

منشورات كلية الآداب والتربية
بجامعة قاريفولس

مجلة كلية الآداب والتربية

١٩٩٠ و.ر.

١٩٨٦ م

العبد والعاسر

محكمة
كلية الآداب والتربية

محكمة
كلية الآداب والتربية

منشورات كلية الآداب والتربية
جامعة قاديون
بنقلاوي

الجمهورية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية

مجلة كلية الآداب والتربية

هيئة التحرير

دكتور	مرحبت بوديوسني	أمين التحرير
دكتور	عبد الرحمن الزملي	عضو
دكتور	زهدي حلف الله	عضو

المعدون والمراجعون

١٣٩٠ هـ - ١٩٨١ م

مجلة كلية الآداب والتربية

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

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

جميع المراسلات ومواد التحرير ترسل الى العنوان التالي :

مجلة كلية الآداب والتربية

جامعة فاروقس

الجداهية العربية الجديدة الشعبة الاستراتيجية

بغداد

التمن للنسطة الواحدة ١٠٠٠ درهم او ما يعادلها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا كُنْزٌ لَكُمْ أَنْفُرُوا فِي
سَبِيلِ اللَّهِ أَنَا قَسَمْتُ لَكُمْ الْأَرْضَ الْأَرْضَ الْأَرْضَ
مِنْ الْأَرْضِ فَامْنَعُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ وَالْآخِرَةُ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طَرَاكَ تَعْلِيم - مِنْ (سُورَةِ التَّوْبَةِ)

فہرست و موضوعات

2012

- ١- انعم واتقية في خدمة الانسان د. همام عبد الحلاق ١٣
٢- أبو مخنف الأزدي بين الرواية والكتابة د. رشيد الجنيلي ٢٧

جے

- ٢- هجوع اناذهب في تاريخ الإسلام د. رحب بويديس ٦٥
١- أثر السلف في صفة حركات الحياة التراث
الديني
٣- ابن خلدون وعلم الاجتماع
٤- فكرة المسيرة بين علم النفس والفيزياء
٥- عرض كتب
٦- محمد دغم ٦٦٩

مسابقات

مسابقات

مسابقات

مسابقات

مسابقات

العلم والتقنية في خدمة الإنسان والمجتمع

- ١ - أثر العلم والتقنية.
- ٢ - توجه التنمية العلمية.
- ٣ - التطور المعنى المشترك.
- ٤ - التريية العلمية الشعبية والبدان النامية.
- ٥ - التفاعل بين العلم والتقنية والمجتمع.

الدكتور هشام سعيد الحلاق

- جامعة قاريوتس

كلية الآداب (قسم الجغرافيا)

العلم والتقنية في خدمة الإنسان والمجتمع

د. هشام سعيد خالدي

١ - يحيل العلم كما سعلت التقنية والتأثير العميق على تطور المجتمعات الأكثر تقدماً منذ قيام الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر حيث لعبا فيه دوراً حيوياً. بيد أن كلا منها أحدث تأثيراً، إلى حد ما، مستقلاً عن الآخر. فالعلم يقدم تصورات مجردة للواقع تزداد دقة باستمرار، وتصب على مجموعات من الظواهر يشع نطاقها باطراد: فزيادة أولاً، ثم الحياة، ثم المجتمع منذ ازدهار العلوم الاجتماعية. أما التقنية فتوفر طرائق للعمل تتخذ أشكالاً يتغير ويشكل واسع تمسيها ونقلها، وتكون الإنسان من التأثير على هذه الظواهر ذاتها، وقد يبرز القرن العشرين بمحدث بالغ الأهمية هو التكامل المتزايد بين العلم والتقنية، فالتطور التقني لم يعد يعتمد على التجريب بل صار يركز على أسس علمية. وأما العلم، الذي يتطور وفقاً لمنطقه الذاتي، الذي يسعى دائماً للحصول إلى المعرفة الشاملة في مختلف المجالات، فإن تقدمه يتوقف في كثير من السنين التجريبية على استخدام تقنيات متقدمة أعدت لغايات غير أغراض العلمية المحضة. وقد كان هذا التكامل بين هذين النوعين من التطور - تطور المعارف وتطور طرائق العمل - على الدوام من الخصائص المميزة للنهج المكروي لعدد من أعضاء المجتمع في مجال العلم، من باستير مثلاً إلى إدوارد كوري وغيرهما. وقد ترتب 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 تركز نفسها لها. وبذلك وضمن هذا الإطار نستطيع أن نعالج مشكلة تطبيق العلم والتقنية لخدمة الإنسان والمجتمع في مجتبا هذا.

٣ - بيد أن ما للعلم، عن طريق التقنيات، من تأثير عميق في حياة المجتمعات يفرض سؤالاً جوهرياً: إلى أي مدى يمكن توجيه التنمية العلمية؟ ذلك أن هذا التوجيه يستلزم في المقام الأول التكهّن بالنتائج المتوقعة من البحث، وتعرض هذا التكهّن بعض الصعوبات: إذ يجب أن يؤخذ في الحسبان مسار المعقد لعملية الانتقال من مرحلة البحوث الأساسية إلى 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، السبؤ بطول هذه الفترات لأن البحث يصوري على مجازفة تكبر بقدر ما في البحث من تحسّد. ولتنبؤ 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 أو اعتباراً عند معالجته للمشكلة التي يمكنه عليها، أحدث المعارف المكتسبة في مجاّ تخصصه. فلم يعد من المتصور أن يعزّز الباحثون النهم إلا في

بعض الحالات التي لا تُعتبر مفسداً لغيره. ومن ثم فإن توجيه التنمية العلمية يقتضي تبادل المعلومات، الذي يستدعي بالضرورة أيضاً التعاون بين النتائج العلمية أياً كانت. وبذلك تكون شمولية العلم تشكل عنصراً أساسياً هنا من وراء الاستفادة من نتائج العلم من جهة، وتخطيط 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: يتلون أفراداً ضمن مجتمع كبير وهو العالم الذي يجمع بين الأخصائيين في كل فرع من فروع المعرفة. وقد تكون للمواجز التي تقام في بعض ميادين التقنيات، ولا سيما بسبب حقوق الملكية الفكرية، أو المنافسة التجارية، أو قواعد السرية للبحوث، أهمية كبرى من الناحية العملية. بيد أن صانعي العلم أنفسهم يدرون فيه ثرائه مشتركاً للإنسانية جمعاء.

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

ومما يمكن قولُه هناك أنه قد اختلفت لعلم أوضاع واضحة في زمننا هذا، فالعبد السياسي للعلم مثلاً في دولة ما، هو ناتج عما تكسبه المعرفة من سلطان للأفراد والجماعات والبلدان التي يفردها. بحيث تستلزم ضخامة الموارد التي ينبغي استغلالها أو استخدامها في البلدان التي تشكلها ينبغي تشاركاً وتعاوناً بينها خصوصاً حين لا تقلك الواحدة منها على حدة إمكانيات علمية كافية لمواجهة المشكلات المشتركة التي تعترضها.

ولا شك بأن تنوع الجغرافيا للعلم والتربية - إن صح لنا التعبير - وفي أيامنا هذه لم تعد تعاونا كبيرا في توزيع الأنشطة التي تسهم في تقدم المعارف بين الشعوب. فلما يسمى بالعلم الحديث هو ثورة جهود عدد ضئيل نسبيا من المجتمعات العلمية العاملة في عدد محدود من البلدان. وهذا يجدر بنا أن نقف قليلا لنشير إلى أن البلدان النامية بمعجمها هي أقل حظا في هذا الميدان من الدول التي أصبحت نصفا باستقدمها. ولا شك أن لطريق العلمي أو السبق التقني بين الأول والثاني دورا من جهة الأولى: فمن خلال التسلسل التاريخي الحديث والمتزايد تقريبا للدول النامية من حيث خصوصها الإستثمار فترة غير قليلة من الزمن: وضيق مخرج التغير الزمني هذا الذي نل بهزني ما قبل الاستقلال وما بعده خلال الخمسينات أو الستينات، واتجاه الفكر والعمل في هذه البلدان نحو تصفية الاستعمار كشرط لازم لكل تنمية حقيقية قد تقوم على السيادة والحرية في تقرير مصيرها، ومرتبة الانتقال في المرحلة التي أعقبت تلك المرحلة الحاسمة لتقديم جهدهم كبير من أجل وضع خطط غائية تهدف لتحقيق النمو الاقتصادي والبناء الاجتماعي فيها. ومن المسلم به اليوم هو أن التفاعل بين الموانع ونظم القيم قد لعب دورا رئيسيا في توحيد الجهود الفكرية التي أدت ومن خلال عمليات لا نعرف عنها الكثير حتى الآن إلى المعارف العلمية الحالية وإلى استيعابها.

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

شأنها شأن المشكلات العملية التي يعالجها المهندس مثلاً في بلدان
التقنيات، فإنها تعكس ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه. وقد أدى
التفاوت في مدى مساهمة المجتمعات المختلفة في تنمية العلم والتقنية إلى
قصور مجموعة المعارف المكتسبة، عن حل المشكلات التي تظهر في
العالم. ومن هنا يتعين استكشاف سبل جديدة لتوجيه العلم والتقنيات
لأنه 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 الإنسان والمجتمع يسدعي عملاً ذا شقين: فمن
جهة ينبغي أن تستخدم المعارف المتاحة لحل المشكلات الراهنة في
مياخين شتى: زراعية منها وصناعية ومواصلات، وغيرها من قطاعات
الحياة الاقتصادية. إن مثل هذا العمل لا يمكن تحديده إلا تبعاً لمدى
الحاج المشكلة المعالجة: والمشكلة الكبرى التي تعترضنا هنا هي مشكلة
نقل المعارف، ومن جهة ثانية، ينبغي أن ترمى في البلدان الأسس
الكفيلة بتمكينها في مستقبل قريب من أن تدرك 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 باستمرار في
الأخذ بالمفهوم المتطور للتنمية - التنمية الموازية - الناتج من الرغبة
لدى هذه البلدان في التطور، والنهوض في ظل العلم والتقنيات
الحديثة. وإن اختلفت عناصر التنمية في هذه الدول أو البلدان أو
تأيزت بينها والمفاعل بين تلك العناصر ضروري من أجل تحقيق

التكامل بينها ليُشمل 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... فهي البلدان الصناعية التي تطور فيها العلم بصورة الحالية في حاضر قريب نسبياً وازدهر فيها التعليم في الوقت ذاته ازدهراً سهلاً، تبدو الثقافة العلمية العامة لمهاجر السكان، وللوهلة الأولى كافية لسدّ التقدم التقني، وذلك يرجع إلى أن تعلم تعلم القراءة والكتابة وما تدعمه الوسائل الاعلامية الأخرى، ومسوى التعليم الذي يرتفع باستمرار وبينة الحياة المادية فيها كل ذلك يُتاح لأغلب أفراد السكان في تلك البلدان نوعاً من الألفة مع العلم والتقنية ومع اتاحتها وانجازاتها، غير أن هذه الألفة، وإن كانت كافية لتمكينهم من قبل التقدم التقني، لا تكفي؛ ثأ لتمكينهم من تفهم ما لهذا التقدم من دلالات، ومن ثم مشكلة تكثيف السكان علمياً هي مشكلة قائمة الآن حتى في البلدان الصناعية. ولكن هذه المشكلة تتجلى في بلداننا خاصة أبعاداً أكبر نظراً لكونها ما زالت تفتقر لكثير من العوامل الفعالة الموفرة في بلدان التقدم... وهذا لا بد من اتساع وسائل من شأنها أن تخفف من طبيعة هذه المشكلة: كتساع أسلوب التربية العلمية في المدرسة، ونشر الوعي العلمي أو ما يمكن أن نسميه « بالتربية العلمية الشعبية خارج المدرسة ».

ورغم أن الامكانيات التي يسعها نشر الوعي العلمي متوفرة في البلدان النامية خصوصاً، وما أرضية خصبة فيها، إلا أنها غير

مستشيرة إلى الآن بما فيه الكفاية. إن من مزايا هذا الأسلوب في نشر الوعي أنه يمكن أن يوجه إلى الكبار الشغول في الحياة الاقتصادية وإلى الأطفال والمراهقين على حد سواء، كما يمكن أن يهتم فيه بوسائل إعلام شعبية للجواهير تسم بفعالية كبيرة، وأن تستخدم فيه لغات السكان الذين تتوجه إليهم وأن يتوافق مع اهتمامهم الثقافية والمادية المتنوعة. وهو فضلاً عن ذلك يمكن أن تستغل فيه الأحداث العلمية الجارية وأن تعمل صورته تبعاً لتلايق المروج للتغيرات التقنية وأن يندرج في الحياة العملية مباشرة، فهو يسعى لتحقيق أهداف غير أهداف التربية المدرسية لا يخضع، مثلاً، لقنود مبالغ تعليمية محددة يختص جانب كبير منها للدراسة النظرية.

إذن هناك أمور عديدة يجب أن يحققها التعليم العلمي بالمدارس:

يبرز أهمها تناولها للغوامر الطبيعية والعالم بالصورة التي أصبح عليها بفعل الإنسان بطريقة موضوعية، بالإضافة للعمل على تنمية قدرات المتعلم على التساؤل وتطبيق معارفه، مع الإعداد العملي لنظم التمرين اليدوي الذي من شأنه أن يحمل الفرد في المجتمع - صناعياً كان أم فلاحاً أم لائناً معاً - يشارك مشاركة فعالة فيه سواء كان منخرطاً مباشرة في أنشطة إنتاجية أم لم يكن، إن مثل هذا الإعداد للفرد يُبعده من أن يكون غريباً عن العالم المحيط به والذي يعتمد بصورة متزايدة على العلم والتقنية. ومن ثمرات هذا البرنامج التامة كمثل تطبيق هذه الناحية حيث هي الأوسع للأخذ بهذا الأسلوب في التعلم ونشر الوعي العلمي ولا سيما وأن معظم التقنيات المستخدمة فيها كثيراً ما تكون أجنبية امتورديتها حديثاً. ولا شك أن استمرارية مثل هذه الحالة لتشكيل كادراً حقيقياً لتطبيق العلم والاستفادة منه

لاستعادة الحقبة. ولا بد من انفتاح التعليم فيها على التقنية و
التكنولوجيا، وقد يكون هذا الانفتاح متوازناً وذا طابع علمي يمتد
في المرحلة الابتدائية، أما في المرحلة الوسطى فهو يتطلب أساليب
أكثر تطوراً.

وبشكل عام والتعليم 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 أن الأمام التي تتمثل في التقدم العلمي
مواء نظرياً إليها من زاوية الشريعة جملة أم من زاوية مصير كل أمة
أو كل جماعة.

د - ولقد ظهرت وعند عقدين تقريباً أهمية التفاعل بين العلم
والتقنية، والمجتمع، إلا أن هذا التفاعل لم يحلل تحليلًا جيداً حتى
الآن. وقد أسى بعض كبار المفكرين العلميين حقبتهم من أن يقف
العلم موقف المتفرج أمام تطور وسائل تقنية قادرة على إحداث
تحولات عميقة، أن ما هو أفضل وإلى ما هو أسوأ، في مصير البشرية،
دون أن يدرك مداخلها وخارجها. بل إن البعض ذهب إلى حد
تحميل العلم تبعات الطريقة التي تستخدم بها المجتمعات الوسائل التقنية
التي يولدها العلم ما. فالسبل التي تسلكها تنمية المعارف العلمية،
والتجريب الاجتماعي للوسائل المادية الموضوعة تحت تصرف العلم،
وما ينجم عن الأخذ بتقنيات معينة من تأثير في اتجاهات المجتمع
وأساليب الحياة، كلها مسائل يكره الباحثون والاقتصاديون وحتى
رجال الحياة على السواء نظراً لأهميتها وخطورتها.

وأخيراً فإن الجوانب التي عالجناها مسبقاً نشمل في حقيقتها

الخطوة انعريضة لتحليل سريع: لا يسي بمشكلة تطبيق العلم
والقياس خدمة الانسان والمجتمع...

ان المشكلة ليست بجديده ولا يفرد بها عصرنا فهي طرأت نفسها
وتطرحها دائماً وتندمى باستمرار

مراجع البحث:

- ١ - تقارير الأمم المتحدة - الدورة الثامنة عشرة
- ٢ - د. همام سعيد الحلاق: التنمية بين المفهوم والتطبيق،
المجلة الجغرافية - ج.ع.ع. ص
- المجلد الخامس - يونيو (حزيران) ١٩٨٠

أبو خنيفة الأزدي بين الرواية والكتابة

أبو خنيفة الأزدي (توفي 197 هـ) من الرواة الكبار

في الحديث، وهو من مشايخ

أبي داود، وأبو خنيفة من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أصحاب أبي داود، وهو من

أبو مخنف الأندلسي بين الرواية والكتابة

د. رشيد المنيهي

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، وبسبب لنا من هذه الدراسة: أن أبا مخنف وغيره من الرواة: كانوا قد أظهروا اهتماماً كبيراً بالدراسات التاريخية، وخاصة فيما يتعلق بالأنحاء القبلية؛ فقد كانوا يحسمون الأخبار التي تحدث في موضوع معين وروايتها ومن ثم جمعها في كتاب منفرد. ولقد كانت العائلة، والقبيلة؛ ثم النضر، فلأمصاير الأحرار عن الرواية، من أهم المصادر الأساسية في مادة التاريخ عند هؤلاء الرواة الذين يمكن تصور نشاطهم في هذا الباب، أو وجود وعي سياسي وثقافي عام. ولكن الإخفاق في الموضوع، هو عدم وصول ما صنع هؤلاء الرواة البناء الأمر الذي يتطلب من الباحث التأمل والتروي في بحثه مثل هذه المواضيع؛ وبخاصة في بعض المصنفات النادرة والتي تنسب إلى واحد من هؤلاء الرواة؛ ولشك فإن حل اهتمامنا، سيمسح على ما وصل إلينا من رواياتهم في المصادر التي حفظت لنا ذلك مثل الخطيب؛ والبلاذري.

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

أبو غنم الأزدي : حياته وأخباره

من المؤرخين المعروفين : أبو غنم^(١) نوط بن يحيى بن سعيد بن غنم بن سليم الأزدي القاسمي^(٢) ، شيخ من أصحاب الأخبار بالكوفة ، روى عن جابر ومجاهد ، وروى عنه المدائني ، ومات قبل السبعين ومائة^(٣) . وكان أبو غنم صاحب أخبار وأغلب والأخبار عليه أغلب ، وجده غنم بن سلم قد صحب النبي ﷺ وروى عن النبي وروى عنه^(٤) . ويذكر ابن النديم أن غنم - جده الأول - كان صحابياً من أصحاب علي بن أبي طالب^(٥) . وقد شهد في أصحاب

(١) غنم : ذكر ابن مسكون أنه وضع غنوم .

(٢) ابن النديم : فهرست ، ص ١٢ (بيروت ، ١٩٦٥) . كذلك ابن عسبة : التاريخ ، ص ٥٢٧ (القاهرة ، ١٩٦٠) . كذلك : معجم اللغتين ، ص ٦٥٧ . المراكبي : الاعلام - باب ١٠ .

(٣) الجاسط : البيان والتبيين ، ص ١١٨ ، ٣١١ (القاهرة ، ١٩٥٣) . والجديس : بالأخطة هنا أن جميع المصادر الأخرى التي ترجمت لأبي غنم ، لم تذكر أن سنة ١٥٧ هـ ، ٧٦٤ م هي السنة التي توفي فيها لوط بن يحيى . وكان من الواجب على صاحب تحقيق كتاب الجاسط الرموز - البيان والتبيين - أن يشير أن ذلك ، لأن صاحب مذهب الجاسط في جعل تاريخ الوفاة مرفوعة لتكون ذكر أوردناه أملاً .

(٤) ابن عسبة : المصدر السابق ، ص ٥٣٧ . كذلك ابن النديم : المصدر السابق ، ص ١٢ .

(٥) فهرست ، ص ١٠٣ .

الامام علي حرب الجمل بالبصرة : حاملاً راية الأزدي ، فاستشهد في تلك الواقعة سنة ٣٦ هـ ١٧١. في حين يذكر الدكتور عبد العزيز الدوري ، أن جده (عفيف بن سليم) كان قد استشهد في موقعه صفين^(١٧) . وعندي أن الدكتور السوري لم يوفق لما ذهب إليه ، والصحيح هو ما ذكره الأستاذ الدجيلي ، ودليل على ذلك الرواية التالية : قال أبو عفيف عن عمه محمد بن عفيف : قال : حدثني عدة من أشياخ الحلي كلهم شهد الجمل قالوا كانت راية الأزدي من أهل الكوفة مع عفيف بن سليم فقتل يومئذ ، فتناول الراية من أهل بيته الصعقب وأخوه سعد بن علي فقتل ، فأخذها العلاء بن عروة فكان الفتح وهي في يده...^(١٨)

يتبين لنا من هذه الرواية أن عفيف بن سليم - جد صاحبنا الأول - قد قُتل في معركة الجمل وليس في صفين كما أورد ذلك الدكتور الدوري ، ومن جهة أخرى فإن ذات الرواية تبين لنا مدى اعتزاز القبائل بأجدادها ، وهذه صفة مميزة كما سيتبين لنا ذلك في روايات لوط أن يحيى ، ولكن أخباره في معظمها ليست منحازة . وقد ورث أبو عفيف لوط عن جده هذا الميل للملويين ، وسني أبو عفيف بكتابة الأحداث ، الأحداث التاريخية الهامة في الإسلام بجانب اهتمامه بالأنساب^(١٩) ، وكان أبو عفيف عالماً بالميز والأخبار : بل هو من أمير الأخباريين في

(١٧) الدجيلي : اعلام العرب في عموم وكنون ، ص ٦٠ ، الحنف الأشرف ، ١٩٦٠.

(١٨) بحث في شاة عم التاريخ ضد العرب ، ص ٢٥ (بيروت ، ١٩٦٠).

(١٩) طبري : تاريخ الأمم والملوك ، ج ١ ، ص ٢١٦-٢١٧ (الطبعة الحديثة للبصرة).

(٢٠) سام ، عبد العزيز : تاريخ والأخبار العرب ، ص ٦٤ (الاسكندرية ، ١٩٦٩).

العراق^(١٠٠)، ومن المتسعين لحوادث والوقائع التاريخية ولا سيما في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وعن الحوادث والوقائع التالية في العراق حتى نهاية العصر الأموي، وقد صنف كثيراً في التاريخ والمقاتل والفتوح... وتزيده مصنفاته - التي سنأتي على ذكرها فيما بعد - على ثلاثين كتاباً، حفظ لنا الطبري معظمها في تاريخه.

قال أحمد بن الحارث الخزاز المتوفى سنة ٥٢٥هـ: «قلت العلامة أبو مخنف بأمر العراق وفتوحها وأخبارها يزيد عن غيره؛ والمدائني بأمر خراسان والهند وفارس؛ والواقدي بالجزار؛ وقد اشتركوا في فتوح الشام»^(١٠١).

ونستدل مما كتبه لوط بن يحيى عن اهتمامه بالسياسة الحزبية: فقد عني بالعلويين والمواريج، وقد اعتمد أبو مخنف في كتاباته على أشخاص ينتمون إلى قبائل مختلفة إضافة إلى قبيلة الأزد^(١٠٢)... إلى غير ذلك مما سيأتي ذكره في حق مصادر روايات لوط بن يحيى، ولم يبق من كتبه الصحيحة إلا ما سنده الطبري عنه^(١٠٣).

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

(١٠٠) ابن النديم: الفهرست، ص ٩٢.

(١٠١) أيضاً ص ٩٢.

(١٠٢) الطبري: الفهرست السابق، ص ٩٠، (مناقبه، ١٩٦٣).

(١٠٣) ابن النديم: الفهرست السابق، ص ٩٢. كذلك أمين، أحمد: معجم الإسلام، ص ٢٠٠، ص ٢١٢ الفهرست، ١٩٦٣.

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

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، ونقل الرواية التالية هي مصداق ما أتينا على ذكره آنفاً.

قال أبو مخنف: حدثني عبد الله بن عامر الخائلي قال: حدثني رجل من قومي، ان الأشتر خرج يوماً يقاتل بعضي في رجال من انصار ورجال من فرسان العرب فاشتد قتالهم فخرج علينا رجل والله لقل ما رأيت رجلاً قط هو أطول ولا أعظم منه، فدعا الى المبارزة فلم يخرج اليه أحد الا الأشتر فاختلفا ضربين فضربه الأشتر فقتله^(١٤).
لقد اعتمد أبو مخنف على روايات قبيلته الأزدي 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 الأزدي أسكن الكوفة، قالت: أمهنتنا يوم الجمل؟ قلت: نعم، قالت: أننا أم عسنا؟ قلت: بل عليكم...^(١٥). كما إنه قد استعاد كثيراً من الروايات الكوفية الأخرى فنذكر على سبيل

(١٤) الطبري: المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ (الطبعة المصرية المصرية).

(١٥) أيضاً: ج ٥، ص ٢٤٤ (الطبعة المصرية المصرية).

مثال أنه كان يروي عن الشعبي^(١٦١) فيما يتعلق بحرب الجمل إلى غير ذلك من الروايات وفي موضوعات مختلفة، كما كان يروي عن رواة يسمون إلى قبائل مختلفة كشمس وحمدان وطلي وكسة وعزوم وأسد... وغيرها^(١٦٢).

كذلك نرى أن أبا مخنف: قد اعتمد على شخصيات كانت لها مراكز حساسة في تاريخ الدولة الأموية، وعلى شخصيات كانت تترك فعلاً في الحوادث على اختلاف أهدافها: إضافة إلى اعتمده على الوثائق، كما أنه أضاف إلى رواياته السابقة روايات شبيهة ومثنية.

موقف لوط من الأمويين

يشير لنا من كتابات لوط: أنه لا يعيل أي الأمويين، فهو أميل للعراق من الشام، وهذا قادم من عصبية البدن والتي كانت مركز الجمل هي إحدى نتائج هذه العصبية. قال أبو مخنف: ... قال صعصعة بن صوحان... فلم تزلوا على الحق لأزمن له: آخضت به حتى أهلك الله بكم وبين كان على مثل هذاكم ورأيكم لتأكلن يوم الجمل: والمارقين يوم النهر - وسكت عن ذكر أهل الشام لأن السلطان كان حينئذ سلطانهم -...^(١٦٣)

(١٦١) أيضاً ج ٥ ص ٢٠٦ (القاهرة: ١٩٦٣).

(١٦٢) أيضاً ج ٥ ص ٢٥٧، ٢٦٨، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١٠، ٣١٢، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٨، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٥٠، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٨، ٣٦٠، ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١٢، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٦٠، ٤٦٢، ٤٦٤، ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٦، ٤٨٨، ٤٩٠، ٤٩٢، ٤٩٤، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٨، ٥١٠، ٥١٢، ٥١٤، ٥١٦، ٥١٨، ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٣٠، ٥٣٢، ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٨، ٥٤٠، ٥٤٢، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٤٨، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٥٨، ٥٦٠، ٥٦٢، ٥٦٤، ٥٦٦، ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٤، ٥٨٦، ٥٨٨، ٥٩٠، ٥٩٢، ٥٩٤، ٥٩٦، ٥٩٨، ٦٠٠، ٦٠٢، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٨، ٦١٠، ٦١٢، ٦١٤، ٦١٦، ٦١٨، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٤، ٦٢٦، ٦٢٨، ٦٣٠، ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٣٦، ٦٣٨، ٦٤٠، ٦٤٢، ٦٤٤، ٦٤٦، ٦٤٨، ٦٥٠، ٦٥٢، ٦٥٤، ٦٥٦، ٦٥٨، ٦٦٠، ٦٦٢، ٦٦٤، ٦٦٦، ٦٦٨، ٦٧٠، ٦٧٢، ٦٧٤، ٦٧٦، ٦٧٨، ٦٨٠، ٦٨٢، ٦٨٤، ٦٨٦، ٦٨٨، ٦٩٠، ٦٩٢، ٦٩٤، ٦٩٦، ٦٩٨، ٧٠٠، ٧٠٢، ٧٠٤، ٧٠٦، ٧٠٨، ٧١٠، ٧١٢، ٧١٤، ٧١٦، ٧١٨، ٧٢٠، ٧٢٢، ٧٢٤، ٧٢٦، ٧٢٨، ٧٣٠، ٧٣٢، ٧٣٤، ٧٣٦، ٧٣٨، ٧٤٠، ٧٤٢، ٧٤٤، ٧٤٦، ٧٤٨، ٧٥٠، ٧٥٢، ٧٥٤، ٧٥٦، ٧٥٨، ٧٦٠، ٧٦٢، ٧٦٤، ٧٦٦، ٧٦٨، ٧٧٠، ٧٧٢، ٧٧٤، ٧٧٦، ٧٧٨، ٧٨٠، ٧٨٢، ٧٨٤، ٧٨٦، ٧٨٨، ٧٩٠، ٧٩٢، ٧٩٤، ٧٩٦، ٧٩٨، ٨٠٠، ٨٠٢، ٨٠٤، ٨٠٦، ٨٠٨، ٨١٠، ٨١٢، ٨١٤، ٨١٦، ٨١٨، ٨٢٠، ٨٢٢، ٨٢٤، ٨٢٦، ٨٢٨، ٨٣٠، ٨٣٢، ٨٣٤، ٨٣٦، ٨٣٨، ٨٤٠، ٨٤٢، ٨٤٤، ٨٤٦، ٨٤٨، ٨٥٠، ٨٥٢، ٨٥٤، ٨٥٦، ٨٥٨، ٨٦٠، ٨٦٢، ٨٦٤، ٨٦٦، ٨٦٨، ٨٧٠، ٨٧٢، ٨٧٤، ٨٧٦، ٨٧٨، ٨٨٠، ٨٨٢، ٨٨٤، ٨٨٦، ٨٨٨، ٨٩٠، ٨٩٢، ٨٩٤، ٨٩٦، ٨٩٨، ٩٠٠، ٩٠٢، ٩٠٤، ٩٠٦، ٩٠٨، ٩١٠، ٩١٢، ٩١٤، ٩١٦، ٩١٨، ٩٢٠، ٩٢٢، ٩٢٤، ٩٢٦، ٩٢٨، ٩٣٠، ٩٣٢، ٩٣٤، ٩٣٦، ٩٣٨، ٩٤٠، ٩٤٢، ٩٤٤، ٩٤٦، ٩٤٨، ٩٥٠، ٩٥٢، ٩٥٤، ٩٥٦، ٩٥٨، ٩٦٠، ٩٦٢، ٩٦٤، ٩٦٦، ٩٦٨، ٩٧٠، ٩٧٢، ٩٧٤، ٩٧٦، ٩٧٨، ٩٨٠، ٩٨٢، ٩٨٤، ٩٨٦، ٩٨٨، ٩٩٠، ٩٩٢، ٩٩٤، ٩٩٦، ٩٩٨، ١٠٠٠، ١٠٠٢، ١٠٠٤، ١٠٠٦، ١٠٠٨، ١٠١٠، ١٠١٢، ١٠١٤، ١٠١٦، ١٠١٨، ١٠٢٠، ١٠٢٢، ١٠٢٤، ١٠٢٦، ١٠٢٨، ١٠٣٠، ١٠٣٢، ١٠٣٤، ١٠٣٦، ١٠٣٨، ١٠٤٠، ١٠٤٢، ١٠٤٤، ١٠٤٦، ١٠٤٨، ١٠٥٠، ١٠٥٢، ١٠٥٤، ١٠٥٦، ١٠٥٨، ١٠٦٠، ١٠٦٢، ١٠٦٤، ١٠٦٦، ١٠٦٨، ١٠٧٠، ١٠٧٢، ١٠٧٤، ١٠٧٦، ١٠٧٨، ١٠٨٠، ١٠٨٢، ١٠٨٤، ١٠٨٦، ١٠٨٨، ١٠٩٠، ١٠٩٢، ١٠٩٤، ١٠٩٦، ١٠٩٨، ١١٠٠، ١١٠٢، ١١٠٤، ١١٠٦، ١١٠٨، ١١١٠، ١١١٢، ١١١٤، ١١١٦، ١١١٨، ١١٢٠، ١١٢٢، ١١٢٤، ١١٢٦، ١١٢٨، ١١٣٠، ١١٣٢، ١١٣٤، ١١٣٦، ١١٣٨، ١١٤٠، ١١٤٢، ١١٤٤، ١١٤٦، ١١٤٨، ١١٥٠، ١١٥٢، ١١٥٤، ١١٥٦، ١١٥٨، ١١٦٠، ١١٦٢، ١١٦٤، ١١٦٦، ١١٦٨، ١١٧٠، ١١٧٢، ١١٧٤، ١١٧٦، ١١٧٨، ١١٨٠، ١١٨٢، ١١٨٤، ١١٨٦، ١١٨٨، ١١٩٠، ١١٩٢، ١١٩٤، ١١٩٦، ١١٩٨، ١٢٠٠، ١٢٠٢، ١٢٠٤، ١٢٠٦، ١٢٠٨، ١٢١٠، ١٢١٢، ١٢١٤، ١٢١٦، ١٢١٨، ١٢٢٠، ١٢٢٢، ١٢٢٤، ١٢٢٦، ١٢٢٨، ١٢٣٠، ١٢٣٢، ١٢٣٤، ١٢٣٦، ١٢٣٨، ١٢٤٠، ١٢٤٢، ١٢٤٤، ١٢٤٦، ١٢٤٨، ١٢٥٠، ١٢٥٢، ١٢٥٤، ١٢٥٦، ١٢٥٨، ١٢٦٠، ١٢٦٢، ١٢٦٤، ١٢٦٦، ١٢٦٨، ١٢٧٠، ١٢٧٢، ١٢٧٤، ١٢٧٦، ١٢٧٨، ١٢٨٠، ١٢٨٢، ١٢٨٤، ١٢٨٦، ١٢٨٨، ١٢٩٠، ١٢٩٢، ١٢٩٤، ١٢٩٦، ١٢٩٨، ١٣٠٠، ١٣٠٢، ١٣٠٤، ١٣٠٦، ١٣٠٨، ١٣١٠، ١٣١٢، ١٣١٤، ١٣١٦، ١٣١٨، ١٣٢٠، ١٣٢٢، ١٣٢٤، ١٣٢٦، ١٣٢٨، ١٣٣٠، ١٣٣٢، ١٣٣٤، ١٣٣٦، ١٣٣٨، ١٣٤٠، ١٣٤٢، ١٣٤٤، ١٣٤٦، ١٣٤٨، ١٣٥٠، ١٣٥٢، ١٣٥٤، ١٣٥٦، ١٣٥٨، ١٣٦٠، ١٣٦٢، ١٣٦٤، ١٣٦٦، ١٣٦٨، ١٣٧٠، ١٣٧٢، ١٣٧٤، ١٣٧٦، ١٣٧٨، ١٣٨٠، ١٣٨٢، ١٣٨٤، ١٣٨٦، ١٣٨٨، ١٣٩٠، ١٣٩٢، ١٣٩٤، ١٣٩٦، ١٣٩٨، ١٤٠٠، ١٤٠٢، ١٤٠٤، ١٤٠٦، ١٤٠٨، ١٤١٠، ١٤١٢، ١٤١٤، ١٤١٦، ١٤١٨، ١٤٢٠، ١٤٢٢، ١٤٢٤، ١٤٢٦، ١٤٢٨، ١٤٣٠، ١٤٣٢، ١٤٣٤، ١٤٣٦، ١٤٣٨، ١٤٤٠، ١٤٤٢، ١٤٤٤، ١٤٤٦، ١٤٤٨، ١٤٥٠، ١٤٥٢، ١٤٥٤، ١٤٥٦، ١٤٥٨، ١٤٦٠، ١٤٦٢، ١٤٦٤، ١٤٦٦، ١٤٦٨، ١٤٧٠، ١٤٧٢، ١٤٧٤، ١٤٧٦، ١٤٧٨، ١٤٨٠، ١٤٨٢، ١٤٨٤، ١٤٨٦، ١٤٨٨، ١٤٩٠، ١٤٩٢، ١٤٩٤، ١٤٩٦، ١٤٩٨، ١٥٠٠، ١٥٠٢، ١٥٠٤، ١٥٠٦، ١٥٠٨، ١٥١٠، ١٥١٢، ١٥١٤، ١٥١٦، ١٥١٨، ١٥٢٠، ١٥٢٢، ١٥٢٤، ١٥٢٦، ١٥٢٨، ١٥٣٠، ١٥٣٢، ١٥٣٤، ١٥٣٦، ١٥٣٨، ١٥٤٠، ١٥٤٢، ١٥٤٤، ١٥٤٦، ١٥٤٨، ١٥٥٠، ١٥٥٢، ١٥٥٤، ١٥٥٦، ١٥٥٨، ١٥٦٠، ١٥٦٢، ١٥٦٤، ١٥٦٦، ١٥٦٨، ١٥٧٠، ١٥٧٢، ١٥٧٤، ١٥٧٦، ١٥٧٨، ١٥٨٠، ١٥٨٢، ١٥٨٤، ١٥٨٦، ١٥٨٨، ١٥٩٠، ١٥٩٢، ١٥٩٤، ١٥٩٦، ١٥٩٨، ١٦٠٠، ١٦٠٢، ١٦٠٤، ١٦٠٦، ١٦٠٨، ١٦١٠، ١٦١٢، ١٦١٤، ١٦١٦، ١٦١٨، ١٦٢٠، ١٦٢٢، ١٦٢٤، ١٦٢٦، ١٦٢٨، ١٦٣٠، ١٦٣٢، ١٦٣٤، ١٦٣٦، ١٦٣٨، ١٦٤٠، ١٦٤٢، ١٦٤٤، ١٦٤٦، ١٦٤٨، ١٦٥٠، ١٦٥٢، ١٦٥٤، ١٦٥٦، ١٦٥٨، ١٦٦٠، ١٦٦٢، ١٦٦٤، ١٦٦٦، ١٦٦٨، ١٦٧٠، ١٦٧٢، ١٦٧٤، ١٦٧٦، ١٦٧٨، ١٦٨٠، ١٦٨٢، ١٦٨٤، ١٦٨٦، ١٦٨٨، ١٦٩٠، ١٦٩٢، ١٦٩٤، ١٦٩٦، ١٦٩٨، ١٧٠٠، ١٧٠٢، ١٧٠٤، ١٧٠٦، ١٧٠٨، ١٧١٠، ١٧١٢، ١٧١٤، ١٧١٦، ١٧١٨، ١٧٢٠، ١٧٢٢، ١٧٢٤، ١٧٢٦، ١٧٢٨، ١٧٣٠، ١٧٣٢، ١٧٣٤، ١٧٣٦، ١٧٣٨، ١٧٤٠، ١٧٤٢، ١٧٤٤، ١٧٤٦، ١٧٤٨، ١٧٥٠، ١٧٥٢، ١٧٥٤، ١٧٥٦، ١٧٥٨، ١٧٦٠، ١٧٦٢، ١٧٦٤، ١٧٦٦، ١٧٦٨، ١٧٧٠، ١٧٧٢، ١٧٧٤، ١٧٧٦، ١٧٧٨، ١٧٨٠، ١٧٨٢، ١٧٨٤، ١٧٨٦، ١٧٨٨، ١٧٩٠، ١٧٩٢، ١٧٩٤، ١٧٩٦، ١٧٩٨، ١٨٠٠، ١٨٠٢، ١٨٠٤، ١٨٠٦، ١٨٠٨، ١٨١٠، ١٨١٢، ١٨١٤، ١٨١٦، ١٨١٨، ١٨٢٠، ١٨٢٢، ١٨٢٤، ١٨٢٦، ١٨٢٨، ١٨٣٠، ١٨٣٢، ١٨٣٤، ١٨٣٦، ١٨٣٨، ١٨٤٠، ١٨٤٢، ١٨٤٤، ١٨٤٦، ١٨٤٨، ١٨٥٠، ١٨٥٢، ١٨٥٤، ١٨٥٦، ١٨٥٨، ١٨٦٠، ١٨٦٢، ١٨٦٤، ١٨٦٦، ١٨٦٨، ١٨٧٠، ١٨٧٢، ١٨٧٤، ١٨٧٦، ١٨٧٨، ١٨٨٠، ١٨٨٢، ١٨٨٤، ١٨٨٦، ١٨٨٨، ١٨٩٠، ١٨٩٢، ١٨٩٤، ١٨٩٦، ١٨٩٨، ١٩٠٠، ١٩٠٢، ١٩٠٤، ١٩٠٦، ١٩٠٨، ١٩١٠، ١٩١٢، ١٩١٤، ١٩١٦، ١٩١٨، ١٩٢٠، ١٩٢٢، ١٩٢٤، ١٩٢٦، ١٩٢٨، ١٩٣٠، ١٩٣٢، ١٩٣٤، ١٩٣٦، ١٩٣٨، ١٩٤٠، ١٩٤٢، ١٩٤٤، ١٩٤٦، ١٩٤٨، ١٩٥٠، ١٩٥٢، ١٩٥٤، ١٩٥٦، ١٩٥٨، ١٩٦٠، ١٩٦٢، ١٩٦٤، ١٩٦٦، ١٩٦٨، ١٩٧٠، ١٩٧٢، ١٩٧٤، ١٩٧٦، ١٩٧٨، ١٩٨٠، ١٩٨٢، ١٩٨٤، ١٩٨٦، ١٩٨٨، ١٩٩٠، ١٩٩٢، ١٩٩٤، ١٩٩٦، ١٩٩٨، ٢٠٠٠، ٢٠٠٢، ٢٠٠٤، ٢٠٠٦، ٢٠٠٨، ٢٠١٠، ٢٠١٢، ٢٠١٤، ٢٠١٦، ٢٠١٨، ٢٠٢٠، ٢٠٢٢، ٢٠٢٤، ٢٠٢٦، ٢٠٢٨، ٢٠٣٠، ٢٠٣٢، ٢٠٣٤، ٢٠٣٦، ٢٠٣٨، ٢٠٤٠، ٢٠٤٢، ٢٠٤٤، ٢٠٤٦، ٢٠٤٨، ٢٠٥٠، ٢٠٥٢، ٢٠٥٤، ٢٠٥٦، ٢٠٥٨، ٢٠٦٠، ٢٠٦٢، ٢٠٦٤، ٢٠٦٦، ٢٠٦٨، ٢٠٧٠، ٢٠٧٢، ٢٠٧٤، ٢٠٧٦، ٢٠٧٨، ٢٠٨٠، ٢٠٨٢، ٢٠٨٤، ٢٠٨٦، ٢٠٨٨، ٢٠٩٠، ٢٠٩٢، ٢٠٩٤، ٢٠٩٦، ٢٠٩٨، ٢١٠٠، ٢١٠٢، ٢١٠٤، ٢١٠٦، ٢١٠٨، ٢١١٠، ٢١١٢، ٢١١٤، ٢١١٦، ٢١١٨، ٢١٢٠، ٢١٢٢، ٢١٢٤، ٢١٢٦، ٢١٢٨، ٢١٣٠، ٢١٣٢، ٢١٣٤، ٢١٣٦، ٢١٣٨، ٢١٤٠، ٢١٤٢، ٢١٤٤، ٢١٤٦، ٢١٤٨، ٢١٥٠، ٢١٥٢، ٢١٥٤، ٢١٥٦، ٢١٥٨، ٢١٦٠، ٢١٦٢، ٢١٦٤، ٢١٦٦، ٢١٦٨، ٢١٧٠، ٢١٧٢، ٢١٧٤، ٢١٧٦، ٢١٧٨، ٢١٨٠، ٢١٨٢، ٢١٨٤، ٢١٨٦، ٢١٨٨، ٢١٩٠، ٢١٩٢، ٢١٩٤، ٢١٩٦، ٢١٩٨، ٢٢٠٠، ٢٢٠٢، ٢٢٠٤، ٢٢٠٦، ٢٢٠٨، ٢٢١٠، ٢٢١٢، ٢٢١٤، ٢٢١٦، ٢٢١٨، ٢٢٢٠، ٢٢٢٢، ٢٢٢٤، ٢٢٢٦، ٢٢٢٨، ٢٢٣٠، ٢٢٣٢، ٢٢٣٤، ٢٢٣٦، ٢٢٣٨، ٢٢٤٠، ٢٢٤٢، ٢٢٤٤، ٢٢٤٦، ٢٢٤٨، ٢٢٥٠، ٢٢٥٢، ٢٢٥٤، ٢٢٥٦، ٢٢٥٨، ٢٢٦٠، ٢٢٦٢، ٢٢٦٤، ٢٢٦٦، ٢٢٦٨، ٢٢٧٠، ٢٢٧٢، ٢٢٧٤، ٢٢٧٦، ٢٢٧٨، ٢٢٨٠، ٢٢٨٢، ٢٢٨٤، ٢٢٨٦، ٢٢٨٨، ٢٢٩٠، ٢٢٩٢، ٢٢٩٤، ٢٢٩٦، ٢٢٩٨، ٢٣٠٠، ٢٣٠٢، ٢٣٠٤، ٢٣٠٦، ٢٣٠٨، ٢٣١٠، ٢٣١٢، ٢٣١٤، ٢٣١٦، ٢٣١٨، ٢٣٢٠، ٢٣٢٢، ٢٣٢٤، ٢٣٢٦، ٢٣٢٨، ٢٣٣٠، ٢٣٣٢، ٢٣٣٤، ٢٣٣٦، ٢٣٣٨، ٢٣٤٠، ٢٣٤٢، ٢٣٤٤، ٢٣٤٦، ٢٣٤٨، ٢٣٥٠، ٢٣٥٢، ٢٣٥٤، ٢٣٥٦، ٢٣٥٨، ٢٣٦٠، ٢٣٦٢، ٢٣٦٤، ٢٣٦٦، ٢٣٦٨، ٢٣٧٠، ٢٣٧٢، ٢٣٧٤، ٢٣٧٦، ٢٣٧٨، ٢٣٨٠، ٢٣٨٢، ٢٣٨٤، ٢٣٨٦، ٢٣٨٨، ٢٣٩٠، ٢٣٩٢، ٢٣٩٤، ٢٣٩٦، ٢٣٩٨، ٢٤٠٠، ٢٤٠٢، ٢٤٠٤، ٢٤٠٦، ٢٤٠٨، ٢٤١٠، ٢٤١٢، ٢٤١٤، ٢٤١٦، ٢٤١٨، ٢٤٢٠، ٢٤٢٢، ٢٤٢٤، ٢٤٢٦، ٢٤٢٨، ٢٤٣٠، ٢٤٣٢، ٢٤٣٤، ٢٤٣٦، ٢٤٣٨، ٢٤٤٠، ٢٤٤٢، ٢٤٤٤، ٢٤٤٦، ٢٤٤٨، ٢٤٥٠، ٢٤٥٢، ٢٤٥٤، ٢٤٥٦، ٢٤٥٨، ٢٤٦٠، ٢٤٦٢، ٢٤٦٤، ٢٤٦٦، ٢٤٦٨، ٢٤٧٠، ٢٤٧٢، ٢٤٧٤، ٢٤٧٦، ٢٤٧٨، ٢٤٨٠، ٢٤٨٢، ٢٤٨٤، ٢٤٨٦، ٢٤٨٨، ٢٤٩٠، ٢٤٩٢، ٢٤٩٤، ٢٤٩٦، ٢٤٩٨، ٢٥٠٠، ٢٥٠٢، ٢٥٠٤، ٢٥٠٦، ٢٥٠٨، ٢٥١٠، ٢٥١٢، ٢٥١٤، ٢٥١٦، ٢٥١٨، ٢٥٢٠، ٢٥٢٢، ٢٥٢٤، ٢٥٢٦، ٢٥٢٨، ٢٥٣٠، ٢٥٣٢، ٢٥٣٤، ٢٥٣٦، ٢٥٣٨، ٢٥٤٠، ٢٥٤٢، ٢٥٤٤، ٢٥٤٦، ٢٥٤٨، ٢٥٥٠، ٢٥٥٢، ٢٥٥٤، ٢٥٥٦، ٢٥٥٨، ٢٥٦٠، ٢٥٦٢، ٢٥٦٤، ٢٥٦٦، ٢٥٦٨، ٢٥٧٠، ٢٥٧٢، ٢٥٧٤، ٢٥٧٦، ٢٥٧٨، ٢٥٨٠، ٢٥٨٢، ٢٥٨٤، ٢٥٨٦، ٢٥٨٨، ٢٥٩٠، ٢٥٩٢، ٢٥٩٤، ٢٥٩٦، ٢٥٩٨، ٢٦٠٠، ٢٦٠٢، ٢٦٠٤، ٢٦٠٦، ٢٦٠٨، ٢٦١٠، ٢٦١٢، ٢٦١٤، ٢٦١٦، ٢٦١٨، ٢٦٢٠، ٢٦٢٢، ٢٦٢٤، ٢٦٢٦، ٢٦٢٨، ٢٦٣٠، ٢٦٣٢، ٢٦٣٤، ٢٦٣٦، ٢٦٣٨، ٢٦٤٠، ٢٦٤٢، ٢٦٤٤، ٢٦٤٦، ٢٦٤٨، ٢٦٥٠، ٢٦٥٢، ٢٦٥٤، ٢٦٥٦، ٢٦٥٨، ٢٦٦٠، ٢٦٦٢، ٢٦٦٤، ٢٦٦٦، ٢٦٦٨، ٢٦٧٠، ٢٦٧٢، ٢٦٧٤، ٢٦٧٦، ٢٦٧٨، ٢٦٨٠، ٢٦٨٢، ٢٦٨٤، ٢٦٨٦، ٢٦٨٨، ٢٦٩٠، ٢٦٩٢، ٢٦٩٤، ٢٦٩٦، ٢٦٩٨، ٢٧٠٠، ٢٧٠٢، ٢٧٠٤، ٢٧٠٦، ٢٧٠٨، ٢٧١٠، ٢٧١٢، ٢٧١٤، ٢٧١٦، ٢٧١٨، ٢٧٢٠، ٢٧٢٢، ٢٧٢٤، ٢٧٢٦، ٢٧٢٨، ٢٧٣٠، ٢٧٣٢، ٢٧٣٤، ٢٧٣٦، ٢٧٣٨، ٢٧٤٠، ٢٧٤٢، ٢٧٤٤، ٢٧٤٦، ٢٧٤٨، ٢٧٥٠، ٢٧٥٢، ٢٧٥٤، ٢٧٥٦، ٢٧٥٨، ٢٧٦٠، ٢٧٦٢، ٢٧٦٤، ٢٧٦٦، ٢٧٦٨، ٢٧٧٠، ٢٧٧٢، ٢٧٧٤، ٢٧٧٦، ٢٧٧٨، ٢٧٨٠، ٢٧٨٢،

لوط في نظر الباحثين

لقد تصاربت الآراء في مسألة الأمانة العلمية عند صاحبنا: فهو وسامراف المؤرخين الأوائل - كعمر بن شبة - الذين اعتمدوا على لوط في نقل الكثير من الروايات: بأنه من المؤرخين الثقة^(١). ويرى فيها وزن ابن أبي حاتم: لا يلاحظ عند أبي مخنف شيئاً من الأغراض يستحق الذكر، أو هو على الأقل لا يلاحظ اغراضاً من شأنه تزيف الوقائع تزيفاً إيجابياً^(٢). في حين نجد من يصف لوط بأنه: إخباري قابل لا يؤخذ به، تركه أبو حاتم وغيره، وقال الدارقطني: ضعيف، وقال ابن معين: ليس بثقة، وقال مرة: ليس بشيء، وقال ابن عدي: شيعي محرق صاحب أخبارهم، قلت روى عن الصعقب بن زهير، وجابر الجعفي، ومحمد بن سعيد، وروى عنه المدائني، وعبد الرحمن بن عفران^(٣). ومن خلال المقارنة بين رواية الأخبار الذين ورد ذكرهم في رسائل المحقق يبدو لنا أن أبا مخنف هو من صنف الرواة الذين لا يركن إلى روايتهم^(٤).

خصائص ومميزات روايات لوط

تختلف روايات لوط بن يحيى من حيث عرصه للحدث: فتراها مرة موصلة، ترتبط الحوادث فيها ارتباطاً تاماً، في حين نجد روايات

(١) أنباء ج ١، ص ١٧٨.

(٢) الدولة العربية وعلومها، ص ١٥٢، من مقدمة (القاهرة، ١٩٥٨).

(٣) المدائني، محمد: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج ٢، ص ٤١٩-٤٢٠ (القاهرة، دون تاريخ).

(٤) رسالة المحقق، رسائل المحقق، ص ١٠، ص ٢٢٦-٢٢٧ (القاهرة، ١٩٦٩).

أخرى تقتصر إلى ذلك قاصداً، كذلك قنار كتاباته بالعموم أحيداً. ومع ما تقدم وانني أرى أن روايات صاحبنا هي صورة حية للحجرات، خاصة وأن الكثير من هذه الروايات قد تضمنت الخطب والمحاورات والشعر. والتقدير بالملاحظة هنا أن الكثير من الرواة في عصر العباسي: قد ذهبوا مذهب لوط بن يحيى في تضمين رواياتهم الخطب والمحاورات والشعر مثل سيف بن عمر الأسدي البغلي سنة ١٨٥هـ/٧٩٦م^(٦٧). كذلك يلاحظ علي لوط بن يحيى، أنه يورد الآيات القرآنية أثناء عرضه للرواية^(٦٨).

قال أبو محمد في معرض حديثه عن صفين: وحدثني رجل من آل خارجة بن التميمي، أن غيبان بن خبابة جعل يوشك سائر وهو يقول:

هل لك يا ظيان من بقاء
لا وإسـد الأرض والسماء
بالبرق عند هبوب الإنقاء
في ساكن الأرض بغير ماء
واضرب وجوه القدر الأعزاء
حقن كيموك إلى الهواء

[illegible]

١٢٤١ بروكهايف، كارول. تاريخ الأدب العربي، ص ٢٠٠، الجزء ١، ص ٢٠٠.

الطبري المصدر السابق ج 2 ص 25، الطبعة الثانية العربية، ولطبري
في ذكر الروايات الحديثة بالخط، وحوارات والتر أسطر الطبري السابق
السابق ج 2 ص 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835

يكفك فإن الرواية الخالية تبيّن لنا دور محاسن السمر وقصص الأبناء في أسلوب نوح من يحيى

قال أبو مخنف : لا عزل عثمان الوليد بن عتبة عن الكوفة ولاها سعيد
ابن العاص وأمره بمداواة أهلها فكان يجالس قراءها ورجلها أهلها
ويأمرهم ، فيجتمع عنده مالك بن الحارث الأستر النخعي وزيد
وصفصة ابن صوحان العبديان . . . فكتب جماعة من القراء إلى عثمان
منهم سليمان بن صرد الخزاعي . . . إن سعيداً أكثر على قوم من أهل
الورع والغضل والعباد فحملك في أمرهم على ما لا يعلم في دين
ولا يحسن في سماع ، وإنا نذكر في الله في أمة محمد فقد خفنا أن يكون
فساد أمرهم على يدك لأنك قد حملت في أمرك على ما قامهم^(١٢٦) . وقد
روى الأخباري المسائي بعض الروايات التاريخية عن لوط بن يحيى .
قال علي بن محمد المسائي : أخبرنا أبو مخنف عن حنظلة بن الأعمى عن
م هان الحنفي عن الأصمعي بن سنان الحاشمي قال : بعث علي بن خليف بن
قوة البرهمي - ويقال خليف بن طريف إلى خراسان^(١٢٧) . ومن خلال
الروايات التي ورد ذكرها في تاريخ الطبري ، يمكننا القول أن
أبا مخنف : كان يصح أخبار السيرة موضع اهتمامه الخاص^(١٢٨) .

[illegible]

تدريسي الاذاعي: احمد لاسون - ٢٠١٩

(74) λ هو العدد الناتج من $\lambda = \frac{1}{2} \left(\frac{1}{\mu} + \frac{1}{\nu} \right)$ حيث μ و ν هما الحدين المميزين للمعادلة.

© 2004 Blackwell Publishing Ltd *Journal of Internal Medicine* 255: 111–118

أحداث ووقائع. أعرف أن مصدرها رواة من أهل الكوفة، وهذا
 ما سراء عند حديثنا عن الرواة الذين اعتمد عليهم في رواياته: إلا
 أنه أضاف إليها روايات شامية وروايات مدنية، هذا وإن الرواية
 التالية تدل على أن أبو عفيف كان قد استعاد من بعض الوثائق
 الرسمية من رسائل ومعاذات: سواء أكان ذلك بصورة مباشرة عن
 طريق الاتصال الشخصي، أو بصورة غير مباشرة وذلك عن طريق
 أخذ هذه الأخبار من جماعات كانت تسمع براكز حساسة في الدولة
 وهذا ما حدث فعلاً. ومن أمثلة الأشخاص الذين اعتمد عليهم لوط
 ابن يحيى في هذا الضار نذكر سعيد بن الجالد قائد جيش
 الحجاج (٢٢).

قال أبو عفيف: حدثني نصيب بن خديج عن مولى للأشتر قال: لما
 هلك الأشتر وجدنا في ثقله رجاله على ابن أهل مصر، بسم الله الرحمن
 الرحيم... أما بعد فقد بعث اليكم عبداً من عبيد الله لا ينام أيام
 الحزن... وقد آثرناكم به عن نفسي لنصحكم لكم وحدة شكيته على
 عمرو (٢٣).

١٢٩: ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، 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، ١٥٠

كذلك ان روايات صاحبنا تخلو من رأيه الشخصي ، سواء كانت هذه الروايات قد أخذها عن غيره من الرواة ، أو كما وردت في تاريخ الطبري دون إسناد ؛ إذ 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 والتبصير نرى أن روايات صاحبنا شبه إلى حد كبير الروايات في الحديث وذلك من حيث : سلسلة الاسناد ، وعدد الرواة وينطبق على روايات صاحبنا ما يوجه إلى رواية الحديث من نقد في

أ - مدى أمانة من ورد اسمه في سلسلة الاسناد

ب - مدى صحة ما جاء في الرواية

كذلك فإني 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

ج - جوهر الموضوع للرواية

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

يحت هذا، الرواة مصدر آخر لرواياتهم غير صاحب، ومن أمثلة
الاختلاف نذكر هنا قول صاحب في تاريخ موقعة النهروان حيث
يرى أنها كانت في سنة ٣٧ هـ (١٦٩)، في حين يذكر الطبري: ...
وكان غير أبي مخنف يقول كانت الواقعة بين علي وأهل السمر
سنة ٣٨ هـ وهذا القول عليه أكثر أهل السير (١٢٧).

كذلك فإن أبا مخنف، كان يذكر أكثر من راوي واحد لروايته وفي
بعض الموضوع، وما أعنيه به هو ليس انتقال من راوي عن آخر عن
غيره من الرواة، بل إن 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 أن ذكر
موضوع الحديث. ويبدو لي أن أبا مخنف كان يرمي من وراء ذلك
إلى قطع الشك باليقين في أمر الخبر الذي يتحدث عنه (١٢٨). في حين
نجد في روايات أخرى يذكر أنه قد أخذ هذه الرواية من هؤلاء
الرواة أنفسهم ولكن عن طريق مغاير لما سبق ذكره، وهو طريق
النقل: فلان عن فلان عن فلان (١٢٩)، والخبر بالذكر عند أن أبا مخنف
كان لا يعتقد بصحة بعض الروايات على الرغم من روايته لها؛ وعليه
فإنني وجدت أن أسلوبه في رواية الأخبار غير الموثوق بها، يختلف
تماماً عن أسلوبه في رواية الأخبار الموثوق عليها (١٣٠).

(١٢٧) الطبري: المصدر السابق، ج ٥، ص ٩١ (الطاهر، ١٩٦٥).

(١٢٨) أيضاً، ج ٥، ص ٩١ (الطاهر، ١٩٦٥).

(١٢٩) أيضاً، ج ٦، ص ١٠٩ (الطبعة الجديدة المصرية).

(١٣٠) أيضاً، ج ٥، ص ١١٢ - ١٣٩ - ١٤٥ - ١٩١ - ٢٩٩ (الطبعة الجديدة المصرية).

(١٣١) الطبري: المصدر السابق، ج ٥، ص ١٤١ - ١٤٢ (الطبعة الجديدة المصرية).

كذلك يمكن القول، أن أبا مخنف لم يكن دقيقاً تماماً في
تتبعه له لسلسلة روايته، الأمر الذي جعل البعض أن يصنف بأنه
ضعيف الإسناد^(١١١).

ومن خصائص روايات صاحبنا الأخرى، كثرة الرواة الذين
يعتمد عليهم في رواياته. واخذوا بالذكر هنا أن رواة لوط بن يحيى
كثراً يتجاوزون سماعاً لموضوع الرواية؛ بل إن أبا مخنف كان يذكر أسماء
مختلفة لمجموعة من الرواة في الموضوع الواحد إذا ما تعددت
رواياته^(١١٢).

ومن جهة أخرى نرى أن أبا مخنف كان يلجأ أحياناً إلى ذكر
ما لا يقل عن أسماء أربعة أشخاص من الرواة في إحدى رواياته، في
حين نراه في رواية أخرى يكتفي بذكر اسم راي واحد؛ على الرغم
من أن موضوع كلتا الروايتين واحد^(١١٣).

ومن خصائص روايات صاحبنا أيضاً، أن النساء قد شاركن
أرجاءً في نقل الخبر^(١١٤).

مؤلفات لوط بن يحيى

ينفق معظم الباحثين، أن مؤلفات لوط بن يحيى تزيد على الثلاثين

(١١١) ابن قتيبة: المصدر السابق، ص ١٤٤.

(١١٢) الطبري: المصدر السابق، ج ٦، ص 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، ١٩

كتاباً، نذكر منها: كتاب الردة - كتاب فتوح الشام - كتاب تنزيح
 المرق - كتاب الجمل - كتاب صفين - كتاب أهل السجستان
 وأخارج - كتاب الفارات - كتاب الحريث بن راشد وبني ناجية -
 كتاب مقتل علي - كتاب مقتل حجر بن عدي - كتاب مقتل محمد بن
 أبي بكر والأشتر ومحمد بن أبي حذيفة - كتاب الثوري ومقتل عثمان -
 كتاب منصور بن علفه - كتاب مقتل الحسين - كتاب وفاة معاوية
 وولاية ابنه يزيد، ووقعة الحرة وحصار ابن الزبير - كتاب المختار
 ابن أبي عبيد - كتاب سنان بن عمرو وعين الورد - كتاب مرج
 راحط وبيعة مروان ومقتل الصحاح بن نيس - كتاب مصعب وولات
 الحراق - كتاب مقتل عبد الله بن الزبير - كتاب مقتل عبيد بن
 الحاض - كتاب حديث يا حيروا ومقتل ابن الأشعث - كتاب بلال
 الخارجي - كتاب نخبة أبي قيس - كتاب حديث الأزارقة - كتاب
 حديث روستفاد - كتاب شبيب الخارجي وصالح بن مسرج - كتاب
 مطرف بن النيرة - كتاب زهير الجاهلي وخديج عبد الرحمن بن الأشعث
 - كتاب يزيد بن المهلب ومقتله بالعقر - كتاب خالد بن عبد الله
 الحميري ويوسف بن عمر وموت هشام وولاية الجوب - كتاب يحيى -
 كتاب الضحاك الخارجي (115)

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

كتاب قصة المختار الثقفي، وكتاب مقتل أبي مخنف في أخبار

مقتضى احسن بن علي ، الا ان المدارس للكنايين المذكورين يبين له ان
لا صلة بينها وبين أي مخنف ودليل على ذلك :

١ - الأسلوب :

ان كتاب قصة المختار الثقيفي مأخوذ من الاسناد الذي اعتمد رواة
عصر لوص بن يحيى ان يذكروه في مطلع الرواية ، وقد سلك أبو مخنف
هذا السبل في معظم رواياته التي جاءت في تاريخ الطبري .

٢ - وبخصوص الأسلوب أيضاً ، فقد وجدت ان الأسلوب الذي
كتب به الكتاب المذكور من حيث المفردات والمركبات ، هو أقرب
الى أساليب التأخرين منه الى أسلوب عصر أبي مخنف . وللدلالة على
صحة قولك هذا نورد الرواية التالية نستبين حقيقة الفرق بين ما عُرِفَ
عن أبي مخنف وبين ما هو موجود فعلاً في كتاب قصة المختار الثقيفي :
روى أبو مخنف رضي الله عنه قال لما قُتِلَ مولانا وموتى كل مؤمن
ومؤمنة الحسين بن أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليها والستون
بنو أمية لعنهم الله تعالى عن الملك .

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

٤ - ان روايات صاحبنا في تاريخ انصاري تخلو من كلمتي (ع) أو
أي شبه السلام ؛ (ع) أي لعنه الله ؛ وهما الكلمتان اللتان جاء ذكرهما
في كتاب قصة المختار الثقيفي . والجدير بالملاحظة هنا ، ان لماتين

لأننا لم نجد هذه الرواية وحدها في قصة المختار الثقيفي ، بل في تاريخ الطبري
تاريخ الطبري .

الكلمين دلالة الحاشية في الاستعمال وخاصة في عصر المورخ الذي
نحضر منه عنه.

٥ - أن المدارس الروايات التي تضمنها الكتاب المذكور يرى
أن ذلك نصاً واضحاً لا يحتاج إلى جدل، تعصب لأهل البيت
وأنصارهم، وعداء صريح ضد الأمويين وأنصارهم.

٦ - استعمال عبارة: «ول أبو مخنف رقة» في الكتاب المذكور
والتي تعني قل أبو مخنف رضى الله عنه، وإن 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،
فهو يشير دون أدنى شك إلى أن ههنا 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 إلى نقطة مهمة جداً، وهي وجود تصارب
في الروايات حول نفس الموضوع بين الكتاب المذكور وبين كتاب مقتل
أبي مخنف المنسوب إلى أبي مخنف أيضاً؛ وإذا سلمنا حملاً - وفي هذه
النقطة فقط - أن كتاب مقتل الحسين هو لأبي مخنف، عندئذ يمكن
الاجتزاع بأن كتاب قصة اختار هو ليس لأبي مخنف، إذ ليس من المنطق
بشيء أن تصارب روايات تبحث في موضوع واحد ولؤلف واحد
ولكن في كتابين منفصلين، الأمر الذي يؤكد قوتي السابق بهذه وجود
آية علاقة بين أبي مخنف وبين كتاب قصة المختار التتقي.

أما إذا ما بحثنا في الكتاب الآخر المنسوب لأبي مخنف وأعني به
كتاب مقتل أبي مخنف فسجد الثاني:

وإن كان كذب مثل الحسين الموجود بين أيديها هو الآخر ليس
بشيء عظيم بل هو منسوب إليه. وهذا الخصوص يذكره القس: «ولما
جلس النبي بأيديهم وسب إليه (أي إلى أي عظماء) فليس له بل
ولا لأحد من المؤرخين المعتمدين ومن أراد تصديق ذلك فليقل
بأن هذا القتل وما نقله الطبري وغيره عنه حتى يعم ذلك»^(١٤).

٢ - لقد استعمل النقد الداخلي للكاتب فوجدنا الرواية التالية:
• وروى الكليني في حديث أن معاوية قد حضرته الوفاة... وكان
يزيد غائباً عنه... وأما هذا فقد قرأنا به وفاة الكليني
(توفي سنة ٢٩٧/٣٣٨ هـ) وبين وفاة أبي عفيف (توفي سنة ١٥٧ هـ)
يتم لنا أن الكليني قد وُجد بعد أن توفي أبو عفيف، إذن كيف
استطاع أبو عفيف من أن ينقل رواية أو حديث عن شخص لم يكن
قد وُجد بعد. وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن الكتاب المذكور قد
أنف بعد سنة ١٥٧ هـ أو قبل ذلك بقليل.

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

٥ - أن أسلوب الكتاب المذكور يختلف عن الأسلوب الذي عودنا عليه أبو مخنف في تاريخ الطبري، إذ أن أسلوب الكتاب المذكور هو أقرب إلينا من العصر الذي عاش فيه أبو مخنف: فعليه الأسلوب السطحي في الكتابة، وسهولة إدراك المعنى، إضافة إلى الرواية

1911. نص، عباس الكوي والأحمد: 1967. النجف، 1967.
1912. أبو عبد الله محمد بن يحيى، مقلد، 1967. نص 7 (أيزوند)، 1967.

القصورة جداً... وهي صفات تقتصر إليها روايات أبي مخنف في تاريخ الطبري حيث الدقة في سرد تفاصيل الرواية وبالفصوص والتعبد أحياناً.

٥ - لو جمعنا روايات أبي مخنف في تاريخ الطبري حين نقل الحسين وقارناهم بروايات الكتاب المذكور لوجدناها تعادل - 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 - إن روايات أبي مخنف في تاريخ الطبري تملو من كسبي (أي) واضح أشار إلى معنى كل منها آنفاً، والمثال وردنا في كتاب نص المختار المنسوب إلى أبي مخنف: إلا إنني قد وجدت ورود هاتين التلميذتين في كتاب المقتل أيضاً، الأمر الذي يثبت زيف ما نسب إلى أبي مخنف في هذا النضار من البحث.

٧ - إن من يقرأ كتاب المقتل سجد فيه عبادة، فلا أبو مخنف؟ والسؤال هنا: إذا 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 يشدني إلى كتاب المصري مرة أخرى وهو الذي حفظ لنا رواياته، فكان والحالة هذه يذكر اسم أبي مخنف وأسماء الرواة الذين نقل عنهم ثم يأتي بعد ذلك إلى ذكر الرواية وذلك كله قائم على أساس أن دور المؤلف هنا هو النقل فقط وإذا ما غلبنا هذه القاعدة على كتاب النقل لم نحظ بنسجة عكسية تماماً.

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

٩ - أن توبيخ الكتاب وتقسيمه إلى ما هو عليه برهمن عن عدم
صحة روايات 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 » .

ولكني تقارن بين روايات أبي مخنف كما جاءت في تاريخ الطبري ،
وبين نفس الروايات كما جاءت في الكتاب المذكور ، فورد هنا النصين
التاليين من كلا الكتابين :

قال أبو مخنف : وكان هاني يومئذ عيلاً فنهض ليعتقه - أي
ليعاقب مسلم - فلم يقدر وحيداً يتحدثان حتى أتى حديثهما إلى
عبد الله بن زياد (ع) . فقال هاني : يا سيدي أنه من أصدقائي
وسيبغض مرضي وربما يأتي يعودني ... فإذا جاء فخذ هذا السيف
وادخل الخدع فإذا جلس فدونكه فقتله واحذر أن يثوبك . فان
فكك قبتك وقبطني والعلامة بيني وبينك إذا قلت عمامتي عن رأسي
وأضعها على الأرض فإذا رأيت ذلك فاخرج عليه وأضله . فقال مسلم
(ع) إفعل ... فقتل هاني لجأريته : إذ دفعني السيف لمسلم قد دفعته إليه
فأخذه ودخل الخدع ثم دخل ابن زياد (ع) وجلس إلى جانبه فلم يعل
رأسه فجعل يحادثه وسأله عن حاله ، وهاني يشكو الذي عهده وهو مع
ذلك يستنهي 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 شيئاً ما يقول وهو يتمثل بهذه الأبيات:

ما الانتظار بطلنى لا تحبها حيوا سليمى وحيوا من تحبها
قال وجعل يردد هذا البيت وغيره من الأبيات وابن زياد العجلي
يفطن (١٩١).

أما إذا ما رجعنا إلى رواية أبي مخنف عن نفس الموضوع وكما
أوردنا الصري فلاحظها عن الشكل الثاني: ... وقدم شريك بن
الأعور شاكياً فقال طائي: مر مسلماً يكن عسلي، فإن عبيد الله يعودني.
وقال شريك سلم: أرايتك أن أمكتك من عبيد الله أصريه أنت
بالسيف؟ قال: نعم والله. وجاء عبيد الله شريكاً يعودني في منزل طائي
وقد قال شريك: السلم: إذا سمعني أقول أسقوني ماءً فأخرج علي
فأصريه، وجلس عبيد الله على فراش شريك وقدم عن رأسه مهران
فقال: اسقوني ماءً، فخرجت جارية بندق، فرأت مسلماً، فزالت، فقال
شريك: اسقوني ماءً، ثم قال الثالثة وبلغكم تحموني الماء أسقونيده ولم كنت
فيه نسي، ففطن مهران فصر عبيد الله قوبت... يا ابن

عما تقدم يبين لنا الفرق بين الروايتين في النص والأسلوب
والمغزى: وهذه رواية أخرى هي موضع اختلاف أيضاً بين الطوائف:

جاء في مقتل أبي مخنف في روايته عن سم بن عقيل بن بلي:
«وسار حتى وصل الكوفة فبذل ليلاً في دار سليمان بن عمرو وقيل في
دار المختار بن أبي عبيدة الثقفي...» (١٩٢). في حين جاء ذكر نفس

(١٩١) أبو مخنف المصنف: مقتل أبي عبيدة: ص ٢٧ - ٢٨.

(١٩٢) الطبري: المصدر السابق: ج ٥، ص ٣٦٠ (الطبري: ١٩٦٣).

(١٩٣) أبو مخنف المصنف: مقتل أبي عبيدة: ص ٢١.

الرواية في تاريخ الطبري على الوجه التالي: «... ثم أقبل مسلم حتى دخل الكوفة، فنزل دار المختار بن أبي عبيد الثقفي...»^{١٥٩}.

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

ولكن لا تُتهم بالتطرف في الموضوع نرى أن من واجبتنا ذكر الحقائق التالية في معرض مقارنة بين روايات أبي مخنف كما وردت في تاريخ الطبري وبين ما هو موجود بالفعل في كتاب مقتل أبي مخنف، على أن يكون منهوياً أنه لا جدال فيما ذكرناه آنفاً، ولا وجود لبتناقض بين ما ورد سابقاً وبين الحقائق التالية:

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

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

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

^{١٥٩} الطبري المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥٥ (الطبعة: ١٩٦٣).

٤ - ان التسلل الزمني للعقل 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:

ولكني 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 الأزدي من أنفسهم، روى عنه سيف بن الثوري^(٥٣)، ويرى الذهبي أنه مصدر موثوق به^(٥٤).

٢ - الأعمش: وهو سليمان بن مهران. ولد سنة ٥٦٠ هـ، وروى سنة ٦٤٨ هـ، وكان صاحب علم بالحديث وقد شهد أبوه مقتل الحسين (ع) علي^(٥٥).

٣ - الهادي بن سعيد الحميري، وبكنى أبا عمير توفي سنة ٦١٤ هـ في خلافة أبي جعفر المنصور وكان ضعيفاً في الحديث.

٤ - محمد بن السائب الكلبي بن بشر بن عمرو بن الحرث بن

(٥٣) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٢٢٤ (تبريز، ١٤٠٥).

(٥٤) الذهبي: المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٢.

(٥٥) ابن سعد: المصدر السابق، ج ٦، ص ٦٤٢ - ٢٤٣.

عبد الحارث ويكنى أبا النصر، وكان جده بشر بن عمرو وبنوه
المائب وعبيد وعبد الرحمن قد شهدوا الجمل مع علي بن أبي طالب،
وقد شهد محمد الجاهلي مع عبد الرحمن بن الأشعث، وكان محمد عائلاً
بالتصغير وأنساب العرب وأحاديثهم: توفي بالكوفة سنة ١١٦ هـ في
خلافة أبي جعفر وقبل أنه في روايته ضعيف جداً.

٥ - أبو روق: وهو عطية بن الحارث الحمدي، وهو صاحب التصغير،
روى عن الصالح بن مزاحم وغيره.

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

٧ - القاسم بن عبد الرحمن، ويكنى أبا عبد الرحمن مولى جهورية بنت
أبي صفيان بن حرب، وقيل مولى معاوية، ومات سنة ١١٢ هـ في
خلافة هشام بن عبد الملك (٥٦).

٨ - الشعبي: ولد سنة ١٨ هـ في الكوفة وتوفي فيها سنة ١٠٥ هـ (٥٧).

٩ - أبو الطفيل: عامر بن وائلة 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 مشاهدته: وتوفي
زيد بن وهب في ولاية الحجاج بعد الجاهلي، وكان ثقة: كثير
الحديث.

(٥٦) أيضاً ج ١، ص ٣١٩، ٣٢٩، ٣٥١، ٣٦٩، ج ٢، ص ٥٤٩، بيروت ١٩٥٤.
١٩٥٤.

(٥٧) ابن حنبل: وصفت الأئمة، ج ٢، ص ١٢ - ١٦، (بيروت ١٩٦٩).

٢ - إن أبا مخنف ذاته قد ساهم في خلق مشكلة أخرى أمام الباحث الذي يسوي معرفة حياة مصادر رواياته، وبيان ذلك أن أبو مخنف كان يذكر أسماء الرواة الذين كان ي نقل عنهم الخبر بأشكال مختلفة، فنجد مرة يذكر اسم الراوي فقط دون أي ذكر لاسم أبيه أو جده أو لقبه، ونجد مرة أخرى يستعمل لقب الراوي فقط، ومرة ذلك يذكر اسم الأب والجدة واللقب، ومرة رابعة نراه يذكر الاسم أو يترك الراوي.

من هنا يتبين لنا مدى الارتباك الذي أوجده لبعض الباحثين أبو مخنف الذي يرمي الاختلاف على تاريخ أحد الرواة، وتزداد المشكلة تعقيداً إذا كان الراوي المراد البحث عنه هو من ضعف الرواة ضعيفي الشهرة.

٣ - إن البعض من روايات أبي مخنف تخلو من الاسم الكامل للراوي. ففي هذا المضمار كان أبو مخنف يكتب بقوله: سمعت من رجل من آل خمرجة يقول... وفي روايات أخرى يذكر أبو مخنف أنه سمع عن شيخ من أشياخ الحلي، الأمر الذي يجعل الباحث في حيرة من أمره. نرى كم عدم عدد التبرخ عند بعضهم ذلك الحلي الذي عيش فيه كـ "حنا" وإن كان الباحث يعرف عجزاً أمام معرفة حياة الكثير من وردت أسماؤهم في روايات أبي مخنف، فكيف يكون الحال إذن بالنسبة هذا الصف من الرواة؟ والواقع أن عليه أن يترك أبو مخنف هذا يدفعنا إلى التساؤل عن الأسباب التي أدت به إلى أن يتبع هذا النهج. ويبدو لي أن هناك تشبهاً كبيراً بين عدم أبي مخنف وبين عصرنا الحاضر في هذا المجال بالذات وذلك حين

يضم أحداً من ذكر اسم من نقل له خبراً معيافاً نادراً لأية محاذير قد
تلتحق بتصدر الخبر.

١ - ورود روايات لأبي مخنف على الشكل التالي: سمعت عن عمي أو
عن خالي... ثم تذكر الرواية. ونا كان أبو مخنف يصفه المبرز في هذا
المضمار، ثم أجد له في المصادر التي اعتمدت على رواياته في كثير من
الموضوعات إلا تلك السطور القليلة التي أوردتها في بداية هذا
البحث: بل إن أغلب المصادر التي ذكرت رواياته قد تجاهلت تماماً
ذكر أي شيء عن حياته، فإذا كان الأمر هكذا بالنسبة لأبي مخنف،
في عناه أن يكون بالنسبة لعمه وخاله؟

٢ - إن الكثير من أسماء الرواة الذين ذكرهم أبو مخنف في رواياته:
قد وجدت لهم نظيراً في مصنفات أخرى وبخاصة في كتاب «ميراث
الاعتدال» الذي يضم أكثر من اسم متشابه. وما زاد الأمر تعقيداً
إن صاحب المؤلف المذكور، كان شديد الإيجاز في حديثه عن حياة
هؤلاء الأمر الذي لا يدع للمباحث أي مجال للتفرقة أو التمييز بين
الأسماء المتشابهة، ونتيجة لذلك فقد تعذر عليّ معرفة من عناه
أبو مخنف في رواياته.

وفي حق الرواية، فإننا لو رجعنا إلى مصنفات أبي مخنف
المذكورة آنفاً: سري أنه قد تناول مواضيع شتى: وما لا يصل إليها من
مصنفاته تلك شيء سوى الروايات التي أوردتها كل من الصوري
والبلاذري وغيرهما من تلك سبيلها في هذا المضمار، فإنها بطبيعة
أحوال قد شوعت تبعاً للموضوعات التي تطرق إليها أبو مخنف منذ
عصر صدر الإسلام وحتى نهاية العصر الأموي، وهي الفترة التي

اشياء أبو مخنف عتاً كما تدل على ذلك قائمة مؤلفاته أدب هذه الفترة
 رسمية من تاريخ الدولة الإسلامية. وللقوف على طبيعة الموضوعات
 التي تناولها أبو مخنف، وعدد الروايات التي وردت عن كل موضوع
 فقد قمت بعملية إحصاء لجميع الروايات كما وردت في كتاب
 الصبري. وهذا أود الإشارة إلى أنني اتخذت من الموضوع الرئيسي
 لرواية معياراً في عملية الإحصاء هذه. ومن جهة أخرى أود أن
 أشير إلى أن عدد روايات أي موضوع لا يعني أن هذا
 الموضوع لم يطور إليه أبو مخنف في روايات أخرى، بل أن ما أردت
 بيانه أن عدد روايات أي موضوع يعني أن هذا الموضوع هو الأصل.
 وإذا ما صرفت إليه أبو مخنف في روايات أخرى فإنه سيكون له
 أسماء حسب الرواية. ومن ذلك مذكر على سبيل المثال، أن أبا مخنف
 قد ذكر اسم الحجاج بن أبي يوسف الثقفي في روايات كثيرة، ولكن
 على أن كل رواية يذكر فيها اسم الحجاج هي أن الشخص المذكور هو
 المقصود في هذه الرواية. إن الجواب على هذا السؤال هو بالنفي.
 فعند نرى أن الحجاج - وبخاصة في باب سيرته - هو جوهر موضوع
 الرواية، في حين نجد أن الحجاج في رواية أخرى، قد أصبح بعبارة
 أخرى عن صلب موضوع الرواية وما جاء ذكره هنا إلا لاعتطاء الرواية
 المعنى العام.

وهكذا فإن المراد بيانه في الرواية، كان المقياس الذي استندنا
 عليه في رسم الجدول التالي:

(٨٢)	الحسين بن علي
(٨٣)	مهم بن عقيل
(٨٤)	هاني بن عمرو
(٨٥)	الحارث بن أبي عبيدة الثقفي
(٨٦)	عمر بن عبد العزيز
(٨٧)	عدي بن أرطاة
(٨٨)	عروة بن الزبير
(٨٩)	معتصم بن صوحان وحياد بن أنصار بن وعبد
(٩٠)	كثير بن شهاب وحمزة بن يحيى بن زبيد وأمرؤ
(٩١)	حيان بن سلمان السلمي ودعوتة إلى الجهاد
(٩٢)	ربيع بن الحارث
(٩٣)	عبد الرحمن بن سعيد بن قيس الجندلي
(٩٤)	يزيد بن أسد
(٩٥)	يحيى بن زبدة بن علي
(٩٦)	المنصور بن أبي
(٩٧)	راشد بن أبي
(٩٨)	عبد الله بن مضع
(٩٩)	التوابع
(١٠٠)	عبد بن عبد الأسد
(١٠١)	خصائص أهل الشام والعراق
(١٠٢)	مروان الحكم

موضوع الرواية

علي بن الحسين

بريد بن معاوية

أبو سعيد الخدري

عبد الله بن الحر

عبد الله بن جعفر بن أبي طالب

صفي

أبو الأسود الدؤلي

عبد الله العنوي

الديلمية بن شعبة

كعب بن جابر

يحيى بن كعب

أبو الأرق

سليمان بن محمد

عبد الله بن الزبير

صه بن عتبة

الخصي بن غير السكوي

الضحاك بن حسن

علي بن أبي طالب

عقيل بن قيس

زيد بن علي

عمر بن ياسر

محمد بن المهلب

عدد الروايات

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(1)

(١)	عبد الله بن أبي الحصين الأزدي
(٣٨)	الموارح
(١٣)	إبراهيم بن الأشتر
(٢)	عبد الله بن عمر
(١)	معاوية بن قرة (قاضي البصرة)
(٢)	ابن الحصة
(٢)	عبد الله بن عباس
(١)	عبد الله بن عوف
(١)	عبد بن حنيفة
(١)	عائلة
(٣)	مذنب المتكلمة الناعطية
(١)	عبد الله بن الحجاج الأزدي
(٦)	عبد الله بن زياد
(٥)	برقعة الجبل
(٢)	نقطة
(١)	الوليد بن عتبة
(٥)	سبح بن زعي
(١)	أسد بن عمرو الأزدي
(١)	شمس بن ذي الجهم
(٣)	سليمان بن عبد الملك
(١)	عبيد الله بن أبي بكر

موضوع الرواية

عدد الروايات

عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث

سارية بن أبي سفيان

مهيبة بن الزبير

عمر بن عبيد الله

رزق بن الموكل البكري

الحارث بن أبي ربيعة

طبيب بن يزيد بن نعيم

محمد بن أبي بكر (والي مصر زمن الإمام علي)

الحجاج بن أبي يوسف الثقفي

عمرو بن العاص

حجر بن عدي

زياد

شعر بن غالب

رائدة بن قدامة

أبو مرادة بن أبي موسى الأشعري

عم بن الحارث الأزدي

صالح بن مسرج التميمي

بني داجنة ومقتن صاحبهم

الحرث وأتوانه في القفال

وائله الكنانة (الشمر والخضيب)

در القاص

(١)	القاسم بن محمد
(٢)	قيس بن سعد
(٣)	عبد الملك بن مروان
(٤)	سويد بن عبد الرحمن
(٥)	الحجاج بن جارية
(٦)	عدي بن وناذ
(٧)	مقتل يزيد بن زناد مولى الغيرة بن شعبة
(٨)	المعرفة بن الغيرة بن شعبة
(٩)	الأزارقة

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

بَحْثُ

منوع المذهب في كتابي الإسلام

مَنَعَاءُ الْمَذَاهِبِ فِي تَارِيخِ الْأُمَمِ

د. رَجَبُ بْنُ زُهَيْرٍ

لَا إِذَا لَدِمَ السُّلُوكُ شِعْرًا وَآخَرًا مَصَارِعَ وَبَنَاتٍ وَيَكْفُرُ بَعْضُهَا
بَعْضًا، أَشَدَّ بَأْسًا مِنْ بَعْضِهَا الْعَصَ مِنْ بَأْسِهَا عَنِ أَعْدَائِهَا

لَا إِذَا سَلَّ دِمَاحُ الْمُعَمِّينَ أَبْرَأَ بَأْسِي الْعُلَمَاءِ؟

لَا إِذَا دَحَرَتْ مَدِينُ السُّلُوكِ وَخَسَّكَتْ أَعْرَاضُهَا وَاسْطَلَّ حَرَمُهَا
وَمَشَّ بَعْضُهَا الْبَعْضَ؟

لَا إِذَا عَمِدَ مَا تَقَلَّبَ صَفَحَاتُ تَارِيخِهَا عَمِدًا يَبْرُجُ مِنْهَا الدِّمُ وَالْخِرَاقِي
وَالْأَمُّ وَالْمَصْرَاحُ وَالْمُؤَامَرَاتُ وَالْمَغْنَى وَأَكْدَاسُ الْحَيَى؟

يَعْنِي كَانَ عَلَى غَيْرِ الْأَمْرِ بِطَوْرِهِ الْبَنِي كَوْنَهُ السُّلُوكُ حَسَابِيَّةَ
الْعَصْرَانِ أَنْدَاوِيَّةَ الْبَنِي أَنْهَكَتْ قَوَاهُ وَأَنْزَلَتْ دِمَاحُهَا وَحَمَلَتْهَا تَحْمِلُ
فِي الْبَنَاءِ نَعْمَةً سَائِغَةً فِي أَفْوَادِ أَعْدَائِهَا، الْفَرَنْجِيَّةَ، لَوْلَا هَذِهِ الْأَنْهَارُ
مِنْ الدِّمَاءِ الَّتِي سَالَتْ بَيْنَ الْمُعَمِّينَ، لَوْلَا الْمَلَايِكَةُ مِنْ قَدَمِ السُّلُوكِ
بَأْسِي السُّلُوكِ أَمَا كَانَ مِنْ امْتِصَافٍ أَنْ تَكُونَ حَارِجَةً الْعَالَمِ الْيَوْمَ عَلَى
غَيْرِ مَا عَمِيَ عَلَيْهِ؟ وَتَكُنِي بَعْدَ الْأَسَابِ يَسْفِي أَنْ يَتَشَجَّرَ أَصْلُ
الْإِمَامَاتِ حَتَّى يَصِلَ إِلَى نَظْمَةِ الدُّنَا، وَلَيْسَ هَذَا تَجْرِيجُ أَحَدٍ:

ولا لقاء اللوم على أحد ولا على فرقة دون سواها : لو كان هذا حذرا
ما استحق المدد الذي نزيقه على هذه الصفحات . ولكن هذا :

١ - معرفة هذا وكيف ومن المسؤول عن هذا الانقسام على هذا
المخرج من قلب القضاة الذي لا يزال يعطّر دماء القضاة

٢ - وبالتالي تبيان طبيعة الانقسام هل هي قضية أم سياسية أم
اجتماعية : هل تراكمت الأحداث بمرور الزمن : وأسالت كل فرق
على قدر المدد مدادا لبروز مواقفها وأخفت هذه التراكبات في
أحداث كثيرة الأساس الحيقرة التي لا يخطئ الثغرتين الميول الشيف :
ضد بعضهم البعض : بعد ليل : بعد رغبة البصر بعد كل سنة

إن انصراف الشكر حدث في الإقليم لم يشهد له مثلا في التوزيع
الإنساني والضمير الإسلامي لا يزال متفلا : فإن هذا الصبح والضحى
غابت أسد الحنيضة عن رعي المسلمين وضلت الأساليب الثانوية أو
التجريبية تصح عن صبح الوعي وتحافظ على الإنقسام . ما زال من
يحدث لائحة الخلية من : أو من : ولا زال هناك من ينظر المهني
الذي غاب وسردا وحالي حكمة أسد وهناك إلى العبد فريضة من :
برضى مضاهرة غده من المسلمين أو تكوين علاقات معهم . وذلك من
برى أصدانه أرجح وأحق بعلاقات من الجوبة في الإسلام

إننا نضطر للإسلام على أن يكون على شكل اتحاد بينه وبين
العقائد الصدمية التي توارثها أجيال المسلمين تكوّن وتبين الخلل في
أخروج دول أن تعرفه بالذات فقد طردت هذه العقائد الصدمية
تعاضا وتلقا من جيل إلى جيل يطبقون بحذوهم : إن طموحا هو مخرج
هذه العقائد بالقرار أمبارها الحنيضة لتعليم : البصير الإسلامي من

هذه الأقسام الثلاثة التي تشكلت بحرية أهل أهل الإسلام

بلا بد من أن يكونوا في رأيهم في كل واحد من هذه الأقسام

أولاً: وإذا أخذنا إلى الوراء ونسعى لتتبع الأحداث باحثين عن أول
أبواب الإسلام في أصناف المسلمين بعد أنقضاء وحياتها توحيد مع المجتمع
والإسلام في فوائدها التي كثر ما وفاته وأصوله. ولما أن انقضى الحزب الذي
تحدثنا عنه لوفاته في القول وفي الحقيقة الإسلامية الحديث المتكامل.
المؤيد لأن الرسول يمثل سلطة مبدعة باعتبارها موحى إليه أكله المذبحان
مذبح مع الكلمة لمن اتوا على المذبح. ولهذا ليس كمن لا يخلو أن
يظهر تعاقب هذه المذبح كان يحتمل كل باذرة بخلاف الكلمة هذه حيثما لم يكن
مخالف عن مصلحته فمن ذلك من لم يوافق في ذلك في اختياره أو رأيه

١ - الوحدة بين القبائل العربية كانت حديثة لم يألفها العرب بعد
ولا زال عندك تصور قبائل لم يألفوا بعد الخضوع لسلطة مركزية، وإذا
أمكنوا لما زالوا تحتها فلا بد من أن يكونوا أئمة تركوهم إلى الإسلام
فأولئك الذين لم يوافقوا في ذلك لا خيار لهم بعد من أن يوافقوا أو لا
ليس من شأنهم أن يوافقوا بعد أن لم يوافقوا في ذلك ولا يوافقوا في ذلك
٢ - لقد دخل إلى الإسلام أعداد من غير العرب ومن أصحاب
الديانات الأخرى وهؤلاء لم يأتوا بحدوث العهد بالإسلام لم يتكفوا
تماماً مع الحضارة التي جاء بها بل أخذوا أضواءهم من سيرة النبي
نوفى ولم يوصى إلا من بعده بالخلافة، ورفض الأدعاءات بأنه أوصى أو كاد
أن يوصى إلا أن عدم الأدعاءات في صحيح فيها الفرضية: حاجة وأن
الحجج التي تورد معوزها الدليل وهي في الغالب لا علاقة لها بموضوع
الخلافة. كما أن القرآن خال من أي إشارة محددة إلى نوع نظام الحكم
أو طريقة اختيار الحاكم، وهذا يوحي بأننا نحن الممارسات الخاصة لم تكن

لتلغي الغيب آنذاك. وقد كان هذا الحكمة فنيها 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 - وصفت السماء - وإن على المسلمين أن يعتمدوا بعد ذلك على أنفسهم. إن رحلة الانتقال من الفترة التي كان المسلمون فيها موجهين بالوحي الإلهي إلى الفترة التي يجب أن ينسحبوا فيها على أنفسهم بعد إنقطاع الوحي وإكمال الدين تشبه حلاً ذلك لصبي الذي يجد نفسه فجأة - بعد احتفاء أبويه الذين كانا يوجهانه - ملزماً بأن يقرر مصيره وأن يختار طريقه...! إن إلى هذه الفترة من التاريخ الإسلامي وما حدث فيها يرجع ما اعتري المسلمين بعد ذلك. وما إلى يومنا هذا؟

لقد كانوا يأتون محمداً، ومحمد محبوب، يأمر، يرشد، يوحد، يحسم بهم يطعون وينفذون حياً أو كرهاً، وفجأة انخفض محمد! ومع أن القرآن حمل على أن بعد نفية المسلمين إلى هذا الحدث بشاراته في أكثر من موضع إلى أن محمد بشر مطراً عليه ما يطراً على البشر جميعاً أي أنه سوف يموت. إلا أن المسلمين لم يكونوا لا نفسياً ولا سياسياً مستعدين لاختلافه من حياتهم، ورؤيته لم يذكرها في هذا ولم يتوقعوه وحتى عندما كانوا يترجون القرآن لم يشبهوا إلى ما ورد فيه من خروجهم موت - محمد - وحيداً وجدوا أنفسهم أمام الأمر الواقع: ونزل الحدث أنفسهم أمام ما اكتشوا الخراج الذي خلفه محمد نفياً وسياسياً واكتشفوا بعد جداته التكوين السياسي الذي يوحد قبائلهم.

إن هذا التطور النفسي - السياسي - الاجتماعي نجمتا عنهم بوضوح

ما دار من سعيه من ساعدة باعتباره أول بوادر الخلاف بين المسلمين، لقد رفع شيوخ القبائل رؤوسهم بعد أن تأكدوا من إختفاء عهد، وأصبح كل طامع إما أن يستلم قيادة المجتمع الجديد أو على الأقل العودة إلى البناء القلبي القديم، إن هذا الخلاف ليس حكراً على المجتمع الإسلامي، بل برأ ينكر حول عهد كل قائد عظيم، إذ يترك جمعاً في نفس المستوى لا يحصل لأي منهم الإجماع، 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 عنه في الاجتماع، فإن الأمر قد حسم بتأورة دكية من عمر بن الخطاب وبحديث مروى عن الرسول القى به أبو بكر «الإمامة خريش»، وتولى أبو بكر الخلافة بدفع من عمر بن الخطاب.

ولكن الخلاف لم يحسم، فعلى من أي طالب لم يحضر الاجتماع لاعتقاده بأن الخلافة له لا محالة، ولهذا لم يرض عن البيعة لأي بكر، وتوفيت زوجته فاطمة ابنة الرسول دون أن تكلم أي بكر، بل أوصت ألا يصلي عليها عند موتها، ولهذا دفنت في منتصف الليل سرّاً حتى لا يعلم أبو بكر موتها، ولم يبايع عن أي بكر إلا بعد مضي وقت طويل.

ربما أن أبا بكر كان مثال المسلم الورع الذي يحثي الله في كل شيء، وليس بتفاني في سبيل الإسلام، ولم يظهر على سلوكه أي اموجاج

(١) غير الإسلام أحمد أمين ٤٣

ولا تمصب القبيلة. ولا لم يجد فيه شيعة على ما أخذوا رخصوا به من
غيره. وهكذا تكن أبو بكر من تأجيل الصراع بالعرفان. فترى
الحروب الردية - وبالأول مرة أخرى - أنها لم يزلوا فيها.

ولكنه عندما أتى الحين، إليك سلوك الرسول في مسألة الخلافة
لقد عاين مشكلة الخلافة وما كانت تبرز فيه المصالح والإسكان من
صراع فاضح. ثم من الخطاب في آخر مناعة بالخلافة المسلمين حراً
لاي صراع. ولترة الثانية يمتدح على أن الطالب عن المسألة ويظهر
على امتداد قوة طويلة يدفعه إلى هذا الموقف المتعاضد بأن الخلافة
حتى لا تفسد منه. ثم صاغها من الخلافة للمرة الثالثة عندما
تحدثت اللجنة التي كونها عمر لا خيار أخيرة: عثمان كانت خيفة
المسلمين. وقيل على الأمر الواقع على تنصير لأنه كان التفت أعظم
لجنة حتى إذا ما قس على عثمان ضحية مفهومه عن الخلافة بأعسرها
و ثوب البعد أنه أباه. ولا يحق لأحد أن يحلله عنه. وبسبب يعز
والجبهة التي أعطى لها الشبه والأثر في البيت بحدود المسلمين. فما كان
الآخر قلعة تعود إلى ذلك. أن يكون خلافة الشلف والتشدد. وبسبب
إيمانهم والظلم التي كانت هي به. ولا تدور. الأمصار وبسبب هؤلاء
المصيرين. ولا نسي الأمان قد أصبح إلى جهود. انتهى ذلك من
تجدد طلبه بعد الحزن من صراع. هو الذي تم أسلم به الذي إلى علياً وودعا
به منتقلا في الضرر والكلية والتم. وعصر محرماً على قصر
مؤذن. وأصبح عيب خليفة بحث لمول انتظامه. لكنه لم يبقاً بهذه
خلافة إلا أنها معدومة فقد حدثت ثاني أخطر تقدم في صفوف
الخلافة.

١٥٠ دور الإسلام بعد النبي مر ١٥٠

الإسلام لا مذهب. وهو مطلق. مشكلة مر ١٥١

المسيحية، فحاشية روج التي بالزبير انشقوا عليه واعتبروه مسؤولاً عن
قتل عثمان أما الضطر على التي منازلتها في أكثر من موقعة، ومعاقبة
وأي الشام رفض حاشية على واعتبره مسؤولاً عن قتل عثمان.
رأه مذهب

والسؤال هل كان خروج معاوية فقط بسبب مقتل عثمان؟

إن الإدارة عن الشؤون المسلمين كانت من إجماع ولاية أموي، على
رأس الولايات محلية قوية لهم فيها اليد الطولى فكانت تحت أيديهم
والجيوغرافية تحتها أرواحهم. ذلك كان في المملوك على الخليفة في تحول الولاية
بحيث أن عثمان كان والياً على المدينة وليس خليفة لكل المسلمين.
فهيتم الولايات كانته اسمية خروجه يترك التي كان ولائها من عينة
إعوان، لا تتغير أرواح نصيب من المخرج التي يستقر على المسلمين.
وطذا كان من الطبيعي أن يكون معاوية في راجح على بطانة
والخليفة في المدينة، ولم يكن مقتل عثمان إلا العذر الذي تطوعت به
الصفين لتبرير هذا الخروج. أعاد كما سمعنا في راجح راجح
فإذا نظرنا إلى حلبة الصراع وجدنا الآن أمامنا:

١ - جماعة المسلمين بأبصارهم العليا بالخلافة بعد راجح راجح

٢ - جماعة عاتية والزبير.

٣ - جماعة معاوية بالشم.

٤ - جماعة معاوية بالشم.

سألكم من الطبيعي أن يخرج على حروب العاتيين، فليدجزت
عائنة والزبير وأنصارها بعد أن أتي القتال على مئات الألوف من
الأرواح. وكاد معاوية أن يلاقي نفس المصير في وقعة صفين
٦٥٧ هـ - ٦٥٧ م لولا الخدعة المعروفة بالتخيم التي اتفق عليها

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

١ - أولئك الذين تسيحوا لعلي وهؤلاء يواصلون التيار القديم
الناصر لبيث النبي والذي كان موجوداً منذ سقيفة بن ساعدة وذهب
رفض علي لخلافة أبي بكر وعمر، وجهود عبد الله بن مسعود الناصر
لذهاب التشيع في أرجاء الدولة الإسلامية والمعرض الرئيسي على تن
عثن.

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

٣ - أنصار معاوية والذين كان جلهم جنود محترفين لا يجاريون
من أجل مبدأ بل مجرد تنفيذ الأوامر، وقلّة منهم من أجل مناصب
وعدوا بها.

٤ - المخاضون عموماً والذين إما أنهم لم يتمكنوا من تحديد أي
الفرق أحق من غيرها فاستزلوا الصراع وأرجئوا الأمر إلى الله، أو
أنهم استيكتهم أحوال الطارك في حنين والجمل والخيلة... فالتروا
السلامة وأصبح الأرجاء بمثابة الصيغة الذهبية التي تنطق ورغبتهم في
الركون إلى الراحة^(٢). ومن هؤلاء عموماً تفرعت مذاهب السنة.

(٢) حركات الشيعة المتطرفين نجد - من جهة المثال - من ١٩٥٥.

إن استعراض ما سلف تلخيصه من التاريخ المعروف لكل قارئ
يقودنا إلى 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 أشد فيها الخلاف بين المسلمين وتشتت فيها
آراؤهم وتكون حولها أهم الفرق الإسلامية^(١) إن الخلاف كان يدور
حول المسائل الآتية:

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

وهنا نجد الشيعة يقررون أن شرعية الخلافة تنبع من الانتساب
إلى 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 إسقاطه أم أن طاعته لا تتعارض
مع سوء مسلكه ؟

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

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

(١) حبر الإسلام أحمد أمين ص ٢٥٢

الخطي وإن كان هذا الخطي هو الذي جعلني لأسرة معلومة والتعب
يسعدون اسقاط الخليفة لأنه معصوم والأمويون كذلك وإن كان
هذا لا يثبت أن الخليفة هو الذي جعلني أسرة معلومة ولكن الخليفة هو الذي جعلني
أسرة معلومة سبب هذا أن الخليفة هو الذي جعلني أسرة معلومة

أما سبب الخطي فهو الخطي هو الذي جعلني أسرة معلومة والتعب
يسعدون اسقاط الخليفة لأنه معصوم والأمويون كذلك وإن كان
هذا لا يثبت أن الخليفة هو الذي جعلني أسرة معلومة ولكن الخليفة هو الذي جعلني
أسرة معلومة سبب هذا أن الخليفة هو الذي جعلني أسرة معلومة

أما سبب الخطي فهو الخطي هو الذي جعلني أسرة معلومة والتعب
يسعدون اسقاط الخليفة لأنه معصوم والأمويون كذلك وإن كان
هذا لا يثبت أن الخليفة هو الذي جعلني أسرة معلومة ولكن الخليفة هو الذي جعلني
أسرة معلومة سبب هذا أن الخليفة هو الذي جعلني أسرة معلومة

خلافاً السياسية والقومية لم يجد بينها خلافاً من الخليفة الديني
بذكر الشيعة.

زعم إمام الشيعة أن فرق متعددة إلا أنه من الممكن أن يوجد
الأساس الذي يقوم عليه السبيل في

١ - أن الخلافة أو الإمامة تكليف مثل النبوة صادر عن الله
أي أن الله الذي اختار رسوله قد اختار أيضاً الإمام الذي خلفه
الرسول، وإذا كانت مهبة الرسول قد انتهت ما قبل نزول الله فإن
هذه مهبة الإمام قد بدأت وتسير إلى أن يرتد الله لا إلى يوم
عليها وبالتالي فإن الإمام معصوم كعصمة الأنبياء لأنه منتخب من الله
الذي لا يخطئ، بينما يرى المعتزلون منهم أن التكليف صادر عن الرسول لعدم
لأن الإمامة ليست من المصالح العامة التي موزعة إلى بقية الأمة بل
هي عندهم ركن الدين ولا يجوز لأي إنسان ولا تفويضها لغيره لأنها من
حجب تبين عدم لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغار، والوحى
ما هو على الذي يسمى أيضاً بالوحي^١ ومن فكره يؤمنه
بغير التأثير القارضي، إذ لا حاضر من إرجاء هذه الحكمة في
تضمنه من مبدأ النبي - الألهي أو من قبل الرسول - إذ القائل
الفرقة في الحكم التي تقوم على الوراثة^٢، إذ أن علي قد أوضح

١ - راجع الخلق في تاريخ الإسلام، حسن استظوان، ويوم الوصية الذي يدعى
على الكتاب هو أن الخلافة تكليف إلى كالنموذج لا علاقة لسلطانها وإنما
تلك التي لها علاقة بغيره من بعده.

٢ - مع الإسلام، محمد أمين، ص ٢٣٨.

٣ - انظر كتاب النبوة في الإسلام، محمود حمدي، ص ٦٨.

للحي وهذا أوصى بالحيوية هكذا^{١٣١} ما فيه حال

الرجعة: يعتقد الشيعة عموماً أن الإمام لم يمت، بل انتسب

بدايةً إلى مرة ما حدثنا أنه يات ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلاً
كما صلت جوراً، وفكرة الرجعة هذه أصلها من جهة غير اليهودية
ثم أتت وجدت في التصراغة وتطورت هذه الفكرة عند الشيعة إلى
تعبئة بأن الإمام الحسين سيعود ويملا الأرض عدلاً ومنها من
فكرة المهدي المنتظر^{١٣٢} التي لها أصلها في فكرة الرجعة

وعلى كل حال فإن التشبه على العموم ببعض كبار أئمة بني هاشم
سأسي في أن على من إلى طالب الحق بالخلافة من معوية بن يزيد ومن
عمر، وقد حاربوا الأمويين، وأغضوا بعضاً منهم بغير الاستدلال على
السلطة منهم وبسبب الطبيعة التي يمتازون بها، وقد ركس العباسيون في
هذه الميزة ثم تكررت لهم وبكلاً بالشريعة، وأصبحوا يسمون أنفسهم
سراً حتى لا يخافوا لا يرضهم به أية صلاة بل فرسوا صلتهم بقوة
الشيعة: فالخليفة الظاهري حين يبدل عن غيره كان يرسم صورة الخليفة
وجه بآله ويضع عليه ثيابه، هذا حينئذ هو الذي يملأ الأرض عدلاً
الأنوار أما غيره أو يتبعها

الخوارج: يسمون الإمام الذي يملأ الأرض عدلاً بالخليفة الظاهري

الخوارج - كما رأينا - مثل الشيعة يربط ظهورهم بالخلافة بقبضة

على راية الإمامية، ويرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

والتي هي من قبيل التشبه بالخلافة العباسية، والشيعة يرون في ذلك نوعاً من التشبه بالخلافة العباسية

سياسة وهي قضية الامامة ، فقد كانوا يرون أن الخلافة لا يجب أن
تختص في قوم بعينهم بل أن كل مسلم صالح للخلافة إذا توفرت فيه
شروطها^{١٢٠} لقد تشمروا من احكام قریش للحكم ، بل واعتبروا
الحديث الذي ساهم في حسم خلاف سفيقة بن ساعدة وأوسيل أبي بكر
خلافه ، والنسب الى النبي : الامامة لقریش ، ، حديثاً موضوعاً^{١٢١}
وبعض آرائهم في الخلافة ما يلي :

- ١ - يجب أن تكون الخلافة باختيار من المسلمين ولكن مسلم
الحق في الخلافة إذا كان مستوفياً الشروط أيأ كان حنفاً أو حنوفاً
- ٢ - أن يرفع الخليفة على قبول الخلافة ولا يجوز له الزول عن
- ٣ - إذا جاز عن الحق وجب قتله .

٤ - إذا كان وضع هذه الأسس موضع التسديد مسجلاً فلا يسمى
للخلافة

وقد اتعب الجوارح الحكومات المسلمة بسبب لحوقهم الى حرب
العصابات الخاطفة وسبب رفضهم للنسب السعي : الحق^{١٢٢}

وإذا كان الجوارح يرون إمكانية الاستغناء عن الخلافة في حالة
عدم توفر شروطها على هناك من لا يرى هذا الرأي . بل يرى : لا بد

^{١٢٠} خلافة الراشدين : عثمان بن عفان ، علي بن أبي طالب ،

^{١٢١} اعلم يورث في الإسلام : حسن البريوطي ص ١٠

^{١٢٢} اعلم بدأ شفي وهو السمر وتناول عن اسباب انقراضه ان شفي السمر
على هذه الضرر .

من أمير حراً كان أم فاحراً^(١) أي ضرورة « الخليفة » حتى وإن لم
تتوفر فيه الشروط الصحيحة للخلافة.

وهذه الفرقة التي تقول هذا، لرأي أقل تحديداً وأقل تحسناً من
الشيعة والخوارج فهي تجمع.

١ - الحائض الذين لم يفهموا ما أن إليه أمر المسلمين وما كان
بإمكانه تحديد من هو الحق ومن هو الخاطئ، أهو مثل أئمة علي أص
مطوية عائنة الزبير^(٢).

٢ - الأشعريين الذين تبعوا مصالحهم الخاصة قبل كل شيء
وباتوا لا يهم من يحكم ولا كيف توصل إلى الحكم ما دام يحقق لهم
مصلحتهم.

٣ - والمرجئة الذين رفضوا اتخاذ موقف في الصراع الدائر
وأرجئوا الأمر إلى يوم القيامة لعقاب الخاطئ وإثبات المصيب.
ولهذا تضربت فيهم الأقوال: فهناك من يعتبرهم مبررين لنظام
الملكي الأموي والحكومات الكسروية العباسية^(٣) وقصر البعض أنهم
لم ينسوا الحق من الباطل بعد مقتل عثمان فاستمعوا لمن مناصرة أي
من الخبيث ولم يتركوا في الخلاف، أو عدا بعض الآخر حرب
الوسط الموصوفي الأشعري الذي يجد موافق وفقه عليه تلك
مصلحته أو عدا - كما يقول النونيني - أهل الحق وأتباع الملوك
وأعدائهم كل من غلب، لقد كانوا خطيئاً من كل هذا فحيد عنهم رباطه

(١) ابن القتيبي في معجم زهير ج ٢ ص ٢٢٥.

(٢) المرافعة السرية في الإسلام: محمد السبيل ص ١٠٠ - ١٠١.

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

اذن أصبح الخلاف الآن أمامنا واضحاً فأمامنا على حلبة الصراع السياسي ثلاث فرق والراصة السلطة القائمة الأموية ثم العباسية... الخ. فمن ناحية الشيعة الذين جهدهم من غير العرب، والذين حاربوا مع علي ثم مع نسل علي ليوصلوهم إلى الحكم لأنهم يرونهم أحق من غيرهم بالخلافة، ضد الحكومات المتوالية، وإن كانوا قد خدعوا ذرية علي أكثر من مرة وتركوهم وحدهم في مواجهة أعدائهم. ومن ناحية ثانية الخوارج الذين حاربوا الجميع طيعة وأمويين وعباسيين بل ارتدوا حتى على بعضهم البعض في سبيل النفوذ السياسي. ومن ناحية ثالثة وقف فرقة غير متجانسة فضلت موقفاً المتفرج على الصراع الدائر وإن كان موقف المتفرج في صالح المنتصر ضد المهزوم في كل الأحوال.

هذه المواقف السياسية المحضة أخذت ترسخ مع مرور الأيام ومقطوع الضحايا بحيث أصبحت تتطلب تبريراً عقلياً.

* * *

فإذا جئنا إلى المستوى النظري فلتنا عبثاً بحث عن خلاف ديني بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما نجد الخلافات على المستويات التالية.

١ - مستوى ميثاقيزيني في مسائل الصفات، والتفزيه والتشبيه والروية.

٢ - مسائل فلسفية مثل حرية الإرادة البشرية، والخير والشر.

٣ - مسائل: جهادية صرفة مثل الأخذ بالقياس أم بالرأي، وهذه الاجتهادات الآن اما تافهة ماذجة أو انها فقدت كل قسم وأصبح تكرارها مصيبة للوقت. هذه الاختلافات فيما بعدا حرية الارادة البشرية ومسألة الحر 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 إلى أي حزب سياسي ينتمي. فالأمويون وأهل السنة عموماً ما كانوا يقبلون القول بحرية الإرادة البشرية لأن في هذا تأثير سلبى على حكمهم، ويفضلون القول بالجبرية، ولهذا أمر هشام بن عبد الملك بقطع يدي غيلان الدمشقي ورجليه وقلبه ثم صلبه^{١٠١}. وكان من الطبيعي أن يميل المعتزلة الذين يدعون حرية الإرادة البشرية إلى اخوارج الدين بشروطهم هذا الرأي^{١٠٢}، بينما تنحصر السعة من هذه القضية وراء ركاه من الكلمات والمباحثات المفضية.

وترتيب قضية الخلاف الثانية على المستوى النظري ارتباطاً وثيقاً بالظروف السياسية، فعند قتل عمار بأيدى مسلمين، وانشقت دلائه على علي وعلي وقاتل معاوية علي، ثم قتل علي، ثم هو النظام في كل زمان ومن هو المظلوم؟ من هو الكافر ومن هو المؤمن؟ من كان غلطاً على أم معاوية، عثمان أم قتلوله، وعلي كان حقاً في موقعة الجمل أم جاثماً؟

١٠١ نصر الإسلام أحمد أمين ص ١٠٤

١٠٢ مروج الذهب شعوبي ج ١ ص ١٤٤

وها أيضاً يمكنك أن تستنبط الاجابة من معرفة الى أي حزب
 ينتمي المتكلم، إن مرتكب الكبيرة وعمل هو مؤمن أم كافر أم بين
 بين لم يكن مقصوداً به الزاي أو شارب الخمر، فهذه الأمور لم تكن
 لشغل بالك المتكلمين في هذا الحد، بل المداخلة أخطر من شرب الخمر
 أو زنا: إنها مسألة الحكم واغتصاب الحكم، والموقف الذي يجب أن
 تتخذ من الحاكم إذا جاد عن الصواب، أو هل يجب طاعة الحاكم في
 كل الظروف، وهل عني على حتى أم معارضة؟ وأما المؤمن وأما
 الكافر، وقد استدلني هذا من كل فرقة أن يحدد مفهوم الايمان.
 ونسب غريباً أن يجد تحديد مفهوم الايمان يتفق بل يترجم الموقف
 السياسي الذي تتخذه الفرقة، فها هم المرجئة عموماً الذين فصلوا
 موقف المتفجع من التصراع فيرون موقفهم بتحديد للايمان ينصق
 عليهم، فيرون أن الايمان تصديق بالقول دون العمل، بمعنى أن العمل
 ليس ركناً من أركان الايمان ولا داخلاً في مفهومه^(١١) وهذا فيرون
 ففودهم أثناء الصراع، وبهذا الرأي يواصلون، بل يطبقون موقفهم
 السياسي: فهم لا يتكفرون الشيعة ولا الخوارج ولا الأمويين ويعترفون
 بكل الخلفاء ويعتبرون الجميع مسلمين حتى وإن عملوا بما لا يتفق مع
 الايمان، وجعلوا لأنفسهم مبدأً لا تصر مع الايمان معصية ولا تنفع مع
 الكفر طاعة^(١٢) وهذا يعني بشكل من الأشكال شرعية حكومة
 الأمويين: وهذا كان من الطبيعي أن يتفق عليهم الأمويون
 يستعينون بهم في مناهضة الخوارج، إذ لو تناهنا وفقاً لأذهنهم هذا
 عن أي الاثنين أحق بالخلافة رأينا المرجئة عموماً يفتنون بالأمر

(١١) الأشعري مقالات الاسلاميين ص ١٤١

(١٢) أحمد أمين عبر الإسلام ٢٢٩

الواقع - حكم الأمويين - ويرجعون الفصل في هذا إلى يوم الحساب

وموقف المعتزلة وإن كان يختلف قليلاً عن المرجئة إلا أنه يعتبرون نسباً متعادين للأمويين بوقوفهم موقفاً وسطاً بين الذين والموارح حين ادسوا الفتنة بين المؤمنين، أي أن يرتكب الكبيرة ليس مؤمناً وليس كافراً، وقد أرجعت فرقة المعتزلة حسب تقديم الفكرين، فهي بارزة تغازل الأمويين وتارة أخرى تميل إلى المخرج لتسببه بين آرائهم في الخلافة، فقد نادى بعض المعتزلة بأن اختيار الخليفة أمر مفوض إلى المسلمين^{١٣١}، غير أن الخوارج اعتبروا العمل جزءاً من الأيمان ومن يرتكب الكبيرة فهو كافراً، ويرتكب الكبيرة هم أعداء الخوارج ولهذا كفروا جميع أعدائهم بل كفروا ببعضهم بعضاً. أما الشيعة فلم يقرنوا العمل بالأيمان، بل رأوا أن العمل وفقاً للأيمان إذا كان سيلحق الضرر بصاحبه، وهذا هو مبدأ الثقة عندهم، إلا أنهم أضافوا ركناً للإسلام من عندهم من لا يؤمن به هو كافر بمن صدر دمه وعرضه

هكذا نرى بوضوح أن مكان الموقف السياسي على الموقف الكلامي ومناسبة حرية الإرادة وفي تحديد الأيمان والكفر، فرغم الصيغة اللاهوتية التي تغطي على هذه المسائل إلا أنه أساساً خلاف سياسي القصد منه:

١ - هل يمكن أن يظل المؤمن الظلم ويرضى الخضاد ويظل مؤمناً

٢ - هل اغتصاب الحكم يتعارض أو لا يتعارض مع الأيمان؟

(١٣١) السرخسي مروج الذهب ج: ٢ ص ٥٤

٢ - هل فساد الحكم يلحق واجب طاعته أو لا يلحق؟

٣ - هل حكمنا أقداراً لا حيلة لك فيهم؟ أم هم من صنعنا؟

وكل حزب يحب عليها بما يتفق مع سياسته حزبه، ورغم أن مثبات المجلات كتبت في هذه القضايا إلا أن الآراء المتولدة فيها إذا جردناها من أضرارها الحزبية السياسية فقدت كل قوتها، بل وفقدت بوزنها.

هكذا تنعري أعمامنا المذاهب لتكشف عن طبيعتها السياسية سواء في هذا الشيعة أم الخوارج أم السنة فتراهم مجرد أحزاب تحت أي السلطة أو دافعت عن السلطة وبردتها، وبالتالي تروى عن تلك القدسية التي أضفاها عليها الجيل ومروء القرون والسياسة.

د. رُحيم بوركوبوس

بنغازي ١٠ / ٢ / ٨٦

مجموع: ١٠

كون الرسول تحدث بهذا ما لا شك فيه، وليس حتى موضوع نقاش: فلم يكن عاجزاً ولا أجهلاً، بل كان عربياً طليق اللسان، حلو العبارة، أدبه ربه فأحسن تأديبه، وثقته القرآن واستوصب. وهو كصاحب رسالة: كان من الطبيعي والمنطقي أن يرشد أصحابه وأن يبينهم في سلوكهم وأن يفسر لهم بعض ما غرض عليهم. والمشكل ليس في الترار هذا من حيث العموم، ولكن المشكل هو كيف نتأكد من أن المائة ألف حديث التي قال يحيى بن معين أنه كتبها بدءاً، هي أحاديث الرسول؟ وأن السبعائة ألف حديث التي ينسب أحمد بن حنبل إلى أبي زرعة حفظها هي فعلاً صادرة عن النبي؟ وكيف نتأكد من أن المائة ألف حديث التي يحفظها البخاري: وبعدها صحيحة - عدا المائة ألف الأخرى التي يحفظها وبعدها غير صحيحة هي فعلاً من قول الرسول؟^(١)

وأول علامات الاستفهام التي تواجهنا هي: هل بالإمكان حفظ

(١) تراجع: حوار معمر القذافي مع علماء الدين

وخطابه بمناسبة المولد النبوي، منشورات إدارة التوجيه لمعالي.

(٢) - مع تدريب الراوي ص ٥.

سبعائة ألف حديث ٩ أو ستائة ألف أو حتى مائة ألف حديث ١٠

إن هذه الإمكانيات مستحيلة إلا إذا نظرنا إلى هؤلاء الحفاظ على أنهم بيكولوجياً وفسيولوجياً يختلفون عن الإنسان العادي؛ بل إن أحياناً من آلات التسجيل الحديثة بحيث يتمكن من حفظ سمعة ألف حديث بسلسلة أمانها التي تطول بعد الحفاظ عن عهد الرسول. إن التجربة البسيطة تثبت لنا استحالة ذلك، فلو طلب من أحد الحاضرين ترويه أسطر قليلة بما نقوله دقائق بعد ساعة لنسب استحالة حفظ هذا العدد الهائل من الأحاديث وأمانها.

ولا يصح هنا لتبسيط بقوة ذاكرة هؤلاء إلى درجة فوق - عادية. هذه الحجة المدعومة أحياناً بطرق ملتوية بعيدة عن مسألة الأحاديث. ليست برشة البتة امتدحت أول الأمر ذاكرة العرب في حفظ الشعر، واعتقدوا الكلي على الذاكرة - مع أن هذا يعوزه الدليل - لكي يشوه به 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 وروايتها على العرب فقط. ثم إنه ليس كل العرب شمرسين بقول الشعر حفاظاً به، وبالتالي يصبح خيباً لهذه الحجة أن يقصر أخذ الأحاديث عند العرب الحفاظ الشمرسين برواية الشعر؛ وهذا ما يخالف واقع أمر الرواة، والحفاظ. ثم إن الأحاديث في بنيتها وتركيبها تختلف تماماً عند الشعر، فإذا كان حفظ الشعر نسبياً سهلاً لتفاسده من حيث الوزن والقافية، فإن هذه السهولة لا تتوفر في عمارة الأحاديث، بل إن طلب السلاسة في الأحاديث أدى إلى الاختلاق

فيها ، فلفظ مثل شعبه من الحجاج : مالك لا تروي عن عبد الملك بن
أي سليمان وهو حسن الحديث ؟ فرد : من حسنها فربما (١٦).

ولقد أدت استحالة الحفظ عن الرسول لفظاً ، باعتراف المتأخرين
بالحديث : إلى اضطرابهم التماثل من حيث الألفاظ والاستعار كناية
على المعنى . ولكن والمشكلة هنا تحرنا إلى فئة اللغة ذاتها هل يمكن
للمعنى أن يكون مستقلاً عن اللفظ بحيث يمكن إيراد المعنى بعدة
الفاظ (١٧) إلا توجد اختلافات دقيقة حتى بين المترادفات (١٨) وحتى لو
افترضنا ذلك ، من يضمن لنا أن الحديث قد فهم فعلاً المعنى
واستوعبه : وأصبح بإمكانه أن يصيغه في عبارات من عنده ، ولكنا
نجد من يروي « حوت » بدلا من « حيث » أو « نبيت » بدلا من
« نبت » أو « وعنوان السفر » بدلا من « وعشائه » ، الخ مما اضطرب
أي عبيد (٢٢٣ هـ) إلى القول : لأهل الحديث لغة ولأهل العربية
لغة (١٩) وهذا التعبير في الألفاظ ، مهما تشابهت يحدث تغييراً في المعنى
حتى وإن خيل للراوي أنه ينقل ما سمع ، كما أن هناك عوامل
نفسية ، لم تعد مجهولة اليوم ، تؤكد أنه في كثير من الأحيان إن ما سمعه
الراوي ليس بالضرورة ما قد قيل !

وقد انتبه المسلمون الأوائل أنهم إلى هذه العضلات ، وإلى
صعوبة الحفظ إن لم تكن استحالة ، ولهذا نجد أحد المتأخرين ، وهو
أبو هريرة يحاول تجميع اكثاره ويؤكد إمكانية الحفظ رغم هذا
الاكثار : بادعاء أن رسول الله قد زوده بها فقد قال : « قمت يا رسول الله

(١٦) الخلف ٢/ ١٢٧ وجه ٤ .

(١٧) علوم الحديث دحيص الصالح ص ٨٢ .

سعد منك الكثير فلا أحفظ : قال : أبسط رداءك فسطته فحدثني حديثاً كثيراً فما نيت شيئاً مما حدثني به ^{١١١} ولا يخفى ما لي بهذا القول من دور منطقي ، ولكنه يثبت لنا أنه كان هناك في مقدرة علي الحفظ ومقدرة غيره .

وهذه الصعوبات تزداد حدة حين نلم بمسألة تدوين الحديث ، فقد اعترف سفيان الثوري قائلًا : ^{١١٢} « إن قلت اني أحدثكم كما سمع ولا تصدقوني فإنه هو البعي » .

والتابع علياً لا قولاً فقط ، ان الرسول منع كتابة أحاديثه ، وتعلل البعض ان عدم كتابة الأحاديث يرجع الى قلة الكتابة لم لا ينهض عليه دليل ، بل بالعكس تؤكد الأدلة توفر الكتابة ، فالرسول ^{١١٣} أمر امرى بدر أن يعدي كل كاتب منهم نفسه بتعليم تسعين الكتابة . كما أن كتابة الوحي قد بلغوا أربعين كتاباً ^{١١٤} . ولقد نهى الرسول صراحة عن كتابة أحاديثه بخلاف التباس أقواله وخروجه وسبوه بالثرآن وقال : « لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه » ^{١١٥} . وقد أخذ الصحابة بهذا النهي ، فهذا أبو بكر ، وثيق الصلة بالرسول والذي كان ثاني اثنين بالقر ، جمع بعض الأحاديث ثم يحرقها مخافة ألا يكون قد حفظها جيداً ^{١١٦} ، كما يرفض عمر تدوين الأحاديث مخافة أن يكتب الناس عليها ويتركوا كتاب الله ^{١١٧} كما فعلوا

١١١/ علوم الحديث د. يحيى المنذلي ص ٢٠٠

١١٢/ علوم الحديث د. يحيى المنذلي ص ٢٠٠

١١٣/ صحيح مسلم ٢٢١/٢٢٨

١١٤/ مذكره الحفاظ ٢٠١

١١٥/ علوم الحديث ص ٢٠٠

بعد ذلك، وقد صرب بغير أي حريرة ومنعه من رواية الحديث،
وأذره بالنفي أن هو روى، ومجمل القول أن الصحابة لم يرفضوا فقط
تدوين الحديث، بل كانوا يرغبون عن روايته أيضاً، ويتهبون عنه،
ويتشددون فيما يروى لهم منه، فعمر وأبي بكر كانا لا يقبلان الحديث
من الصحابي أبداً كانت منزلته إلا إذا جاء عليه بشاهد يشهد معه أنه
سعه من النبي، وكان عيناً يختلف الصحابي على ما يرويه من
أحاديث النبي.

ولماذا رفض النبي تدوين أحاديثه؟ لو كان يريد بها أن تصبح
مصدراً للتشريع الإسلامي - كما اتخذ الآن! - أما كان من الأول
به أن يراقب تدوينها بنفسه كما فعل مع «القرآن»، وأن يستعيدها
ليؤكد من دقة تدوينها؟ الواقع أن رفض التدوين، بل والنهي
صراحة عنه، وعدم توفر أي تدوين للأحاديث طيلة المائة سنة الأولى
من الهجرة، يؤكد لنا أن الرسول لا يريد تغير 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 بإجماعهم، مطبونة وليست مؤكدة، بل إن
الفقهاء أجازوا لأنفسهم مخالفة الأحاديث «المتفق على صحتها» ففي
الحنفية والمالكية والشافعية كما في غيرها مثلات من البائل المخالفة
للأحاديث المنسوبة للرسول «المتفق على صحتها» دون أن تعد هذه
المذاهب مخالفة لأصول الدين.

ادن لماذا دوت الأحاديث؟ ولماذا هذا الاهتمام المتزايد بها؟

قل أن نجيب على هذه التساؤلات علينا الاسترسال في معرفة متى
وكيف دوت وما رأى الثمن دونوها أنفسهم.

إذا كان عمر بن الخطاب لم يلبث أن عدل عن كتابة السنن بعد أن عزم على تدوينها قائلًا «إني والله لا أكتب كتاب الله بشيء» (١٠١) إلا أن هذا الموقف لم ينفرد به الصحابة فقط حين اتفقوا ما كتبه خشية أن تكون الذاكرة قد خانتهم^(١٠٢) فقد تابعهم فيه التابعون أيضًا فقد امتنع عبيدة بن عمرو السلمي المرادي (١٢٢ هـ) وإبراهيم بن يزيد النخعي (١٢٠ هـ) وجابر بن زيد (٩٣ هـ) وإبراهيم بن يزيد النخعي (٩٦ هـ) عن تدوين الحديث وأبو سعيد الخدري كان يرفض كتابة الأحاديث قائلًا «لن تكتبوه لن تجعلوه قرآنًا».

مضى إذن القرن الأول الهجري ولم يحصل أحد من الخلفاء للحديث صيغة رسمية، أي لم يعهد إلى جميع الصحابة ولا كبار التابعين: ولم يكن لهم أن يستولقوا في أيدي الناس من الحديث. ولما مجمعوا ما «صح» منه عندهم. ويبدو أن أول من أمر بذلك هو الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (١٠١ هـ) حين أمر رسميًّا بتدوين الحديث، ورغم أن أول من دون الحديث هو جابر بن زيد (٩٣ هـ) وهو جاري الخاضع إلى ابن أبي سفيان ديوان جابر - معبود - إلا أن التدوين الرسمي تم على يد إمام الحجاز والثام محمد بن مسلم بن خباب الزهري الثاني (١٢٤ هـ) وقد حقق له بذلك أن يفخر بأنه أول من دون رسمي الحديث «لم يدون هذا العلم أحد قبلي»^(١٠٣). وإذا كان مالكًا قد رفض أول الأمر تدوين الأحاديث لأنه ربما اعتبر هذا بدعة، إلا أنه عاد ورضخ لتصور حيث الخلفاء «الوجه» الذي أراد

(١٠١) علوم الحديث من ١٠.

(١٠٢) علوم الحديث من ٣١.

(١٠٣) علوم الحديث من ٤٢.

النسور أن يجعل الناس عليه - وقد روى الموطأ عن مالك أكثر من ألف رجل، وهذا تعددت رواياته فبلغت ثلاثين لم يشتهر منها إلا بتدوين، وأشهرها رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي المصودي، ومع ذلك فقد فضل مالك (٩٣-١٧٩ هـ) سلوك أهل المدينة (المسألة العملية) عن الأحاديث حين يحدث تعارضاً، مما يفسر بعدم ثقته في صحة الأحاديث المروية عن الرسول.

ذن من الثابت أن تدوين الأحاديث تم في القرن الثاني الهجري بعد وفاة الرسول بحوالي قرن من الزمان؛ والذات أيضاً أن هذا التدوين لم يتم عن رغبة ولا مبادرة شخصية من «الحفاظ» بل بأمر رسمي من الخليفة؛ وباستثناء حابر بن يزيد الخارجي الذي دفعه إلى التدوين أسباب أخرى، فإن الندم والخمرة تجدهما عند اللذين ذكرهما في التدوين مما يؤكد أنهم لم يتهضوا بالأمر من تلقاء أنفسهم؛ بل على كره؛ بتحريض من الأمراء والتمسك بأمرهم فقد قال الزهري الذي يصر بأنه أول من تدوين رسمي للحديث وكان يفتخر بما قام به «كما ذكره كتابة الأحاديث حتى أكرهنا عليها هؤلاء الأمراء»^{١٧١}. إذن نستطيع أن نستخلص من سبق أن النبي رفض تدوين الحديث وبالتالي لم يقصد منه أن يكون مصدراً للريعة المسلمين؛ وإن الصحابة تابعوه في هذا، وإن الذين قاموا بالتدوين في وقت متأخر كان ذلك على كره منهم تنفيذاً لأمر. فلماذا إذن دونت^{١٧٢}

هل حرصاً عليها من الضياع؟

هل لاستخدامها في التشريع؟

(١٧١) منقبات من مسند ٦/٢ ص ١٣٥

ان المدونين تم في نهاية القرن الأول الهجري ، أي بعد حوالي
 نصف قرن من انقضاء السيرة المتعارفة بين المسلمين ، وانضمام المسلمين
 على أثره إلى أحزاب متصارعة على السلطة من خروج
 وشيعة ومرجئة أو حزب الحكومة ، والحقيقة أن الأهم بالأحداث
 قد بدأ قبل تدوينها لأسبابها في الصراع السياسي الذي نشأ
 بين علي وعائشة ، وقبل ذلك بين شيعة علي وأبي بكر وعمر وعقيل ، ثم
 الصراع المدوي بين علي ومعاوية ، ثم الأمويون والشيعة والخوارج .
 الحج ، وإذا تأملنا في ذلك الوقت أي سلاح يمكن أن ينفرد حزب بل
 خصومه حين تصد السيوف ، كيف يقع حزب جمهور
 المسلمين وجماعته بالدرجة الأولى بعدالة قصيبه ؟ ان اللجوء إلى
 القرآن كان مستحيلاً ، فلم يكن بالإمكان تحريف كلمة واحدة منه ،
 فقد كان مدوناً بدقة وموزعاً بشكل يستحيل معه التلاعب فيه ، وإذا
 أخذنا في الاعتبار الحمية الدينية عند المسلمين ، لم يكن هناك من
 يأسه للأحزاب المتصارعة ، حتى ما قبل الفتنة ، من اللجوء إلى ذلك
 الذي نزل عليه القرآن ، كن يحاول أن يجذبه إلى صفه حتى وإن كان
 في غيره ، وقد ساعدته في هذا من فاعلية عدم تدوين الحديث ومن
 ناحية أخرى انقسام الرواة والحفاظ سياسياً داخل الأحزاب
 المتصارعة ، بحيث يستحيل الإجماع وميل الوضع ، وانطلاقاً من هذه
 المعطيات أخذ كل حزب يشكك بثبات الأحاديث أما في مذهب مذهب
 ويؤمن أنه المذهب الوحيد الذي على الإسلام ، أو في ذم أعدائ
 ويؤمن أنه أهل النار .

ولهذا جاء تدوين الحديث نفسه في هذه المرحلة متأخرة كحقيقة
 من سلسلة الصراع السياسي على السلطة ، فلقد وضعت السنة الإلهية

الحديث مدحاً في علي وذكراً في معاوية، كما وضع الخوارج آيات
الحديث ذمّاً في الاثنين وتقصيراً لذهبهم السياسي، كما وضع الأمويون
آيات الحديث ذمّاً على الشيعة والخوارج بل أحياناً نفس الحديث
يرتد على وضعه بأن يحذف منه اسم ويضاف له اسم آخر.

ولكن الأمويون أذكروا أنهم بهذا السلاح لن يتمكنوا من محاربه
الوضع، كما أنهم باعتبارهم قطعاً أصحاب سلطة لم يكن يهمهم كثيراً
اسقطاب عامة المسلمين، ولهذا فإن لجوءهم إلى تدوين الأحاديث
يعني أن وضع الأحاديث مدحاً يصانفهم، ولهذا فإن تدوين الحديث
والذي تم علي يد قتلاء وحفاظ أمه محايدين أو انصاراً للأمويين وقد
كار هذا التدوين في مصالح الأمويين، فقد خسر لهم.

١ - الخراج الأحاديث في ذم معاوية وكذلك تلك التي تمدح
خصومه باعتبار أن هناك استحالة تاريخية، وإن تكن الأحاديث التي
وضعت في مدح معاوية قد أخرجت أيضاً، فهذا لم يكن بهم سر بسده
السفلة الضالة.

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

٣ - وباعتبار أن التدوين - أهل السنة - ليسوا مدعوي للدولة
الأموية بل أن التدوين تم بأمر خليفتها، يضمن عدم وجود من
الأحاديث ما يضر بها وسواء فكر الخليفة عمر بن عبد العزيز في هذا
أو لم يفكر فإن العبرة بالسائح ويؤكد ما قلناه ما جاء في مقدمة
صحيح مسلم عن ابن سيرين أنه قال: «لم يكونوا يملكون من الأمراء
مما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ

أحاديثهم وينظر إلي أهل البع - الأحزاب الأخرى - فلا يراهم
حديثهم.

إذن قل انقصة م يكن هناك أي تدقيق ، أما ما بعد انقصة بعد
هذا المعيار حزبياً .

إن الصراع السياسي ، واستخدام الأحاديث سلاحاً في هذا
الصراع هو وحده الذي يفسر هذه الأهمية المتزايدة التي أصبحت
لأحاديث ولها أركانها من الكتب التي وضعت فيها كما
استدل بها من الرسول وصحبه . إنه يكفي أن تعرف الحديث من
أي حزب هو من الصراع حتى تعرف ماذا يرفض وماذا يقبل من
أحاديث . أما من حيث التوزيع ولا قيمة لها تذكر كما سترى .

الموضع:

لقد ثبت أدرك أن الأحاديث ، النبوية ، انتحلت ونفقت في
خدمة أغراض المتصارعين على السلطة^{١٣١} ، ولا كان ليس بالإمكان
مصور على حدث واحد لم يتوسط سياسياً ، ولو بوقوفه على الحقيقة .
فمن العسير على حديث واحد يؤكد صدوره عن النبي صريحاً مستحسناً
سحالة انشور على مرة في قمع الحظ مع عسما بوجودها ولا يجب
أن ينظر إلى المتن على أنه كما يدعي الحفظ . أحاديث الرسول -
من الصراع ، بل على أنه حقة في سلسلة الصراع ، هذا التدوين الذي
م يقتصر على الأمويين ، فقد سبقهم إليه أعدائهم ، فقد وضع جابر بن
زبد (٩٣ هـ) ديواناً في الأحاديث ولنا أن نصور الخارجي ماذا

(١٣١) الحركة السرية في الإسلام ، محمد صادق ع

عروى من أحاديث ١١٤ وإذا كان أهل السنة لا يقبلون إلا الأحاديث المروية عن طريق أهل السنة، فإن الشيعة الإثني عشرية لا يتبنون إلا الأحاديث المروية عن طريق أهل البيت عن حدهم على من أي طالب وفي فصول بنية احمد بن مثل أبي هريرة، وأما السنة فيستدلون بما يرفضه الشيعة، وهكذا السعد دائرة الخلافات بين الأحاديث (١٢١٥).

لقد ثبت إذن أن كل لأطراف المنازعة قد تكالبت على وضع الأحاديث. فقد قال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة ج ١ ص ٣٥٨: وذكر شيخنا الاسكافي أن معاوية وضع قوماً من الصحابة وقوماً من التابعين على رواية أخبار الشيعة في علي تقضي الظن فيه والبراءة منه وجعل لهم على ذلك جعلاً يرغب في مثله^(١٢١٦). ويذهب إلى أن أبي هريرة وعمر بن العاص والخيرة بن شعبة، وعروة بن الزبير من هؤلاء الموضعين^(١٢١٧) ولقد حارب الشيعة الأمويين بمثل ما حاربوا به، فلما وضع الأمويون الحديث في فضائل الصحابة وخاصة عثمان - عداً علي والمهاجرين - وضع الشيعة أحاديث كثيرة في فضائل علي وفي النهدي المستطر وفيها يؤيد مذهبهم عمومًا، وربما قافوا في هذا الأمويين، فاشغل بعضهم بحم الحديث وسعوا الثقات وحفظوا للأسانيد الصحيحة، ووضعوا هذه الأسانيد أحاديثاً تنقي مع مذهبهم، وانتحلوا أسماء ليست لهم كالسني وابن قتيبة بل وضعوا

(١٢١) إسلام بلا مذاهب، د مصطفى الشكعة ص ١٢٦

(١٢٢) إسلام بلا مذاهب، د مصطفى الشكعة ص ١٢٦

(١٢٣) الخلفاء في تاريخ الإسلام ص ١٢٦ د حسن المصطفى

(١٢٤) الخلفاء في تاريخ الإسلام ص ٢٢٦

كتباً نسبها لائمة أهل السنة مثل : سر العارفين : الذي نسبوه
للغزالي^(١)

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 وأدنى الى امتلاك السيوف ، ففي عهد
الخليفة الرابع انكشف الخلاف المستتر وانقسم المسلمون شيعاً وأحراراً
او جمهور وخوارج وشيعه . الخ وركبوا ، كما قل ابن عباس ،
لصعب والذلول في الأكتار من التحديث حسب الأهواء فكان
الاختصار للمذهب منذ أول الأمر أهم الأبواب الداعية الى وضع الحديث
والاشتغال به ، حتى ان رجلاً من أهل البدع رجح عن بدعته ،
كما يذكر عبد الله بن يزيد الترمذي ، حين يقول : انظروا هذا الحديث
عص تأخذونه فربما كما اذا ربنا راي جعله له حديثاً . ولكن كم
رجح من أهل البدع عن بدعتهم ؟ ومن هم أهل البدع ؟ وهاء ، ان
حاولنا الإجابة على هذا السؤال : خاصة الأخير : فانه سنصل الى
موقف سياسي كم لا يزار يعمل من يعيشون الموت العشرين بأجسامهم ،
اما نفوسهم وعقولهم فقد تحجرت في رصفي ، في زمن العترة ! وقد
ذكر حمد بن سلمة : أخبرني شيخ من اوراقه أنهم كانوا يسمعون علي
وضع الأحاديث^(٢) ولا يجب ان نسي أن البدعة - و
«الرافضة» منهم تتدفق الأحرار في صراعها المرير .

الانقسام السياسي فمن هو السؤال الأول عن هذه الأهمية التي

(١) نصر لإسلام من ٢٧٥ أحمد أمير

(٢) علوم الدين من ٢٢٧

أنطيت للأحاديث : بحيث أن أهميتها صارت تتعاضد حكياً كلها
 بعدنا عن عهد الرسول ، لأن الصراع السياسي اضطر كل حزب إلى
 بوع موقفه بربطه بالدين أحياناً أيضاً لإخفاء الأسس الشيوعية للحركة
 السياسية ، ولما كان الاختلاف في القرآن مستحيلاً ، فقد اتجهوا إلى
 احاديث ذلك الذي جاء القرآن على مائه ، فجعلوه يحدث عن أسوأ
 ما كان من الممكن تاريخياً أن يكون على علم مصبق بها ، وهكذا
 اتخذت الأحاديث أهمية خاصة تفوق أحياناً أهمية القرآن ، سواء في
 ادعاء تمحيصها وتدوينها أو في اختلافها ، فالشيون لم يكن إلا
 « تشريع » اوضع ورفض هذا « الحق » للخصوم .

فإذا استعرضنا نماذجاً من الأحاديث لم يصعب علينا تحديد
 الحرب الذي وجدت من أجله ولا الحرب الذي وجدت ضده : فلأمر
 واضح ولا يحتاج إلى ذكره ، مثلاً حديث السطل : والرمانة : وعزوة
 البئر ، وحديث الجمعية ، كلها في فضائل علي بن أبي طالب وبناته
 يصبح واضحاً أن أصحابها شيعة علي وأيضاً الأحاديث التالية : « من
 كنت مولاه فعلي مولاه : الله وال من وآله وعاد من عاداه » « أنا
 مدينة العلم وعلي باب » « علي مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه
 لا نبي بعدي » « لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا كافر » « المهدي
 من ولد فاطمة » « أنا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب » « المبارزة علي
 ابن أبي طالب نعمرو بن عبد وه أفضل من أهل أمتي إلى يوم
 القيامة » « انظر إلى وجه علي عبادة » « إن أهل بيتي سيقون من
 بعدي قتلاً وتشريداً وأرشد قومنا بعضاً لنا بنو أمية وبنو العيرة
 وبنو عزم (٢٠) لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة . »

(٢٠) مشترك الحكم من ٢٨

ويروى عن أم سلمة أنها قالت قال الرسول ﷺ إلا أن مسجدي حرام
على كل حائض من النساء وكل جنب من الرجال إلا على محمد وأهل
بنته علي وفاطمة والحسن والحسين (١٢١).

أما الأصوليون فيجيبون بأحدَيْث في مدح صاحبهم معارضة
يروون أن رسول الله قال في معوية: «الهم قد العذاب والخراب
وعلمه الكتاب» كما يروون أحاديثاً هدفها انطمين من كل أي طالب
ومكانتهم، قال الرسول: «إن كل أي طالب يسوا لي بأولياء» روى الله
وصالحوا المؤمنين.

أما أكثر الأمور وضوحاً من تناقضها تاريخياً، إذ وقوعها تاريخياً
بجعل من السحيل أن يكون النبي قد تحدث عنها: فهو ما يروي في
حق الخوارج ودمهم: «الخوارج كلاب النار» (١٢٢)، أو ما يوجد من
مسند أحمد (١٢٣) عن أبي كثير قال: «كنت مع سيدي علي بن أبي طالب
حين قُتل أهل النهروان فقال قال رسول الله حدثنا بأقوام يرفون
من الدمن (يخرجون) كما يرق السهم من الرية ثم لا يرجعون فيه أبداً
حتى يرجع سهم على فوقه، وأن أمة ذلك أن فيهم رجلاً أسود عرج
أبيه أحد ثديه كشي المرأة» فإذا علمنا أن طهيد الخوارج كان بعد
التحكيم أي بعد حوالي أربعين سنة من وفاة الرسول فكيف يقول فيهم
لرسول هذا الحديث حين لم يكن لهم وجود!؟

وأما القاعدون أو ترجته وعموماً أهل السنة فإن أحاديثهم التي

(١٢١) مسند أبيه ج ٧ ص ٩٤

(١٢٢) ابن عساق ج ٦ ص ٧٢

(١٢٣) رواية الترمذي وقال لا يسن

يحويه ثقتهم تنفق تماماً مع المؤلف المسمى الذي اتخذوه من ثقة
 ومن انصراف عن الحكم في العموم : والذي يتلخص في القول بالأمر
 الواقع : فمن أي فر يوردون هذا الحديث الذي يدور كلمة كلمة عن
 الجدة ، 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 زني وإن سرق؟ قال
 وإن زني وإن سرق ، قلت وإن زني وإن سرق؟ قال وإن زني وإن
 سرق ، على رغم أنف أبي ذر ، وهذا هو أبو هريرة يروي عن رسول الله
 : « من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ، ومن يطيع الأوامر
 فقد أطاعني ومن يعص الأوامر فقد عصاني » ومتفق عليه ، وما ابن
 عباس يقول قال رسول الله : « من كره من أمير شئاً فليصبر منه من
 خرج عن السلطان شبراً مات ميتة جاهلية » متفق عليه : وعن
 أبي بكر أنه قال : « قال رسول الله » من أعلن السلطان أعلام الله
 وعن أنس يروي الحارث أنه قال عن رسول الله : « اسمعوا وأطيعوا
 وإن استعمل عليكم عبد حبشي كان رأسه زبيبة » وعن أبي هريرة مرة
 أخرى أنه قال : قال رسول الله : « عسى بالسمع والطاعة في عبادة
 وفي بركة »^(١٢١) بل وإن تشهر عن عاصم أحاديث الخلف على
 ارضوخ والاستسلام : « مداراة الناس صدقة » وأحاديث تكريمه في
 الحياة : « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر »^(١٢٢) وعن عمر قال الرسول
 : « كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل » ، وقد يكون من
 العسير أن تظهر أحاديث : « السعي » هذه في مجتمع مرتنة

(١٢١) رواه مسلم.

(١٢٢) رواه مسلم.

الخلافات وتكدست فيه جثة الصحايا وتعالى من مدنه أسمة اللهيب واستباحت حرمانه، ولكن لا يكتفي هؤلاء بهذه الأحاديث الإهزامية سياسياً، بل يدفعهم مبدأ الرضى والصناعة الى وضع أحاديث قبح الفقر وتبين فضله^(٢٦) وعنى الفقراء بالجنة شريفة قبول فقرهم، وتدعوهم الى اعتبار الثروة نعمة يجب أن يحمدوا الله انهم يتمتعوا بها، فمن أبي هريرة أن رسول الله قال «يدخل الفقراء الجنة قبل الاغنياء بخمسةائة عام»^(٢٧) وعن عمران بن الحصين أن الرسول قال «اطلعت على الجنة فرأيت أكثر أهلها فقراء واطلعت على النار فرأيت أكثر أهلها السوء»^(٢٨)، بل إن قبول الأمر الواقع، والتسليم بكن ما تأتي به الرياح تعدى كل هذا، فالحديث المروي في الصحيحين يفسر نعمة المرأة كالضلع الأعوج إن أقسمها كسرتها وإن استمتعت بها استمتعت بها وفيها عوجاج «عما يؤكد الطابع الاسلامي للارحام في كل شؤون حياتهم بل أن عقدة السجود دفعت الى رواية هذا الحديث عن الرسول «لو كنت آمرُ أحداً أن يعطى لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» ولا بأس أن يوردوا بعض الأحاديث التي تشجع العبيد، لكن لا يتركوا حداثتهم «أنها عبد أبعد فقد برئت منه الذمة»^(٢٩) «إذا أبعد العبد فقد كفر»^(٣٠) وهكذا يجعلون الاستسلام قاعدة والفقر فضيلة والعبودية واجب.

(٢٦) رياض الصالحين أبو ذر محمد بن عمرو السجستاني ص ٢١٠

(٢٧) رواه الترمذي

(٢٨) رواه البخاري.

(٢٩) رواه القرطبي وقال صحيح

(٣٠) رواه مسلم - رياض الصالحين ص ٢١٦ - ٢١٧

(٣١) رواه مسلم - رياض الصالحين ص ٢١٦ - ٢١٧

وإذ يقع أن وضع الأحاديث لم يقصر على أصحاب الأهواء
 السياسية فقط وإن كان هذا أهم دافع إلى وضع الأحاديث، وهو
 الذي قدم في هذا السيل نموذجاً محضاً، فالزنادقة استفوا الفرصة
 لكثرة من قبل دعاة المذهب السياسية وأخذوا يعملون جهدهم
 في وضع الأحاديث فقد وضع الزنادقة حوالي أربعة عشر ألفاً من
 الأحاديث! وعبد الكريم ابن أبي الحوجاء وضع وحده باعترافه
 أربعة آلاف حديث: ولا أخذ لتضرب عنقه من خلافة المهدي صاحب
 الكفة وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحل
 الحرام، كما أن محمد بن سعيد بن حبان الأسدي الثامي المصنوع
 وضع أيضاً حوالي أربعة آلاف حديث: فقد روي مثلاً عن حميد عن
 أبي أن رسول قال: «أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي إلا أن يشاء الله»
 وتصدده من ذلك السعوى إلى نبي جديد^(٣١١)، كما اعترف أبو عصبه
 نوح بن حرم الملقى 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، وأقرار ميسرة بن عبد ربه
 الفارس بأنه وضع في فضائل علي بن أبي طالب سبعين حديثاً، وقد
 قال أبو حاتم في نوح الملقب بالجامع: «أنه جمع كل شيء إلا
 الصدق»^(٣١٢).

ومع ذلك فلا يمكن وضع الحديث مقصوداً على أعداء الدين وعلى
 أصحاب الأهواء السياسية فقط، وإنما كان «الصالحون» يضعون

(٣١١) التاريخ ١٠٣.

(٣١٢) علوه الحديث ٢٦٤.

كذلك أحاديثاً عن الرسول ويجعلون ذلك حجة برعهم، وخشيت
أنهم يعملون هذا بمنون صنفه^(١٣١) وهكذا حق ليحيى القطان أن يقول
«لم نر الصالحين في شوم أكذب منهم في الحديث»^(١٣٢) أو غيره
«ما رأيت الكذب في أحد أكثر منه فيمن ينسب إليه الخير»^(١٣٣)
ولقد جرح «الأئمة» بعضهم بعضاً؛ فيها هو الإمام أحمد بن حنبل يقول
عن الإمام الواقدي «الواقدي يركب الأسانيد» وقال عنه يحيى بن
معين: «غريب الواقدي على رسول الله عشرين ألف حديث»^(١٣٤). كما
لمن عمر بن عبيد المعتزلي في رواية أبي هريرة^(١٣٥) ولا حظ لمعة
بن إسماعيل أن أبا هريرة يروي عن كعب الأحبار^(١٣٦). أما أحمد بن
حسب، وعبد الرحمن بن مهدي وعبد الله بن المبارك فقد روى عنهم
قوهم «أما رويانا في الحلال والحرام شديداً، وإذا رويانا في الفضائل
ساهلنا»^(١٣٧). ومحمد بن حنبل أكبر مؤرخي الحوادث إلا أن في
الإسلام. فقد قل فيه فتنة «لا يزال في الناس علم ما عاش محمد بن
إسحق» وقال فيه النعماني: «ليس بالقوي» وقال مضافاً «ما سمع
أحداً منهم محمد بن حنبل» وقال اندلسي: «لا يُحتج به ولا بأبيه»
وقال عنه مالك «أشهد أنه كذاب».

(١٣١) الملائق في تاريخ الإسلام ٢٢٥

(١٣٢) الخفاف في تاريخ الإسلام ٢٢٥

(١٣٣) التوضيح ٢٥٢

(١٣٤) علوم الحديث ٢٤٢

(١٣٥) نهر الإسلام ٢٤٢

(١٣٦) علوم الحديث ٢٤٢

(١٣٧) الكفاية ١٣٢

وهكذا يتبين لنا عدم وجود معيار موضوعي للرواة، والتفضيل
 فيه متروك للأهواء الشخصية والسياسية، مما يفسر فيه بعض
 الفقهاء ولا يأخذون عنه حديثاً، فإذا آخرون يطعمون في هؤلاء
 الفقهاء أنفسهم ويأخذون برواية الطعمون فيه مما جعل الذهني يؤكد أنه
 «لم يجتمع ثمان من علماء هذا الشأن (الحديث) على توثيق ضعيف
 ولا على تصديق ثقة» «فإذا كان مسلم قد روي عن يحيى البطار
 قرنه» لم نر المصالح في شيء «أكذب منهم في الحديث» فإن مسلم نسب
 يورد عن ابن الزناد قوله «أدركت بالدينونة مائة كلهم مانيون» يؤخذ
 عنهم من حديث «الْقَوِيُّ الْقَوْلَانِ أَصَحُّ» أن مسلم لم يخطر على باله
 مثل هذا السؤال!

وبعض الفقهاء أمرهم واضح حين يتصدون للدفاع عن مذهبهم
 لفقهاء زوراً وفتناً، فيلخصون كتبهم «بالموضوعات» سواء اختلقوها
 بأنفسهم أم اختلقها لهم الموضوعون خدمة وتأيداً لخواصهم وقد أكد هذا
 أبو العباس حين قال «استجاز بعض الفقهاء نسبة الحكم الذي دن
 عليه القيس الخلي إلى رسول الله، وهذا ترى كتبهم مشحونة بأحاديث
 تشهد متونها أنها تشبه فتاوي الفقهاء ولأنهم لا يقيمون لها سنداً»^(١١١) 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، وحديث عنه بعد وفاته، ثم لحق بالروم وتبصر، وقال البيت
 ابن سعد أحصيت على مالك سبعين مدأة كلها بخلافه لئلا النبي، بل

١٠٠: الخلفاء في تاريخ الإسلام ٢٢٥

(١١١) علوم الحديث ٢٦٢

ابن عباساً مشهوراً كالسهماني ، عبد الكريم - ٩٦٣ هـ : صاحب كتاب
 الأسباب : إذا صح ما يرويه به ابن الجوزي من انكسار الصخر
 والتدليس يوم أمك بيد شيخ له في بغداد ، ثم عبر معه إلى
 الأخرى من النهر المسمى - عيسى ، ثم راح يحدث قائلًا سمعت من
 الشيخ فلان فيما وراء النهر كذا وكذا . موهاً بذلك أنه استمع منه في
 الموضع المسمى - ما وراء النهر ، وحتى إذا أخذنا في الاعتبار أن
 السهماني كان شافعيًا ، وابن الجوزي حنليًا ، وحتى إذا كانت هذه
 الواقعة تنسوبة لسهماني غير صحيحة ، فإن طعن الخفاه في بعضهم "نظر"
 صار أمراً ثابتاً بسبب الصراعات الذهبية ، بل هناك من ضمن في
 مدارس تأكلها من الحديثين ، فني تهذيب ابن عسكر قال ابن عدي
 - روي المعمر بن أبي حمزة وهي موقوفة وزاد في المتن أشياء ليس فيها ،
 وكان كثير التحديث : وهذه عادة موجودة في الشافعيين وفي حديثهم
 وحديث نقاتهم فأنهم يرفعون الموقوف ويصلون المرسل ويعيدون في
 الأمانيد .

فإذا ترك من المستوى السياسي إلى المستوى - النقيض - ثم إلى
 المستوى المنهجي الصرف وحدنا طلب الحظوة عند الحكام أمراً
 لا يستهان به في وضع الأحاديث ، وهذا ما فعله بعض - العلماء - في
 كل جيل تقريباً إلى النهضة الحكيمة وكساً للحظوة والدراسم . كما فعل
 غيوت من إيراهيم النخعي الكوفي مع أمير المؤمنين المهدي الذي كان
 يحب اللعب بالخرام ، إذ قال - محدثاً - قال رسول الله لا شيء إلا في
 نعل أو خف أو جافر أو جناح ، ولكن المهدي قال في قعدة أنه قد
 كتب ! كما أن هناك من جعل رواية الحديث وسيلة لكسب العيش :
 فلا يحسب إلا مقابل مائة ، فما هو أي تعير الفضل الذي يعتبره البعض

بإحدى هذه يضرب الرقم الصحيح في الخيرة بالتقريب أدنى ، لهذا أحد
 تلاميذه علي بن جعفر بن خالد يقول : كنا نختلف إلى أبي نعيم الفضل
 بن دكين الخرقى نكتب عنه الحديث فكان يأخذ ما الدرهم
 المسحاج فإذا كان معاً دراهم مكتورة يأخذ عليها صرة ، وذلك ،
 وهذا أن أمر التبعيض بالأحاديث قد استعمل ، نجد شعبه بن الحجاج
 يصح يأخذ الحديث عن النبي الموصى لأنه يستغنى عن الكذب ،
 ويؤكد رأيه حين يفترض عليه علي بن عاصم بأنه : كم من غني
 يكذب ، فنقول لا تكتبوا عن الفقراء شيئاً ، أما إذا كتبنا عن
 الغنياء فنسجد ، أن التاجر الصدوق مع النبي والصديقين
 وللهاء يوم القيامة ، هكذا يقال أن الرسول قال :

وإذا أضفنا إلى كل ما سبق الرغبة في الظهور بظهر الشعار بين
 عامة الناس كسب في وضع الأحاديث لكي يتر المتعلم جهله ويضل
 في أعين الناس متعلماً يشار إليه بالبنان ، فإنه يكثر من وضع العرائب
 على لسان الرسول ليبرهن على إضراده بهذا العلم ، وما يقوموا به
 المتخصصون الذين يحفظون أسانيد مشهورة ثم يضمنونها كل حديث
 ينزول عن الصورة الواضحة لكل هذا يلخصها لنا أبو بكر أحمد
 البروف بالحطيب البغدادي (٤٦٣ هـ) حين يصف السطلي
 بالحديث بأنهم : يحملون عن لا تثبت عدالة وبأخذون من لا يجوز
 أماته ويروون عن لا يعرفون صحة حديثه ويتيقن بثبوت سموعه ،
 ويحجون من لا يحسن قراءة صحيحته ، ويكتبون عن الناس في عمله

والمذموم في مذهبه وعن المذبح في دينه نقطوع على قرار
اعتقاده^(١).

بعد هذا كله كيف يمكن بيان الغت من السمين؟ كيف يمكن تمييز
الموضوع من غير الموضوع؟ وهل هذا ممكن؟

صحيح لقد بذلت في سبيل هذا جهود جائرة، كانت في الواقع
عوى حساب البحث العلمي وأحياناً معرفة للبحث العلمي نغنى
الكسبة، ولكن هذه الجهود محكومة عيوبها بالفضل أساساً، فالتفتت
بأجل تلك الطرق التي تبنت في هذا المجال، لكي تبين أنه لا
تسرع في الحكم، ولغزى أنها حتى لو أثرت فلن تعود إلا إلى تفسير
اللام بلام.

أولاً من عم الصحابة؟

انه قد يبادر ابن الذهن أن الصحابي هو الذي صحب الرسول
وكان معه في المراء والمراء أمثال أبي بكر وعمر وعلي وعثمان
وغرهم من المشهورين على هذا النحو، ولكن إذا عرفنا من الذي
اصطلح على تسميته صحابي لخاله العدد الذي لا نهاية له من ينطبق
عنه تعريف «الصحابي»، إذ أن كل من لقي النبي مؤمناً ومات وهو
مسلم ولو ساعة واحدة من النهار، اعتبر صحابياً؛ وبالتالي أدخل في
زمره الصحابة حتى تنصير أمثال الحسن والحسين... إلخ^(٢) فإذا

(١) علوم الحديث ص ٦٨.

(٢) علوم الحديث ص ٦٢.

استندنا هذا التعريف فلم نستمكن من حصر من هو صحابي وقد
تدرج أبو زرعة بأنهم = مائة وأربعة عشر ألفاً = وهذا تواجها مشكلة
تحد من الذي استمع فعلاً منهم إلى النبي ، كما أن هذا العدد الكبير
يستحيل من ناحية الجماعه على حديث ، كما أن النبي بالضرورة قد
حدث بعضهم بما لم يحدث به البعض الآخر ، ووقع من الخواص ، أمام
البعض ما لم يره آخرون ، وقد تعرف هؤلاء « الصحابة » في الأمصار
بما جعل مستحيلاً استقرار هؤلاء جميعاً واستماع أحوالهم وتداول
ما يخطونه « من حديث ولهذا فإن الإجماع أصلاً مستحيل ، لأننا في
هذا العدد المائل لا نعرف من هم الصحابة على وجه التحديد ،
وأصبح الأخذ بالحديث انطلاقاً من جهة مستحيلة لا ينهض عليها برهان
ما يرتد إلى دور منطقي يؤخذ بحديثه لأنه صحابي وهو صحابي لأنه
يحدث عن النبي : وهكذا كان لأنبي هزيمة الذي صاحب النبي على
بضئه - كما يقول - أقل من ثلاث سنوات ثم يروي من الأحاديث
ما يفيق ما رواه المهاجرون الذين صحبوا النبي بمكة والمدينة .

فإذا كان إجماع الصحابة مستحيلاً بسبب هذا العدد المائل الذي
ينسحق عليه مصطلح « صحابي » فكيف نيز أن دون النجوى إلى
هذا الإجماع ؟

١ - إن أبسط الطرق وأشدّها عقاباً هو اعتراف الواضح نفسه كماله
أشرنا من قبل ، ولكن كم من أهل البدع رجعوا واعترفوا بوضعهم
للأحاديث ؟ وكم منهم من يرجع وبالتالي لا نعرف من وضعوه شيئاً ؟
وماذا نعي بالبدعة ومن هم أهل البدع ؟ ان الاعتراف بالبدعة ليس
بالأمر الهين خاصة فيمن يعتقد نفسه « مجاهداً » في أسيل عادات
حامية وأنه الغزوة الناجية من النار ؟! وإذا كان فقهاء السنة قد

تأهلوا في الأحاديث الحاثثة على الفضائل فكيف لا يتساهل غيرهم في
الأحاديث الناصرة لمذهبهم الذي يعتقدونه وحده على حق ؟ وإن
فإن هذه الطريقة ليست غير مجدية على الإطلاق ، إذ أنها انتهت إلى
تواثق الأحراف بتهمة « البدعة » دون إمكانية تحديد ما هي
البدعة ومن هو المنتدع . وهذا اضطر المشتعلون بالحديث إلى صرف
ال نظر عن البحث عن طريق آخر .

٢ - وقد اتجهوا إلى اللغة محاولون تفحص ما إذا كان في الروي
نحو في العبارة أو رككة في المعنى . ولكنهم اصبروا إلى ترك هذه
الطريقة أيضاً لاستحالة حفظ الشفهي عن الرسول واضطرر إلى
قبول الرككة في اللغة ، ولهذا « بعد الحديث حجة في اللغة ، فأثمة السمو
لم يخلوا الحديث من النصوص التي يحتشدون بها على قواعدهم في
اللغة لأنهم استنبطوا أن النص الصحيح قد ضاعت معناه ولا يهم أحد
على وجه اليقين ما هي الصورة الصحيحة التي نصق الرسول بها .

وقد اهتم مدققون فقط برككة المعنى ، غير أن هذا - كما رأيت -
مستحيل إذا لا معنى بدون لغة ، وأي تغيير في اللفظ قد يؤدي إلى
تغيير كامل في المعنى ، بخلافه على أنه ليس من المؤكد أن يكون الراوي
قد فهم واستوعب المعنى بدقة ، وهكذا تبين بقم هذه الطريقة أيضاً
بالإضافة إلى أنه من الممكن أن يكون الحديث عن أفضل صورة لغة
بمعنى دور أن يكون بالصورة من قول الرسول إلا إذا « قروضه »
الوحيد الذي يعنى بالعربية وهذا مرض باطل .

٣ - أن يكون لروى مخالفاً لنقل أو الحسن والمشاهدة غير قابل
لتأويل ولكن هذا أيضاً لا ثبت أن النبي هو صاحب الحديث إلا

إنما ملصقا بأنه الوحيد الذي صدر عنه ما لا يخالف العقل فنفى
وان بقية الناس لا يتحدثون إلا بما يخالف العقل - فوافقت الحديث
للعقل لا تخفى إطلاقاً صدوره عن النبي - وهذا قول القاعدة التي
أوردتها ابن الجوزي - ما أحسن قول الدليل إذا رأيت الحديث ينافي
المعقول أو يخالف النقل أو يناقض الأصول فاعلم أنه موضوع - هذه
القاعدة تبدو عقيمة - فقد يكون الحديث معقولاً لا يخالف النقل
ولا يناقض الأصول مع أنه ليس من حديث الرسول - وقد عرفت لبعض
بأن معيار صحة الحديث ليس في أمانيه وإنما في حبه أي إذا كان
يراد مقبولاً فإنه يحسن له إسداً - وقد قال مالك بن يزيد في هذا
الصدور سمعت عمر بن سعيد الدمشقي يقول - إذا كان كلام حسن
أو بامناً أن أحسن له إسداً - ولكن منقوضة الحديث لا تثبت أمر
صدوره عن النبي - ورغم من هذه القاعدة أنبأ البخاري في صحيحه
أحاديث لا يعمل ورودها عن النبي مثل - لا يسكن على ظهر الأرض
بعد مائة عام نفس منقوضة - أو الحديث - من أصبح كل يوم يسبح
ثلاث عجوقة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إن الليل - غير أن
السحر لم يجرى هذه الوصفة وإلا لما أنسى صحيحه

٤ - أما القاعدة الرابعة فهي أن تتضمن الروي وعيداً حديثاً
على أمر صغير أو وعداً عظيماً على أمر حقير - غير أن هذا أيضاً
لا يثبت شيئاً فقد يكون الروي غير متضمن وعيداً شديداً على أمر
صغير بل وعيداً مناسباً لهذا الأمر أو وعداً مناسباً لأمر آخر دون أن
ينبع هذا من كونه موضوعاً، أما المجاعة في الوعد والوعيد فلا تدل إلا
على عدم ترميز الواضع بالوضع وليست شرطاً في كل وضع

٥ - أما القاعدة الخامسة فلا تستحق حتى الذكر - إذ من الطبيعي

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

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

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

د. رَجَبُ بْنُ رَجَبٍ

بنغازي ١٣/٢/٨٦ م

أفكر التقليد في ضعف حركة إحياء التراث الديني

أثر التقنية في ضعف حركة إحياء التراث الديني

د. محمد حسين

١ - تمهيد:

كلنا يعرف كيف أن الأصواء المتخصصة، والمطابع الداتية، لحكام
سلسل الأواقل، قد إنتهت بالأمة الإسلامية إلى الضعف والتعريق،
ثم إلى الخسوف في شتى المجالات الحضارية. وكلنا يعرف كذلك كيف
أن نهضة الأوربية قد مكنت بعض دول الغرب إلى استعمار هذه
أمة عسكرياً، وسياسياً، واقتصادياً، وفكرياً. ولما كان الاستعمار
الفكري هو أخطر أنواع الاستعمار، لأنه يقضي تماماً على روح الأمة
بصغرة، وسخ شخصيتها، فقد هذا العبوريون من رواد العالم
الإسلامي داعين إلى إحياء تراث الإسلام المهدم لكي يحافظ على
شخصية الإسلامية أثناء خضوعها للاستعمار أولاً، ثم نجد هذه
الأجيال المسهورة بالغرب، بعد أن انحلت من الاستعمار العسكري،
أساساً نهضة فكرية إسلامية فكها من العاص من السعة الفكرية
لغرب بعد ذلك وقد استجابت خلف السلاز الإسلامية هذه
الدعوة، كن منها في إطار ما تسمح به ظروفها. غير أن هذه
الحركة - في رأي الكثيرين - لم يثر لها الجراح حتى الآن.

وموضوع هذا المقال هو دراسة بعض أسباب هذا الضعف.

واقترح العلاج الذي يعتقد أنه سيؤدي إلى جعل هذه الحركة تبه
نقالة، 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 بمعارات: «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 علم وفن: منذ بداية الإسلام حتى ظهور المطابع
واستخدامها وسيلة لنشر العلم والمعرفة، واستخدام المناهج الحديثة في
التحقيق والتدريس. أما التراث الديني فهو الجزء الخاص من هذا
النشاط، والذي يقتصر على علوم القرآن من قراءات، ورسوم
للمصاحف، وتفسير، ولفظ، وبلاغة، وعلى علوم الحديث، وعلوم
التصوف، وشم الكلام أو علم العقائد، وعلم الفقه وأصوله.

أما «الأحياء» فمقصود به نشر ما خلفه القدماء من كتب ضلت
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 كتون الماضي في مصر، والهند وتركيا
أو في عواصم الاستشراف الغربية، كفرنسا، وألمانيا، وهولندا،
واجلترا، وإيطاليا. بيد أن «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 بحسب المواضع ، بحيث
يسهل على القارئ الوصول إلى بغته منه في سهولة ويسر ، ولم يكن
محتملاً تحققت علمياً غدياً ، يشير في ذهن القارئ التأمل والحكم ، ويدفعه
إلى المشاركة برأيه ، والإسهام بنصه من الإبداع .

لكن حركة الإحسان قد استمرت ، وأخذت تسبح بتزايد عدد
التقنيين واتساع دائرتهم ، وتنوع مشاربهم ، حتى وصلت إلى ما هي عليه
الآن . فقد ظهرت معظم المصنوعات الإسلامية ذات القيمة العالية في
مبنى الشئون ، مطبوعة طبعاً أنيقاً ، حتى ليسكن القول بأن كل ما حفظ
من الضياع من آثار الماضي العلمية الهامة قد ظهر بالفعل ، ووجه
طريقه إلى القراء . وإذا قصرنا اهتمامنا على التراث الإسلامي الديني ،
فإنه يمكن أن نقول : إنه لم يبق مخطوط معروف ذو قيمة في علوم
الكثير أو الحديث أو اللغة أو الفقه وأصوله أو العقائد أو التصوف
أو السيرة والتاريخ إلا وقد ظهر في طبعة أو عدة طباعات قسماً
الناشرون : هيئات وأفراداً ، في إخراجهم على أحسن ما يكون
الإخراج من حيث جودة الطباعة ، والأغناء - المبالغ فيه أحياناً -
بالفهارس ، والتحقيق اللغوي .

والتقيد ، هو الأخذ برأي الغير ، وشاع استخدامه في الأخذ
برأي علماء الدين القدامى ، ممن يعتبرون « سلفاً صالحاً » ، فيها يعرض
من مشاكل تتطلب حلولاً ، في الوقت الراهن . فالذين يلجأون إليه
يعتبرون أنفسهم أدنى مرتبة من الناحية العلمية من السلف الذين
يحلون لهم تقديراً يصل أحياناً إلى حدّ التقديس ، وحدّ إقفاء ذواتهم
العلمية في شخصيات هذا السلف . وهم عندما يعرض لهم مشكلة
دينية ملحة يربون بها ، ويعتبرون أنفسهم غير مؤهلين لاستنطاق حلّ

لها : ولا لإيداع رأيهم بصحتها : ويحتشدون أن الإقدام على ذلك
بدعة ، يجب الابتعاد عنها ، لأن كل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في
الدار ، ثم يفتشون في آثار السلف عن الخلل المطلوب .

٢ - وقد بدأت روح التقليد في الظهور منذ وقت مبكر ، قبل
إقصاء القرن الثاني الهجري كما سنرى . وهي تستند في تبرير وجودها
وبدائها إلى الادعاء بأن التقليد هو متابعة لرسول الله ﷺ في كل
ما روي عنه من أقوال أو أفعال أو قرارات . فالرسول هو أعلم الناس
بأمور الدين ، فمَنْ الذي يستطيع أو يجترؤ على أن يقول برأيه أو
يستخدم فكره وبين يديه أقوال الرسول وفتاواه ؟ أليس في الإقدام
على هذا « ابتداع » وزندقة وخروج عن تعاليم الدين ؟ ألم يقل الله
تعالى في كتابه العزيز : ﴿ وما أتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه
فانتهوا ﴾ ؟ أليس في مخالفة رسول الله مخالفة للقرآن الكريم ؟ ثم أليس
مخالفة القرآن الكريم كفراً .

وشتاً قليلاً أضيف وجوب اتباع الصحابة^(١) وتابعيهم وتابعي
تابعيهم إلى وجوب اتباع الرسول نفسه ، وارتفعت أراؤهم مع الزمن -
لتأخذ قدسية آرائه عليه السلام . ولما كان الارتفاع بأراء من عند الرسول
إلى هذا المستوى أمراً مستغرباً لبعض الشيء ، فقد استدعى الأمر
الغشور على من يؤكد بلوغهم هذا المستوى ويظل هذا الاستغراب .

(١) الصحابة ، في أرجح الأقوال هو من لقي النبي ﷺ ، وهو غير مؤمن به ،
وملت على الإسلام ، طالت جهالة أو قصرت ، روى عنه أو لم يرو . فراعته
أو لم يراع . راجع : الحديث والفتوى ، للشيخ محمد عبد أبو وهو ، مطبعة
الأولى ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ١٢٩ وما بعدها .

فكان الحديث المنسوب إلى رسول الله تواتراً وهو: «خير القرون قري، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يأتي أقوام نسق شهادة أحدهم بيمين أحدهم شهادته»، فاستقرت بذلك مكانة الصحابة الدينية لأنهم «خير القرون». وأصبح الاقتداء بهم، والاهتداء بهم، فرضاً لا يمكن تجاوزه. ثم إن قيمتهم هذه ما زالت تتأكد حتى جاء الشافعي رضي الله عنه ليقول عنهم في كتابه «الرسالة»: «وهم هوقنا في كل عم وإجتهاد وورع وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به. وآراؤهم لنا أحد، وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا».

وهذه العبارة للشافعي في غاية الأهمية، لأنها تلقي ضوءاً قوياً على روح التقليد التي ظهرت مبكرة في الإسلام، واتقنا على السج الذي اتبع - وما زال يشجع 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 - زمياً - هو أساس المفاضلة بين قيمة الآراء، فأقرب الناس زمناً إلى رسول الله ﷺ هو أكثرهم علماً وأجدرهم بالثقة؛ وتصل الثقة بالرجل ويعلمه 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،

(٢) مقدمة ابن الصلاح بشرحها: للعراقي، ج ١، ص ٢٦٣ - بدون تدريج.

يرفضه أو التقليل من أهميته واللجوء إلى الاجتهاد فيه يعرض المرء
مُتَاحِلٌ يقتضي حلولاً دينية.

والذي يهمنا هنا هو ما جرّه علينا التقليد من قصور في سري
إحياء التراث أدّى إلى صياع الفائدة المرجوة منه. ولنوضح الأمر:
عند تحقيق أي أثر قديم ونشره فلا بد من مراعاة أمرين:

أولهما: الجانب الفني للبحث، ونعني به الجانب الذي يهتد
للقارئ، الإطلاع عليه: والوصول إلى ما يريد منه دون عناء، وهذا
يطلب، كما هو معروف، تصحيح عبارته، ووضع فهرس أو أكثر له.
كما يتطلب أيضاً التعريف بصاحب الكتاب المخطوط، وبصورته،
وبنقله، ثم الذي ألف فيه الكتاب بالقياس إلى عصره.

وثانيهما: الجانب العلمي، ونعني به الدراسة التمهيدية للتحقيق
التي تستهدف تقسيم الأفكار التي اشتمل عليها الكتاب موضوع الشرع
من وجهة نظر معاصرة، وذلك بغرض 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 للدراسة، تمكنه من الموازنة بين مختلف
الآراء والاتجاهات، لتسلي 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 الأبداع
في تطوير: وهما الهدف الأساسي من إحياء التراث، من جهة أخرى.

ولقد أبدع محققون والناشرون في الوقت، متطلبات الجانب الفني
للبحث، بل لقد بالغوا أحياناً في إبداعاتهم، فأضافوا إلى بعض الكتب

التي حققوها من أنواع الفهارس والرموز والإشارات ما زادوا به من ضخامة العمل الحقق ، لكنه أدى إلى خلاف المطلوب ، فقد استجالت هذه الفهارس والإشارات والرموز إلى طلاس تحتاج بدورها إلى فهرس تفك رموزها وتبين كيفية الاستفادة بها .

أما متطلبات الجانب العلمي النقدي ، وهو أكثر الجانبين أهمية ، وألصقها بالهدف من النشر فقد أغفلت إغفالا تاماً ، واستبدل بها ، تحت وطأة التقليد وقوة سلطانة ، صفحات تضاف إلى العمل الحقق تكيل المدح والثناء للمؤلف ، وللموضوع الذي ألف فيه ، وتلجج العلمي الذي كان سائداً وقت تأليفه ، فالمؤلف - عادة - من أحسن الناس خلقاً ، وأكثرهم نبهاً ، وأعلمهم ذكراً ، وأشدهم حرصاً على تفيد العلم وعدم تركه عرضة للصياغ والاندثار . والموضوع الذي ألف فيه الكتاب هو - في العادة - أكثر مواضيع العلم حظوة ، وأعظمها فائدة ، وأجراها بالأهمية ، لصلته « حضارية » بالهضبة الإسلامية الشاملة . أما البيئة التي ظهر فيها الكتاب أول ما ظهر ، فهي - عادة - بيئة علمية خالصة ، وعصره عصر ازدهار شامل ، حتى وإن أظقت الآراء على أنه عصر تخلف والمخاطط .

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 « انتقاله إلى الماضي » إلى « صلف الصالح » إنه يشهد قبيته ، عند هؤلاء المحققين ، من تاريخ تأليفه ، أي من قرينه زمنياً من رسول الله ، لا من موضوعه ، وبالتالي فإن عبارات مسجدهم وثنائهم ليست لأشخاص من قاموا بتأليف هذه الكتب ، بل لهذا « الماضي القديس » برمته .

وهذا مواضع الداء : وسر الفشل في حركة إحياء التراث الديني .

١ - ذلك أنه إذا كان الغرض من النشر « هو تقوم الإنكار التي
اشتمل عليها الكتاب موضوع النشر ، من وجهة نظر معاصرة ، وذلك
بعرض كافة الآراء والاتجاهات التي ظهرت حول موضوع من
الكتاب ، حتى يمكن وضعه في مكانه الصحيح من حركة التقدم
العلمي ، وحتى يكون نشره فرصة تعطى للقارئ : تمكينه من الموازنة
بين مختلف الآراء والاتجاهات ، ليتبنى ما يراه أفضلها : أو يرفضها
جميعاً ويتبنى رأياً أو اتجاهاً جديداً ، ليتبنى ربط الماضي بالحاضر من
جهة ، ولفتح الطريق أمام الإبداع والتطوير من جهة أخرى » ، إذا
كان هذا هو الغرض الأساسي من إحياء التراث ، فإن الذي حدث
هو جرّ الإنسان السام المعاصر إلى الماضي ، وجعله يسير إلى الأمام
ورأسه متجه إلى الوراء . قد جعل منه « التقليد » : الذي يجده
هؤلاء المحققون ، إماماً منضم شخصية ، ممزقاً بين حقائق عصره
الذي يعيشه ، وتراث الماضي الذي يدعونه إلى التمسك به ، والذي
تفصله عنه عدة قرون .

ولنضرب مثلاً بوضوح مبلغ ما يعانيه الشباب من تفرق
وتفصام . إن الاختلاط في التعميم والعمل وشئ مناسبي الحياة
الاجتماعية أصبح خفية من حقائق العصر التي لا يمكن منكرتها ،
وكذلك السفور الذي لا يصل إلى حد الخلاعة . لقد اعتاد الناس
ههنا الأمرين : وأصبح الطالب في جامعتهم والوظف 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 آثت في زمن مغير ،
تسهر ههنا المظهرين : الاختلاط والسفور : من الأعين الحافية

لشريعة الإسلامية. فالشاب الذي يقرأ هذه الكتب مع القصصات
التقريبية لأشياء، يجدون أنفسهم في حيرة: إنه لا يستطيعون تجاهل
حقائق العصر، ولا يستطيعون تجاهل الشريعة، وهما أمران يدوران
طبقاً لا يفرونه، متناقضين. والتعامل مع السوك بما يتضمنه من
ضرورة قبول مبدأ الفائدة أصبح هو الآخر حقيقة من حقائق العصر.
لكن كتب التراث التي ألغت في وقت لم تكن فيه السوك مألوفة - ترى
في هذه الفائدة نوعاً من الربا الحرام. والشباب المضطرب للتعامل مع
السوك والشعب ثقافة مستفزة من كتب التراث يجد نفسه أمام تناقض
يوقع في الحيرة.

ولقد أدرك عشاق الماضي من المصنفين بالدراسات الإسلامية مبلغ
ما يعانيه هذا الجيل من ترقق. فقاموا بكتّون قرائعهم بحثاً عن حل.
وكان أن تكونت منهم، بطريقة تلقائية، ما يمكن أن نسميه «بالدراسة
التطبيقية» التي تسعى إلى حل التناقضات التي ذكرنا مثالاً لها
بالالتفاف حول المشاكل بدلاً من مواجهتها، واستعمال الأسلوب
الحطائي الساتر وسيلة للإقناع بدلاً من طرح الحقائق، والاستعانة، في
النهاية، على قبول التناقض بالطعن في الحلول الموضوعية. فلكي
يوفقوا بين الشريعة وخروج المرأة إلى دار العلم وإلى العمل قائلوا
بالحجاب، ولكي يزيلوا التناقض القائم بين وجوب التعامل طناً
لشريعة الإسلامية والتعامل بالفائدة «المحذرة» مع السوك قائلوا إن
هذه الفائدة هي الربح الحقيقي المحسوب طبقاً لأفق الدراسات، ثم لما
رأوا أن هذا التفسير غير مقنع شككوا إلى بعض الحكومات التي تدعي
الوصاية على الإسلام فأنت محل جديد، لقد أقامت سوكاً لا تعني
للمودعين «فائدة» بل تعطيم «ما ينبغي» الله به من الربح الحلال.

هذا كله ، وأمثلة كثيرة ، الثغاف حول المشاكل ، وقبول الواقع منطاً
بدلاً من قبوله عارياً ، فلرأة هي المرأة ، فتاة كانت أم سيده ، وإذا
كان اختلاطها بالرجال في المجتمع يثير الفتنة إذا كانت مافرة ، فإن
الحجاب من يقلل من هذه الإثارة ، بل ربما يزيد من دواعيها ، بتره
الحجاب نفسه من فضول في عصرنا الراهن ، والبنوك الإسلامية ،
تثير الضحك والسخرية بهذه التسمية ، فالبنوك هي البنوك ،
باحتكاراتها ووسائل تعاملها ، وكلمة « إسلامية » لن تزيل الرجز عن
البنوك ، بل ستجر الرجز على الإسلام نفسه ، أما استبدال كلمة
« الفائدة » بعبارة « ما ينمي » الله به من الربح الخلال ، فهو استهزاء
بالقيم الإسلامية باسم الإسلام نفسه ، لأن هذه البنوك تقترض الربح
شيئاً مؤكداً ، وبذلك يصبح « الربح الخلال » و« الفائدة » اسمين
لشيء واحد ، هو « الربا » مع فرق واحد هو إطلاق الصان للفائدة
على أمر هذه البنوك بتحديد « ما ينمي » الله من الربح « حسب
أهوائهم : سلاً من ترك تحديد لقانون وسوده .

لم تفلح هذه الحلول التلميعية - في إزالة الانقسام أو التمزق
الذين يعتصم الجبل الحالي ، بل زادت تفاقمها من حشنها ، ودفعت
الكثيرين من شباب هذا الجيل إلى التطرف إما نحو اليسار بوقامة
جميعات دينية متهومة بتزايد عدد المنتسبين إليها يوماً بعد يوم ،
ولا يدري إلا الله ما يكن أن ينتج عن تهوسها ، وإسار نحو اليسار ،
برغص الدين حلة ، واعتناق أش المذاهب إلحاداً ومادية ، والحسد في
هذا كله هو - في رأيي - نشر الفوضى ، أي تخطي الزمن ، دون أي
اعتبار لحقائق العصر الذي نعيشه ، وعرضه على أنه ، كما هو ، يحتوي
على الحل الأمثل لناكلنا ، وعلى كل ما يلزم لنهضتنا .

وإذا كان الأمر كذلك ، فقد جاءت حركة إحياء التراث بتقييد ما كان مرجحاً منها ، كان المفروض أن تدفعنا إلى الأمام فدفعنا إلى الوراء ، وكان المفروض أن تمنحنا الثبات في خطواتنا فأشاعت فيها الاضطرابات وزادتنا تزعزاعاً على تزعزاع . وسبب ذلك هو تقديس الماضي وتقليد رجالاته ، رغم أن عصرهم أو عصورهم : ليست من العصر الذي نعيشه في شئ .

علينا إذن ، لكي نستفيد من تراثنا ، أن نعد 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 ، فالعلم والأجيل الأقرب رسماً إلى رسول الله أعلا سوية من العالم أو الجيل الذي يليه ، وبالتالي فهو أجدر منه بأن يكون قدوة ومثالاً يحتذى ويُتَلَد . فهل هذا المنهج صحيح ؟

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

هـ - لقد وردت آيات وأحاديث كثيرة تشيد ببعض الصحابة وتعددهم بالثبوت والرضوان في الآخرة ، لقاء ما قدموه من أعمال وتصحيات في الحياة ، لبصره النور وإعلاء شأنه . فمن الآداب التي نشئ على الصحابة قوله تعالى : ﴿ وَمِنَ الْأُمَرَاءِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

الآخر ، ويتخذ ما ينطق قربات عند الله وصلوات الرسول ، إلا
قربة لهم : سيدخلهم الله في رحمته : إن الله غفور رحيم . والساكنين
الأولون من المهاجرين والأنصار ، والذين اتبعوهم بإحسان ، رضي الله
عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ، خالدين فيها
أبدًا ، ذلك الفوز العظيم ﴿ سورة التوبة : آية : ١٨ : ١٩ ﴾ . ومعه قوله
تعالى : ﴿ وما لكم ألا تعقلوا في حبيل الله ، والله ميراث السوات
والأرض ، لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم
درجة من الذين أنفقوا من بعد ، 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 مثلاً
أحبر ذهباً ما أدرك مئة أحدهم ولا نصيبه » .
- ٢ - « خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم : ثم تأتي
أقوام تصيب شهادة أحدهم بيمينه ، ويمين أحدهم شهادته » .
- ٣ - « إن الله اختار أصحابي على الثقلين سوى النبيين
 والمرسلين » .

- ٤ - « الله الله في أصحابي ! لا تتخذوهم غرضاً بعدي » فمن أحبهم
فحبني أحبهم ، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ^(١) .

(١) يقصد هذه الأحاديث من كلام « دهاج عن الجنة : ورد فيه الشريكين » كما في
الأسناد المذكور عند محمد أبو شهة ، الأسناد بكيفية أصول الدين بجامعة الأزهر ،
ص ١١٠ بدون تاريخ .

ونحب أولاً أن نعرف من هو الصحابي من الحقيقة ، فقد ذكر علماء المسلمين نه عدة تعريفات ذكرنا أشهرها فيه سبق ، لكننا لا نرى صحة هذا التعريف . إنه يتسع ليشمل كل من لقي النبي ﷺ وهو بهز ، مؤمناً به ، ومات على الإسلام ، طالت مجالسته نه أو قصرت ، روي عنه أو لم يرو ، غزا معه أو لم يفر . وقد يكون هذا التعريف صحيحاً من النوجه التاريخية ، أما من النوجه الدينية ، وهي التي تعبنا ، فإن إنطباقه على كل من لقي رسول الله ، حتى وإن كان صغيراً غير عاقل ، حتى وإن كان خاملاً لا دور له في توليد أركان الدعوة الوليدة ، أمر غير معقول . وهل يعمل أن يكون المرء نجياً من نجوم الهداية بمجرد أنه رأى رسول الله ﷺ ؟ إن الصحابة أنفسهم لم يكونوا ليواضعوا على هذا التعريف لو أنهم اطلعوا عليه . وقد اتفق المتقدمون من علماء الحديث كالبخاري ومسلم وأحمد بن حنبل على هذا التعريف بعد أن تكون من الجيل الإسلامي الأول طبقة تسمع باستقرارية دينية وضد الأركان ، فلم يكن أمام هؤلاء العلماء سوى الاعتراف بها ، مجازاة للروح السائدة من جهة ، وإنتفاعاً بهم من جهة أخرى ، ذلك أن كثيراً ما يروونه من الأحاديث مسند إلى أفراد لم يكونوا كباراً وقت وفاة الرسول ، فأصفاء 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 العنيفة ثم ماتت دون أن تشارك في قتة أو تمت رغبته إلى جاء .

ونود ثانياً أن نقول إن الآيات التي وردت بالثناء على الصحابة

وتعدهم بحسب التوبة لا تنطق إلا على هذه الفئة التي ذكرناها من الذين شاركوا في الفتن وغرقتهم الحياة الدنيا، واقتتلوا في سبيل الزنا والمسلطة، فوعدهم أننا لا نكفرهم كما قال بعض الجوارح: (إلا أننا نخرجهم عن دائرة التوبة التي وعد الله بها الجاهلين). لقد أنصت هؤلاء طيبتهم في حياتهم الدنيا واستمتعوا بها ولم تعد لهم تلك البرية التي تحدث عنها الآيات السابقة. إن كثيرين من «الغيريين» على الإسلام لا يعجبهم هذا الموضوع، ويستعموننا، مدفوعين بدواعي التقليد. «بشيء أنواع الاتهامات، لكننا لا نحالي بهم، ونصر على تأكيد أن قتل مسلم لأخيه المسلم يخرج فعله عن دائرة وضوان الله. حتى وزن كان المرتكب هذه الجريمة من صحابة رسول الله ﷺ.

ونقول ثالثاً إن الأحاديث المروية في فصل الصحابة تحمل في طياتها دلائل واضحة. لتحديث - حيز القرون قربي... الخ - بعد الطريق أمام أي نظرة تفاؤل دلسية لمستقبل، لأنه يؤكد أن القيم الإسلامية سهار ألياراً تداً بعد انقضاء الجيل الثالث، إذ «تأتي أقباء» تعين شهادة أحدهم بينه، وبين أحدهم شهادته، وهذا يتعرض معارضاً تداً مع طبيعة الدعوات الكبرى التي تحمل باب الأمل متوجهاً غير الزمان والمكان. وحديث «إن الله اخذ أصحائي على أنفسهم» الخ - يعم الحكم بطريقة تتناهي مع الواقع، ويحمل الاختيار الإلهي مرهوناً بالصدقة في بعض الأحيان؛ إذ من المحال عقلاً أن يكون المشركون في الفتنة من الصحابة - مختارين عن الشئ -، ومن الغريب أن يختار الله أماً على الشئين مجرد أنه ولد في زمن رسول الله وأتيحت له الفرصة رؤيته، مهما كان من أمر هذا «المطلوطة» بعد ذلك. أما حديثاً - أصحائي كالذبح - بلهم اقتسم

اختديتم • و، الله الله في أصحابي •، فإن الصيغة النقطية التي ورد بها
تسن وحدهم على كثيرين^(١) فهي اتجاه بالخطاب من الرسول إلى
موجودين، والموجودون حولهم هم الصحابة، فكيف يقول للصحابة:
لا تسوا الصحابة؟ هذا تناقض يعوي تنزه رسول الله ﷺ عنه. وقد
يقال، خروجاً من هذا المأرق: إن الرسول لم يتجه بهذه الأحاديث
لأناس موجودين عنده، بل لهم ويخاطبهم ويسمعون منه، بل اتجه بها
إلى الأجيال القادمة بعده، لعله أن فريقاً من الناس سيظنون
أمنيتهم في الصحابة، فحذرهم من ذلك. وهذا سرير غير مقبول:
فالرسول لا يعلم الغيب، وقد أمره الله تعالى أن يقول: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ
لنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت
من الخير: وما سئني السوء، إن أنه لا تدبر وبشر لقوم يؤمنون^(٢)
[سورة الأعراف: آية: ١٨٨]

وتقول، رابعة: إن هذه الأحاديث التي تمهد للصحابة قد
عرضت بأحاديث أخرى: تفص من قدرهم، وتسخر باللائمة عليهم في
كل ما حدث لمجتمع الإسلامي من قرون ثم انهيار، يذكر منها
الحديث التالي:

«يزودن على الخوض أقواماً ثم ليختلجن دولي، فأتول: يا رب،
أصبحني! أصبحني! فيقال: لا تدري ما أحدثوا بعدك: إنهم لم
يزالوا يرتكبون عني أحداثهم منذ فارقتهم»^(٣). وهذا الحديث منسوب
إلى الرسول كالأحاديث السابقة، وهو متعارض معها. وقد حاول علماء
الحديث التخلص من هذا التعارض: فقالوا: «إن النبي ﷺ يريد

(١) انظر: الحديث والمحدث: الأستاذ الشيخ محمد محمد توفيق، ص: ١٠٣.

« بالآثوم » في الحديث أصحابه الذين صدقوا في الإيمان ، وإذا أراد بهم نفراً قليلاً كانوا من المنافقين الذين لم يخلصوا الإيمان ، وفيهم يقول الله تعالى ﴿ ومن 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 ، كغلب الغيبة ، أو تبسيط المؤمنين أو نحو ذلك ، فكانوا في الظاهر معدودين من الصحابة ، وهم في الواقع كفار ، وقد أظهروا ما كانوا يصبرون بعد وفاة رسول الله ﷺ من الكفر والعداوة لمؤمنين ، وارتدوا عن الإسلام ، وأما الأصحاب الصادقون فلم يكن من أحد منهم ردة أصلاً ، وجميعهم مات على الإيمان واتخذوا الشهداء .

وكما نرى ، فإن التلخيص من هذا التعارض قائم على أساس قصر حقوق الحديث المذكور على فئة قليلة من الذين كانوا يعيشون في زمن الرسول . وهذه هي إحدى الطرق الشهيرة لتلخيص من انتاقد . وهناك طرق أخرى ، منها التشكيك في رواية الحديث الذي بسبب حرجاً . وكذا انتهجنا عقماً ذلك أن قصر محتوى 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 الأمر التي

كانت موضع جدل بين اسمين لغياً وإشباتاً، إباحة أو حرمة، صحة أو خطأ، لوجدنا أنه قد رويت بوزائها أحاديث معارضة لها، يؤيد بعضها اتجاهاً، ويؤيد بعضها الاتجاه المقابل. ونو أنما اتبعنا في تحريصها المباح المذكورة لكان لزاماً علينا أن نقبلها جميعاً مع ما بينها من تعارض، أو أن نرفضها رغم خيبتها جميعاً إلى الرسول ﷺ؛ إذ أن للرأي الشخصي حلاً كبيراً في تصديق الراوي أو تكذيبه، وليس أحد أولى من أحد، عند النظرة الحيادية بالتصديق؛ حتى نقد قل الذهبي بحق: «لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف، أو تضعيف ثقة».

هذه الأحاديث إذن هي أحاديث موضوعية، لم يقبلها الرسول؛ وإنما اختيرت بعد الفتن، إما حقاً على الصحابة لانغماسهم فيها؛ وإما مساهمة في إنقاذهم من سيل النقد الذي انهل عليهم بسبب مراقبتهم وما أسلمه من دس.

ونقول أخيراً: إن الآيات والأحاديث التي ذكرناها في فضل الصحابة لا علامة لها بموضوعية؛ على فرض صحتها، وعلى فرض اتساع دائرة الصحابة لتشمل كل الأصناف الذين شملهم التعريف السابق أن موضوعنا هو قيمة الصحابة العلمية، والآيات والأحاديث تشير بغضهم الروحي والأخلاقي، وشتان ما بين الأمرين؛ فقد يكون المرء جاهلاً ولكنه على درجة عالية من سمو الروحي والخلقي، وقد يكون عالماً لكنه على درجة متواضعة من حيث سمو الروحي والخلقي. وصحبة الرسول ساهبت بلا شك في الارتقاء بحقوق الصحابة وتبعية

(١) راجع: أحمد أمين: فجر الإسلام، الطبعة السابعة، القاهرة: ١٩٦٠

أرضهم، لكنها لم تقب العبي منهم ذكياً ولا الجاهل المتخلف عن
 تحرير آ. إن الانقلاب من مرحلة الجهل إلى مرحلة العلم تحتاج إلى
 وقت تسكن فيه الحضرة الجديدة، أو الدعوة الجديدة، من تسكن
 جذورها في اجتماع إن بعد الانقلاب لا يأتي فجأة، ويجرد الشوق
 والتلهتس، ولقاء رسول الله ﷺ. تلك حقيقة، تستقيم سر
 الدعوات، والرسالات، والحضارات، لكنها رغم كونها حقيقة صد
 عابت حتى لأن عن الكثيرين، نظراً للحلطة بين مفهومي العلم
 والإيمان، أو بين الجانب العلمي الأخلاقي في الإنسان، والذي يقع
 فيه دائماً حضرات المقاتلين. إن الإيمان موقف شخصي ذاتي،
 لا يحتاج حدوثه لوقت كبير، أما العلم فهو ظاهرة حضارية، يتأخر
 ظهوره دائماً عن ظهور الدعوة التي حركت دواعيه، ولتضرب لذلك
 أمثلة مستقاة من الرسالات الثلاث الكبرى اليهودية والمسيحية
 والإسلام.

١ - لقد خرج بنو إسرائيل مع موسى من مصر، مؤمنين به وباللله
 - يوه. - وصنع لهم موسى من الشجرات ما كانت يقبلهم ولهم وبسبهم، لكنه
 ما كان يصعد جبل لتلقي ألواح الشريعة حتى عند قومه، في غيبته
 إلى عمدة العجل، رغم أنه ترك فيهم أخاه ووزيره هارون. فلما رجع
 هذه ما صنعوا، وقامت بيته وبين أخيه شاحرة أخذ أخته ها موسى
 برأس أخيه محمداً (سج) ونوا أن أحداً أخبرنا بهذه الحادثة لا صدقنا،
 فهم «صحابه» موسى، ولا يسمون أن يعودوا إلى الكفر بعد أن
 هداهم الله إلى الإيمان، واستندرت بمناظرهم بنور صعبتهم لموسى عليه
 السلام. لكن الذي أخبرنا بذلك هو القرآن: إذ يقول الله تعالى:
 ﴿وَأَخَذَ قَوْمَ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حَتْمٍ سَجَداً لَهْ خُور: أَلَمْ

روا أنه لا يكلمهم ، ولا يهديهم سبيلاً : الحدود وكانوا ظالمين . وما
 سقط في أيديهم ، ورأوا أنهم قد صلوا ، قالوا : لن لم يرحم ربنا ويفطر
 ما نكون من المفسدين . ولا يرجع موسى إلى قومه ، غضبان أسفاً ،
 ولا : بشيء خلتهموني من بعدي ، أعجبتم أمر ربكم ؟ وألقى الألواح ،
 وأخذ برأس أخيه بحراً إليه ، قال : يا ابن أمك : إن القوم امتنعوني ،
 وكذبوا يقتلونني ، فلا تثمت 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 ، فكأنهم بعد أن
 أصبح إيمانهم ديناً لم يسحبوا 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 يحجبوا ، وأن يتولوا
 له : ﴿ اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا نعدون ﴾ [سورة المائدة ،
 آية : ٢٤] ، ولم يقدموا على دخول هذه الأرض إلا بعد فترة طويلة ،
 مدت خلالها حرون وموسى . أما دولتهم فلم تهم 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
 عليها السلام ، فقد كان أصحابه وحوارثوه من البسطاء ، لقد آمنوا به
 كإنسان طوائف وجوده بينهم ، فلما إنتقل إلى الرنني الأعلى ، لم يكن
 التحمل الديني قد نضج لديهم ، فأطلقوا لأوهامهم العذال ، ونسجوا
 حوله الأساطير : وساعد على ذلك مولده من غير أب : وسمي به

البارعة ، وإنتهى 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 وأما تؤمنوا به ، وألا تعتنق إلا ما تراه غير مصادم للعقل . فهؤلاء الخواريون ، لم يجدوا صعوبة في الإيمان ببعضي عليه السلام ، لكن الصعوبة نشأت عندما احتاج الإيمان إلى تعقل لم يكن موجوداً لديهم بدرجة كافية ، ولم يقدمهم في ذلك ما استفادوه من نور صحبتهم له .

وما حدث في اليهودية والنصرانية حدث نظيره في الإسلام ، إذ لم ينتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى حتى كانت الجزيرة العربية بأسرها قد دخلت في الإسلام لكنهم سرعان ما ارتدوا بعد أن علموا بوثق ، 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 يتعطل بعضها في إتياء الزكاة على حبل المثال . إن إتياء الزكاة يعني ظهور المسؤولية الاقتصادية ، وما كان استيعاب مفهوم هذه المسؤولية عملاً 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 استعدوا له ، بليل أن عمراً رضي الله عنه تردد في قتال المرتدين في بادئ الأمر ، ولم يكن عمر رضي الله عنه رقيق الإيمان ، ولا كان أقل خفياً 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 ويؤكد . فقد اعتبر القواد

واجنود الفاتحون أن ما أخذوه عنوة من هذه البلاد فهو غنيمة
للمسلمين الفاتحين دون سواهم ، يستوي في ذلك الأرض وما عليها من
زرع وخرق وأنهار ورجال ونساء وأطفال ، ويستوي في ذلك أيضاً
البلاد التي فر أصحابها منها خوفاً من جيوش المسلمين ، رغم أن ذلك
يجافي روح الإسلام وتعاليمه . فقد كتب سعد بن أبي وقاص ، بعد
فتح العراق - كما ذكر ذلك أبو يوسف ، ونجي بن آدم ، وأبو عبيدة ،
والبلاذري ، وغيرهم من أوائل مؤرخي الإسلام - كتب إلى عمر
المؤمنين عمر بن الخطاب ينسب أن الناس قد سألوه أن يقسم بينهم
مغانم وما آتاه الله عليهم . كذلك كتب أبو عبيدة بعد فتح الشام إلى
عمر ينسب أن المسلمين قد سألوه أن يقسم بينهم المدن وأهلها ،
والأرض وما فيها من شجر أو زرع ، وأنه أين ذلك عليهم حتى يبعث
إليه عمر برأيه (١) .

وقد كتب عمر إلى سعد بن أبي وقاص ، بعد أن استشار الصحابة
من حوله ، يقول : « أما بعد ، فقد بنفني كتابك أن الناس قد سألوا أن
يقسم بينهم غنائمهم وما آتاه الله عليهم . فإذا أتاك كتابي هذا فانظر
ما جلبوا عليك في المعسكر من كراع أو مائة فاقسمه بين من حضر من
المسلمين ، واترك الأرضين (الأرض) والأنهار لمعها ، ليكون ذلك في
أعطيات المسلمين : فإننا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لم بعدهم
شيء : وبثل هذا كتب إلى أبي عبيدة وغيره (٢) .

(١) محمد ضياء الدين الرئس : المطرايح في الدولة الإسلامية ، الطبعة الأولى ، مصر ،

١٩٥٨ م ١-١٠٢٠١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

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

فهو يدل ، أولاً ، على أن صحابة رسول الله ﷺ قد حوزوا بعض
النهي ، فبعد أن كان قاصراً في زمن الرسول على الأرض التي
تركها أصحاب إلى غير رجعة ، كما حدث لأرض بني النضير لتزير
صاحبه الرسول - حتى أن يخرجوا من بلادهم ، ولهم ما حملت الأبرار
من خرابي مدائنهم ، لا يخرجون معهم بدعوى ولا نصبة : ولا سلاح ،
فتحولوا إلى أشياء^(١) ، أو التي لم يبق لها أصحاب ، كما حدث للأرض
بني قريظة : إذ لم يحاصروهم الرسول ، ونزلوا على حكم سعد بن معاذ
الأنصاري : حكم بأن : تقتل مقاتلتهم : ونسب ذرائعهم : وتجعل أموالهم
للمهاجرين والأنصار^(٢) ، أصبح في زمن عمر يشمل الأراضي
عمود ، وإن فعل أصحابها فوقها ، أو تركوها حتى أن يعودوا إليها ،
ومعنى ذلك أن الانتصار في الحرب أصبح يعني مراعى الملكية شتى
أبواعها .

وهو يدل ، ثانياً ، على أن هؤلاء الصحابة أنفسهم قد أعدوا مبدأ
الرق ، بعد أن كاد يهضي عليه الإسلام قضاء تماماً ، لقد سبق الأمر
وقد أُرِهم في هذه الفتوحات ، إلى المدينة حيث أقام لهم معسكر ، ثم
ضرب عليهم الرق ، وكان هذا بأمر خيصة رسول الله ﷺ ، عمر بن
المطلب ، دون أن يكون لذلك مستند من كتاب الله ، ذلك أن القرآن
لم يناقش قضية الحرية ، وسبب ذلك في نظرنا هو أن الحرية الإنسانية

(١) تاريخ الطبري - الجزء الثاني ، بيروت : بدون تاريخ ، ص ١٩ .
(٢) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، ص ٥٢ .

قضية دينية كخصية الوجود نفسه لا تحمل مناقشة أو جدالاً. وقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة عندما سوي بين البشر بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾. إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾^(١١).

ولعل الذي أوقع المسلمين الأتائل في خطأ هو حديث القرآن عن الرقيق وتوصيته بحسن معاملتهم وجعله عتق الرقيق كفارة لكثير من الذنوب، فظنوا أن ذلك يعني إباحة الاسترقاق. وهذا خطأ - كما نلنا: فالقرآن عندما يتحدث عن الرق والرقيق إنما يتحدث عن ظاهرة كانت موجودة قبل الإسلام، فأراد القضاء عليها بأن جعل العتق كفارة لعظم الذنوب، ولو كان القرآن يرقى مشروعية الرق لما جعله كفارة، إذ كيف يجعل كفارة ثم يعني عبده؟ إن روح الإسلام وموقفه إزاء الرقيق الموجودين عندما ظهر الإسلام يتصلان في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّقَاقِ: فَمَا الَّذِي فَضَّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ. أَفَتَحْنُمُ الصَّالِفِينَ﴾^(١٢). 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 لسجود في ظلال ما يتيح لهم شيئاً يوضحهم عن كيانهم الضائع. ولذلك يبالغ القرآن في الحث عن العتق، فلا يكفي بحمله رهناً بارتكاب بعض الأخطاء، بل يجعله موقوفاً على رغبة «المبد» نفسه، فيقول: ﴿وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ اللَّهَ تَجَاء

[١١] - سورة الحجرات، آية: ١٣.

[١٢] - سورة النحل، آية: ٨١.

سكنت أيمانكم فكاتبوهم^(١٢) إن علمتم فيهم خيراً، وآتوهم من مالكم
الذي آتاكم^(١٣).

ولعل الحق يتضح جلياً في هذه القضية إذا رجعنا إلى مصدر
الرق؛ فمن المعروف أن مصدر الرق هي الحرب، فالأسرى في
الحروب يصبحون عبيداً، هذا ما كان سائداً في زمن ظهور الإسلام.
وعند العرب قبل ظهور الإسلام، قيل أباح القرآن الاسترقاق سبباً
للاقتدار في الحرب؟ نقول: لا؛ لأن الله تعالى يقول: في معرض بيان
أحكام أسرى الحرب: ﴿وَأَيُّهَا النَّبِيُّ، قُلْ لِمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى
إِن يَعْلَمَ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ، وَيَغْفِرْ لَكُمْ
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١٤)، ويقول أيضاً: ﴿وَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ
الرِّقَابِ، حَتَّى إِذَا أَثْخَتَمُوهُمْ فَجُدُوا يَدَيْكُمُ الْوَثَاقِ، فَمَا مَسَّ بَعْدُ وَإِنَّمَا
فِدَاءُ: حَتَّى تَصِفَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾^(١٥). فالآية الأولى نعم الرق
تطبيب نفوس الأسرى ورفع روحهم المعنوية، بوعدهم بنيل أشياء
أفضل من تلك التي فقدوها، والآية الثانية تقول صراحة إنه ليس
مباحاً لنا إزاء الأسرى إلا أحد أمرين: إما أن نعتهم بإطلاق
مراحمهم إذا كانوا قتراء، وإما قبول العديّة منهم إذا كان نسيم
ما يقتدرون به أنفسهم، أما الرق فلم نتحدث عند الآية أصلاً.

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

(١٢) مكاتبه هي الاتفاقيات العبد وسيد على أن يفتدي العبد ويقتنيه لقاء مبلغ معين
يؤديه السيد، ويكون بعد الوطء به خراً.

(١٤) سورة النور، آية: ٢٣.

(١٥) سورة الاحزاب، آية: ٩٠.

(١٦) سورة محمد، آية: ٤.

ولقد كانت مصدرة قبل الإسلام ، فإنه يكون عملياً قد أُلغى بإلغاء
مصدرة ، وفي ضوء هاتين الآيتين يصبح واضحاً أن حديث القرآن
عن الرقيق ، وحسن معاملتهم ، وعشيمهم ، هو حديث عن شيء غير
طبيعي : كان موجود فعلاً ، فبحث على سرعة التخلص منه .

فإذا كان ما قلناه صحيحاً فإننا نسأل : لماذا عمد المسلمون
الأوائل ، وهم صحابة رسول الله ﷺ ، إلى مصادر الأراض
الفتوحة وإلى أسواق 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 ، فاستجاب مثل هذه المبادئ ، يحتاج إلى أجيال ،
فما أتاحت لهم المعام تصرفوا بزعم طبعاً ما كان مأخوفاً لديهم قبل
الإسلام ، وهذا يستوجب منا الحذر الشديد عند دراسة تصرفاتهم
ولا بدفينا إلى قبول آرائهم دون تمحيص . وهذا يسوجب منا أيضاً
أن نعيد النظر في عبارة الإمام الشافعي « وهم فوقنا في كل علم
 واجتهاد وورع وعقل ، وأمر استدرك به علم واستنبط به ، وآراؤهم
 لنا أحد ، وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا » .

٧ - لكن المغرمين « بالتقليد » يصيب لهم تردد عبارة الإمام
الشافعي السابقة ، ويتشبثون باعتقاد القرب من رسول الله رغبة عامة
عن الزلل في الشكر ، فيضعون تصرفات الصحابة فوق كل مناقشة مهما
بلغ من مصادمتها للعقل ولقواعد الدين نفسه . لقد دافعوا عن تصرفهم
عن السلطة وما ترتب عليه من قتل وسفك دماء بأن ذلك كان
« اجتهاداً » منهم يقصدون به وجه الله فليخطئ ، منهم أجر ولنصيب
أجران : ، والمصيب عندهم دائماً هو الذي نجح في الجلوس على كرسي

الحكم. ودافعوا عما عمد إليه هذا السلف الصالح من مصادر: فربما
عجيج مضحكة. قالوا: إن المسلمين الأوائل، بما عتمدوا إليه من
مصادر واسترقاق لم يفتوا أكثر من اللجوء إلى السلطة السياسية
والعامة باشي سائدة عبر مشكورة، لا يتحججوا بإنجاز قد أو تخريج لهم
فعل المسلمين بأعدائهم - كن سيفهم هؤلاء - ثم لو أنهم انصرفوا
عليهم، إنما سمع هذه الحجة في كل مكان، ونقرأها في كل كتاب
رغم ما تتضمنه من خطأ واضح. إنها تقوم على أساس النظر في
الإسلام كشركة لا كدعوة، أو على أساس الخلط بين الدولة والدعوة
وتلك رؤية خاطئة: فالإسلام كدس هو دعوة وليس دولة: إنه مجتهد
من الجاد والمثل الخلق يؤدي اعتناقها وتطبيقها إلى سعادة الإنسان
بصرف النظر عن الإجماع الذي يمكن أن تصق فيه. والدعوة بدو
الإسلام - سواء أكن الدائم بها فرداً أو دولة - محدودة بمحدود هذه
البيانات: وإن خالفت بذلك جميع الأنظمة السائدة في المجتمع وقت
قامها، من إن الدعوة إلى المادية الجديدة - مهما كانت - لا بد أن
تخالف في سلوكها جميع الأنظمة السائدة، إنها ثورة جديدة عليها.
فكيف نملك سلوكها ونحذو حذوها؟ وإن أصعب الدعوات الكبرى
يجب أن تقوم تصرفاتهم على نفس الأساس: لا على المعاملة بالمثل. إذ
كيف يمدون عن غيرهم إذا كانوا ينصرفون مثل تصرفاتهم؟ إذ
كانت المصادر سائدة في دولة أغرس تبين أن يحتاجها أنصار الدعوة
الإسلامية، فما مزية هذه الدعوة إذا جئت إلى نفس الأهل؟ وإذا
كان الرق سائداً قبل الإسلام فما مزيتها إذا أبقاه ولم يتش عليه؟ ثم
ما معنى المعاملة بالمثل إن كان القرآن لا يبيح هذه المعاملة
بالمثل؟ أجمود سفاقة لا يمكن تصورها إلا بتعطيل روح تحقيق
والقدس لكل قديم.

ذلك هي أحكام ارتكاب جريمة الزنا كما وردت في القرآن الكريم. لكن العلماء من سلفنا الصالح لم يتفقوا عند حد ما أنزل الله بهل تجاوزوه، فأوجبوا الرجم على الزاني أو الزانية المحصنين من الأحرار والمحررات، وأبقوا حكم الآية فيه يتعلق بالزاني والزانية غير المحصنين، وفيه يتعلق بالأمة واحدة؛ فمن أين جاءوا بهذا الحكم وما أسباب الجبهه 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 وكذلك الزانية محصنة، لكن تلاوتها قد نسخت وبقي حكمها ثابتاً. وفي هذا الصدد يقول الفخر الرازي في تفسيره: ناقلاً عن صاحب كتاب الفنون: «... وقال: حدثنا سماعيل بن جعفر عن أبيه عن فضالة عن عامر بن أبي النجود عن ذر بن حبيب: قال لي أبي بن كعب: كائناً تعد سورة الأحزاب؟ قلت: اثنين وسبعين آية أو ثلاثة وسبعين آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كذاً لقرأ فيها آية الرجم. قال إذا زنا الشح والشيخة فارجموها البتة تكلاً من الله والله عزير حكيم. وقال: حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن خالد عن يزيد عن سعيد بن أبي هذيل عن مروان بن عقول عن أبي أمامة بن سهل أن خاله قالت: أقرأ رسول الله ﷺ آية الرجم: الشيخ والشيخة فارجموا البتة بما قضيا من الله يا». قالوا: وقد نسخت تلاوة هذه الآية وبقي حكمها، كما أعلنا.

(٢٤) لا تقدر في صوم القرآن، الطبعة الأولى، مصر، بدير، تاريخ، الجزء الثاني، ص ٦٤.

وقال بعض آخر من هؤلاء العلماء إن الرجم ثابت بالحديث الشريف، فقد ثبت أن رسول الله ﷺ أمر برجم المرأة الفامدية بعد أن زنت وكانت محصنة. أما الحديثون فإنهم يقولون إن الرجم ثابت بالقرآن والمسة سماً، استناداً إلى الآية المسجج تلاوتها وإلى ما ورد من أحاديث.

تلك هي قصة ثبوت حد الرجم، وهي في رأيها واضحة التفسير، ونشل نوعاً غريباً من الجراءة على كتاب الله: فضلاً عما تشبه من مجافاة للمنطق، ولعمري ما في هذه القصة من غرابة وبعث عن منطق الاستنباط هو الذي حداً بالخوارج إلى إنكار الرجم كحد من حدود ارتكاب جريمة الزنا، وعلى أن نحتجوا لإنكارهم بحجج قوية وكثيرة: فقد احتجوا على سبيل المثال بقوله تعالى: ﴿فعلين نصف ما علي﴾ اخصمان من المذابح، فقالوا: «لو وجب الرجم على اخصن لوجب نصف الرجم على الرقيق؛ ولكن الرجم لا ينصف له...» وقوله تعالى: ﴿المزانية والمزاني فاحلدوا﴾ يقتضي وجوب اجلد على كل الزناة؛ وإيجاب الرجم على البعض بخبر الواحد يقتضي تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، وهو غير حائز، لأن الكذب قاطع في مسة، وخبر الواحد غير قاطع في مثله، والمقطوع راجع على المظنون^(١).

ولما أن شمل: إذا كانت قد وجدت آية قرآنية تتضمن الرجم ولا يزال حكمه باقياً، فلماذا صحت؟ أيستطيع أحد من المعترضين بالتقدم أن يجيب على هذا السؤال؟ لقد نقل السيوطي إجابة صاحب

(١) التذييل الكبير للإمام تاج الرازي، الجزء الثالث والعشرون، السبعة الأول، بدون تاريخ، القاهرة، ص ١٤٦.

الخون عن هذا السؤال عند حديثه عن أنواع النسخ فقال: «السورة
 الثالث: نسخ تلاوته وبقي حكمه. وقد أورد بعضها مؤيلاً وهو
 ما الحكمة في رفع التلاوة مع بقاء الحكم؟ وهذا أقيمت أسئلة ليضع
 العمل بحكمها ونواب تلاوتها؟ وأجاب صاحب الفتون بأن ذلك ليس
 به مقدار طاعة هذه الأمة في المارعة إلى مثل النفوس بطريق الظن
 من غير استئصال طلب طريق مقصود به، فيسرعون بأمر شيء، كما
 «سرع الخليل أو ذبح ولده تمام: وانما أدنى طرق الوحي»^{١٧١}
 ولا يخفى ما في هذه الإجابة من نهايت، فثبتت حد من حدوده
 لا يتأتى عن طريق «غير متطوع به»، وأكبر الظن أن بعض العلماء
 قد عملوا إن تحريف كتاب الله، وإدراج آية ليست فيه، فضل
 لأرب شخصية أو اجتماعية، ونحن لا نستطيع أن نعثر السبب الذي
 من أجله عملوا إلى فستهم عن وجه الدقة: لكننا نستطيع أن نقول
 إن بعض هذه الأسباب ربما كان الانقلاب الاقتصادي والاجتماعي
 السريع الذي صاحبه التغيرات الإسلامية التي أحدثت هذه التغيرات
 بما جلت عن المجتمع الإسلامي من أسواق وخبرات ورفيع تراء
 مفاجئ لم يكن لهم قبل بسبب هذه الأسباب، الأمش، فاعلموا في
 التغيرات، واستلم كثير من رؤسائهم وخلفاء رسولهم إلى حياة الحزن
 وبالي الغنى والإيمان، صار بين عرض الحائط بحجبتهم الأسمرية وشاعر
 زواجهم من الحرائر، فما لبث الخون أن وجد صريفة إلى مخادعهم:
 فاستكثر الرجال ذلك، فعصروا إلى بعض الفقهاء وأحدثين، فاخترعوا
 لهم آية زعموا أنها كانت قرآناً يسوقها اخترعوا لهم بعض الأحاديث:

١٧١- الاثنان في علوم القرآن، جلد الأول، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، القاهرة،
 ١٩٥٦-٥٧، ص ٢٩، ٣٠.

أخذوا كل ذلك عن الإسرائيليين وألصقوه 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، فالضروف هي الظروف، والملايك هي الملائك
وما أشبه الللة بالبارحة.

إن النبي صفا هنا، تبين كل شيء، هو لتسببه على هذا الخطأ
الذي وقع فيه صف الأمة، فنقله عنهم أصحابنا من المتكلمين، وجعلوه
دينا يعالجون بالعودة إلى تطبيقه رغم ظهور تلقينه.

وإذا كن الصحابة قد وقعوا في بعض الأخطاء، ثم جاء تابعوهم
فوقعوا في أخطاء أخرى أكبر وأشدّ خطورة، فهل استطاعت الأجيال
التي جاءت بعدهم تصحيح هذه الأخطاء؟ نستطيع أن نقول إن كل
من حاول من رجالات الماضي تأمل هذه الأخطاء والتبصير عليها قد
تم ببقى الأخطاء، وظهور حتى ماتت آراؤه، وظل الزيف ماثلاً
تخلقه الأمة بالتبصير، وتقترب إلى الله بإعادة نشره وتقرينه، مجموعاً
بهذا المدعى الجور: «الله يجعلنا من المتبعين لا من المستعدين».

٩ - ظهر لنا أسلفاً أن الصحابة وتابعيه وتابعي تابعيهم لم
يكونوا معصومين من الخطأ في استنباطهم للأحكام الشرعية والدينية
عسراً، فظهر بالتالي خطأ المنهج المتبع في نشر آثارهم «كبريات»،
بهذا المنهج الذي يقوم على اعتماد القرب زمنياً من رسول الله مقاسماً
وحيداً للحكم على صحة الآراء، والذي لا يزال ماثلاً حتى يومنا
هذا. كما فقد اتضح أن هذا المنهج أدى إلى صرف أبناء الجيل
الحالي عن واقع: وجعله يعيش في الحاضر فنكر الماضي: الأمر الذي

يتناقض مع القرض الأصلي من نشر التراث : وهو التعريف الماضي
كألس النهضة مشيرة في طابعها وسماها ، فإذا ينبغي أن نضع

علينا أولاً أن نعي هذه الحقيقة وهي أن الحياة أقوي من أي
شيء ، حتى من الدين نفسه : وأن أي فكر ديني لا يعتمد حقيقة
الحياة أساساً للنظر والاستباط هو فكر متضني عليه بالاسناد .
كثير من حوله النالجون ، ومهما أظهر الجامدون من براعة في تزيين
أفكار الماضي وترويقها للناس ، إن الدين نص ومجتمع يتخاطب مع
هذا النص ، ولكل مجتمع مشاكله وقضاياها التي يطلب لها حلاً
لا تتناقض مع الدين : ولن ينتجيب الناس لطلول تتناقض مع واقعهم
أو تصادم ضروراتهم باسم الدين ، وإذا أرغم مجتمع على قبول أفكار
لا يجد لها صدى في واقعهم فإنه قد يتظاهر بالاعتصام : لكنه سرعان
ما يستنق ويرفض : ثم يكون الصوفان .

وعينا بعد ذلك أن نعي حقيقة أخرى هي أن الحضارة
الإسلامية ليست بهذه الضخامة التي يصورها بها البعض ، فقد نزل
القرآن وحياً يتضمن بذور حضارة إنسانية ساحقة : لكن ما حدث
لمسلمين من تراءى مفاهيم في سنوات الإسلام الأولى : صرقت المجتمع
الإسلامي عن الشامل والتفصيل : فانهارت تلك الحضارة وهي ما تزال
في مهدها : فليس من الحقيقة في شيء ما نضيفه على آثار الماضي من
طابع الأبهة والعظمة والمشرية . قد كنا في حاجة إلى هذه المبالغة يوم
أن كنا نزرع نحب نير الاستعمار ، حتى لا تضع شخصيتنا الحضارية
في شخصيات المستعمرين . أما الآن ، وقد تحررنا ، فإن الرجوع إلى
الواقع ورؤيته كما هو بدون زيف ، هو الشرط الأساسي لامتلاك
النهضة من جديد .

وعليه، بناء على الحقيقة السابقة: أن نعيد النظر في قصة هذه الأكاديم من الكتب الدينية التي تسجد للراضى، وتصوره للأجيال الحاضرة على أنه يحتوي على كل ما أبدعه الجنس الإنساني في العلم والفن والآداب، وأنه قد وثق في إبداعه أحدث ما توصلت إليه البشرية إليه من قيم وآراء في السياسة، والحرب، والاجتماع، والاقتصاد، وأن كتاب المعلمين، وهو القرآن: يتضمن إشارات، ولو خفية، إلى أحدث ما اكتشفه الإنسان في الفلك والكنياء والطب وسائر العلوم التقنية. إنها كتابات تسم بالكذب والصين، وليس بالكذب والتضليل تبي الحضرات.

فإذا فعلنا ذلك، كان علينا أن نعد النظر في تراثنا ونشرو، 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 لقرأي عمل من أعمال التراث أن يكون مسبوقاً بدراسة منهجية، نقدية وموضوعية، تتناول - بالدرجة الأولى - وضعه في مكانه الحقيقي من حركة التاريخ.

ثم عسا أخيراً: أن نعد النظر في مناهج الدراسة في معاهدنا وجامعاتنا الدينية: فهذه المناهج هي أس البلاء. إنها تخرج لنا أفواجاً من المتقوقعين في دهليز العصور الوسطى: وهؤلاء سياحذون مكان انصدارة دينياً يحكم التخرج من هذه الجامعات، ثم يرتدون بنا إلى انوراء بحكم تقاضهم، لأن الإنسان لا يكون إلا نفسه. وكيف يعقل أن ندعي قسربنا على النهوض وما زالت جامعاتنا الدينية تعم أبناءها أن الإنسان بعد أن يموت سيبحث في قبره لفترة قصيرة يسأل فيها عن أعماله، وأن اللغة التي يسأل بها هي اللغة السريانية؟

وأود قبل أن أنهي هذا المقال أن أذكر فقرة ولها أثر كبير
 أساتذة الأديان في السريون لرجال الدين : « إن ما تعلمونه لنا على أن
 عقيدة لا يصادف مكاناً في بلوسنا ، فنفسنا لم تعد مستعدة ، بحكم
 ما حصلته من علم وفلسفة حديثة ، على إدراك مفاهيم الزمن القديم
 والقرون الوسطى . نحن نعلم تماماً أن القديس أوغسطين والقديس بومبا
 الأكوني كانا في زمانها فيلسوفين يمتنع كل منهما بعم واسع وعميق ،
 لكن مباح استدلالاتها عن حقائق الدين المسيحي الأساسية ، بعد
 توقف في نفوسنا ، إلا الفضول والاستغراب المتزايد بالاحترام . هذان
 الفيلسوفان ، يعودان يؤثران فينا ، أو يقتنعاننا . وإن كل ما نعلم به
 نحوها ليس إلا إعجاباً أدبياً برده صفته التي أصبحت أثرية . إن
 تفكير : ونفس : ونرى ، على خلاف ما كنا يفكران ، وبحسبان : وبريان ،
 بل إننا نعرف أشياء لم يكنوا يعرفانها . إن اسم أي من القديس
 أوغسطين أو بومبا الأكوني لا يتردد على شفاهكم ، معشر رجال
 الكهنوت ، إلا مثلاً لسلطة دينية لا تقهر ، ومع ذلك فقد تعلمنا أن
 روح «وها العلمية والفلسفة لا تتلاءم مع روح ثائرها ، فهذا إذن
 تعديرون أن حسا في أمثالهم أمر ليس سيوربنا . فلهذه الفكرة
 أريد أن أتوجه بها إلى حضرات القارئ عن أمر جامعاتنا الدينية ،
 التي تنطبق عليهم قام الانطباق ، إذا استدرك اسم القديس أوغسطين
 وقوم الأكوني باسم الغزالي وإمام الحرمين .

د/ محمد محمد حسنين

أساتذة مساعد - قسم علم التنوير

كلية الآداب والتربية - جامعة فارسيوس في ١٩ / ١١ / ١٩٨٦ م

ابن خلدون وعلم الاجتماع

د. عبدالقادر عراقي

الفصل الأول

ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦)

١) غرض البحث

إن أهمية المقدمة لا تكمن في حقيقة أن ابن خلدون قد استنبط مبادئ من العلوم وأحدث ثورة في تاريخ العلوم الإنسانية، وإنما في كونها توقفنا على أشكال التطور الاجتماعي والفكري لذلك العصر، فهناك علاقة متبادلة بين التطور الاجتماعي والعكري، ولكن هذه العلاقة بصفة: العضوية والموضوعية تؤكد أيضاً أن استقلالية كل من الطرفين عن الآخر هي نسبية، لا مطلقة، على أن المسألة الأهم هنا هي رؤية هذه العلاقة بعينيتها وموضوعيتها بين مسار تطور المجتمع العربي الإسلامي، ومسار تطور الفكر العربي الإسلامي^(١).

• إن هذه العلاقة بين الإسلام والفكر علاقة موضوعية، فهي قائمة واقعياً بحكم موضوعيتها، سواء اعترفنا به أم لم نعترف به... لذا كان التزام قائماً وموضوعياً أيضاً، بين التحولات الاجتماعية على صعيد الواقع والتحولات الاجتماعية على صعيد الفكر... ثم إذا كان التزام 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 وخص من دراسته إلى وضع قوانين وتعميمات مفيدة لمسيرة المجتمع الإنساني. ولا كان ابن خلدون لا يعتبر المجتمع نتاجاً تاريخياً فحسب، وإنما هو بمثابة تاريخ، لذا كان لا بد من الوقوف على العوامل المؤثرة في المسيرة التاريخية وبيان طبيعتها وقوانينها وحركتها. وفي ذلك ما يشير إلى العلاقة القائمة بين التاريخ والمجتمع ومدى الارتباط بينهما. ونظراً لهذه العلاقة الوثيقة فإن المقدمة تنطوي على أهمية كبرى بالنسبة لتاريخ السبسي الإسلامي، وهذه طبيعته. وبذلك فإن دراسة المقدمة توفنا على أسباب النهضة العربية الإسلامية؛ وارتدادها واضمحلالها، وكيفية توظيف هذا التراث الحضاري في خلق الذات العربية المستقلة. إلى جانب ذلك فإن وعي تقاليد الماضي وعاداته وأفكاره وتسمه تلعب دوراً أساسياً في فهم السلوك الاجتماعي والواقع الراعي للمجتمع العربي، وعليه فإنه يتوجب على علماء الاجتماع العرب ألا يتوانوا عن التأكيد على أهمية التاريخ للإنسان، ومن استحيل ادراك الواقع؛ إذا لم تسلط عليه أضواء التطور التاريخي^{١٣١}.

إن مهج ابن خلدون قائم على تحليل نودع الاجتماعية ودراسة حركاتها المتميز عن فلتعة حياته المدنية العربية والأغريقية؛ التي تضمنان بطبعهما، ولا بد من أن تكون، بل ما ينبغي أن يكون. أما ابن خلدون فإنه يتناول في المقدمة المجتمع، وطبيعته وحركته وقوانينه وعوامل نموه وانحداره، مستطفاً بذلك مدافعة من العلوم، في مقدمتها علم حضارة البشري (علم الاجتماع) وعلم التاريخ، فضلاً عن ذلك فإننا نجد في المقدمة جذوراً لمعظم العلوم الاجتماعية كعلم الاقتصاد والاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي وعلم

النفس الاجتماعية وغيرها من العلوم الأخرى. وسقف في بحثنا على هذه المواضيع جميعاً، مستهيناً بعرض موجز عصر ابن خلدون وطروقه التاريخية والاجتماعية، ومن ثم ننتقل الى بيان فضله في إنشاء علم الاجتماع (ال عمران البشري)، موضحين العلاقة بين العمران البشري وفلسفة التاريخ، الى جانب ما يستشف من المقدمة بما يمكن ان نطلق عليه علم الاقتصاد السياسي. وقبل الفراغ من هذا البحث سنطالع الضوء على عامين، كان عبرهما ابن خلدون الموجهين لتوليفين لحركة المجتمع، وهما العصبية والدين، وفيما يتعلق بالعصبية فقد كان يعتبرها أساس الملك، غير أنها قد تتصرف بالمجتمع عن الطريق الذي، ولذلك فقد تولى بالدين، ذلك أنه يعين على تسييرها، وينضج أثره وأثرها في مجهود مشترك لتوجيه المجتمع وجهة صحيحة. وفي إطار بحثنا لمفهومي العصبية والدين سنتناول « النظرية السياسية » لابن خلدون، متارين إياها على سبيلها وما لحقها من النقاشات التالية والوضعية، هدفين من خلال ذلك الى بيان أصالتها وأهميتها للواقع الراهن، وعتمد هذا البحث باصدار حكم قيمي على دور هذا العلامة في خدمة الإنسانية جمعاء بفضل ما استنبطه من العلوم والمعارف، موضحين مفهومه لعلم الاجتماع، ووطائف هذا العلم، بدوره في فهم حركة المجتمع وتكوينه ودراسة الوقائع الاجتماعية في إطار عملية التطور التاريخي والاجتماعي، وليس بغيرها. فالعلم وسيلة لنهم المجتمع وتغييره لصالح الإنسان، وليس غاية في حد ذاتها، كما هو الحال لدى المذهب والنظريات الاجتماعية البرجوازية. يجدر بنا معشر العرب ان نعقب بدراسة هذا العالم ونتبع نهجه ونعطيه حقه قبل ان نأخذ بالمذاهب والنظريات السيكولوجية والوضعية والمضوية الخ: ان هذه النظريات غريبة عن مجتمعاتنا.

وهي تمثل مدى الغربة الثقافية والاجتماعية السائدة في مجتمعاتنا العربي.

٣ - عصر ابن خلدون

كان ابن خلدون فيلسوفاً وعالمًا اجتماعياً وسياسياً متمرساً بشؤون الدولة والمجتمع. تقلب في السياسة لسنوات طوال، وعاش أوضاع العرب في أطوار مدحها وجزرها، وتشرب بالثقافة العربية الإسلامية. كما اطلع على العلوم والعرف 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 العادية للإسلام من جهة أخرى. كما تفاقم الصراعات الاجتماعية وقويت شوكة البعثات القبلية والحلية، وضعفت الرابطة الدينية، الأمر الذي ترتب عليه ظهور دويلات عربية صغيرة متنافسة فيما بينها من أجل النفوذ والسلطة، ومفتقرة إلى مقومات التماسك السامي والاجتماعي. ولم تكن أسباب الاقتتال بين هذه الكيانات المزعزعة القائمة على أسس قبلي، الغيرة لما آلت إليه أوضاع المسلمين من ترقق وضعف، وإغما السعي وراء تحقيق المصالح القبلية والحلية. وعليه فقد كانت البنية السياسية والاجتماعية متفككة، 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 لتقواعتهم التجارية في البحر

الوسط وتفكيرك أوضاع الخلافة الإسلامية، ضعفت النية الاقتصادية، فالتجارة الخارجية والداخلية، وكذلك الزراعة، التي شكلت الأساس المادي للنية الانتاجية تأثرت كثيراً بحكم هذه التطورات، وعلى الأخص بعد أسطره الأجنبية على معظم الطرق التجارية العربية.

وكما هو شأن الوضع الاقتصادي، فكذلك حال الوضع الفكري. وإن العلوم تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة، والى تناقص العلوم في الأسفار الغير متعنه، وشحط المدارك والمعرفة. فكلمة تطور العمران: كما تصورت العلوم والفنون والصنائع. وإذا تناقص العمران، تناقصت العلوم والفنون. إن هذا هو شأن المجتمع العربي الإسلامي في عصر ابن خلدون، عصر اضطلال الحضارة العربية الإسلامية وغروبها.

إن جملة هذه الظروف التي حادت في عصر ابن خلدون جعلته يصرف لدراسة المجتمع العربي الإسلامي: محلاً بناء الاجتماعية والاقتصادية والسياسية: متخذاً منه موضوعاً مستقلاً لدراسة. ولذلك فقد وقف ابن خلدون في المقدمة على نشأة المجتمع وارتقائه وانهياره وعلى التوائين التاريخية المتحركة في المسيرة الاجتماعية معتمداً في ذلك على المنهج التاريخي التحليلي والمنهج المقارن وعلى تجاربه الخاصة، واضعاً بذلك التواعد المنهجية والعلمية لعلم الاجتماع: ومؤكداً على عمله السعير الاجتماعي وحتمية تقدم المجتمع الإنساني.

٣) العلاقة بين العمران البشري وفلسفة التاريخ

التوعية المهيبة لعلم التاريخ

إن ما آلت إليه الأوضاع من فساد وانحطاط في عصر ابن خلدون جعلته يتصرف 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 إن الحاضر هو الماضي ، والماضي هو الحاضر . فثمة علاقة متبادلة بينهما . « ولقد اتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستقيبه بطلب منه الدروس والعبر التي من شأنها أن تساعد على فهم الحاضر ومحاكمة التي تتبع وعيه بتعطيلها دون أن تتبدور في ذهنه عناصر التفكير واضحة كاملة . ولكن ابن خلدون وهو مزود بفكر انتقادي وتجربة سياسية واحتياطية غنية حرص على فرضه عليه واقعية في التفكير والنظر في الأمور ، سرعان ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن أن تنبل على علاجها^{١٢١} . كان النهج التقليدي للمؤرخين العرب قائماً على وصف الوقائع التاريخية ، ونقل الأخبار ، كما أن تتبع المؤرخين للأراء ، وابتعادهم عن موضوعية في تحليلهم للحوادث التاريخية ، وجههم بطلع العمران من أهم الأسباب المؤدية إلى الانحطاط في التاريخ . ثم توهم المؤرخون العرب أن التاريخ مجرد أخبار عن الأيام والأهم والمهم فجمعوا الروايات والقصص وتوهموا الصق فيها . وجعل هؤلاء أن التاريخ ليس وصفاً وعرضاً للوقائع ، وإنما هو مدني باطنه نظر وتحقق ، وتعمق لمكائيات وحيادتها دقيق ، وعلم مكيفيات الوقائع وأساليب معين^{١٢٢} . أن النهج التاريخي لأن خلدون يقوم على تحليل الحوادث التاريخية ، ودراسة الدوافع

الحقيقية الكاملة في باطن الحوادث التاريخية، ومعرفة أسبابها (قانون المبدأ) وأثرها على بعضها البعض. فان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من سببية تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. ان المنهجية في كتابة التاريخ كانت وما تزال موضوع النزاع بين المؤرخين، ويرجع الفصل لابن خلدون في إرساء القواعد والمبادئ المنهجية، التي يتوجب على المؤرخين سلوكها في تصوير الظواهر التاريخية، وبيان القوانين المسيرة لها. فالظواهر التاريخية ليست وليدة الصدفة، وإنما لها أسبابها الفاعلة في المجتمع. ولا كان للظواهر أسبابها، فلها أيضاً نتائجها المعينة، واستناداً الى مبدأ السببية يرى ابن خلدون ان تصوير الظواهر التاريخية ينبغي معرفة بواعثها ومحركاتها الفعلية، وعليه فان مبدأ السببية ينصرف الى معرفة القوانين التاريخية والاجتماعية. وبذلك الوقت فان لسببية (Kausalität) طابعها الجدلي، فإذا وقعنا على لوازم الحقيقة المحركة لتاريخ، فان معرفة نتائجها تكون أكثر حجة لاً.

لقد وطع ابن خلدون شروحه وقواعد التاريخ جمعته على ثلاث مبادئ 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 والامسحاة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو الممران و«ميز ما يلحقه من الأحوال لداته ويتضمن طبيعته وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له: وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من المكذب

بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه^(١٤). 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 المقنعة فراه يلجأ تارة الى المنهج التاريخي المقارن،
 مبيناً عوامل تكوين الحضارات وانهارها، وتارة أخرى الى ملاحظات
 المباشرة وخبراته في ميادين السياسة والجتمع. 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، وتأثره
 بالعوامل الاجتماعية، الى جانب عوامل أخرى مضدة للحضارة
 ومؤنسة عمرائها. (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 القيمة على ما يدرسه المؤرخ، حيث
 أنه يتوجب على المؤرخ أن يكتفي بسرد الحوادث وعدم الاكتراث
 بالأسباب الحقيقية المحركة للتاريخ. وبذلك فإن الوضعية التاريخية
 تتجاهل العوامل الرئيسية الكامنة في طبيعة المجتمعات البرجوازية
 والمفجرة للصراعات المعبرة عن المصالح المتناقضة القائمة في طبيعة
 المجتمعات البرجوازية، السالة لحرية الإنسان وحقوقه.

إن المنهج التاريخي لأن خلدون كان حساباً عميراً لتأريخين
 العرب التقليديين، الذين تتبعوا وتحزبوا في آرائهم، وتجاهلوا

التغيرات البيئية في التاريخ، معتبرين قيام الدولة الإسلامية نهاية المطاف لتطور التاريخ الإسلامي^(١٩)، ولذلك فقد اكتسبت مؤلفهم بالمواظب الحسنة وبالجوانب الأخلاقية والتربوية، أكثر من اهتمامها بدراسة التغيرات البيئية في المجتمع. وعليه فإن التاريخ يدرس المجتمع الإنساني وبنائه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والقوانين الناشئة عن تطوره. وهذا علم جديد مستنبط، لم يسبق أحد ابن خلدون إليه: «فهو ليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المصطنعة، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقتضية النافعة في اعتلاء الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة» يجب يختص الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع ونقاؤه»^(٢٠). ثمة فروق متعددة بين العلم الجديد وبين علوم السياسة المدنية، لا طائفة من ذكرها بالتفصيل. إن العلم الجديد لا يهدف بالتمام الأول إلى قيام المجتمع الفاضل، بقدر ما يهدف إلى البحث عن القوانين الاجتماعية والتاريخية. أما عرض علم السياسة المدنية فهو بيان طبيعة المجتمع الفاضل. وهو لا يطلق بذلك من تحليل الواقع الاجتماعي وإنما يجب أن يكون. إن هذا العلم أقرب إلى الأخلاق والفلسفة منه إلى الاجتماع والسياسة. أما موضوع التاريخ فيحدد إن خلدون على النحو التالي: «أعلم أنه ما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم وما يعرض طبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأمر والعصيات وأصناف التعديلات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراسمها وما ينتجها للبشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من

الأحوال^{١١١}، إن الجميع هو موضوع التاريخ، والتاريخ يتناول أشكال التطور الاجتماعي، ومراحلها، وتكوين الحضارات، وارتقائها، وانحيارها، والعوامل المتحركة في سيرتها.

إن مفهوم التاريخ بهذا الشكل أقرب ما يكون إلى فلسفة التاريخ التي تبحث في الحضارة الإنسانية، وفي القوانين والبداهة العامة لتطور التاريخي لمجتمعات الإنسانية^{١١٢}، لقد أدرك ابن خلدون من خلال دراسته لتاريخ الإنساني أن السريخ في حركة دائمة، وأن الحضارات الإنسانية تتعاقب دورياً، حيث يزول بعضها، ويظهر على أنقاضه البعض الآخر. إن مرحلتى البداوة والحضارة يتناوبان، وبذات الوقت فإن الحضارات الإنسانية منها عظم ثأني، فإن مصيرها قضاء، ثأني في ذلك ثأر الكائن العضوي، الذي يمر في تطوره بثلاث مراحل، الصبا والشباب والهرم. وهذه هي طبيعة التاريخ، فالحضارات تتعاقب وتكفعل وتضارع، فثمة حضارات تزول، وأخرى تظهر، وهكذا موالك، وقد أشار بعض العلماء إلى أن نظرية التعاقب الدوري الحضاري، التي سطرها ابن خلدون في مقدمته، إنه ترجع إلى ابن رشد، حيث قام ابن خلدون بتطبيق فلسفته على التاريخ، ويرى ابن رشد، أن المادة أولية ومتحركة، والعالم كله تلكة مُضَمَّة إلى مراحل^{١١٣}، فللادة عند ابن خلدون هي الحضرة: الحياة الإنسانية، والحضارة أولية وفي تطور مستمر، لأن مراحلها المختلفة بدوة وحضارة تتعاقب باستمرار. فالحضارة هي المادة والدولة هي الشكل^{١١٤}.

إن براعة ابن خلدون جمته يدرك أهمية العلاقة بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، مشيراً إلى أن دراسة الواقع ومشاكله تقتضي

الوقوف على الماضي ، وقوانينه إذ أنه من المتعذر فهم الواقع دون إدراك أبعاده التاريخية ، وإلى جانب ذلك فإنه يتوجب على علم الاجتماع الاضطلاع بدور التوعية الاجتماعية والتنشئة السياسية . أما إذا قصرنا دور علم الاجتماع على دراسة المشاكل الاجتماعية دون مراعاة أبعادها التاريخية ، فإننا نجرده من سلاحه الفعال في عملية توعية اجتماعية . وينحط شأنه إلى مستوى التقنية الاجتماعية ، كما هو الحال في النظريات الوضعية البرجوازية . وهذا ما يرفضه مؤسس العمران البشري .

خلصنا من بحثنا إلى أن النهج الجدي مؤسس العمران البشري يقوم على أن المجتمع في حركة دائمة : ولا بد للتاريخ من أن يدرسه نوّاب التطور الاجتماعي وعوامله ، وحبذا لو اضفي مؤرخونا بذلك ، ونخلصوا من الناصح التقليدي والوضعية البالية . وما أكثر مشاكل عمتنا العربي التي محتاج اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى التحليل والتحليل . ومع ذلك فإن ابن خلدون لم يعلم من النقد . فقد أخذ عليه العلماء أن التعرّف يفقد طبيعته السينمائية : ويصبح مكوناً إذا اقتصر في إطار تعاقبي مرحلي الدأوة والخضرة^(١٢٤) . كما أن مفهومه التاريخي لا يخلو من القسرية^(١٢٥) حيث أن التطور الاجتماعي يتكرر ذاته بشكل تعاقبي مستمر ، ضروري أنظمة وتظهر على نشاطها أنظمة أخرى : ولا يتغير إلا الأشخاص : وحتى هؤلاء فإنهم يلقدون الباقين في نمط حياتهم وسلوكهم^(١٢٦) . ولذلك فقد انصرف هؤلاء النقاد إلى القول أن مفهوم التطور التاريخي الثوري والتغير الببوي لم يكونا معروفان لابن خلدون^(١٢٧) .

والحقيقة لقد جرى هؤلاء النقد على ابن خلدون ، وكثيراً

ما أسأوا فهمه. ان فلسفة العمران البشري تنطلق من أن الحضارات الإنسانية في تغير دائم، ويخضع هذا التغير لمجموعة من العوامل في طبيعتها العوامل الاجتماعية. ولكن إذا افترضت الحضارات الـ بقوات الوجود وخضعت الحياة الاجتماعية للموجهات المادية، عندئذ تصبح هذه الحضارات ضحية تناقضاتها الخاصة وبحكم عليها بالقضاء. وهكذا فان هذا النهج التاريخي يتناول حركة التاريخ الإنساني الشامل، والتغيرات البيئية 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 فتزول تلك الحضارات التي ضعف متوطلها الاجتماعية والإنسانية وتظهر على انقاضها حضارات أخرى أكثر تماسكاً وترابطاً.

٤) العمران البشري

أ) البنية الاقتصادية

يقول ابن خلدون في أن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بفهوم، لأنسان من بني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع، الذي هو المدنية في اصطلاحهم^{١١}. ان العرض من الاجتماع الإنساني إنما هو التعاون على الماش والعمل على تحصيله. فحق يتبع الإنسان حاجاته الطبيعية لا بد له من التعاون مع الآخرين؛ وإذا لم يحصل التعاون، لا تستقيم حياة الانسان، ولا يتم وجودها. وإذا عاش الانسان منعزلاً، فإنه 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 جيله، فلا اجتماع أصل الحضارة؛ ولولا لظل الإنسان أسير الطبيعة، خاضعاً لنواحيها، وبهفات عما تجود عليه، وبفضل العقل البشري والنشاط الإنساني تتبع الحاجات الإنسانية وتتطور المجتمعات.

ولكن يتم العمران البشري: لا بد للإنسان من قوانين تكفل لعدل، وتحفظ حياة الإنسان؛ ولا انقصت عروة الاحتجاج، وآلت حياة المجتمع إلى الفوضى. فالسلطة ظاهرة ضرورية للاجتماع الإنساني. وبذلك لا بد من سلطة تناط اليها المحافظة على حياة المجتمع؛ وتنظيم شؤونه. فلا بد من «أزع» فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان^(١١). إن السلطة لا تنشأ عن عقد، كما هو الحال عند أصحاب نظريات العقد الاجتماعي، وتلقون الطبيعي، وإنما هي متصلة في الاجتماع الانساني^(١٢). وينشأ الوقت فإن السن، التي تنظم شؤون المجتمع والدول، إما تتغير بتغير المجتمعات.

وأما لا كانت المعطيات الطبيعية من العوامل الهامة المؤثرة في تطور العمران البشري؛ فإن ابن خلدون يمتحن «مقدمته» بتحليل عوامل البيئة الطبيعية، مبيناً أثرها في تكوين الحضارة الإنسانية، وعلاقتها بنشأة وتطور الطوائف والنظم الاجتماعية؛ مؤكداً على دور البيئة الطبيعية والبيولوجية بالنسبة لحركة المجتمع وقوانينه. ولا يقل اهتمامه في هذا الشأن عن اهتمام فلاسفة الآخرين؛ إذ أنه من المعروف أن أرسطو قد وقف في كتاب «السياسة» على العلاقة بين البيئة الطبيعية والبيولوجية للمجتمع وبين الثورة الاجتماعية، مبيناً أن اختلاف التوازن بين كثافة السكان وبين الرقعة الجغرافية للمجتمع

الفاصل 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. إن نظرية البيئة إنما تقوم في أساسها على بيان دور قوى الإنتاج الطبيعية في تطور العمران البشري، وهي تدرس أثر المعطيات البيئية المنشطة أو المعوقة للنشاط الإنساني وانعكاس هذه المعطيات على أشكال الجماعات البشرية وتطورها: أو أنها تدرس مورفولوجيا السلوك الاجتماعي من جوانبه الساتيكية والديناميكية على ضوء تحليلها للعوامل الطبيعية.

إن العمران البشري يتأثر بالمعطيات الطبيعية: وخاصة بالإقليم والمناخ. واستناداً إلى بحوث الجغرافيين العرب: الذين قسموا المعمورة إلى سبعة أقاليم مبنية في طبائعها وخواصها، تبين لأن 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 الظواهر والنظم الاجتماعية، وعلى سلوك الإنسان: وبنيته الجسمية والنفسية، وبمقام الأول، على نشاطه الاقتصادي.

«وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة أهل الاعتدال في حلقهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتدال لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرياضات والملك فكانت فيهم النبوات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والمصنّع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة، وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب والروم وفارس... الخ»^{١١}.

إن لمصنعات الطبيعة دوراً هاماً في عملية التطور الاجتماعي، حيث أن قوى الإنتاج الطبيعية أرض، تربة، مناخ، الخ) من أهم العوامل المؤثرة في تطور النشاط الإنساني ولا سيما 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 الأسس، فهي أما كانت حضارات زراعية، تقوم على استقرار المصادر المائية، أو حضارات تجارية تطورت بفضل اتوقع الاستراتيجي لذلك البلد، أو كلاهما في آن واحد، وأندما كان ابن خلدون يفسر التطور الاجتماعي من خلال تحليل العوامل الجغرافية والبيولوجية والناخبة بوصفها قوى إنتاج طبيعية، محددة لشكل وتطور النشاط الإنساني، فإنه يرى بأن هذه الظروف الطبيعية تنطوي على أهمية كبيرة بالنسبة لتكوين الحضارات وتطورها. ولذلك فإن الإقليم من أول العوامل المؤثرة في تبين المجتمعات.

«أعلم أن اختلاف الأحيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف محبتهم من المعاش؛ فإن احتلتهم إنما هو بالتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والتمكالي؛ فمنهم من يعمل الفلاح من الفراسة والزراعة؛ ومنهم من يشتغل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمز والنحل والصيد والصيد واستخراج فضلاتها؛ وهؤلاء يتلون على الفلاح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متبع لما لا يتبع له الخواضر من المراعي والقدن والمساخر للحيوان وغير ذلك؛ فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتدريبهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمارتهم من القوت والسكن والدفاع إنما هو بالقدر الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة

العيش من غير مريد عليه بما وراء ذلك ، ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء انتعش الناس وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه فدعاهم فليسك الى السكون والدعة وتعاونوا في الرائد على الضرورة... وهؤلاء هم الحاضرون ، أهل الأمصار والبلدان . ومن هؤلاء من يتحل في سائر الصنائع ومنهم من يتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم أسمى 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 . (١)

ان تأكيد ابن خلدون على دور قوى الانتاج الطبيعية بالنسبة لعملية التطور الاجتماعي إنما يجعله متقدماً على ماركس والماركية ، ولكن ابن خلدون وان أكد على أهمية العنصر البشري ، فإنه 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 والفلسفة الاجتماعي والقومي بالنسبة لنشأة الحضارات الانسانية وتكوينها .

ان قوى الانتاج الطبيعية تشكل الأساس المادي لتطور المجتمعات وتمايزها ، ولأشكال كسب الناس لعائلهم ، ولاختلاف أحوالهم وسؤوكهم ، وكذلك علاقاتهم وعاداتهم الاجتماعية . وانطلاقاً من ذلك يرى ابن خلدون اجتماع البدوي عن المجتمع الحضري ، فكل منهما بيد الاقتصادية والسياسة والاجتماعية المميزة له . وانطلاقاً من ذلك البنية الاقتصادية للمجتمع البدوي بسيطة : فان الانتاج فيه حائلي وقائم على أشباع الحاجات الطبيعية كاللأكل والمشرب والملبس . ومن خلال عمله ومراحله مع الطبيعة يتحصل الانسان على المنتجات ،

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

وإذا كان نمط الانتاج الرعوي هو السائد في مرحلة البداوة، فإن نمط الانتاج الحضري إذا اعتمد على الصنائع والتجارة. وما أن يستقر الناس، حتى يشرعون في تحسين أوضاعهم المعاشية وتنشأ عندهم حاجات جديدة، زائدة عن الحاجات الضرورية وهكذا تتطور الحاجات، وسعها يتطور تقسيم العمل. وكلما تطور تقسيم العمل، كلما تغيرت البنية الاجتماعية، وازدادت التباين الاجتماعي، مبرراً من ذاته من خلال العلاقة الظالمة القائمة بين الطبقات المنتجة من جهة، والطبقات المنظمة على المجتمع من جهة أخرى.

إن العمل ضروري للإنسان لأشباع حاجاته. وفي المرحلة الطبيعية يتعاون الإنسان مع أبناء جنسه لكسب قوت حياته، معتمداً في ذلك

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

ثم أعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتسام والتقصص إلى التحصيل فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى ﴿فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ﴾ والسعي إليه إنما يكون باقدار الله تعالى وإطامته؛ فالكل من عند الله، فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسب ومتمول. لأنه إن كان عبداً بعبادة مثل الصائغ فظاهر، وإن كان يقضى من الحيوان والنبات والمعدن؛ فلا بد منه من العمل، كما تراءى؛ وألا لم يحصل ولم يقع به انتفاع. ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنين من الذهب والفضة، قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقبية لأهل العالم في الغالب (١٧).

إن العمل ضرورة حياة لا بد منها للإنسان في كافة أحواله وأحواله أن العمل إنما يهدف بالمرحلة التصنيعية لإشباع الحاجات الإنسانية، ولكن الحاجات الإنسانية متطورة؛ وتتطورها تتطور تقسيم العمل ويزداد الانتاج، وكل ما يريد من إشباع الحاجات الأساسية بقية الإنسان.

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

يبحث حاجة، فإذا كان هناك حاجات فردية، فهناك بالطبع حاجات اجتماعية وسياسية ونفسية الخ... فالحاجات أصل الاجتماع الانساني، ولولاها لما حصل الاجتماع وهنا نجد جذوراً لما يعرف اليوم باسم موسيولوجيا الحاجات^(١٧)، ولما كان ابن خلدون قد جعل الانسان موضوع المعرفة، كان لا بد من دراسة حاجاته، باعتبارها مقياساً لنشاط الإنسان، ونطور المجتمع وتقدمه.. وطالما تظلل الحاجات الإنسانية متساوية، يظل المجتمع عادلاً، وتبقى العلاقات الاجتماعية صحيحة، أما إذا تباينت الحاجات، وظهر الفقر والثراء، عندئذ تصبح العلاقات الاجتماعية ظالمة ويتحكم الأغنياء بحاجات المستضعفين.

ولما كانت فلسفة التقدم الخلدونية ترى المجتمع في حركة دائمة، وأن أساس هذه الحركة إنما هو الانسان، ذلك الخلق المتفكر الخافق، وأعماله، فإن 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 المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته يدفع الأعراض عنها. قال الله تعالى ﴿فابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ﴾. وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر يصلح للزراعة وأمثاله، الا أنها إما تكون معينة، ولا بد من سعيه معها، كما يأتي فتكون له تلك المكاسب معاشاً، إن كانت بقدر الضرورة والحاجة؛ ورياشاً، ومتعولاً، إن زادت على ذلك ثم إن ذلك الحاصل أو المكتسب، إن عادت مفعلة عن الصد، وحصلت له ثمرته من أنفاقه في مصالحه وحاجاته سعى ذلك رزقاً. قال ^(١٨) ﴿إِنَّمَا لَكَ مِنْ ذَلِكَ مَا أَكَلْتَ فَأَنْتَ تَكْنِيتُ، أَوْ لَبِيتَ فَأَنْتَ تَكْنِيتُ

أو تصدقت فأضيت. وإن لم ينتفع بها في شيء من مصالحه ولا حاجاته، فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقاً والمعتك منه حينئذ يسمى العبد وقدرته يسمى كسباً. وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة إلى المالك كسباً ولا يسمى رزقاً، إذا لم يحصل به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً (١٨). إن الإنسان ما إن يجتاز طور الضعف، حتى يعمى إلى اقتناء المكاسب، التي يستخدمها لتحصيل معاشه، وتسمى هذه المكاسب رزقاً، إذا استخدمها الإنسان لإشباع حاجاته، إنها بالنظام الأول، شيء يسد حاجات الإنسان؛ وبالنظام الثاني شيء يمكن مقايضته بشيء آخر. إن سمعة هذه المنتجات إنما تكمن في قيمتها الاستعمالية، فهو يستهلكها، أما قيمتها التبادلية فتكمن في مقايضة عدد من القيم من نوع ما، بضد من القيم الاستعمالية من نوع آخر.

وفي كافة أوجه الإنتاج والكسب، سواء كان ذلك في مجال الزراعة أو الصناعة لا بد من العمل المنتج، باعتباره وحده يخلق القيمة ويحدد ما فالقيمة تحدد من خلال وقت العمل الضروري لإنتاجها؛ وكذلك الشكل النقدي للقيمة، حيث يظهر الذهب والنفضة بمثابة تلك السعة المقيسة، فهما شكل من أشكال التداول.

ويرى ابن خلدون بأن المنتجات الزائدة عن الحاجات والاستهلاك الشخصي للإنسان، إنما تكون بالنسبة إليه «رياشاً» و«متحولاً». أنه يبادل هذه المنتجات الزائدة عن حاجاته مع منتجات الآخرين، التي يحتاج إليها؛ أو يستخدمها كمرأس مال، يوظفه في قطاع الإنتاج. وهذا نجد إشارة واضحة إلى 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. وهذا ما كان ابن خلدون أول اقتصادي معروف في الوقت الراهن كشف عن أسرار القيمة، أنه أول من اكتشف مضمون القيمة في العمل، أن ذلك الكلف الباطن أكثر ضخامة إذا قيس بالحالة التي تحدث فيها الملائحة المائل الاقتصادية في عصر ابن خلدون.

ولم تكن العلوم الاقتصادية بوجه خاص قد وجدت صدى، بل كانت النظرية الاقتصادية تتوكل من جرائن: علم الأخلاق، وعلم الفقه. وقد عرض ابن خلدون بذلك أكثر من مرة لوجهات النظر التي تشبكت مع الاقتصاد طيلة للمعاصير الأخلاقية^(١٤). إن ابن خلدون إنما يبحث عن القوانين الاقتصادية المؤثرة في مسيرة المجتمع، معبراً بها لا تخضع لإرادة الإنسان، وإنما قائمة في التطور الاجتماعي، وعليه فهو لا يكتفي بالإشارة إلى هذه القوانين وإلى النواحي الاقتصادية والاجتماعية الحركة لنشاط الإنساني، وإنما العلاقات الانتاجية وأثرها على العلاقات والنظم الاجتماعية، موضحاً أن مجتمع الحضري الذي تمايز فيه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، إنما هو مجتمع محكوم عليه بالفناء، بحكم التناقض القائمة في هذا المجتمع بين أهل السلطة والمواجهة والاشراف وأصحاب رؤوس الأموال من جهة، ومستهلك المنتجين من جهة أخرى.

وحول وجهه المعاش وأصنافه ومذاهبه كتب 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 إلا بهذه جعلت موضعاً له على طريق المبالغة: ثم إن تحصيل الرزق وكسبه، أما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاعتداء عليه على قانون معارف ويسمى مغرماً وجبائياً، وأما أن يكون من الحيوان الموحش بالثأب والخدمة يرميه من البر أو البحر، ويسمى اضطياداً، وأما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفه بين الناس في منافعهم كالثب من الأنعام والخير من دودة، أو أن يكون من النبات في المزرع والشجر بالقيام عليه وإعداد له لاستخراج ثمره: ويسمى هذا كله غشاً، وأما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية، إما في مواد معينة، وتسمى الصنائع، من كسبه، وتجارة، وخياطة، وحاكة، وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة، وهي جميع الامسيات والتصرفات، وأما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأمراض، إما بالتقلب بها في البلاد واحتكارها وارتكاب حوالة الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة، فهذه وجوه العيش وأصنافه، وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحري وغيره فإني أقول: المعاش إمارة وتجارة وفلاحة^(١).

إن أهم وجوه النشاط الإنساني في مختلف مراحل التطور الاجتماعي إنما هي الصيد والزراعة والصناعة والتجارة والامارة. وأنه لما كانت هذه الأنشطة المختلفة متميزة، ومعبدة لعلاقات اجتماعية واقتصادية معينة، وبالنظر إلى تغير الحاجات الإنسانية وتطورها وإلى التغير المستمر لحدة الاحتياجات بفضل تطور وسائل الإنتاج وكذلك القدرات العقلية والجسدية للإنسان، فإن هذه الأنماط الاجتماعية إنما تغير بدأت الوقت من العلاقات الاجتماعية وعن الطواهر والنظم

الاجتماعية المائدة في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، ولكن
 من خلدون لا يكفي بسرد أوجه النشاط الإنساني واصنافه، وإنما
 يبرز بين أشكال المعاش الطبيعي وغير الطبيعي، وأشكال العمل
 المنتج، الخلق للقيمة، وأشكال العمل غير المنتج، عملاً استناداً إلى
 ذلك تطوري البداءة والحضارة. إن التمايز بين المرحلتين إنما هو تمايز
 في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إذ أن نمط الإنتاج
 السائد في التطور البدوي هو الإنتاج الرعوي، إنه اقتران طبيعي،
 وما ينتجه الأفراد يستهلكه المجتمع، فلا أثر للتناقض بين قوى
 الإنتاج وعلاقات الإنتاج، فهناك اشتراكية طبيعية، أما نمط الإنتاج
 الحضري، فهو قائم على النشاط الحرفي والتجاري، وهو منتج كفاي،
 زائد عن أشباع الحاجات. وكل ما يزيد عن أشباع الحاجات يستعمل
 لأغراض الترف، أو يتراكم في أيدي الوجهاء والأغنياء، ويؤدي إلى
 نشأة الثروة. وكلما تطور الإنتاج، كلما تطور المجتمع، وكلما انصرف
 الناس إلى المكاسب، وإلى الترف، وبازدياد العمران تزداد الأعمال،
 وبالتالي فإن زيادة الإنتاج إنما هي سبب رئيسي في تراكم الثروة.

« وقت حين ذلك، في باب المكسب والورق أن المكاسب إنما هي تيم
 الأعمال، فإذا كثرت الأعمال، كثرت فيها بينهم، فكثر مكاسبهم
 ضرورة ودعتهم أحوال الرفق والنعى إلى الترف وحاجاتهم من التأنق
 في المساكن والملابس... وهذه كلها أعمال تسعى بقيمتها ويختار المهرة
 في صناعتها والقيام عليها، فتنتج أرباح الأعمال والصنائع ويكثر
 دخل النصر وخرجه ويحصل اليسار لمسحلي ذلك من قبل أعمالهم،
 وهي زاد العمران، زادت الأعمال ثانية، ثم زاد الترف تبعاً للمكسب،
 وزادت عوائده وحاجاته واستنشط الصنائع لتحصيلها، فزادت

تبعها وتضاعف الكسب في المدينة^(١١١).

«وأما حال الدخل والخرج في جميع الأمصار، ومنى عظم الدخل، عظم الخرج وبالعكس، ومنى عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصير^(١١٢)، فضلاً عن العمل كمصدر أساسي لنشأة الثروة، فإن الكثافة السكانية عامل من عوامل زيادة الإنتاج. «(أعلم أن ما توالم عمراته من الأقطار وتعددت الأمم في جهاته، وكثر ساكنه، اتسعت أحوال أهله، وكثرت أمواله وأمصارهم، وعظمت دولهم وممالكهم؛ والسبب في ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الأعمال وما سيأتي ذكره من أنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضرورات في حاجات الساكن...»^(١١٣)

إن الكثافة السكانية هي إحدى مصادر الثروة، فكلما زاد عدد السكان، كلما كثر الإنتاج. وبذلك يكون ابن خلدون على طرفي نقيض مع نظرية مالتوس والالتوحيية الجديدة، التي ترى في زيادة السكان في العالم الثالث، أو ما يعرف باسم «الانفجار السكاني» في الدول النامية، عاملاً من عوامل اليأس والفقر في هذه المناطق؛ مشجاعةً لأسباب أخففية لليأس والقناعة في العلاقة غير المتكافئة بين الدول النامية والدول الرأسمالية، والمتجسدة في المحاولات الرأسمالية لاستغلال المواد الخام الأولية للدول النامية، واستنزاف ثروتها القومية، وفرض الهيمنة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية عليها.

إن زيادة عدد السكان وكثافة القوى المنتجة؛ لا بد وأن تؤدي إلى زيادة الإنتاج، وأدنى زيادة إنتاج المحاصيل الفائضة... وبذلك هذه

الصورة يكون الأساس الذي لتطور المجتمع هو زيادة إنتاج المحاصيل الفائضة، والحصول الفائض يشأ نتيجة للعمل الجماعي لكثير من أعضاء المجتمع، وتقسيم العمل بينهم، وكلما كثر سكان المدن، وقوى نمو العمل وتقسيمه، وزادت وفرة إنتاج المحاصيل الفائضة - مما المرض والنضج، وارتفع مستوى الرفاهية العامة^{١١١}، وكذلك يمكن في المدن الكبيرة وحدها تؤدي إلى زيادة ناتج العمل، وإلى زيادة فائض الإنتاج، وإلى زيادة رفاهية السكان، لأنها بدورها تجذب كذلك كثيراً من السكان إلى هذه المدن^{١١٢}. لقد تبين المؤلفنا بأن الثورة التي أحدثها الإسلام في المجتمع العربي الإسلامي شملت كافة الميادين، بما فيها البنية الديموغرافية، حيث إن التحول الاقتصادي، الذي تم بفضل الإسلام، قد أدى إلى ظهور العديد من المدن، وتركز الإنتاج العلمي البسيط بها، الأمر الذي أدى إلى جذب اليد العاملة إليها، وزيادة الإنتاج. ونسبه فإن هذه الحركات الديموغرافية تولدت بفضل الثورة الإسلامية، واهتمامها بإعادة توزيع السكان على ضوء المعطيات الاجتماعية والاقتصادية. إن هذه الملاحظات تبين لنا اهتمام من خلدون بدراسة الظواهر المدنية، والتطور السكاني من الناحيتين النوعية والكمية. وعليه إن نشأة المدن وتطورها هي إحدى السمات الرئيسية للمجتمع الحضري، مجتمع الإنتاج العلمي البسيط. والمدن تصبح بؤر مراكز جذب لليد البشرية العاملة، إن زيادة حجم القوى العاملة تتمم عن زيادة في فائض الإنتاج؛ فكل ما يزيد عن استهلاك أفراد المجتمع وإشباع حاجاتهم لا يعود بالنفع على المجتمع، وإنما تستعوده الطبقات العليا، صاحبة الجاه، التي يشير إليها ابن خلدون بقوله:

« وذلك أنا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر مزاراً وثروة من قائد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه يخدم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل الشرف والحاجة إلى حاجة فلباس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمال، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيه الناس من غير عوض » (١) وفي الحقيقة أن مؤلفنا يشير إلى السلوك الاقتصادي والسياسي للطبقات العليا، كالأشراف، والفتات الأرستقراطية، التي توظف مركزها الاجتماعي في خدمة مصالحها الاقتصادية.

« أنا نجد في قول ابن خلدون: « المال مفيد لجاه » فكرتين: الأولى هي أن العمل لا يقتضى لدائه، أي أنه يقتضى لنا بهنم في خلقه من قيم: والأخرى أن صاحب الجاه قد يستخدم الناس من غير عوض. ويجب أن لا نأخذ مصطلح « صاحب الجاه » بالمعنى الضيق، وإعاً ينبغي أن نفهمه على أنه يشمل صاحب المال بوجه عام.

ها نسأل: ألا يمكن أن نجد في أقوال مؤرخنا الكبير بنوراً لنظرية فائض القيمة، التي اعتبرت من أهم مستحدثات علم الاقتصاد منذ طلع بها صاحبها في القرن التاسع عشر الميلادي؟ حتماً هذه النظرية ينقسم العمل الذي يؤديه العامل للرأسمالي إلى 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 مقابلًا للساعات الخمس الأخرى. وهذا القسم الأخير من يوم العمل

هو مصدر فائض القيمة أو هو سر الإنتاج الرأسمالي.

فإذا رجعنا إلى ابن خلدون عرفنا أن العمل لا يقتني بصفته هذه، ولكن لأنه يحقق عرضاً لمن يستخدمه. فلو فرضنا أن صاحب المال استخدم عاملاً لمدة عشر ساعات ودفع له ما يقابلها نقداً، بما 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 يطبق على نظام السخرة ولكن السخرة بدورها هي مصدر فائض قيمة لتلك الإقطاعي. ولكن يجب ألا نحمل عبارة ابن خلدون الدالة 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 يغير عوضاً (١٧١).

إن في ذلك إشارة واضحة إلى استحواذ فائض القيمة من قبل أهل الجاه: والاشراف، وأصحاب الأموال. ويتم استحواذ فائض الإنتاج إما عن طريق نظام السخرة، حيث أن الفلاح يعمل عند الإقطاعي دون مقابل، الذي يسخره، ويستعبده، ويستطع، أو أن الفلاح يعمل على الأرض: التي وضع الإقطاعي يده عليها، ويدفع له ريع أو خمس المحصول الزراعي السري، وهذه كلها تعبر عن كيفية استحواذ فائض القيمة في مثل النظم ما قبل الرأسمالية. وإنما يضمن العامل عند الرأسمالي، ويتقاضى لقاء ذلك ما هو ضروري للحفاظ على حياته، في حين أن صاحب الجاه يستحوذ القسم الزائد عن إشباع حاجاته. وعلى أية حال فإن ابن خلدون بين أشكال فائض القيمة وكيفية

استحواذها من فئة معينة، ميبساً أن تراكم الثروة عند الوجهاء وأصحاب الحام، ليس إلا نتيجة لاستغلال القوى المنتجة واستحواذ فائض قيمة عملها.

لقد ميز ابن خلدون في تحليله لأشكال الإنتاج في صوري الهداية والحضارة بين المعاش الطبيعي والمعاش غير الطبيعي، ويشرح تحت المعاش الطبيعي الإنتاج الزراعي والحرفي. فالفلاحة في نظر ابن خلدون متقدمة على الصنائع والتجارة، «أذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم»^(١٤٠)، وهي «من معاش المستضعفين وأهل العاقبة من البدو»^(١٤١) أما الإنتاج السلمي البسيط فيسود في المجتمع الحضري. ولما تجدر الإشارة إليه أن ابن خلدون يركز في هذا الصدد على الإنتاج المادي والفكري، معتبراً إياها على علاقة وثيقة ببعضها البعض، ويشكلان الأرضية المادية للمجتمع الحضري^(١٤٢). وإذا كان ابن خلدون يعتبر الإنتاج الزراعي والحرفي من القطاعات المنتجة، فإنه يستثني التجارة من ذلك، ويشك في مدى إنتاجية المنتجين بها، وفي سلوكهم وممارساتهم الاجتماعية: «وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحويلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضة، ولذلك أباح الشرع فيه المكايمة لما أنه من باب القامرة، لأن الله ليس آخذاً لمال الغير مجاناً، فهذا اختصاص بالشرعية»^(١٤٣). إن العمل المنتج هو وحده الذي يخلق القيمة، أما التجارة فلا تسرّج تحت نطاق العمل المنتج، لأن العاملين في قطاع التجارة لا يهتمون في عملية الإنتاج، وإنما يقتصر نشاطهم على شراء السلع بأسعار رخيصة وبيعها بأسعار أعلى ولذلك فالتاجر يحقق الكسب من خلال الفرق بين القيمتين.

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

وثمة أشكال أخرى للمعاش يطلق عليها ابن خلدون وجود المعاش
غير الطبيعي، ويعني بذلك قطاع الخدمات: (قطاع الخدمة والإدارة)
أما القوى العاملة في هذا القطاع فهي نشأت غير منتجة، ولكنها تؤدي
خدمات اجتماعية. وكلما تضخم هذا القطاع، كلما ازدادت النفقات
وأثقلت كاهل المسلمين، الأمر الذي تترتب عليه أزمات اقتصادية
وعصائد اجتماعية تؤذن بانحلال المجتمع، ويقرر ما يرى ابن خلدون
في تضخم قطاع الإدارة والخدمات عتياً على المجتمع وظاهرة من
مظاهر الفساد والاحطاط يقرر ما يؤكد على أخلاقيات الإنتاج،
مستشهداً بالقرآن الكريم والاحاديث الشريفة وأقوال الصغابة.
«ولهذا يقال عن علي رضي الله عنه قيمة كل امرئ ما يحسن، بمعنى
أن صناعته هي قيمته، أي قيمة عمله، الذي هو معاشه»^(١٤). إن
نظرية ابن خلدون الاقتصادية إذا تسمي على تحليل اقتصادي
وسياسي واجتماعي لواقع عصره. فهو يتناول مسيرة المجتمع العربي
الإسلامي، مستنداً في ذلك إلى الوقائع التاريخية وإلى خبراته
وملاحظاته حيث عوامل القوة والضعف في تزيخ أمته. فطالما ظل
المجتمع العربي الإسلامي مهابتاً وملاحماً، طالما ظلت الأمة العربية

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

نقد أوضح ابن خلدون من خلال منهجه العلمي ودراسته لواقع عصره أن العلم ليس إلا أداة لدراسة المجتمع وليس غاية بحث ذاتها، ولذلك فإن مفاهيم علم الاجتماع البرجوازي « كالتجديد القيمي » والموضوعية المزيفة وفصل العلم عن المجتمع والسياسة وغيرها لا تخدم إلا مصالح البرجوازية. فلا بد للعلوم من أن توظف في سبيل خدمة المجتمع ونوعيته ومكافئة أشكال الاستغلال. ولم أعلم العلماء البرجوازيون فهم ابن خلدون، ذلك أنهم لم يعزوا بين الموضوعية والوضعية عنده، منصرفين إلى القول أنه يكفي بتحليل الوقائع ولا يصدر الأحكام القيمة عليها وأن غرضه من دراسته ليس الثورة؛ وإنما البحث عن قوانين المجتمع. إن هذا المنهج يجعل منه علماً وضمناً، الأمر الذي يتناقى مع حقيقته وأهدافه وغاياته. إنه وأن التزم جانب التحليل والتحصيل؛ فلما يرمي من وراء ذلك إلى بيان طبيعة المجتمع، وعوامل الترابط والتفكك وكذلك الظواهر المرضية التي ينبغي استئصالها والقضاء عليها قبل أن تستفحل بالمجتمع وتهبط عليه. وإذا كان المجتمع العربي الإسلامي قد توجت بفضل الإسلام؛ الذي جعل من العرب والمسلمين أمة واحدة مترابطة ومتماكة، لا هم لها إلا تحقيق الرسالة السعادية وشر الدعوة الإسلامية، وتحرير الإنسان والفضله على العبودية، وتحقيق العدالة والمساواة الاجتماعية؛ وكافة الحقوق الطبيعية للإنسان، فإن مجتمع عصره فقد هذه الأخلاق الإسلامية، وضعت رابطة الدينية والاجتماعية، وحطت الصراعات القبلية والشعبية؛ الأمر الذي جعل ابن خلدون يشور على واقع

التجزئة والتفتت وعلى كافة مظاهر الاستغلال والظلم، معتبراً إياها نذيراً بانحيار الحضارة. فإذا فقدت الحضارة جانبها الإنساني وطغت النزعات المادية وخضع سلوك الإنسان للموجهات المادية، عندئذ تنهار المجتمعات. وفي هذه النقطة يلتقي رومو 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، إذ أنه من المتعذر علينا تفسير الظواهر والنظم الاجتماعية في طوري البداوة والحضارة: إذا لم نقف على أوجه التأثير في البنيان الاقتصادي لكلا المرحلتين: وعلى أثر القوانين الاقتصادية في العلاقات الاجتماعية، خاصة علاقة تبادل وتبادل بين البنيان الاقتصادي والاجتماعي. بيد أن هذه العلاقة ليست أحادية الجانب، فإبن خلدون لم يكن مادياً ولا من أنصار الحتمية الاقتصادية، علماً بأنه لم يقلل أثر العامل البشري على سلوك الإنسان. كما أنه لا يرى في الإنسان حيواناً اقتصادياً، Homo Oeconomus وإنما مخلوقاً تعاونياً، متأثراً بسلوكه بالقيم والمبادئ السائدة في المجتمع. كما أنه يعتبر الدين والعصبة (الرابطة القومية) من أهم العوامل المؤثرة في حركة المجتمع. ومع ذلك فهو يدرس أثر العامل المادي على سلوك الإنسان والعلاقات الإنسانية، إذ أن عملية التغير الاجتماعي، والانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري، وما يرافقها من مظاهر الترف والترف، وتراكم الثروة في أيدي الوجوه والارستقراطيين، والتباين الاجتماعي لا

تتجلى دون نتائج سلبية بالنسبة لوحدة المجتمع وتماسكه. وفي ذلك إشارة واضحة إلى حقيقة عامة تشمل في أن المجتمع سرعان ما يندثر إلى عوامل التفكك والانهيار إذا خضع السلوك الإنساني فيه إلى موجّهات مادية دون غيرها، وعلى العكس من ذلك في حال خضوعه إلى الموجّهات الاجتماعية ممثلة في العاصمين الديني والتومسي، حيث تستمر البنية الاجتماعية مترابطة ومتأسكة. فطالما كان الإنتاج يهدف إلى إشباع الحاجات، ظل المجتمع متأسكاً، والحكم ديمقراطياً، ولم تهدد الرابطة الاجتماعية. ولكن ما إن ترسي دعائم الدولة وتنحكم بثروة الدولة الدالة، وينعزل أهل تلك في سلوكهم عن المعايير والقيم الإنسانية المستمدة من الشريعة الطبيعية والشريعة الدينية، حتى ينصاع الحاكم للملذات والشهوات والترف، عابثاً بصير قومه، ومستبداً بأمرهم، وطارحاً الأخلاق في الحكم جانباً، ومنقلباً على رأي الجماعة، وداساً بذلك كافة أشكال المساواة السائدة بين الحاكم والمحكوم التي تظل قائمة حتى الظهور الذي من نشأة الدولة، أن يذوق فناء الجميع، وهاء أخلاق القوم، وصفت رابطة القومية، وغربة القائمين على الحكم عن تومهم، واقتلاع الأنوار من جذوره وإصباحه، وجعله دمية في يد حكامه والقائمين على أمره، يحاكمهم في سلوكهم، ويقلدهم في طبعاتهم، بعد أن يكونوا قد قتلوا فيه روح الرصانة والإبداع والشجاعة، وزرعوا فيه روح الترهل والسفلة والأنانية؛ إن كافة هذه الأمراض الاجتماعية لها جذورها في المجتمع المصري، مجتمع الترف الاستغلات والتبذير الاجتماعي.

وانطلاقاً من ذلك من المعطيات الصليمة والمادية السائدة في المجتمع البدوي تؤثر في العلاقات الاجتماعية، وفي سلوك الأفراد،

ووعيتهم، وعاداتهم، وتقاليدهم، وفي تكوينهم الفيزيولوجي والنفسى. 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 الافراد تكمن في كسب مداتهم، وإشباع حاجاتهم، والحفاظ على وجودهم والتغلب على مصاعب الحياة. وعليه فلا تناقض بين مصالح الفرد والجماعة. فالإنسان ليس أنانياً بطبيعته؛ أو شريعياً، ومحياً للكسب، كما أرائه الاقتصاديون السياسيون، وإتفاوئياً بطبيعته. وهذا المثلون إنما قلبه ظروف الحياة والمعيشة وهكذا فإن فلسفة ابن خلدون الطبيعية إنما تتميز بظايع إنساني إذا ما قورنت بالأنثروبولوجيا الطبيعية - للفلسفة الأوروبية في عصر النهضة؛ ذات الطابع

الرجوازي^(١).

ان هذه النظرة الى الطبيعة الانسانية إنما تنطوي على فلسفة طبيعية عميقة ألا وهي فلسفة المساواة والعدالة والحرية. فالإنسان لا تحكمه نزعات الخير والشر، وإنما مقصور على الخير والمساواة. أما عملية تطبيع الانسان، أو طبيعته الثانية المكتسبة؛ فإنما تخضع للنظم الاجتماعية السائدة. فإذا صالح المجتمع، صالح الانسان، وإذا صد المجتمع، صد الانسان. فالتاس مؤمنون على النظرة، والاسلام من النظرة. وهم ممثلون بالطبيعة، ولكنهم يمثلون بالعربة والبيئة. فبيئة الإسلامى الصالحة لا تشوبها الا الصالحين؛ والبيئة السيئة لا تشوب الا الأشرار. ان ذلك إنما يشير الى أن ابن خلدون يفسر السلوك الفردي من خلال المعطيات الاجتماعية، بخلافه النظريات الاجتماعية المعروفة كنظرية الوراثة، والنظرية السيكلوجية،

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 العبودية ، وإنما الحرية والمساواة ووحدة القوم . فالكيان الفردي يذوب في الكيان الاجتماعي ، والراعي والرعية سواسية ، لا فرق بينهما ، وعلى الراعي أن يرضى قومه ويحقق العدل والمساواة ، لأن الراعي دون عدل ليس الا لص مستبد مستر برداء زائف . ولما كان المجتمع في هذا الطور لا تتحكم به القوانين المدنية وإنما القوانين الدينية والطبيعية ، فأننا نجد : « أن البدو أقرب الى الخير من أهل الحضرة »^(١٢) ، « ومولودون على الفطرة »^(١٣) ، لأن نفوسهم لم تفلوث بفجار الحضارة . ومن الخلال التي نجدها في الطور البدوي هو : أنهم أقرب الى الشجاعة من أهل الحضرة^(١٤) .

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

« وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الصواحي وبسببهم عن الحماية وانسائهم عن الأموار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها الى سواهم ولا يتقون فيها بغيرهم : مهم دائماً يحصلون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ... ويتفردون في القفر

والبيداء مبدلين بيأسهم، واثقين بأنفسهم. قد صار لهم البأس خلقاً
والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ.
وأهل الحضرم بها خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في القرع عيال
عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم، وذلك شاهد بالعيان حتى
في معرفتي النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع البيل، وحسب ذلك
ما شرحناه وأصله أن الإنسان ابن عوائده لا ابن طبيعته ومزاجه،
فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة
الطبيعة والجيالة (١).

إن الحياة المادية في الصحراء إنما تثقل الكفاف والزهد وعدم
الاستقرار، وتقرض على البدو أشكالاً من الترابط والتلاحم، معبوة
عن ذاتها من خلال ظاهرة العصبية. ونظراً لافتقارهم لروابط الميادنة
والاستقرار، فانهم ينددون على انتكاهم القبلي، وعلى نسبهم،
وحسبهم. ولولا ذلك لكانوا مهددين بالضياء في مناهات الصحراء.
ولذلك فإن النسب الصريح يحدد هويتهم ومكانتهم الاجتماعية بين
القبائل، ويربطهم بأجدادهم، الذين يتعاضدون بهم، ويخلدونهم في
ملاحمهم الشرية، ويموضهم عن رابطة الأمة والسيادة والأرض. فهم
حريصون على شرف قبيلتهم ومنزلتها بين القبائل، ويثأرون لشرعها
إذا ما انتابها خطب.

إن هذا الواقع الاجتماعي جعل الرابطة القبلية قوية جداً.
والقبيلة هي نواة البدو الاجتماعية، ولا يخفى على أحد ما لها من
وحدات اجتماعية واقتصادية وسياسية، إذ أنها مسؤولة عن رعاية
الفرد وحاجاته والدائمة عنه. أما العصبية فأنما هي رابطة اجتماعية
تقتضيها حياة الدأوة، حيث لا يصدق دفاعهم، ولا يرهب جانبهم،

إلا إذا كانوا أهل عصبية واحدة، وأهل نسب صريح، فالتناصر والتعاضد بعضهما من شأنهم ويقعون من منزلتهم.

« وفلك أن صلة الرحم في البشر طبيعي إلا في الأقل، ومن صلتها نعمة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينظم صم أو نصيبهم هناك، فإن القربى يجد في نفسه غضاضة من حلم قريبه أو إعدام عليه، ويود لو تحول بينه وبين ما يصلة من العاطب والمهلك فزعمه طبيعية في البشر منذ كانوا، فإذا كان النسب المتوصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والاتحام كانت الرصلة ظاهرة فامتدحت ذلك بمحردتها ووضوحها،^(١) »

إن العصبية إما تقوم بين الأرحام أو تنول عن صلة نسب أو حلف: أو ولاء، وأما نعمة ناصر، حافظة لكيان القبيلة، بيد أن العصبية تنزع وتشمل مما بعد كافة الأشخاص، الذين لا يرتبطون بها بصلة الرحم، وإنما يلتحم بها عصبية أخرى. وأنه لما كانت نظرية العصبية تشكل عصب غسقة السياسة الحداثوية، وعجزت فلسفتها التاريخية: فقد استحوذت ظاهرة العصبية عن اهتمام الباحثين^(٢) الذين انصرفوا لدراسة هذه الظاهرة وتفسيرها، حيث أكد البعض أن العصبية إنما تعني الرابطة القبلية: أو الوعي الاجتماعي، في حين يرى البعض الآخر أن العصبية إنما هي الرابطة القومية^(٣). وما كانت العصبية كرابطة اجتماعية تلازم اجتماع في كافة أطوارها، وغفل مدى الترابط الاجتماعي في الأسرة النووية، والأسرة الممتدة، والقبيلة، والأمة: فأنها تكون بهذه الصورة أقرب إلى الرابطة القومية والولاء القومي، حيث أن ابن خلدون عالماً «

يستخدم مفهوم العصبية بهذا المعنى ، متحدثاً عن عصبية بني أمية وبني العباس وعن عصبية العرب ، فالعصبية هنا هي مفهوم اجتماعي معبر عن التضامن القومي ، وعن أساس التنظيم السياسي للمجتمع البدوي ، وبمصدر النفوذ السياسي للقبائل^{١١} . كما أنها تعبر عن مدى الارتباط داخل القبيلة^{١٢} . ومع أننا لا نريد مقارنة مفهوم العصبية ببعض المفاهيم والدراسات المعروفة بعلم الاجتماع ، مثل دراسة تونر (Gemeinschaft u. Gesellschaft) التي يقف بها على أشكال المجتمعات البسيطة والمعقدة : موضحاً أشكال الترابط الاجتماعي وكذلك التفكير الاجتماعي في المجتمعات البسيطة والمعقدة إلا أنه لا بد من تأكيد حقيقة واحدة ، وهي أن هذه الدراسات والمفاهيم كانت دراسات صورية ومجردة ، وحتى دراسات دور كهيم اللاحقة في كتابه "تقسيم العمل الاجتماعي" ، فهي وإن اكتسبت برزخاً علمياً ، إلا أنها ظلت في جوهرها وراء دراسات ابن خلدون نظراً لأنها لم تفهم المجتمع ككل مترابط نه فوائده وتصوره . كما أن فلسفة دور كهيم الاجتماعية القائمة على تقسيم العمل الاجتماعي تتجاوز هذا الإطار : حيث أنها حاولت تصوير المسيرة الاجتماعية من خلال تقسيم المجتمع إلى مرحلتين : يمكنان نظرين متميزين من تقسيم العمل الاجتماعي : ولا يرتبطان ببعضها جدياً وتاريخياً ، بقدر ما يرتبطان فلسفياً ، أما العصبية فإما هي مفهوم تاريخي واجتماعي ، يمكن حركته المجتمع ، وسيرته . كما أنه إحدى المؤشرات الأساسية للتفاعلات والتغيرات والصراعات الدائرة داخل المجتمع وخارجه . وما كانت الغاية التي تجري إليها العصبية إنما هي الملك : فإن العصبية هي مصدر القوة مؤسسين الملك . ولذلك ينزع انتزاعاً ، وهو قائم على قوة الرابطة الاجتماعية والعصبية ،

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

إن هذه النظرية السياسية تتميز عن غيرها من النظريات المعروفة ، فهي لا تفسر نشأة السلطة السياسية عن طريق إرجاعها إلى البنيان الاقتصادي ، ولا ترى في أن السلطة إنما تنشأ عن السلوك العقلاني والعقد الاجتماعي : وإنما تراها قائمة في المجتمع ، ولا بد منها . فالسلطة ظاهرة عامة ، قائمة في كل المجتمعات : ولكنها اتخذت أشكالاً متعددة في مختلف المراحل . والدولة هي ظاهرة من مظاهر السلطة : ولكنها لا تسجل في ظاهرة تعقيل الحضارة^(١١) 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 ، ومتجاهلاً طبيعة السلطة الرأسمالية التي تحتكرها الطبقة السائدة في المجتمع^(١٢) . وأما ابن خلدون فيرى بأن الدولة إنما تجسد مرحلة من مراحل التطور الحضاري والاجتماعي . وتعبر عن مسيرة المجتمع نحو تحقيق ذاته ووحدته . مصالاً لا تتحقق وحدة القوم ، لا يعرف المجتمع الاستمرار ، وإنما الصراعات الدائرة حول المصالح القبلية . ويستمر هذا الوضع حتى قيام الدولة وفرض سلطانها على ما سواها من القبائل ، عندها ترول الصراعات القبلية ، ويصرف المجتمع لبناء حضارته ، عفاً المؤسسات المختلفة . وتزدهر العلوم والفنون والصنائع والحرف . كل ذلك يتم في ظروف وأوضاع ديمقراطية ، تصان بها الحقوق الطبيعية للإنسان : ولا تعرف التفرقة

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

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

ان الدولة إذا تقوم على قوة العصبية ، وليس على أساس ديني فحسب . فالعصبية هي قوة محركة للمواقع التاريخية في كافة مراحل التطور الاجتماعي ، وهي مصدر الترابط القومي والاجتماعي ، وعنها يستمد القوم قوة الفعل والحركة^(١٢) . بيد أن الدولة : التي تحدث عنها ابن خلدون ، لا بد من قيامها على عاملين « الدين والعصبية » .

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

بذلك عن الإضرار الفلفسي النظري، فإن فلسفة الدولة المخلدونية إنما تتناول شأنة انطواهر السياسية وتطورها من خلال دراسة المجتمع، وتصوير الحاجات الإنسانية، وضرورة القوانين لتنظيم الشؤون الاجتماعية والإنسانية. وحتى لا ينقلب الناس ذاتاً على بعضهم البعض وتتحكم الفوضى بالمجتمع، فلا بد للمجتمع في كافة أطواره من وازع، يوس الناس، ويدفع بعضهم عن بعض. وينتمي هذا الوازع إلى عصبية قوية، وإلى قوم أقوياء، يهتظرونهم: ولا يفوز برياسة القوم إلا من كان ذا من كان ذا صب صريح، وعصبية قوية، وما كان الصراع هو شريعة الكون، فإن التقلب إنما يكون من نصيب القوم الأتقياء: الذين يتغلبون على كافة العصبات الأخرى، ويستبغونها، ويدلون بها: وتقاد لأمرهم، وتكفيهم قوتهم قوة الدولة، التي تنهض أمام غزواتهم إذا كانت في طور الهرم.

وإذا تحولت العصبية إلى دولة: مسند تزلز الأوصار، ويزدهر العمران، ويتغير التنظيم الاجتماعي: من تنظيم اجتماعي قبلي إلى تنظيم اجتماعي مدني، قائم على النظم الدينية أو الاجتماعية. وفي هذا الصدد إشارة واضحة إلى الشريعة الإسلامية، التي جاءت بالأساس لحقوق: والاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي. فقد كانت تلك القبيلة والاعراف البدوية المعبرة عن نظام الاقتصاد الطبيعي، هي تلك الأساس «الحقوقي» لكن المجتمع اتصالات الاجتماعية... الجديد أصبح يتطلب أساساً حقوقياً من طراز جديد، فكانت هذه التشريعات الإسلامية استجابة موضوعية لهذا التطور... وفي إطار السلطة الدينية للإسلام - الشريعة نشأ الوضع «الحقوقي» الجديد الذي يتضمن مفهوم «الدولة» ومفهوم «القانون» المنظم

(بالكسر) وبذلك أصبحت الأحكام العامة للشريعة تشكل منظومة القوانين التي يحكم بها المجتمع كله، ويخضع للقرارات الصادرة بموجبها... وبعد أن كانت التقاليد البدوية لا تعرف - مثلاً - سلطة خارجة عن حدود القبيلة النعينة وإطار التقاليد الخاصة بها، جعل الإسلام سلطة الشريعة هي السلطة العليا الوحيدة الحاكمة على السلطات القبلية^(١٢١). لقد حطم الإسلام الأطر والعصبيات القبلية وصهر المجتمعات البشرية في بوتقة واحدة، في دولة واحدة، وكيان اجتماعي واحد. وأنه لما كان الإسلام قد أحدث تحولاً نوعياً وتاريخياً في حياة العرب، محطاً أسس النظام الجاهلي القبلي، ودمراً كافة أشكال الظلم والاستغلال، ومرتبياً بالعلاقات الاجتماعية إلى مستوى إنساني عال، وراضماً الأسس التوحيدية والتشريعية والفكرية، فقد كان الإسلام ثورة وحضارة جديدة. « فالإسلام هو شريعة وعقيدة، وهو في كلا جناحيه (الشريعة والعقيدة) « يفكر » لأن التشريع تفكير والعقيدة إيمان مفكر، ولأن النظام الذي يتحمل مسؤولية العمل من أجل المهمة التاريخية ذاتها، لكي تصبح هذه المهمة واقعاً تاريخياً، هو - أي النظام - يقتضي كذلك اعتقاد الفكر دليلاً ومرشداً للعمل بقدر ما يقتضي أن يكون الفكر نتاجاً للعمل^(١٢٢).

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

وبارائتهم، ولا يخرج عن الإرادة الاجتماعية. كما تنعني القوم بالخصائص الحميدة، فهم كرماء، أوفياء بالعهود، يتصفون بالتواضع، وينصرون للحق، ويعظمون الشريعة، ويفضلون مصلحة القوم على مصلحة الفرد. إن هذه الفضائل إنما هي مصدر سلطان العرب المعرفي وقضويهم. وقد كانت هذه العلاقات والقيم الاجتماعية تعرية أساساً لانتصارهم، ولا بد من أخذ هذه الخصائص في الحسبان في مجال التعبئة النفسية والعسكرية. إن قوة القوم قائمة في وحدتهم، وموتهم في سبيل كرامة قومهم وحريتهم. فلا حرية ولا كرامة للإنسان بدون قومه. ولذلك يتفانى العربي في الشوق عن شرف قومه. وقد كان العرب ينادي حضارة، طامحاً لمزاجين متراخين ومتوحدين، وما إن تخنوا عن هذه الخصائص، حتى أدركهم الخوف والحن، وسيطرت على أنفسهم وسواكهم النزعات المادية، الأمر الذي أدى إلى استئصال الفريسات الشعبية والإقليمية.

إن التعمق في الحديث عن هذا المجال ربما قد يخرجنا عن الموضوع؛ علماً بأن خلال البدوة، التي يقف عليها ابن خلدون، إنما تنطوي على معلومات قيمة؛ قد لا نجدنا اليوم في أحدث الدراسات المتعلقة بـعلم الاجتماع النفسي والعسكري. فهو يشير إلى ديمقراطية السلطة وما تنطوي عليه من ديناميكية اجتماعية وتفاعل اجتماعي ديمقراطي بين أفراد المجتمع وروح معنوية عالية. فالعلاقات الاجتماعية الإنسانية وما تثله من الجوانب الحضارية تلعب دوراً هاماً في تدعيم الروابط الاجتماعية. كما أنه يتناول حركة الجماعة، وتغيرها، وتقسيمها، وأشكال تنظيمها الاجتماعي، وأخلاقياتها الجماعية كالنكار الذات، والإخلاص والتضحية بالنفس، وفي ظل هذه الظروف تسمى

الجماعة متممة للتضحية بنفسها في سبيل أهدافها، بها كانت الصعوبات التي تواجهها. إن اهتمام ابن خلدون بالبيكولوجيا الاجتماعية وبدراسة روح الجماعات يبرز أيضاً عن سبب علم النفس، الذين هم يهتموا بالجماعة إلا من زاوية أعماطها الإجرامية، سببهم لشاعرها 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 ممتلكات الدولة السابقة. وينعمون بشعراتها ويتذوقون طعم الحضارة، عندما ينتقلون إلى الطور الثاني. وحيث تحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والحصب ومن الاشتراك في الجند إلى انفراد الواحد به وكل الباقيين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة؛ فتتكسر صورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهابة والخضوع والاعتراف.

إن الرابطة الاجتماعية بها كانت قوية ومتأسكة تغدها الحضارة المادية؛ فالفساد الذي إذا ما استولى على النعموس، يخرّبها ويدمرها، ويوزع بدور الفساد والفرقة بين أبناء النجوم الواحد. وكذلك الحاكم ذاته يستغني عن أهل عصبية وقومه ويصطنع الموالي، ويستغني عنهم على قومه. إن ذلك إنما ينطوي على تحليل عميق، ورؤية واضحة لتأكل الوحدة الانسانية، والسلوك الاجتماعي، وليسيات تغير السلوك الانساني، والتحول الاجتماعي. وحول هذا الموضوع كتب ابن خلدون قائلاً ويكون استظهارهم حسنة على سلطانهم ودولتهم المخصوصة أما

بالموالي والمصطنعون الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها، وأما بالعصائب الخارجين عن نسبها، الداخلين في ولايتها. ومثل هذا وقع لبني العباس، فإن عصبية العرب كانت قد مدت لعهدة دولة المنصور وابنه الواثق واستفهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والبلجوقية وغيرهم. ثم تغلب العجم الأولياء على التواحي وتقلص ظل الدولة، فلم تكن تعدو أعمال بغداد، حتى رجع إليها الديلم وملكوها وصار الخلائق في حكمهم، ثم انقضى أمرهم وملك السلجوقية من بعدهم، فصاروا في حكمهم، ثم انقضى أمرهم وزحف آخر التار، فقتلوا الخليفة، وغموا رسم الدولة، وكذا صهاجه بالغرب، فمدت عصبيتهم،^(١٤٨) إن ابن خلدون لا يبين بأن الدولة إنما تخضع في تطورها للقوانين الاجتماعية مستنداً في ذلك إلى الوقائع التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي: وإلى تطور الحياة السياسية العامة خلال الفترات السابقة، الأمر الذي يجعل المقدمة أقرب ما تكون إلى التاريخ السياسي، وإنما يرى بأن قوة الدولة القائمة على قوة العصبية، الحركة للتطور التاريخي إنما تضعف حيال التغيرات المادية، التي يفرضها المجتمع الحضري، ولذلك يستلزم الحاكم عن قومه، وتفسد الرابطة العصبية: وتشتوي الأمراض الاجتماعية على الدولة، وينفرد الحاكم بالحكم والجبر، مستعيناً بقوم غير قومه، لا يجمعهم معه الروابط القومية والدينية، وعليه فهم ينتهزون الفرصة المواتية للانقباض على الدولة والقضاء عليها. إن ابن خلدون إنما يشير هنا إلى النظام الخطير للحكم الأوتوقراطي وما يترتب عليه من فساد لأخلاق القوم وسلوكهم، وضررهم، وعلاقاتهم الاجتماعية. كما إن زيادة الترف، الذي تقتضيه طبيعة الملك، يجعل دخل القوم لا يفي بحاجتهم، ولذلك

يحاول الحاكم زيادة الخشية، مثلاً كمثل القوم بالضرائب، ومستغلاً طاقهم الانتاجية في حيل إسرافه وتبذيره. ولا يخفى على أحد ما يترتب عن الحكم الاستبدادي من فساد لرابطة القوم، ولعللاناته الاجتماعية والانتاجية وما ينجم عن هذه الظروف من مخاطر تهدد مصير الدولة، التي فقدت مقومات البقاء وأصبحت خاضعة لقوانين الفناء. إن الدولة القائمة على قوة الرابطة القومية تملك السلطة، وهي تخضع في صيرورتها للعوامل الاجتماعية، وإذا ما ضعفت الروابط الاجتماعية فإن سمرة الدولة إنما تأخذ شكلاً تعاقبياً دورياً، حيث تزول الدولة بزوال مقوماتها الاجتماعية، وتنشأ على أنقاضها دولة أخرى، وهكذا دواليك... وذلك يرى ابن خلدون بأن للدولة أعماراً طبيعية كالإنسان، وعمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال، وهي حيل البداوة، حيث يكون الحاكم رأسه بقومه، وتسرود المساواة والعدالة، والجيل الثاني هو جيل الانتقال من البداوة إلى الحضرة، ومن الاشتراك بالجد إلى الانفراد به، والجيل الثالث هو جيل الانقسام والضعف والصراع واصطراع الولي: والجيل الرابع هو جيل زوال الدولة.

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

الذي شهد صراعات اجتماعية بين كيانات سياسية محلية، معتبرة إلى
 مقومات الوجود. وربما كانت نظرية التعاقب الحضاري تمثل وجهة
 نظر ابن خلدون، القائمة على الاعتقاد بأن الحضارات الانسانية
 تتفاعل وتتصارع بين بعضها البعض، متعاقبة فيما بينها في تطور
 الحضارة البشرية، ان هذا التطور يضي على فلسفة ابن خلدون
 الاجتماعية بدءاً إنسانياً عالمياً ونظرة شمولية، تنطلق من وحدة المجتمع
 البشري نحو تفاعله. وهذا ما أكدت لمارب 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 المعصوية والنيكولوجية وغيرها من
 النظريات الاجتماعية. ولا يخفى علينا «كيف يشير ابن خلدون إلى
 وحدة الطبيعة البشرية وثلاث طبائع الأحوال ثم يسه إلى اختلاف
 الأيام والأزمنة، وتبدل الأحوال بتبدل الأعصار؟ لا يتسنى تفسير
 ذلك إلا في ضوء الديالكتيكية، على أن ذلك لا يعني المطلقاً أنه كان لابن
 خلدون تصور واضح لعالم عن الديالكتيكية كمنهج - كما هو الحال
 لدى هيجل - حتى يطبقه على التاريخ وعساره، وإنما يمكن أن
 تستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته»^(١٩). ان الحضارة، اذا
 ما انحرفت عن الشريعتين الدينية والطبيعية، تفرز عوامل فسادها،
 وغير مثال على ذلك هو العصية: «أهل العصية عون لمصاحب
 الدولة في قيامها فأهل العصية معاونون لمصاحب الدولة في ريوته،
 وقمة مركب هاتين التفسيرين: اتخذ اموالي والصنائع كبديل عن أهل
 العصية ومن ثم تم حركة التاريخ: بداية تدهور الدولة»^(٢٠). وقمة مثال
 آخر وهو الترف...: الترف مظهر الحضارة: الترف هدام للحضارة:

الترف غاية العمران : الترف مؤذن بنهاية العمران ^{١٢١} . إن
 بكل من العصبية والترف يتميز إذن بالناقض الداخلي في الدور
 الذي يقوم به كل في مسار التاريخ ، وتتعدد العوامل التي تقوم بما يقوم
 به كل من العصبية والترف من دور دياكتيكي الى حد يمكن اعتبار
 أن مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدوري للحضارات إنما هما
 وليداً تفاعل العوامل الديالكتيكية المتناقضة بل لا يمكن فهم
 ديناميكية نظرية ابن خلدون منعزلة عن الديالكتيكية التي تحرك
 باطن أحداث التاريخ : وإذا كانت استنتاجاته الكلية تدل على
 مقدرة فائقة على التعليل والتعميم فإن ديناميكية التاريخ وحركته
 وفقاً للديالكتيكية إنما تدل على بصيرة نافذة استطاع بها أن يستشف
 باطن التاريخ والحرك الفعلي لأحداثه ^{١٢٢} . إن مفهوم ابن خلدون
 التاريخي هو مفهوم جولي ، قائم على البحث عن الحركات التاريخية
 والمتناقضة الاجتماعية المؤثرة في ذلك ، ولذلك فقد أحدث هذا المنهج
 ثورة أشكال الفكر الإنساني وفي المنهج التاريخي . فالجتم الإنساني
 يخضع في سيرته لتناقضات داخلية : التي تتصارع فيما بينها ،
 وتلغي بعضها البعض ، متباعدة عن شيء جديد له نقيضه ، وهكذا
 يسير التطور . (نظرية تدافع الأضداد وصراعتها) . وعليه فإذا كان
 الديالكتيك هو علم قوانين وحركة التطور العامة للطبيعة والمجتمع
 والفكر الإنساني ، فإن ابن خلدون يكون قد أمدى للعلوم الإنسانية
 خدمة جليلة من حيث لا يحسب ، إن المجتمع الحضري مهما بلغ من
 العمران والأزدهار معرض للدمار والانهيار لأن الظروف المادية
 المتحركة في العلاقات الاجتماعية والواقع الاستغلالي الظالم تفرز
 التناقضات والصراعات والطبقات ، وما سواه من أشكال التناحر

والتفكير الاجتماعي، القائمة في طبيعة المجتمع الحضري والتمسك
لأنهائه وزواله. وانطلاقاً من هذا المنهج الجدلي رفض ابن خلدون
الفلسفة السياسية المثالية، وعلم السياسة المدنية^(١٣١).

وفي ذلك ما يشير إلى أن ابن خلدون كان يرمى من خلال نظريته
السياسية إلى إقامة مجتمع عادل وإلى إصلاح عصره، ذلك أنه لا يقف
عند نقد الواقع وحسب وإنما يقدم البديل، الذي هو في نظرنا المجتمع
الديمقراطي الذي ساد في صدر الإسلام وتحكمت فيه نواحيس الدين
والفطرة، والتميز بقوة الترابط الاجتماعي والديني، ولذا، فمن
مخالف الأستاذ طه حسين في قوله أن ابن خلدون لا يعرف حكومة
أخرى سوى الملكية^(١٣٢). وهذا يكون الهدف العملي عند ابن خلدون
هو بيان المعايير والقيم للمجتمع الذي كان يحبذه. ولكن ذلك لا يبدو
واضحاً في مقدمته، غير أنه سهل استقراؤه فيها، والتوقف عليه من
خلال كثير من الاستقصاءات التي ترشدنا، حيناً أوضحنا في هذا
المبحث. كما أنه يمكن ابن خلدون يكشف بالعرض والتحليل دون
إصدار الأحكام القيمة حيناً ذكر رورتال، ولكنه كان يفعل ذلك
في كثير من النواحي بشكل ضمني^(١٣٣).

وفي إطار دراسته للفلسفة السياسية وثق ابن خلدون على العلاقة
بين الدين والدولة، مستنداً في ذلك إلى فهمه العميق للشرعية
الإسلامية وإلى 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 للإنسان، وواضعاً التواعد الراسخة للمجتمع أمي
مترابط، وصانعاً لحضارة جديدة.

وأما ما كانت نظرية ابن خلدون قائمة على أن الدين الإسلامي إنما هو شريعة دينية وزمنية، فقد انطلق في ذلك من أن الدين كفيل بتحقيق المعادة في الدنيا والآخرة، وأنه مصدر النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفي ذلك ما يشير إلى أن القرآن الكريم هو شريعة المجتمع، وعنده تستمد الأحكام المنظمة لشؤون الحياة، فالسلطة السياسية تقوم على مبدأ الشورى (الديمقراطية) وعلى الإرادة الاجتماعية وليس على إرادة الفرد، أما النظام الاقتصادي فلما يقوم على الاشتراكية والمساواة ومحاربة الطبقة والقبيلة. ويقوم النظام الاجتماعي على ضمان الحقوق الطبيعية للإنسان، كحق المساواة، وحق الحرية، وحق إشباع 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 انظريات السياسية والاجتماعية الأوروبية، وخاصة نظريات القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي، التي ظهرت في أوروبا في مرحلة النهضة البرجوازية، محاولة توضيح القانون الطبيعي وتوظيفه في خدمة الطبقات البرجوازية الصاعدة.

وبما أن الإسلام دين الفطرة فإن فلسفة القانون الطبيعي لا تتعارض مطلقاً مع الإسلام، فالإسلام جاء بشيراً بها. كما أن علماء الطبيعة العرب قد اهتموا كثيراً بهذا الجانب وتوسعوا به (ابن سينا وابن رشد وابن طفيل وابن خلدون،...). وقد أقر العالم الألماني المعاصر (E. Bloch) مجاً لهذا الموضوع: مبيناً أن فلسفة الطبيعة العربية قد أثرت على فلاسفة النهضة الأوروبية كتوماس الأكويني وروجرز باكون وغيرهم^{١٣١} من العلماء الأوروبيين. وهذا ما توصلت

اليه العلة الأتية (S. Herke) في بحثها عن الحضارة العربية^(١٧) ان هذه الحقيقة، وهي كون الإسلام دين النضرة، جعلت الملتزم الاجتماعي 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 تراط اجتماعي، وتحت عنوان «في أن الدول العامة الاستيلاء العنيفة الملك أصلها الحق أما من نبوه أو دعوة حق» كتب ابن خلدون قائلا: «وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتعصب، والتعصب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المضاربة وجمع القلوب وتكوينها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: ﴿هو أنفق ما في الأرض حياء ما ألفت بين قلوبهم﴾ وتفسيره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء المائل والميل إلى الدنيا حصل التنافس، ولذا الخلاف وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس: وتل الخلاف: وحسن التعاون: والتعااض، واتبع نظام الكلمة: لذلك عظمت الدولة كما نبين لك بعد ان شاء الله سبحانه وتعالى وبه التوفيق»^(١٨). وما كانت الأهواء عامل هزقة ونزاع، فان الدين عامل وحدة وتراحم، حيث أنه يذكي الوعي المعرفي التوحيدي. فالدين الإسلامي هو أساس الحضارة العربية الإسلامية، وبفضل الثورة الإسلامية انتقل المجتمع العربي من مرحلة التنظيم القبلي الاجتماعي إلى مرحلة التنظيم الاجتماعي: القائم على الدولة والمؤسسات، جاعلاً القرآن، مصدراً لكافة الشرائع، وطارحاً عادات والتقاليد القبلية المتعارضة مع

الذين جانباً، ومقياً الحكم على مبدأ الثوري: أي مشورة جماعة المسلمين في شؤونهم العامة. فالحكم لا بد من قيامه على الرضى والإجماع، وإلا يعتبر الحاكم منحرفاً عن الشريعة الإسلامية: وخارجاً عن حدودها: الأمر الذي ينبغي تقويده. فالدين عامل إلفة ووحدة، فهو يوحد المشاعر، ويهذب النفوس. فإذا انصرفت النفوس إلى الدنيا: حصل الصراع والتنافس والتحاسد، أما إذا انصرفت النفوس إلى الحق وتناصرت له، قائما تتحد وتقوى أوامرها، إن ابن خلدون إنما يتناول بذلك الأبعاد الاجتماعية للدين: مبيّناً 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 للمهتمين بعلم الاجتماع الديني والأديان المقارنة.

لقد حظت الدراسات السوسيولوجية الدينية باهتمام العلماء والباحثين المهتمين بشؤون المجتمع. ولعلنا نشير في هذا الصدد إلى دراسة (M. Weber) حول «الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية»، وكذلك إلى بحوثه وبحوث بعض علماء الاجتماع الغربيين، المهتمين بالإسلام^{١٣١}. وإذا كان ماركس فيبر قد توصل إلى أن النظم الرأسمالية الغربية «نشأت عن الاستغلال والاستثمار كما بين ذلك ماركس، وإنما هي نتيجة لحركة الإصلاح الديني، التي اجتاحت أوروبا في القرن السادس عشر على يد مارتين لوتر: وما ترتب على حركة الإصلاح البروتستانتية من نتائج وأبعاد اجتماعية: ربما كان إعطاء المسيحية بعداً اجتماعياً أبرزها، بعد أن ظلت قروناً طويلة مجرد علاقة روحية بين الخالق والمخلوق، وتوطينها لتقيم والمعتقدات الدينية في سبيل خدمة الإنتاج والتضام الاجتماعي: جامعة من العمل

عبادة: فإن السوسيولوجيا الدينية الخلدونية ربما تتميز عن هذه الدراسات السوسيولوجية الرجوازية كونها ترى في الشريعة الدينية مصدر السعادة الإنسانية، وهباتاً للحقوق الطبيعية للإنسان وعامل ضبط للسلوك الاجتماعي.

فالإسلام أصل الوحدة، والوحدة مصدر القوة، والدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم^(٣٠)، لا بد للفكر من قوة تدعّمه، والحق بلا قوة باطل، قاتل باطل لا يرهق إلا بالقوة، والحق لا يخصص إلا بالقوة.

إن ملاحظات ابن خلدون تصدق دون شك على عصرنا، وعلى واقع أمتنا، وقضاياها القومية والمصرية. فنحن أصحاب حق، ولكن جهات لم يأبه بذلك. لقد تناست الأنظمة العربية قصيها: ملاحة البندقية جدياً، ولاهنة وراء الرأي العام العالي. فطالما لا نعتمد على شعب العرب، وعلى أنفسنا، وطالما لا نوفر للإنسان العربي المناخ الديمقراطي الصحيح، حتى يحقق ذاته ويشعر بالحرية والكرامة، سيطر تائبين وضالين. فالذين بهذه الصورة منهج حياتي وسلوكي. وإذا كانت بعض الأنظمة قد جعلت منه مجرد شعار وطني ديني، فإنها تكون بذلك قد سلّبت روحه وبعده الاجتماعي. وهذا ماقتناه مع الإسلام وشريعته.

إن الدين بمعديه الدنيوي والأخروي إنما يهدف إلى تحقيق السعادة. وحول ذلك كتب ابن خلدون قائلاً: «ولجميع العصبية المنفعية أن المخرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ويتفقون إلى أحكامها كما كان ذلك لغرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب

أمرها ولا يتم أسيلازها سنة الله في المنع خلوا من قبل لذا كانت هذه القوانين مفروضة من العلاء وأكابر الدولة وبمراستها كانت سياسة عقابية : وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة ديبية نافذة في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المنصوب بهم دنياهم فقط ، فأنها كلها عت وباطل إذ غايتها الموت والعناء والله يقول : ﴿ أَنَحْصِبُكُمْ إِذَا خَلَقْتُمْ عَبَادًا ﴾ . فالقصد بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ، فحركات الترائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ما سوا الله من خلقه إنهم يخلدون إنما هي من شكاكين من أشكال الحكم : أحدها قائم على مراعاة المصالح الدنيوية ومستند أحكامه وأساسه من القلقة والعقل ، والآخر قائم على مراعاة الشؤون الدنيوية والآخروية : ومستند قواعده وأحكامه عن الشريعة الدينية . وبذلك إشارته واضحة إلى الإسلام ، الذي لا يفصل بين عن الدولة ويرفض العنصرية ، ويرشد العصبية والملك ، والخلافة الإسلامية إنما تقوم على جميع السططين الدينية والزمنية ، وعلى الثوري : وإذا ما انحرف الخليفة عن أحكام الشريعة : فإنه يوجب على المسلمين تنقيح وإرجاعه إلى صوابه . وبما أن الشريعة الدينية تضمن حقوق الإنسان ، وتناصر الظالمين والمفهورين ، وتخضع السلوك السياسي للوائح الديني : فإن مصلحة الخوم وإرادتهم فوق كل مصلحة ، وعليه فقد انتبه روسو إلى هذه الحاجة وأشار إلى أهمية الإسلام كعامل ترابط اجتماعي : « لو كان محمد آراء في منتهى الحكمة ، وقد أحكم أطراف مذهبه السياسي وكانت الحكومة في عهده الخفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ، ما احتفظت بالشكل الذي

وضمه لها. ولكن بعدما صار للعرب حضارة مزدهرة: وثقفوا
وتحضروا ونعموا، اضطهدوا من الرابرة وتم قتل المصلتين من
بعضها البعض (٣١).

وإذا خصصت العلاقة بين الدين والمجتمع هذه تبين لنا بأن الدين
أبداً اجتماعية وسياسية واقتصادية: أما البعد الاجتماعي فكأن في
كون الإسلام أحدث ثورة اجتماعية ضد كافة النظم والعلاقات
الاجتماعية الطائفة والقائمة على قهر الإنسان وسلب حقوقه الطبيعية.
ولذلك فإن الإسلام ضمن للإنسان حقوقه الطبيعية وحرره من كافة
العبود: وبكس البعد السياسي في انتفاء على الدكتاتورية القبلية
وإقامة الديمقراطية على مبدأ الشورى ومشاركة الجماهير في اتخاذ
القرارات المتعلقة بشؤون المجتمع وبفضل المشاركة السياسية يطور
النوعي الشافي للجماهير: بحيث أنها تصبح قادرة على ممارسة الرقابة
السياسية والاجتماعية والاقتصادية من يحاول أن يسلبها. أما البعد
الاقتصادي فيعبر عن محاربة كافة أشكال الاستغلال الاقتصادي
والكسب الحرام، وعلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وتحرير الحاجات
الإنسانية من حكم الآخرين. وما يميز الإسلام عن غيره من النظم
والنظريات السياسية كونه يجمع بين السلطات، معبراً استعمالها
وعينتها لا تخدم حقوق الإنسان وحرية، بل تخدم المصالح
الطبقية والضيقة. وهذا ما حدث فعلاً في أوروبا، حيث أن عملية
توضيح القانون الطبيعي لم تظهر إلا بظهور البرجوازيات
الأوروبية، ورغبتها في وضع قوانين تضمن مصالحها وحرية
الخاصة. ولذلك فإن عملية توضيح القانون الطبيعي لم تخدم إلا
مصالح البرجوازية، وقد فسدت حقوق الإنسان شكلية في ظل هذه
الأنظمة، التي عمدت إلى تقنين عبوديتها (٣٢).

خلصنا من بحثنا الى أن مقدمة ابن خلدون شكلت حدثاً عظيماً في تاريخ العلوم والتفكير الانساني، ولكنها لم تكن بداية عصر النهضة العربية، وإنما تنويع له. كما لم تهدف المقدمة الى إعادة تنظيم المجتمع العربي على أسس علمية وضعية، كما هو حال علم الاجتماع الوضعي الأوروبي، ولا تورة على المثاليات واليدافيزيق، غلباً بأنها طارت على المناهج التقليدية السائدة في ذلك العصر، وإنما نقل مدى الوعي التاريخي والاجتماعي لابن خلدون الذي تضاعفت عنده المعرفة النظرية مع الحروب والتجارب العملية: اللتين وظفهما في سبيل تفسير الحوزة الاجتماعية. حيث انتهى به المصاف الى وضع علم جديد يدرس المجتمع وتطوره.

ان «مقدمة» ابن خلدون، التي يقف بها على ظروف العصر، ومساكله، وفساده، وتفككه، إنما تطوي على بند لا ذع للمجتمع، ويقدر ما ينتقد ابن خلدون مجتمع عصره، بقدر ما يتحدث عن الدولة الإسلامية العاضلة المتعددة، التي قامت في عهد الخلفاء الراشدين الأولين. وعليه فإن علم الاجتماع لا يكتفي بالبحث عن القوانين الاجتماعية، وإنما يرمي أيضاً الى بيان طبيعة المجتمع الفاضل وأسسه وبناء الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

إن ما ألت إليه أوضاع المجتمع العربي من ترقق والخلال وفساد أذهلت ابن خلدون، فوقف حائراً، مستدركاً الماضي الإسلامي، آملاً منه ان يسعفه على فهم الواقع الاجتماعي.

ولم يكن أمامه من سبيل الى فهم التغير الاجتماعي البيئوي إلا

دراسة المجتمع، وتحليله، وتشخيص علته، والبحث عن قوائمه، ومصيرته. وبذلك استنبط ابن خلدون علماً جديداً، لم يسبقه أحد إليه. 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 أسباب الحوادث التاريخية وقوانينها.

إن 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 للواقع الاجتماعي، وطبيعة التفاعل القائم بين هذين البعدين، والأبأن علم الاجتماع يصبح قاصراً عن المعالجة في عملية التطور الاجتماعي.

وفي نظر ابن خلدون فإن التاريخ والمجتمع يشكلان وحدة مترابطة. والتاريخ يتحرك قدماً إلى الأمام متأثراً بالعوامل الاجتماعية، إلى جانب عوامل أخرى مؤثرة في المسيرة التاريخية، وهو بهذا الشكل يتميز عن معظم المذاهب والنظريات الاجتماعية، ولا سيما النظرية الوضعية، والعضوية والسيكولوجية، والصورية، التي لا تهتم بدراسة عملية التطور الاجتماعي الكلي، مهتلة للعناكب الاجتماعية على ضوء التطور التاريخي، بتدريج ما توجه جهودها لدراسة بعض الجوانب الجزئية منفردة من خلال ذلك على المجتمع طابعاً سكونياً، وخاصة عملية التغير الاجتماعي، وحركة المجتمعات الإنسانية نحو التحسين الحرية والتقدم. بخلاف ذلك يرى العلامة العربي، ابن خلدون، أن العمران الشرقي هو موضوع التاريخ ويشكلان معاً وحدة مترابطة. والتاريخ

هو تاريخ المجتمع وتطوره قوانينه والعوامل المؤثرة في حركته . ولا كان التاريخ والمجتمع يشكلان وحدة مترابطة ، فان التاريخ الانساني يعكس حركة المجتمع . لكنه لا يخضع في مسيرته للصراعات الطبقة : ولا لإرادة الأشخاص ، ولا للصاية الألهية ، 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 ونسفة التاريخ استنبط ابن خلدون طائفة من العلوم كعلم الاقتصاد ، والاقتصاد السياسي ، وعلم النفس الاجتماعي ، والديموغرافيا وغيرها من العلوم ، التي تناول الجوانب المختلفة للمجتمع . ولكنه لم ينظر اليها نظرة مستقلة عن بعضها البعض ، وإنما درسها في إطار عملية التطور التاريخي والاجتماعي والتفاعل القائم ضمن ذلك .

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

ان هذه النظريات والمناهج غربية من مجتمعات ، وهي تكل مدى "غربة" ثقافية والاجتماعية السائدة في مجتمعت العربي .

الفصل الأول

(١) حسين مروة وأخرون: درابات في الإسلام، بيروت ١٩٨٠،
ص ١٨ - ١٩

(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٧

(٣) انظر جان سينا: مدخل الى علم السياسة (تعريب جورج بونس)
بيروت ١٩٧٧، ص ١١١

(٤) العلامة ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والتوزيع
يذكر الناشر عام وتاريخ النشر، ص ٢١١

(٥) محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، مع
نظرة خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار البيضاء، ص ١٣٤
(م 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, Koenigstum u. Verfall,
Muenchen 1968, P 41

(١٠) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠

(١١) نفس المرجع السابق، ص ٢٧

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

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

ebd. P. 77 (١٤)

ebd. P. 65 (١٥)

ebd. P. 74 (١٦)

ebd. P. 73 (١٧)

ebd. P. 73 (١٨)

الفصل الثاني

(١) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٤

(٣) أنظر: ماسون بوتول: تاريخ السوسيولوجيا، (تعريب: مدوح
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) أنظر: H. Lefebvre: Sociologie nach Marx, Frankfurt, 1972, (٨)
P. 17

- (٨) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٢
- (٩) سبيلانا باتسييف: العنران البشري في مقدمة ابن خلدون (تعريب رضوان إبراهيم) ليبيا وتونس ١٩٧٨، ص ٢٣١.
- (١٠) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٢ - ٣٠٤
- (١١) نفس المرجع السابق، ٢٨٩
- (١٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٨٧
- (١٣) نفس المرجع السابق، ص ٢٩٠
- (١٤) سبيلانا باتسييف، العنران البشري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٧-٢٣٨
- (١٥) نفس المرجع السابق، ص ٢٢٩
- (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 بوتيول: ابن خلدون فلسفته الاجتماعية و تعريب عادل زحيتراً 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 بوتيول في كتابه: ابن خلدون،

فلسفته الاجتماعية، الذي ذكرناه سابقاً ص ١١٩ ما يلي: فإن
 خلدون، كجان جاك روسو،، يبدى إيماناً متيناً بفضائل
 الزهد، وهذا إلا أن هذه الفكرة بقيت حالية حتى القرن
 الثامن عشر، فوجب للوصول الى نظرية معاكسة، أن ينهي ابن
 مندفيل وقصة نخلة، والى سان سيمون ونفوريه بعد حين، بيد
 أن هذه النادرة تسفر عن فروق عميقة. فعند جان جاك روسو،
 كما عند ابن خلدون، يتألف سكان المدن من أماس أفئدة
 الحضارة، ولكن الفيلسوف الجيني يعرف الإنسان المطوي،
 يعرض إنسان لطبيعة، ملوئاً صلاحاً وحلياً وفضائل شعرية
 رعائية، وأما ابن خلدون فعنده ان هذه الفضائل الابتدائية
 التي تفسد في المدن ليست شعرية رعائية قطعاً بل هي، على
 العكس قائمة على الغلبة وروح القتال أي شطف العيش وعادة
 الحرب والعصبية انطلاقية، أي الصفات التي تحمل من الرمرة
 البدوية قبلاً مرهوبين .

(ب) العمران البدوي والحضري

البنية الاجتماعية

(١) H. Diessenbacher: Politische Bildung u. Staatssoziologie,
 Frankfurt 73, P. 3

(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 Khalduns Gedanken ueber den Staat, Berlin ١932, P. 3
- (٨) ebd., P. 1
- (٩) صفيثانا باتسييفا: العمران البشري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٨
- (١٠) نفس المرجع السابق ٢٤٩
- (١١) أنظر كتاب فيبر: M. Weber: Staatssoziologie, Berlin 1966, P. 17
- (١٢) أنظر فيبر في كتاب «علم اجتماع الدولة» شكل الدولة الرأسمالية وأغفل طبيعتها الإستغلالية.
- (١٣) أنظر كتاب: Rosenthal: Ibn Khaldun, P. 1 مرجع سبق ذكره
- (١٤) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠
- (١٥) حسين مروة والخروب: دراسات في الإسلام: مرجع سبق ذكره، ص ٢٦
- (١٦) نفس المرجع السابق، ص ٢٧
- (١٧) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٤
- (١٨) نفس المصدر السابق، ص ١٣٢
- (١٩) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ مستورات 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 ١٤٣

(٢٣) كان ابن خلدون يدعو إلى قيام دولة إسلامية متحدة ماضية
على غرار الدولة التي قامت في عصر الخلفاء الراشدين.

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

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

(٢٥) علاقة الدين بالدولة

K. Bloch: Avicenna u. die Aristotelische Linke, (٢٦)
berlin 1963, P 17

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

(٢٨) ابن خلدون: المقدمة: مرجع سبق ذكره، ص ١٣١

M. Weber: Die Protestantische Ethik, Bd. 1,II, (٢٩)
Hamburg 1972

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

(٣١) نفس المصدر السابق، ص ١٥٠.

Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag, Frankfurt (٣٢)

1978, P. 137

(٣٣) لقد قننت النظريات الوضعية عبودية الإنسان وسلبته حقوقه الطبيعية

(٦) الخلاصة

فكرة السببية بين علم النفس والفيزياء

فكرة السببية بين علم النفس والفيزياء

بقلم الدكتور: مكرم عثمان رزق

قسم علم النفس

لقد شغلت فكرة السببية تفكير عدد كبير من الفلاسفة والعلماء لفترة طويلة من الزمن، وقد لا يبلغ لو قلنا أن افتراض العلاقة السببية ما زال موضوعاً للنقاش. سوف نحاول في هذا البحث أن نتعرض لتطور فكرة السببية لدى الإنسان، 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؟

إن استخدام فكرة السببية في الفلسفة يرجع إلى تطور وتعدد الفكر الإنساني. فالسببية تعني إرجاع 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 الأمطار أو حدوث الأوبئة فالأمطار تحدث لأن إله الخصوبة أراد أن يبارك الأرض وحينئذ لا تسقط الأمطار فإن هذا يعني عدم رضا الآلهة عن الإنسان. هكذا فسر الإنسان الظواهر الطبيعية.

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

لقد تميزت مرحلة المطفة من تفكير الإنسان بالبحث عن مسبات الأشياء، فقد فهم الإنسان بأن هناك علاقة وثيقة بين التغير والثبوت. فالمتغير عارض التكوين أما الثابت فهو جوهري له الخصائص الأزلية لأنه ثابت، عند ظهور فكرة الله (في الأديان السماوية) على اعتبار أنه الكائن الثابت وبالتالي الكائن الأزلي. في مقابل فكرة الله نجد فكره العالم القائم على التغير أو الفناء؛ فلهذا هو سبب حدوث التغير في العالم؛ هذا فهو الفاعل والعالم الذي يشل 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 ينبغي علينا أن نعرف على معارضي ومؤيدي فكرة السببية من خلال مطابقة أفكارهم مع الواقع التجريبي، فحين يحدث الشيء (أ) تغير في حالة الشيء (ب)، فإنا نطلق على (أ) اسم الفاعل و(ب) اسم المنفعل على أن يكون هذا الأثر تتابعياً، فإذا تصورنا الفاعل (أ) والمنفعل (ب)؛ فإن تحرك (ب) من موضع إلى موضع آخر ينسب على أن (أ) قد أحدث هذا التغير، هذا يأتي سؤال ملج وهو:

ما هي طبيعة العلاقة بين الفاعل والمنفعل؟ العلاقة بين الفاعل والمنفعل إما أن تكون علاقة ممكنة أو علاقة ضرورية؛ تعني بالعلاقة الممكنة أن ظهور (أ) لا يجتم 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) فإن هناك إمكانية تصادم (أ) مع

(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 بالأحكام الضرورية أحكام قبلية *apriori* أي أنها أحكام حابذة على التجربة. يقول بلده: «الضرورة ليست حقيقة فقط ولكنها حقيقة تقع تحت كل الظروف، هذا فهي أكثر من انزامية، لذلك فالضرورة تُعرف بالتأنيون 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: جود استبورت مل وموتراند رسل، أما الاتجاه الثاني فنجد اسحق نيتن وعموئيل كانت. لقد اعتمدت الفلسفة العقلانية على فكرة السببية اعتقاداً كبيراً في تسعيم موقفهم العقلاني ولا سيما ليبر وولف في نظرية السبب كفي إلا أن نقد هيوم لهذه النظرية أدى إلى عدم دعم النظام العقلاني، ثم دعا فليسوفاً مثل كانت بمحاول أقصى ما في وسعه في إيجاد حل لأزمة الميتافيزيقا. لقد بدأت الفلسفة انكاثنية أو بالأصح الفلسفة النقدية في تفنيد مزاعم هيوم ابرافضة لمفهوم الضرورة في فكرة السببية، بعبارة أخرى رفض هيوم حتمية ظهور الأثر كنتيجة لسبب واعتبر فكرة العلاقة الضرورية ناتجة عن تعودنا في الربط بين احدثين ان نقد هيوم

(1) Russell Bertrand, *The Philosophy of Science*, Boston - Merril Company, Inc 1962, p. 105

يرجع إلى طبيعة نظريته في الانطباعات الحسية^(٢٠)، والأفكار. فكل فكرة داخل العقل الإنساني يجب أن تكون لديها انطباع حسي، بمعنى أن الفكرة عليه أن تبرز بشهادة ثبات معتمدة من الخبرة تثبت شرعية وجودها كفكرة، فلو أخذنا فكرة الضرورة، فإنا لا نجد لها الأصل في الانطباع الحسي. لقد عبد هيوم الطريق للتفكير التحريبي على أسلاء الفكر العقلاني. لقد شك هيوم في قدرات العقل الإنساني في الحصول على معرفة قبلية (سابقة على التجربة) وبالتالي أصبح الطريق الوحيد للحصول على المعرفة هو طريق التجربة أو الخبرة.

إن موقف كانتا من السببية يقوم على نظرية نيوتن في الجاذبية^(٢١) والمعروف أن النظرية الميكانيكية لنيوتن تقوم على معادلات تحدد مسارات معينة لاعتماد حركة جسم ما على الكيفيات العزائية لجسم آخر. إن معادلات الحركة تؤكد ارتباط معدل تغير الزمن في القوة الدافعة لكل كتلة تسمى للنظام العزائي الخاضع للدراسة. إن نيوتن لم يذكر السببية ولكن نظامه الميكانيكي يؤكد حتمية ظهور الأثر طالما أن الشروط والظروف محددة في الظاهرة، فلو فحصنا قوانين الحركة الأساسية لوجدنا أنها تحتوي على دلالة غير محددة أو ما يطلق عليه بالقوة التداية^(٢٢). إن ذلك يعني أننا قبل أن

(20) Dume, David, *Enquiry Concerning the Human Understanding and the Principles of Morals* (1742). Reprinted from the post -humous edition of 1777 and edited with an introduction. *Compassive tables of contents and an analytical index* by L. A. Selby. Begg. Clarendon Press, Oxford 1969. p

(21) A - d'Almeida, *The Rise of the New Physics*, Dover Inc New York 1962 - Vol. I, p 45

(22) Field, Herbert, *Intuition in the Philosophy of Science* (Book on Causality) Appleton - Century-Crofts, Inc. p 433

نطبق معادلة نيوتن على المشكلة الفيزيائية علينا أن نحدد بدقة القوة الدافعة، أي طبيعة الارتباط الداخلي لمعدل التغير الزمني للقوة الدافعة للجسم، إن معادلات الحركة لا تستخدم بصورة دقيقة إلا من خلال شكل رياضي متكامل: لكن نتيجة هذا التكامل الرياضي تعتمد على نتيجة بداية حركة الجسم وبداية حركة القوة الدافعة: المعروف أننا لا يمكن أن نصل بصورة دقيقة للقوة الدافعة أو القوة الدافعة من خلال نظرية الحركة ولا سيما أن القوة الدافعة متنوعة تبعاً لنوعية الحالة (٥).

لقد لخص كانت موقف نيوتن في السببية بتقديم نظريته الفلسفية التي أطلق عليها بالتتابع الموضوعي من خلال الزمن (٦). 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 الجدلية في البحث فهو يقول: «لو بحث هيوم داخل العقل الإنساني لوجد أن هناك معاهيم خالصة تحتوي على

(٥) نغليش: لقد لعبت الفيزياء الميكانيكية نسجة للاكتشافات العلمية، فقد أوضح هذه الاكتشافات أن المادة تتكون من ذرات تتحرك من الكاثودات والبروتونات والنيوترونات، وأن الإلكترونات تتحرك في مدارات حول النواة التي تتألف من البروتونات والنيوترونات، ويختلف تردد الإلكترونات خارج النواة باختلاف العناصر الطبيعية. لقد اتضح للعلماء أن معرفة مكان الإلكترونات وسرعتها صعبة للغاية: فقد مستطع تحديد مكان الإلكترونات إلا أننا لا نستطيع تحديد سرعتها وإذا تمكك من تحديد سرعتها تعرف عليها تحديد مكانها، لهذا فإن تحديد مكان وسرعة الإلكترون تخضع للاحتالية.

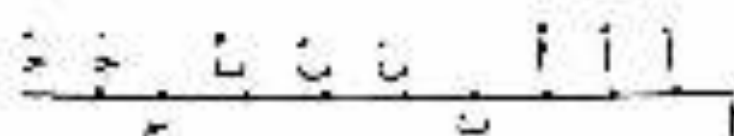
(٦) Kant, Immanuel Critique of Pure Reason Translated by Kemp Smith, Published by the Macmillan Press p. 221 & 192.

فكرة السببية^(١٩). ففكرة السببية عند كانت تقوم على افتراض وجود جوهر ثابت: بعبارة أخرى مفهوم العقل The Concept of Auton يقوم على مفهوم القوة The Concept of Force ثم مفهوم القوة يقوم على مفهوم الجوهر The Concept of Substance كذلك مفهوم التسبب الزمني Successiveness بين السبب والآخر: فحادثة (ب) تتبع الحادثة (أ) ولا يمكن أن يحدث العكس: إن هذا التسبب مشروط بالزمن، فلا يمكن أرجاع الزمن إلى وراء. لقد فرق كانت بين التسبب الموضوعي خلال الزمن والتتابع الذاتي داخل العقل، فالأول مشروط بعنصر الزمن فحينما نرى سفينة تبعد عن الشاطئ، فنحن نرى الجزء الأعلى منها إلى أن تختفي فلا يمكن أن نرجع الزمن إلى الوراء أي إلى زمن اقلاع السفينة بعبارة أخرى لو افترضنا أن (ف) المعافة بين (أ) الشاطئ ومكان وجود السفينة أسوأ فحينئذ تنقطع رحلتها بين (أ) إلى (ب) في فترات ذهنية وسكنى. هنا لا يمكن أرجاع الحادثة التي حدثت في ن إلى ن على افتراض أن الزمن غير قابل للارجاع، أما حالة التسبب 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 كن من الحائذين يمكن أرجاع الحادثة إلى الوراء على اعتبار أن الزمن ذاتي.

إن موقف رسل من فكرة السببية يمكن أن نعهم من خلال المشاكل التي أثارها حول حدوث الأثر كنتيجة للسبب، فإذا كانت الحادثة (أ) في حالة تغير مستمر من هذا يعني أنها تتكون من عدة أجراء

(١٩) Kant, *Lectures on Metaphysics*, in *Key Philosophical Writings*, ed. by G. Zoller, 1970, Translated by Peter G. Lucas, Harvard University Press, 1980, p. 4.

ولكن (أ، أ، أ، أ)، هنا الأثر الذي أحدثته الحادثة (أ) هو الجزء الأخير من الحادثة هو (أ)، بعبارة أخرى (أ، أ، أ) لم يؤثر على الحادثة ب أو بحدثها ولكن أ هو الذي أحدث الحادثة (ب)، فلا يمكن القول بأن (أ) أحدث (ب) إلا إذا افترضنا ثبوت (أ) وهذا لا يمكن لأننا افترضنا سبقاً أن (أ) تتحرك في ديمومة بالإضافة إلى عدم وجود ثبوت في الطبيعة فكل شيء يتغير طالما يحدث في أزمنة متعددة^(١٤).



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

(١٤) J. J. Thomson, *On the Philosophy of Science* p. 175.

إن النقد الذي قدمه رسل وغيره من العلماء لا يعنى عدم وجود العلاقة السببية في الطبيعة ولكن المشكلة في تحديد طبيعة العلاقة بين السبب والأثر أو بعباره أخرى في محاولة الإنسان بقييد الطبيعة ووضعها في إطار عقلاني فإذا قذفت بحجر صوب نافذة زجاجية : فإن زجاج النافذة سوف يتشقق : إذا كان حجم الحجر وقوة دفعه أكبر من مقاومة الزجاج ، فإذا حدث أن تشقق الزجاج عدة مرات فانه يمكن أن نقول بوجود علاقة بين قذف الحجر وتحطم الزجاج ، حتى إذا حدث أن الزجاج لم يتحطم في إحدى المرات كتتيعة لقذف الحجر أن الفيزياء الحديثة لا تنكر وجود علاقات سببية بين الظواهر الطبيعية ولكن تضع قيود حول حدوث الأثر ، بالإضافة إلى تصور الأجهزة القياسية لتحديد الأثر بدقة متناهية : لهذا يمكن أن نقول أن مصطلح السبب - والأثر Causa Behavior يتلاءم بصورة جيدة مع المستوى المنخفض للكيف : أي المتوك الاحتمالي للظاهرة : بعباره أخرى عدم استخدام المياس الكمي Quantitative فحينما نستخدم المياس الكمي من العلاقة بين السبب والأثر تصبح علاقة وظيفية (معادلات وفضة بين واحد أو أكثر متغير مستقل ومتغير تابع ، أو مجموعة من المعادلات : أو معادلات تكاملية أو حيزاً تربط معدل التغير مع متغير آخر : ان قانون م كسول Maxwell يعتبر بمثابة مثال للعلاقة الوظيفية فإذا حدث أن مررنا تيار كهربائي خلال سلك كهربائي ، فإن هذا التيار سوف يخلق مجالاً مغناطيسياً : بعباره أخرى هناك علاقة

(١١) ياسين خليل مؤسس في الفلسفة المعاصرة ، دراسة تحليلية ونقدية للمعادن العلمية في ضوء القرن العشرين ، منشورات جامعة ليبيا - كلية الآداب ، السبعة الأول ١٩٩٠ ص ١٥٢

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

بعد هذا العرض للبيئة في العلوم الطبيعية ولاسيما إمكانية حدوث التنبؤ يبقى السؤال الهام وهو: هل يمكن تطبيق المصيبة على السلوك الإنساني بمعنى هل يمكن من خلال معرفتنا بتاريخ الإنسان بتاريخ الإنسان 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 الإنسان 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 الإنسان كائناً ميتافيزيقياً في المقام الأول.

إن علم السلوك يؤكد حقيقة استخلاصه بعد عمل متواصل وهي أن السلوك الإنساني هو سلوك معقد بحيث يصعب الادعاء بإمكانية التنبؤ بمستقبل السلوك من خلال دراسة ماضي الإنسان وحاضره: غير أن هذا لا يمنع دراسة السلوك الإنساني من أجل فهم وتفسير هذا السلوك. أما محاولة وضع السلوك الإنساني في معادلة رياضية كما هو الحال في علم الفيزياء فهي محاولة محاطة بالصعوبات والمشاكل، فأولى هذه المشاكل هي أنه لا يوجد تشابه مطلق بين فردين على الإطلاق: فكل إنسان يحمل سمات وصفات دقيقة تخرجه عن الآخرين. كذلك السلوك الإنساني يعبر عن طبيعة الحياة التي نشأ فيها الإنسان، فالبيئة الصحراوية الجافة تؤثر على ثقافة الإنسان وبالتالي على سلوكه: لهذا فهناك ثقافات متنوعة تكون حاضرات متباينة في العالم. إن عملية

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

عزیز احمد صاحب

د. محمد رفیع

عرض الكتاب:

١ - الذخيرة من مخزن أهل الجزيرة ج: ١ - ٦

لأبي تمام الششتري تحقيق د. إحسان عباس

ط. دار العربية للكتاب ١٩٧٥ - ١٩٧٨

بعد الذخيرة لأبي تمام (ت: ٥٤٢ هـ) من مقدمة موسوعات تاريخ الأدب الأندلسي: وقد قسمه مؤلفه إلى أربعة أقسام: اختصت اثلاثه الأولى بأقاليم الأندلس وأرخ الرابع من طراً على الأنفس من شعراء وكتاب وبعض المشهورين من عاصروه من الفريفة والشام والعراق.

وقد أتيح للقسم الأول أن يشر في مجلس بين سنتي ١٩٢٩ و ١٩٤٢ بعناية لجنة من أساتذة آداب القاهرة، ثم نشر جزء من القسم الرابع سنة ١٩٤٥ وظلت باقي الأقسام: الثاني والثالث وبقية الرابع في انتظار من يشط لتحقيقها ونشرها إلى 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 طريقها إلى المطبعة ثم يلحق بها جزءاً ثامناً للفهرس.

وإن كان من الخير أن تنتظر حتى يخرج بقية الأجزاء لتقيم عمل الدكتور إحسان عباس من هذا الكتاب، إلا أنه من الانصاف أن

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

٣ - مستند الرحلة والاغتراب

للقاسم بن يوسف النجيبى السبى (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 المصقلاني في الدرر الكامنة وأحمد بابا التسيكني في نيل الأبنهاج. والكتاب كما يدل عنوانه يسجل مشاهدات المؤلف وما استفاد من غاته لنعلم أنه رحلته إلى الحج سنة ٦٩٦ هـ. عندما خرج من مكة 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 القومية بتونس تحت رقم ٦٤٥١ وقد كتبت بخط أدلسي وحلت من اسم الناسخ ومن تاريخ النسخ وقد رجح المحقق أنها تعود إلى أواخر القرن الثامن الهجري. والقطعة المنشورة تقع في ١٦٨ صفحة وذيلت بفهارس عامة شملت ٧٧ صفحة.

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

أو أنه مرج على الأندلس ومنها واصل رحلته إلى المشرق ، وأغلب
الظن أنه مر في رحلته بتونس حيث سجل في برنامج شيوخه (لا
يزال مخطوطاً ويعد الأستاذ عبد الحفيظ منصور للنشر) أسماء من
لقيه من العلماء بتونس ، ولما مر ببلييا - 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 يف
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 .

بذلك المحقق جيداً مشكوراً في اخراج النص والرجوع إلى أمهات
الكتب في الحديث والتاريخ لتقوية الروايات والأخبار التي يوردها
الناحبي وأخرج هذه المخطوطة في صورة جيدة رغم عدم وجود نسخ
أخرى منها يعتمد عليها .

٣ - الممتع في علم الشعر وعمله

لعبد الكريم التهشلي القيرواني

تحقيق د. منجي الكعبي، الدار العربية للكتاب ١٩٧٨

نشر المحقق القطعة النسخية التي لم تعد إنهما يد انضباع 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 ١٦١ صفحة.

وقد كانت المخطوطة ضمن المكتبة النسخية التي آلت إلى دار الكتب المصرية بالقاهرة وصنفت تحت رقم ٥٤ ش، وظن الكثيرون أنها قطعة من التأمل للمير إذ حلت الورقة الأولى هذا العنوان: وإن تبه المرحوم الأستاذ الشقيطي بخطه على العنوان نفسه بأنه اختيار المتع لعبد الكريم.

تولى الأستاذ الكعبي تحقيق هذه المخطوطة وقدم لها بدراسة مفصلة شملت حياة المؤلف وبيئته الأدبية العلمية وأجيز المحقق على عمله درحة الماجستير من آداب القاهرة، ثم نشر الأستاذ الكعبي المقدمة في كتاب منفصل ونص الكتاب منفرداً بما يجعل القارئ في

حاجة إلى إقتناء الكتابين لتم صورة البحث والدراسة الخاصة بالكتاب .

والمتع في علم الشعر وعمله أحد الأعمال الأدبية والتقدية الرائعة التي انتحتها بيئة القيروان في أوائل القرن الخامس الهجري وبلغ الكتاب وصاحبه من الشهرة درجة جعلت ابن رشتق يفتبس عنه ولا يصرح باسم المؤلف ولا عنوان الكتاب بصورة مطبولة وإنما يذكره بقوله أنه الكتاب المشهور لعبد الكريم .

يذهب الحق إلى أنه الذي ذكر الكتاب بعنوانه كاملاً هو أحمد بن يوسف التيفاشي (ت: 751 هـ) من كتبه تثار الأثر ... الذي اختصره ابن منظور ونشر باسمه: ورجح الحق أن صاحب الاختصار هو ابن منظور نفسه مستنداً إلى ولع ابن منظور بعمل اختصارات للكتب المطبولة 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 الحق أن هذه النسخة ترجع إلى القرن السابع الهجري .

ورغم أن التحقيق والمقدمة قد قدما ليل درجة علمية من جامعة عريقة وأجيزتا ولا غبار على ذلك ، فالعمل يستحق كل التقدير إذ بذل الحق جهداً في تقديم النص ومراجعة الكتب ذات الصلة بالموضوع إلا أننا نأخذ عليه بعض الأخطاء اللغوية نحوية وبلاغية تناثرت من مقدمته المصولة وكان على الأستاذ الكعبي أن يتفادها ، كما نأخذ عليه عدم مراجعته للطبعة إذ أورد في المقدمة القصيرة لكتاب المتع أن القزاز - معاصر النيشلي - قد توفي سنة ٤٠٣ هـ ثم ذكر في

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

وأما ما كان فالكتاب أو الاختيار منه يمد فراغاً في المكتبة
العربية نرجو أن تتبعه جهود أخرى لنشر تراث أدباء وعلماء مثالي
أفريقية الذين شغل عنهم الباحثون بالدراسات العربية في المشرق ثم
في الأندلس واهتلت أعمال أهل مثالي أفريقيا 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 ١١٥ صفحة نضاف إليها الفهارس التي استغرقت خمسين صفحة ليكون عوناً لطلاب في مادة المكتبة العربية لتدريسات الجامعة والعلية، وقسمه إلى عدة أبواب جعلها مجموعات وأقساماً؛ ورأس هذه الأبواب حسب ما تقتضيه طبيعة الموضوع مبتدئاً بالمجموعة الأولى التي سماها: الكتب المعانيخ وتضمن دوائر المعارف وجمل المجموعة الثانية خاصة بالمعاجم وكتب المفردات والثالثة خاصة بمحاجم الكتب وفهارس المخطوطات والمطبوعات والرابعة بكتب التراجم العامة... الخ.

والكتاب نهضت أو ببليوجرافيا للدراسات العربية والإسلامية التي كتبت بالمرسة، وقد ذكر المؤلف نبذة عن حياة صاحب الكتاب وأعطى فكرة واضحة موجزة عن قيمة الكتاب العلمية ومنهج تأليفه وذكر إن كان مخطوفاً أو مطبوعاً وانطبعت التي أتيت للكتاب.

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

الوقت الذي نتى 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 والعلنية والاجتماعية العربية والإسلامية منذ العصر الجاهلي إلى نهاية القرن الرابع الهجري.

٣ - أورد المؤلف كتاب الأغاني للأصفياني 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 وأعصر 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 والسيحاني والعياشي والورثياني ومنها ما لم يطبع بعد
مثل رحلة ابن رشيد الفهري التابعة في مكتبة دير الاسكوريال
بأسبانيا وهي في سبعة أجزاء تنتظر من ينشرها.

UNIVERSITY OF GARYOUNIS

**BULLETIN OF
THE FACULTY OF ARTS
AND EDUCATION**

VOL. 10

1981