانية، وعلاقتها بنشأة وتطور الظواهر والنظم الاجتماعية: مؤكداً على دور البيئة الطبيعية والبيولوجية بالنسبة لحركة المجتمع وقوانينه. ولا يقل اهتمامه في هذا الشأن عن اهتمام فلاسفة الاغريق: اذ أنه من المعروف أن أرسطو قد وقف في كتاب «السياسة» على العلاقة بين البيئة الطبيعية والمورفولوجية للمجتمع وبين الثورة الاجتماعية، مبيناً أن اختلال التوازن بين كثافة السكان وبين الرقعة الجغرافية للمجتمع

الفاضل ربما يتكون عاملاً مسبباً للاضطرابات الاجتماعية. بيد أن أرسطو وأن أكد على نظرية البيئة ودورها في عملية التطور الاجتماعي، غير أنه لم يتخذ منها منطلقاً علمياً أساسياً لتحليل وتفسير المجتمع وقوانينه ونظمه، كما فعل ذلك ابن خلدون. ان نظرية البيئة إنما تقوم في أساسها على بيان دور قوى الإنتاج الطبيعية في تطور العمران البشري، وهي تدرس أثر المعطيات البيئية النشطة أو المعوقة للنشاط الإنساني وانعكاس هذه المعطيات على أشكال الجماعات البشرية وتطورها: أو أنها تدرس مورفولوجيا السلوك الاجتماعي من جوانبه الستاتيكية والديناميكية على ضوء تحليلها للعوامل الطبيعية.

ان العمران البشري يتأثر بالمعطيات الطبيعية: وخاصة بالإقليم والمناخ. واستناداً الى بحوث الجغرافيين العرب: الذين قسموا المعمورة الى سبعة أقاليم مسايرة في طبائعها وخواصها، تبين لابن خلدون أن الحضارات الإنسانية إنما ارتقت في الأقاليم المعتدلة، في حين كان نصيب الأقاليم الحارة والباردة من الحضارة الإنسانية ضئيلاً. كما أن العوامل البيئية تؤثر على المظاهر والنظم الاجتماعية، وعلى سلوك الإنسان: وبنيته الجسمية والنفسية، وبالمقام الأول، على نشاطه الاقتصادي.

«وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة أهل الاعتدال في حالهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتمار لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك فكانت فيهم النبوات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والغراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة، وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب والروم وفارس... الخ»[1].

ان للمعطيات الطبيعية دوراً هاماً في عملية التطور الاجتماعي، حيث أن قوى الانتاج الطبيعية أرض، تربة، مناخ، الخ) من أهم العوامل المؤثرة في تطور النشاط الإنساني ولاسيما في المراحل المبكرة لتطور المجتمع، عندما كانت المعرفة الإنسانية ما زالت بسيطة. وقد كان ابن خلدون مصيباً في رأيه، لأن معظم الحضارات القديمة قامت على هذا الأساس: فهي أما كانت حضارات زراعية، معتمدة على استثمار المصادر المائية، أو حضارات تجارية تطورت بفضل الموقع الاستراتيجي لذلك البلد، أو كلاهما في آن واحد. وأنه لما كان ابن خلدون يفسر التطور الاجتماعي من خلال تحليل العوامل الجغرافية والبيولوجية والمناخية بوصفها قوى انتاج طبيعية، محددة لشكل وتطور النشاط الإنساني، فانه يرى بأن هذه الظروف الطبيعية تنطوي على أهمية كبيرة بالنسبة لتكوين الحضارات وتطورها. ولذلك فان الإقليم من أول العوامل المؤثرة في تباين المجتمعات.

«أعلم ان اختلاف الأحوال في أنحائهم، إنما هو باختلاف نحلهم من المعاش: فان اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وشيط قبل الحاجي والكمالي: فمنهم من يستعمل الفلح من الفرامه والزراعة: ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من النعم والبقر والمعز والنحل والدود لنتائجه واستخراج فضلاتها: وهؤلاء المتدلون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو لأنه متسع بما لا يتسع له الحواضر من امراعي والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك: فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً فيه وكان حينئذ اجتماعهم وتمدنهم في حاجاتهم ومعائشهم وعمرانهم من ألقوت والسكن والدفء إنما هو بالقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة

العيش من غير مزيد عليه عما وراء ذلك، ثم اذا اتسعت أحوال هؤلاء المتحضرين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك الى السكون والدعة وتعاونوا في الرئاسة على الضرورة.. وهؤلاء هم الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من يتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أغنى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم. فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها كما قلنا ماذ.

ان تأكيد ابن خلدون على دور قوى الانتاج الطبيعية بالنسبة لعملية التطور الاجتماعي إنما يجعله متقدماً على ماركس والماركسية. ولكن ابن خلدون وان أكد على أهمية العطيات المادية؛ فانه ليس من أنصار الحتمية الاقتصادية؛ لأنه يرى بأن عملية التطور الاجتماعي إنما تخضع في سيرتها الى الأثر المتبادل للعوامل الاجتماعية والاقتصادية، مؤكداً في ذلك على دور الدين والتماسك الاجتماعي والقومي بالنسبة لنشأة الحضارات الانسانية وتكوينها.

ان قوى الانتاج الطبيعية تشكل الأساس المادي لتطور المجتمعات وتمايزها، ولأشكال كسب الناس معاشهم، ولاختلاف أحوالهم وسلوكهم، وكذلك علاقاتهم وعاداتهم الاجتماعية. وانطلاقاً من ذلك يميز ابن خلدون المجتمع البدوي عن المجتمع الحضري: فلكل منهما بنيته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المميزة له. وانه لما كانت البنية الاقتصادية للمجتمع البدوي بسيطة: فان الانتاج فيه حاجي وقائم على أشباع الحاجات الطبيعية كالأكل والمشرب والمأوى. ومن خلال عمله وصراعه مع الطبيعة يتحصل الانسان على المنتوجات،

التي يستخدمها لأشباع حاجاته. إن البدو إنما هم المتعاون للمعاش الطبيعي من الفلح والقائمون على الأنعام، وهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن، ومقتصرون عما فوق ذلك. وبدات الوقت فان المجتمع البدوي سابق على المجتمع الحضري وأساس له. انه مجتمع بسيط يسود فيه نمط الانتاج الرعوي. ولما كان الإنسان بذاته قاصراً عن إشباع حاجاته، كان لا بد له من التعاون مع الآخرين. فاجتماع الانسان مع أبناء جنسه إنما يرجع بالمقام الأول لأشباع حاجاته الضرورية. ولا تعرف هذه المرحلة الملكية الخاصة، وإنما الملكية الشائعة. وكذلك فان تقسيم العمل السائد في هذه المرحلة بسيط. ولما كانت هذه المرحلة لا تعرف التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، لأن الانتاج يرمي لاشباع الحاجات الاجتماعية، فان هذه المرحلة قد عرفت اشتراكية طبيعية وشكلت فيها علاقات الانتاج وقوى الإنتاج وحدة كاملة.

واذا كان نمط الانتاج الرعوي هو السائد في مرحلة البداوة، فان نمط الانتاج الحضري إنما يعتمد على الصنائع والتجارة. وما أن يستقر الناس، حتى يشرعون في تحسين أوضاعهم المعاشية وتنشأ عندهم حاجات جديدة، زائدة عن الحاجات الضرورية وهكذا تتطور الحاجات، ومعها يتطور تقسيم العمل. وكلما تطور تقسيم العمل، كلما تغيرت البنية الاجتماعية، وازداد التباين الاجتماعي، معبراً عن ذاته من خلال العلاقة الظالمة القائمة بين الطبقات المنتجة من جهة، والطبقات المتطفلة على المجتمع من جهة أخرى.

ان العمل ضروري للانسان لأشباع حاجاته. وفي المرحلة الطبيعية يتعاون الانسان مع أبناء جنسه لكسب قوت حياته، معتمداً في ذلك

على قواه العقلية والجسمية. وهذا ما يميزه عن غيره من الكائنات الأخرى. فبينما تبقى علاقة هذه الكائنات مع الطبيعة علاقة روتينية، مقتصرة على الفعل وردة الفعل، وحفظ النوع، فإن علاقة الإنسان مع الطبيعة متميزة ومتطورة. فهو يستفيد من خبراته ويوظفها في سبل التقدم الاجتماعي. وفي جميع الحالات لا يتم الوجود، ويحصل الكسب إلاّ بالعمل.

ثم أعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والتعمد الى التحصيل. فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى ﴿فابتغوا عند الله الرزق﴾ والسعي اليه إنما يكون باقدار الله تعالى وإلهامه: فالكل من عند الله، فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول. لأنه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن، فلا بد فيه من العمل، كما تراه: والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع. ثم ان الله تعالى خلق الجوهرين النفيسين من الذهب والفضة، قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب [١٠].

ان العمل ضرورة حياتية لا بد منها للإنسان في كافة أطواره وأحواله. ان العمل إنما يهدف بالمرحلة الطبيعية لاشباع الحاجات الإنسانية، ولكن الحاجات الإنسانية متطورة: وتطورها تتطور تقسيم العمل ويزداد الانتاج، وكل ما يزيد عن إشباع الحاجات الأساسية تفسيه الإنسان.

إن كافة الأنشطة الإنسانية إنما تهدف الى اشباع الحاجات الإنسانية، ولا يوجد شيء في الحياة الاجتماعية لا ينبع عن حاجة أو

يبعث حاجة، فاذا كان هناك حاجات فردية، فهناك بالطبع حاجات اجتماعية وسياسية ونفسية الخ... فالحاجات أصل الاجتماع الانساني، ولولاها لما حصل الاجتماع وهنا نجد جدوراً لما يعرف اليوم باسم سوسيولوجيا الحاجات[٧]. ولما كان ابن خلدون قد جعل الانسان موضوع المعرفة، كان لا بد من دراسة حاجاته، باعتبارها مقياساً لنشاط الإنسان، وتطور المجتمع وتقدمه. وطالما تظل الحاجات الإنسانية متساوية، تظل المجتمع عادلاً، وتبقى العلاقات الاجتماعية صحيحة، أما اذا تباينت الحاجات، وظهر الفقر والثراء، عندئذ تصبح العلاقات الاجتماعية ظالمة ويتحكم الأغنياء بحاجات المستضعفين.

ولما كانت فلسفة التقشف الخلدونية ترى المجتمع في حركة دائمة، وأن أساس هذه الحركة إنما هو الانسان، ذلك المخلوق المفكر العاقل، وأعماله: فان الانسان ما أن يجتاز الطور الطبيعي، حتى يسعى الى اقتناء ما يزيد عن حاجاته.

« فالانسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء الكاسب لينفق مما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها. قال الله تعالى ﴿فابتغوا عند الله الرزق﴾. وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله، الا أنها إنما تكون معينة. ولا بد من سعيه معها، كي يأتي فتكون له تلك المكاسب معاشاً، إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة: وربما: ومتمولاً، ان زادت على ذلك ثم ان ذلك الحاصل أو المقتنى، ان عادت منفعته على العبد: وحصلت له ثمرته من أنفاقه في مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً. قال ﷺ إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت:

أو تصدقت فأمضيت. وان لم ينتفع بها في شيء من مصالحه ولا حاجاته: فلا يسمى بالنسبة الى المالك رزقاً والمتملك منه حينئذ يسمى العبد وقدرته يسمى كسباً. وهذا مثل التراث فانه يسمى بالنسبة الى المالك كسباً ولا يسمى رزقاً، اذا لم يحصل به منتفع، وبالنسبة الى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً»[٨]. ان الانسان ما ان يختار طريق الضعف: حتى يسعى الى اقتناء المكاسب، التي يستخدمها لتحصيل معاشه، وتسمى هذه المكاسب رزقاً، اذا استخدمها الانسان لاشباع حاجاته. إنها بالمقام الأول، شيء يسد حاجات الانسان: وبالمقام الثاني شيء يمكن مقايضته بشيء آخر. ان سمة هذه المنتوجات إذ تكمن في قيمتها الاستعمالية، فهو يستهلكها، أما قيمتها التبادلية فتكمن في مقايضة عدد من القيم من نوع ما، بعدد من القيم الاستعمالية من نوع آخر.

وفي كافة أوجه الانتاج والكسب، سواء كان ذلك في مجال الزراعة أو الصناعة لا بد من العمل المنتج، باعتباره واحداً خلق القيمة وحددها. فالقيمة تحدد من خلال وقت العمل الضروري لانتاجها، وكذلك الشكل النقدي للقيمة، حيث يظهر الذهب والفضة بمثابة تلك السلعة المعينة، فهما شكل من أشكال التداول.

ويرى ابن خلدون بأن المنتوجات الزائدة عن الحاجات والاستهلاك الشخصي للانسان، إنما تكون بالنسبة اليه «رياشاً ومتمولاً»، انه يبادل هذه المنتجات الزائدة عن حاجاته مع منتجات الآخرين، التي يحتاج اليها: أو يستخدمها كرأس مال، يوظفه في قطاع الانتاج. وهنا نجد إشارة واضحة الى بعض مفاهيم ومقولات علم الاقتصاد السياسي كنظرية القيمة، والقيمة الاستهلاكية، والقيمة

التبادلية، وكذلك قوانين العرض والطلب، ونظريات النقد وقوانين الأسواق. وفي هذا الصدد يركز مؤلفنا على أهمية العمل والانتاج بالنسبة للثروة ومصدرها. وبهذا «كان ابن خلدون أول اقتصادي معروف في الوقت الراهن كشف عن أسرار القيمة، انه أول من اكتشف مضمون القيمة في العمل. ان ذلك الكشف الباهر أكثر ضخامة اذا قيس بالحالة التي تحدم فيها العلاقة المسائل الاقتصادية في عصر ابن خلدون.

ولم تكن العلوم الاقتصادية بوجه خاص قد وجدت بعد، بل كانت النظرية الاقتصادية تتركب من جزئين: علم الأخلاق، وعلم الفقه. وقد عرض ابن خلدون بالنقد أكثر من مرة لوجهات النظر التي تتشبث مع الاقتصاد طبقاً للمفاهيم الأخلاقية «[1]. ان ابن خلدون إذا يبحث عن القوانين الاقتصادية المؤثرة في صيرة المجتمع، معتبراً إياها لا تخضع لارادة الانسان، وإنما قائمة في التطور الاجتماعي، وعليه فهو لا يكتفي بالاشارة الى هذه القوانين والى الدوافع الاقتصادية والاجتماعية المحركة لنشاط الإنساني، وإنما العلاقات الانتاجية وأثرها على العلاقات والنظم الاجتماعية، موضحاً أن المجتمع الحضري الذي تمايز فيه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، إنما هو مجتمع محكوم عليه بالفناء، بحكم التناقضات الكامنة في هذا المجتمع بين أهل السلطة والوجاهة والاشراف وأصحاب رؤوس الأموال من جهة، وعامة المنتجين من جهة أخرى.

وحول وجوه المعاش وأصنافه ومذاهب كسب ابن خلدون قائلاً: «اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله،

وهو مفعل من العيش كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل الا به جعلت موضعاً له على طريق المبالغة: ثم ان تحصيل الرزق وكسبه، أما ان يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون مسارف ويسمى مغرماً وجباية، واما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه واخذه برمته من البر أو البحر، ويسمى اصطياداً، واما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كالبن من الأنعام والخز من دودة «، أو أن يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه واعداده لاستخراج ثمرته: ويسمى هذا كله فلحاً، واما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية. اما في مواد معينة، وتسمى الصنائع، من كتابة، وتجارة، وخياطة، وحياكة، وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة، وهي جميع الامتهانات والتصرفات، واما أن يكون الكسب من لخصائم واعدادها للاعراض، إما بالتقلب بها في البلاد واحتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة، فهذه وجوه المعاش واصنافه، وهي معنى ما ذكره المحدون من أهل الأدب والحكمة كالمرزوقي وغيره فانه قال المعاش إمارة وتجارة وفلاحة »[٧].

إن أهم وجوه النشاط الإنساني في مختلف مراحل التطور الاجتماعي إنما هي الصيد والرعاية والصناعة والتجارة والامارة. وأنه اذ كانت هذه الأنشطة المختلفة متميزة، وجمعة تعلاقات اجتماعية واقتصادية معينة، وبالنظر الى تغير الحاجات الانسانية وتطورها والى التغير المستمر لبنية الاجتماعية بفضل تطور وسائل الانتاج وكذلك القدرات العقلية والجسدية للانسان، فان هذه الأنماط الانتاجية انما تعبر بدات الوقت عن العلاقات الاجتماعية وعن الظواهر والنظ

الاجتماعية السائدة في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي. ولكن
ن خلدون لا يكتفي بسرد أوجه النشاط الاصلي واضافه، وإنما
يز بين أشكال المعاش الطبيعي وغير الطبيعي، وأشكال العمل
نتج الخالق للقيمة؛ وأشكال العمل غير المنتج، علماً استناداً الى
رك طوري البداوة والحضارة. ان التمايز بين المرحلتين إنما هو تمايز
ي البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، اذ أن نمط الانتاج
السائد في الطور البدوي هو الإنتاج الرعوي، انه اقتصاد طبيعي؛
وما ينتجه الافراد يستهلكه المجتمع، فلا أثر للتناقض بين قوى
الانتاج وعلاقات الانتاج، فهناك اشتراكية طبيعية. أما نمط الانتاج
لحضري، فهو قائم على النشاط الحرفي والتجاري، وهو انتاج كمالي؛
ز ائد عن أشباع الحاجات. وكل ما يزيد من أشباع الحاجات يستخدم
لأغراض الترف، أو يتراكم في أيدي الوجهاء والأغنياء، ويؤدي الى
نشأة الثروة. وكلما تطور الانتاج، كلما تصور المجتمع، وكلما انصرف
الناس الى التكاسب، والى الترف. وبازدياد العمران تزداد الأعمال.
وبالتالي فان زيادة الانتاج إنما هي سبب رئيسي في تراكم الثروة.

«وقد بين ذلك، في باب التكسب والرزق أن المكاسب إنما هي قيم
الأعمال، فاذا كثرت الأعمال، كثرت قيمها بينهم، فكثرت مكاسبهم
ضرورة ودعتهم أحوال الرفه والغنى الى الترف وحاجاته من التأنق
في المساكن والملابس... وهذه كلها أعمال تستدعي قيمها وتختار المهرة
في صناعتها والقيام عليها، فتنفق أسواق الأعمال والصنائع ويكثر
دخل العمر وخرجه ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قبل أعمالهم؛
ومتى زاد العمران، زادت الأعمال ثانية، ثم زاد الترف تابعاً للتكسب،
وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها، فزادت

قيمها وتضاعف الكسب في المدينة »[11].

« وأما حال الدخل والخرج فمتكافئة في جميع الأمصار، ومتى عظم الدخل، عظم الخرج وبالعكس. ومتى عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصر »[12]. فضلا عن العمل كمصدر أساسي لنشأة الثروة، فان الكثافة السكانية عامل من عوامل زيادة الانتاج. «اعلم أن ما توافر عمرانه من الأقطار وتعددت الأمم في جهاته، وكثر ساكنه، اتسعت أحوال أهله، وكثرت أموالهم وأمصارهم، وعظمت دولهم وممالكهم: والسبب في ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الأعمال وما سيأتي ذكره من انها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن... »[13]

ان الكثافة السكانية هي احدى مصادر الثروة، فكلما زاد عدد السكان، كلما كثر الانتاج. وبذلك يكون ابن خلدون على طرفي نقيض مع نظرية مالتوس والمالتوسية الجديدة، التي ترى في زيادة السكان في العالم الثالث، أو ما يعرف بالم « الانفجار السكاني » في الدول النامية، عاملا من عوامل البؤس والفقر في هذه المناطق، متجاهلة للأسباب الحقيقية للبؤس والقلة في العلاقة غير المتكافئة بين الدول النامية والدول الرأسمالية، والمتجسدة في التحولات الرأسمالية لاستغلال المواد الخام الأولية للدول النامية، واستنزاف ثرواتها القومية، وفرض التبعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية عليها.

ان زيادة عدد السكان وكثافة القوى المنتجة، لا بد وأن يؤدي الى زيادة الانتاج، وان زيادة إنتاج الفائض. « وبمثل هذه

الحرة يكون الأساس المادي لتطور المجتمع هو زيادة إنتاج الحاصيل الفائضة، والحصول الفائض بشأ نتيجة للعمل الجماعي لكثير من أعضاء المجتمع: وتقسيم العمل بينهم: وكلما كثر سكان المدن، وقوي محور العمل وتقسيمه، وزادت وفرة انتاج الحاصيل الفائضة - عن العرض والطلب، وارتفع مستوى الرفاهية العامة "[1]. وكثافة السكان في المدن الكبيرة وحدها تؤدي الى زيادة ناتج العمل، وان زيادة فائض الانتاج، والى زيادة رفاهية السكان. لأنها بدورها تجتذب كذلك كثيراً من السكان الى هذه المدن "[1]. لقد تبين لمؤلفنا بأن الثورة التي أحدثها الاسلام في المجتمع العربي الإسلامي شملت كافة الميادين، بما فيها البنية الديموغرافية، حيث ان التحول الاقتصادي، الذي تم بفضل الاسلام: قد أدى الى ظهور العديد من المدن، وتركز الانتاج السلعي البسيط بها: الأمر الذي أدى الى جذب اليد العاملة اليها، وزيادة الانتاج. وعليه فان هذه الحركات الديموغرافية تولدت بفضل الثورة الإسلامية، واهتمامها بإعادة توزيع السكان على ضوء المعطيات الاجتماعية والاقتصادية. إن هذه الملاحظات تبين لنا اهتمام ابن خلدون بدراسة الظاهرات المدنية، والتطور السكاني من الناحيتين النوعية والكمية. وعليه ان نشأة المدن وتطورها هي احدى السمات الرئيسية للمجتمع الحضري، فمجتمع الانتاج السلعي البسيط، والمدن تصبح بدورها مراكز جذب لليد البشرية العاملة.

ان زيادة حجم القوى العاملة تتمخض عن زيادة في فائض الانتاج: فكل ما يزيد عن استهلاك افراد المجتمع واشباع حاجاتهم لا يعود بالنفع على المجتمع، وإنما تستحوذ الطبقات العليا، صاحبة الجاه، التي يشير اليها ابن خلدون بقوله:

« وذلك انا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف الناس أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها اليه في سبيل التزلف والحاجة الى جاهه. فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيه الناس من غير عوض ». (٥٦)

وفي الحقيقة أن مؤلفنا يشير الى السلوك الاقتصادي والسياسي للطبقات العليا، كالاشراف، والفئات الارستقراطية، التي توظف مركزها الاجتماعي في خدمة مصالحها الاقتصادية.

اننا نجد في قول ابن خلدون : المال مفيد لجاه » فكرتين: « الأولى هي أن العمل لا يقتنى لذاته، أي أنه يقتنى لما يسهم في خلقه من قيم؛ والأخرى أن صاحب الجاه قد يستخدم الناس من غير عوض. ويجب أن لا نأخذ مصطلح « صاحب الجاه » بالمعنى الضيق؛ وإنما ينبغي أن نفهمه على أنه يشمل صاحب المال بوجه عام.

هنا نتساءل: ألا يمكن أن نجد في أقوال مؤرخنا الكبير بذوراً لنظرية فائض القيمة، التي اعتبرت من أهم مستحدثات علم الاقتصاد منذ طلع بها صاحبها في القرن التاسع عشر الميلادي؟ طبقا لهذه النظرية ينقسم العمل الذي يؤديه العامل للرأسمالي الى قسمين: عمل ضروري يحصل العامل على ما يقابله تماماً، وفائض عمل يقوم به مجاناً لصاحب المال. فلو فرضنا أن يوم العمل ١٠ ساعات مثلاً، ففي هذه الحالة يدفع صاحب المال مقابلاً عن عمل خمس ساعات؛ بينما لا يدفع مقابلاً للساعات الخمس الأخرى. وهذا القسم الأخير من يوم العمل

هو مصدر فائض القيمة أو هو سر الانتاج الرأسمالي.

فاذا رجعنا الى ابن خلدون عرفنا أن العمل لا يقضي بصفته هذه، ولكن لأنه يحقق غرضاً لمن يستخدمه. فلو فرضنا أن صاحب المال استخدم عاملا لمدة عشر ساعات ودفع له ما يقابلها تماماً، لا استفاد شيئاً ولا حقق كسباً. ومن ثم فلا بد أن يستخدم العامل توقعاً لكسب يزيد على قيمة العمل المدفوعة. ثم أن ابن خلدون يقول أن صاحب الجاه «يستعمل الناس من غير عوض». قد يقال إن هذا ينطبق على نظام السخرة ولكن السخرة بدورها هي مصدر فائض قيمة للمالك الإقطاعي. ولكن يجب ألا نحمل عبارة ابن خلدون السابقة على أنها استخدام للعمل دون مقابل على الإطلاق، وإنما يمكن أن نفهمها على أن صاحب الجاه لا يدفع قيمة العمل كاملة، وإنما يدفع قيمة جزء من وقت العمل، ومن هنا يبدو هذا العمل كأنه بغير عوض»[٢٧].

إن في ذلك إشارة واضحة الى استحواذ فائض القيمة من قبل أهل الجاه والاشراف وأصحاب الأموال. ويتم استحواذ فائض الانتاج أما عن طريق نظام السخرة، حيث أن الفلاح يعمل عند الاقطاعي دون مقابل، الذي يسخره ويستعبده ويستغله، أو أن الفلاح يعمل على الأرض التي وضع الاقطاعي يده عليها، ويدفع له ربع أو خمس المحصول الزراعي السنوي. وهذه كلها تعبر عن كيفية استحواذ فائض القيمة في ظل النظم ما قبل الرأسمالية. وإما يحصل العامل عند الرأسمالي، ويتقاضى لقاء ذلك ما هو ضروري للحفاظ على حياته، في حين أن صاحب الجاه يستحوذ لنفسه الزائد عن إشباع حاجاته. وعلى أية حال فإن ابن خلدون بين أشكال فائض القيمة وكيفية

استحوادها من فئة معينة، مبيناً أن تراكم الثروة عند الوجهاء وأصحاب الجاه، ليس الا نتيجة لاستغلال القوى المنتجة واستحواذ فائض قيمة عملها.

لقد ميز ابن خلدون في تحليله لأشكال الانتاج في طوري البداوة والحضارة بين المعاش الطبيعي والمعاش غير الطبيعي، ويندرج تحت المعاش الطبيعي الانتاج الزراعي والحرفي. فالفلاحة في نظر ابن خلدون متقدمة على الصنائع والتجارة، «اذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج الى نظر ولا علم»[18]. وهي «من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو»[19] أما الانتاج السلعي البسيط فيسود في المجتمع الحضري. وعما تجدر الإشارة اليه ان ابن خلدون يركز في هذا الصدد على الانتاج المادي والفكري، معتبراً إياهما على علاقة وثيقة ببعضهما البعض، ويشكلان الأرضية المادية للمجتمع الحضري[20]. واذا كان ابن خلدون يعتبر الانتاج الزراعي والحرفي من القطاعات المنتجة، فانه يستثني التجارة من ذلك، ويشك في مدى إنتاجية المشتغلين بها، وفي سلوكهم وممارساتهم الاجتماعية: «وأما التجارة وان كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضة، ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة لما أنه من باب المغامرة، الاّ انه ليس آخذاً للمال الغير مجاناً، فلهذا اختص بالمشروعية»[21]. ان العمل المنتج هو وحده الذي يخلق القيمة، أما التجارة فلا تندرج تحت نطاق العمل المنتج، لأن العاملين في قطاع التجارة لا يساهمون في عملية الانتاج، وإنما ينحصر نشاطهم على شراء السلع بأسعار رخيصة وبيعها بأسعار أعلى ولذلك فالتاجر يحقق الكسب من خلال الفرق بين القيمتين.

ان نظرية ابن خلدون الاقتصادية ترى أن النشاط الاقتصادي ينعكس على سلوك الأفراد ووعيهم، وقيمهم ويجعلهم متأثرين بالقوانين الاقتصادية: وقوانين العرض والطلب والاحتكار. ولا تخفى عليه العلاقة القائمة بين السلع المعروضة وأثمانها. فان قل العرض ارتفعت الأسعار: وازداد الطلب عليها، والعكس هو الصحيح. فاذا تراكمت السلع في الأسواق: فان ذلك يؤدي الى كسادها وانخفاض أسعارها.

وثمة أشكال أخرى للعمل يطلق عليها ابن خلدون وجود العمل غير الضروري، ويعني بذلك قطاع الخدمات. أقطاع الخدمة والإدارة) أما القوى العاملة في هذا القطاع فهي فئات غير منتجة، ولكنها تؤدي خدمات اجتماعية. وكلما تضخم هذا القطاع، كلما ازدادت النفقات وأنتشت كاهل المنتجين، الأمر الذي تترتب عليه أزمات اقتصادية وصراعات اجتماعية تؤدي بانهيار المجتمع. ويشير ما يرى ابن خلدون في تضخم قطاع الادارة والخدمات عبئاً على المجتمع وظاهرة من مظاهر الفساد والانحطاط كثير ما يؤكد على أخلاقيات الانتاج، مستشهداً بالقرآن الكريم والاحاديث الشريفة وأقوال الصحابة. «ولهذا يقال عن علي رضي الله عنه قيمة كل امرىء ما يحسن، بمعنى أن صناعته هي قيمته، أي قيمة عمله، الذي هو معاشه»[٩٢]. ان نظرية ابن خلدون الاقتصادية إنما تنطوي على تحليل اقتصادي وسياسي واجتماعي لواقع عصره. فهو يحاول مسيرة المجتمع العربي الاسلامي، مستنداً في ذلك الى الوقائع التاريخية والى خبراته وملاحظاته مبيناً عوامل القوة والضعف في تاريخ أمتنا. فطالما ظل المجتمع العربي الاسلامي متماسكاً ومتلاحماً، طالما ظلت الأمة العربية

الإسلامية قوية ومرهوبة الجانب. فالوحدة أساس القوة، أما التجزئة والانقسام فانها مصدر الضعف والانهيار.

لقد أوضح ابن خلدون من خلال منهجه العلمي ودراسته لواقع عصره ان العلم ليس الا أداة لدراسة المجتمع وليس غاية بحد ذاتها، ولذلك فان مفاهيم علم الاجتماع البرجوازي «كالحياد القيمي» والموضوعية المزيفة وفصل العلم عن المجتمع والسياسة وغيرها لا تخدم الا مصالح البرجوازية. فلا بد للعلوم من أن توظف في سبيل خدمة المجتمع وتوعيته ومكافحة أشكال الاستغلال. وكم أساء العلماء البرجوازيون فهم ابن خلدون، ذلك أنهم لم يميزوا بين الموضوعية والوضعية عنده، منصرفين الى القول أنه يكتفي بتحليل الوقائع ولا يصدر الاحكام القيمية عليها وأن غرضه من دراسته ليس الثورة، وإنما البحث عن قوانين المجتمع. ان هذا المنهج يجعل منه عالماً وضعياً، الأمر الذي يتناقض مع طريقته وأهدافه وغاياته. انه وأن التزم جانب التحليل والتعليل: فانما يرمي من وراء ذلك الى بيان طبيعة المجتمع، وعوامل الترابط والتفكك وكذلك الظواهر المرضية التي ينبغي استئصالها والقضاء عليها قبل أن تستفحل بالمجتمع وتجهض عليه. واذا كان المجتمع العربي الإسلامي قد توحد بفضل الإسلام: الذي جعل من العرب والمسلمين أمة واحدة مترابطة ومتماسكة، لا تهم لها إلا تحقيق الرسالة السماوية ونشر الدعوة الإسلامية، وتحرير الإنسان والقضاء على العبودية، وتحقيق العدالة والمساواة الاجتماعية: وكافة الحقوق الطبيعية للانسان، فان مجتمع عصره فقد هذه المثل الإسلامية: وضعفت رابطته الدينية والاجتماعية، وطغت الصراعات القبلية والشعوبية: الأمر الذي جعل ابن خلدون يثور على واقع

التجزئة والتفتت وعلى كافة مظاهر الاستغلال والظلم، معتبراً إياها نذيراً بانهيار الحضارة. فاذا فقدت الحضارة جانبها الانساني وطغت النزعات المادية وخضع سلوك الانسان للموجهات المادية، عندئذ تنهار المجتمعات. وفي هذه النقطة يلتقي روسو مع ابن خلدون[١٣١].

العمران البدوي والحضري

ب) البنية الاجتماعية

لقد أسهبنا في دراسة نظرية ابن خلدون: نظراً لما تنطوي عليه من أهمية للعمران البشري، اذ أنه من المتعذر علينا تفسير الظواهر والنظم الاجتماعية في طوري البداوة والحضارة: اذا لم نقف على أوجه التأثير في البنيان الاقتصادي لكلتا المرحلتين: وعلى أثر القوانين الاقتصادية في العلاقات الاجتماعية. فثمة علاقة تفاعل وتبادل بين البنيان الاقتصادي والاجتماعي. بيد أن هذه العلاقة ليست أحادية الجانب، فابن خلدون لم يكن مادياً ولا من أنصار الحتمية الاقتصادية، علماً بأنه لم يغفل أثر العامل المادي على سلوك الانسان. كما انه لا يرى في الانسان حيواناً اقتصادياً، Homo Oeconomicus وانما مخلوقاً تعاونياً، متأثراً بسلوكه بالقيم والعادات السائدة في المجتمع. كما أنه يعتبر الدين والعصبية (الرابطة القومية) من أهم العوامل المؤثرة في حركة المجتمع. ومع ذلك فهو يدرس أثر العامل المادي على سلوك الانسان والعلاقات الانسانية، اذ أن عملية التغير الاجتماعي، والانتقال من العمران البدوي الى العمران الحضري، وما يرافقها من مظاهر الترف والتنعم، وتراكم الثروة في أيدي الوجهاء والارستقراطيين، والتباين الاجتماعي لا

تبقى دون نتائج سلبية بالنسبة لوحدة المجتمع وتماسكه. وفي ذلك إشارة واضحة الى حقيقة هامة تتمثل في أن المجتمع سرعان ما تدين اليه عوامل التفتت والانهيار اذا خضع السلوك الانساني فيه الى موجهات مادية دون غيرها، وعلى العكس من ذلك في حال خضوعه الى الموجهات الاجتماعية ممثلة في العاملين الديني والقومي، حيث تستمر البنية الاجتماعية مترابطة ومتماسكة. فطالما كان الانتاج يهدف الى إشباع الحاجات، ظل المجتمع متماسكاً، والحكم ديمقراطياً؛ ولم تفسد الرابطة الاجتماعية. ولكن ما إن ترسى دعائم الدولة وتتحكم ثروة الدولة السائلة، وينحرف أهل الملك في سلوكهم عن المعايير والقيم الانسانية المستمدة عن الشريعة الطبيعية والشريعة الدينية، حتى ينصاع الحاكم للملذات والشهوات والترف؛ عابثاً بمصير قومه، ومستبداً بأمرهم؛ وطارحاً الاجماع في الحكم جانباً، ومنقلباً على رأي الجماعة، وباسماً بذلك كافة أشكال المساواة السائدة بين الحاكم والمحكوم التي تظل قائمة حتى الطور التالي من نشأة الدولة، أي طور فناء الجميع، وسوء أخلاق القوم؛ وضعف رابطتهم القومية، وغربة القائمين على الحكم عن قومهم، وانقلاع الانسان من جذوره وإصالته، وجعله دمية في يد حكامه وقائمين على أمره، يحاكيهم في سلوكهم، ويقلدهم في طبائعهم، بعد أن يكونوا قد فقدوا فيه روح الأصالة والابداع والشجاعة، وزرعوا فيه روح الشره والسفه والأنانية؛ إن كافة هذه الأمراض الاجتماعية هي حدوثها في المجتمع المصري، مجتمع الترف الاستغلال والتبلور الاجتماعي.

وانطلاقاً من ذلك فإن المعطيات السيئة والمادية السائدة في المجتمع البدوي تؤثر في العلاقات الاجتماعية، وفي سلوك الافراد،

وعيهم، وعاداتهم، وتقاليدهم، وفي تكوينهم الفيزيولوجي والنفسي. وأنه لما كان الانتاج في الطور البدوي حاجياً، فقد عرفت هذه المرحلة اشتراكية طبيعية، وديمقراطية طبيعية: ولم تعرف التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج. ان مصالح الأفراد تكمن في كسب معيشهم، وإشباع حاجاتهم، والحفاظ على وجودهم والتغلب على مصاعب الحياة. وعليه فلا تناقض بين مصالح الفرد والجماعة. فالإنسان ليس أنانياً بطبعه، أو شريراً، وحباً للكسب، كما أراده الاقتصاديون السياسيون، وإنه تعاونياً بطبعه. وهذا التعاون إنما تمليه ظروف الحياة والمعاش وهكذا فان فلسفة ابن خلدون الطبيعية إنما تتميز بطابع إنساني اذا ما قورنت بالأنتروبولوجيا الطبيعية - للفلسفة الأوروبية في عصر النهضة: ذات الطابع البرجوازي[1].

ان هذه النظرة الى الطبيعة الانسانية إنما تنطوي على فلسفة طبيعية عميقة ألا وهي فلسفة المساواة والعدالة والحرية. فالانسان لا تحكمه نزعات الخير والشر، وإنما مفطور على الخير والمساواة. أما عملية تطبيع الانسان، أو طبيعته الثانية المكتسبة: فانما تخضع للنظم الاجتماعية السائدة. فاذا صلح المجتمع، صلح الانسان، واذا فسد المجتمع، فسد الانسان. فالناس مولودون على الفطرة، والاسلام دين الفطرة. وهم مؤثلون بالطبيعة، ولكنهم يتأثرون بالتربية والبيئة. فالبيئة الإسلامية الصالحة لا تنشيء الا الصالحين: والبيئة السيئة لا تنشيء الا الأشرار. ان ذلك إنما يشير الى أن ابن خلدون يفسر السلوك الفردي من خلال المعطيات الاجتماعية، بخلاف النظريات الاجتماعية المعروفة كنظرية الوراثة، والنظرية السيكولوجية.

والنظرية البيولوجية وغيرها من النظريات الأخرى.

ويرى ابن خلدون أن المجتمع البدوي مجتمع صالح: خال من المشاكل والأمراض الاجتماعية. انه لا يستعبد الانسان؛ ولا يعرف الشعوبية، وإنما الحرية والمساواة ووحدة القوم. فالكيان الفردي يذوب في الكيان الاجتماعي: والراعي والرعية سواسية: لا فرق بينهما. وعلى الراعي أن يرعى قومه ويحقق العدل والمساواة، لأن الراعي دون عمل ليس الا لص مذنب مستتر برداء زائف. ولما كان المجتمع في هذا الطور لا تتحكم به القوانين المدنية وإنما القوانين الدينية والطبيعية، فاننا نجد «أن البدو أقرب الى الخير من أهل الحضر»[2]، «ومولودون على الفطرة»[3]؛ لأن نفوسهم لم تتلوث بغبار الحضارة. ومن الخلال التي نجدها في الطور البدوي هو «أنهم أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر»[4].

ان نمط حياتهم القائم على التنقل والترحال وراء الماشية، سمياً عن الكلأ، وابتغاء للرزق، يفرض عليهم أن يكونوا قوي الشكيمة، شديدي البأس، مرفوعي الرأس، مرهوبي الجانب. فحياة البيداء إنما تحتم عليهم هذه الأنماط السلوكية المعينة، فشعارهم الحرية والكرامة أو الموت في سبيل ذلك. ولا شيء يثنيهم عن ذلك: إنهم شبُّوا على حب الحرية والكرامة، ولم ينساقوا وراء الكسب، كما هو شأن الناس في المجتمع الحضري.

«وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الصواحي وبعدهم عن الحامية وانتزاعهم عن الأمصار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها الى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم: فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كثب في الطرق... ويتعرضون في القفر

والبيداء مبلين بباسهم، واثقين بأنفسهم. قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون اليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ. وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم، وذلك شاهد بالعيان حتى في معرفتي النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل. وسبب ذلك ما شرحناه وأصله أن الانسان ابن عوائده لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة »(٥).

ان الحياة المادية في الصحراء إنما تمثل الكفاف والزهد وعدم الاستقرار، وتفرض على البدو أشكالا من الترابط والتلاحم، معبرة عن ذاتها من خلال ظاهرة العصبية. ونظراً لافتقارهم لروابط السيادة والاستقرار: فانهم يعتمدون على انتمائهم القبلي، وعلى نسبهم، وحسبهم. ولولا ذلك لكانوا مهددين بالضياع في متاهات الصحراء. ولذلك فان النسب الصريح يحدد هويتهم ومكانتهم الاجتماعية بين القبائل، ويربطهم بأجدادهم: الذين يتفاخرون بهم، ويخلدونهم في ملاحمهم الشعرية: ويعوضهم عن رابطة الأمة والسيادة والأرض. فهم حريصون على شرف قبيلتهم ومنزلتها بين القبائل، ويثأرون لشرفها اذا ما انتابها خطب.

ان هذا الواقع الاجتماعي جعل الرابطة القبلية قوية جداً. والقبيلة هي نواة البدو الاجتماعية، ولا يخفى على أحد مالها من وظائف اجتماعية واقتصادية وسياسية: اذ أنها مسؤولة عن رعاية الفرد وحمايته والدفاع عنه. أما العصبية فانها هي رابطة اجتماعية تقتضيها حياة البداوة، حيث لا يصدق دفاعهم، ولا يرهب جانبهم،

الا اذا كانوا أهل عصبية واحدة، وأهل نسب صريح. فالتناصر والتعاضد يعضان من شأنهم ويقويان من منزلتهم.

«وذلك ان صلة الرحم في البشر طبيعي الا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن يناهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فان القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو الاعداء عليه: ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من العاطب والهالك نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا، فاذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث تحصل به الالفة والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فامتدت تلك بمدها ووضوحها.»[٦]

ان العصبية إنما تقوم بين الأرحام أو تنولد عن صلة نسب أو حلف أو ولاء، وأنها نعرة تناصر، حافظة لكيان القبيلة، بيد أن العصبية تتسع وتشمل ما بعد كافة الأشخاص، الذين لا يرتبطون به بصلة الرحم، وإنما تلتحم بها عصبيات أخرى. وأنه لما كانت نظرية العصبية تشكل عصب فلسفة السياسة الخلدونية، ومحور فلسفته التاريخية: فقد استحوذت ظاهرة العصبية على اهتمام الباحثين[٧] الذين انصرفوا لدراسة هذه الظاهرة وتفسيرها، حيث أكد البعض أن العصبية انما تعني الرابطة القبلية: أو الوعي الاجتماعي، في حين يرى البعض الآخر أن العصبية إنما هي الرابطة القومية[٨]. وإذا كانت العصبية كرابطة اجتماعية تلازم المجتمع في كافة أطواره، وتمثل مدى الترابط الاجتماعي في الأسرة النووية، والأسرة الممتدة، والقبيلة: والأمة: فانها تكون بهذه الصورة أقرب الى الرابطة القومية والولاء القومي، حيث أن ابن خلدون عالجها

يستخدم مفهوم العصبية بهذا المعنى، متحدثاً عن عصبية بني أمية وبني العباس وعن عصبية العرب. فالعصبية إذا هي مفهوم اجتماعي معبر عن التضامن القومي، وهي أساس التنظيم السياسي للمجتمع البدوي، ومصدر النفوذ السياسي للقبائل[11]. كما أنها تعبر عن مدى الارتباط داخل القبيلة[12]. ومع أننا لا نريد مقارنة مفهوم العصبية ببعض المفاهيم والدراسات المعروفة بعلم الاجتماع، مثل دراسة تونز (Gemeinschaft u. Gesellschaft) التي يقف بها على أشكال المجتمعات البسيطة والمعقدة، موضحاً أشكال الترابط الاجتماعي وكذلك التفكك الاجتماعي في المجتمعات البسيطة والمعقدة. الا أنه لا بد من تأكيد حقيقة واحدة، وهي أن هذه الدراسات والمفاهيم كانت دراسات صورية ومجردة، وحتى دراسات دور كهايم اللاحقة في كتابه «تقسيم العمل الاجتماعي»، فهي وإن اكتست برداء علمي، إلا أنها ظلت في جوهرها وراء دراسات ابن خلدون نظراً لأنها لم تفهم المجتمع ككل مترابط له قوانينه وتصوره. كما أن فلسفة دور كهايم الاجتماعية القائمة على تقسيم العمل الاجتماعي تتجاوز هذا الإطار، حيث أنها حاولت تصوير السيرة الاجتماعية من خلال تقسيم المجتمع الى مرحلتين: يمكن تعيين متميزين من تقسيم العمل الاجتماعي: ولا يرتبطان ببعضهما جدلياً وتاريخياً، بقدر ما يرتبطان فلسفياً. أما العصبية فانها هي مفهوم تاريخي واجتماعي، يعكس حركة المجتمع، وصيرورته. كما أنه احدى المؤشرات الأساسية للتفاعلات والتغيرات والصراعات الدائرة داخل المجتمع وخارجه. ولما كانت الغاية التي تجري اليها العصبية إنما هي الملك: فان العصبية هي مصدر القوة وأساس الملك. فالملك ينزع انتزاعاً، وهو قائم على قوة الرابطة الاجتماعية والعصبية،

ويستمر باستمرارها، ويتلاشى بتلاشي قوة القوم ووحدتهم. إذن إن العصبية كرابطة اجتماعية، وكمحرك تاريخي للأحداث والوقائع، لا تعبر عن مصالح مادية طبقية، بقدر ما تمثل مسيرة الصراعات الاجتماعية الدائرة داخل المجتمع وخارجه بغية تحقيق وحدته القومية والاجتماعية.

ان هذه النظرية السياسية تتميز عن غيرها من النظريات المعروفة، فهي لا تفسر نشأة السلطة السياسية عن طريق ارجاعها الى البنيان الاقتصادي، ولا ترى في ان السلطة إنما تنشأ من السلوك العقلاني والعقد الاجتماعي: وإنما تراها قائمة في المجتمع، ولا بد منها. فالسلطة ظاهرة عامة، قائمة في كل المجتمعات: ولكنها اتخذت أشكالا متعددة في مختلف المراحل. والدولة هي ظاهرة من مظاهر السلطة: ولكنها لا تشكل في ظاهرة تمثيل الحضارة[11] واحتكار الدولة للقوة، واعتبار القوة وسيلة سياسية، كما يذكر ماكس فيبر في دراساته حول نشأة الدولة البرجوازية، متخذاً من عقلانية الشكل معياراً للحكم على الدولة: ومتجاهلا طبيعة السلطة الرأسمالية التي تحتكرها الطبقة السائدة في المجتمع[12]. وأما ابن خلدون فيرى بأن الدولة إنما تجسد مرحلة من مراحل التطور الحضاري والاجتماعي، وتعبر عن مسيرة المجتمع نحو تحقيق ذاته ووحدته. فمتى لا تتحقق وحدة القوم، لا يعرف المجتمع الاستقرار، وإنما الصراعات الدائرة حول المصالح القبلية، ويستمر هذا الوضع حتى قيام الدولة وفرض سلطانها على ما سواها من القبائل: عندئذ تزول الصراعات القبلية، ويتصرف المجتمع لبناء حضارته، منشأ المؤسسات المختلفة، وتزدهر العلوم والفنون والصنائع والحرف. كل ذلك يتم في ظروف وأوضاع ديمقراطية، تصان بها الحقوق الطبيعية للإنسان: ولا تعرف التفرقة

والعبودية. وفي ذلك إشارة واضحة الى مرحلة من مراحل التطور الإسلامي الاجتماعي: عندما قامت الدولة الاسلامية الشاملة على مبدأ الشورى، مستمدة نظمها عن الشريعة الإسلامية.

ان نظرية العصبية إنما تشكل حجر الأساس لفلسفة الدولة الخلدونية. وتقوم هذه النظرية على أن هناك صراعاً قائماً بين العصبيات المختلفة، بحيث يكون الغلب للعصبية القوية: التي تقيم سلطانها بالقوة: فاذا كانت الدولة المجاورة في طور الهرم، فانها تحل عليها، وإلاّ فإنها تخضع هذه العصبية، وتستظهر بها على عصبيات أخرى. ويستمر هذا الوضع حتى تظهر عصبية قوية، تفرض سلطانها على الدولة المجاورة، وهكذا تستمر عملية الصراع.

ان الدولة إنما تقوم على قوة العصبية، وليس على أساس ديني فحسب. فالعصبية هي قوة محركة للواقع التاريخي في كافة مراحل التطور الاجتماعي، وهي مصدر الترابط القومي والاجتماعي، وعليها يعتمد القوم قوة الفعل والحركة[١٢]. بيد أن الدولة: التي تحدث عنها ابن خلدون، لا بد من قيامها على عاملي «الدين والعصبية».

ولما كان ابن خلدون على دراية تامة بفلسفة الدولة الاغريقية وعلى معرفة بالتراث الإسلامي لفلسفة الدولة، وعلى اطّلاع مباشر على تطور النظم السياسية في عصره، فقد تأثرت فلسفته السياسية بهذه الاتجاهات، ومع ذلك فقد كانت فلسفة الدولة الخلدونية متميزة عمّا سواها، بحيث أنه يعتبر بحق مستنبطاً لعلم جديد، مغاير تماماً لسياسة المدن الفاضلة. واذا كانت فلسفة المدينة الفاضلة تبحث عما يجب أن يكون عليه المجتمع بمقتضى الاخلاق والحكمة[١٣]، ولا تخرج

بذلك عن الإطار الفلسفي النظري، فان فلسفة الدولة الخلدونية إنما تتناول نشأة الظواهر السياسية وتطورها من خلال دراسة المجتمع، وتصور الحاجات الانسانية، وضرورة القوانين لتنظيم الشؤون الاجتماعية والإنسانية. وحتى لا ينقلب الناس ذئاباً على بعضهم البعض وتحكم الفوضى بالمجتمع، فلا بد للمجتمع في كافة أطواره من وازع، يسوس الناس، ويدفع بعضهم عن بعض. وينتهي هذا الوازع الى عصبية قوية، وان قوم أقوياء، يستظهر بهم: ولا يتوز برياسة القوم الا من كان ذا من كان ذا نسب صريح، وعصبية قوية. ولما كان الصراع هو شريعة الكون، فان الغلب إنما يكون من نصيب القوم الأقوياء: الذين يتغلبون على كافة العصبيات الأخرى، ويستتبعونها، ويدلونها: وتنقاد لأمرهم، وتكفي قومهم قوة الدولة، التي تنهار أمام غزواتهم اذا كانت في طور الهرم.

واذا تحولت العصبية الى دولة: عندئذ تنزل الأمصار، ويزدهر العمران، ويتغير التنظم الاجتماعي: من تنظيم اجتماعي قبلي الى تنظيم اجتماعي مدني، قائم على النظم الدينية أو الاجتماعية. وفي هذا الصدد إشارة واضحة الى الشريعة الإسلامية، التي جاءت بالأساس الحقوقي والاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي. «فقد كانت تقاليد القبيلة والاعراف البدوية المعبرة عن نظام الاقتصاد الطبيعي، هي تلك الأساس «الحقوقي» لكل المجتمع العلاقات الاجتماعية... الجديد أصبح يتطلب أساساً حقوقياً من طراز جديد، فكانت هذه التشريعات الإسلامية استجابة موضوعية لهذا التطور.. وفي إطار المنظمة الدينية للإسلام – الشريعة نشأ الوضع «الحقوقي» الجديد الذي يتضمن مفهوم «الدولة» ومفهوم «القانون» «النظم

(بالكسر) وبذلك أصبحت الأحكام العامة للشريعة تشكل منظومة القوانين التي يحتكم اليها المجتمع كله، ويخضع للقرارات الصادرة بموجبها... وبعد أن كانت التقاليد البدوية لا تعرف - مثلا - بسلطة خارجة عن حدود القبيلة المعينة وإطار التقاليد الخاصة بها، جعل الإسلام سلطة الشريعة هي السلطة العليا الوحيدة الحاكمة على السلطات القبلية»[١٥]. لقد حطم الاسلام الأطر والعصبيات القبلية وصهر المجتمعات البشرية في بوتقة واحدة، في دولة واحدة، وكيان اجتماعي واحد. وأنه لما كان الإسلام قد أحدث تحولا نوعياً وتاريخياً في حياة العرب: محطماً أسس النظام الجاهلي القبلي، وهادماً كافة أشكال الظلم والاستغلال، ومرتقياً بالعلاقات الاجتماعية الى مستوى إنساني عال، وواضعاً الأسس التوحيدية والتشريعية والفكرية، فقد كان الاسلام ثورة وحضارة جديدة. «فالاسلام هو شريعة وعقيدة، وهو في كلا جناحيه (الشريعة والعقيدة) «يفكر» لأن التشريع تفكير والعقيدة ايمان مفكر، ولأن النظام الذي يتحمل مسؤولية العمل من أجل المهمة التاريخية ذاتها. لكي تصبح هذه المهمة واقعاً تاريخياً، هو - أي النظام - يقتضي كذلك اعتماد الفكر دليلاً ومرشداً للعمل بقدر ما يقتضي أن يكون الفكر نتاجاً للعمل»[١٦].

ان الدولة إنما تعبر عن مرحلة أساسية من مراحل التطور الحضاري والاجتماعي، وربما كان ابن خلدون يعتبرها أصل الحضارة، معتمداً في ذلك على فلسفة التاريخ الإسلامي السياسي. ويقسم ابن خلدون تطور الدولة الى مراحل، ففي المرحلة الأولى تكون الرابطة العصبية (القومية) قوية، حيث يعتمد الحاكم (الخليفة) على مازرة وتعاون القوم. فهو ليس مسلطاً أو مستبداً وإنما يحكم باجماعهم

وبارائهم، ولا يخرج عن الارادة الاجتماعية. كما تحمي القوم بالخصال الحميدة، فهم كرماء، أوفياء بالعهد، ينصفون المستضعفين، وينصرون الحق، ويعظمون الشريعة، ويفضلون مصلحة القوم على مصلحة الفرد. ان هذه الفضائل إنما هي مصدر سلطان العرب الحربي وتفوقهم. وقد كانت هذه العلاقات والقيم الاجتماعية عربية أساساً لانتصارهم. ولا بد من أخذ هذه الخصال في الحسبان في مجال التعبئة النفسية والعسكرية. ان قوة القوم كامنة في وحدتهم، وموتهم في سبيل كرامة قومهم وحريتهم. فلا حرية ولا كرامة لإنسان بدون قومه. ولذلك يتفانى العربي في الذود عن شرف قومه. وقد كان العرب بناة حضارة، طالما طوا مترابطين ومتوحدين، وما ان تخلوا عن هذه الخصال، حتى أدركهم الخوف والجبن، وسيطرت على أنفسهم وسلوكهم النزعات المادية، الأمر الذي أدى الى استفحال النزعات الشعوبية والإقليمية.

ان التعمق في الحديث عن هذا المجال رما قد يخرجنا عن الموضوع، علماً بأن خلال البدوة، التي يقف عليها ابن خلدون، إنما تنطوي على معلومات قيمة، قد لا نجدها اليوم في أحدث الدراسات المتعلقة بعلم الاجتماع النفسي والعسكري. فهو يشير الى ديمقراطية السنطة وما تنطوي عليه من ديناميكية اجتماعية وتفاعل اجتماعي ديمقراطي بين أفراد المجتمع وروح معنوية عاليه. فالعلاقات الاجتماعية الانسانية وما تمثله من الجوانب الحضارية تلعب دوراً هاماً في تدعيم الروابط الاجتماعية. كما انه يتناول حركة الجماعة، وتنظيمها، وتماسكها، واشكال تنظيمها الاجتماعي، واخلاقها الجماعية كانكار الذات، والإخلاص والتضحية بالنفس، وفي ظل هذه الظروف تنمي

الجماعة مستعدة للتضحية بنفسها في سبيل أهدافها، مهما كانت الصعوبات التي تواجهها. إن اهتمام ابن خلدون بالسيكولوجيا الاجتماعية وبدراسة روح الجماعات يميزه أيضاً عن معظم علماء النفس، الذين لم يهتموا بالجماعة إلا من زاوية أعمالها الإجرامية: متجاهلين لمشاعرها وعواطفها وعلاقة السلوك المنحرف بالمؤسسات والنظم الاجتماعية.

إن نشأة المجتمع المدني تقتضي أيضاً تطور البنية الانتاجية، وتأسيس المدن، وتطور الصنائع. في هذه الأثناء يكون أهل الحكم قد وضعوا أيديهم على تمتكات الدولة السابقة. وينعمون بثمراتها ويتذوقون طعم الحضارة، عندئذ ينتقلون الى الطور الثاني. وحيث «تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة الى الحضارة ومن التظلف الى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة: فتكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع»[١٩].

إن الرابطة الاجتماعية مهما كانت قوية ومتماسكة تفقدها الحضارة المادية: فالفساد المادي اذا ما استولى على النفوس، تجربها وتدمرها، ويزرع بذور الفساد والفرقة بين أبناء القوم الواحد. وكذلك الحاكم «فانه يستغني عن أهل عصبيته وقومه ويصطنع الموالي، ويستظهر بهم على قومه. ان ذلك إنما ينطوي على تحليل عميق، ورؤية واضحة لمشاكل الوجود الانساني، والسلوك الاجتماعي، ولميكانيزمات تغير السلوك الانساني، والتحول الاجتماعي. وحول هذا الموضوع كتب ابن خلدون قائلا ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم الخصوصة أما

بالموالي والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها، وأما بالعصائب الخارجين عن نسبها؛ الداخلين في ولايتها. ومثل هذا وقع لبني العباس: فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق واستظهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم. ثم تغلب العجم الأولياء على النواحي وتقلص ظل الدولة: فلم تكن تعدو أعمال بغداد، حتى زحف اليها الديلم وملكوها وصار الخلائف في حكمهم، ثم انقرض أمرهم وملك السلجوقية من بعدهم؛ فصاروا في حكمهم، ثم انقرض أمرهم وزحف آخر التتار، فقتلوا الخليفة، ومحوا رسم الدولة، وكذا صنعوا بالمغرب؛ فسدت عصبيتهم...»[٨] ان ابن خلدون لا يرى بأن الدولة إنما تخضع في تطورها للقوانين الاجتماعية مستنداً في ذلك الى الوقائع التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي؛ والى تطور الحياة السياسية العامة خلال الفترات السابقة، الأمر الذي يجعل المقدمة أقرب ما تكون الى التاريخ السياسي، وإنما يرى بأن قوة الدولة القائمة على قوة العصبية، المحركة للتطور التاريخي إنما تضعف حيال التغيرات المادية، التي يفرزها المجتمع الحضري. ولذلك يستنتج الحاكم عن قومه، وتفسد الرابطة العصبية؛ وتستولي الأمراض الاجتماعية على الدولة، وينفرد الحاكم بالحكم والمجد، مستعيناً بقوم غير قومه، لا تجمعهم معه الروابط القومية والدينية؛ وعليه فهم ينتهزون الفرصة المواتية للانتقاض على الدولة والقضاء عليها. إن ابن خلدون إنما يشير هنا الى الطابع الخطير للحكم الأوتوقراطي وما يترتب عليه من فساد الأخلاق القوم وسلوكهم، وضمائرهم، وعلاقاتهم الاجتماعية. كما ان زيادة الترف، الذي تقتضيه طبيعة الملك، يجعل دخل القوم لا يفي بخراجهم، ولذلك

يحاول الحاكم زيادة الجباية، مثقلا كاهل القوم بالضرائب، ومستغلاً طاقتهم الانتاجية في سبيل إسرافه وتبذيره. ولا يخفى على أحد ما يترتب عن الحكم الاستبدادي من فساد لرابطة القوم، ولعلاقاتهم الاجتماعية والانتاجية وما ينجم عن هذه الظروف من مخاطر تهدد مصير الدولة، التي فقدت مقومات البقاء وأصبحت خاضعة لقوانين الفناء. ان الدولة القائمة على قوة الرابطة القومية تمثل السلطة، وهي تخضع في صيرورتها للعوامل الاجتماعية. واذا ما ضعفت الروابط الاجتماعية فان صيرورة الدولة إنما تأخذ شكلا تعاقبياً دورياً، حيث تزول الدولة بزوال مقوماتها الاجتماعية، وتنشأ على انقاضها دولة أخرى، وهكذا دواليك... وبذلك يرى ابن خلدون بان للدولة أعماراً طبيعية كالإنسان: وعمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال، وهي جيل البداوة، حيث يكون الحاكم مأسوه بقومه، وتسود المساواة والعدالة، والجيل الثاني هو جيل الانتقال من البداوة الى الحضارة: ومن الاشتراك بالمجد الى الانفراد به، والجيل الثالث هو جيل الانعام والضعف والهرم واصطناع الموالي: والجيل الرابع هو جيل زوال الدولة.

ان الدولة إنما تخضع في تطورها للقوانين الاجتماعية. فهي تنشأ ثم ترتقي ثم تزول شأنها في ذلك شأن الكائن العضوي. إن ذلك لا يعني مطلقاً ان ابن خلدون كان من أنصار النظرية العضوية في علم الاجتماع: فمقارنته لعمر الدولة بعمر الانسان تصدق من الناحيتين الزمنية والتاريخية، حيث ان الدولة تعمر ثلاثة أجيال: ولكنها لا تصدق من الناحية الوظيفية. وحتى نظرية الأجيال الثلاثة لعمر الدولة لا يمكن تعميمها: وربما لا تصدق الا على عصر ابن خلدون،

الذي شهد صراعات اجتماعية بين كيانات سياسية محلية، مفتقرة الى مقومات الوجود. وربما كانت نظريه التعاقب الحضارى تمثل وجهة نظر ابن خلدون، القائمة على الاعتقاد بأن الحضارات الانسانية تتفاعل وتتصارع بين بعضها البعض، متعاقبة فيما بينها فى تطور الحضارة البشرية. ان هذا التطور يضفي على فلسفة ابن خلدون الاجتماعية بعداً إنسانياً عالمياً ونظرة شمولية، تنطلق من وحدة المجتمع البشري نحو تفاعله. وهذا ما أكدته تجارب ابن خلدون: حيث أن الاسلام لم يكن حضارة عربية: بل حضارة إنسانية. وبنفس الوقت تؤكد هذه الفلسفة الشمولية مفهوم ابن خلدون الديالكتيكي للتطور الاجتماعي: والناقض للنظرية العضوية والسيكولوجية وغيرها من النظريات الاجتماعية. ولا يخفى علينا «كيف يشير ابن خلدون الى وحدة الطبيعة البشرية وتأثر طبائع الأحوال ثم يسير الى اختلاف الأيام والأزمنة: وتبدل الأحوال بتبدل الأعصار؟ لا يتسنى تفسير ذلك إلا في ضوء الديالكتيكية، على أن ذلك لا يعني اطلاقاً أنه كان لابن خلدون تصور واضح تماماً عن الديالكتيكية كمنهج - كما هو الحال لدى هيجل - حتى يطبقه على التاريخ ومساره، وإنما يمكن أن نستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته»[٩]. ان الحضارة: اذا ما انحرفت عن الشريعتين الدينية والطبيعية: تفرز عوامل فنائها، وخير مثال على ذلك هو العصبية. «أهل العصبية عون لصاحب الدولة في قيامها فأهل العصبية معاونون لصاحب الدولة في رياسته: وثمة مركب طبقي للتضحيين: اتخاذ الموالي والصنائع كبديل عن أهل العصبية ومن ثم تتوحد حركة التاريخ: بداية تدهور الدولة»[١٠]. وثمة مثال آخر وهو الترف «...: الترف مظهر الحضارة: الترف هدام للحضارة:

الترف غاية العمران: الترف مؤذن بنهاية العمران»[٢٩]. إن كلا من العصبية والترف يتميز اذن بالتناقض الداخلي في الدور الذي يقوم به كل في مسار التاريخ، وتتعدد العوامل التي تقوم بما يقوم به كل من العصبية والترف من دور ديالكتيكي الى حد يمكن اعتبار أن مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدوري للحضارات إنما هما وليدا تفاعل العوامل الديالكتيكية المتناقضة بل لا يمكن فهم ديناميكية نظرية ابن خلدون منفصلة عن الديالكتيكية التي تحرك بواطن أحداث التاريخ: واذا كانت استنتاجاته الكلية تدل على مقدرة فائقة على التحليل والتعميم فان ديناميكية التاريخ وحركته وفقاً للديالكتيكية إنما تدل على بصيرة نافذة استطاع بها أن يستشف بواطن التاريخ والمحرك الفعلي لأحداثه»[٣٠]. ان مفهوم ابن خلدون التاريخي هو مفهوم جدلي، قائم على البحث عن المحركات التاريخية والتناقضات الاجتماعية المؤثرة في ذلك. ولذلك فقد أحدث هذا المنهج ثورة أشكال الفكر الانساني وفي المنهج التاريخي. فالمجتمع الإنساني يتضمن في صيرته للتناقضات الداخلية: التي تتصارع فيما بينها، وتلغي بعضها البعض، متمخضة عن شيء جديد له نقيضه، وهكذا يستمر التطور (نظرية تداخل الاضداد وصراعها). وعليه فاذا كان الديالكتيك هو علم قوانين وحركة التطور العامة للطبيعة وللمجتمع والفكر الانسانيين، فان ابن خلدون يكون قد أسدى للعلوم الانسانية خدمة جليلة من حيث لا يحتسب، ان المجتمع الحضري مهما بلغ من العمران والازدهار معرض للدمار والانهيار لأن الظروف المادية المتحكمة في العلاقات الاجتماعية والواقع الاستغلالي الظالم تفرز المتناقضات والصراعات والطبقات: وما سواها من أشكال التناحر

والتفكك الاجتماعيين، الكامنة في طبيعة المجتمع الحضري والحتمية لانهياره وزواله. وانطلاقاً من هذا المنهج الجدلي رفض ابن خلدون الفلسفة السياسية المثالية، وعلم السياسة المدنية[٦٢].

وفي ذلك ما يشير الى أن ابن خلدون كان يرمي من خلال نظريته السياسية الى إقامة مجتمع عادل والى إصلاح عصره، ذلك انه لا يقف عند نقد الواقع وحسب وإنما يقدم البديل، الذي هو في نظرنا المجتمع الديمقراطي الذي ساد في صدر الاسلام وتحكمت فيه نواميس الدين والفطرة، والتميز بقوة الترابط الاجتماعي والديني، ولذا، فنحن نخالف الأستاذ طه حسين في قوله أن ابن خلدون لا يعرف حكومة أخرى سوى الملكية[٦٣]. وبهذا يكون الهدف العلمي عند ابن خلدون هو بيان المعايير والقيم للمجتمع الذي كان يحبذه. ولكن ذلك لا يبدو واضحاً في مقدمته، غير أنه يسهل استقراؤه فيها، والوقوف عليه من خلال كثير من الاستقصاءات التي ترشحه، حسبما أوضحنا في هذا البحث. كي لم يكن ابن خلدون يكتفي بالعرض والتحليل دون إصدار الأحكام القيمية حسبما ذكر روزنتال، ولكنه كان يفعل ذلك في كثير من المواضيع بشكل ضمني[٦٤].

وفي إطار دراسته للسلطة السياسية وقف ابن خلدون على العلاقة بين الدين والدولة، مستنداً في ذلك الى فهمه العميق للشريعة الاسلامية والى دور الإسلام الثوري في عملية التحول الاجتماعي، وفي قيام الحضارة العربية الإسلامية. ولما جاء الإسلام فقد أحدث ثورة في تاريخ البشرية جمعاء، مدمراً كل مظاهر العنف والطغيان، ومبشراً بالحقوق الطبيعية للانسان، وواضعاً النواعد الراسخة لمجتمع أممي مترابط، وصانعاً لحضارة جديدة.

وأنه لما كانت نظرية ابن خلدون قائمة على أن الدين الإسلامي إنما هو شريعة دينية وزمنية، فقد انطلق في ذلك من أن الدين كفيل بتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، وأنه مصدر النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفي ذلك ما يشير الى أن القرآن الكريم هو شريعة المجتمع، ومنه تستمد الأحكام المنظمة لشؤون الحياة. فالسلطة السياسية تقوم على مبدأ الشورى (الديمقراطية) وعلى الارادة الاجتماعية وليس على إرادة الفرد، أما النظام الاقتصادي فانما يقوم على الاشتراكية والمساواة ومحاربة الطبقية والعبثية. ويقوم النظام الاجتماعي على ضمان الحقوق الطبيعية للإنسان: كحق المساواة، وحق الحرية، وحق اشباع الحاجات الضرورية، وحق إبداء الرأي، وحق المشاركة في اتخاذ القرارات المتعلقة بحياة المجتمع.. وهذا ما يميز الفلسفة الاجتماعية العربية وفكر ابن خلدون عما سواها من النظريات السياسية والاجتماعية الأوروبية، وخاصة نظريات القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، التي ظهرت في أوروبا في مرحلة النهوض البرجوازي، محاولة توضيع القانون الطبيعي وتوظيفه في خدمة الطبقات البرجوازية الصاعدة.

وبما أن الإسلام دين الفطرة فان فلسفة القانون الطبيعي لا تتعارض مطلقاً مع الإسلام، فالإسلام جاء مبشراً بها. كما أن علماء الطبيعة العرب قد اهتموا كثيراً بهذا الجانب وتوسعوا به (ابن سينا وابن رشد وابن طفيل وابن خلدون..). وقد أفرد العالم الألماني المعاصر (E. Bloch) بحثاً لهذا الموضوع، مبيناً أن فلسفة الطبيعة العربية قد أثرت على فلاسفة النهضة الأوروبية كتوماس الأكويني وروجرز باكون وغيرهم[١٣] من العلماء الأوروبيين. وهذا ما توصلت

اليه العالمة الألمانية (S. Henke) في بحثها عن الحضارة العربية[٧٢]. ان هذه الحقيقة: وهي كون الإسلام دين الفطرة، جعلت العلوم الاجتماعية العربية قلما تتجاوز في أبعادها السياسية والاجتماعية الفكر الإسلامي، بخلاف ما كان عليه الحال في أوروبا، حيث دار الصراع العنيف بين النظم الوضعية والميتافيزيق حتى القرن الثامن عشر، ولم يحسم إلا بعد قيام الثورة البرجوازية.

ان الدين بهذا المفهوم هو عامل ترابط اجتماعي، وتحت عنوان «في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين أما من نبوة أو دعوة حق» كتب ابن خلدون قائلا: «وذلك لأن الملك إنما يحصل بالعصب، والعصب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتألفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم﴾ وتصور أن القلوب اذا تداعت الى أهواء الباطل وانيل الى الدنيا حصل التنافس، ولذا الخلاف واذا انصرفت الى الحق ورفضت الدنيا وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون، والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة، لذلك فعظمت الدولة كما نبين لك بعد ان شاء الله سبحانه وتعالى وبه التوفيق»[٧٣]. ولما كانت الأهواء عامل فرقة ونزاع، فان الدين عامل وحدة وترابط، حيث أنه يذكي الوعي المعرفي التوحيدي. فالدين الإسلامي هو أساس الحضارة العربية الإسلامية، وبفضل الثورة الإسلامية انتقل المجتمع العربي من مرحلة التنظيم السببي الاجتماعي الى مرحلة التنظيم الاجتماعي: القائم على الدولة والمؤسسات، جاعلاً القرآن، مصدراً لكافة الشرائع، وطارحاً العادات والتقاليد القبلية المتعارضة مع

الدين جانباً، ومقياساً للحكم على مبدأ الشورى: أي مشورة جماعة المسلمين في شؤونهم العامة. فالحكم لا بد من قيامه على الرضى والإجماع، وإلاّ يعتبر الحاكم منحرفاً عن الشريعة الإسلامية، وخارجاً عن حدودها: الأمر الذي ينبغي تفويه. فالدين عامل إلفة ووحدة، فهو يوحد المشاعر، ويهذب النفوس. فاذا انصرفت النفوس الى الدنيا، حصل الصراع والتنافس والتحاسد، أما اذا انصرفت النفوس الى الحق وتناصرت له، فانها تتحد وتقوى أواصرها. ان ابن خلدون إنما يتناول بذلك الأبعاد الاجتماعية للدين: مبيناً العلاقة بين الظواهر الدينية الاجتماعية من جهة وبين الظواهر الاقتصادية من جهة أخرى، وكذلك العلاقة المتبادلة بين هذه الظواهر. وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل المهتمين بعلم الاجتماع الديني والأديان المقارنة.

لقد حظيت الدراسات السوسيولوجية الدينية باهتمام العلماء والباحثين المهتمين بشؤون المجتمع. ولعلنا نشير في هذا الصدد الى دراسة (M. Weber) حول «الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية»، وكذلك الى بحوث وبحوث بعض علماء الاجتماع الغربيين المهتمين بالإسلام[٣]. واذا كان ماكس فيبر قد توصل الى أن النظم الرأسمالية الغربية، نشأت عن الاستغلال والاستعمار كما بين ذلك ماركس، وإنما هي نتيجة لحركة الإصلاح الدينية، التي اجتاحت أوروبا في القرن السادس عشر على يد مارتن لوثر، وما ترتب على حركة الإصلاح البروتستانتية من نتائج وأبعاد اجتماعية: ربما كان اعطاء المسيحية بعداً اجتماعياً أبرزها، بعد ان ظلت قروناً طويلة مجرد علاقة روحية بين الخالق والمخلوق، وتوظيفها للقيم والمعتقدات الدينية في سبيل خدمة الانتاج والمصالح الدنيوية، جاعلة من العمل

عبادة: فان السوسيولوجيا الدينية الخلدونية ربما تتميز عن هذه الدراسات السوسيولوجية البرجوازية كونها ترى في الشريعة الدينية مصدر السعادة الإنسانية، وضماناً للحقوق الطبيعية للانسان وعامل ضبط للسلوك الاجتماعي.

فالاسلام أصل الوحدة، والوحدة مصدر القوة، والدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم(٣)، لا بد للفكر من قوة تدعمه، والحق بلا قوة باطل، فالباطل لا يرهق الا بالقوة، والحق لا يحمحص الا بالقوة

إن ملاحظات ابن خلدون تصدق دون شك على عصرنا، وعلى واقع أمتنا، وقضاياها القومية والمصيرية. فنحن أصحاب حق، ولكن ضياع لن يأبه لذلك. لقد تناست الأنظمة العربية قضيتها: ملارحة الندقية جانباً، ولاهثة وراء الرأي العام العالمي. فطالما لا نعتمد على شعبنا العربي، وعلى أنفسنا، وطالما لا نوفر للانسان العربي المناخ الديمقراطي الصحيح، حتى يحقق ذاته ويشعر بالحرية والكرامة، سنظل قاصرين وضالين. فالدين بهذه الصورة منهج حياتي وسلوكي. واذا كانت بعض الأنظمة قد جعلت منه مجرد شعائر وطقوس دينية، فانها تكون بذلك قد سلبته روحه وبعده الاجتماعي- وهذا مايتنافى مع الإسلام وشريعته.

ان الدين بعديه الدنيوي والأخروي إنما يهدف الى تحقيق السعادة. وحول ذلك كتب ابن خلدون قائلا: «وجهة العصبية المفضية الى الطرح والقتل فوجب أن يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب

أمرها ولا يتم استيلازها سنة الله في الخلق خلوا من قبل فاذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة ومصرائها كانت سياسة عقلية: واذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط: فانها كلها عبث وباطل اذ غايتها الموت والفناء والله يقول: ﴿أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً﴾. فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم الى السعادة في آخرتهم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ما[1]. اه ابن خلدون إنما يجري على شكلين من أشكال الحكم: أحدهما قائم على مراعاة المصالح الدنيوية ومستمد أحكامه وأسسه من الفلسفة والعقل، والآخر قائم على مراعاة الشؤون الدنيوية والاخروية: ومستمد قواعده وأحكامه عن الشريعة الدينية. وبذلك إشارة واضحة الى الإسلام، الذي لا يفصل الدين عن الدولة ويرفض العلمانية: ويرشد العصبية والملك، فالخلافة الإسلامية إنما تقوم على جمع السلطتين الدينية والزمنية، وعلى الشورى: واذا ما انحرف الخليفة عن أحكام الشريعة: فانه يوجب على المسلمين تنويه وإرجاعه الى صوابه. وبما أن الشريعة الدينية تضمن حقوق الإنسان، وتناصر المظلومين والمقهورين، وتخضع السلوك السياسي للوازع الديني: فإن مصلحة القوم وإرادتهم فوق كل مصلحة، وعليه فقد انتبه روسو الى هذه الناحية وأشار الى أهمية الإسلام كعامل ترابط اجتماعي: وكان لحسن ظنه في متين الحكمة، وقد أحكم أطراف مذهبه السياسي وكانت الحكومة في عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم، ما اختلفت بالشكل الذي

وضعه لها. ولكن بعدما صار للعرب حضارة مزدهرة: وتثقفوا وتحضروا وتسموا، اضطهدوا من البرابرة وتم فصل السلطتين عن بعضهما البعض»[٣٦].

وإذا فحصنا العلاقة بين الدين والمجتمع فإنه يتبين لنا بأن للدين أبعاداً اجتماعية وسياسية واقتصادية: أما البعد الاجتماعي فيكمن في كون الإسلام أحدث ثورة اجتماعية ضد كافة النظم والعلاقات الاجتماعية الظالمة والقائمة على قهر الإنسان وسلب حقوقه الطبيعية: ولذلك فإن الاسلام ضمن للإنسان حقوقه الطبيعية وحرره من كافة القيود: ويكمن البعد السياسي في القضاء على الدكتاتورية الفاسدة وإقامة ديمقراطية عن مبدأ الشورى ومشاركة الجماهير في اتخاذ القرارات المتعلقة بشؤون المجتمع وبفضل المشاركة السياسية يتطور الوعي الثقافي للجماهير: بحيث أنها تصبح قادرة على ممارسة الرقابة السياسية والاجتماعية والتصدي لكل محاولة تمس من سيادتها. أما البعد الاقتصادي فيقوم على محاربة كافة أشكال الاستغلال الاقتصادي والكسب الحرام، وعلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وتحرير الطاقات الانسانية من حكم الآخرين. وما يميز الاسلام عن غيره من النظم والنظريات السياسية كونه يجمع بين السلطات: معتبراً استقلالها وعملها لا تخدم حقوق الانسان وحريته: بقدر ما تخدم المصالح الطبقية والفئوية. وهذا ما حدث فعلاً في أوروبا، حيث أن عملية توضيح القانون الطبيعي لم تظهر الا بظهور البرجوازيات الأوروبية، ورغبتها في وضع قوانين تضمن مصالحها وحرياتها الخاصة. وبذلك فإن عملية توضيح القانون الطبيعي لم تخدم الا مصالح البرجوازية، وقد مست حقوق الانسان شكلية في ظل هذه الأنظمة، التي عمدت الى تقنين عبوديته[٣٧].

٦) الخلاصة

خلصنا من هذا الى أن مقدمة ابن خلدون شكلت حدثاً عظيماً في تاريخ العلوم والتفكير الانسانيين، ولكنها لم تكن بداية عصر النهضة العربية؛ وإنما تتويج له. كما لم يهدف المقدمة الى إعادة تنظيم المجتمع العربي على أسس علمية وضعية، كما هو حال علم الاجتماع الوضعي الأوروبي؛ ولا ثورة على المثاليات والميتافيزيق، علماً بأنها ثارت على المناهج التقليدية السائدة في ذلك العصر، وإنما تمثل مدى الوعي التاريخي والاجتماعي لابن خلدون الذي تضافرت عنده المعرفة النظرية مع الخبرات والتجارب العملية؛ اللتين وظفهما في سبيل تفسير الهوة الاجتماعية، حيث انتهى به المطاف الى وضع علم جديد يدرس المجتمع وتطوره.

ان «مقدمة» ابن خلدون، التي يقف بها على ظروف العصر، ومشاكله، وفساده، وتفككه، إنما تنطوي على نقد لاذع للمجتمع؛ وبقدر ما ينتقد ابن خلدون مجتمع عصره، بقدر ما يتحدث عن الدولة الإسلامية الفاضلة المتمدنة، التي قامت في عهد الخلفاء الراشدين الأولين. وعليه فان علم الاجتماع لا يكتفي بالبحث عن القوانين الاجتماعية؛ وإنما يرمي أيضاً الى بيان طبيعة المجتمع الفاضل وأسسه وبناه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

إن ما آلت إليه أوضاع المجتمع العربي من تمزق واضمحلال وفساد أذهلت ابن خلدون؛ فوقف حائراً، مستدركاً الماضي الإسلامي، آملاً منه ان يساعده على فهم الواقع الاجتماعي.

ولم يكن أمامه من سبيل الى فهم التغير الاجتماعي البشري إلاّ

دراسة المجتمع، وتحليله، وتشخيص علله، والبحث عن قوانينه، وصيرورته. وبذلك استنبط ابن خلدون علماً جديداً، لم يسبقه أحد اليه وعرف هذا العلم فيما بعد بعلم الاجتماع.

ولما كانت دراسة الواقع الاجتماعي تقتضي الوقوف على الماضي وقوانينه، حيث لا يمكن فهم المجتمع ومشاكله بمعزل عن الأبعاد الزمانية والمكانية، لذلك كان لا بد من الاهتمام بالتاريخ؛ والبحث عن مسببات الحوادث التاريخية وقوانينها.

ان المنهجية في دراسة المجتمع تقوم على أنه لا يمكن تفسير الواقع الاجتماعي تفسيراً وضعياً، ولا مثالياً، بل تاريخياً. فلا بد لعالم الاجتماع من مراعاة الأبعاد الزمانية والمكانية للوقائع الاجتماعية؛ وطبيعة التفاعل القائم بين هذين البعدين، والا فان علم الاجتماع يصبح قاصراً عن المساهمة في عملية التطور الاجتماعي.

وفي نظر ابن خلدون فان التاريخ والمجتمع يشكلان وحدة مترابطة. والتاريخ يتحرك قدماً الى الأمام متأثراً بالعوامل الاجتماعية، الى جانب عوامل أخرى مؤثرة في السيرة التاريخية. وهو بهذا الشكل يتميز عن معظم المذاهب والنظريات الاجتماعية، ولا سيما النظرية الوضعية، والعضوية والبيولوجية، والصورية، التي لا تهتم بدراسة عملية التطور الاجتماعي الكلي، محاولة للمشاكل الاجتماعية على ضوء التطور التاريخي، بقدر ما توجه جهودها لدراسة بعض الجوانب الجزئية مستفيدة من خلال ذلك على المجتمع طابعاً سكونياً، وخاصة عملية التغير الاجتماعي، وحركة المجتمعات الانسانية نحو تحسين الحرية والتقدم. بخلاف ذلك يرى العلامة المغربي، ابن خلدون: ان العمران البشري هو موضوع التاريخ ويشكلان معاً وحدة مترابطة. والتاريخ

هو تاريخ المجتمع وتطوره قوانينه والعوامل المؤثرة في حركته. ولما كان التاريخ والمجتمع يشكلان وحدة مترابطة، فان التاريخ الانساني يعكس حركة المجتمع. لكنه لا يخضع في مسيرته لصراعات الطبقية، ولا لإرادة الأشخاص، ولا لعنايه الآلهة، وإنما للعوامل الاجتماعية. ولا يعني ذلك بالضرورة ان ابن خلدون يقيم نظريته التاريخية والاجتماعية على الحتمية الاجتماعية: وإنما يؤكد على أهمية العامل الاجتماعي، الى جوانب عوامل أخرى تؤثر في حركة المجتمع.

والى جانب علم الاجتماع والتاريخ وفلسفة التاريخ استنبط ابن خلدون طائفة من العلوم كعلم الاقتصاد، والاقتصاد السياسي، وعلم النفس الاجتماعي، والديموغرافيا وغيرها من العلوم، التي تتناول الجوانب المختلفة للمجتمع. ولكنه لم ينظر اليها نظرة منفصلة عن بعضها البعض، وإنما درسها في إطار عمليه التطور التاريخي والاجتماعي والتفاعل الدائم فيما بينها.

وفي الختام لا بد من التأكيد على أنه قد توفر عند ابن خلدون رؤية واضحة ومتماسكة عن المجتمع: وتطوره: نادراً ما نجدها عند معظم علماء الاجتماع المعاصرين. وأولى بنا أن نهتم بعلم الاجتماع عند ابن خلدون قبل أن نأخذ بالمذاهب والنظريات الوضعية والسيكولوجية والعضوية الخ...

ان هذه النظريات والمناهج غريبة عن مجتمعنا، وهي تمثل منتوج الغربة الثقافية والاجتماعية السائدة في مجتمعنا العربي.

الفصل الأول

١) حسين مروة وآخرون: دراسات في الإسلام، بيروت ١٩٨٠، ص ١٨ - ١٩

٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٧

٣) انظر جان سيتو: مدخل الى علم السياسة (تعريب جورج يونس) بيروت ١٩٧٧، ص ١٤١

٤) العلامة ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، بكر الناشر عام وتاريخ النشر، ص ٣١٤

٥) محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي الدار البيضاء، ص ١٣٤ (لم يذكر تاريخ النشر زمناً)

٦) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٢

٧) نفس المرجع السابق، ص ٢٨

٨) نفس المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠

٩) انظر: P. V. Sivers: Khalifat, Koenigtum u. Verfall, Muenchen 1968, P 41

١٠) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠

١١) نفس المرجع السابق، ص ٢٧

١٢) I. S. Kon: Der Positivismus in der Soziologie, Berlin 1978, P. 1

١٣) H. Simon: Ibn Khalduns Wissenschaft v. der menschl. Kultur, Leipzig 59, P. 77

١٤) ebd. P. 77

١٥) ebd. P. 65

١٦) ebd. P. 74

١٧) ebd. P. 73

١٨) ebd. P. 73

الفصل الثاني

١) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣

٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٤

٣) أنظر: هاستون بوتول: تاريخ السوسيولوجيا، (تعريب عدوح حقي) بيروت ١٩٧٧، ص ٢٨

٤) ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص ٦٨

٥) نفس المرجع السابق، ص ٩٥

٦) نفس المرجع السابق، ص ٣٠٢ - ٣٠٣

٧) انظر: H. Lefebvre: Soziologie nach Marx, Frankfurt, 1972, P. 37

٨) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٢

٩) سفيتلانا باتسيفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون (تعريب رضوان إبراهيم) ليبيا وتونس ١٩٧٨، ص ٢٣١.

١٠) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٣ - ٣٠٤

١١) نفس المرجع السابق، ٢٨٦

١٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٨٧

١٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٩٠

١٤) سفيلانا باتسيفا، العمران البشري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٧-٢٣٨

١٥) نفس المرجع السابق، ص ٢٣٩.

١٦) ابن خلدون: المقدمة، مرجع ورد ذكره، ص ٣٠٨ - ٣٠٩

١٧) راشد البراوي: قادة الفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٦٩، ص ٩٤-٩٥

١٨) ابن خلدون: المقدمة: مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٤

١٩) نفس المرجع السابق، ص ٣١٢

٢٠) غاستون بوتول: ابن خلدون فلسفته الاجتماعية «تعريب عادل زعيتر» دار الأحياء العربية ١٩٥٥، ص ٥١

٢١) ابن خلدون: المقدمة: مرجع سبق ذكره ص ٣٠٤

٢٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٢٠

٢٣) حول هذا الموضوع كتب غاستون بوتول في كتابه: ابن خلدون.

فلسفته الاجتماعية، الذي ذكرناه سابقاً ص ١١٩ ما يلي: فان خلدون، كجان جاك روسو... يبدي إيماناً متيناً بفضائل الزهد، وهذا الا أن هذه الفكرة بقيت حالية حتى القرن الثامن عشر، فوجب للوصول الى نظرية معاكسة، أن ينتهي الى مندفيل وقصة نحلة، والى سان سيمون وفوريه بعد حين، بيد أن هذه المقارنة تسفر عن فروق عميقة. فعند جان جاك روسو: كما عند ابن خلدون، يألف سكان المدن من أناس أفسدتهم الحضارة، ولكن الفيلسوف الجنيفي يعرف الإنسان الفطري، بعرض إنسان طبيعة، مملوءاً صلاحاً وحباً وفضائل شعرية رعائية، وأما ابن خلدون عنده ان هذه الفضائل الابتدائية التي تفقد في المدن ليست شعرية رعائية قطعاً بل هي، على العكس قائمة على الغلظة وروح القتال أي خشف العيش وعادة الحرب والعصبية البطالية، أي الصفات التي تجعل من الزمرة البدوية قبيلا مرهوبين ».

ب) العمران البدوي والحضري

البنية الاجتماعية

١) H. Diessenbacher: Politische Bildung u. Staats ecologie, Frankfurt 73, P. 1

٢) ابن خلدون: المقدمة: مرجع ورد ذكره، ص ٩٧

٣) نفس المرجع السابق، ص ٩٧

٤) نفس المرجع السابق، ص ٩٩

٥) نفس المرجع السابق، ص ٩٩

٦) نفس المرجع السابق، ص ١٠٢

٧) E. Rosenthal: Ibn Khaldüns Gedanken ueber den Staat, Berlin 932, P 3

٨) ebd., P. 1

٩) سفيتلانا باتسيفا: العمران البشري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٨

١٠) نفس المرجع السابق ٢٤٩

١١) أنظر كتاب فيبر: M. Weber: Staatssoziologie, Berlin 1966, P. 11

١٢) اهتم فيبر في كتاب «علم اجتماع الدولة» بشكل الدولة الرأسمالية واغفل طبيعتها الإستغلالية.

١٣) انظر كتاب: Rosenthal: Ibn Khaldun, P. 1 مرجع سبق ذكره

١٤) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠

١٥) حسين مروّة واخرون: دراسات في الإسلام: مرجع سبق ذكره، ص ٢٦

١٦) نفس المرجع السابق، ص ٢٧

١٧) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤

١٨) نفس المصدر السابق، ص ١٢٢

١٩) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ منشورات الجامعة الليبية،

كلية الآداب (لم يذكر الناشر عام وتاريخ النشر)
ص ١٤٠-١٤١

٢٠) نفس المرجع السابق، ص ١٤١

٢١) نفس المرجع السابق، ص ١٤١

٢٢) نفس المرجع السابق، ص ١٤٢

٢٣) كان ابن خلدون يصبو الى قيام دولة إسلامية متمدنة فاضلة على غرار الدولة التي قامت في عصر الخلفاء الراشدين.

٢٤) انظر طه حسين، الأعمال الكاملة، المجلد الثامن (علم الاجتماع) بيروت ١٩٧٣، ص ١٣٠

٢٥) E. Rosenthal: Ibn Khalduns Gedanken ueber den Staat, Berlin 1932. P. 47

٥) علاقة الدين بالدولة

٢٦) انظر: E. Bloch. Avicenna u. die Aristotelische Linke, berlin 1963, P. 17

٢٧) انظر: S. Hunke: Allahs Sonne ueber dem Abendland, Stuttgart, 1956, P. 177

٢٨) ابن خلدون: المقدمة: مرجع سبق ذكره، ص ١٢٤

٢٩) راجع كتاب: M. Weber: Die Protestantische Ethik, Bd. I,II, Hamburg 1972

٣٠) ابن خلدون: المقدمة: مرجع سبق ذكره: ص ١٢٥

٣١) نفس المصدر السابق، ١٥٠

٣٢) Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag, Frankfurt 1978, P. 157

٣٣) لقد قننت النظريات الوضعية عبودية الإنسان وسلبته حقوقه الطبيعية

٦) الخلاصة

فكرة السببية بين علم النفس والفيزياء

فكرة السببية بين علم التفسير والفلسفة

بقلم الدكتور: حسن عثمان رشدي

قسم علم النفس

لقد شغلت فكرة السببية تفكير عدد كبير من الفلاسفة والعلماء لفترة طويلة من الزمن، وقد لا نبالغ لو قلنا أن افتراض العلاقة السببية ما زال موضوعاً للنقاش. سوف نحاول في هذا البحث أن نتعرض لتطور فكرة السببية لدى الانسان، كذلك سوف نحاول اختبار مدى صدق هذه الفكرة علمياً بعبارة أخرى هل يعترف العلم الحديث بصدق هذه الفكرة ويقبلها كنظرية يفسر بها العلاقة المتغيرة بين الظواهر المختلفة؟

ان استخدام فكرة السببية في الفلسفة يرجع إلى تطور وتعقد الفكر الانساني. فالسببية تعني ارجاع حدوث الأشياء إلى أسباب محددة، فهي ترفض التفكير البدائي الذي اعتقد بأن الأشياء والظواهر الطبيعية تحدث نتيجة لقوة غير مرئية أو أرواح شريرة فلو نظرنا إلى تفسير القدماء لظاهرة سقوط الامطار أو حدوث الأوبئة فالأمطار تحدث لأن اله الخصوبة أراد أن يبارك الأرض وحينما لا تسقط الأمطار فان هذا يعني عدم رضاء الآلهة عن الانسان. هكذا فسر الانسان الظواهر الطبيعية.

في مراحل تفكيره المبكر، غير أن اتساع خبرة الانسان في الحياة قد أثرى تفكيره وبالتالي تعقدت رؤيته للأشياء، فلم يعد يرضى بالتفسير الساذجة بل ذهب إلى أبعاد أعمق في تحليل وفهم الظواهر.

لقد تميزت المرحلة المعقدة من تفكير الانسان بالبحث عن مسببات الأشياء فقد فهم الانسان بأن هناك علاقة وثيقة بين التغير والثبوت. فالتغير عارض التكوين أما الثابت فهو جوهري له الخصائص الأزلية لأنه ثابت، من ظهرت فكرة الله (في الأديان السماوية) على اعتبار أنه الكائن الثابت وبالتالي الكائن الأزلي. في مقابل فكرة الله نجد فكرة العالم القائم على التغير أو الفناء فالله هو سبب حدوث التغير في العالم: هذا فهو الفاعل والعالم الذي يمثل التغير يعبر عن المنفعل.

السؤال الهام الذي واجه العلماء هو: هل يمكن لفكرة السببية أن تقدم تفسيراً علمياً لعملية التغير في الظواهر الطبيعية؟ لكي نجيب على هذا السؤال يبقى علينا أن نتعرف على معارضي ومؤيدي فكرة السببية من خلال مطابقة أفكارهم مع الواقع التجريبي، فحينما يحدث الشيء (أ) تغير في حالة الشيء (ب)، فاننا نطلق على (أ) اسم الفاعل و(ب) اسم المنفعل على أن يكون هذا الأثر تتابعياً، فاذا تصورنا الفاعل (أ) والمنفعل (ب)؛ فإن تحرك (ب) من موضع إلى موضع آخر يفسر على أن (أ) قد أحدث هذا التغير. هنا يأتي سؤال ملح وهو:

ما هي طبيعة العلاقة بين الفاعل والمنفعل؟ العلاقة بين الفاعل والمنفعل إما أن تكون علاقة ممكنة أو علاقة ضرورية: نعني بالعلاقة الممكنة ان ظهور (أ) لا يحتم ظهور (ب): فقد تحدث (ب) وقد لا تحدث، فلو تصورنا أن الجسم (أ) يسير بسرعة معينة باتجاه معين ولكن يوجد في هذا الاتجاه الجسم (ب) فان هناك إمكانية تصادم (أ) مع

أ ب أ، كذلك توجد عدم إمكانية التصادم، أما العلاقة الضرورية فهي تعني حقيقة حدوث (ب) في حالة تصادم (أ). فكل قضية يتضمن نقيضها تناقضاً تعتبر قضية ضرورية فالأحكام الضرورية أحكام قبلية a priori أي أنها أحكام سابقة على التجربة. يقول بلدية: «الضرورة ليس حقيقة فقط ولكنها حقيقة تقع تحت كل الظروف، هذا هي أكثر من الزامية، لذلك فالضرورة تُعرف بالقانون العام الذي يلزم تحركات الشيء»[1]

لقد اختلف الفلاسفة والعلماء حول طبيعة العلاقة بين السبب والأثر، منهم من نادى بأن العلاقة ممكنة أو علاقة وظيفية، ومنهم من حول اثبات وجود علاقة ضرورية، أهم أنصار التيار الفكري الأول هم: دافيد هيوم، جون استيورت مل وبرتراند رسل، أما الاتجاه الثاني فنجد اسحاق نيوتن وعمانوئيل كانت. لقد اعتمدت الفلسفة العقلانية على فكرة السببية اعتماداً كبيراً في تدعيم موقفهم العقلاني ولاسيما ليبنز وولف في نظرية السبب الكافي إلا أن نقد هيوم لهذه النظرية أدى إلى هدم دعائم النظام العقلاني، لذا دعا فيلسوفاً مثل كانت يحاول أقصى ما في وسعه في إيجاد حل لأزمة الميتافيزيقا. لقد بدأت الفلسفة الكانتية أو بالأصح الفلسفة النقدية في تفنيد مزاعم هيوم الرافضة لمفهوم الضرورة في فكرة السببية، بعبارة أخرى رفض هيوم حتمية ظهور الأثر كنتيجة لسبب واعتبر فكرة العلاقة الضرورية ناتجة عن تعودنا في الربط بين الحادثتين ان نقد هيوم

---

1) Bertrand Russell: On the Problems of Science Tobb – Merrill Company, Inc 1963, p. 165

يرجع إلى طبيعة نظريته في الانطباعات الحسية[9]، والأفكار. فكل فكرة داخل العقل الانساني يجب أن تكون لديها انطباع حسي، بمعنى أن الفكرة عليها أن تبرز بشهادة اثبات معتمدة من الخبرة تثبت شرعية وجودها كفكرة، فلو أخذنا فكرة الضرورة، فاننا لا نجد لها الأصل في الانطباع الحسي. لقد عبد هيوم الطريق للتفكير التجريبي على أنقاض الفكر العقلاني. لقد شك هيوم في قدرات العقل الانساني في الحصول على معرفة قبلية إسابقه على التجربة) وبالتالي أصبح الطريق الوحيد للحصول على المعرفة هو طريق التجربة أو الخبرة.

إن موقف كانت من السببية يقوم على نظرية نيوتن في الجاذبية[10]. والمعروف أن النظرية الميكانيكية لنيوتن تقوم على معادلات تحدد سمات معينة لاعتماد حركة جسم ما على الكيفيات الفيزيائيه لجسم آخر. إن معادلات الحركة تؤكد ارتباط معدل تغير الزمن في القوة الدافعة لكل كتلة تنتمي للنظام الفيزيائي الخاضع للدراسة. ان نيوتن لم يذكر السببية ولكن نظامه الميكانيكي يؤكد حتمية ظهور الاثر طالما أن الشروط والظروف محددة في الظاهرة، فلو فحصنا قوانين الحركة الأساسية لوجدنا أنها تحتوي على دلالة غير محددة أو ما يطلق عليه بالقوة الدالة[11]. إن ذلك يعني أننا قبل أن

---

(9) Hume, David. Enquiries Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals. (1748). Reprinted from the post - humous edition of 1777 and edited with an introduction, Comparative tables of contents and an analytical index by L. A. Selby. Bigge. Clarendon Press, Oxford 1902. p

(10) A - Einstein The Rise of the New Physics. Dover Publications New York 1951. Vol. I. p 45

(11) Field, Herbert. Reading in the Philosophy of Science (Note on Causality) Appleton - Century-Crofts, Inc. p 433

نطبق معادلة نيوتن على المشكلة الفزيائية علينا أن نحدد بدقة القوة الدالة، أي طبيعة الارتباط الداخلي لمعدل التغير الزمني للقوة الدافعة للجسم. إن معادلات الحركة لا تستخدم بصورة دقيقة إلا من خلال شكل رياضي متكامل: لكي نتيجة هذا التكامل الرياضي تعتمد على نتيجة بداية حركة الجسم وبداية حركة القوة الدافعة: المعروف أننا لا يمكن أن نصل بصورة دقيقة للقوة الدالة أو القوة الدافعة من خلال نظرية الحركة ولاسيما أن القوة الدالة متنوعة تبعاً لنوعية الحالة(١٥)

لقد لخص كانت موقف نيوتن في السببية بتقديم نظريته الفلسفية التي أطلق عليها بالتتابع الموضوعي من خلال الزمن[١٦]. يمكن لنا فهم موقف كانت الفلسفي من خلال اختلافه مع هيوم، فالأول يرى وجود علاقة ضرورية بين السبب والأثر بينما الثاني رفض وجود مثل هذه العلاقة. لقد اتهم كانت هيوم بعدم الجدية في البحث فهو يقول: «لو بحث هيوم داخل العقل الانساني لوجد أن هناك معاهيم خالصة تحتوي على

---

(١٥) تعليق: لقد تعرضت الفزياء الميكانيكية نتيجة للاكتشافات العلمية، فقد أوضحت هذه الاكتشافات أن المادة تتكون من ذرات تتركب من الكترونات وبروتونات ونيوترونات، وان الالكترونات تتحرك في مدارات حول النواة التي تتألف من البروتونات والنيوترونات، ويختلف عدد الالكترونات خارج النواة باختلاف العناصر الطبيعية. لقد اتضح للعلماء أن معرفة مكان الالكترونات وسرعتها صعبة للغاية: فقد يستطيع تحديد مكان الالكترونات إلا أنه لا يستطيع تحديد سرعتها وإذا تمكن من تحديد سرعتها تعذر عليه تحديد مكانها، لذا فإن تحديد مكان وسرعة الالكترون يخضع للاحتمالية.

16: Kant, Immanuel Critique of Pure Reason. Translated by Zicep Smith. Published by the Macmillan Press p. 221 B 192.

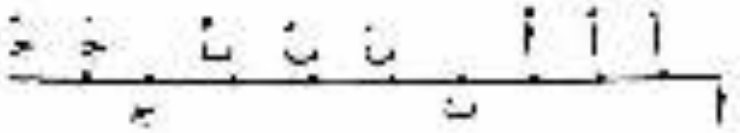
فكرة السببية[١٩]. ففكرة السببية عند كانت تقوم على افتراض وجود جوهر ثابت؛ بعبارة أخرى مفهوم العقل The Concept of Action يقوم على مفهوم القوة The Concept of Force ثم مفهوم القوة يقوم على مفهوم الجوهر The Concept of Substance كذلك مفهوم التتابع الزمني Successiveness بين السبب والاثر؛ فالحادثة (ب) تتبع الحادثة (أ) ولا يمكن أن تحدث العكس؛ إن هذا التتابع مشروط بالزمن، فلا يمكن ارجاع الزمن إلى وراء. لقد فرق كانت بين التتابع الموضوعي خلال الزمن والتتابع الذاتي داخل العقل، فالأول مشروط بعنصر الزمن فحينما نرى سفينة تبتعد عن الشاطئ، فنحن نرى الجزء الأعلى منها إلى أن تختفي فلا يمكن أن نرجع الزمن إلى الوراء أي الى زمن اقلاع السفينة بعبارة أخرى لو افترضنا ان (ف) المسافة بين (أ) الشاطئ، ومكان وجود السفينة أسرا فحين تقطع رحلتها بين (أ) إلى (ب) في فترات ذهنية وسكن ن، هنا لا يمكن ارجاع الحادثة التي حدثت في نَ إلى ن على افتراض أن الزمن غير قابل للارجاع، أما حالة التتابع الذاتي فإن الوضع يختلف ذلك لأن عنصر الزمن غير مشروط؛ فلو نظرنا إلى منزل قائم من أسفل إلى أعلى أو من أعلى إلى أسفل؛ فإن كل من الحالتين نمكن ارجاع الحادثة إلى الوراء على اعتبار أن الزمن ذاتي.

ان موقف رسل من فكرة السببية يمكن أن نفهم من خلال المشاكل التي أثارها حول حدوث الاثر كنتيجة لسبب، فاذا كانت الحادثة (أ) في حالة تغير مستمر فان هذا يعني أنها تتكون من عدة أجزاء

---

١٩ Kant, Immanuel, Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to Present Itself as a Science (1783). Translated by Peter G. Lucas. Manchester University Press, 1966, p. 9.

ولنكن (أ، أ، أ، أ). هنا الأثر الذي أحدثته الحادثة (أ) هو الجزء الأخير من الحادثة هو (أ)، بعبارة أخرى (أ، أ) لم يؤثر على الحادثة ب أو بحدتها ولكن أ هو الذي أحدث الحادثة (ب)، هلا يمكن القول بأن (أ) أحدث (ب) إلا إذا افترضنا ثبوت (أ) وهذا لا يمكن لأننا افترضنا سبقاً أن (أ) تتحرك في ديمومة بالاضافة إلى عدم وجود ثبوت في الطبيعة فكل شيء يتغير طالما يحدث في أزمنة متعددة[1].



النقد الثاني الذي يطرحه رسل يتلخص في افتراض بعض الفلاسفة [كانت] وجود استمرارية في الزمن بين السبب Cause والأثر Effect غير أن هذا مستحيل. فلو افترضنا أن أثناء احداث [أ] للأثر [ب] ظهر عامل ثالث عطل حدوث [ب]، فلو قلنا أن الرصاصة (أ) تنطلق الى الهدف (ب) ولكن أثناء قطع المسافة بين الاثنين حدث زلزال (ج) أحدث هزات أرضية، فهذا انحرفت الرصاصة عن مسارها بالتالي لم تحدث (ب) نتيجة لظهور (ج). فالقول ان السبب يحدث الأثر يعني أن البيئة محايدة، فحينما أراد جاليليو أن يثبت أن الأجسام تزداد سرعة سقوطها بالتناسب مع زمن السقوط، فان هذا القانون قابل للتطبيق في حالة عدم تدخل البيئة. النقد الثالث يقوم على النقد الثاني وهو افتراض نفسية ثابتة في الطبيعة فرسل يؤكد هذه العملية ولكن في حالة عزل كل المؤثرات الخارجية وهذا مستحيل من الناحية العملية.

---

(1) Russell, Bertrand, On the Principles of Science, p. 173.

إن النقد الذي قدمه رسل وغيره من العلماء لا يعني عدم وجود العلاقة السببية في الطبيعة ولكن المشكلة في تحديد طبيعة العلاقة بين السبب والأثر أو بعباره أخرى في محاولة الإنسان تفسير الظاهرة ووضعها في اطار عقلاني فاذا قذفت بحجر صوب نافذة زجاجية : فان زجاج النافذة سوف يتهشم ، إذا كان حجم الحجر وقوة دفعه أكبر من مقاومة الزجاج ، فإذا حدث أن تهشم الزجاج عدة مرات فانه يمكن أن نقول بوجود علاقة بين قذف الحجر وتحطم الزجاج ، حتى إذا حدث أن الزجاج لم يتحطم في إحدى المرات كنتيجة لقذف الحجر أن الفزياء الحديثة لا تنكر وجود علاقات سببية بين الظواهر الطبيعية ولكن تضع قيود حول حدوث الأثر ، بالإضافة الى قصور الأجهزة القياسية لتحديد الاثر بدقة متناهية : لهذا يمكن أن نقول أن مصطلح السبب - والأثر Cause Behavior يتلاءم بصورة جيدة مع المستوى الصغير للكيف : أي السلوك الاجمالي للظاهرة : بعبارة أخرى عدم استخدام القياس الكمي Quantitative فحينما نستخدم القياس الكمي فإن العلاقة بين السبب والأثر تصبح علاقة وظيفية (معادلات رياضية بين واحد أو أكثر متغير مستقل ومتغير تابع ، أو مجموعة من المعادلات : أو معدلات تكاملية أو حينما نربط معدل التغير مع متغير آخر) : ان قانون ماكسويل Maxwell يعتبر إشارة مثال للعلاقة الوظيفية فاذا حدث أن مرّرنا تيار كهربائي خلال سلك كهربائي ، فإن هذا السلك سوف يحاط بمجال مغنطيسي : بعبارة أخرى هناك علاقة

---

(١٠١) ياسين خليل مقدمة في الفلسفة المعاصرة. دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلمية في منتصف القرن العشرين. منشورات الجامعة الليبية - كلية الآداب. الطبعة الأولى ١٩٧٠ ص ١٨٢

وظيفة بين مرور التيار الكهربائي والمجال المغنطيسي، لكن هذه العلاقة مشروطة بمجموعة من الافتراضات.

بعد هذا العرض للسببية في العلوم الطبيعية ولاسيما إمكانية حدوث التنبوء يبقى السؤال الهام وهو: هل يمكن تطبيق السببية على السلوك الانساني بمعنى هل يمكن من خلال معرفتنا بتاريخ الانسان بتاريخ الانسان وحاضره أن نتوقع مستقبله؟

إن الإجابة على هذا السؤال في غاية الصعوبة ولا أدعي أنني قادر على إعطاء اجابة محددة: ولكن يمكن أن نقول أن الانسان قد في تكوينه، فهناك مجموعة من القيم، والمثل تجعله يتجاوز وجوده الحيواني المتمثل في عالم الغرائز والشهوات. إن هذه القيم المتمثلة في الدين، الأخلاق، العرف والتقاليد تجعل الانسان كائناً ميتافيزيقياً في المقام الأول.

إن علم السلوك يؤكد حقيقة استخلصت بعد عمل متواصل وهي أن السلوك الانساني هو سلوك معقد بحيث يصعب الادعاء بامكانية التنبؤ بمستقبل السلوك من خلال دراسة ماضي الانسان وحاضره: غير أن هذا لا يمنع دراسة السلوك الانساني من أجل فهم وتصوير هذا السلوك. أما محاولة وضع السلوك الانساني في معادلة رياضية كما هو الحال في علم الفزياء فهي محاولة محاطة بالصعوبات والمتاكل، فأولى هذه المشاكل هي أنه لا يوجد تشابه مطلق بين فردين على الاطلاق: فكل انسان يحمل سمات وصفات دقيقة تميزه عن الآخرين. كذلك السلوك الانساني يعبر عن طبيعة البيئة التي نشأ فيها الانسان، فالبيئة الصحراوية الجافة تؤثر على ثقافة الانسان وبالتالي على سلوكه: لهذا فهناك تشكلات متنوعة تكوّن حضارات متباينة في العالم. إن عملية

الإبداع الحضاري تثقل في حرية الانسان على التفكير واخلق فكلما كان الانسان حراً ، كانت قدرته على الخلق ديناميكية ولعل هذا هو سر إبداع الانسان أو بمعنى آخر سر اختلاف الانسان عن الحيوان.

شرح ابن عقيل

د. محمد رضوان

عرض الكتب:

١ - الذخيرة من محاسن أهل الجزيرة حـ ١ - ٦

لابن بسام الشنتريني تحقيق د. احسان عباس

ط. الدار العربية للكتاب ١٩٧٥ - ١٩٧٨

بعد الذخيرة لابن بسام (ت: ٥٤٢ هـ) من مقدمة موسوعات تاريخ الأدب الأندلسي: وقد قسمه مؤلفه الى أربعة أقسام: اختصت الثلاثة الأولى بأقاليم الأندلس وأرخ الرابع لمن طرأ على الأندلس من شعراء وكتاب ولبعض المشهورين ممن عاصروه من افريقية والشام والعراق.

وقد أتيح للقسم الأول أن ينشر في مجلدين بين سنتي ١٩٣٩ و١٩٤٢ بعناية لجنة من أساتذة آداب القاهرة، ثم نشر جزء من القسم الرابع سنة ١٩٤٥ وظلت باقي الأقسام: الثاني والثالث وبقية الرابع في انتظار من ينشط لتحقيقها ونشرها الى أن قام الدكتور إحسان عباس بهذه المهمة وبدأ نشر الذخيرة كلها لتخرج في ثمانية أجزاء نشر منها حتى الآن الأجزاء الستة الأولى وبقي جزءان آخران في طريقهما الى المطبعة ثم يلحق بها جزءاً تاماً للفهارس.

وإن كان من الخير أن ننتظر حتى تخرج بقية الأجزاء لتقييم عمل الدكتور إحسان عباس من هذا الكتاب، إلا أنه من الانصاف أن

نذكر أنه بذل فيما طبع حتى الآن جهداً مضنياً من تحقيق النص ومراجعته مع غيره من أمهات الكتب وتبني الأصوب من القراءات رغم قلة عدد نسخ مخطوطة الكتاب وحداثتها.

٢ - مستفاد الرحلة والاغتراب

للقاسم بن يوسف التجيبي السبتي (ت: ٧٣٠ هـ)

تحقيق عبد الحفيظ منصور. الدار العربية للكتاب

هذه القطعة المنشورة الآن جزء من الكتاب الذي يقع في ثلاثة مجلدات كما يذكر ذلك ابن حجر العسقلاني في الدرر الكامنة وأحمد بابا التمبكتي في نيل الابتهاج. والكتاب كما يدل عنوانه يسجل مشاهدات المؤلف وما استفاده من شيوخه أثناء رحلته الى الحج سنة ٦٩٦ هـ. عندما خرج من سبتة إلى الأراضي المقدسة؛ وقد ضاع المجلدان الأول والثالث من الكتاب وبقيت قطعة كبيرة من الجزء الثاني اعتمد عليها المحقق في نشر النص، وهي نسخة وحيدة محفوظة بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ٦٤٥١ وقد كتبت بخط أندلسي وخلت من اسم الناسخ ومن تاريخ النسخ وقد رجح المحقق أنها تعود الى أواخر القرن الثامن الهجري. والقطعة المنشورة تقع في ١٦٨ صفحة وذيلت بفهارس عامة شملت ٧٧ صفحة.

ولا ندري - لضياع المجلد الأول من الرحلة - إذا كان المؤلف قد غادر سبته متوجهاً إلى تونس ثم إلى مصر ومنها إلى الحجاز

أو أنه مرّ على الأندلس ومنها واصل رحلته الى المشرق؛ وأغلب الظن أنه مر في رحلته بتونس حيث يسجل في برنامج شيوخه (لا يزال مخطوطاً ويعده الأستاذ عبد الحفيظ منصور للنشر) أسماء من لقيه من العلماء بتونس، ولعله مر بنيبيا - كما فعل غيره من الرحالة المغاربة والأندلسيين - وسجل أثناء مروره بها مشاهداته وذكر أسماء العلماء والأدباء الذين اجتمع بهم كما فعل في القطعة المنشورة من الرحلة التي وصف فيها بدقة مشاهداته بالديار المصرية وقدم لنا معلومات قيمة أغفلتها كتب التاريخ التي أرخت لتلك الفترة كما ذكر من لقيهم بها من العلماء وما سمعهم منهم من علم أو رواية. ولم يفت المؤلف أن يصف طريق الحج عبر مصر إلى البحر الأحمر وما كانت عليه التجارة التي يقوم بها تجار عدن وما يجلبونه من آسيا والهند إلى البلاد المصرية.

بذل المحقق جهداً مشكوراً في اخراج النص والرجوع الى أمهات الكتب في الحديث والتاريخ لمقارنة الروايات والأخبار التي يوردها التجيبي وأخرج هذه المخطوطة في صورة جيدة رغم عدم وجود نسخ أخرى منها يعتمد عليها.

٣ - المتع في علم الشعر وعمله

لعبد الكريم النهشلي القيرواني

تحقيق د. صنجي الكعبي. الدار العربية للكتاب ١٩٧٨

نشر المحقق القطعة المتبقية التي لم تمتد إليها يد الضياع من هذا الكتاب؛ وفي حقيقة الأمر ليس الكتاب نفسه وإنما اختيار منه ولذلك نشر بعنوان: اختيار من كتاب المتع... وقد اشتمل الكتاب المطبوع على ٥٠٠ صفحة ذيلت بفهارس استغرقت ١٦٤ صفحة.

وقد كانت المخطوطة ضمن الكتبة الشنقيطية التي آلت إلى دار الكتب المصرية بالقاهرة وصنفت تحت رقم ٥٤ ش، وظن الكثيرون أنها قطعة من التأمل للمبرد إذ خطت الورقة الأولى هذا العنوان؛ وإن نبه المرحوم الأستاذ الشنقيطي بخطه على العنوان نفسه بأنه اختيار المتع لعبد الكريم.

تولى الأستاذ الكعبي تحقيق هذه المخطوطة وقدم لها بدراسة مطولة شملت حياة المؤلف وبيئته الأدبية العلمية وأجيز المحقق على عمله درجة الماجستير من آداب القاهرة، ثم نشر الأستاذ الكعبي المقدمة في كتاب منفصل وبعض الكتاب منفرداً مما يجعل القارىء في

حاجة إلى إقناء الكتابين لتتم صورة البحث والدراسة الخاصة بالكتاب.

والممتع في علم الشعر وعمله أحد الأعمال الأدبية والنقدية الرائعة التي أنتجتها بيئة القيروان في أوائل القرن الخامس الهجري وبلغ الكتاب وصاحبه من الشهرة درجة جعلت ابن رشيق يقتبس عنه ولا يصرح باسم المؤلف ولا عنوان الكتاب بصورة مطولة وإنما يذكره على أنه الكتاب المشهور لعبد الكريم.

يذهب المحقق إلى أنه الذي ذكر الكتاب بعنوانه كاملا هو أحمد بن يوسف التيفاشي (ت: ٦٥١ هـ) من كتابه نثار الأزهار... الذي اختصره ابن منظور ونشر باسمه؛ ورجح المحقق أن صاحب الاختصار هو ابن منظور نفسه مستندا إلى ولع ابن منظور بعمل اختصارات للكتب المطولة وإلى أن خط الناسخ يشبه خط ابن منظور في كتب أخرى وكذلك يشبه نوع الورق والحبر ما استعمله ابن منظور في غيره من الكتب ومن ثم فيرجح المحقق أن هذه النسخة ترجع إلى القرن السابع الهجري.

ورغم أن التحقيق والمقدمة قد قدمتا لنيل درجة علمية من جامعة عريقة وأجيزتا ولا غبار على ذلك، فالعمل يستحق كل التقدير إذ بذل المحقق جهده في تقديم النص ومراجعة الكتب ذات الصلة بالموضوع إلا أننا نأخذ عليه بعض الأخطاء اللغوية نحوية وبلاغية تناثرت من مقدمته المطولة وكان على الأستاذ الكعبي أن يتفاداها، كما نأخذ عليه عدم مراجعته لطبعه إذ أورد في المقدمة المنصورة لكتاب الممتع أن القزاز - معاصر النهشلي - قد توفي سنة ٤٠٣ هـ ثم ذكر في

المقدمة المنشورة منفصلة أن القزاز قد توفي سنة ٤١٢ هـ. ثم ذكر في ص ١٤٤ أن الشخص نفسه قد توفي سنة ٤١٣ .

وأيا ما كان فالكتاب أو الاخبار منه يسد فراغاً في المكتبة العربية نرجو أن تتبعه جهود أخرى لنشر تراث أدباء وعلماء شمالي أفريقية الذين شغل عنهم الباحثون بالدراسات العربية في المشرق ثم في الأندلس وظلت أعمال أهل شمالي أفريقية تنتظر من يتفرغ لها ويبحث عنها ويقدمها للقراء في صورة علمية جيدة.

٤ - مع المكتبة العربية

د. عبد الرحمن عطية

ط. حلب ١٩٧٨

ألف هذا الكتاب الصديق الدكتور عبد الرحمن عطية في ٤١٥ صفحة تضاف إليها الفهارس التي استغرقت خمس صفحة ليكون عوناً للطلاب في مادة المكتبة العربية للدراسات الجامعية والعليا، وقسمه إلى عدة أبواب جعلها مجموعات وأقساماً: ورتب هذه الأبواب حسب ما تقتضيه طبيعة الموضوع مبتدئاً بالمجموعة الأولى التي سماها: الكتب المفاتيح وتشمل دوائر المعارف وجعل المجموعة الثانية خاصة بالمعاجم وكتب المفردات والثالثة خاصة بمعاجم الكتب وفهارس المخطوطات والمطبوعات والرابعة بكتب التراجم العامة... الخ.

والكتاب فهرست أو بيليوجرافيا للدراسات العربية والإسلامية التي كتبت بالعربية، وقد ذكر المؤلف نبذة عن حياة صاحب الكتاب وأعطى فكرة واضحة موجزة عن قيمة الكتاب العلمية ومنهج تأليفه وذكر إن كان مخطوطاً أو مطبوعاً والطبعات التي أتيحت للكتاب.

والكتاب قيم نافع للطلاب وهو ييسر للمتخصص الرجوع السريع إلى ما يحتاجه من معلومات مقتضبة عن المؤلف أو الكتاب. وفي

الوقت الذي نثني على مجهود الدكتور عطية في هذا الكتاب لا يفوتنا إبداء الملاحظات التالية:

١ – أورد كتاب الاعلام للزركلي وكتاب معجم المؤلفين لعمر رضا كحاله ضمن المجموعة الأولى الخاصة بالكتب المفاتيح وكان من الصواب أن يضم اعلام الزركلي إلى كتب التراجم العامة في القسم الأول من المجموعة الرابعة ؛ وأن يضم كتاب معجم المؤلفين لعمر كحاله إلى المجموعة نفسها أو إلى معاجم الكتب في المجموعة الثالثة.

٢ – جعل سلسلة كتب أحمد أمين (فجر الإسلام – ضحى الإسلام – ظهر الإسلام) ضمن مجموعة الكتب المفاتيح ونرى أن مكانها المناسب يقع بين مجموعة أمهات كتب الأدب بالمعنى الأعم إذ تشمل السلسلة تاريخ الحياة الفكرية والعلمية والاجتماعية العربية والإسلامية منذ العصر الجاهلي الى نهاية القرن الرابع الهجري.

٣ – أورد المؤلف كتاب الأغاني للأصفهاني ضمن كتب تراجم الشعراء، وكان ينبغي أن يضمه إلى أمهات كتب الأدب إذ لا يقتصر كتاب الأغاني على إيراد تراجم الشعراء بل هو كتاب موسوعي يضم التراجم والأخبار والتاريخ وضروباً أخرى من المعرفة.

٤ – تعرض المؤلف واقتصر منها على ذكر رحلات ابن جبير وابن بطوطة ورسالة ابن فضلان. وكتب الرحلات تقدم مادة غزيرة لوصف الحياة الاجتماعية والفكرية وتزودنا بمعلومات جغرافية واقية لكثير من بلاد العالم الإسلامي ؛ وغير خاف أن رحلات الأندلسيين والمغاربة وهي كثيرة بها معلومات قيمة عن ليبيا ؛ ومنها ما طبع مثل

رحلة العبدري والسبتي والعياشي والورثيلاني ومنها ما لم يطبع بعد مثل رحلة ابن رشيد الفهري التابعة في مكتبة دير الاسكوريال باسبانيا وهي في سبعة أجزاء تنتظر من ينشرها.

UNIVERSITY OF GARYOUNIS

BULLETIN OF THE FACULTY OF ARTS AND EDUCATION

VOL. 10

1981