



قرارات

نظرية المعرفة
التاريخية عند العرب:
بين التأسيس والتأصيل

رجب ١٤٤٦ هـ / يناير ٢٠٢٥ م

علي مزيان

نظرية المعرفة التاريخية عند العرب: بين التأسيس والتأصيل

علي مزيان

② مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

مزيان، علي
نظرية المعرفة التاريخية عند العرب: بين التأسيس والتأصيل. /
علي مزيان - ط ١. - الرياض.

٩٢ ص، ١٦،٥ x ٢٣ سم (قراءات: ١٨)

رقم الإيداع: ١٤٤٦/٥٩٨٥

ردمك: ٩٧٨_٦٠٣_٨٣٦٠_٣٧_٨

تصميم وإخراج

محمد يوسف شريف

إخلاء مسؤولية

تُعبّر جميعُ محتويات هذه الدراسة عن وجهة نظر كاتبها، ولا تُمثّل بالضرورة وجهة نظر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

المحتويات

٦	مقدمة
١٠	مدخل: بين العلم والمعرفة
٢٢	١- المعرفة التاريخية معرفة الفطرة ووعاء المعارف
٢٢	١,١- المعرفة التاريخية معرفة الفطرة
٢٧	٢,١- المعرفة التاريخية وعاء المعارف
٣٢	٢- التاريخ والنسق المعرفي عند العرب
٣٣	١,٢- الشعر والمعرفة التاريخية
٤٠	٢,٢- المغازي والمعرفة التاريخية
٤٩	٣,٢- المعرفة التاريخية وعلم الكلام
٥٩	٣- المعرفة التاريخية بين سؤال المبادئ ومقاربة المدارك
٦٠	١,٣- مبادئ المعرفة التاريخية
٦٧	٢,٣- مدارك المعرفة التاريخية
٨١	خاتمة
٨٣	المصادر والمراجع

مقدمة

قبل أن تصير الأخبار محط عناية الحقول المعرفية المتباينة؛ إمدادًا واستمدادًا، وموضوع بحث ودراسة، فإنها شكلت صلب الثقافة العربية الأصيلة. فإذا كان الشعر عند العرب ديوانهم وميدان نبوغهم وموضوع تباريهم، فإن الأخبار جرثومة أغراض هذا الديوان فخراً ومدحاً ورتاء.. ولما كان المنظوم من الكلام أيسر للحفظ، ملأت الأخبار مسامع الناس، واستولت على أفئدتهم، وانتشرت على ألسنتهم. فصار للأخباريين، بفضل ذلك، منزلة لا تقل قدراً عن مكانة الشعراء؛ وأتاحت الأخبار مادة مصدريّة هائلة أسهمت في تأسيس حقول معرفية شتى، بل لفتت تلك الأخبار، من حيث نسقها وصيغ إيرادها، وطرق ثبوتها، الأنظار كما الأفهام إلى ما يمكن استلهاه من تلك المادة المصدريّة من مداخل من شأنها أن تؤسس لبناء منهجي يستوعب خصوصية الأخبار ويراعي طبيعة الحقول المعرفية المستحدثة.

لذلك، حظيت الأخبار بعناية خاصة، وتحولت إلى مادة معرفية أصيلة لكثير من العلوم التي نشأت خلال مسير الحضارة العربية الإسلامية؛ فنظر المحدثون في أخبار النبي المرسل، بوصفها مصدرًا للتشريع، تتأسس عليه جملة من الأحكام. كما عني أصحاب المغازي بإتمام قصة الإسلام بجمع تفاصيل غزوات النبي صلى الله عليه وسلم. ووجد أهل التفسير بين أيديهم قسمًا كبيرًا من أخبار الماضين والقرون الأولى، فوظفوها في توجيه الآيات وتعزيز معانيها. كما خلقت، تلك الأخبار، وعيًا تاريخيًا عند أهل التواريخ بوصفها مادة تاريخية فتحت الآفاق أمام المؤرخين لتنظيم هذه المادة وتصنيفها.

فالأخبار وإن أسهمت في تأسيس حقول معرفية وإثراء أخرى، حتى نالت عناية بالغة من جهة درجة صحتها، وطرق نقلها، وقوة حجتها، إلا أن المعرفة التاريخية لم تنل العناية اللازمة من البحث من حيث بنيتها الداخلية، وطبيعتها، وقيمتها، فضلًا عن مصادرها على النحو الذي يستوعبه مبحث نظرية المعرفة.

إن السعي نحو تفكيك المعرفة التاريخية، كفيل بأن يفتح الآفاق واسعًا لإمكان تأسيس نظرية متكاملة للمعرفة التاريخية، على نحو يعيد الأهمية للأخبار لكونها من مصادر المعرفة، بشكل عام، والتاريخية بوجه خاص. لا سيما مع الاهتمام المتزايد

بمصادر المعرفة الأخرى كالحس والعقل والحدس. علماً بأن أوروبا شهدت في القرن السابع عشر عناية متزايدة ببناء أنساق نظرية للمعرفة الإنسانية من خلال ما أرساه جون لوك (ت ١٧٠٤) من آراء تتعلق بإمكان المعرفة ومصادرها وطبيعتها... ضمن مباحث نظرية المعرفة.

فإذا كانت قضايا نظرية المعرفة العربية في عمومها قد بُحِثت ضمن حقول معرفية مختلفة في مرحلة مبكرة من تاريخ العرب، فمصدر المعرفة وإمكانها وقيمتها أوردتها أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) في كتاب التوحيد، فضلاً عن اجتهادات المتكلمين والفلاسفة في تحليل بنية المعارف العربية. إلا أن أفراد المعرفة التاريخية بالبحث في إطار سياق نظري معرفي ما زال بعيد المنال.

فبرغم أن بعض الباحثين سعوا إلى تناول قضايا متعلقة بالمعرفة التاريخية، من قبيل استعراض مظاهر الوعي التاريخي عند العرب في شمال الجزيرة وجنوبها، كأيام العرب والأنساب والنقوش والتقويم.. بوصفها مادة مصدرة ساعدت في تدوين التاريخ العربي والإسلامي كما ورد في مقال تحت عنوان «المعرفة التاريخية عند العرب قبل الإسلام وأثرها في تدوين التاريخ الإسلامي في العصر الوسيط»^(١). أو من قبيل ما يقيم شروط إخراج النص التاريخي عند العرب لا سيما عند المسعودي وابن خلدون، من جهة حاجة التاريخ إلى جملة من العلوم المساعدة، ومن جهة العناية بتحري مظاهر الأخبار وتحقيقها، صيانة للنص التاريخي حسب ما استقصاه مقال عن «علم التاريخ ومجال المعرفة التاريخية وموقف المؤرخين منهما، ابن خلدون نموذجاً»^(٢). أو من قبيل تسليط الضوء على تحليل خاصية المطابقة واليقين في العلم الحضوري وبيان قيمة هذه الخاصية في البناء المعرفي اليقيني وإدراك قيمة دليلها الفلسفي والمعرفي، كما ورد في مقال «عدم قابلية الخطأ في المعرفة الحضورية دراسة تحليلية نقدية»^(٣).

(١) آمال كواشي، «المعرفة التاريخية عند العرب قبل الإسلام وأثرها في تدوين التاريخ الإسلامي في العصر الوسيط» مجلة: هيودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، مؤسسة هيودوت للبحث العلمي والتكوين، ٢٠٢٣م، العدد: ٢.

(٢) محمد صابة، «علم التاريخ ومجال المعرفة التاريخية وموقف المؤرخين منهما، ابن خلدون نموذجاً»، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، الجزائر، جامعة ابن خلدون، ٢٠٢٢م، العدد: ٢٠.

(٣) إبراهيم الموسوي، «عدم قابلية الخطأ في المعرفة الحضورية دراسة تحليلية نقدية»، المجلة الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، بيروت، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٢١م، العدد: ٢٦.

ويبدو أن موضوعي المقالين الأول والثاني، لا يكادان يغادران القضايا التي تسائل المباحث المتعلقة بالمعرفة التاريخية المعتادة كموضوع علم التاريخ وتدوينه، وأشكال بناء المادة التاريخية وتنظيمها، وما يستلزم ذلك من علوم مساعدة. أما المقال الثالث فيناقش قيمة المعرفة بشكل عام ضمن ثنائية الحضور والحصولي، في عموم المعرفة وليس ضمن المعرفة التاريخية تحديداً. لتبقى محاولة عزيز العظمة^(٤)، جديرة بالإيراد نظراً لتناول كتابه جملة من القضايا التي تعد من صميم نظرية المعرفة التاريخية، مثل المطابقة صدقاً وكذباً، وموقع البرهان من المعرفة التاريخية، والنقد التاريخي وتفسيراته، والنظام الموضوعاتي الذي تنتظم عبره المادة التاريخية، ومفاهيم أخرى كالموضوع والسرد والترتيب الزمني وبنية الكتابة، وثنائية الربط الزمني والموضوعي. غير أنها وردت متناثرة، بعيداً من تأطير نظري يضمن لها أبنية وأنساقاً نظرية.

وبرغم كل ما سبق، يظل مبحث نظرية المعرفة التاريخية بعيداً من الاهتمام، وغاية ما يُلتفت إليه هو موضوع التاريخ ومناهج التصنيف فيه، والعلوم التي منها يستمد ويمد، مما يدخل ضمن مبادئ علم التاريخ التي تشكل في التثامها حديثاً عن التاريخ، بعيداً من مباحث طبيعة المعرفة التاريخية وإمكاناتها ومصدرها وقيمتها مما ينتمي إلى دائرة البنية الداخلية للتاريخ التي تندرج ضمن مسمى الحديث في العلم نفسه.

من هنا، فإن هذه الدراسة تُعد محاولة لمقاربة نظرية المعرفة التاريخية من جهة الوقوف على ما يمكن أن يكون مدخلاً يتيح بيان أولى معالم الوعي بقضايا هذا المبحث في حقل التاريخ العربي، بعيداً من المسالك التقليدية التي تسعى لتعريف نظرية المعرفة وأركانها وما يقيم أساسها، وتتبع تعاريف التاريخ وتطور مفهومه. بناء على أن بحث هذه القضايا لا يتفق والمنطق الإستمولوجي لنظرية المعرفة التاريخية نفسها عند العرب. لأن نظرية المعرفة، ضمن سياق العلوم العربية والإسلامية، لم تشهد تراكمًا يسمح لها ببناء نسق معرفي متكامل يرقى لوسمه بنظرية المعرفة، فبالأحرى ضمن حقل التاريخ. لذلك سيكون التركيز بالأساس على الإرهاصات الأولى لوعي عربي بالقضايا التي تعنى بها نظرية المعرفة التاريخية. وعليه، فالدراسة تنطلق من محاولة مسح جزئي لمظان

(٤) عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، ط٢، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥م).

ما يمكن أن يؤسس لتلك القضايا، وهو مسح يفترض مراجعة حقول معرفية متعددة تتضمن شذرات تؤلف في مجموعها ما يعين على تأسيس أرضية مفهومية من قبيل العلم والمعرفة والمبادئ والمدارك واليقين والنظر والحس.. ضمن التداول الثقافي العربي على نحو يسعى إلى تبين أصالة قضايا نظرية المعرفة التاريخية.

ولتحقيق ما تتغياه هذه الدراسة، مما ذكر آنفاً، سيكون المنطلق من مفارقة ترقى لتكون إشكالية؛ تقوم على الإقرار بوجود غزارة في التأليف التاريخي والتصنيف فيه، بحيث يلحظ وجود ركام هائل مما يدخل في مسمى المعرفة التاريخية، إما ضمن المظان التي اعتنت بالتاريخ أصالة، أو ضمن مؤلفات تصدت لغير التاريخ ولكن تضمنت ما يصلح أن يلحق بتلك المعرفة، في مقابل تقاصر واضح عن السعي لمقاربة نظرية معرفية في التاريخ، علماً أن العرب اعتنوا بمبادئ نظرية المعرفة منذ فجر الحضارة الإسلامية وتناولوا قضاياها من قبيل طبيعة المعرفة ومصادرها وقيمتها..

وهي المفارقة التي يمكن مقاربتها من خلال أسئلة أهمها:

- كيف يمكن لبحث ثنائية العلم والمعرفة أن يكون منطلق البحث في نظرية المعرفة التاريخية؟
- ما حدود استمداد هذه النظرية من الحقول المعرفية العربية الإسلامية؟
- إلى أي حد يسهم بحث مبادئ المعرفة في تأصيل نسق معرفي، وأداتي لهذه النظرية؟
- كيف يمكن أن يمد مجال مدارك العلوم، مبحث نظرية المعرفة بجهاز مفهومي يؤسس أركان هذه النظرية ويثري مباحثها؟

تتوسل الدراسة بمنهج استقرائي، يستمد النصوص من مظان تنتمي إلى حقول معرفية متباينة، تعكس تكاملاً معرفياً، ككتب التاريخ والسير والطبقات.. فضلاً عن كتب الفلسفة والمنطق. إلى جانب منهج تحليلي يفكك تلك النصوص ويتتبع العلاقات بين عناصرها، سعياً لإعادة صياغتها وفق منهج تركيبى ينأى عن التمثل والإسقاط، ويتفلسف من أسر الأحكام النمطية الجاهزة مرجعية ومنهجاً.

إن طبيعة هذه الدراسة استصعبت جملة من العقبات، على رأسها خلو المصادر التاريخية، إلا فيما ندر، من المعطيات المتعلقة بنظرية المعرفة التاريخية، فمقدمات كتب التاريخ لم تُعن بقضايا هذه المعرفة من قبيل طبيعة المعرفة التاريخية، وإمكان هذه المعرفة، ومصادرها وقيمتها؛ مما يُعد من صميم اهتمام نظرية المعرفة التاريخية. لذلك كان الباحث مضطراً ليطرق مظاهراً بعيدة عن اهتمام المشتغلين بالتاريخ ككتب علم الكلام التي أولت عناية خاصة بنظرية المعرفة بصفة عامة، فضلاً عن كتب التفسير، والمنطق والفلسفة وغيرها. إلى جانب ما يطرحه هذا الموضوع من تحدّ ناتج في أساسه عن تداخل ملحوظ بين الموضوع المدروس ومصدره، إذ يعدّ الخبر موضوعاً للبحث لتعلق المعرفة التاريخية به، كما يعدّ كذلك، مصدرًا للمعرفة التاريخية؛ ومن هنا فالخبر يُبحث بوصفه موضوعاً للمعرفة، ومصدرًا لتحصيلها.

مدخل: بين العلم والمعرفة

إن مقارنة مفهومي العلم والمعرفة من أنسب المداخل التي تُؤطر هذه الدراسة، إذ إن سداد تأسيس نظرية المعرفة في التاريخ يتوقف على بحث هذه الثنائية مفصلة ومواصلة، قصد الوقوف على أكثر الاصطلاحين توافقاً مع حقل التاريخ، ضمن مبحث نظرية المعرفة. إلى جانب قضية مصادر المعرفة الحسية، والسماعية والعقلية والتجريبية.

إن تتبع العلم والمعرفة ضمن السياقات المعرفية العربية منذ القرون الأولى، كفيل بتمييز القدر المشترك والقدر الفارق بينهما، وتبيّن الاختلاف بين هذين الاصطلاحين وجوداً أو عدماً^(٥). فإذا كان تتبع التوظيف السياقي للمصطلحين كرونولوجياً سيقوي

(٥) لعلّ تمحيص بعض ما ينشر من محاولة بيان الفرق بين العلم والمعرفة. يوقع، بلا شك، في حيرة نتيجة أحكام عامة تفقد الضبط والدقة. وهكذا نجد أحد الباحثين ينطلق بداية من مفارقة مفادها: «وإن لم يؤثر عن المختصين بالعقل الإسلامي فروق جوهرية تدعو إلى الوقف عندها بين العلم والمعرفة، إذ غالباً ما يرد في سياق واحد ومعنى متصل، لكن المحققين في المسألة، لهم نظرات مختلفة» الحسان شهيد، علوم الوحي ونظرية المعرفة في الفلسفة والتاريخ والمنهج، (القاهرة، مركز إحياء البحوث والدراسات، ٢٠١٩)، ص: ٢٣.

علماً أن الباحث لم يبين المقصود بـ «المختصين بالعقل الإسلامي» وإن كانت العبارة قد تفيد بعض المعاصرين ممن اعتنوا بدراسة العقل العربي، وهي الإفادة التي يعززها ورودها في مقابل «المحققين» الذين ذكر منهم الباحث: الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) والدبوسي (ت ٤٣٠هـ) والأمدي (ت ٣٧٠هـ). ثم ينتقل إلى تأكيد الفصل بين الاصطلاحين وهو يقرر وجود ما يدعو «إلى الفصل بينهما ولو مبدئياً في هذا العمل» ص: ٢٦، وهو فصل يشوبه تحفظ غير خاف، على نحو جعل الباحث يصرح قائلاً: «ورغم هذا الفصل المتعذر والمتعسف بين العلم والمعرفة». ص: ٢٧. وهكذا يبقى القارئ حائرًا، لم يتبين حقيقة الفصل نفيًا أو إثباتًا.

مستويات تلك المفاصلة والمواصلة، فإنه سيزيدهما وضوحاً، أيضاً، من خلال مراعاة التطور التاريخي للاصطلاحين، من جهة، وبحث الاصطلاحين ضمن الحقول المعرفية التي توطرهما، من جهة ثانية.

بحث المتكلمون المعرفة في وقت مبكر من تاريخ العرب والمسلمين. فإذا كان بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) مع مطلع القرن الثالث الهجري يقرر أن الناس قد اختلفوا «في المعرفة اختلافاً شديداً، وتباينوا فيها تبايناً مفرطاً»^(٦)، فإن السؤال الذي ينشأ عن هذا الإقرار هو كيف وسع هؤلاء الوقت ليختلفوا بهذا الشكل الكبير، وهم مازالوا حديثي عهد باتصالهم الأول بمبحث المعرفة الذي وصلت أولى تباشيره من تراث اليونان؟ ولعل الإجابة عن هذا السؤال، تُشعر بعمق هذا المبحث وكثافة قضاياها، وانشغال العديد من الحقول المعرفية بسبر ماهية المعرفة، وأدوات تحصيلها، وقيمتها؛ شكاً و يقيناً. على نحو أمكن مدارس بحث المعرفة من زوايا عديدة حتى نضجت اتجاهات مختلفة برؤى واضحة، وبتصورات متكاملة في العديد من مسائل مبحث المعرفة وقضاياها.

انضاف العلم إلى المعرفة بوصفهما من القضايا التي تناولها المتكلمون، وذهبوا فيها مشارب شتى، منذ مطلع القرن الثالث، تأسيساً لمعالم «مدارك العلوم» وتأصيلاً لمفردات تلك المدارك. فالباقلاني (ت ٤٠٣هـ) عرّف الدليل، بوصفه ما يرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس^(٧). فكل ما يُدرك في المجال الذي لا يحيط به سلطان الحواس يصير معرفة متى عضدها دليل. إلا أن اشتراط هذا الدليل حسب الآمدي (ت ٦٣١هـ) غير معتبر عند المتكلمين في نظرتهم إلى المعرفة، حتى صار منهم من «اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد، الموافق للمعتقد؛ وإن لم يكن عن دليل»^(٨) وإلا سمي علماً.

لذلك، فإن ارتباط المعرفة بالمعتقد يحقق للنفس ركونا إلى ما تعتقده، بشكل يتحصل معه الصدق واليقين، لم يكن مذهب فرقة كلامية بعينها، بناء على ما نسبه الآمدي الأشعري إلى طائفة من المتكلمين فحسب، وإنما كان ديدن المتكلمين في القرن

(٦) عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل الكلامية، (بيروت، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢ م)، ١٠٩.

(٧) أبو بكر الباقلاني، تهديد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين حيدر، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ٣٣.

(٨) سيف الدين الآمدي، أباكر الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، ط ٢، ج ١، (القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٤)، ١٦٤.

السادس الهجري. فبعد أن سلموا أن «المعرفة نقيض الجهل»^(٩)، صار الربط بين المعرفة والمعتقد في «عُرف أكثر المتكلمين: المعنى الذي يقتضي سكون نفس المعتقد إلى ما اعتقده»^(١٠) بالنظر إلى طبيعة الحقل المعرفي الذي يؤطره علم الكلام، والمتصل تحديداً بالبحث العقدي الذي لا يقبل إلا القطع واليقين. فلا اعتبار لمعتقد تخالطه شكوك، أو تتلبسه ظنون. فكما اشترطوا في العلم حصول اليقين وانتفاء الشك عنه، فإنهم حصّنوه أيضاً بالصدق، فلا اعتبار لعلم يشوبه كذب حسب ما قرره الأمدي بقوله: «وأما العلم؛ فعبرة عن حصول معنى ما في النفس حصولاً لا يطرق إليه احتمال كذبه، على وجه غير الوجه الذي حصل عليه»^(١١). كما أن مقارنة المعرفة بنقيضها من الجهل، تتوافق إلى حد كبير مع مذهب المتكلمين الذين يشترطون أن يسبق الجهل كل معرفة، على خلاف العلم.

غير أن حرص المتكلمين على النأي عن الوقوع في التناقض، وعلى السلامة من الخلط بين العلم والمعرفة، لا سيما بين مرحلة تأصيل كل مصطلح، وصياغة «الحد» الجامع لجزئياته، وبين مرحلة إرساء المصطلح وبيان أدواته وحدود توظيفه، حملهم على تدقيق مصطلح العلم توافقاً مع قاعدة «القدر الفارق والقدر المشترك» فحينما جعلوا لله تعالى علماً لا يسبقه جهل، أطلقوا العلم وقيدوه ليصير قريباً من مسمى «المعرفة». لهذا، ومراعاة لما سبق، قيد النسفي (ت ٥٠٨هـ) اصطلاح العلم بـ «الخلق» وهو يبين طرق تحصيل العلم حتى لا يلتبس «بالعلم الإلهي المطلق» فقال: «ثم أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس الخمس، والخبر الصادق، والعقل»^(١٢).

فإذا كان المتكلمون، وهم يبحثون هذه الثنائية، يستحضرون بلا شك «قيمة المعرفة» بالنظر إلى عنايتهم بما يوصلهم إلى اليقين بالدرجة الأولى، وينأى بهم عن الشك، فإن أهل الحقيقة، من المتصوفة، يجعلون لكل اصطلاح مقاماً، يرتقي السائر، عبره، على طريق القوم؛ فينتقل من مراقبة العلم إلى المعرفة. ارتقاء «المبتدئ العالم» نحو «المنتهي العارف». فالعلم يتصل بالمراقبة الدنيا بوصفها بداية «السلوك»، حيث يستشعر المريد

(٩) نشوان الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين العمري وآخرين، ج ٧، (بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩م)، ٤٤٦٥.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) سيف الدين الأمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: عبد الأمير الأعمش، (القاهرة، الهيئة المصرية، ١٩٨٩م)، ٣٨٤.

(١٢) أبو المعين النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: محمد الشاغل، (القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٥م)، ١٦.

حاله وهو «العامي» الذي يخطو أولى خطواته على درب السالكين «تخلية». ليصير العلم، وفق هذا التوصيف، إلى العوام أقرب. في مقابل المعرفة المحققة لدرجة العارف الولي الذي أدرك الأسرار وكشف الحجب والأستار. لذلك، فإن الله تعالى - كما نقل الكلاباذي (ت ٥٣٨٠ هـ) - «أباح العلم للامة وخص أوليائه بالمعرفة»^(١٣)، انسجاماً مع خصوصية العلم، الذي ينتمي إلى الدرجات الدنيا لكونه يُعنى بالقضايا ذات الصلة بالظاهر. بينما تتبوأ المعرفة أرفع درجات الإدراك الإنساني لتعلقها باستكناه الباطن، وتجلية دقائقه، والوقوف على حقائقه. وهي مقابلة بين العلم والمعرفة نسبها صاحب «التعرف» إلى أهل التصوف بناء على أن «تبين الأشياء على الظاهر علم، وتبينها على استكشاف بواطنها معرفة»^(١٤). فلا سبيل إلى إدراك القضايا وتصورها على حقيقتها إلا عبر المعرفة فقط، لأن أقصى ما يوصل إليه العلم هو حدود إدراك الصور، من غير أن يلج إلى حقائق الأشياء. فيتحقق من ذلك حصول صور المعلومات في النفس. على نحو يتيح الحكم على الشيء بالوجود أو العدم^(١٥).

وعليه، فإن الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) لم يسعه إلا أن يتماهى مع مرجعيته السلوكية وهو يفاضل بين العلم والمعرفة؛ فما يتصل بالقلب، عنده، يكون أقوى من غيره. لأن المعرفة تتحول إلى الحقيقية «في مقام الرؤية والمشاهدة بسر القلب»^(١٦) بوصفه سلطان الأعضاء، الذي يفيض على ما حوله كلما امتلأ. من هنا صارت المعرفة «هي نفس القرب، وهو ما أخذ القلب وأثر فيه أثراً يؤثر في الجوارح»^(١٧).

وتوافقاً مع منهجه في تقريب المعاني المجردة، قارن الغزالي بين العلم، فأنزله منزلة «رؤية النار» بالعين الباصرة، وبين المعرفة التي عدها بمثابة الاصطلاء بها^(١٨). فالمعرفة حضورية المنهج والمنزع، بينما العلم حصولي التأتي والاكساب. وعليه فالحضور يقيني التحقق، لأن المعلوم فيه هو عين الواقع (العيان والمشاهدة)، على خلاف الحصولي

(١٣) أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح: آرثر أربري، ط٢، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٤م)، ٤٠.

(١٤) المصدر نفسه، ٤٠.

(١٥) الراغب الأصفهاني، الزريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، (القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٧م)، ١٤٠.

(١٦) أبو حامد الغزالي، مجموعة الرسائل، جمع وتحقيق: إبراهيم محمد، (القاهرة، المكتبة التوفيقية)، ١٢١.

(١٧) المصدر نفسه، ١٢٠.

(١٨) المصدر نفسه.

(السمع والنقل) الذي يفتقر إلى واسطة. فكان الفرق في الإدراك بين الحالتين كالفرق بين من عاين النار، وشاهدها من بعيد، وبين من اصطلى بها، ووجد حرها. وقد عمم الغزالي قاعدة جعلها ديدن المتصوفة ومبدأهم العام في حد المعرفة فقال: «وفي عبارة الصوفية المعرفة هو العلم الذي لا يقبل الشك»^(١٩). فمن رام اليقين طلب المعرفة، يقين من أدرك أن «المعلوم ذات الله تعالى وصفاته»^(٢٠).

وحتى لا يدع الغزالي القارئ حائرًا أمام مسمى اليقين، قدم بيانًا شافيًا لا يحتاج معه إلى غيره، حيث كشف عن مُكوّنَي اليقين وهما العلم والاعتقاد، ما لم يكن لهما معارض. وحدد القلب دون غيره وعاءًا للتأتمهما. فأصبحت الثمرة هي «المعرفة» التي تسمى يقينًا. ولكي يُؤطر هذا التأصيل الفريد، عمد الغزالي إلى المرجعية اليونانية، واستقى منها تحليل هذا التركيب، فوصل بين اليقين والعلم الضروري^(٢١)، وجعل لحمته «صفاء هذا العلم» فقال: «فسميت هذه المعرفة يقينًا، لأن حقيقة اليقين صفاء العلم المكتسب حتى يصير كالعلم الضروري»^(٢٢). من هنا صار «الصفاء» إكسيرًا يُرى مفعوله وهو يُحول كل علم إلى معرفة. فيتحصل من ذلك أن المعرفة تقطع مسارًا طويلًا، وتنطلق من بعيد فتتبدى للرأي سرابًا لا تكاد تتضح معالمه فضلًا عن حقيقته. وتزداد الرؤية وضوحًا فتتلاشى الغشاوة تدريجيًا، وتجلو الصورة صافية حتى تصير دقيقة في تفاصيلها، واضحة غاية الوضوح في أبسط معالمها. وهذا ما قرره الغزالي عبر مقارنة بديعة قوامها أن «المعرفة بذّر»^(٢٣) النظر، بل هي التي تنقلب مشاهدة، كما ينقلب التخيل إِبصارًا^(٢٤). وهو مسار بمحطات ثلاث، كل محطة تمثل مقامًا أعلى، ومراقبة أُسمى، بحيث لا تتأتى المحطة القابلة إلا بتحصيل سابقتها؛ فتبدأ المعرفة إيمانًا ثم تتحول علمًا، وتنتهي ذوقًا «ثلاث درجات متباعدة»^(٢٥).

(١٩) الغزالي، مجموعة الرسائل، ١٢٠.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) سيرد تفصيل المعرفة التاريخية في علاقتها بالعلم الضروري في المحور الثالث من هذه الدراسة.

(٢٢) الغزالي، مجموعة الرسائل، ١٢٣.

(٢٣) أشار المحقق إلى أن المطبوع هو: بدء، ولعل المراد يستقيم باللفظين، فالبذر هو أول الإنبات، ويتوافق بذلك لفظ البدء مع لفظ البذر بالنظر إلى دلالتيهما على معنى الأوليّة.

(٢٤) أبو حامد الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، تصحيح وعناية: عبد الحميد عرواني، (دمشق، دار القلم، ٢٠٠٣م)، ٢٥٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ٧٠.

غير أن الساعي من مقام إلى آخر سعي تَرَقُّ، يستصحب -بالضرورة- أداة تتيح له اقتحام كل مرقة؛ فمقام الإيمان يتوقف على مجرد « قبول بحسن الظن مع الانفكاك عن التهمة »^(٢٦)، بينما تتطلب مرقة العلم القياس بمعنى البرهان والدليل، في حين يفتقر مقام الذوق إلى المشاهدة^(٢٧). وكلما ارتقى الساعي من مرقى إلى آخر ازداد يقينه وترسخ.

وعلاقة باليقين، فإنه على مراتب ودرجات؛ لأنه يختلف من حيث احتمال دخول الشك عليه، ومن حيث قبول الدليل من عدمه. وهكذا قدم ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) تصويره للمعرفة وجعل مراقبها «علمًا وعينًا وحَقًّا»^(٢٨) بحيث لا تتجلى هذه المعرفة حقيقة قائمة إلا في مرقة الحق فقط، شرط أن يُسند هذا الحق بالعلم والعيان. على أن الشعراني (ت ٩٧٣هـ)، وهو يزيد هذا التصور المعرفي وضوحًا، بيّن أدوات كل مرقة: برهانًا وشهودًا وعينًا^(٢٩). ليتوج ابن عجيبة (ت ١٢٢٤هـ)، من بعده، التصور السابق، بأن أعاد صياغة المراقي السابقة، فأخرجها في ثلاثية تتسم بكثير من الوضوح والتمايز هي: «العلوم والأذواق والوجدان»^(٣٠). فنتج عما سبق أن العلم (علم اليقين) قائم على البرهان، يفتقر إلى دليل لإثباته لكنه يقبل التشكيك. بينما يقوم الذوق (عين اليقين) على الشهود ويحتاج إلى دليل لكنه لا يحتمل التشكيك، في حين يتأسس الوجدان (حق اليقين) على العيان غير أنه غني عن الدليل، ولا يحتمل التشكيك. فتحصل مما سبق، أن سلطان العيان لا يضاهيه سلطان. بالنظر إلى غناه عن أي برهان يعززه، فضلًا عن مناعته الكبرى ضد دخول الشك عليه. في الوقت الذي أضحى فيه العلم أوهن الأقسام الثلاثة لحاجته إلى الدليل، ولطروء الشك عليه.

وعلاقة بوقائع التاريخ وأحداثه، فعلم اليقين يتصل بما تحصل تصديقًا بخبر يعتقد فيه المتلقي الصدق والصحة، بعد أن بلغه سماءًا ونقلًا. ويتعلق عين اليقين بما يتحقق للمتلقي بالمشاهدة والعيان لما تحصله؛ خبرًا وغيبًا. في حين لا يصدق مسمى حق

(٢٦) المصدر نفسه، ٧١.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، ج ٣، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ٣٠٨.

(٢٩) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، ج ٢، (مصر، مكتبة محمد المليجي، ١٣١٥هـ)، ٧١.

(٣٠) أحمد بن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد القرشي، ج ٤، (القاهرة، حسن زكي، ١٤١٩هـ)، ٥٣٦.

اليقين إلا حين يصير هذا المتلقي في قلب الحدث؛ يباشر الوقائع، ويعاينها، وينخرط في تفاصيلها. لذلك اهتمت المعرفة التاريخية بالأصناف الثلاثة، باعتبارها تحقق يقيناً، وإن كان ذلك عبر مستويات متفاوتة.

ومن أجل ألا يضل الباحث عن درب المعرفة، نتيجة تزامم تفاصيلها وتشعباتها الفرعية، وضع الشعراني معالم هادية على طول هذا الدرب، وعدّها محطات يصل السابق فيها باللاحق، وتفرض زمن انتظار. تتحدد مدته وفق طبائع الأفراد، واستعداداتهم وعزائمهم، ودرجة توقّهم إلى متابعة الترقّي ومفارقة التسفل، وهذه المحطات هي: السماع والفهم والعلم والشهود والمعرفة. ومما ينبغي التنبيه عليه، أن أدبيات التصوف ألّفت، في تحديد هذه المحطات، أن تقتصر على ثلاثة فقط، وهي العلم والشهود والمعرفة. أمّا وقد مهد للثلاثية المألوفة بمحطتين، فلا شك، في أن لهذا التمهيد ما يسوغه. لا سيما أن الشعراني قد شغله تعليم عوام الناس مسالك التربية، وتدريبهم على الثبات في دروب الترقّي، أكثر مما شغله التنظير للسير في مدارج السالكين. إذ يكون من «العوام» من هو أحوج إلى معرفة البدايات، أكثر من حاجته إلى معرفة النهايات، لأن من وُقِّع للبدايات بلغ النهايات، ولا شك. لذلك، كان لابد من سماع وفهم. لأنهما ضروريان لتسديد المسير، فـ «أولا تسمع، ثانياً تفهم، ثالثاً تعلم، رابعاً تشهد، خامساً تعرف»^(٣١). فالشعراني بهذا التصور وإن بحث قضية المعرفة بحثاً نظرياً، إلا أن المقصد التربوي التعليمي كان حاضراً بخلفه؛ حيث صارت العناية بالترقية غاية فضلى، وما دون ذلك وسائل، ومن ضمنها البحث النظري الصرف في حقل المعرفة. ولعل رقي المعرفة مقارنة بالعلم في الفكر الصوفي أمر غير خاف. بناء على اعتقاد راسخ بقصور ذاتي في العلم لحاجته إلى واسطة. وإلى مرتبة أعلى تتيح له غنى ذاتياً يُحقّق له اليقين، لا تتحصل إلا في المعرفة، لعدم افتقارها إلى الواسطة^(٣٢).

وهكذا، يتجاوز التمييز بين العلم والمعرفة، ضمن المرجعية الصوفية، حدود بيان أوجه الاختلاف والاتفاق بين الاصطلاحين، ليمتد نحو صياغة صرح نظري يسائل

(٣١) الشعراني، الطبقات الكبرى، ج ١، ١٦٤.

(٣٢) يعد هذا المبدأ أصيلاً في أدبيات المتصوفة، غير أن المستغرب عند القوم أن ينبري أبو بكر الوراق (ت ٣٧٨هـ) ليقلب هذا المبدأ رأساً على عقب وهو يقرر أن «المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها والعلم علم الأشياء بحقائقها» الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ٦٦.

المعرفة المزايلة لمسمى العلم. ليس في مستويات اللغة والمعاني، بل في طبيعة هذه المعرفة ومراتبها وأدوات تحصيلها، وطرق اكتسابها^(٢٣). بالموازاة مع تحديد دقيق للأدوات ذات الصلة بتحصيل اليقين. ومن خلال ما تطرق إليه المتصوفة، يمكن للبحث التاريخي أن يستمد منهم ما يثري حقل التاريخ في مستوى الأدوات وفي ترتيبها. فالمشتغل بالتاريخ أخبارًا وحوادث ووقائع، لا شك في، أنه أحوج ما يكون للسمع والنقل، حاجته إلى فهم الحثيات والسياقات وتعلق الحوادث بمسبباتها، وهي أدوات تشهد حضورًا قويًا في أدبيات التصوف، من شأنها أن تحقق درجة المعرفة عند المشتغل بالتاريخ.

تلك الأدوات الممهدة لمرحلة قابلة من البحث التاريخي التي تستفيد من منحنى الراغب الأصبهاني (٥٠٢هـ) الذي ماز فيه بين العلم والمعرفة، عبر استحضار ثنائية « إدراك الذات وإدراك الأثر » فمعرفة الشيء إنما تتحقق بإدراك أثر هذا الشيء، وإن لم تُدرك ذاته^(٢٤). وبهذا يُعلل قولهم: «فلان يعرف الله»، إذ لا يقال: «يعلم الله» لأن معرفة الله تعالى إنما تتحصل بمعرفة آثاره في الأنفس والآفاق، بعد أن سبق اليقين عقديًا، استحالة إدراك ذات الله تعالى.

فنشأ عن ذلك أن توظيف المعرفة لا يكون إلا فيما هو موجود. لهذا، فإن معرفة الله توجب له وجودًا. وتعلق المعرفة بما هو موجود من خلال آثاره لا تتحصل إلا عبر التفكير والتدبر^(٢٥). فأنسب ما يلائم الإدراك البشري هو المعرفة، لتعلقها بآثار الشيء المعلوم، وعمدة ذلك أن «المعرفة مأخوذة من عرفان الدار يعني آثارها التي تعرف بها»^(٢٦) عبر التأمل والتفكير والنظر، وما يستتبع ذلك من استقراغ الوسع وبذل الجهد. وأليق ما يُنسب لله تعالى أن يكون عالمًا بالأمور. لأن أصل العلم إنما «يقال فيما يعلم وجوده، وجنسه وكيفيته وعلته»^(٢٧)، وليس فيما يعرف، لأن المعرفة إنما توظف في الإدراك القاصر، وإن تطلب تفكيرًا وتدبرًا، وينصرف العلم إلى الإدراك الكامل بكل تفاصيله.

(٢٣) طُرق الفكر الصوفي قضايا كثيرة ضمن البحث في المعرفة، ولولا أن هذا المدخل وظيفي فقط، لاستقصى الباحث قضايا المعرفة الأخرى التي تناولتها أدبيات التصوف في سياق تأسيس نسقهم المعرفي من قبيل سر المعرفة وعلامة المعرفة وقيمة المعرفة وحقيقة المعرفة وميزان حقيقة المعرفة... ينظر تفاصيل هذه المباحث: الغزالي، مجموعة الرسائل.

(٢٤) الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ١٤١.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد سليم، (القاهرة، دار العلم والثقافة، ١٩٩٧م)، ٨٠.

(٢٧) الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ١٤١.

وبناء على هذا التصور، فإن أقرب ما يضاف إلى التاريخ، وأنسب ما يتوافق مع طبيعة هذا الحقل هو المعرفة، لأن ارتباطها بالنسبية المتصلة بالخلق، في مقابل العلم المطلق المتعلق بالخالق، يفتح المجال واسعاً لتعدد قراءات الحادثة التاريخية، ولتضارب زوايا النظر فيه، ولتباين تأويلاته. كما سينزع كل أشكال «القداسة» المتوهمة عن فهم دون غيره، ويمنع زعم أحقية توجيه الوقائع التاريخية وتفسيرها. ويحد من ادعاء صدق استنتاجات وتحليلات بعينها، في مقابل إقصاء ما سوى ذلك. علماً أن هذا التصور يتعزز أكثر إذا استعان المشتغل بالمعرفة التاريخية بما أبدعه أهل الحقيقة في بعدين؛ بُعد «أداتي» متعلق بمقاربة أدوات التحصيل المعرفي من قبيل السماع والفهم والعلم (بمعنى الإدراك) المفضية إلى المعرفة، على نحو يشعر الباحث في التاريخ أن كل أداة تعكس مستوى من مستويات التعامل مع المعرفة التاريخية (إدراكاً وفهماً وتركيباً وتفسيراً). إلى جانب أهمية العناية بالآثر المفترض لتلك الوقائع في سياقها الزمني والمجالي، وهي العناية التي تعد من صميم خواص المعرفة. بعيداً من كل تمحل يهدر الوقت والطاقة في إدراك حقائق الذوات مما يُعنى به العلم. وبعد ثان يتصل بصميم البحث التاريخي المتعلق بقيمة المعرفة التاريخية نفسها، التي يتجاذبها طرفان يعكسان حقيقة هذه المعرفة، وهما الشك والدليل. إذ، إن التسليم بإمكان تسلسل الشك إلى كل معرفة تاريخية يحمل الباحث فيها على تحري مقام التفتيش والتحقيق، ولا يقف عند حدود التجميع والتقييم. وهو المقام الذي يجعل الباحث يلوذ بمسالك الدليل وتوظيفاته، بناء على أن السعة في توظيف الدليل يُضيق دائرة الشك المفترض في كل معرفة تاريخية. الأمر الذي يكسب هذه المعرفة الكثير من اليقين.

ويبدو من خلال ما سبق، أن دائرة مشتركة غير خفية بين أهل الحقيقة والكلام، يتقاطع فيها يقين المتصوف، ومعتقد المتكلم، بحيث لا يتحصلان إلا باطمئنان وركون، في وعاء لا يمكن أن يكون خارج القلب. فاليقين كما المعتقد يتأسسان على التصديق الكامل الذي يتحقق في القلب؛ «وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن مجرد التصديق»^(٣٨). فينتج عن توجه المتكلمين والمتصوفة «أن المعرفة فعل القلب»^(٣٩). فالفريقان وهما يبحثان ثنائية العلم والمعرفة، إنما كان قصدهما تمييز أي المصطلحين

(٣٨) أحمد القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج ١، (القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣هـ)، ٨٦.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ١٠٢.

يحقق اليقين ويزايل الشك. لأن الاعتقاد الذي يستصحب الإيمان والتصديق الجازم يتطلب لا محالة مطلق اليقين. والتصوف الذي يتجاوز كل الوسائط الحسية إنما يبتغي تخليص الحقيقة من التشويش، وهو ما لا يتحقق إلا بمقام الشهود.

ومن جانب آخر، بحث الفلاسفة قضية العلم والمعرفة، ضمن إطار المحسوس والمعقول، فقد مايز أبو سليمان السجستاني (ت ٣٨٠هـ) بين الاصطلاحين قائلاً: «المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية؛ والعلم أخص بالمعقولات والمعاني الكلية»^(٤٠). فحينما يتعلق الأمر بما تدركه الحواس، أو بما يصدق عليه مسمى الجزئي -بوصفه صوراً ذهنية تنطبق على فرد بعينه دون غيره- فهذا مما يدخل في مسمى المعرفة. بينما ما لا ينتمي إلى دائرة الحواس -مما لا يدرك إلا بالعقل، أو ما ينتظم ضمن المعاني الكلية مما ليس لها تصور واحد في الذهن لينسحب على فرد بعينه، بل بمتعدد المفاهيم، بحيث يصدق على أفراد متعددين- فإنه يعد ضمن مسمى العلم. ولعل تقارباً واضحاً بين تصور المتكلمين والفلاسفة مرده إلى تأثير المرجعية اليونانية منطقاً وفلسفة. وهكذا، يزيد الطوسي تجلية للفرق بين مبحثي المعرفة والعلم، إذ ارتبط الأول بالتصور، بينما كان المبحث الثاني أليق بالتصديق. ففي رأي الطوسي، فإن التصور في بساطته مقارنة بالتصديق في تركيبه، جعل الأول معرفة والثاني علماً، لأن منشأ البساطة فيه متعلق بإدراك المفرد كما هو. بينما مرد التركيب في التصديق إلى إدراك وقوع النسبة. لذلك، أجمل الطوسي، بعد مقارنات عدة بين المعرفة والعلم، الأمر كله بقوله: «خص التصور لبساطته -بالقياس إلى التصديق- بالتعرف، وخص التصديق لتركيبه بالتعلم»^(٤١).

إن مبحث العلم والمعرفة، إلى جانب تداوله في حقول التصوف والمنطق والكلام والفلسفة، فإنه انفتح على مجال الخبر وآلات تحصيله من قبيل العيان والمشاهدة والتجربة. فإذا كان العقل آلة المعرفة، فإنه لا يستقل إلا بإدراك حقول معرفية محدودة من المعقولات، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. غير أن إسقاط الخبر والعيان من الحساب

(٤٠) ورد هذا التمييز بين الاصطلاحين في سياق جواب السجستاني عن سؤال أبي حيان (ت ٤٠٠هـ): «وسألته عن الفرق بين المعرفة والعلم؟». أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي (الكويت، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢م)، ٢٧٢.

(٤١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، ط: ٣، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣م)، ١٣٥.

يسقط مجالاً واسعاً من مجالات المعرفة الإنسانية، حيث يصير العلم قاصراً عن إدراكها. فالحاجة تشد إلى الخبر حينما يتعلق بالنبوة على سبيل التمثيل. إذ الأجيال المتأخرة عن عصر النبي صلى الله عليه وسلم لم يعاينوا حجج النبوة، فكان لا بد من أن يخبرهم بها الذين عاينوها^(٤٢). فالخبر صان الماضي من الضياع، وحفظ وعاء الحضارة: علماً وثقافة وفكراً وأدباً. ولولا ذلك، لضاعت، حسب الجاحظ، مذاهب الأسلاف، واندرست سير الملوك، وانمحت صنائع أيامهم، بل والأبعد من ذلك كله، في نظر الجاحظ، لذهب ذكر شرائع الأنبياء وأعلام الرسل^(٤٣).

وإذا كان الجاحظ قد قارن بين العقل والخبر، فإن معمر بن مثنى (٢٠٩هـ) من قبله، قارب مقام الخبر مقارنة بالحس؛ فعّد العلم عشرة أجناس، تستحوذ الحواس على نصف هذه الأجناس، يليها الخبر سادساً من حيث دلّته على السير الماضية والبلدان النائية^(٤٤). وقريب من هذا المعنى ساق الرازي (٦٠٦هـ) لفظ الخبر بوصفه مرادفاً للعلم، وعضد هذا الترادف بنقول غيره فقال: «حتى قال بعضهم في حد العلم: إنه الخبر»^(٤٥). وليس مجرد تحقق المعرفة يصدق عليها مسمى الخبر، بل يستلزم الأمر كثرة وثراء، فما كان من المعرفة قليل لا يلحق بمسمى الخبر، لذلك علق الرازي قائلاً: «فكان الخبر هو غزارة المعرفة»^(٤٦).

غير أن ما يجدر الالتفات إليه، مما ذكر آنفاً، هو التمايز الواضح في التعاطي مع الخبر، حيث نظر إليه الجاحظ بوصفه «آلة» تحفظ الماضي، و«أداة» توثق وقائعه وتصور أصوله. لدرجة أنه أقامه مقام الحجة والدليل. لا سيما أنه بحث مسألة الخبر تحت عنوان «حجج النبوة» لأنه، بلا شك، أقوى الحجج. وعده نوعاً من الدليل حال «مجيئه خبراً يدل على صدق»^(٤٧). وهذا النظر إلى الخبر، باعتباره أداة موصلة إلى العلم، أكدّه المعري (٤٤٩هـ) وهو يقرر وسائل تحصيل العلم قائلاً: «يدرك العلم بثلاثة

(٤٢) الجاحظ (عمرو بن بحر)، الرسائل الكلامية، تقديم وشرح: علي بو ملح، (بيروت، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢م)، ٢٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ١٢٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ١١٢.

(٤٥) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ط: ٣، ج: ١، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ١٣١.

(٤٦) المصدر نفسه، ج: ١، ٤٨٨.

(٤٧) ذكر الجاحظ في سياق بيان الدليل أنه نوعان، الخبر الصادق، إلى جانب «والدليل نوعان: أحدهما شاهد عيان يدل على غائب» الجاحظ، الرسائل الكلامية، ١٢٩.

أشياء: بالقياس الثابت، والعيان المدرك، والخبر المتواتر»^(٤٨). كما صرح الواحدي، حسب ما نقله الرازي، أن الخبر من طرق تحصيل العلم فبين أن قول القائل «لي به خبر أي علم، وأصله من الخبر لأنه طريق من طرق العلم»^(٤٩). علمًا، أن العلم عند الرازي إما بالحس، وإما بالخبر، وإما بالنظر.^(٥٠) وتناوله معمر ضمن ماهية هذا الخبر، فلم ير فيه أداة، وإنما جنسًا من العلوم، لذلك، قصد به حقيقة الخبر. أما الجاحظ وغيره ممن يقاسمه التصور ذاته، أطلقوا الخبر وأرادوا به الإخبار.

إن مسمى المعرفة يبدو أقرب إلى مجال التداول في البحث التاريخي، من جهة ارتباطها بالمحسوسات (العيان على وجه الخصوص) والمعاني الجزئية، التي تتوافق وطبيعة التاريخ، في مقابل العلم المتصل بالمعقولات والمعاني الكلية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك عند أبي حيان.

وعليه، صار الإقرار بأن أنسب ما يضاف إلى التاريخ هو المعرفة، بوصفها قائمة على البحث والتنقيب، والوقوف على آثار الشيء، على نحو تُقبل فيه المناقشة وتمحص الأخبار. وما يستلزم ذلك من اختبار دقتها، والوقوف على الصادق منها. مع ضرورة إخضاعها للنقد قصد استبعاد الزائف منها.

غير أن الصعوبة التي تطرحها ثنائية العلم والمعرفة في سياق الخبر هو ذلك التداخل بين العلم وبعض أدواته حينما يتعلق الأمر بالبحث التاريخي، فالحواس الخمس (الحس) كما العقل تندرج ضمن أدوات المعرفة وتحصيلها، أما الخبر فهو من جهة أداة موصلة إلى المعرفة، وهو حقل معرفي بوصفه مادة يشتغل بها المؤرخ، من جهة ثانية.

يبدو من خلال ما سبق، أن مبحث العلم والمعرفة عرف حضورًا مهمًا في شتى الحقول المعرفية العربية والإسلامية، وتحول إلى مداخل قارة في جملة من التصنيفات العلمية عبر مراحل التطور العلمي والحضاري عند العرب. وذهب فيه العلماء مذاهب متباينة، واعتمدوا مسالك مختلفة في التمييز بين الاصطلاحين. غير أن هذا الاختلاف

(٤٨) أبو العلاء المعري، الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ، تحقيق: محمود زناتي، (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٣٨م)، ٤٦٨.

(٤٩) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٦، ٢٣٩.

(٥٠) المصدر نفسه، ج ٢٦، ٣٥٩.

والتباين، تفریعاً وتشعيباً، لا يسع الباحث إلا أن يقرر أن الهاجس المشترك عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، وشغلهم الشاغل، هو سعيهم نحو تخليص المصطلح الذي يحقق، بشكل أكبر، قدرًا معتبرًا من اليقين والصدق. وهو الأمر الذي يسعف، في استنتاج مؤداه: أن انشغالهم كان كبيرًا ومتعاطفًا بقضية قيمة المعرفة التي تتحصل في كل حقل معرفي، وهي القضية التي تعد من أنصع قضايا البحث في نظرية المعرفة، التي يمكن للبحث التاريخي أن يتأسى بها.

١- المعرفة التاريخية معرفة الفطرة ووعاء المعارف

قبل أن تستوي المعرفة التاريخية على سوقها، تنظيمًا وتصنيفًا وترتيبًا، وتتحول إلى حقل معرفي يتسم بكثير من الخصوصية والتميز، فإن هذه المعرفة وجدت في بدايات تشكلها، قبولًا لدى الناس. لأنها معرفة ترتبط بفطرتهم الميالة إلى حب معرفة الأخبار، ونقلها. فضلًا عما تمثله هذه المعرفة من أوعية التأم فيها كثير من المعارف المتنوعة والفنون، حتى باتت المعرفة التاريخية مصدر استمداد لكثير من الحقول المعرفية العربية والإسلامية.

١.١- المعرفة التاريخية معرفة الفطرة

تلبى المعرفة التاريخية ميلاً فطرياً عند الإنسان، وتستجيب لرغبة داخلية، بالنظر إلى ميله إلى الإخبار والاستخبار «لأنَّ مَنْ طَبَعَ الإنسان محبة الإخبار والاستخبار»^(٥١). فتقع للنفس بذلك لذة بمعرفة التواريخ، وبها تسكن. وتجد حلاوة في نقل الأخبار وفي السعي لتحصيلها. فكما تقع المتعة بمعرفة تلك الأخبار، فإن النفس تستشعر الألم بجهلها، لأن ذلك مخالف لطباعها^(٥٢). وإلشباع هذا الميل الفطري حُمل الناس على نقل أخبار الماضين إلى الباقين، وإخبار الشاهد الغائب. ولما استيقن الناس، بفضل ما جبلوا عليه من هذا الميل، أن الآثار لا شك في أنها تتناقل عبر الأجيال، حرصوا على تخليد أفكارهم، وتسجيل آرائهم، فلم يتركوا فرصة إلا «ونقشوا خواطرهم في الصّخور، واحتالوا لنشر كلامهم بصنوف الحيل»^(٥٣).

(٥١) الجاحظ عمرو بن بحر، الرسائل الأدبية، ط: ٢، (بيروت، دار الهلال، ١٤٢٣هـ)، ٩٠.

(٥٢) عبد القادر الأهرى، الاقطاب القطبية أو البلغة في الحكمة، تحقيق: محمد دانش، (طهران، أكاديمية إيران الفلسفية، ١٣٩٩هـ)، ٢٦٨.

(٥٣) الجاحظ، الرسائل الأدبية، ٩١.

فإذا كان الإنسان يشترك مع سائر الحيوانات في حواس الإدراك، فإنه يستقل بتحصيل الأخبار التي تتحصل عبر النقل والسمع، حيث عدد إخوان الصفا ضمن «فصل في بيان ما يخص الإنسان من المعلومات» جملة من الخصائص التي يتميز به الإنسان دون غيره من سائر الكائنات، وهي الخصيصة التي تتيح له إدراك أخبار الماضين زماناً ومكاناً، فقالوا: «ومنها طريق استماع الأخبار التي ينفرد بها الإنسان دون سائر الحيوانات، يفهم بها الأمور الغائبة عنه بالزمان والمكان جميعاً»^(٥٤).

تضافر ميل الناقل وحرص المستقبل، لتعزيز صلة الناس بالتواريخ، ولتقوية الخبر على نحو تحوّل فيه إلى مصدر أصيل في نقل المعرفة، حتى صار عند السامع بمنزلة العيان. فما أدرك الناس مواقع البلدان، وطبائع الأمم وتبدل أحوالها، وما انتفعوا من تجارب غيرهم، وإن لم يعيشوها، إلا بفضل الخبر. لهذا، «قام مجيء الأخبار عن غير تشاعر ولا تواطؤ مقام العيان، وعُرفت البلدان والأقطار والأمم والتجارات والتدبيرات والعلامات»^(٥٥). فالميل إلى الاستخبار، والرغبة في الإخبار، والحاجة القائمة بالخبر نفسه، عوامل تقوي ثقة الناس بالأخبار بوصفها مصدراً للمعرفة.

إن علو منزلة الخبر وفطر قوته، بسبب ما جبلت عليه النفوس من تشهي سماع أخبار الماضين والركون إليها، والتسليم بصحتها، والميل إلى تصديقها، قد يغلب منطق العقول، وسلامة برهانه أحياناً، ويُعطل قوى التمييز والتحليل فيه. فتستسيغ النفوس قبول الخبر وإن استنكرها القارئ أو استشنعها السامع. من هنا دعت الضرورة إلى التثبت في نقلها وروايتها لتعلق الأخبار بما تثبت به «حجة الله على من لم يشاهد مخارج الأنبياء، ولم يحضر آيات الرّسل»^(٥٦). فلا وجود لحجة أقوى من هذه الحجة، إذ لم يحظ مصدر للمعرفة بمثل ما حظي به الخبر حتى أضحي أداة لتثبيت العقائد التي يحدث بسببها اليقين الكامل والإيمان المطلق، وعلى أساسها ينشأ تصور الأفراد للإنسان والكون والحياة. ويفهم مما سبق أن المعرفة التاريخية وثيقة الصلة بما تميل إليه النفس وتطمئن، لارتباطها بفطرة الإنسان وما جبل عليه؛ فهي معرفة فطرية، توافق الطباع وتسايرها، مسايرتها لرغبة الأفراد في البوح ونأيهم عن الكتمان.

(٥٤) إخوان الصفا، الرسائل، مراجعة: خير الدين الزركلي، ج ٤، (مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م)، ١٨.

(٥٥) الجاحظ، الرسائل الأدبية، ٩١.

(٥٦) المصدر نفسه.

وحين استبطن عِلْم التاريخ لذة في النفس وميلاً إلى تحصيلها، عمد إلى تهذيب غلوائها، وتحويلها من غريزة يتقاسمها الإنسان مع البهائم، إلى لذة الحكمة والعلم، بفضل ما يجنيه العارف بالأخبار من سعة اطلاع، ودراية بثمرة العز، ورجاحة العقل، ومراكمة التجارب، بناء على أن من قرأ التواريخ فقد أضاف حياة أخرى إلى تلك التي يحيها، لأن «لذة البهائم لا تعادل لذة الحكيم العالم، وأي سرور كسرور العز والرئاسة واتساع المعرفة وكثرة صواب الرأي والنجح الذي لا سبب له إلا حسن النظر والتقدم في التدبير»^(٥٧)؟

ولما كان العلم وطلبه مما تستثقله النفس وترغب عنه، بسبب ما «يحتاج معه إلى عناء ورياضة ومقاساة وصداق ومشقة في ترديد الكلام معه وتعليمه»^(٥٨)، إذ النفس مفطورة على الدعة وحب الراحة والسكينة، ولما كان تحقيق مدارك العلم، والتمهر في أفانيه رتبة لا تُنال «إلا بالكد والجهد الشديد وحمل النفس على الهول والخطر والتغدير»^(٥٩). كان لا بد من حقل معرفي يستجيب لما طبع عليه الإنسان من محبة الإخبار والاستخبار، لتكون «واقفة عندما تدعوها إليه الطباع، عاملة به غير ممتنعة منه»^(٦٠) ويراعي في الوقت ذاته «مخالفة ما تدعو إليه الطباع في أكثر الأحوال»^(٦١). وهو الأمر الذي ينشأ عنه قَوَام رفيع بين التماهي مع تشهي الخمول والانسياق معه، وبين مخالفة طباع النفس وفطرها السليمة. قوام يحمل طالب العلم على أن «يمرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده»^(٦٢). وهو حقل معرفي حاضن لسائر العلوم، ووعاء يفيض بما فيه ليهب الحياة لما حوله من المعارف الأخرى باعتباره أنسب ما يقوي -حسب الفلاسفة- النفس العاقلة أمام طغيان النفوس الحيوانية والغضبية. وإلا انفلتت الأمور، واختلت طبائع النفوس، لأن «من قل فكره ونظره ورويته، بادر إلى الهجوم على ما دعت إليه نفسه ومالت إليه شهوته»^(٦٣). فالمعرفة التاريخية القريبة من الفطرة الإنسانية كفيلة بتجاوز

(٥٧) الجاحظ، الرسائل الكلامية، ١٣٥.

(٥٨) حميد الدين الكرمانى، الأقوال الذهبية، تحقيق: صلاح الصاوي، (طهران، ب.د، ١٣٩٧هـ)، ٣٠.

(٥٩) أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، تحقيق: عبد اللطيف العبد، (القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٨٧م)، ٧١.

(٦٠) الكرمانى، الأقوال الذهبية، الكرمانى، ٣٤.

(٦١) الرازي، الطب الروحاني، ٣٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ٤٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ٦٠.

حالة ميل النفس إلى الدعة، ونأيها عما يجلب لها العنت والمشقة، وما يحملها قسراً على بذل الجهد والرياضة.

وما يعزز هذا الربط، فضلاً عن التعليل السابق، هو أن النفس تركز إلى سماع الأخبار وتناقُلها، وبها تطمئن، وتسد كل مداخل الشك، وتشرف مقامات اليقين، وهذا ما تغياه الزمخشري حين أراد بـ «طمأنينة القلب العلم الذي لا مجال فيه للتشكيك»^(٦٤). فيفضل هذه الطمأنينة تعاضمت ثقة الناس بالخبر، الذي لا يتحصل معه اليقين إلا بعد «أن ينقله الجم الغفير»^(٦٥) بالنظر إلى أثر التواتر في توثيق الخبر بحيث يقبله المتلقي من غير حاجة إلى نظر واستدلال.

هكذا، وقعت الأخبار في مفارقة، طرفها الأول علو شأنها، بسبب تعلقها بالفطر حتى إن النفوس تركز إليها وتميل، وطرفها الثاني يتصل بتلك الأخطا والزيادات التي تشوش على مقام هذه الأخبار فتؤثر في مصداقيتها. وهي المفارقة التي أقر بها ابن المقفع قائلاً: «ثم انظر الأخبار الرائعة فتحفظ منها. فإن من شأن الإنسان الحرص على الأخبار ولا سيما ما يرتاح له الناس، وأكثر الناس من يحدث بما يسمع ولا يبالي ممن سمع وذلك مفسدة للصدق ومزارة بالرأي»^(٦٦) فبالقدر الذي بين فيه منزلة الخبر، وحرص الناس على طلبه، إلا أنه لفت الانتباه إلى الآفة التي تدخل على هذا الخبر، فتفسد سلامته، وتضعف قيمته. لا سيما حين وجد الناس لا يتحرون ما يسمعون، ولا يباليون ممن يسمعون. ومن أجل ذلك وَضَعَ لكل محب للخبر مقبل على نقله، معيارين يكفلان التخفيف من تلك الآفة التي، لا شك في أنها، تفسد الصدق وتعييب الرأي، وهما: نقل الصادق من الخبر، وتحقيق صدق الخبر بالبرهان، لذلك قال: «فإن استطعت ألا تخبر بشيء إلا وأنت به مصدق وألا يكون تصديقك إلا ببرهان فافعل»^(٦٧).

إن تقوية الخبر، والحد من المشوشات التي توهن من قيمته، حمل على التواصل بقراءته والعكوف عليه؛ فالآباء جعلوا الأخبار من أوائل ما يتلقاه الصبية حتى إن المربين

(٦٤) جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ)، ٢٣٠.

(٦٥) الباقلاني أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، ط: ٥، (مصر، دار المعارف، ١٩٩٧م)، ٣٠.

(٦٦) الحموي ياقوت، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، ج١، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م)، ٣٢.

(٦٧) المصدر نفسه.

درجوا على تعليمه، و«لذلك قال بعضهم لولده: عليك بالأخبار؛ فإنها لا تعدم كلمة على هدى، وأخرى تنهى عن ردى»^(٦٨) لما فيها من بيان سبل الهداية ونأى عن مهاوي الهلاك. فضلاً عن وقع تلك الأخبار في النفوس من حيث القبول. لا سيما نفوس النشء الصغير، التي لا تقوى على تحمل تعقيدات التعلم وضغوطه. ومن هنا يفهم توجيه المربين: «أجموا هذه القلوب والتمسوا لها طرائف الحكمة فإنها تمل كما تمل الأبدان»^(٦٩). وإذا كانت الأخبار أنسب للأطفال من المقبلين على دروب العلم والتحصيل، فإنها أليق لتربية البالغين الراسخين في العلم أيضاً، وربما من العلوم التي يُرغب في الاستزادة منها خلاف سائر العلوم التي قد يكتفى منها بالنزر اليسير. لذلك ليس للرجل «أن يستغرق في شيء من العلم إلا علم الأخبار، فأما غير ذلك فالننف والشذر من القول»^(٧٠).

فما بلغ الخبر تلك الدرجة الرفيعة التي صارت معها النفوس تستمرئه، وباغي العلم يطلبه حثيثاً إلا بسبب فوائده ومزاياه. فمن جهة وظيفته المجتمعية، فإن الخبر «يوصل به كل كلام، ويتزين به في كل مقام، ويتجمل به في كل مشهد، ويحتاج إليه في كل محفل»^(٧١) وتلك فضائل تجعل لصاحبه وجهة، ومكانة اعتبارية يجد لها أثراً في مختلف المحافل والمنديات. أما من جهة تأثير الخبر في مدارك الإنسان فإن «كثرة السماع للأخبار العجيبة والمعاني الغريبة مشحذة للأذهان ومادة للقلوب وسبب للتفكير وعلة للتنقير عن الأمور»^(٧٢) وكأن الأخبار تقوي الاستعداد لطلب العلم، وتهيئ العقول، وتحفز قدراتها العليا، وتحمل القلوب على قبول التعلم، والترغيب فيه. لأن سماع الأخبار يورث خيالاً واسعاً، ويفتح المجال رحباً للإبداع وتفجير طاقات العقل. وهذا ما عناه الجاحظ وهو يقرر أن «أكثر الناس سماعاً أكثرهم خواطر، وأكثرهم خواطر أكثرهم تفكيراً، وأكثرهم تفكيراً أكثرهم علماء»^(٧٣).

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) ابن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، ج ١، (المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ١٩٩٤م)، ٤٣٣.

(٧٠) الجاحظ عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ج ٧، ١ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م)، ٤٠٢.

(٧١) المسعودي الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، ج ٢، (قم، دار الهجرة، ١٤٠٩هـ)، ٤١.

(٧٢) الجاحظ، الرسائل الكلامية، ١٣٥-١٣٦.

(٧٣) المصدر نفسه.

وهكذا، ومن زاوية البحث المعرفي، فإن ربط الأخبار بالفطرة وبالطبع، وبحري الصدق والدقة إنما هو تفكيك لبنية المعرفة التاريخية، إذ بالخبر يتحصل العلم، بوصفه من أدوات المعرفة والإدراك من قبيل المشاهدات المرتبطة بالحس الظاهر، أو المجربات التي يُحَكَّم بها بواسطة تكرار المشاهدة^(٧٤). فالمعاينة الحسية الواحدة، حضوراً، يُتَحَصَّل بها الخبر، كما يتحصل أيضاً بتعدد المعاينة. مع مراعاة أن المتحصل من وراء ضربي المعاينة ينعكس على قيمة المعرفة المتوصل إليها، شكاً أو يقيناً. ومن هنا يفهم قول أبي الحسن الأشعري: «الحس العلم المبتدئ في النفس لا عن استدلال»^(٧٥) وهو يشير إلى أن الحس أولى الأدوات المعتبرة لما يتوصل بها إلى اكتساب المعرفة.

٢،١ - المعرفة التاريخية وعاء المعارف

لما كانت الأخبار قريبة من الفطر، مما تستسيغه النفوس وتهوي إليه، عُدت مضان سائر العلوم، بشكل أهلها لتصير مشاتل المعارف، فيها تنمو وتتجذر؛ فـ«لولا تقييد العلماء خواطرهم على الدهر لبطل أول العلم، وضاع آخره، إذ كان كل علم من الأخبار يستخرج، وكل حكمة منها تستنبط»^(٧٦). فتدوين الخواطر والأفكار مما تدعو إليه الفطرة وتركن إليه؛ بوصفه إخباراً لللاحقين، كما سبق تقريره، هو أول العلم. أما رغبة الخلف في الاطلاع على تقاييد السلف استخباراً فهو آخر العلم، وبين أول الإخبار وآخر الاستخبار تنشأ العلوم وتنظم.

فالأخبار عند المسعودي في صلتها بالعلوم، تجيب عن أسئلة تتعلق بمستويين؛ مستوى أول يرتبط بنشأة المعرفة فيما صار يدعى بـ«تاريخ العلوم». لأن عبارة «أول العلم» إشارة إلى الإرهاصات الأولى، والبدايات المبكرة لكل علم، وهو ما تعززه عبارة «تقييد العلماء خواطرهم». فالمفترض بالعلماء ممن رسخت أقدامهم في تخصصاتهم، وعلت كعوبهم فيها، أن يدونوا تصوراتهم العلمية، وآراءهم المؤسَّسة، وليس مجرد كتابة خواطر. غير أن الأخبار، كما يبدو، تستقصي نشأة العلوم منذ لحظتها الأولى التي كانت

(٧٤) آمال بنت عبد العزيز العمرو، الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٢م)، ٢٢٥.

(٧٥) إبراهيم الصفار، تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، تحقيق: أنجيليكال برودرسن، (بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠١١م)، ١٠٣.

(٧٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ٤٠.

مجرد خاطر لا يكاد يتجاوز «مرور معنى بالقلب»^(٧٧)، وتتلقف الدفقة الأولى التي ترد على مخيلة العالم قبل أن تنضج المفاهيم التي تقيم أساس العلم، وتنظم فيه أنساقه النظرية.

والمستوى الثاني الذي تعنى به الأخبار، ذلك المتصل بمرحلة استواء العلوم وتماورها، عبر مسيرة تطورها إلى أن صارت علوماً متسقة البناء. ولعلها التفاتة، ذات أهمية، أن تُعنى الأخبار بتاريخ العلم في مراحلها المبكرة جداً. فالخواطر تنبه على ما يحمل على «الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس»^(٧٨) قبل أن تولد علماً. بحيث ترصد الأخبار رحلة تطور العلوم وتحولها؛ وترقبها في مرحلة الخواطر والتخيل وهو «أول العلم» الذي يقتضي تصوّراً لا يقوى على إدراك كل أوصاف الشيء، بل يقتصر على بعضها فحسب، بحيث يظل هذا التخيل يراوح مكانه بين العلم والشك، إلى أن يرتقي تدريجياً هذا الشك وهو يتعزز بتضافر الأدلة فيتحوّل إلى الظن، الذي يقوى بمزيد من الأدلة ليُتّوج علماً يقينياً^(٧٩).

فإذا كانت الفلسفة مصدر المعارف عند اليونان، ومنها نشأت وتطورت حتى صارت «أمّ العلوم»، فقد حق للأخبار أن توسم بـ «أم العلوم» فضلاً عن كونها «ذاكرة العلوم» عند العرب انسجاماً مع ما قرره المسعودي (ت ٣٤٦ هـ) حين لم يكتف بإطلاق تعميمه السابق القائم على أن «كل علم من الأخبار يُستخرج، وكل حكمة منها تستنبط» بل شرع يستدل لدعواه، فلم يدعُ علماً من علوم العرب إلا وربطه بالأخبار؛ فـ «الفقه منها يستشار، والفصاحة منها تستفاد، وأصحاب القياس عليها يبنون، وأهل المقالات منها يحتجون، ومعرفة الناس منها تؤخذ، وأمثال الحكماء فيها توجد، ومكارم الاخلاق ومعاليلها منها تقتبس، وآداب سياسة الملك والحزم منها تلتبس»^(٨٠).

فبالنظر إلى ما تزخر بها الأخبار من نقول الفقهاء وسؤالاتهم، ومن مناقشات الحكماء وجدالاتهم، وسير الملوك والعظماء وسياساتهم، فإنها لا شك تُعد جرثومة نشوء العلوم وتقعيدتها. فإيراد ترجمة فقيه، والحديث عن حلقة درسه، ونقل أجوبته، وذِرو

(٧٧) العسكري، الفروق اللغوية، ٧٧.

(٧٨) الطبري ابن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ط٢، (بيروت، دار التراث، ١٣٨٧ هـ)، ٨.

(٧٩) الجاحظ عمرو بن بحر، الرسائل السياسية، تقدم: علي أبو ملحم، (بيروت، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢م)، ٩٦.

(٨٠) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٢، ٤٠.

من طرق إشغاله، ونحو تعليمه، كفيل برسم معالم منهج الاستدلال عنده، وسبل ترتيب الأدلة، وتحقيق المناط، على نحو ييسر تبين أصول مذهبه وتحرير الأحكام العملية الفرعية بناء على أدلتها التفصيلية، وهذا هو عين علم الفقه.

وبناء على ما تنقله الأخبار من سير الملوك، وأحوالهم وعوائدهم، وما تسجله من مواقف دخول الوفود والسفراء على القياصرة والأكاسرة، كان التأسيس لنشأة قواعد الآداب السلطانية، وللکيفية التي تساس بها الشعوب، ولتنظيم الدول، وتقنين علاقات الحاكم بالمحكوم. وبين التأريخ للفقه الذي به تُنظم علاقة العبد بخالقه، وبين سياسة الحكم الذي به تُرسم حدود الراعي والرعية، تنتظم سائر العلوم التي ترصدها الأخبار وتستقصي تفاصيلها، على نحو سيرد بسط ذلك لاحقاً.

فكما كانت الأخبار سجلاً يضبط تاريخ العلوم ومحطاته الكبرى وطفراته، فإنها أضحت أيضاً معين العلم والحكمة، بل صارت وسيلة الترفيه. يستفيد منها الجاهل كما العالم، بل الفطن والغافل، لأنها ببساطة ترتبط بالفطرة، المتصلة بالإنسان. بصرف النظر عن مقامه، أو عرقه أو درجة علمه. لذلك، فالأخبار «كل غريبة منها تعرف، وكل عجيبة تستطرف، وهو علم يَسْتَمْتَع بسماعه العالم والجاهل، ويستعذب موقعه الأحقق والعاقل، ويأنس بمكانه، وينزع إليه الخاصّي والعامّي، ويميل إلى روايته العربي والعجمي»^(٨١). وها هي المعرفة التاريخية تثبت مرة أخرى أنها معرفة الفطرة، التي تستجيب للنفس التي تهوي إلى الترفيه والترويح والتفكه.

فأي فضل للأخبار أكبر من كونها الوعاء الذي يحفظ ذاكرة العلم، ويتتبع مسار تطوره، ويوثق محطاته، على نحو يصون أساس الأمة الحضاري؟ وهو الفضل الذي أجمله الجاحظ، قبل المسعودي، بقوله: «ولولا تقييد العلماء خواطرهم على الدهر، ونقرهم آثار الأوائل في الصخر، لبطل أول العلم وضاع آخره»^(٨٢). فالجاحظ البلاغي الذي يعي جيداً أبعاد اللفظ ووقعه، حمله على توظيف النقر لما فيه من معنى الحفر، بوصفه عملية عسيرة، على النحو الذي يضمن بقاء «المنقور» وصموده أمام عوادي الزمن.

(٨١) المصدر نفسه.

(٨٢) عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ج٢، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٤م)، ٣٨٣.

فيحفظ ذاكرة الأمم، ويصون تراثها من الاندثار والضياع. بل إن أقوى ما يحقق ذلك، أن اختار الجاحظ للمادة المنقورة الصخر وعاء، مما يزيد من حفظها وبقائها، بحيث يظل صامداً مهما تبدلت أحوال السماء مطراً أو شمساً، برودة أو دفئاً. ومن الطريف كذلك أن عملية الحفر والنقش على الصخر يرافقها إسماع صوت المنقوش، إذ النقر إلى جانب دلالة على النقش، فإنه غالباً ما يوظف أيضاً فيما يرجى إصدار الأصوات عنه، فاجتمع بذلك في المعرفة التاريخية، بهذا الوصف، المكتوب الذي يظل أثره باقياً للقابل من الأجيال، والمسموع الذي يبلغ صده أبناء العصر الذي يحياه الناس.

وتأسيساً على ما سبق بيانه، فإن الخبر كما الأخباري^(٨٣) شكلاً حجر الزاوية ضمن النسق الثقافي العربي، بالنظر إلى علاقة هذه الأخبار بالتاريخ عند العرب، إذ يعد الأخباري أول مشغل متخصص بالمعرفة التاريخية، ونُقوله من أول مظاهر الوعي التاريخي. علماً أن «مهمة» الأخباري ظلت مهيمنة على سائر مهام علماء العرب ومفكرهم في مختلف الحقول المعرفية التي ينتمون إليها. حتى استمر ذلك على امتداد مراحل طويلة من تطور العلوم عند العرب، لأن الخبر «بيّنة على كل علم، وشرف منزلته صحيح في كل فهم»^(٨٤).

فالأخباري قبل الإسلام كان عمدة في صيانة المعرفة التاريخية حفظاً ورواية؛ فالأزمنة والأنواء، كانت المعرفة بها مستمدة من تجارب تراكت خلال السنين والدهور، ومبنية على الحواس، عياناً ومشاهدة، بعيدة عن النظر العقلي والرياضيات والهندسة^(٨٥). ولما كانت تواريخ العرب، وما يتعلق بشهورهم، وأبنية النسيء فيها، وسبل انتقال المنع من شهر إلى آخر وترتيبها، عارية عن الحساب والقواعد الرياضية المرعبة. على خلاف سائر الأمم الأخرى، صارت عمدة ضبط أيامهم ومناسباتهم الأخبار والرواية، ولولا ذلك لباتت تواريخهم هملاً فـ «لم يعولوا في تخليد الآثار، إلا على الحفظ والأشعار»^(٨٦).

(٨٣) عمد السمعاني إلى ضبط هذا المصطلح فقال: «الأخباري بفتح الألف وسكون الخاء المعجمة وفتح الباء وفي آخرها الراء» عبد الكريم السمعاني، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن العلمي وآخرون، (حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢م) ٩٤. وهو الضبط نفسه الذي ورد في: لب اللباب في تحرير الأنساب، جلال الدين السيوطي، (دار صادر، بيروت، ب.ت) ٧٠.

(٨٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ٤١.

(٨٥) أبو إسحاق الطرابلسي، الأزمنة والأنواء، تحقيق: عزة حسن، ط ٢، (الرباط، دار أبي رقراق، ٢٠٠٦م)، ١١.

(٨٦) أبو الريحان البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق: برويز أذكابي، (طهران، مركز پژوهشي ميراث مکتوب، ٢٠٠١م)، ١٧٨.

من هنا، أضحت الحاجة ماسة إلى الأخباري الناقل الحافظ، حاجة حياتية تضبط إيقاع الناس في معاشهم، إضافة إلى كونه ملاذ من رام تحقيق الأيام وضبط الآثار، ومرجع حدوث الغابرين من الأمم والشعوب، ومستودع تفاصيل سير الملوك والعظماء. فهذا الأخباري النضر بن الحارث (ت ٢٥٠ هـ) الذي نهض بهذه المهام، نازع النبي محمدًا صلى الله عليه وسلم في مهمة الرسالة وفي دعوة الناس حيثما وجده في مجلس دعا فيه أتباعه وذكر أصحابه و«حذر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله»^(٨٧). فبعد أن استشعر النضر أن مهمة الأخباري التي وُكل بها صارت مهددة، أمام زحف دعوة الدين الجديد، التي لم ير فيها سوى أخبار تُروى، تُذكر بأحوال من كان قبل الناس من الأمم الماضية. لذلك ساق اعتراضه على دعوة النبي صلى الله عليه وسلم. وأشاد- في المقابل- بنقوله -هو- وأخباره وأحاديثه التي لا يفوقها جودة أي خبر آخر، حسب زعمه. ولعل النضر لم ير في ناقل الدعوة الجديدة سوى مقام «الأخباري» الذي يزداد رفعة وتمكنًا، بفعل إقبال الناس على سماع أخباره وتشوفهم إلى أحاديثه. لذلك، ألفيناه لا يتردد لحظة في أن يخلف نبي هذه الدعوة في مجلسه، كلما قام منه وغادر، ليخبر الناس وينقل إليهم أخبار الماضين ويقرر بكل ثقة قائلاً: «أنا والله يا معشر قريش، أحسن حديثاً منه [أي من النبي صلى الله عليه وسلم]، فهل إلي، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه. ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم وإسبنديار، ثم يقول: بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟»^(٨٨) ولسان حاله يردد: وأنا الأخباري الذي تعلم أحاديث ملوك الفرس وغيرهم من العظماء والملوك. لهذا عاب النضر على النبي صلى الله عليه وسلم مظان أخباره، وطعن في ثقة مصدر معرفته، وسبل تحصيلها، إذ ما يحدث به ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾^(٨٩). وبسبب ذلك، شرع النظر يشنع عليه، ويستنكر إخباره الناس وحديثه إليهم، لأنه، في زعمه، النبي القاعد بين أصحابه وعشيرته وأتباعه في مكة. بينما هو صاحب الرحلات والأسفار، الذي تكبّد المشاق إلى حيث تُضرب أكباد الإبل، ليأخذ الأخبار ويسمع رواتها حين قدم الحيرة. فاختصر النضر معايير التفاضل في قيمة المعرفة الخبرية؛ بين معرفة كلها ترهات وكذب

(٨٧) محمد بن إسحاق، السيرة المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق: محمد حميد الله، (الرباط، معهد الدراسات والأبحاث، ١٩٧٦م)، ٢٠١.

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) سورة الفرقان، الآية: ٥.

«لا نظام له، وليس بشيء صحيح»^(٩٠)، في زعمه، لكونها أخبارًا لا أزمّة لها ولا خطام، في مقابل معرفة النضر المؤصلة والصادقة والموثقة في نقلها؛ أذنًا عن فم، سماعًا بأعلى طرق التحمل وأقواها.

وما زال الخبر يتصدر المشهد الثقافي العربي الإسلامي مع ظهور حقول معرفية جديدة، وما زال الأخباري يحتفظ بمكانته ويعززها، بوصفه، كما عرفه السمعاني (ت ٥٦٢هـ) بقوله: «هذه النسبة إلى الأخبار ويقال لمن يروي الحكايات والقصص وال نوادر: الأخباري»^(٩١) حتى بسط هيمنته على عموم الحقول المعرفية. إذ لا يكاد يُذكر إلا مقرونًا بعلوم أخرى من قبيل الأدب واللغة والأنساب والنحو والطب والفقه والحديث والتفسير والتاريخ... وصار الأخباري في صلب النسق الثقافي العربي الإسلامي طيلة القرون الأربعة الأولى، بل قطب الرchy في الحركة العلمية في هذه المرحلة. وما يعزز ذلك، أن كتب الطبقات وهي تترجم لكثير من أعلام هذه المرحلة، تستهل التعريف بهم بتوصيف «الأخباري» ثم تردفه بما نبغ فيه من سائر العلوم الأخرى من قبيل: الأخباري الطبيب، الأخباري النحوي، الأخباري الفقيه... أو تجعل وسم الأخباري رديف النحوي أو اللغوي أو الفقيه. فالنديم (ت ٤٣٨هـ) في فهرسته جزم بهذه الهيمنة الثقافية للأخبارين، وأكد أن القرن الرابع الهجري وهو يشرف على نهايته، وهؤلاء مازالوا يتصدرون علوم الوقت ويؤثرون فيها. ففي سياق ترجمته للمرزباني (ت ٣٧٨هـ) قيّم عصره على وجه العموم فقال: «آخر من رأينا من الأخباريين المصنفين، راوية صادق اللهجة، واسع المعرفة بالروايات، كثير السماع، ومولده في جمادى الآخرة سنة سبع وتسعين ومئتين ويحيا إلى وقتنا هذا وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمئة»^(٩٢).

٢- التاريخ والنسق المعرفي عند العرب

فكما كانت المعرفة التاريخية معرفة الفطرة، وملان حقول معرفية متعددة، فإن هذه المعرفة لم تكن لتغيب عن عموم سياق التطور الثقافي العربي. حيث يبدو أن المعرفة التاريخية ظلت مؤشرا على تطور البيئة الفكرية العربية المبكرة بشكل تأثرت

(٩٠) ابن قتيبة الدينوري، غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م)، ٣٧.

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) أبو الفرج النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط٢، (بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٧م)، ١٦٤.

هذه المعرفة بالطفرات الحضارية للمجتمع العربي، وعنوان مناخ ثقافي خضع لتحولات العمران البشري وأولويات المجتمع وانشغالاته وتحولاته.

١,٢ - الشعر والمعرفة التاريخية

شكل الشعر ديوانَ العرب، وأبرزَ مظاهر نشاطهم الثقافي. لذلك، التأم في هذا الديوان الشاعر بالأخباري. فكما ارتبطت المعرفة الخبرية بفطرة الإنسان وميل النفوس إلى سماع الخبر ونقله، وفق ما سبق بيانه، فإن الشعر لم يكن بدوره بعيداً عن الطابع، إذ كان الشعر يصدر تلقائياً عن سليقة وفطرة. لذلك، توثقت صلة الشعر بالخبر، وطبعت الثقافة الخبرية والمعرفة التاريخية الشعرَ بطابع خاص. فأخبار الحوادث والوقائع التي تشهدها البيئة العربية في مرحلة تاريخية غالباً ما كانت تحمل الشاعر على توثيق تلك الأخبار، واستقصاء حوادث الوقت ووقائعه. فأمية بن أبي الصلت (ت ٥٠٩هـ) شاعر ثقيف التي لم تشهد الطائف إلا نبوغ قلة قليلة جداً من الشعراء لا يتجاوز عددهم عدد أصابع اليد الواحدة^(٩٣)، حتى صار أميةً أشعرهم، نتيجة ما راكمه من الأخبار، التي تلقاها من أهل الشام واليمن ومن الأخبار والقُسس في رحلاته التجارية، عن الفرس والروم^(٩٤). فإذا كانت الأشعار، على العادة، مبنوثة عند أهل الأدب فإن «شعر أمية لا يُعنى به إلا من يبحثون في التاريخ القديم وبدء الخليقة [...] كالمسعودي وبعض المؤرخين لعصر الرسالة المحمدية، أما علماء اللغة والأدب فنذر أن يذكروه ولو عرضاً، بل هم أهملوه»^(٩٥). فصار شعره، بذلك، مصدراً للمعرفة التاريخية، ومطلب المؤرخين والأخباريين. لا سيما أن أمية عاصر مرحلة مميزة من تاريخ العرب، شهدت جلاء احتلال الأحباش عن اليمن، وهيمنة النفوذ الفارسي عليها بعد أن استنجد سيف بن ذي يزن (ت ٥٧٤م) بالفرس، عقب تخلي الروم عن نجدته، وهي الحوادث التي خلدها أمية شعراً^(٩٦).

(٩٣) عددهم أربعة ومنهم أمية. أنظر: محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود شاكر، ج ١، (دار المدني، جدة، ب.ت)، ٢٥٩.

(٩٤) الأعلام الشنتمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، تعليق: محمد خفاجي، (القاهرة، المطبعة المنيرية، ١٩٥٤م)، ٩٣.

(٩٥) أمية بن أبي الصلت، الديوان، جمع: بشير يموت، (بيروت، المكتبة الأهلية، ١٩٣٤م)، ٥٧.

(٩٦) وثق أمية هذه الحوادث في قصيدة يمدح فيها سيف بن ذي يزن (ت ٥٧٨م)، يقول في مطلعها:

لِيَطْلُبَ النَّارَ أَمْثَالُ ابْنِ ذِي يَزْنَ === فِي الْبَحْرِ حَيِّمٌ لِلْأَعْدَاءِ أَحْوالا
أَتَى هِرَاقْلَ وَقَدْ شَالَتْ نَعَامَتُهُ === فَلَمْ يَجِدْ عِنْدَهُ بَعْضَ الَّذِي سالا
ثُمَّ انْتَحَى نَحْوَ كِسْرَى بَعْدَ عَاشِرَةِ === مِّنَ السِّنِّ لَقَدْ أَبْعَدَتْ إِيْغالا
أمية بن أبي الصلت، الديوان، ص: ٥٢

استمر تأثير الأخباري في الشاعر بعد البعثة النبوية وفي القرون اللاحقة؛ فحَلَفُ الأحمر (ت بين ١٧١ و ١٨٠هـ)^(٩٧) قبل أن يُعرف ببراعته في نظم الشعر حتى صار «شاعراً كثير الشعر جيِّد»^(٩٨)، نبغ في علوم وقته، وعُدَّ من العلماء، ونافس مجالييه ونظراءه من الشعراء في التمهّر في فنون المعرفة. وحق أن يوسم بالعالم الشاعر، بل «لم يكن في نظرائه من أهل العلم أكثر شعراً منه»^(٩٩). ولم تكن علوم المرحلة إلى جانب النحو والتفسير المتمثل في غريب القرآن سوى النَّسب والأخبار وأيام الناس^(١٠٠).

فالمادة الخبرية وأيام الناس أسهمت في تنشيط حركة الشعر ونظمه. فكانت غزارة المعرفة التاريخية، وإحاطة الشعراء بالوقائع من العوامل التي حركت قرائحهم، وحفزت شياطين شعرهم، صوناً لهذه المعرفة، وحفظاً للذاكرة. إما من أجل تخليد الملاحم وتسجيل الأمجاد حال الانتصار. وإما لثناء القتلى، وتذكير الأجيال القابلة، وحثهم على الثأر حال الاندحار والهزيمة. على النحو الذي يصل حاضر الناس بماضيهم. ولعل عوز المادة التاريخية وضمور المعرفة بأيام العرب مما يوهن الشعر ويقلل إنتاجه. فالحروب، كما يؤكد النقاد، تثري الشعر وتزيده غزارة؛ فابن سَلَام (ت ٢٣٢هـ) يعزز مركزية المعرفة التاريخية بوصفها من معايير نقد الشعر عند العرب فيقول: «وبالطائف شعر. وليس بالكثير. وإنما كان يكثر الشعر بالحروب التي تكون بين الأحياء، نحو حرب الأوس والخزرج، أو قوم يغيرون ويغار عليهم»^(١٠١). فالإقبال على نظم الشعر ينشط كلما دارت رحى الحرب، وشُنَّت الإغارات، رغبة في تخليد الحادثة من جهة، وإعلاناً عن حضور تاريخي للقبيلة بين سائر القبائل. إعلاء لشأنها وبياناً لقدرها، وإسهاماً في صناعة تاريخ ستنقله الألسن، وتصونه الأشعار، ويفخر به الأحفاد، ويعتزون بصنائع الأجداد.

فالعرب كانوا يؤرخون بالإغارات، وبالمعارك باتوا يتذكرون خوالي عهودهم، ويوثقون إيقاع حياتهم ويضبطونها. فابن سَلَام وهو المخضرم بين القرنين الثاني

(٩٧) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام وَوَفَيَاتُ المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عوَّاد، ج ٤، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م)، ٦١٤.

(٩٨) ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، ج ٢ (القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٣هـ)، ٧٧٦.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) ابن المعز العباسي، طبقات الشعراء، تحقيق: عبد الستار فراج، ط ٣ (القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦م)، ١٤٦.

(١٠١) ابن سَلَام، طبقات فحول الشعراء، ج ١، ٢٥٩.

والثالث يقيّم حالة الشعر اعتمادًا على مدى تمكن الشاعر من المعرفة التاريخية، التي ليست من كماليات الشعر ومُحسّناته، وإنما من ضرورياته التي لا يستغني عنها شاعر. فخميرة القصيدة ومادتها الأولى معرفة التاريخ، ومآلها بعد نظمها وروايتها أن تصير «وثيقة تاريخية». لذلك فما قلّل شعر قريش وعمان وأهل الطائف إلا «أنه لم يكن بينهم نائرة ولم يحاربوا»^(١٠٢).

رغم أن بعض الباحثين يقللون من قيمة أيام العرب ومواقعها من الناحية التاريخية، حيث «تَرَجَّح الظن بعدم جدوى الاعتماد على الأيام من الناحية التاريخية. فإن مما ينمي هذا الظن هو دأب رواتها على تغليب الجانب القصصي على النسق التاريخي عند سرد حوادثها، إضافة إلى أن معظم هؤلاء الرواة يبوبونها حسب القبائل»^(١٠٣). ولعله من الغرابة حقًا، أن نلغي كل المعطيات التاريخية، وهذه المعرفة «الخبرية» الواردة في شعر العرب، بدعوى أنها صيغت في قوالب قصصية، ومرتبطة حسب القبائل. على نحو قد يُفهم من هذا الاعتراض أن نلزم الشاعر، الذي ساق حوادث ووقائع في أزمان غابرة ضمرت فيها حركة التدوين، أن ينضبط لمنهج المؤرخين، فيكتب أيام العرب ضمن نسق تاريخي يراعي الترتيب على السنين ويتحقق من وقوعها ويضبط تفاصيلها. وهذا ليس من وظائف الشاعر. علما أن الشعر بإمكانه أن يشكل مدخلا لتنويع المعرفة التاريخية، ولإثراء المادة المصدرية للتاريخ، بحيث تُستمد هذه المعرفة من مظان لم يكن مقصدها الأصلي هو المادة التاريخية نفسها، بقدر ما كانت عنايتها بالفخر أو الرثاء أو غيرها من أغراض الشعر والمادة الخبرية، عارضة غير مرادة في ذاتها، لتتنظم الأشعار لاحقًا ضمن المصادر غير المباشرة للمعرفة التاريخية. ويبدو أن هذا الرأي قد تسلسل من موقف كارل بروكلمان (ت ١٩٥٦) وهو يبخس من قيمة المعرفة التاريخية لأشعار العرب بدعوى أن الشاعر لم يكن موضوعيا، لأنه كان يسخرّ فنه لخدمة قبيلته فخرا واعتزازًا^(١٠٤) الأمر الذي أوهن هذا المعرفة.

إن العناية بأضراب هذه السياقات، حيث المعرفة التاريخية العارضة، لا شك في أنها ستحرر الشاعر بشكل كبير من المقتضيات التي تُخرج المؤرخ، وتُخرجه أحيانا عن حد

(١٠٢) المصدر نفسه، ١، ٢٥٩.

(١٠٣) منذر الجبوري، «أيام العرب في الجاهلية، قيمتها التاريخية-أثرها عند الجاهليين والإسلاميين نماذج منها»، مجلة: المورد، (العراق: وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٣م)، العدد: ١، ٤٢.

(١٠٤) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تعريب: عبد الحليم النجار، ج ١، ط ٥، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٥م)، ٥٦.

الموضوعية والحياد بسبب تردده بين ما ينبغي توثيقه وبين ما ينبغي تركه. وإن كان الشاعر غير معصوم من التعصب لقبيلته، أو الانحياز لعشيرته، أو الانتصار لطائفته، غير أن ما يشفع له هو أنه، على الأقل، حال دون توري الحوادث خلف ستائر الإهمال، وصانها من التردّي في مهاوي الضياع. كما أن الشعر - وإن لم يرق إلى مرتبة الدليل التاريخي - فهو بلا شك، مصدر تاريخي غير مباشر يتيح للمؤرخ الكثير من المعطيات. وحسب الشاعر من هذا كله أن يكون شاهد عيان، حضر الوقائع وعاصر أحداثها. أما ضبط زمن وقوع تلك الحوادث وحقيقة حدوثها، فليست مما يشغل الشاعر، ويملاً اهتماماته. رغم أن وعياً غير خاف بضرورة التوثيق التاريخي كان حاضراً ضمن حقول معرفية أخرى كما هو الشأن في معايير نقد الشعر عند العرب عموماً. وما يزكي هذا الوعي، أن ابن سلام ما كان لينكر على محمد بن إسحاق (١٦٠هـ) إفساد الشعر وتهجينه وحمل كل غثاء منه^(١٠٥)، إلا بسبب طول الأمد بين عصر ابن إسحاق وبين عاد وثمود الذين نقل ابن إسحاق عنهم الأشعار. وعليه، فإن ابن سلام وضح ضرورة مراعاة التوثيق، وحذر من خطورة ضياع سند النقل حين قال معرضاً بابن إسحاق: «أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أداه منذ آلاف من السنين؟»^(١٠٦). وهذا إنكار يتوافق مع إنكار الباحث السابق لأي جدوى لأيام العرب ووقائعها ضمن السياق التاريخي. وكأن المطلوب ممن اهتم بتلك الأيام أن يسلك مسالك المؤرخين، فيدقق مصادر المعرفة التاريخية، ويتحقق من وقوع الأحداث، ويؤرخ لأزمته وقوعها، ويوردها، فضلاً عن ذلك، مرتبة منظمة، بل مصنفة على السنين أو غيرها من المعايير المعتبرة عند المؤرخين.

صارت المعرفة التاريخية صلب الأشعار، التي تحولت بدورها إلى أوعية للأخبار. فلم يكتف الشاعر من المادة الخبرية، بالقدر الذي يتيح له دعم قصائده، وتوثيق معانيها، وإنما حملته الحاجة إلى المعرفة التاريخية، وتقديرها بعد أن وقف على قيمتها، إلى إيلاء زيادة عناية بالمادة الخبرية. فبعد أن طبقت شهرة ابن طيفور (٢٨٠هـ) الآفاق، وأصبح شعره أشهر عند الخاصة والعامة حتى بلغ الشرق والغرب^(١٠٧)، كانت عنايته

(١٠٥) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج ١، ٧٠.

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١، ٨.

(١٠٧) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ٤١٦.

أوضح، ليس بجمع الأخبار والأيام وحسب، وإنما بالعكوف على التأليف فيها وتقييدها. فلم يشارف القرن الثالث على الأقول حتى استحالت عناية أهل الشعر بتتبع الأخبار واستقصاء تفاصيلها إلى التأليف فيها. بل إن الخطيب البغدادي في تاريخه نسب للشاعر ابن طيفور كتاب «المصنف في أخبار الخلفاء وأيامهم»^(١٠٨).

فكان للشعر أثر بالغ في نشر المعرفة التاريخية بين الناس في الحواضر والقرى، وفي البوادي النائية والصحاري، فالقصاصد المؤطرة بأخبار العرب وأيامهم، تناقلها العرب أدناً عن قم. وعقدت لذلك الأسواق والمنتديات، وردتها ألسن أهل المدر والوبر، وحفظتها الذاكرة الجماعية، وانتقلت من جيل إلى آخر. وهذا ما ضمن حفظ هذه المعرفة، وحال بينها وبين اندراسها وضياها.

ومع إطلالة القرن الرابع سيطر أهل الشعر على حقل الأخبار، وبدأت شخصية الشاعر تختفي في الأخباري؛ فأبو بكر الصولي (ت ٣٣٥هـ) هيمن على المشهد الثقافي، وسجلت أخباره حضوراً قوياً في كل مؤلف إبان عصره، لدرجة أنه وجد «على رأس كل خبر من الأخبار التي وردت فيه: حدثنا الصولي»^(١٠٩). وأسعفته إحاطته بأصول نقد الشعر وتمكنه من معايير تجويده وتهوينه، في أن يفاصل بين الحقول المعرفية المتباينة، ويدرك خصوصية كل علم، على رغم موسوعيته واستيعابه لمختلف العلوم «وحسن المعرفة بأخبار الملوك وأيام الخلفاء ومآثر الأشراف وطبقات القراء»^(١١٠). فأفرد كل فن بتأليف خاص، بالشكل الذي يشي بوعي الشاعر -بوصفه من مثقفي المرحلة- بخصوصية المعرفة التاريخية التي تتطلب تعاملًا خاصًا. يتوافق وطبيعة هذه المعرفة التي تستلزم إفرادها بالجمع والتأليف، من غير أن يدخل غيرها فيها. فدون أخبار الخلفاء^(١١١)، وأفرد القرامطة بكتاب مستقل^(١١٢). وهكذا انتقل الاهتمام من مجرد التأليف إلى التصنيف؛ فبعد أن جمع الأشعار، ودون أخبار من تقدّم ومن تأخّر،

(١٠٨) الذهبي، تاريخ بغداد، ج ٥، ٣٤٥.

(١٠٩) أبو بكر الصولي، الأوراق قسم أخبار الشعراء، ج ١، (القاهرة، شركة أمل، ١٤٢٥هـ)، ١١.

(١١٠) الذهبي، تاريخ بغداد، ج ٤، ٦٧٥.

(١١١) كمال الدين الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ط ٣، (الزرقاء، مكتبة المنار، ١٩٨٥م)، ٣٠٤.

(١١٢) أبو بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ج ٤، (بيروت، دار صادر، ١٩٧١م)، ٣٥٦.

وفاصلهم عن الوزراء والكتّاب والرؤساء، شرع يصنف أخبارهم وسيرهم^(١١٣) مع مراعاة ما يتطلبه التصنيف من وحدة الصنف وأصالة الإبداع مما سيرد قريباً.

وغير بعيد عن عصر الصولي، انبرى ابن القاسم الدمشقي (ت ٣٤٧هـ)، الشاعر، يقرض الشعر وينظم قوافيه حتى أضحى محسناً مجيداً^(١١٤). وصار أحفظ أقرانه ومعاصريه للأيام والأخبار^(١١٥). فلم تكن جودته في نظم الشعر، وإتقان ضروبه، بأقل من براعته في تصنيف الكتب الكثيرة من الأخبار والحكايات وال نوادر^(١١٦). وحج إليه طلاب الشعر حين وجدوه «أحذق الناس بسوق الأحاديث والأخبار»^(١١٧)، ليس لتعلم الشعر وما ينبغي له من الأوزان والقوافي، ولكن ليستفيد منه الوافدون فيضبطون تواريخهم على تواريخه، وأصحاب الشعر والأخبار فيكتبون عنه^(١١٨). وظل الشعر بذلك مصدراً خبرياً يعتمد عليه الأخباريون، على نحو صار للمادة الخبرية فضل كبير على جودة الشعر وقوة تصويره. في مقابل ذلك يسر الشعر، بالنظر إلى سهولة حفظه واستيعابه، للأخباري عملية تذكر الأخبار وتضمن الأشعار للحوادث والوقائع، ليتناقلها الناس في منتدياتهم وأسواقهم الأدبية، بسبب ما تميزت به الأشعار من سرعة حفظها، وسلاسة تناقل الناس لها.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن بعض الشعراء بدءاً من الربع الأخير من القرن الثالث، تسللت إلى تراجمهم، كما يبدو، مهام من قبيل: «له تصنيف في الأخبار»، أو «مصنف في الأخبار». على أن الحديث عن المصنف في الأخبار، شرع يزاحم وسم الأخباري الذي أخذ يتوارى تدريجياً، ويفسح المجال لمن سيشغل بالتصنيف وأجناسه. علماً أن التصنيف يتجاوز مسمى الجمع والتقميش اللذين يشيران إلى مجرد التأليف، لينسحب على عملية إفراء المؤلف بصنف واحد من المعرفة، بحيث لا يدخل فيها غيرها^(١١٩). وكأن الأخبار قد شرعت تستقل بنفسها وتناى عن سائر الحقول المعرفية حين تميزت الأصناف بعضها

(١١٣) تقي الدين المقرئ، المقفى الكبير، تحقيق: محمد اليعلاوي، ط٢، ج٧، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦م)، ٢٣٣.

(١١٤) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ٤٠٤.

(١١٥) المصدر نفسه.

(١١٦) المقرئ، المقفى الكبير، ج٦، ٢٨٥.

(١١٧) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ٣٢.

(١١٨) المصدر نفسه، ١١٩.

(١١٩) العسكري، الفروق اللغوية، ١٤٦.

عن بعض^(١٢٠). إلى جانب ما اشتهر من التصنيف الذي لا يراد به إلا ما كان من كلام المصنف نفسه^(١٢١). وكأن الأمر لم يعد يقتصر على حشد نقول الآخرين وتسويد الأوراق بها، بقدر ما أصبح يستوعب ما يبده المصنف من أشكال ترتيب مادته الخبرية، وضبط فصولها وأبوابها، وما يتطلب ذلك من الابتكار والإبداع. الأمر الذي به يتفاضل المصنفون ويتفاوتون. فكان لانتقال الأخباري الشاعر من العناية بجمع الأخبار والتأليف فيها، إلى إفرادها بالتصنيف الأثر البالغ في نشأة ملكة نقل الأخبار والتمكن منها وضبطها، وإدراك قوانينها. حتى انبرى المهتم بالمعرفة التاريخية ينأى عن طريقة الأخباري الناقل، ليدنو رويدًا من منهج المؤرخ الضابط. لدرجة شهد فيه القرن الرابع من «كان راوية مأمونًا على ما رواه من الآثار والأخبار»^(١٢٢)، بعد أن استحضر أهمية التوثيق وتحري الموضوعية والصدق، لكونهما أولى أدوات اشتغال المؤرخ.

بناء على ما تقدم، يلحظ أن الأخبار والعناية بها حفظًا وتأليفًا وتصنيفًا كان وثيق الصلة بالحقل المعرفي الذي ارتبط بثقافة العرب الفطرية المتوافقة مع طبعهم في نظم الشعر وقوله. فكان الأخباري الشاعر الذي استثمر اطلاعه على الأخبار في إنتاج معرفة تاريخية، ضمَّنَها القصائد والأشعار. على أن الأمر سيتحول إلى أن يتصدر من عُرف اشتغاله بالشعر وصناعته مجالَ كتابة التواريخ، وتصنيف كتب الطبقات ذات الصلة بالأخبار.

ومما ينبغي التأكيد عليه، أن العناية اتجهت إلى وظيفة المعرفة بالدرجة الأولى، أكثر من الحرص على قيمة المعرفة بمراعاة صدقها من عدمه؛ لأن ما شغل العرب قبل البعثة وبعدها هو صيانة «الانتماء»، والحفاظ على الهوية العربية. وهذا، حسب ما يبدو، ما كان حاضرًا في ذهن الإنسان العربي وهو يتعاطى مع الشعر كما الأخبار. فما دام ذلك يحفظ ذاكرته، وينقل أمجاده عبر الأجيال، ويحقق وظيفة يتغياها، فإنه لم يكن ليبالي بمصدر هذه المعرفة من حيث موثوقيتها، ولا بقيمتها من حيث صدقها؛ لأن المصدر والقيمة قضيتان ثانويتان نسبيًا، بالنظر إلى أن ما تُحفظ به الذاكرة والهوية، متحقق بالخبر المنقول شعرًا. بصرف النظر عن ثقة المصدر وصدقه، مادام الذبوع والانتشار

(١٢٠) الحميري، شمس العلوم، ج٦، ٣٨٤٠.

(١٢١) العسكري، الفروق اللغوية، ١١٢.

(١٢٢) ابن عمران المرزباني، معجم الشعراء، تعليق: فريتس كرنكو، ط٢، (بيروت، مكتبة القدسي، ١٩٨٢م)، ٣٨٠.

متحققين. علمًا أن العرب أدركوا أن النبل لا يتحقق إلا بالخبر والشعر، وليس بشيء مما سواهما. وهذه مسلمة أقرها خلف الأحمر، وهو الذي عرك أخبار العرب وخبر تجاربهم، فاستبعد النحو حين رآه لا يحقق لطالبه نبلًا فقال يوصي غيره: «ولقلما ينبل منفرد به، فعليك بالأخبار والأشعار»^(١٢٣).

٢،٢- المغازي والمعرفة التاريخية

إذا كانت متطلبات الشعر وضرورته حملت الشعراء على العناية بالأخبار -بعد أن استشعروا اشتراك الشعر كما الخبر في ارتباطهما بالفطرة البشرية والطباع الإنسانية. وهو الأمر الذي خلق وعيًا تاريخيًا لدى الشعراء دفعهم إلى توظيف الأخبار بوصفها مادة رئيسة في نظم الأشعار حتى أضحت أوعية لأخبار العرب، وصارت أيامهم المشهودة مادة ثرة تقدح القرائح وتنشط حركة الشعر والتأليف فيه - فإن أصحاب المغازي حملوا المعرفة التاريخية على غير الوجهة التي اتخذتها عند الشعراء؛ إذ لم يكن قصدهم قصد الشعراء، بل مالوا نحو توثيق المادة الخبرية بالنظر إلى أنهم بصدد الاشتغال بمعرفة تاريخية تتصل بقصة نبي يرتبط بها معتقد الناس، تحمل مادة تاريخية مصدرية، ستكون عمدة لحقول معرفية مختلفة.

إن طبيعة هذا الحقل الذي حظي باهتمام بعض رجال طبقة التابعين، وسم التعاطي مع المعرفة التاريخية بكثير من الخصوصية، إذ لم يكن هاجس المشتغلين بالمغازي هو تدوين «المروية» الخبرية ذات الصلة بحوادث السيرة وحسب، بقدر ما صار الحرص شديدًا على «التوثيق» وتحري الدقة، ومراعاة الضبط في النقل، المؤطر بالاختصار والنأي عن التطويل والإسهاب، وتعبير قريب من مباحث المعرفة، صار الحرص على مصدر المعرفة وقيمتها.

إن أوائل من انصرف إلى التأليف في المغازي، كانوا من شهود الحوادث التي وُثِّقَت في تصانيف السيرة، فأبان بن عثمان (ت ١٠٥هـ) شهد خروج عائشة وطلحة والزبير^(١٢٤)، أما عروة بن الزبير (ت ٩٤هـ)، وإن لم يشهد يوم الجمل ورُد عنها بعد أن استصغروه^(١٢٥)،

(١٢٣) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ج ١، ٣٢.

(١٢٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٤، ٤٥٣.

(١٢٥) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، ط ٢، ج ٥ (بيروت، دار صادر، ١٩٦٨م)، ١٧٩.

إلا أنه عاصر أحداثه ووعى تفاصيله، وبلغته أصدائه، وتتبع أطواره. فضلاً عن أنهما قريباً عهد من زمن حوادث السيرة الأولى، فتلقوها ممن عاشها وعاصرها وكان شاهد عيان عليها. وهي الأمور الذي تعززت بالروح العامة التي أشاعها الدين الجديد وهو يحث على التثبت في النقل، وتحري الصدق، والتحذير من الكذب والافتراء، على نحو أعلى شأن قيمة المعرفة ومصدرها.

لذلك، تجلت المعرفة التاريخية، في تصانيف المغازي بصيغة غير مألوفة عند العرب. فموسى بن عقبة (ت ١٣٥هـ)^(١٢٦)، وإن خالط الأخباريين ووصلته الكثير من نقولهم، وربما سمع منهم. لا سيما وأنهم تصدروا عموم المشهد الثقافي عند العرب إبان هذه المرحلة. إلا أنه الموجّه بروح الثقافة الجديدة، استثمر ما بين يديه من المعرفة التاريخية، وعكف على نصوص شُرْحِ بِل بن سعد المدني^(١٢٧) المكنى بـ «أبي سعد»، لما رأى تكالب الناس عليه حين «اتهموه أن يكون يجعل لمن لا سابقة له سابقة»^(١٢٨)، وهو الأعلى إسناداً؛ بحيث كان يروي عن أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١٢٩). غير أن علو إسناده لم يشفع له، فردت مغازيه لاضطراب في ضبطه^(١٣٠)، وليس لاتهام في عدالته. فموسى بن عقبة بهذا التوجه أسس لمعرفة تاريخية عمادها منهج نقدي أعمله لدراسة المتن رأساً. حتى صار هذا المنهج معياراً لتمييز المصنفين في هذا الفن. وما اكتسبت بعض مؤلفات السيرة صفة «الضبط» و«الصحة» إلا بسبب اشتغال أصحابها بالمتن أصالة. فموسى بن عقبة ألف مغازيه^(١٣١) بعد أن أعمل معايير النقد في نصوص اطمأن إلى صحة سندھا ينقدها، ويعدل على ما فيها، «فدب على كبر السن، وقيد من شهد بدرًا وأحدًا ومن هاجر إلى الحبشة، والمدينة وكتب ذلك»^(١٣٢). فقطعت بذلك المعرفة الخيرية شوطاً كبيراً، واستحضرت حاجة ملحّة لتحقيق زمني تنتظم فيه حوادث ما يقارب قرناً ونصفاً من

(١٢٦) ابن حبان البُستي، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، تحقيق، مرزوق إبراهيم، (المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩١م)، ١٣١.

(١٢٧) توفي بين ١٢١هـ و ١٣٠هـ، أنظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٣، ٤٣٠.

(١٢٨) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦، (القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٦م)، ٢٦٧.

(١٢٩) ابن كثير الدمشقي، التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل، تحقيق: شادي نعمان، ج ٣، (المنصورة، مكتبة ابن عباس، ٢٠١١م)، ٢٠٦.

(١٣٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦، ٢٦٧.

(١٣١) تم جمع نصوصها وتحقيقها في رسالة جامعية بعنوان: المغازي، موسى بن عقبة، جمع ودراسة وتخرّيج محمد باقشيش، (دكتوراه، جامعة ابن زهر، المغرب، ١٩٩٤م).

(١٣٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦، ٢٦٧.

عمر الأمة بعد البعثة. وهو تحقيق يعكس مرحلتين؛ مرحلة «التمكين» عنوانها هجرتان: أولاهما نحو الحبشة، وثانيتها نحو المدينة. ومرحلة «الدفع» سَمَتْها مواجهتان بدر وأحد، على أن هذه المرحلة، شكلت فيها موقعة بدر بوصفها أول مواجهة، حدثاً لتمييز البدرين عن سواهم سبقاً وفضلاً. لأن التحقيق يخدم مقصداً قوامه تخليص السابقين الأولين من غيرهم. وهو المقصد الذي يبين قيمة هذه المعرفة في إطار مباحث نظرية المعرفة. فتحديد الأولين والسابقين والمهاجرين يستلزم معايير زمنية متعلقة بالتاريخ.

وهكذا تحول البحث في المعرفة إلى العناية بها من جهة وظيفتها؛ فإذا كان المقصد عند الشعراء هو مجرد استدرار المادة الخبرية، فإن الأمر على خلافه في المغازي بعد أن توجه الاهتمام إلى ما يترتب عن هذه المعرفة وإلى مآلاتها. لهذا تصدر البحث في طبيعة مصادر المعرفة وتوثيقها انشغالات أهل السير. فانصرف الاهتمام في المغازي، كما يلحظ، إلى قضيتين بارزتين؛ تتعلق الأولى بإمكانية المعرفة من حيث صحة المادة التاريخية المتحصلة وسبل توثيقها، إلى جانب درجة حصول الاطمئنان إلى ما تحصل من المعطيات، وتتعلق الثانية بقيمة المعرفة.

تزامناً مع هذا التحول في بحث المعرفة التاريخية، أصبح التثبت من الخبر معياراً أعمله النقاد في المادة التاريخية بوصفها من علوم الوقت، حتى حاز موسى بن عقبة شهادة جودة مادته الخبرية ممن اطلعوا على مغازيه. فكان الإمام مالك (ت ١٧٩هـ) إذا سئل عن المغازي يقول: «عليك بمغازي الرجل الصالح موسى بن عقبة فإنها أصح المغازي»^(١٣٣)، وما حاز درجة «الأصح» على إطلاقها، إلا بسبب ضبط النصوص، وتحقيقها، حتى صار مالك يوجه السائلين، ممن يتحرون الدقة والصحة في ضبط كثير من الوقائع، إلى مغازي عقبة حصراً دون غيره قائلاً: «من كان في كتاب موسى بن عقبة قد شهد بدرًا، فقد شهدها، ومن لم يكن في كتاب موسى فلم يشهد بدرًا»^(١٣٤). وهذا توجيه خاص من مالك إلى المهتمين بالمعرفة التاريخية، حسب ما يبدو، ممن كان يقصد التأريخ والكتابة، لأن جواب مالك كان عن سؤال مفاده «مغازي من نكتب؟»^(١٣٥).

(١٣٣) جلال الدين السيوطي، إسعاف المبطأ برجال الموطأ، (مصر، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٩٦م)، ٢٨.

(١٣٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦، ٢٦٧.

(١٣٥) ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج ١، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٢م)، ٢٢.

بل إن ما يعزز هذا الطابع في التعامل مع المعرفة الخبرية، أن عقبة نفسه كان مدفوعاً بهاجس مصدر المعرفة، الذي حمّله على تدقيق مغازي «أبي سعد» السابقة. وكان النظر في مصدر المعرفة وتحقيقها توجّهاً عاماً، لأن عقبة بين أن ما حمّله على ذلك، هو إنكار الناس على أبي سعد لأنه، حسب زعمهم، جعل لمن لا سابقة له سابقة. وكأن الإنكار هذا، تحول إلى رأي عام وثقافة مستشرية بين عموم الناس. فيبدو أن مناخاً عاماً وسم التعاطي مع المعرفة في معظم الحقول العلمية، بسبب التأثير الواضح لمنهج المحدثين، خلال هذه المرحلة. فالشافعي (ت ٢٠٤هـ) لم يسعه إلا أن يوثق تلك المغازي ليقول: «وليس في المغازي أصح من كتاب موسى بن عقبة مع صغره وخلوه من أكثر ما يذكر في كتب غيره»^(١٣٦)، علماً أنه نبه إلى أن موسى بن عقبة نأى عن الإطالة والإطناب، وأسقط كثيراً مما أورده غيره. وعلى رغم مرور حوالي قرن على معيار توثيق مصدر هذه المعرفة التاريخية من قبل مالك والشافعي، ها هو أحمد بن حنبل (ت ٢٤٠هـ)^(١٣٧) يُعمل المعيار ذاته ويحكم على المادة الخبرية عند عقبة بالحكم ذاته وهو يقول: «عليكم بمغازي موسى بن عقبة، فإنّه ثقة»^(١٣٨). فمعايير المحدثين بدت واضحة في تقويم مغازي المرحلة بوصفها ضرباً من المعرفة التاريخية.

إذا كانت مغازي ابن عقبة قد امتدت على مرحلة زمنية تناهز مئة واثنين وثلاثين (١٣٢) عاماً^(١٣٩)، من حرب الفجار إلى حدود ولاية خالد بن عبد الله القسري (ت ١٢٥هـ) على العراق زمن الأمويين. إلا أن ابن إسحاق (ت ١٥١هـ) وسع الدائرة، وسعى لكتابة تاريخ قصة الإسلام ضمن سياقه التاريخي العالمي، فالخليفة العباسي المنصور (ت ١٥٨هـ)؛ وبين يديه ابنه وولي عهده «المهدي» وجّه ابن إسحاق لتصنيف كتاب يشمل تاريخ البشرية منذ آدم إلى حدود منتصف القرن الثاني الهجري، فقال: «أذهب فصنف

(١٣٦) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، ج ٢، (الرياض، مكتبة المعارف، ١٩٨٣م)، ١٦٤.

(١٣٧) أبو اسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٧٠م)، ص: ١٦٩.

(١٣٨) محمد الدمشقي، طبقات علماء الحديث، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزبيقي، ط ٢، ج ١، (بيروت، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٩٩٦م)، ٢٣١.

(١٣٩) بناء على ما تمكّن من جمعه جامع نصوص هذه المغازي ومحققها: محمد باقشيش أبو مالك ضمن رسالة جامعية بعنوان: المغازي لموسى بن عقبة، جمع ودراسة وتخرّيج، ١٩٩٤م. على رغم أن آخر حادثة أورده المحقق يعود إلى حوالي ٨٩هـ، ووفاته تأخرت إلى ١٣٥هـ، فإن إسقاط حوادث كثيرة تعلل بأن ابن عقبة إنما اعتمد على نصوص أبي سعد، أو بضيايع مرويات عقبة، كما أشار المحقق إلى ذلك، أو بتوجه موسى إلى الاختصار وعدم الأطناب.

له كتاباً منذ خلق الله تعالى آدم عليه السلام إلى يومك هذا»^(١٤٠). وهكذا، فإن المقصد التصنيف عند ابن إسحاق يختلف عن سابقه كموسى بن عقبة الذي شغله تمييز البدرين عن سواهم. لأن ابن إسحاق استصحب مقصداً تربوياً تعليمياً، وهو ما حمله على توسيع دائرة اهتمامه. إذ لم يقتصر على تدوين المغازي فقط، وإنما جعل مصنفه في ثلاث محطات كبرى؛ وهي: المبتدأ والمبعث والمغازي، وهذا ما حمله على تنويع مصادر معرفته التاريخية، فالمبتدأ لا يمكن تحصيله إلا عبر الوحي لتعلقه بالغيب الماضي، فكانت عمدته في ذلك أخبار السابقين المنبثقة من التاريخ التوراتي وأخبار العهد الجديد. بينما لا يتوصل إلى المبعث إلا عبر الخبر المنقول ممن شهد إعادة بناء الكعبة وعام الفيل والفجار.. مما نقل سماعاً أذنًا عن فم. في حين صارت المغازي قريبة من عصر المصنف، تناقلها الناس جماعات وأفراداً تواتراً، بل إن معظم مواقع الحوادث لم تلحقها عاديّات الزمن، ولم تعف رسومها بعد.

أدرك ابن إسحاق أن حياة النبي صلى الله عليه وسلم مرحلة من مسيرة التاريخ البشري، وحلقة من حلقات هذا التاريخ، وتمكن من تمييز هذه المعرفة التاريخية عن مجال اشتغال الحديث النبوي، الذي يُعنى بواقعة معينة يحتاج فيها شهادة تنهض على ثبوت تلك الواقعة من دون الحاجة إلى سياق «قصي»، في حين، تهتم السيرة النبوية بسياق الحوادث، وتعمل على جمع شتات الوقائع لتُنشئ مروية «تاريخية» يسهل تتبع أحداثها. لذلك فإن «التاريخ يُبقي على الحديث، ولكن غرضه الإخبار عن الحكاية التاريخية كقصة مترابطة كاملة بدون إثقال الكلام بتكرار الأسانيد وتكرار البيانات»^(١٤١). فكان أمام ابن إسحاق تحدٍ كبير من جهة العناية بـ«قيمة المعرفة» من حيث ثبوت هذه المعرفة بناء على معايير المطابقة للواقع، على نحو يحقق يقين المعرفة التاريخية.

بهذا السياق يُفسر موقف الإمام مالك من ابن إسحاق، بعد أن سعى لإعمال منهج المحدثين على سائر مصنف ابن إسحاق. من هنا يفهم تشنيع مالك عليه، وهو يلزمه بمقتضيات قيمة المعرفة المحددة في الصدق القائم على ثبوت النقل. رغم أن هذا الثبوت، وإن كان يتوافق مع المغازي بالدرجة الأولى ومع جزء من المبعث، فإنه لا يتصور

(١٤٠) البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٢، ١٦.
(١٤١) مقدمة المغازي، محمد بن إسحاق، ك.

تحصيله في المبتدأ. لأن مالكا نظر في المعرفة التي حصلها ابن إسحاق، من حيث قيمتها ومصدرها فقال إنه «دجال من الدجاجة»^(١٤٢) وقال عنه يحيى القطان (١٩٨هـ) «ما تركت حديثه إلا لله»^(١٤٣). فكيف يمكن أن يكون ابن إسحاق بهذا الوصف وهو الذي صار كل مصنف السيرة عيالاً على سيرته؟

لقد كشف موقف مالك من ابن إسحاق شعوراً بطبيعة المعرفة وبتباينها، وبخصوصية الحقل المعرفي الذي بحثه ابن إسحاق. وهو حقل المعرفة التاريخية، الذي يفصل الحديث منها وقيمتها. بل ويبيّن وعياً مبكراً بهذه القضايا المتصلة بمباحث المعرفة. لهذا، قارب ابن حبان (ت ٣٥٤هـ) هذه القضية مقررًا انتفاء الخلاف بين مالك وابن إسحاق في تصورهما لعلم الحديث. وهذه مسلمة أثبتتها منذ البداية فقال: «ولم يكن يقدح فيه مالك من أجل الحديث»^(١٤٤)، ولكن من أجل منهج آخر ارتضاه ابن إسحاق في تحصيل معرفة من نوع آخر، معرفة السير والأخبار. وهو المنهج الذي حمل مالكاً على أن «ينكر عليه تتبعه غزوات النبي صلى الله عليه وسلم عن أولاد اليهود الذين أسلموا وحفظوا قصة خيبر وقريظة والنضير وما أشبهها من الغزوات عن أسلافهم وكان ابن إسحاق يتتبع هذا عنهم ليعلم من غير أن يحتج بهم»^(١٤٥). فخصوصية البحث التاريخي عند ابن إسحاق تقتضي توثيق حوادث الماضي، عبر مقابلة شهود هذه الحوادث بصرف النظر عن مقاييس «العدالة» التي أرساها المحدثون. فإذا «كان مالك لا يرى الرواية إلا عن متقن صدوق فاضل يحسن ما يروي ويدري ما يحدث»^(١٤٦) فإن ابن إسحاق أعمل معيار «شهود الحادث» وانبرى يسأل أبناء اليهود، شهود حوادث خيبر وبني النضير وبني قريظة، ويستقصي منهم التفاصيل والحيثيات التي تتيح له بناء الحوادث وتركيبها، فمالك يروي ليحتج، وابن إسحاق يروي ليعلم.

(١٤٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ٢٨. تاريخ بغداد، ج ١، ٢٢٣.

(١٤٣) ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، تعليق: إبراهيم رمضان، ج ١، (بيروت، دار القلم، ١٩٩٣م)، ١٧.

(١٤٤) محمد بن حبان البستي، الثقات، ج ٧، (حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٣م)، ٣٨٢.

(١٤٥) المصدر نفسه.

(١٤٦) المصدر نفسه.

إذا تجاوزنا موقف مالك السابق المرتبط بسياق استثنائي شخصي^(١٤٧)، وليس من المعرفة التاريخية التي أنتجها ابن إسحاق، فإن شعبة بن الحجاج (ت ١٦٠هـ) وسفيان الثوري (ت ١٦١هـ)، بعد أن أدركا خصوصية هذه المعرفة، لم يترددا في تقدير مجهود ابن إسحاق، وتثمين الحقل المعرفي الذي أضى يتسم بكثير من الخصوصية والتفرد. فوثقًا معرفة التواريخ والأخبار بتوثيق المشتغل بها فقلا عن ابن إسحاق: إنه «من أحسن الناس سياقا للأخبار وأحسنهم حفظًا لمتونها»^(١٤٨).

وبعد أن نضج البحث في التواريخ، واتضحت المعرفة التاريخية، في القرن الثامن سعى الذهبي إلى بيان خصوصية هذه المعرفة، وعقد مقارنة بينها وبين الحديث من حيث المنهج؛ فمالك المحدث عند الذهبي «ارتفع وصار كالنجم» في تخصصه رواية ودراية وفهماً واستنباطاً. وابن إسحاق المؤرخ عنده «فله ارتفاع بحسبه، ولا سيما في السير». لأنه برع في التاريخ وتتبع حوادث السيرة النبوية مبدأ ومبعثاً ومغازي. فبراعة الأول في تفتيش الحديث، وبراعة الثاني في مراعاة خصوصية منهج التاريخ. أما من حيث المواصلة بينهما في علم الحديث، فإن الذهبي لا يتردد في تقرير تفوق الإمام مالك على ابن إسحاق بقوله: «وأما في أحاديث الأحكام، فينحط حديثه فيها عن رتبة الصحة إلى رتبة الحسن»^(١٤٩) فمزية مالك في حديثه وفقهه، ومزية ابن إسحاق في تاريخه ومغازيه وسيره، ولا عبرة بنقل تقاصر ابن إسحاق عن بلوغ درجة المحقق في الحديث، إلى حقل السير والمغازي والتاريخ عموماً.

ويزيد ابن سيد (ت ٧٣٤هـ) هذه المقارنة توضيحاً، وهو يقارب الحقلين المعرفيين؛ فبين أن مالكا إنما كان يعيب على ابن إسحاق منهجه في تدوين السير والمغازي. منهج بدت غرابته للإمام مالك المحدث المتشعب بمنهج تخصصه الذي غلب على علماء المدينة المنورة وفقهائها. حيث «كان مالك لا يروي الرواية إلا عن متقن صدوق»^(١٥٠). في حين

(١٤٧) يبدو أن موقف مالك من ابن إسحاق كان رد فعل مؤقتاً، بعد أن بلغ مالكا قول ابن إسحاق في علم مالك «اثنوني ببعض كتبه حتى أبين عيوبه أنا بيطار كتبه « تاريخ بغداد، البغدادي، تحقيق: بشار عواد، ٢ / ٢١. وإلا فإن ابن إسحاق حين عزم على الخروج إلى العراق تصالحا، فأعطاه مالك عند الوداع خمسين ديناراً نصف ثمرته تلك السنة. ابن حبان، الثقات، ج٧، ٣٨٢.

(١٤٨) المصدر نفسه، ج٧، ٣٨٣.

(١٤٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٦، ٤٩٦.

(١٥٠) ابن سيد الناس، عيون الأثر، ج١، ٢١.

أن ابن إسحاق - وإن نشأ بالمدينة - فقد عرف بتنقلاته بين الكوفة والإسكندرية وبغداد، وهي البيئات المختلفة التي أثَّرت في طريقة تعامله مع الأحداث. فقد كان يتتبع «غزوات النبي صلى الله عليه وسلم من أولاد اليهود الذين أسلموا وحفظوا قصة خيبر وقرية والنضير»^(١٥١). هذا التتبع هو عمدة المشتغل بالتاريخ، لأن المعرفة التاريخية تتطلب سعيًا لاسترداد الحادثة الماضية قصد بناء تفاصيله، وهذا ما يستوجب زيارة مواقع الأحداث. ومقابلة أبناء اليهود بوصفهم «شهودًا» مباشرين، أو وسائط نقلوا شهادات عن آبائهم ممن شهدوا الحوادث وعاشوا تفاصيلها. علماً أن ابن إسحاق «يتتبع ذلك عنهم ليعلم ذلك من غير أن يحتج بهم»^(١٥٢) فكان ابن إسحاق توافرت بين يديه جملة من الأخبار التي نقلها أبناء الصحابة ومنهم «أبان بن عثمان» و«عروة بن الزبير» ممن حاز قصب السبق في هذا المجال، وأخرى تلقاها من شهود الوقائع. فمن جهة تعدد المصادر شرع ابن إسحاق يقارن ويقابل، ليس من باب التشكيك، بل من باب سد الفراغات وإتمام الصورة كاملة، بتفاصيلها الدقيقة، على نحو يستجيب لطبيعة البناء المعرفي في النظر التاريخي.

كانت محاولة ابن إسحاق في تأسيس قواعد البحث التاريخي، تراعي طبيعة هذه المعرفة، وتستوعب أدوات النظر في التواريخ، وتتوافق مع سياق إمكان هذه المعرفة، وطبيعة مصادرها، وقيمتها توثيقاً وتصديقاً. وعلى نحو يستعيد الوعي التاريخي الفطري عند العرب وفق التصور الذي أرساه الأخباريون. ليوجه النظر إلى الخبر في المغازي باعتبارها شكلاً من المعرفة التاريخية، من حيث اشتغالها بالحوادث المرتبطة بالماضي.

إن الوعي بطبيعة المعرفة التاريخية وخصوصياتها عكسه ابن هشام (ت ٢١٨هـ) وهو يعكف على تهذيب مصنف ابن إسحاق الذي ألفه لمقصد جامع التأمّت فيه التربية بالتاريخ. وشكل هذا التهذيب أوضح النماذج التي اعتنت بالمتن تنقية وتنقيحاً، مستحضراً ما تقتضيه المعرفة التاريخية. بعد أن أدرك ابن هشام ضرورة توافق المادة التاريخية المقدمة مع سياقها العام. فعمد إلى إسقاط «بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا

(١٥١) المصدر نفسه.

(١٥٢) المصدر نفسه.

الكتاب»^(١٥٣). واستبعد ثلث المصنف مرة واحدة دون أن يُعمل فيه شيئاً من تهذيبه، سنده في ذلك أن «ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيه ذكر»^(١٥٤) فكان «المبتدأ» أول ما فرط فيه المهذب، لأنه لم يجد علاقة بين بداية الخلق ومبعث الأنبياء وتتابع رسالاتهم، وبين السيرة النبوية حسب تصوره. كما حذف كل ما لم ينزل «فيه من القرآن شيء»^(١٥٥). وهو بذلك يتغنى توافق متن الكتاب مع مسمى السيرة، بتخليصها مما ليس منها.

استحضر ابن هشام في سعيه لبيان قيمة المعرفة التاريخية، وهو يهذب عمل ابن إسحاق، تحقيق قدر معتبر من الموضوعية وهو يستبعد «أشياء بعضها يشنع الحديث به»^(١٥٦). هذا المسوغ، ذاته، هو الذي حمله على أن يعتمد رواية زياد البكائي^(١٥٧) في نقله لسيرة ابن إسحاق دون رواية يونس بن بكير^(١٥٨). نأياً وتهذيبه عن كل ما يخرم سلامة المادة المعرفية من التعصب لفرقة أو طائفة، لا سيما وأن ابن بكير رُمي بالتشيع^(١٥٩). فضلاً عن علاقته بالبرامكة الذين نكبهم الرشيد. فالذهبي بعد أن وثق يونس بن بكير ونقل صدقه، استدرك قائلاً: «إلا أنه كان مع جعفر بن يحيى البرمكي»^(١٦٠).

استدرك ابن هشام على ابن إسحاق في مواضع كثيرة، فعمد إلى ضبط التواريخ والأمكنة، ما يجعل الحوادث متناسقة تتيح إدراك سيرورتها. فكان لمقتضيات المعرفة التاريخية حضور عند ابن هشام، وإن لم يفصح عن ذلك على غرار ما سبق ذكره. فسعى إلى تأطير الحادثة التاريخية، وتدقيق تواريخ الوقائع، وتعيين أماكن حدوثها، مع حرصه على إتمام الحوادث وبيان تفاصيلها. كما كان على وعي جلي بضرورة الوقوف عند الظروف المؤطرة للحادثة التاريخية قصد استيعابها وفهم حثياتها. واعتنى بالبناء

(١٥٣) عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، ط ٢، ج ١، (القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، ١٩٥٥م)، ٤.

(١٥٤) المصدر نفسه.

(١٥٥) المصدر نفسه.

(١٥٦) المصدر نفسه.

(١٥٧) هو زياد بن عبد الله بن الطفيل البكائي الكوفي، توفي سنة ١٨٣هـ. محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير، ج ٣، (حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ب.ت)، ٣٦٠.

(١٥٨) هو يونس بن بكير مولى بني شيبان، وهو صاحب محمد بن إسحاق صاحب المغازي، توفي بالكوفة سنة ١٩٩هـ في خلافة المأمون. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٦، ٣٩٩.

(١٥٩) قال فيه الذهبي «ومما ينقم عليه التشيع» تاريخ الإسلام، ج ٤، ١٢٥٩.

(١٦٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٨، ٢٧.

المتصل حوادث السيرة. واقتصر على ما هو مهم من أحداثها الكبرى. فلم يكثر بتفاصيل لا تخدم موضوع كتابه. كما نأى عن التفاصيل التي لا تقدم إضافة معتبرة إلى الحادثة التاريخية. وهذا ما علل به ابن هشام عدم الإسهاب في سرد تفاصيل حرب الفجار فقال: «وحدث الفجار أطول مما ذكرت، وإنما منعني من استقصائه قطعه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(١٦١). فابن هشام شغله الحادثة التاريخية، لحرصه على اتصال الحوادث واستمرارها ضمن سياقها التاريخي.

فهاجس اتصال الحادثة التاريخية، والحذر من تجزئة الصورة الكاملة ومن خطورة تقطيعها، تأثرا بأسلوب أيام العرب وملاحمهم، وسوقه ضمن تسلسل قصصي، نمط في التأليف التاريخي تنبه إليه، كما سبق، ابن هشام ومن قبله ابن إسحاق، وظهرت جدواه، لا سيما بعد ما صار إليه التصنيف التاريخي من ترتيب على السنين في لاحق القرون. وهو الترتيب الذي ألزم المؤرخ بتقطيع الحادثة الواحدة تحت ضغط معيار انقضاء السنة ودخول أخرى، وهو عيب أثر في فهم الحادثة واستيعابها، ذلك العيب الذي أجمله ابن الأثير خلال القرن السابع بقوله: «ورأيتهم أيضا يذكرون الحادثة الواحدة في سنين ويذكرون منها في كل شهر أشياء فتأتي الحادثة مقطعة لا يحصل منها على غرض ولا تفهم إلا بعد إمعان النظر»^(١٦٢).

٣،٢ - المعرفة التاريخية وعلم الكلام

مع إطلالة القرن الثالث، صار النظر ثقافة العصر، بفضل تشجيع الجدل العقلي على نحو صار عادة سائدة، وقُدِّم أهل الكلام والمناظرة، وتبوؤوا مكانة متميزة، ونالوا حظوة عظمى عند خلفاء بني العباس. وعلى امتداد النصف الأول من القرن الثالث شكل المتكلمون ملأ سلاطين العباسيين يتناظرون ويتجادلون، بل إن المأمون (ت ٢١٨هـ) «رَغِبَ الناس في صنعة النظر، وتعلموا البحث والجدل»^(١٦٣).

وتأسيساً على متانة منهج المتكلمين، وقوة البناء المعرفي فيه، تشوفت العلوم إليه، لتتخذ نموذجاً معرفياً على أساسه تبني أنساقها النظرية، فكانت العقيدة أولى تلك

(١٦١) المصدر نفسه، ج ١، ١٨٧.

(١٦٢) عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١، (بيروت، دار صادر، ١٩٦٥م)، ٧.

(١٦٣) المسعودي، مروج الذهب، ج ٤، ٢٧٧.

العلوم. ورام التاريخ نيل بعض الحظوة من هذا التشوف. كان من نتيجة ذلك، أن بعض قضايا الأخبار والتواريخ شرعت تتسرب بشكل تدريجي إلى البحث الكلامي، الذي ميح من مفردات المنطق وفلسفة اليونان. فكان البحث في الأخبار والسير المؤسس على أشهر قضيتين من قضايا الجدل الكلامي وهما «الاكتساب والاختيار» علامة فارقة في نشوء معرفة تاريخية متأثرة بنتائج البحث الكلامي، بناء على حدود تصرف الأفراد وصناعة أفعالهم. وفضلاً عما يواريه هذا الإقرار من اعتقاد متعلق بالموقف من خلق أفعال العباد، إلا أن الجاحظ، قبل أن يناقش سلامة الخبر وصحته، قارب الخبر نفسه ضمن مسمى المعرفة.

وبشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ)، قبل الجاحظ، وإن شغله تقرير مذهبه في خلق الأفعال، حين ربط إدراك المعرفة التاريخية بوصفها معرفة كسبية تنشأ عن اختيار وطلب، وهو يحزر رأي فرقة في المسألة حين «جعلوا سبيل المعرفة بصدق الأخبار كالعلم بالأمصار النائية والأيام الماضية كبدر وأحد والخندق وغير ذلك من الوقائع والأيام، وكالعلم بفرغانة والأندلس والصين والحبشة، وغير ذلك من القرى والأمصار، سبيل الاكتساب والاختيار»^(١٦٤). إلا أنه قارب مفهوم الأخبار من خلال رسم حدود هذا الحقل المعرفي، وبيان مجال اهتمامه، حين عدّ الأخبار من قبيل «العلم بالأمصار النائية والأيام الماضية» في إشارة منه إلى التثام عاملين يؤطران في عمومهما مسمى «التواريخ» وهما: «الأمصار والقرى» باعتبارها أفضية الحوادث والوقائع، إلى جانب «الأيام»، بوصفها أمانة على الزمن التاريخي، الموسوم بالمضي والانصرام تنبيهاً على وقوع تلك الحوادث في الزمن الماضي. علماً أن النظم (توفي في العقد الثاني من القرن الثالث) توسع في بيان حقيقة الأخبار حين أضاف إلى القرى والأمصار السير والآثار^(١٦٥)، لتجلو صورة التاريخ بشكل أوضح.

إن ابن المعتمر في هذا النص أصل لثلاثية مفهومية تُعد أساس المعرفة التاريخية، أولها «الزمن» في قوله: «كبدر وأحد والخندق وغير ذلك من الوقائع والأيام». فبدر وأحد والخندق، وإن كانت أعلاماً جغرافية، إلا أن ارتباطها بحوادث بعينها في زمن معلوم،

(١٦٤) الجاحظ، الرسائل الكلامية، ١٠٩.

(١٦٥) نسب الجاحظ هذا القول إلى شيخه، النظام. الجاحظ، الرسائل الكلامية، ١١٢.

أحالتها مواقع توثقت فيها لحمة الحادثة بزمانها، بحيث تعزز هذا الالتحام بأن راعى الجاحظ في إيراد هذه المواقع ترتيباً زمنياً غير خاف، استشعاراً منه بتعاقب الحوادث تبعاً لمبدأ «التحول». وعلى نحو يستتبع تغييراً يكاد يكون هو الثابت الوحيد فيها؛ بحيث تتجسد فيه كل محطة من هذه المحطات الثلاث بداية «حقبة» ونهاية أخرى^(١٦٦). وثاني هذه المفاهيم هو «المجال» ليس بوصفه وعاء الحوادث والوقائع فحسب، ولكن أكثر من ذلك وأوسع؛ إذ بإمكان ابن المعتمر أن يقتصر على تعداد بدر وأحد والخندق مواقع شهدت حوادث عظيمة مثلت طفرات تاريخية عظيمة. إلا أنه عدل عنها، ليشير إلى أن الأخبار، فضلاً عن تعلقها بالوقائع والأيام كما أشير إلى ذلك سابقاً، فإن لها تعلقاً، أيضاً، بأعلام جغرافية من قبيل «فرغانة والأندلس والصين والحبشة». لأن تخصيص القرى والأمصار بالذكر دون البوادي، إنما هو إقرار بأثر عامل التحضر وبيئته حيث تتفاعل الفكرة بالدافع. فكانت النتيجة نشوء حضارات في بلاد ما وراء النهرين والصين بآسيا، وفي الأندلس بأوروبا، وفي الحبشة بإفريقيا، ضمن بيئات تراوحت بين الانغلاق التام والتكشاف الكامل. وعلى أساس فكرة تختلف من حضارة إلى أخرى. غير أن جميع تلك الحضارات تشترك في نشوئها على أساس فكرة تحضر واحدة، وهي معتقد الإسلام ومبادئه وقيمه التي أثرت في توجيه هذه الحضارات. فابن المعتمر يسوق القرى والأمصار أمثلة يجلو فيها التحضر فكرة وبيئة ودافعاً، ويعرض عن إيراد البوادي، حيث يتوارى التحضر خلف البداوة بسبب انتفاء عوامله وشروطه.

ثالث هذه المفاهيم هو: «الفاعلية الإنسانية»؛ إذ على الرغم من أن كل شيء يقع وفق إرادة كونية يقتضيها المعتقد الإيماني المشترك، إلا أن حركة التاريخ تتصل بأثر الإنسان في بيئته بوصفه مؤثراً في الحوادث من حوله، وهذا ما عناه ابن المعتمر بقوله «سبيل الاكتساب والاختيار» ليبين أثر الاختيار الإنساني بوصفه إجراء منهجياً ضرورياً يتيح للناظر في التواريخ والوقائع وعياً بأن هذا الإنسان -بمجموع أفراده- يُوجّهون، بكسبهم واختيارهم، جهدهم نحو صناعة الحضارة. من غير أن يتصادم ذلك وتوجيهات الوحي وتعاليمه. وبذلك ينتفي كل تناقض متوهم بين الفعل الإنساني وإرادة الله وعنايته. التي

(١٦٦) في إطار الوعي بالزمن التاريخي عند المسلمين عدت بدءاً مرحلة رد العدوان، وصارت أحدًا محطة «التميز»، في حين شكل الخندق بداية حقبة المبادرة إلى الفعل والطلب، بدل رد الفعل والدفع، حيث كانت هذه الموقعة آخر هجوم تصدى له المسلمون من مناوئهم، لينتقلوا بعد ذلك من موقف الدفاع إلى الهجوم.

لا يمكن أن تمثل قيّدًا يعوق مبادرات هذا الإنسان وفاعليته، بقدر ما تمثل حافزًا للأفراد أشبه بأثر الماء والهواء والشمس في الإنبات. وابن المعتمر، بهذا التوجه، إنما يناهض القول بالجبر. تلك العقيدة التي تكبل الإنسان، وتسلبه كل إرادة للمبادرة والحركة، وهي القضية التي حررها المتكلمون وبينوا موقفهم منها في مبحث «خلق أفعال العباد».

ويبدو أن تأثير الكلام كان واسعًا، وامتد من المشرق إلى بلاد المغرب والأندلس، فأبو حيان (ت ٤٠٠هـ)، يصور هيمنة المتكلمين على مجمل المشهد الثقافي مستشهدًا بقول شيخه يحيى بن عدي (ت ٣٦٤هـ) الذي اعترف مستغربًا: «إني لأعجب كثيرًا من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس: نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر وصح وظهر»^(١٦٧). فما سوغوا لأنفسهم أن يزعموا هذه السيادة، ويدّعوا هذه الهيمنة، إلا حين أدركوا متانة النسق المعرفي الذي شيدوه لا سيما «أن القوم قد أحدثوا لأنفسهم أصولًا وجعلوا ما يدعونه محمولًا عليها ومتناولًا من عرضها»^(١٦٨). وصار علم المتكلمين مركزًا، وفي فلكه تسير سائر العلوم، لارتباط هذا العلم بالبرهان والنظر والجدل. حتى قارب الحكمة بهذا التوصيف بينما «الآداب والعلوم هي قشور الحكمة وما انتثر منها على فائت الزمان»^(١٦٩).

تلقت الأخبار هيمنة النظر وسلطانه على سائر مصادر المعرفة. إذ على الرغم من تباين تلك المصادر بناء على طبيعة المعرفة وخصوصيتها، إلا أن النظر يدخل على بعض الحقول المعرفية دخول اضطرار؛ تسديدًا وتوثيقًا حين تضمّر موثوقية مصدر المعرفة ومظانها. كما هو شأن الأخبار عند الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) حين عدّ «الأصل في لزوم القول بعلم النظر وجوه: أحدهما الاضطرار إليه في علم الحس والخبر»^(١٧٠). لأن الخبر الصادق لا تثبت قيمته المعرفية صحة واستدلّالًا، إلا لكونه علمًا «يستفاد بسماع ومرأى كتب من أنباء قرون ماضية، وأمور مكانية من غير برهان إن كان الخبر بنفسه صدقًا»^(١٧١) أما ما كان دون ذلك، مما يطرأ عليه الغلط من أفعال الخوارق على سبيل التمثيل، فإن

(١٦٧) ابن حيان، المقابسات، ٢٢٤.

(١٦٨) المصدر نفسه.

(١٦٩) المصدر نفسه.

(١٧٠) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف (الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٠م)، ٩.

(١٧١) متغبي بن فريعون، كتاب جوامع العلوم، تحقيق: قيس الجناي، (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢م)، ٢٣٤.

النظر يصبح ضرورة لتبين الحق من الباطل في هذه الأخبار. من جهة تأمل قوى البشر الذين عنهم صدرت تلك الأفعال، ومن جهة أحوال ناقلي هذا الخبر^(١٧٢). فالنظر من جهة قوى البشر يستلزم قياس ما صدر من الأفعال على قدرة البشر على الإتيان بها، بناء على ما يسع البشر العاديون القيام به. وإلا ألحقت بالخوارق التي لا يأتي بها إلا الأنبياء المنتجبون، فتأكد حينئذ زيفها وبطلانها. أما من جهة الناقلين، فلعلها الخطوة اللاحقة حال التأكد من إمكان صدور تلك الأفعال عن البشر العاديين، لينصرف التأمل والنظر إلى أحوال الناقلين من حيث العدالة والضبط. وهذا الترتيب له وجهته من حيث إعمال نقد المتن بوصفه نظرًا داخليًا، يسبق نقد السند باعتباره تمحيصًا خارجيًا، في التعامل مع التواريخ والأخبار.

إذا كانت المعرفة التاريخية، تتأثر بالبيئة الثقافية العامة، فإن القرن الرابع شهد، إلى جانب انتشار الفكر الكلامي الاعتزالي الذي مازال حاضرًا ومؤثرًا، نبوغ المتكلمين من قبيل الأشعري والماتريدي بالإضافة إلى الفلاسفة المسلمين كالفارابي وإخوان الصفا ومسكويه والنوبختي. فكانت البيئة العربية مفعمة بروح النظر العقلي والمنطوق. رغم أن أحوال الناس صارت تطمئن إلى الأساطير وتركن إليها، وأضى العامة كما الخاصة قد تشوشت نفوسهم إلى الإيمان بالخرافة، واستمرت تصديق الأعاجيب من الأخبار. ولما لم يكن بين أيدي المهتمين بالتاريخ من أدوات لتمحيص هذا الخبر، إلا عبر بيان غلظه وتهافته، اعتمادًا على النظر العقلي والقياس المنطقي، أقبلوا يوظفون النظر وآلاته لتحقيق الخبر وتدقيقه. وهي الأدوات التي تتوافق مع طبيعة المناخ الثقافي العام الذي شهده القرن الرابع الهجري.

هذه الوضعية أحدثت حالة من الاستنفار في صفوف المهتمين بالتاريخ، بعد أن استلهموا روح ثقافة العصر وتصدوا لموجة من إفساد العقول بالترهات والأباطيل، فاستيقنوا «أن مفزع الكل، عند النوائب واعتراض الشبه، إلى النظر في ذلك والتأمل، فدل على أنه يدل على الحقائق»^(١٧٣). وما يلفت الانتباه، في هذه المرحلة، أن صار الكلام والمعرفة التاريخية يتقاسمان القضية نفسها التي عبرها دخل الفساد إلى العقول،

(١٧٢) الماتريدي، التوحيد، ٩.

(١٧٣) المصدر نفسه، ٧٢.

ومن خلالها «تسلّق الزائغون عن المحجّة في التلبّيس على الضعفاء وتعلّق المنحرفون عن نهج الحقّ»^(١٧٤) وهي قضية «مبادئ الخلق ومبانيه»^(١٧٥). التي أضحت موضوع المعرفة الكلامية والتاريخية، التي عني بها المتكلمون والمؤرخون على حد سواء. فتعلّقها بالمعتقد، إنما من جهة كونها غيباً ماضياً لا سبيل إلى إدراكه إلا بواسطة الخبر. أما تعلّقها بالمعرفة التاريخية فمن جهة أنها خبر وحوادث. فصارت العناية إلى «إثبات القديم المبدئ المعيد ثمّ ابتداء الخلق»^(١٧٦). غير أن أخباراً مختلطة تسلك إلى هذا المبتدأ فأفسدت معتقد العامة حتى تعذر إخضاع كثير منها لقوانين السند لبعد الأمد، ولارتباط تلك الأخبار بكتب أهل الكتاب. وهكذا، فلا سبيل لتخليص العقائد وتحقيق الخبر إلا عبر النظر. إن اتحاد الحقلين بهذا البيان ظل معضلة البحث التاريخي لعهود طويلة. فهذا ابن خلدون في القرن الثامن يلخص ذلك قائلاً: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسّرين وأئمة النّقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النّقل غنّاً أو سميناً»^(١٧٧).

سعى أهل التاريخ في القرن الرابع، قبل إعمال النظر في المعرفة التاريخية، وقبل بيان مسالك هذا الإعمال، إلى تشخيص حالة الاستلاب التي أصابت الناس، حتى صاروا أسارى متصدري المجالس من الأخباريين بعد أن استغلوا ذلك الميل الفطري إلى سماع الأخبار ونقلها كما سبق بيانه. فشرعوا يستحلّون أفئدة العامة، ويفسدون عليهم أذهانهم، بما يقصّون عليهم من غرائب يردّها العقل، ويحجبها الفهم، حتى شحنت الصدور بترهات الأباطيل، وتغيّرت فطر النفوس بالأسمار والأساطير^(١٧٨). فجَمَعَ هؤلاء الأُدعياء، إلى جانب إعلاء شأن هذه الترهات، إطرأ مذهبهم الفاسدة.

إن ما خرّصه هؤلاء الوضاعون من «أهل الشعبذة والمخرقة وأهل النّارنجيات»^(١٧٩) سرعان ما تلقفته الأفئدة المستحلبة، والعقول المستلبة المهيأة لتصديق كل خبر حتى

(١٧٤) المطهر المقدسي، البدء والتاريخ، (بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، ب.ت)، ٩٥.

(١٧٥) المصدر نفسه.

(١٧٦) المصدر نفسه.

(١٧٧) عبد الرحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، ط٢، ج١، (بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م)، ١٣.

(١٧٨) المقدسي، البدء والتاريخ، ج١، ٤.

(١٧٩) أبو الحسن الماوردي، أعلام النبوة، تحقيق: محمد البغدادي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م)، ٣٣.

أضحى «الحديث لهم عن جمل طار أشهى إليهم من الحديث عن جمل سار»^(١٨٠)، نفوس انفصلت عن طبعها السليم، واستسلمت للخوارق والأعاجيب. فبدل أن يتعاملوا مع التاريخ؛ يتأملون سنن الكون ونواميس الحياة، ويستلهمون منه ما به يعيدون توجييه معاشهم سيرًا على نهج العقلاء، انفصلوا عن ذلك كله لما وجدوا فيه من العنت والمشقة، واستطابوا الخوارق وجدوا في طلبها؛ «فهم إلى كل ناعق سراع وعن كل ذي حق بطاء»^(١٨١). فخفت نور العلم في عقولهم، وتناقلت النفوس في تغبي الحق وتحصيله، واستساغوا الأحلام والمنامات، فصارت كل «رؤيا مريّة أثر عندهم من رواية مروية»^(١٨٢) واعتادوا رد الحق، والنفور من اليقين، وتكذيب الحجج والدلائل و«ردّ العيان وجحد البرهان»^(١٨٣). وصاروا إلى أن عطّلوا عقولهم واستسلموا للوهم، وبعدت بهم الشقة عن الاجتهاد، وبسبب ذلك «دخلت عليهم شبه بعد ذلك، لتركهم البحث واستعمال النظر، ومالت نفوسهم إلى الدّعة، وما تدعو اليه الطبائع من الملائد والتقليد»^(١٨٤).

فهل، بعد هذا كله، مازال في عقول هؤلاء وفي ضمائرهم ما يقدر جذوة صدق يردون بها الباطل، ويصدون بها خوارق النقول؟ أم أن أضراب هذه النفوس في حاجة إلى هزة تنبه كل حالم. وتوقظ كل غافل. وعليه، فنشر المعرفة التاريخية وإحلالها محل ما تشبعت به العقول المستحلبة، وتشربته النفوس المستلبة، لا طائل من ورائه، ما لم ينجل عوار العيون وغبش البصائر، وهو الأمر الذي سيتحقق بتخليص ما استشرى من الأخبار التاريخية التي امتزجت بالمعتقد، عبر «تحكيم النظر والبصيرة في الأخبار»^(١٨٥). وهو التحكيم القائم على عرض الأخبار على أصولها، وقياسها بأشباهها، وسبرها بمعايير الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات^(١٨٦)، وهذه مسالك لا أثر لقوانين الرواية فيها، لأنّ المعول فيها على قوانين النظر والجدل.

(١٨٠) المقدسي، البدء والتاريخ، ج ١، ٤.

(١٨١) المصدر نفسه.

(١٨٢) المصدر نفسه.

(١٨٣) المصدر نفسه.

(١٨٤) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ١٢٤.

(١٨٥) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج ١، ١٣.

(١٨٦) المصدر نفسه.

ومن أجل ذلك، رجّح بعض مؤرخي القرن الرابع أن لا سبيل إلى تحصيل المعرفة التاريخية ذات الصلة بأخبار الأمم البائدة القريبة العهد بالمبتدأ كنوح وغيره، وهي معرفة متصلة بذرو من معتقد الناس الذي لا يمكن الركون فيه إلى «خرافات العجائز وتزاوير القصّاص وموضوعات المتّهمين من المحدثين»^(١٨٧)، ويعسر توثيقها وبيان صدقها إلا عبر البحث والنظر، لتعذر أعمال قوانين السند فيها. فتكامل في هذا المنهج أمران اثنان: الأول ينطلق من الذود عن العقائد الإسلامية والتصدي للدخيل الباطل منها. والثاني يتصدى لزيف الأخبار التي يتناقلها الناس بحيث لا يقبلها عقل سليم ولا منطق سوي، مما له صلة بالمبتدأ. حتى أصبح هذا الوضع مألوفاً عند مؤرخي القرن الرابع أن يصدرُوا أخبارهم بعبارات من قبيل «لا خلاف بين أهل البحث والنظر من الشرعيين أن جميع من ذكرنا من هؤلاء الأمم [...] أشد هؤلاء الأجناس بأساً، وأمنعهم هيبة، وأكثرهم عدة، وأوسعهم ملكاً، وأكثرهم مدناً»^(١٨٨). لأن بيان أحوال هؤلاء؛ في شدة البأس، وكثرة العدة، وسعة الملك، وانتشار التمدن، غير متاح إلا بناء على مبادئ المنطق العامة، التي تخضع الأمور لقوانين العقل وما به «أعوان الأسباب على درك الحقّ والتمييز بينه وبين ما يضادّه»^(١٨٩).

إن ما سبق عرضه من التحولات التي شهدها القرن الرابع من سيادة علم الكلام على نحو أثر في عموم الحياة العلمية في هذه المرحلة، لم يكن العامل الوحيد الذي حمل المعرفة التاريخية على أن تستعير أدوات الكلام من قبيل النظر والتأمل العقليين، بل إن تحولاً كبيراً طرأ على مستوى الكتابة التاريخية، كان له الأثر البالغ في اعتماد هذه الأدوات، لا سيما وأن المعرفة التاريخية شهدت تطوراً؛ موضوعاً ومنهجاً. فعلى مستوى الموضوع، انتقل الاهتمام بالتاريخ المحلي الذي اقتصر منذ البعثة على المجال الإسلامي الذي يعنى بالسيرة النبوية مبعثاً ومغازي، إلى عالم أرحب زماناً وأوسع مجالاً، إلى التاريخ العالمي الذي يبدأ من آدم ويستوعب الطوفان وأمم الهند والصين وسائر من ساد وباد، أو من الشعوب والأجناس الباقية كالفرس واليمن وغيرها.. فظهر الدينوري^(١٩٠) (ت ٢٨٢هـ) بمصنفه «الأخبار الطوال» الذي حوى الكثير مما سبق.

(١٨٧) المصدر نفسه، ج ١، ٦.

(١٨٨) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ٥.

(١٨٩) المصدر نفسه.

(١٩٠) هو أبو حنيفة الدينوري، الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٦، ٣٧٢. صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ج ٦، (بيروت دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م)، ٢٣٣.

وعلى مستوى المنهج شهد النصف الثاني من القرن الثالث ظهور أولى محاولات جمع المعرفة التاريخية، بناء على وحدة الموضوع، وليس على السنين التي تستلزم تقطيع الحوادث والانتقال من مكان إلى آخر بناء على وحدة الزمن المشترك؛ فصنف اليعقوبي (ت ٢٩٢هـ) تاريخه ورتبه وفق موضوعات مختلفة. إلى جانب هذا المستجد المنهجي، زایل اليعقوبي منهج السند، وشرع يجمع المعرفة التاريخية مترسلاً من غير إسناد، ليتوجه نحو الموضوع التاريخي يناقشه ويتأمل درجة مطابقته لقوانين النظر العقلي والمنطق.

وهكذا، لما كانت المعرفة التاريخية مؤسسة على قوانين السند والرواية، فقد وجدت ضالتها في علم الحديث ومنهج المحدثين. غير أنها حين انفصلت عن السند، كان لا بد من أدوات تمحص الخبر، وتستبين صدق المادة التاريخية، وهي أدوات النظر المستلزمة من علم الكلام. فانتقلت اصطلاحات المنطق إلى المعرفة التاريخية؛ فمصطلح الفصل في علم المنطق، عند اليعقوبي، ما هو إلا «الفصل بين الخبر الممكن وغير الممكن»^(١٩١) حتى احتمل الخبر اليقيني، ووسعه استيعاب الدليل والحجة، و«أما البرهان، فهو الحجة على تحقيق الخبر»^(١٩٢). لذلك، عمد اليعقوبي إلى ما بين يديه من المعرفة التاريخية يقلبها، ويعمل فيها النظر العقل؛ فهو حينما بلغته أخبار بعض ملوك فارس ممن زيد في خلقتهم، ونسبت إليهم القدرة على دفع الموت عن الناس وطول العمر، ردها بقوله «ذلك مما تدفعه العقول ويجري فيه مجرى اللعاب والهزل ومما لا حقيقة له»^(١٩٣). في إشارة منه إلى أن ما سيق من أخبار هؤلاء، إنما يمجه العقل بصرف النظر عن ناقلها. وكى يدفع كل توهم بخصوص طبيعة العقل الذي يأبى قبول ما نقل من تلك الأخبار، فهو لا يشترط عقلاً بسمات معينة، أو بشروط مخصوصة، إنما مطلق العقل. لذلك زاد تأصيلاً لتقريره السابق ليقول: «ولم يزل أهل العقول والمعرفة من العجم [...] لا يحققون هذا، ولا يصحونه، ولا يقولونه»^(١٩٤) فمنطق العقل واحد، ومعايير حكمه على القضايا لا اعتداد فيه بعقل العرب أو العجم أو سائر الأعراق والأجناس.

(١٩١) أحمد بن إسحاق اليعقوبي، التاريخ، ط٦، (بيروت، دار صادر، ١٩٩٥م)، ١٢٠.

(١٩٢) المصدر نفسه.

(١٩٣) المصدر نفسه، ١٥٨.

(١٩٤) المصدر نفسه.

وغير بعيد من هذا التوجه، أسس المسعودي، خلال النصف الأول من القرن الرابع، تصوره للمعرفة التاريخية، التي ما استوت قائمة على سوقها إلا بعد أن عولجت بالنظر العقلي والبحث المنطقي وإلحاق قضاياها بأشباهاها، وقياس الغائب فيها بالشاهد. فهو لا يورد من أخبار الهند وآرائها وبدء ممالكها وملوكها، إلا ما ذكره «جماعة من أهل العلم والنظر والبحث الذين وصلوا الغاية بتأمل شأن هذا العالم وبدئه»^(١٩٥). ويبدو أن ابن خلدون في القرن الثامن تفهم طبيعة المناخ الثقافي السائد في القرن الرابع، وأظهر وعياً بهيمنة النظر على البحث التاريخي، بل إنه سوَّغ هذا الإقبال على البرهان والتأمل العقلي، لما نظر في أحوال المشتغلين بالمعرفة التاريخية في هذه المرحلة حين ألفاهم قد «ضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات، إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر ولا بد من ردّها إلى الأصول وعرضها على القواعد»^(١٩٦).

فلا قواعد تعلو على النظر العقلي، الذي به انتقدت المعرفة التاريخية، وبه اعترض على كثير مما أورده المؤرخون. فلا يشفع لهؤلاء تخصّصهم، فقط، للاطمئنان إلى مادتهم الخبرية. حتى إنهم توجسوا من المشتغلين بالنظر لكثرة انتقاداتهم، على نحو أضحى المشتغلون بالتاريخ، كلما هموا بتصنيف في هذا الحقل استصحبوا اعتراضاً منشؤه النظر، وهم يلهجون متضجرين: «أهل النظر والبحث والمستعملون لقضية العقل والفحص يمتنعون مما ذكرناه، ويأبون ما وصفنا»^(١٩٧). فبدون أعمال أدوات النظر، التي صارت تحاصر كل مشغل بالتاريخ، وأمام إغفال انتقادات أهل النظر، وتحفظاتهم، لا شك أن المؤرخ يستحيل حاطب ليل على حد تعبير المسعودي.

إن سلطان النظر الذي بدا متعاضماً، هو ما حمل المسعودي على السعي للانفلات من إساره صيانة للمعرفة التاريخية، وحماية لهويتها من التغير والتحول، بعد أن استشعر خطورة سيطرة النظر وهيمنته، فقال في سياق تصنيف هذه المعرفة: «نورد منه لمعاً على طريق الخبر والحكاية للمذهب، لا على طريق النظر والجدل، لئلا يخلو كتابنا مما

(١٩٥) المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ٩١.

(١٩٦) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج ١٣.

(١٩٧) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ١٣٨.

تدعو الحاجة إلى ذكره^(١٩٨). إذ يتيقن أنه لو استسلم لتيار الجدل والنظر لخرج به عن جادة المعرفة التاريخية، ومال عما يتطلبه البحث التاريخي، وصار الكتاب أقرب إلى المناظرة والجدل منه إلى التاريخ.

غير أن توجس المسعودي من سلطان النظر، وتحذيره من سطوته على مجال المعرفة التاريخية، لم يمنع دخوله على التصنيف التاريخي، حتى تسيد هذا السلطانُ البحثَ التاريخي عند المقدسي، الذي لم يقف عند حدود توظيف النظر العقلي منهجاً لنقد المعرفة التاريخية، بشكل استشرى معه توظيف التأمل العقلي في رد الخبر أو قبوله، حيث إن «أهل النظر لا يثبتون كثيراً من هذه القصّة»^(١٩٩). وإنما استهل مصنفه «البدء والتاريخ» بفصول مطولة خصها لتثبيت النظر وتهذيب الجدل، عرج فيها على حدود العقل والمعقول، ومراتب الجدل، والتمييز بين البرهان والدليل، والحس والمحسوس. إعداداً للقارئ للتزود بما يلزم من قواعد النظر، وأدوات الجدل مما سيوظفها في متن مصنفه، علماً أنه وسّع أفق المعرفة التاريخية بدوره، زماناً ومجالاً، إلى جانب تخليه عن السند وهو يورد الأخبار مرسلة.

وكأن منطق العقل والنظر أضحى منهجاً يتوافق وتحول فضاء البحث التاريخي إلى مجال أرحب؛ يتجاوز موضوعات «المجال الإسلامي» بثقافته وخصوصيته وأخباره، ضمن زمن قريب، وهو الأمر الذي يناسبه منهج دراسة السند، وأحوال رجاله رداً أو قبولاً. ليسع أخبار العالم الرحب، ضمن زمن أوسع، يستوعب أجناساً أكثر ويمتد على مجال أكبر. وهذا وضع يصير فيه اعتبار السند واشتراط اتصاله غير ذي بال.

٣- المعرفة التاريخية بين سؤال المبادئ ومقاربة المدارك

إن ما سبق بيانه من خصوصيات المعرفة التاريخية، يعكس أصالتها الناشئة عن تعلقها بالفطرة البشرية الميالة إلى الإخبار والاستخبار. لذلك سجلت هذه المعرفة حضوراً قوياً في علوم مختلفة، وتفاعلت معها تأثيراً وتأثراً، واصطبغت بالروح الثقافية لكل عصر، واستحالت معرفة مركزية في حقول معرفية أخرى. غير أن مقارنة نظرية المعرفة التاريخية تقتضي البحث في سؤال المبادئ التي ما فتئت تؤطر كل معرفة: كالحَد

(١٩٨) المصدر نفسه، ج١، ١١١.

(١٩٩) المقدسي، البدء والتاريخ، ج٣، ١٤.

والموضوع والثمرة.. بوصفها حديثاً عن المعرفة، إلى جانب مقارنة مدارك المعرفة، باعتبارها نظراً في هذه المعرفة نفسها. وعليه، فالمبادئ تسائل علمية هذه المعرفة، كما تبحث المدارك في بنيتها الداخلية، وتكشف عن موقعها مقارنة بسائر العلوم، وظيفة ودرجة، في مستوياتها التحصيلية والتعلمية، من جهة ثانية.

١,٣- مبادئ المعرفة التاريخية

إن مقارنة المدخل إلى نظرية معرفية في التاريخ العربي، يقتضي البحث في «مدارك العلوم»، على نحو يميزها عن «مبادئ العلوم» التي تُعد من مستلزمات تحصيل العلم الأولية، ومن المقدمات الضرورية له. لذلك قال ابن حزم «ينبغي لطالب كل علم أن يبدأ بأصوله التي هي جوامع له ومقدمات»^(٢٠٠) بحيث لا يمكن أن يستغني عنها. لا سيما وأن وسمها بالمبادئ يشير إلى ما ينبغي الابتداء به؛ إذ يتعلق الجذر الثلاثي (ب د أ) ب «افتتاح الشيء»^(٢٠١)، ولذلك سميت الفاصل بدوءاً لبروزها وظهورها^(٢٠٢). وهو ظهور يلفت النظر إليها، ويحمل على الاهتمام بها، بسبب أهميتها ومركزيتها في الحركة، على أن استعمال الفعل (بدأ) بصيغة أفعل «أبدأ» يدل على الخروج من شيء إلى آخر^(٢٠٣)، فما يُبدأ به لا يُتوقف عنده، وإنما يكون جسراً لغيره. على أن كل بحث ينبغي أن يستهل بهذا المبدأ. لذلك، فمتى سُمع قول القائل «أبدأ بـ» تفهم منه بالضرورة الحاجة إلى تكملة وتتمة.

ولعل ضرورة اشتراط المفتتح والمبتدأ في أمر معين، لا يحقق له استقراراً وثباتاً لمجرد وجوده؛ فالبناء على سبيل التمثيل، وإن كان يستلزم مبتدأ، إلا أنه لا يستوي قائماً إلا على أس يقويه ويثبت أركانه، لذلك «يُقال للأس المبدأ»^(٢٠٤) بل إن كل ما يتشكل بداية «وكل متكون أو مكون أولاً فهو مبدأ»^(٢٠٥).

وعليه، فإن المعاني اللغوية المتحصلة مما سبق، تحيل على ما يلزم منه للشروع في الشيء، لبروزه وظهوره بوصفه يتيح الانتقال إلى غيره، ويبصره كما يبصر المفصل

(٢٠٠) ابن حزم الأندلسي، الرسائل، تحقيق: إحسان عباس، ج ٤، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م)، ٢١٧.

(٢٠١) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج ١، (بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م)، ٢٥٠.

(٢٠٢) المصدر نفسه.

(٢٠٣) المصدر نفسه.

(٢٠٤) أبو الحسن بن سيدة، المخصص، تحقيق: خليل جفال، ج ١، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٦م)، ٥٠٥.

(٢٠٥) المصدر نفسه.

الحركة، ويجعلها سلسلة طيعة، بشكل يُتوصل معه الانتقال من أمر إلى آخر، مع مراعاة استقرار الأمر وثباته.

لذلك، فإن مصطلح «مبادئ العلوم» يستحضر معظم ما ذكر آنفاً؛ ف«كما يُعبر عنها بالمبادئ، يعبر عنها بمقدمة العلم. يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه من أجل الشروع في مسأله على بصيرة، كـمعرفة حده وموضوعه وغايته»^(٢٠٦). فهذا التعريف يتضمن اشتراط جملة من المقدمات التي يتوقف عليها الانطلاق في طلب كل معرفة، قبل الاشتغال بمسائلها، بحيث تتمفصل هذه المقدمات، بشكل يتطلب الانتقال إلى مقدمة جديدة تحصيل سابقتها، متميِّناً للبناء المعرفي للطالب. فمن مقتضيات إدراك غاية علم من العلوم، إدراك موضوعه سلفاً، بعد الوقوف عند حده.

وما يزيد هذا المصطلح توضيحاً، هو ما بينه المناطقة وهم يخوضون في تجلية الصناعات، وبيان طرق كل علم، فقالوا عن المبادئ الأول في كل صناعة هي المقدمات التي تبني عليها البراهين، بحيث لا تتبرهن في تلك الصناعة^(٢٠٧). فمبادئ العلم بهذا المعنى مقدمات لا تحتاج إلى إثبات أو استدلال. وإنما يُتعامل معها بوصفها مسلمات وبديهيّات يأخذ بها طالب العلم، وينطلق منها لتحصيل مسائل هذا العلم التي تحتاج- على خلاف المقدمات- إلى الاستدلال والبرهنة. وقياساً على ما تعارف عليه المشتغلون في مبادئ كل علم^(٢٠٨)، فإن مبادئ المعرفة التاريخية^(٢٠٩) بوصفها ما لا يكون مقصوداً

(٢٠٦) محمد السلمي، الأزهار الطبية النثر، فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر، تحقيق: جعفر السلمي، ج٢، (تطوان، مطبعة الخليج العربي، ٢٠٠٧م)، ٣.

(٢٠٧) أبو الحجاج المكلاتي، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق: فوقيّة محمود، (القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧م)، ١١.

(٢٠٨) يبدو أن أول من جمع هذه المبادئ هو: ابن زكري التلمساني، (ت ٨٩٩هـ)، محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد، تحقيق: عبد الرزاق دحمون، (الجزائر، المعرفة الدولية، ٢٠١١م)، قائلًا:

فأول الأبواب في المبادي	*****	وتلك عشرة على مرادي
الحدّ والمَوْضُوعُ ثُمَّ الْوَاضِعُ	*****	والإِسْمُ الْإِسْمِيّ ذَا حُكْمِ الشَّارِعِ
تَصَوُّرُ الْمَسَائِلِ الْفَضِيلَةِ	*****	وَنِسْبَةُ فَائِدَةِ جَلِيلَةِ

كما ذكرها: محمد أمين (ابن عابدين) في: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ج١، (الرياض، عالم الكتب، ٢٠٠٣م)، ١١٧.

(٢٠٩) لا يسع هذا المقام أن يستقصى فيه الباحث مبادئ التاريخ العشرة، ويسهب في سرد تفاصيل هذه المبادئ. لذلك، حسبُ الباحث من كل ذلك أن يبين موقع هذه المبادئ من المعرفة التاريخية. علماً أن محمد إسماعيل، نشر كتاب: **المطالب السنيّة في المبادئ العشرة للعلوم الشرعية**، على شبكة الألوكة، سنة: ٢٠١٥م. استعرض فيه مبادئ أربعة وخمسين (٥٤) علماً، خص مبادئ علم التاريخ بأربع وعشرين (٢٤) صفحة، غير أن بحث هذه المبادئ في علم التاريخ يحتاج إلى بحث جاد وعميق.

بالبذات، بل يتوقف عليه المقصود^(٢١٠)، لأنها لا تدرك إدراك غاية، ولا يسعى المهتم إلى تحصيلها إلا بالقدر الذي يجعلها جسراً به يتحقق المجاز إلى معرفة قوانين العلم وقضاياها. وبذلك تصير مبادئ التاريخ ضرورية لعملية التعلم والتحصيل للطالب المبتدئ، أكثر من تعلقها بالبحث في مسائل هذا العلم ومباحثه للطالب المنتهي. فضلاً عن أن تدخل في اهتمام المتخصص بالتاريخ والباحث في قضايا المعرفة التاريخية.

وبناء على ذلك، وسعيًا لمقاربة مسمى المبادئ في سياق المعرفة التاريخية، يجدر استعراض القضايا المتصلة بهذه المبادئ. على أن مقام التمثيل قد لا يسمح بإيراد المبادئ العشرة كاملة، وإنما سيقصر الأمر على ذكر ما به سيتضح مسمى المبادئ.

فأول تلك المبادئ حد التاريخ من حيث ما تلتئم به قضايا المعرفة التاريخية ومسائلها، على أن يمنع هذا الحد دخول ما ليس من التاريخ فيه. وبفضل الحد يتميز المحدود عن غيره^(٢١١) مما قد يفاصله أو يشابهه. فإذا كان التاريخ في رحلة تشكيل نسقه المعرفي، أطلق وأريد به بداية التوقيت، وهو ما عناه عمر بن الخطاب وهو يشير على الناس قائلاً: «أرّخوا من هجرته، فإن مُهاجَرَهُ فرق بين الحق والباطل»^(٢١٢)، فإنه، صار، بعد ذلك، دالاً على رجال أسانيد الحديث^(٢١٣)، من قبيل تاريخ الهيثم بن عدي (ت ٢٠٧هـ) وطبقات ابن سعد (ت ٢٣٠هـ) وتاريخ محمد بن إسحاق المِسيبي (ت ٢٣٦هـ).^(٢١٤) ليتحول إلى ما له تعلق بالأخبار، أو «علم الخبر» باعتباره علم التاريخ.

وبالنظر إلى أن تعريف العلم يستلزم بيان حقيقته بناء على ما انتهى إليه، على نحو يعكس نضج هذا العلم بعد أن استكمل مباحثه واستقر منهجه، وتبينت أدوات البحث فيه. إذ لا طائل، في هذا المقام، من تتبع تعاريف التاريخ عبر مراحل تطوره، لأنه أمر

(٢١٠) تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، (بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٩م)، ٢٣٩.

(٢١١) المصدر نفسه، ٢٨٧.

(٢١٢) خليفة بن خياط، التاريخ، تحقيق: أكرم العمري، ط٢، (دمشق، دار القلم، ١٣٩٧هـ)، ٥١.

(٢١٣) إن رغبة الناس في تأريخ ذكراهم، وبقاء أثرهم، حملهم على تشهي إيرادهم في التراجم ولو ضمن المذمومين، لذلك، فإن ابن البناء القرشي الحنبلي (توفي أواخر القرن الخامس الهجري) قال: «ليت الخطيب البغدادي ذكرني في تاريخه ولو في الكذابين». الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٨، ٣٨١.

(٢١٤) ينظر: عبد الرحمن بن إسحاق (ابن منده)، المستخرج من كتب الناس للتذكرة والمستطرف من أحوال الرجال للمعرفة، تحقيق: عامر التميمي، (البحرين، وزارة العدل والشؤون الإسلامية البحرين، ب.ت)، ١٤٠.

بعيد من مقتضيات الحد، الذي يتحقق المراد منه بمجرد إيراد تعريف له حال استواء النسق المعرفي لهذا العلم.

وهكذا انتهى التاريخ، على سبيل التمثيل، عند ابن خلدون إلى ظاهر لا يكاد يتجاوز أخبار دول وأيام وقرون، تساق في المنتديات استطرافاً وتفكهاً وأمثالاً. تنقل نشوء الدول وتغير أحوالها وزوالها^(٢١٥). وإلى باطن يُعدّ حقيقة التاريخ لأنه «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»^(٢١٦). بحيث لا يتوقف عمل المؤرخ على النقل فقط، وإنما يتدخل في معالجة المعرفة التاريخية بأدوات النظر والتمحيص، ويحقق الحوادث، ويبحث في أسبابها، ويبين عللها. وهي العمليات التي جعلته خليفاً بأن ينتمي إلى العلوم.

ثاني هذه المبادئ: هو موضوع العلم ومسائله، بوصفه المجال الذي يشغل التاريخ فيه، والبيئة التي فيها تُدرس مسائله، فحيثما بُحث مسألة من مسائل التاريخ ألحق ذلك بموضوع العلم. لأنه الشيء الذي يسأل فيه عن أحواله التي تعرض لذاته^(٢١٧). فموضوع المعرفة التاريخية هو الإنسان والمجال والزمن، وهو ما أجمله السخاوي (ت ٩٠٢ هـ) بقوله: «في معرفة ما يعتبر به من حوادث الزمان وتقلب أحوال الإنسان»^(٢١٨). فهذا الإنسان بفاعليته مؤطر في حركته ونشاطه بزمن، ضمن بيئة يراعي خصوصيتها وشروطها، حتى غلب على وسمها بالمجال.

أما ثالث هذه المبادئ، فهو الغرض من تحصيل المعرفة التاريخية. فتأسيساً على تكامل العلوم العربية والإسلامية إبان نشأتها وتطورها، فإن المؤرخين الأوائل جعلوا لعلم التاريخ فوائد أخروية^(٢١٩) إلى جانب، فوائد أخرى دنيوية من خلال «ما يحصل للإنسان من التجارب والمعرفة بالحوادث وما تصير إليه عواقبها»^(٢٢٠). فالمؤرخ لا يقف

(٢١٥) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج ١، ٦.

(٢١٦) المصدر نفسه.

(٢١٧) ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ج ١ (القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ب.ت)، ٢٦.

(٢١٨) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص: ١٢٨.

(٢١٩) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١، ٧.

(٢٢٠) المصدر نفسه، ج ١، ٧.

عند قص خبر الحوادث فحسب، بل ينظر فيها ويتحرى عللها ويبحث في وقائعها، والعوامل المتحركة فيها، ليتسنى له، على ضوءها، تفسير حوادث الحاضر التي يحياها. وبما أنه يتعذر عليه أن ينتزع نفسه من حاضره، فإنه يتخذ من الماضي أداة لفهم نفسه، وإدراك ما يحيط به، وتلك فائدة التاريخ وجدوى عمل المؤرخ^(٢٢١).

ورابع هذه المبادئ هو النسبة، ويقصد بها مرتبة التاريخ من العلوم الأخرى^(٢٢٢). فبسبب الحاجة إليه، تحقق له تكامل معرفي مع سائر الحقول المعرفية الأخرى، فهو علم يُنظر إليه بما يراه لنفسه من جهة، فـ«حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني»^(٢٢٣) وبما يراه لغيره من جهة ثانية، من قبيل ما عناه سفيان الثوري بقوله: «لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ»^(٢٢٤). فالمعرفة التاريخية تقوم مرة بنفسها بوصفها قائمة بذاتها مستقلة عن غيرها. وتارة أخرى تنضم إلى صنف من العلوم الأخرى، على أنها مقصودة لأنها تخدم غيرها.

وخامس هذه المبادئ، هو فضل العلم، ببيان منزلته وأهميته مقارنة بسائر العلوم؛ فالتاريخ عدّ شطر المعرفة إلى جانب الحديث، لأن من أخذ بحظ وافر من علم الخبر ومعرفة الحديث فقد استولى على معرفة أهل القرن الأول^(٢٢٥). والمعرفة التاريخية تفتقر إليها علوم عدة: فـ«علم النسب جزء من علم الخبر»^(٢٢٦)، بحيث يسهم في حفظه. كما يصير التاريخ فناً من فنون الحديث الشريف؛ به يعرف الناسخ والمنسوخ، وثبوت اللقيا واتصال السند. كما يستدل به على مواقيت الصيام والحج فـ«بالتاريخ عرف الناس أمر حجهم وصومهم وانقضاء عدّ نساءهم ومحل ديونهم»^(٢٢٧) وغيرها مما لا يتأتى التعبد به إلا عبر معرفة التواريخ. إلى جانب أثره في استيفاء الحقوق وإقامة الحدود؛ إذ «به

(٢٢١) حسين النجار، التاريخ والسير، (دار القلم، دمشق، ١٩٦٤م)، ١٢.

(٢٢٢) بكر أبو زيد، التأسيس لأصول الترخيخ وقواعد الجرح والتعديل، (دار العصمة، الرياض، ١٤١٣هـ)، ٣٩.

(٢٢٣) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج ١، ٣٥.

(٢٢٤) الخطيب البغدادي، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، تحقيق: ماهر الفحل، (الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ)، ٣٠١.

(٢٢٥) ابن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، ج ٤، (بيروت، دار الجبل، ١٩٩٢م)، ١٩٦٦.

(٢٢٦) ابن حزم، الرسائل، ٨٠.

(٢٢٧) ابن خياط، التاريخ، ٤٩.

تعلم آجال الحيوف»^(٢٢٨). بل إن تدوين العلوم، كان لعلم الخبر أثر كبير فيه، ولولاه ما وصل إلينا شيء منها، ولا من الشرائع الواجبة^(٢٢٩).

أما سادس هذه المبادئ، فهو واضح العلم. وحين يتعلق الأمر بالتاريخ فالمقصود هو أول من صنف فيه. وبالنظر إلى أن طبيعة المعرفة التاريخية التي تشكل بناؤها تدريجيًا، فإن تعيين أول من دون في التاريخ، إنما يتم بناء على تحديد أول من صنف من الأخباريين هو عبيد بن شرية (ت حوالي ٧٠هـ) «كتاب الملوك وأخبار الماضين»^(٢٣٠)، وأول من صنف في المغازي هو عروة بن الزبير (ت ٩٤هـ)، وأول من صنف على السنين هو خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ) كتاب التاريخ.

بينما يتصل المبدأ السابع بالتسمية، فهذا العلم وُسم بأسماء مختلفة، منها: «علم الأخبار» حيث نسب النديم لجابر بن حيان (ت ٢٠٠هـ) كتاباً عنوانه «علم الأخبار وسر الأسرار»^(٢٣١). ووظف الواقدي (ت ٢٠٧هـ) «التاريخ» وهو يشير إلى موارد مصنفه «فتوح الشام» فقال: «وأذكر ما وقع من الأمور وحدث عن أصحاب التواريخ وثقات المحدثين من أصحاب السير»^(٢٣٢). وإذا أضفنا إلى هذا النص ما ألح إليه النديم من أن الواقدي «له من الكتب كتاب التاريخ والمغازي والمبعث»^(٢٣٣)، فيبدو أن علم التاريخ عند المسلمين قد استقل بهويته الخاصة منذ القرن الثاني على الأقل، لا سيما أن عنوان الكتاب يشير بوضوح إلى أن الأمر يتعلق بتمايز بين التاريخ وبين المغازي وبين المبعث. بينما أورد الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) الأخبار عارية عن العلم فقال: «وبهذه الجبلّة التي جبل عليها الناس نقلت الأخبار عن الماضين إلى الباقين»^(٢٣٤). غير أن المسعودي (ت ٣٤٦هـ) أطلق عليه «علم» حين عدّ «علم التاريخ أصل كل العلوم»^(٢٣٥).

(٢٢٨) أبو بكر السخاوي، التبر المسبوك في ذيل الملوك، (بولاق، المطبعة الأميرية، ١٨٩٦م)، ٢.

(٢٢٩) عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج ٨، ط ٦ (القاهرة، دار الكتب المصرية، ٢٠٠٣م)، ٤٢٩.

(٢٣٠) النديم، الفهرست، ١١٨.

(٢٣١) مركز الملك فيصل، خزانة التراث، فهرس مخطوطات، ج ٨٤، ١١٣. وذكر الفهرس أن هذه المخطوطة موجودة بالخزانة الحسنية، بالرباط، تحت رقم: ١٠٨٤٨.

(٢٣٢) محمد بن عمر الواقدي، فتوح الشام، ج ٢، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ٢٧١.

(٢٣٣) النديم، الفهرست، ١٢٨.

(٢٣٤) الجاحظ، الرسائل الأدبية، ٩٠.

(٢٣٥) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ٤٠.

وفي القرن الخامس أُطلق «علم الخبر» ليراد به علم التاريخ لا سيما بالأندلس، فابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ) بين مظان «استيعابه» قائلاً: «وما تضمنه من عيون أخبارهم فقد أخذ بحظ وافر من علم الخبر ومعرفة الحديث»^(٢٣٦) وهو ذات الاصطلاح الذي اعتمده ابن حزم (ت ٤٥٦هـ).

وآخر هذه المبادئ، في هذا التمثيل، هو الاستمداد، بوصفه ما يتوقف عليه التاريخ من معلومات ومعطيات سابقة الوجود عنه، و«احتياج العلم لتلك المعلومات بطلب المدد»^(٢٣٧). وبالنظر إلى ما سبق بيانه في ثنايا هذه الدراسة، يتضح أن التاريخ استمد معطيات كثيرة من القرآن الكريم، والحديث النبوي، والمغازي، وأيام العرب، وأشعارهم، وأخبار الماضين مما ورد عن الأمم السابقة.

ومما تجدر الإشارة إليه، فإن مبادئ علم التاريخ تُعد من «الأمر التي ينبغي أن يعرفها المتعلم»^(٢٣٨). بل إن الفارابي عزز مركزية هذه المبادئ في طلب كل علم؛ فبعد أن عدّ مبادئ العلم التي ينبغي أن يعرفها المتعلم، بقوله: «ونحو التعليم الذي استعمل فيه»^(٢٣٩). في إشارة إلى طريقة التعليم المناسبة. لذلك فهي مطلوبة في بداية طلب العلم، ودخولها في قضايا نظرية المعرفة بعيد، ليس لبساطتها، ووضوحها فحسب، وإنما لاختلاف منهج تناولها مقارنة مع ما سيرد في مدارك العلوم. إذ المبادئ لا تتطلب بحثاً وتحليلاً لأنها جزئية، ولا تستلزم برهاناً ولا استدلالاً لأنها مسلم بصحتها، وذكرها وإيرادها على أنها شيء مفروغ منه. وما اكتست المبادئ هذه الخصوصية إلا لكونها أساس العلم، خضعت للبرهنة والبحث في بُناها الداخلية ضمن حقول معرفية أخرى، وهذا ما أجمله ابن سينا حين قرر أن «مبادئ العلوم الجزئية مسلمة وتبرهن وتبين في علوم أخرى أقدم منها»^(٢٤٠).

(٢٣٦) ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ٤ / ١٩٦٦.

(٢٣٧) محمد الطاهر بن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ١٨.

(٢٣٨) أبو نصر الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق: محسن مهدي، (طهران، الزهراء، ١٤٠٤هـ)، ٩٤.

(٢٣٩) المصدر نفسه.

(٢٤٠) الحسين بن سينا، القانون في الطب، تحقيق: محمد الضناوي، ج ١، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ١٥.

٢,٣ - مدارك المعرفة التاريخية

يعد مبحث مدارك المعرفة إلى جانب الوجود والقيم، من المباحث التي لا يستقل أي نسق فلسفي إلا بها. لذلك صار الاهتمام بمبحث المدارك عند اليونان منذ القديم، ثم أولاه المتكلمون المسلمون قدرا غير قليل من العناية. فكان من أوائل من فصل القول في هذا المجال أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) في كتاب التوحيد، ثم بسط الفلاسفة المسلمون القول فيه بعد ذلك، وهم يدققون في طبيعة المعرفة ووسائل تحصيلها وإمكان حدوثها وقيمتها.

فإذا كانت مبادئ العلوم لا تتجاوز حدود الحديث عن العلم من حيث فضله وحده وثمرته واستمداده.. مما يميز علما عن آخر، فإن مدارك العلوم تتجاوز هذه الحيوف لتمتد إلى حديث في العلم، وتبحث في بنيته الداخلية، وتحدد طبيعة المعرفة فيه، وحدودها وإمكاناتها... فإذا كانت مبادئ العلم ضرورية للطالب المبتدئ الذي يتلمس أولى خطواته في مسير العلم والمعرفة، فإن مدارك العلم لا يقتحمها إلا طالب العلم المنتهي المتضلع في كل علم.

إن أنسب مدخل لمدارك المعرفة هو المقدمات التي تتأسس عليها، لأنها أصول جوامع لها^(٢٤١). ولأن المقدمات تزيد درجة عن المبادئ التي تفترض تسليما من غير اشتراط معرفة بما كان سببا في حصول صدقها، فإن تلك المقدمات تستلزم، قبل التسليم بصحتها، إدراك الأداة التي عبرها تحقق الصدق فيها والاطمئنان إلى سلامتها. ومن هنا يفهم قصد ابن حزم من إيراد خلاصة جامعة بعد فراغه من «باب كيفية أخذ المقدمات من العلوم» ممیزا بين ما يحتاج إلى برهان، وبين المقدمات التي يشبه حاجتها إلى برهان، فقط، فقال: «وقد انتهينا إلى ما أردنا من إحكام القول في البرهان وتوابعه وما تشبه به مما ليس ببرهان»^(٢٤٢). وكأنه يحمل المقدمات على ما تشبه بالبرهان مما ليس منه. وهكذا فإن مقدمات كل علم تُعد جزءا من العلم نفسه، وهو الأمر الذي يفترض استقلال كل علم بمقدمات خاصة به، تعكس خصوصية المعرفة التي تمهد لها، وتراعي بنيتها الداخلية ومنهجها الخاص.

(٢٤١) ابن حزم، الرسائل، ج ٤، ٢١٧.

(٢٤٢) ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩م)، ٢٠٣.

فإذا كانت حاجة علم الطب إلى مقدمات صحتها التجربة^(٢٤٣) فإن علم الخبر يفتقر إلى مقدمات قد اضطر تواتر النقل إلى الإقرار بصحتها^(٢٤٤). فعلى خلاف المبادئ، فإن المقدمات^(٢٤٥) تتطلب معرفة زائدة، تقارب جزئياً طبيعة المعرفة المبحوثة. فإدراك طالب الطب ضرورة تحصيل مقدمات أساسها التجربة، إنما غرضه تحسيسه بطبيعة المعرفة التي هو بصدد طلبها. ونوعية الآلات اللازمة له لفتح مغاليقها، القائمة على المناولة في تعيين الأدوية. بعد تشخيص الأدواء، ومعرفة العلل. وهي غير ما يتطلبه علم الخبر من تحقيق النقل، ونقد الروايات في مستوياتها الداخلي والخارجي. وهذا التمايز بين الحقلين هو ما يؤسس ابتداء لوعي بخصوصية كل معرفة، وبآلة التي بها يُتوصل إلى تحصيلها. فاستيعاب مقدمات علم الخبر تتيح آفاق توظيف الوقائع والوعي بسياقها وصحة الاحتجاج بها، إذ الباحث في المعرفة التاريخية سيعي كيف «يحتج بكل واقعة منها في موضعها، ويستشهد بها فيما يلائمها، ويحتج لمثل ذلك»^(٢٤٦).

غير أن الاحتجاج بالوقائع التاريخية، والاستشهاد بها فيما يناسب ذلك، أمور تقتضي البحث في مدارك المعرفة التاريخية، على نحو يسائل طبيعة هذه المعرفة، بناء على اشتراط النظر والاستدلال لتحصيلها من عدمها^(٢٤٧). فالمعارف التي تشترط ذلك، وُسِّمت بالنظرية أو الكسبية، أما ما كان منها عارياً عن ذلك فسميت بالضرورة بوصفها «العلم الحادث الذي لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال»^(٢٤٨). ولما ارتبطت المعرفة التاريخية بالحواس عياناً بأن يشهد المرء أحداثاً ويحضر وقائعها، أو يسمعها؛ حيث ينقلها بعد أن شَهِدَها إلى غيره، نُقِلَ جيل عن آخر، يُسمعها السابق للقابل، حُمِلت المعرفة التاريخية على العلم الضروري، بناء على تأسيس نظري يقوم على أن «كل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة»^(٢٤٩).

(٢٤٣) ابن حزم، الرسائل، ج ٤، ٣٥٠.

(٢٤٤) ابن حزم، التقرير لحد المنطق، ٢٠٢.

(٢٤٥) أفرد ابن حزم ما يتطلبه كل علم من المقدمات باباً سماه «باب كيفية اخذ المقدمات من العلوم»، التقرير لحد المنطق، ٢٠١.

(٢٤٦) أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ١، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٢٢م)، ٤١٢.

(٢٤٧) سراج الدين الغزنوي، شرح عقيدة الإمام الطحاوي، تحقيق: حازم الكيلاني ومحمد نصار، (القاهرة، دار الكر، ٢٠٠٩)، ١٧٣.

(٢٤٨) الآمدي، أبقار الأفكار، ج ١، ٨٠.

(٢٤٩) الباقلاني، تمهيد الأوائل، ٢٨.

وهكذا، فإن اتصال الأخبار بالفطرة، كما سبق ذكره، يُحدث عند المرء نزوعاً نحو الاطمئنان إلى كل معرفة خبرية، لأنها تَلَزِمُ نفس المخلوق لزوماً لا يجد للانفكاك عنه من سبيل^(٢٥٠). وهو اللزوم الذي ينشأ نتيجة ما ألفتة النفس من تلقي الخبر وسماعه، حتى أدركت تفاصيله وخفاياه. فتوارث الناس الاشتغال بالأخبار، واتسعت ثقتهم بها، وصارت خبرتهم بها تضاهي خبرة صاحب ضيعة وحرفة. لذلك وجدنا العرب الأوائل -الذين اهتموا بالمعرفة التاريخية في نشأتها الأولى والذين أصّلوا لبناء حوادث التاريخ في شكل صورة خبرية متكاملة الأركان محكمة التفاصيل؛ من حيث زمن حدوثها، وتعيين مجالها، ومجمل الفاعلين فيها- يتباهون بريادتهم في معرفة التاريخ. فهذا عبيد بن شربة (ت ٦٧هـ) الأخباري المتخصص في تدوين أخبار ما قبل الإسلام يفتخر بأصالة المعرفة التاريخية في الثقافة العربية ويقول عنها: «هي ضيعتي وضيعة آبائي من قبلي»^(٢٥١). فبناء على أن العرب لا يعرفون من الضيعة إلا الحرفة والصناعة^(٢٥٢)، فالمعرفة التاريخية عندهم لم ترق إلى مصاف هذه الصناعة إلا لأنهم عكفوا على هذه المعرفة وزاولوها مزاوله محترف. وتمرنوا بأفانينها وتلبسوا بقضاياها، وتوارثوا التعهد بها جيلاً بعد آخر. حتى أضحت بمنزلة الملكة الكائنة في النفس، التي تصدر من غير فكر ولا روية. إلى جانب ما لهذه الصناعة من مقدمات؛ تتصل بما هو معروف بالطبع واجب القبول^(٢٥٣). فكان لارتباط المعرفة التاريخية بفطر النفوس حتى أفضت إلى ركون النفس إليها، وتعاطم الثقة فيها، وصدق حملتها، إضافة إلى اتصالها بمقدمات مؤسسة على الطبع، الأثر البالغ في انضمام هذه المعرفة إلى العلم الضروري.

بل إن الضيعة، وإن أخذت بمعنى الأرض المغلة^(٢٥٤) فإن للمعرفة التاريخية نصيباً من هذا المعنى، بالنظر إلى ما تتطلبه كل ضيعة من ضرورة رعايتها والمحافظة عليها، صيانة لغلتها، وحماية لمصولها. وإلا ضاعت وتحولت أثراً بعد عين إذا ترك تعهدها^(٢٥٥). وتعزز، بذلك، انتماء هذه المعرفة إلى العلوم الضرورية. ونأيها، في المقابل،

(٢٥٠) الآمدي، أبقار الأفكار، ج ١، ٨٠.

(٢٥١) الزمخشري، أساس البلاغة، ج ١، ٥٩٠.

(٢٥٢) أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب، ج ٣، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، ٧.

(٢٥٣) أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم، (القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٢م)، ٧٢.

(٢٥٤) أبو الحسن بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي، ج ٢ (بيروت دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ٢١٧.

(٢٥٥) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ج ٣، (مصر، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م)، ٣٨٠.

عن قسم العلم المكتسب الذي يستلزم الاستدلال والنظر، باعتبارهما أداتين تورثان- في كل حقل معرفي اشتغل بهما- خفاء واستتارًا. بينما يتحقق لكل معرفة من الجلاء والظهور بالقدر الذي تقترب فيه من حيوف العلوم الضرورية^(٢٥٦).

ولما كان العلم الضروري بهذا الوسم، ألحقوا التاريخ به، إذ منه علم الناس أن في الدنيا مكة والهند ومصر والصين وبلدانًا قد عرفوها وأممًا قد خلت^(٢٥٧)، ومنه علموا البلاد النائية التي لم نشهدها، والوقائع والدول التي لم تقع في عصرنا^(٢٥٨).

إن إلحاق التاريخ بالشق الضروري، يحقق للمعرفة التاريخية مزية نتجت عن ألفة الناس بالأخبار وتعايشهم معها، حتى سُد كل سبيل لإغفالها وتجاوزها. لأنها طالما ملأت عليهم أسماعهم وبصائرهم، وشغلت مجالسهم، واستغرقت الأوقات في منتدياتهم، وتناقلوها في أشعارهم، وصاغوها حكمًا وأمثالًا سائرة في معاشهم ومناسباتهم. حتى أضحت متاحة ميسرة، لا تستلزم كثير عناء لإدراكها، نتيجة وقوعها في النفوس اضطرارًا، بوصفها معرفة من شأنها الحصول وليس التحصيل^(٢٥٩). وكأنها معرفة تقتحم الإدراك وتسكن الخواطر والقلوب. فيتحقق بذلك للمعرفة التاريخية هذا الحصول بمجرد التفات النفس إليها، ليضطر، معها، الإنسان إلى إدراكها، باعتبارها معرفة الفطرة. إلى جانب ما يتيح، هذا الإلحاق بالشق الضروري، من يقين في قيمة المعرفة التاريخية، توافقًا مع درجة الثقة المتحققة فيها. فكل معرفة تحصلت عن طريق الخبر ارتقت إلى المقام الذي يُدرك بالعيان. ولعل هذا الاعتقاد هو ما حمل عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) على أن يُبرز مزية العلم الضروري على نظيره النظري، بناء على قوة المعرفة التاريخية فقال: «وَالدليل على مزية العلم الضروري على غيره أنك تقول فيما علمته بالأخبار: «عِلْمُهُ حَتَّى كَأَنِّي شَاهِدَتُهُ، وَلَا تَقُولُ فِيمَا شَاهَدْتُهُ عِلْمَتُهُ حَتَّى كَأَنِّي عَقَلْتُهُ»^(٢٦٠).

(٢٥٦) ابن عبد البر القُرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: فواز زمري، (بيروت، مؤسسة الريان، ٢٠٠٣م)، ٢/ ٧٨٨.

(٢٥٧) المصدر نفسه.

(٢٥٨) عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد موسى وعلي عبد الحميد، (مصر، دار السعادة، ١٩٥٠م)، ٤٣١.

(٢٥٩) القاضي نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، تعريب: حسن فحص، ج: ٢، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، ١٩٣.

(٢٦٠) عبد القاهر الجرجاني، نَزَجُ الذُّرَرِ فِي تَفْسِيرِ الْآيِ وَالسُّورِ، تحقيق: طلعت الفرحان، ج: ١، (عمان، دار الفكر، ٢٠٠٩م)، ٤٣٦.

فمن فرط الثقة بالمعرفة التي تتأتى عبر الخبر، لا سيما، ذلك الذي يستجمع معظم شروطه، صارت بمنزلة من شهد الوقائع وعاین تفاصيلها، وحضر أحداثها. ومن أليق أنواع الخبر التي تُلَحَق بالضروري من العلم، المتواتر الذي توافرت شرائطه وتكاملت صفاته، وهو ذلك الذي «به نعلم البلاد النائية التي لم نشهدها، والوقائع والدول التي لم تقع في عصرنا»^(٢٦١).

وعلى الرغم من اقتصار الضروري من العلم على الخبر المتواتر، إلا أنه يجوز «أن يخلق العلم الضروري على أثر إخبار الواحد»^(٢٦٢) وإن كان ذلك على خلاف العوائد، فإن ضم هذا الضرب من الخبر إلى العلم الضروري لا يُسَلِّم به «إلا أن يقترب به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلاً عقلياً»^(٢٦٣). فكان هذا الحرص على إلحاق الخبر بالعلم الضروري، رغبة في إعلاء قيمته المعرفية، وتوثيق مظانه، وتعزيز منزلته من جهة اليقين، حتى صارت بمنزلة العيان، فدرج من علم شيئاً بالأخبار أن يسلم بما قرره الجرجاني كما سبقت الإشارة إلى ذلك^(٢٦٤). «فلا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وإن لم يدخلها»^(٢٦٥).

أما ما تقاصر من الأخبار عن درجة التواتر، وكان دون الضروري «مما يُعلم نظراً واستدلالاً، ولا سبيل إلى العلم بصحته، مما يمكن أن يكون صدقاً ويمكن أن يكون كذباً»^(٢٦٦) بعد أن تسلل إليه الشك، واتُّهم في ثبوته، وضمير اليقين فيه. فإن المعرفة التاريخية في سياق هذا الضرب من الخبر، تُبحث ضمن ثنائية التصديق والتصور. لأن الحوادث والوقائع بوصفها أخباراً فإنها تتضمن نسبة وحكماً، لذلك فهي تتطلب إثباتاً أو نفيًا عبر أحكام يصدرها المشتغل بالتاريخ، بعد أن يُنشئها عبر جملة من عمليات التفتيش والمقارنة، وتلوين أدوات البحث. ولا تقتصر على مجرد إدراك الذات المفردة الذي يتحقق به التصور. ولا يعني ذلك إغفال تلك الذات المفردة وعدم العناية بها. بل إن إدراك التصورات يفترض وجوباً معرفة حقيقة تلك المفردات عارية عن الإضافة إلى

(٢٦١) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ٤٣١.

(٢٦٢) المصدر نفسه.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ٤٣٥.

(٢٦٤) إشارة إلى ما أورده قائلا: «علمته حتى كأني شاهدته» الجرجاني، درج الدرر، ج ١، ٤٣٦.

(٢٦٥) أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق: محمد الشافعي (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١٠٦.

(٢٦٦) الباقلائي، تمهيد الأوائل، ٤٣٣.

بعضها، ومن ثم «إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات»^(٢٦٧). على أن إدراك تلك الذوات مفردة يستحيل معه التصديق والتكذيب. لأن التصديق لا يتطرق إلا إلى خبر، وأقل ما يتركب منه جزءان مفردان وصف وموصوف. بينما ينصرف التصديق إلى معرفة النسبة الخيرية بينهما^(٢٦٨). فحادثة من قبيل «انهزام الروم» تصديق، تفيد نسبة الهزيمة إلى الروم بهذا التركيب. يبحثها المؤرخ إثباتاً لوقوع الهزيمة بهذه الأمة أو نفيها لها. وهذا هو مظهر اشتغال الباحث في التاريخ. أما مفردة الهزيمة مستقلة عن الروم، ولفظة الروم بمعزل عما أضيف إليه من الهزيمة لا يمكن الحكم عليهما بالصدق أو الكذب لكونهما تصورين، يؤيدان معنيين منفردين؛ كل معنى مستقل بذاته من دون إفادة النسبة والحكم. فالهزيمة وإن دلت على الاندحار والانكسار، والروم وإن أفاد الأمة المعروفة فإنهما بانفادهما لا يفيدان حكماً يُتيح للمؤرخ أن يعمل فيه أدواته تفتيشاً ونقداً. وتلك التفاتة لم تغب عن تأمل البنية الداخلية للتواريخ، وسبر حقيقة هذا العلم، لذلك عقد البيروني (ت ٤٤٠هـ) مقارنة بين التواريخ وبين الأعداد حال الأفراد وحال التركيب فقال: «التواريخ، كالواحد للأعداد منه تتركب وإليه تنحل؛ وبإحاطة العلم بهما يسهل السبيل، إلى درك ما تركب منهما وبني عليهما»^(٢٦٩).

فإذا كانت المعرفة التاريخية مما يتوصل به إلى درو من العلم الضروري، كما أشير إلى ذلك، بحيث لا مساغ للشبهة فيه، ولا يمكن دفعه بشك^(٢٧٠). من قبيل ما تحصل من طريق التواتر من جهة ركون النفس واطمئنانها، فإن ما دون ذلك من المعرفة التاريخية -التي انحطت عن مرتبة التواتر- يُنظر في سبل تعزيز قيمة اليقين فيها، بعد أن فارقت مجال العلم الضروري ودخلها في باب العلم النظري بسبب انتسابها إلى دائرة التصديق.

إن الوهن الذي طرأ على المعرفة التاريخية في مقام التصديق وإمكان طروء الشك عليها، يستلزم النظر المفضي إلى الكشف عما يعلي من قيمتها، ويخفض منسوب الشك فيها اعتماداً على البرهان، الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر^(٢٧١).

(٢٦٧) الغزالي، المستصفى، ١٠.

(٢٦٨) المصدر نفسه.

(٢٦٩) البيروني، الآثار الباقية، ٧.

(٢٧٠) الحميري، شمس العلوم، ج ٦، ٣٨٩٤.

(٢٧١) ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ط ٢، ج ١، (بيروت، مؤسسة الريان، ٢٠٠٢م)، ٦٩.

بناءً على أن البرهان مقدّمات الحجة على تحقيق الخبر^(٢٧٢). إذ المشتغلون بالتاريخ، حسب إخوان الصفا، ما وجدوا بين أيديهم، دائماً، معرفة تاريخية خالصة وموثقة، وإنما «سمعوا بالأخبار عن شيء متوهم وتخيلوا شيئاً»^(٢٧٣) فتسلل الشك إلى المعرفة التاريخية المتحصلة؛ إما من جهة الوهم الحاصل في الحوادث والوقائع، أو من جهة ما يطرأ على المؤرخ نفسه من الشبه والخيالات التي تشوش على وضوح تصويره وسداد حكمه.

إن وعي المشتغلين بالتاريخ حملهم، ما سبق، على أن يتوقفوا عن حسم النسبة المتحققة في التصديق، فلم يسارعوا إلى إثبات الحادثة أو إلى نفيها و«غالباً لم يحكموا على صحته وعلى بطلانه إلا بعد الحجة والبرهان على تحقيقه أو بطلانه»^(٢٧٤).

ومن أشد ما يدعو إلى ضرورة استحضار البرهان في هذا السياق، هو شساعة حقل البحث التاريخي الذي وسع الزمن والمجال والإنسان، بشكل أضحت حدود هذه المعرفة ممتدة في الزمن البعيد لتستوعب «التواريخ؛ وكلّ ما يتعلّق معرفته ببدء الخلق وأحوال القرون السالفة»^(٢٧٥). وهو الأمر الذي أنتج تحديات معرفية ومنهجية، بحيث يلزم من ذلك مراعاة طبيعة هذه المعرفة، وأدوات البحث فيها. حتى وجد المشتغل بالتاريخ نفسه أمام مجال «مختلط بتزويرات وأساطير لبعد العهد به، وامتداد الزمان بيننا وبينه، وعجز المعتنى به عن حفظه وضبطه»^(٢٧٦). فحينما صار التاريخ عالمي التوجه تجاوز المجال العربي، وامتد في الزمن إلى المبتدأ، دخله الوضع والكذب والباطل، على نحو عجز السند عن أداء مهمته لتعلقه بالزمن القريب والمجال المحلي. وهي اعتبارات وقف المشتغل بالتاريخ عاجزاً عن نخل هذا الركام الهائل، وتخليص الحق من الباطل فيه، ولو «بأقل شرائط الثقة في الظنّ الأغلب»^(٢٧٧).

ولما كان البرهان «بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه»^(٢٧٨)، فإنّ تحصيل هذا اليقين الذي ليس سوى «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الثابت»^(٢٧٩)،

(٢٧٢) إخوان الصفا، الرسائل، عني بتصحيحها: خير الدين الزركلي، ج٢، (مصر، المطبعة العربية، ١٩٢٨م)، ٤١١.

(٢٧٣) المصدر نفسه، ج٤، ٢٢.

(٢٧٤) المصدر نفسه.

(٢٧٥) البيروني، الآثار الباقية، ١٩.

(٢٧٦) المصدر نفسه.

(٢٧٧) المصدر نفسه.

(٢٧٨) ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، ٣٨.

(٢٧٩) محب الله البهاري، سلم العلوم في المنطق، ضبطه: مجاهد صودهوري، (لاهور، مطبعة الرفاه العام، ١٨٣١م)، ٢١١.

الكفيل بأن يجعل الحكم الذهني الذي توصل إليه المشتغل بالحادثة التاريخية -إبطالاً أو إقراراً في صيغة نسبة تصديق- ينطبق تماماً مع الصورة الحقيقية لتلك الحادثة على أرض الواقع. وهي المطابقة المحققة للصدق، التي تتأتى بناء على أن البرهان إنما يتأسس على مقدمات ضرورية ينشأ عنها يقين، من قبيل الأوليات والمشاهدات والمحسوسات والمجربات وغيرها. فالخبر المحال هو «الممتنع، المعلوم بطلانه وإحالاته؛ بقضايا الحواس، وموضوع العادات، وأوائل العقول والضرورات. وهذا الخبر لا يقع أبداً إلا كذباً ممن وقع منه لثبوت العلم ببطلان مخبره وتناوله له على غير ما هو به»^(٢٨٠).

وهكذا، أعمل المشتغلون بالتاريخ هذه المقدمات لاستبعاد التهافت من الأخبار، وتقوية ما وهن منها. فأحالوا أقيستهم على ما أسسه أهل النظر. علماً أن مؤرخي العرب الأوائل أدركوا أن هذا المنهج دخیل على الثقافة العربية الأصيلة، وأن الأصل عند العرب في الجمع بين «المعرفة والتاريخ» والإحاطة بـ «أخبار الزمان» و«الأخبار الطوال» وحفظ «الآثار الباقية عن القرون الخالية» يلزمه منهج يقوم على «تهذيب الآثار» و«تلقیح فهم أهل الأثر» وتفادي «المن» وتمييز «العواصم من القواصم» لتحقيق «العبر بأخبار من غبر» لأن أكثر ما ذكر، إنما هي أحوال مأثورة عنهم، ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم، مما تلزمه معرفة أخبار الأمم السالفة، ونقل أنباء القرون الماضية^(٢٨١). أما سبيل التوصل إلى تحقيق المعرفة التاريخية بالبرهان «من جهة الاستدلال بالمعقولات، والقياس بما يشاهد من المحسوسات، [فليس] سوى التقليد لأهل الكتب والملل، وأصحاب الآراء والنحل، المستعملين لذلك وتصيير ما هم فيه أساً يبنى عليه بعده»^(٢٨٢) تأثراً بما كان عند المتكلمين والفلاسفة مما أشير إليه في المحور الأول.

شرع المشتغلون بالتاريخ يخضعون الأخبار لمبادئ البرهان السابقة، فاقتبسوا من أهل النظر صوراً من قياساتهم وعزّزوا بها تصانيفهم، على وجه الإجمال من غير إفصاح عن المبدأ الذي على أساسه حققوا الخبر. فكان أول ما تصدوا له من أخبار الماضين من أهل القرون البائدة التي لا سبيل لإعمال السند فيها، وضمان تواتر النقول فيها، الإيغال

(٢٨٠) الباقلائي، تمهيد الأوائل، ٤٣٥.

(٢٨١) البيروني، الآثار الباقية، ٦.

(٢٨٢) المصدر نفسه.

في تصوير ضخامة منشآت الأقوام الماضين «وما عليها من الأبنية المعظمة والهيكل المشيدة»^(٢٨٣) كسد ذي القرنين الذي نقل المسعودي ما وجده في كتاب «صور الأرض» أن «مقدار ذلك من الجبل إلى الجبل خمسون ومئة فرسخ»^(٢٨٤). غير أنه لما نظر في طول المسافة الكبير، لم يطمئن إلى ضخامة هذا الرقم المقدّر بأزيد من سبعمئة وعشرين (٧٢٠) كلم، مال إلى مبدأ «العقليات» المؤسس للبرهان فقال: «وهذا عند جماعة من أهل النظر والبحث مستحيل كونه»^(٢٨٥). ونقل، أيضاً، عن أهل النظر ردهم لخبر عظم أجسام بعض أقوام الأزمنة الغابرة فقال «وقد أبى، ما ذكرنا من عظم أجسام الناطقين في صدور الزمان، كثير من أهل النظر والبحث ممن تأخر»^(٢٨٦). غير أن تحليل كلام المسعودي يشي بأن من ردوا هذا الخبر إنما اعتمدوا «المشاهدات»؛ لأن المساكن وسائر الديار الباقية، والممرات المشاهدة، وأبواب البيوت في عموم آثار عمرانهم لا تدل على ذلك. وعليه، فقد حفروا «في الصخر الصلد بيوتاً صغاراً وأبواباً لطافاً»^(٢٨٧). ولو أنهم كانوا عظام الأجسام لتناسبت إنشاءاتهم، علواً واتساعاً، مع ضخامة هذه الأجساد. ولانعكس «تأثيرهم في بنيانهم وما ظهر في الأرض من أعمالهم»^(٢٨٨). فكانت نتيجة هذا القياس أن استبعد هذا المعطى التاريخي، وانتصب مبدأ «المشاهدات» برهاناً «على صغر أجسامهم، وأنها كانت كأجسامنا»^(٢٨٩).

أما على وجه التفصيل، فقد بين المشتغلون بالمعرفة التاريخية مبدأ البرهان الذي أعملوه في الأخبار التي أوردوها، وسأقتصر في هذا المقام التفصيلي على مبدئين: هما التجربة والحس.

إذا كان المسعودي توسل بالبرهان لدحض المبالغات في تقدير عظم المنشآت والأجساد، فإن ابن عذاري المراكشي (٦٦٥هـ) اعتمد على البرهان المؤسس على التجربة في إثبات الخبر الذي نقله عن عالم المغرب القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ) بشأن «سبّية»^(٢٩٠)

(٢٨٣) المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ٣٤٨.

(٢٨٤) المصدر نفسه.

(٢٨٥) المصدر نفسه.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ج ٢، ١٦٦.

(٢٨٧) المصدر نفسه.

(٢٨٨) المصدر نفسه.

(٢٨٩) المصدر نفسه.

(٢٩٠) سبّية: مدينة تقع في أقصى شمال المملكة المغربية، مازالت تحت الاحتلال منذ سنة ٨١٨هـ الموافق لـ ١٤١٥م، خلال حكم بني مرين. محمد بن تاويت، تاريخ سبّية، (الرباط، دار الثقافة، ١٩٨٢م)، ١٧٥.

المدينة المغربية باعتبارها ثغراً صاعداً لكل عدوان، محمياً من كل اقتحام، بفضل موقعها داخل البحر. وهو الوضع الذي «تشهد بصحته التجربة، فإنها مازالت محمية عند من وليها من الملوك، وقُل: وما أحدث أحد منهم فيها حدثٌ سوء إلا هلك»^(٢٩١). ولما كان التاريخ هو حقل التجربة، وكانت التجربة بمنزلة تكرار الوقائع حد الاستفاضة، عمد المراكشي إلى استقصاء تاريخ سبته وما شهدته من إغارات منذ ما قبل الفتح الإسلامي، إلى حدود عصره. وكيف كانت الدبرة، في كل ذلك، على المهاجمين. حتى استتب الأمن لهذه المدينة، وتحققت لها منعة امتدت إلى حدود بداية القرن التاسع الهجري حيث سقط هذا الثغر في يد المحتل البرتغالي.

وعلى مبدأ «المجربات» ذاته، أسس ابن خلدون برهانه لإثبات الخبر الذي يربط بين اختلاف أحوال العمران من حيث الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم^(٢٩٢). فانبرى يقارن بين سكان الأقاليم المعتدلة، ويميز فيها بين أهل الرغد والخصب من سكان التلول، وبين من يحيى شظف العيش من أهل القفار، ليخلص إلى أنه برغم حالة الإقلال التي تحول بين سكان القفار وبين سدّ خلّتهم، إلا أن طبيعة أقاتهم صيرتهم إلى حال من سلامة الجسوم والأخلاق، «فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقّب في المعارف والإدراكات»^(٢٩٣). ولكي يستدل ابن خلدون على ما قرره، نظر في أحوال المنطقتين، وتتبع نظام أقات قاطنيها، ووسّع من النماذج التي ساقها على سبيل الاطراد الذي ينأى بها عن الاستثناء والشذوذ. فمثّل بأهل الحجاز وجنوب اليمن، وعرج على المثلثين في صنهاجة ببلاد المغرب، والتفت إلى البربر وأهل السودان حتى اطمأن يقيناً في دعواه. وخلص إلى أن النسبة المتحصلة في هذا التصديق إنما هي «أمر تشهد له التجربة في كلّ جيل منهم»^(٢٩٤).

يبدو أنه بقدر توسيع مجال التجربة التي أرساها ابن خلدون، مكاناً، ليشمل أجناساً بشرية متعددة، تنتمي إلى أقطار متباينة، امتدت التجربة لتنسحب، زماناً،

(٢٩١) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: جورج كولان وليفي بروفنسال، ط٣، ج١، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٣م، ٢٠٣.

(٢٩٢) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج١، ١١٠.

(٢٩٣) المصدر نفسه.

(٢٩٤) المصدر نفسه.

على أجيال كثيرة، ولم يكتف بجيل دون غيره. ففي سعيه لتقوية برهانه الذي أسسه على التجربة، وسَّع دائرة استقصائه، والتفت إلى جنس آخر، فنظر في أحوال الحيوان أيضًا. بعد أن تتبع خصائص حيوانات القفر وموطن الجذب كالغزال والنعام والمها... وقابلها بنظرائها من حيوانات التلول والمراعي الخصبية كالماعز والحمير والبقر... وجد البؤن بعيدًا بين المجموعتين من جهة «صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدة مداركها»^(٢٩٥).

أما اعتماد الحس، فالمسعودي حَكَّمه من أجل تحصيل البرهان، وتوثيق الأخبار. وأعمله في رد ما لا يتوافق مع هذا المبدأ. فبعد أن استعرض خبر ولادة إحدى الشخصيات من أم فقط دون أب فيما بلغه، فإنه لم يلبث طويلاً في مناقشة صحة هذا الخبر، ولم يعبأ به كثيراً. وإنما بادر إليه، فحاصره ورده بعبارة حاسمة قطع بها كل شك فقال: «وهذا مما يدفعه العقل، ويأباه الحس، ويخرج عن العادة، وتنبو عنه المشاهدة، إلا ما خص الله تعالى به السيد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام»^(٢٩٦). كان بإمكان المسعودي أن يقتصر على الحس مبدأ للبرهان في إبطال هذا الخبر، غير أن ما زعمه الناس ليس نقلاً عادياً كسائر النقول المعهودة، بل هو بهتان وقرية عظيمة، لذلك حشد لها المسعودي أقوى المبادئ وأعلاها حتى لا يترك للقارئ من مدخل يُسوِّغ له، ولو احتمالاً ضئيلاً، الشك في بطلان الخبر. ففنده بأن جعل العقل يدفعه، وكأنه يطعن في سلامة عقل كل معتقد في ذلك، ويُخرجه عن دائرة العقلاء الأسوياء. ثم انتقل إلى الحس الذي يأبى الركون إلى تلك المعرفة؛ إذ المجنون الفاقد لعقله، لن يعدم الحواس دليلاً على إسقاط أضراب هذه الأخبار. وأردف بالعادة التي لا تسعف في إقرار هذا النقل المردود. ثم عزز برهانه بالمشاهدة بوصفها أقوى الحواس؛ فإذا كانت الباصرة داخلية في مسمى الحس، إلا أن المسعودي خص المشاهدة، بالذكر تحديداً، لكونها سبباً في الإحاطة بالشيء علماً، وطريقاً إلى صحة الإخبار عنه^(٢٩٧) حضوراً ومعينة، لا عن تخمين وحسبان^(٢٩٨). فالمشاهدة تنبو، بذلك، عن قبول الخبر وتستيقن تهافته. ليختم المسعودي سلسلة

(٢٩٥) المصدر نفسه. ج١، ١١١.

(٢٩٦) المسعودي، مروج الذهب، ج١، ٢٦٣.

(٢٩٧) أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط٢، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م)، ٧٩.

(٢٩٨) قاسم القونوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، (جدة، دار الوفاء، ١٤٠٦هـ)، ٢٣٥.

برهانه، بما قد يسوقه المعترض، من وقوع مثل هذه الحادثة في التاريخ على غرار ما نقله الوحي، ليقدر أن ما وقع للمسيح مجرد استثناء خرق الله تعالى به العادة، وخص به نبيه دون سواه، ولا يصح القياس عليه. لأنها خارجة عن دائرة الحس والتجربة والعوائد. وما كان الله تعالى ليحدث ذلك إلا «لِئْرى آياته ودلائله الخارجة عن العادة، وعما ذكرنا من المشاهدات»^(٢٩٩) وهي المعجزات التي يؤيد بها أنبياءه ومرسله، مما يمتنع على البشر الإتيان بأمثاله. وهكذا ارتفع كل احتمال لقبول هذا الخبر وروايته. وبذلك تخلصت المعرفة التاريخية مما يشوب صفاءها ويخرم يقينها.

إذا كان المسعودي قد ضم مبادئ البرهان بعضها إلى بعض لرد الخبر السابق وتوثيق المعرفة التاريخية التي يسعى لتحصيلها، إلا أن ابن خلدون كان أكثر توافقاً مع مقتضيات البرهان القائم على مبدأ واحد، وكان أكثر وعياً بطبيعة المعرفة التاريخية التي تشترك مع بعض حقول المعرفة الشرعية المؤسسة على غلبة الظن، فاكتمى بالحس منفرداً للقطع بصحة النقول مادام الحس يعضدها ويشهد بصحتها، فقال: «وأما الخبر عن الوقائع المستندة إلى الحس فخبر الواحد كاف فيه إذا غلب على الظن صحته»^(٣٠٠). ومن فرط أنس ابن خلدون بقوة الحس في تحقيق قدر معتبر من اليقين في المعرفة التاريخية، فإنه -وعلى خلاف معهوده- لم يستدل بالحس على واقعة معلومة بعينها، وإنما تغىي بناء قانون عام سحبه على كل الوقائع والأحداث، وصيّرهُ أداة لكل مشتغل بالتاريخ، يُعملها في سبر المعرفة التاريخية واختبارها.

وما كاد القرن التاسع الهجري يمضي، وقبل انصرام خمسين عاماً على وفاة ابن خلدون، تلقف تلميذه ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) «قانون العلامة» ليعمله في بعض الأخبار رداً وقبولاً، ويضمن لمعرفته التاريخية اليقين الذي به تحققت قيمتها على المستوى المعرفي، وهو الأثري الإسنادي المحقق. فحينما شرع ابن حجر يفتش في حوادث سنة ٨٣٨هـ التي شهدت ارتفاع منسوب نهر النيل؛ وهو الارتفاع الذي أقر به، بادر يُعمل مبدأ الحس فيه، حينما بلغه مقدار هذا المنسوب المقدر بعشرين (٢٠) ذراعاً ونصف الذراع. لا سيما وأنه المصري الذي عاش بجانب النيل عمراً طويلاً، وشهد مراراً

(٢٩٩) المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ٢٦٣.

(٣٠٠) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج ٢، ١١٦.

غزارة مياهه، وحضر تكرار فيضانه. لذلك لم يتردد في الجزم قائلاً: «وانتهت زيادة النيل على ما زعم القياس إلى عشرين ذراعاً ونصفاً، والحس لا يقبل ذلك»^(٣٠١). وأي قوة لهذا اليقين الناشئ عن البرهان المؤيد بالحس، سماءاً ومشاهدة وعادة وتجربة، مما قدمه ابن حجر على آلات القياس^(٣٠٢) وفاضله على تلك الآلات، حتى يرد به نتائجها، ويدفع به أحكامها، ويقذف بها ناحية الزعم المستصحب للشكوك والظنون وهو المستيقن المتأكد بقوله: «بل لم يكمل العشرين»^(٣٠٣).

وليس من باب المبالغة، أن يلحق بعض ما سبق بيانه من مسالك البرهان عند بعض المشتغلين بالمعرفة التاريخية بـ«السبر والتقسيم»، لا سيما تلك التفاصيل التي ساقها ابن خلدون، من خلال «تتبع الأوصاف وإبطال بعضها لتعيين الباقي»^(٣٠٤) بوصفه سبراً وتقسيماً وفق تصور المناطق. حيث يتضح أن ابن خلدون نظر في أوصاف سكان مناطق الخصب، ومناطق الجذب، وتتبعها فحصاً وبياناً من جهة ما يتعلق بالألوان والأبدان والأشكال، وبالأخلاق والأذهان والمعارف، فانتهى إلى إثبات صفاء ألوان سكان البدو والقفار، ونقاء أبدانهم، وحسن أشكالهم، وسلامة أخلاقهم من الانحراف، في مقابل انتفائها عن سكان الخصب من أهل التلول. وليس بمستبعد أن يوظف هذا المنهج في المعرفة التاريخية، إذ غالباً ما «يقع السبر في الأخبار»^(٣٠٥).

ومن النماذج التي وظف فيها ابن خلدون مسلكه، هو البحث عن المصلحة في اشتراط النسب. فلما قلَّب ما يمكن أن يصير مناسباً لهذا الشرط، واستعرض جملة من المصالح من جملتها التبرك. استبعد هذا التعليل لأنه غير معتبر في قيام الدول ونشوتها. إذ لا علاقة بين حصول التبرك واشتراط النسب. فالتبرك مقصد يحرص عليه السالك دروب التقرب من الخالق، بينما اشتراط النسب غايته تحقيق ما يقيم عرى الأمة ويحفظ تماسكها، بحيث تستكين لمن شرف نسبه، وإلا افترت الكلمة،

(٣٠١) ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي، ج٣، (مصر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩م)، ج٣، ٥٤٠.

(٣٠٢) أشار المسعودي إلى المقاييس الموضوعة على امتداد نهر النيل بمصر، وأرجع تاريخها إلى زمن نبي الله يوسف عليه السلام، واستعرض تطورات تلك المقاييس عبر التاريخ. تفاصيل أخرى، تنظر في: مروج الذهب، ج١، ٣٨٠.

(٣٠٣) ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر، ج٣، ٥٤٠.

(٣٠٤) البهاري، سلم العلوم في المنطق، ٢١٠.

(٣٠٥) ابن حبان، الثقات، ج٨، ٢٧٨.

وتنازع الناس. فكان القصد، بعد السبر والتقسيم حسب ابن خلدون، من اشتراط النسب هو تحصل اللحمية والعصبية. لأن ابن خلدون يقر بأنه «إذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها إذا بحثنا عن الحكمة»^(٣٠٦).

فبالسبر والتقسيم، ترتفع الظنون وتتلاشى، نتيجة الاختبار والتجريب والتنقيير عن تبين اليقين وتخيره، تمييزاً له عن المتهافت المتداعي. حتى درج عند المشتغلين بالمعرفة التاريخية قولهم، تعليقاً على بعض ما يرد عليهم من الأخبار «فتحقق بعد السبر والتنقيير أن الأمر على خلاف المظنون»^(٣٠٧). ولعلمهم بذلك التفتوا إلى ما يتحقق سبراً وتقسيماً. لا سيما وقد يردهم ما حقه التوسع والكثرة، على النحو الذي يلزم منه استقصاء أفراد الشيء، والالتفات إلى صفاته، فيثبتون ما كان منها أليق وأنسب، واستبعاد ما ليس كذلك. لأن طريق السبر والتقسيم، بوصفه من قواطع الأدلة، «هو أن يبحث الناظر عن المعاني في الأصل، ويتتبعها واحداً واحداً وبين خروج أحادها عن الصلاح للتعليل به إلا واحداً يرضاه»^(٣٠٨).

وهكذا، شغل اليقين المشتغلين بالمعرفة التاريخية، وسعوا لتحصيله، وسلوكوا لذلك مسالك اعتمدوا على النظر باعتباره برهاناً عقلياً، يميزون به بين المقطوع بثبوت، وبين المظنون بوقوعه. علماً أنهم قبل ذلك ميزوا بين أنواع المعارف بناء على ما يحقق قيمة كل معرفة، من خلال ثنائية العلم الضروري والنظري، وغيرها من سائر قضايا البحث المعرفي.

(٣٠٦) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج ١، ٢٤٤.

(٣٠٧) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٣٥، ١١٧.

(٣٠٨) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ج ٢، ١٥٩.

خاتمة

بعد محطات هذه الدراسة، وبعد مقارنة قضايا معرفية وأخرى منهجية، من خلال وقفات تعد بمنزلة مداخل تأسيسية لنظرية معرفية في التاريخ، يمكن استخلاص ما يلي:

فتح مدخل العلم والمعرفة آفاق النظر في مصادر المعرفة التاريخية وقيمتها؛ فالمفاصلة بين الاصطلاحين إنما يتحصل انطلاقاً من مستويين؛ يتعلق الأول بالظاهر والآخر بالباطن توافقاً مع مباحث طبيعة المعرفة التاريخية، واتساقاً مع ثنائية القشر واللب عند ابن الأثير، وثنائية الظاهر والباطن عند ابن خلدون.

أتاح المدخل تبين حقيقة المعرفة التاريخية بالنظر إلى أدوات تحصيلها من جهة اتصالها بالحس المتعلق بالعيان على وجه الخصوص إدراكاً للمعاني الجزئية، ومن جهة النظر العقلي الموصل إلى المعاني الكلية.

تغىي المدخل بيان قيمة المعرفة التاريخية من حيث تحقيق اليقين ومزايلة الشك، بناء على تباين منازل هذا اليقين، وتأسيساً على المعرفة التاريخية من جهة تعلق جزء منها بالعلم الضروري، وترقية الواهن منها بآلات البرهان ومبادئه، بعد أن ألحق الجزء الآخر بالعلم النظري.

نبّهت مسألة السياق الثقافي العربي، إلى أهمية مراعاة التكامل المعرفي لتأسيس نظرية معرفية في التاريخ بشكل يستلزم استمداداً إبستمولوجياً ومنهجياً من حقول علمية متعددة.

وفّر التمييز بين مبادئ العلم ومداركه أسساً يقوم عليها تأصيل نظرية المعرفة التاريخية، بناء على أثر المبادئ في ترسيخ ما هو لازم لبناء أي نسق معرفي. ودور المدارك التي تعكس البنية الداخلية للمعرفة التاريخية، لا سيما وهي تستقصي جزئيات المعرفة وتفصيلها.

أتاح هذا التمييز إمكانية تصنيف المعرفة التاريخية إلى ما يتوصل إليها تصوّراً، وإلى ما يتحقق تصديقاً، وما يستلزم ذلك من تطوير آليات النظر العقلي حساً وتجربة وعادة، على نحو يخول تحديد القدر الحسولي والحضوري من مجموع المعرفة التاريخية، وهو

ما يعزز تنوع أدوات البحث التاريخي، وتباين مصادره سماعًا وعيانًا، مما يعلي من قيمة هذه المعرفة.

رغم حرص الباحث على توسيع استقراء، قدر الإمكان، ما يمكن أن يصلح لهدف هذه الدراسة من خلال السعي لتوسيع مكتبة الدراسة، التي تجاوزت المئة مصدر، إلا أن هذا الاستقراء يظل ناقصًا بالنظر إلى ثراء الثقافة العربية الإسلامية وغنى حقولها المعرفية. وقصور جهد باحث واحد على القيام بهذه المهمة.

وهذه مناسبة ليتصدر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ويحوز قصب السبق إلى هذه المهمة الحضارية، فيكون له الفضل في إطلاق مشروع علمي رائد لم يُسبق إليه، هدفه استقراء الحقول العلمية العربية والإسلامية قصد تجميع ما يعين على تأسيس نظرية معرفية تاريخية أصيلة، بناء على ما تفرق في ثنايا المؤلفات والمصنفات التي تنتمي إلى مختلف العلوم العربية والإسلامية، فضلًا عن كتب الأخبار والتواريخ. وهو العمل الذي سيتيح توسيع تتبع معالم التكامل المعرفي بين الحقول العلمية العربية الإسلامية، ويُمكّن المعرفة التاريخية من الاستمداد من سائر العلوم على المستوى المنهجي والمعرفي لبناء نظرية معرفية تاريخية أصيلة. علما أن هناك حقولًا معرفية لم يطرقها الباحث مما اتصال وثيق بالمعرفة التاريخية من قبيل علم الأنساب، وعلم التصوف، وصناعة الإنشاء.. مما يمكن للتاريخ أن يمتح من مباحثها ويستلهم من تفاصيل ما رود فيها.

ولعل ما سبق من الإجراءات سيفضي إلى استكمال الصرح النظري لهذا المشروع، ببيان موقع التاريخ من سائر العلوم انطلاقًا من تصنيف هذا العلم، وتحديد رتبته ودرجته، مقارنة بسائر العلوم. لا سيما وأن هذا التصنيف يقتضي دراسة بنية هذا العلم الداخلية وشروط اكتسابه بشكل يمهد لرسم طرق تحصيله واكتسابه. زيادة على تتبع مراقبي المعرفة التاريخية، وتبيين مصادرها، واستقصاء طرق التوصل إليها، عبر المعاينة حسًا، وإرساء منهج حضوري يزائل في كثير من خصوصياته المنهج الحسولي القائم على السماع والرواية والإخبار.

القرآن الكريم.

- ١- إبراهيم الصفار، تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، تحقيق: أنجيليكا برودرسن، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠١١م.
- ٢- ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٢م.
- ٣- ابن المعتز العباسي، طبقات الشعراء، تحقيق: عبد الستار فراج، ط٣ القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٦م.
- ٤- ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط٢، بيروت، دار التراث، ١٣٨٧هـ.
- ٥- ابن حبان البُستي، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، تحقيق، مرزوق إبراهيم، المنصورة، دار الوفاء، ١٩٩١م.
- ٦- ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي، ج٣، مصر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩م.
- ٧- ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩م.
- ٨- ابن حزم الأندلسي، الرسائل، تحقيق: إحسان عباس، ج٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
- ٩- ابن زكري التلمساني، محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد، تحقيق: عبد الرزاق دحمون، الجزائر، المعرفة الدولية، ٢٠١١م.
- ١٠- ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، تعليق: إبراهيم رمضان، ج١، بيروت، دار القلم، ١٩٩٣م.
- ١١- ابن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، ج٤، بيروت، دار الجبل، ١٩٩٢م.
- ١٢- ابن عبد البر القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: فواز زملي، بيروت، مؤسسة الريان، ٢٠٠٣م.
- ١٣- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: جورج كولان وليفى بروفنسال، ط٣، ج١، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٣م.
- ١٤- ابن عمران المرزباني، معجم الشعراء، تعليق: فريتس كرنكو، ط٢، بيروت، مكتبة القدسي، ١٩٨٢م.
- ١٥- ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، ج٢ القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٣هـ.
- ١٦- ابن قتيبة الدينوري، غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م.

- ١٧- ابن قدامة المقدسي، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، ط ٢، ج ١، بيروت، مؤسسة الريان، ٢٠٠٢م.
- ١٨- ابن كثير الدمشقي، **التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل**، تحقيق: شادي نعمان، ج ٣، المنصورة، مكتبة ابن عباس، ٢٠١١م.
- ١٩- أبو إسحاق الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٧٠م.
- ٢٠- أبو إسحاق الطرابلسي، **الأزمنة والأنواء**، تحقيق: عزّة حسن، ط ٢، الرباط، دار أبي رقرق، ٢٠٠٦م.
- ٢١- أبو البقاء الكفوي، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.
- ٢٢- أبو الحجاج المكلاتي، **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، تحقيق: فوقية محمود، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧م.
- ٢٣- أبو الحسن الماوردي، **أعلام النبوة**، تحقيق: محمد البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.
- ٢٤- أبو الحسن بن سيده، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ج ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- ٢٥- أبو الحسن بن سيده، **المخصص**، تحقيق: خليل جفال، ج ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٦م.
- ٢٦- أبو الريحان البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، تحقيق: برويز أنكابي، طهران، مركز بزوهشي ميراث مكتوب، ٢٠٠١م.
- ٢٧- أبو العلاء المعري، **الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ**، تحقيق: محمود زناتي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٣٨م.
- ٢٨- أبو الفرج النديم، **الفهرست**، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط ٢، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٧م، ١٦٤.
- ٢٩- أبو المعين النسفي، **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق: محمد الشاغل، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٥م.
- ٣٠- أبو الوليد ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، تحقيق: محمود قاسم، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٢م، ٧٢.
- ٣١- أبو بكر ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، ج ٤، بيروت، دار صادر، ١٩٧١م.

- ٣٢- أبو بكر الباقلاني، **إعجاز القرآن**، تحقيق: أحمد صقر، ط: ٥، مصر، دار المعارف، ١٩٩٧م.
- ٣٣- أبو بكر الباقلاني، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م.
- ٣٤- أبو بكر الرازي، **الطب الروحاني**، تحقيق: عبد اللطيف العبد، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٨٧م.
- ٣٥- أبو بكر السخاوي، **التبر المسبوك في ذيل الملوك**، بولاق، المطبعة الأميرية، ١٨٩٦م.
- ٣٦- أبو بكر الصولي، **الأوراق قسم أخبار الشعراء**، ج ١، القاهرة، شركة أمل، ١٤٢٥هـ.
- ٣٧- أبو بكر الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تصحيح: آرثر أربري، الطبعة: الثانية، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٤م.
- ٣٨- أبو حامد الغزالي، **المستصفى**، تحقيق: محمد الشافي بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
- ٣٩- أبو حامد الغزالي، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، تصحيح وعناية: عبد الحميد عرواني، دمشق، دار القلم، ٢٠٠٣م.
- ٤٠- أبو حامد الغزالي، **مجموعة الرسائل**، جمع وتحقيق: إبراهيم محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
- ٤١- أبو حيان التوحيد، **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبي الكويت، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢م.
- ٤٢- أبو منصور الماتريدي، **التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٠م.
- ٤٣- أبو منصور الهروي، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد مرعب، ج ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.
- ٤٤- أبو نصر الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق: محسن مهدي، طهران، الزهراء، ١٤٠٤هـ.
- ٤٥- أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد سليم، القاهرة، دار العلم ولثقافة، ١٩٩٧م.
- ٤٦- أحمد القسطلاني، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، ج: ١، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٣هـ.
- ٤٧- أحمد القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، ج ١، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٢٢م.
- ٤٨- أحمد بن إسحاق اليعقوبي، **التاريخ**، ط ٦، بيروت، دار صادر، ١٩٩٥م.
- ٤٩- أحمد بن عجيبة، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: أحمد القرشي، ج: ٤، القاهرة، حسن زكي، ١٤١٩هـ.

- ٥٠- أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، ج٣، مصر، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م.
- ٥١- إخوان الصفا، **الرسائل**، عني بتصحيحها: خير الدين الزركلي، ج٢، مصر، المطبعة العربية، ١٩٢٨م.
- ٥٢- الأعلام الشنتمري، **أشعار الشعراء الستة الجاهليين**، تعليق: محمد خفاجي، القاهرة، المطبعة المتيرية، ١٩٥٤م.
- ٥٣- آمال العمرو، **الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية**، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٢م.
- ٥٤- أمية بن أبي الصلت، **الديوان**، جمع: بشير يموت، بيروت، المكتبة الأهلية، ١٩٣٤م.
- ٥٥- بكر أبو زيد، **التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل**، دار العصمة، الرياض، ١٤١٣هـ.
- ٥٦- تاج الدين السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٩م.
- ٥٧- تقي الدين المقرئ، **المقفى الكبير**، تحقيق: محمد اليعلاوي، ط٢، ج٧، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ٢٠٠٦م.
- ٥٨- جار الله الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.
- ٥٩- جلال الدين السيوطي، **إسعاف المبطل برجال الموطأ مصر**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٩٦م.
- ٦٠- جلال الدين السيوطي، **لب الباب في تحرير الأنساب**، دار صادر، بيروت، ب.ت.
- ٦١- الحسان شهيد، **علوم الوحي ونظرية المعرفة في الفلسفة والتاريخ والمنهج**، القاهرة، مركز إحياء البحوث والدراسات، ٢٠١٩م.
- ٦٢- حسين النجار، **التاريخ والسير**، دار القلم، دمشق، ١٩٦٤م.
- ٦٣- الحسين بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، ط٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣م.
- ٦٤- الحسين بن سينا، **القانون في الطب**، تحقيق: محمد الضناوي، ج١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
- ٦٥- الحسين بن علي المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: أسعد داغر، ج٢، قم، دار الهجرة، ١٤٠٩هـ.
- ٦٦- حميد الدين الكرمانى، **الأقوال الذهبية**، تحقيق: صلاح الصاوي، طهران، ب.د.

- ٦٧- الخطيب البغدادي، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تحقيق: محمود الطحان، ج ٢، الرياض، مكتبة المعارف، ١٩٨٣ م.
- ٦٨- الخطيب البغدادي، **الكفاية في معرفة أصول علم الرواية**، تحقيق: ماهر الفحل، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٣٢ هـ.
- ٦٩- خليفة بن خياط، **التاريخ**، تحقيق: أكرم العمري، ط ٢، دمشق، دار القلم، ١٣٩٧ هـ.
- ٧٠- الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو اليزيد العجمي، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٧ م.
- ٧١- سراج الدين الغزنوي، **شرح عقيدة الإمام الطحاوي**، تحقيق: حازم الكيلاني، القاهرة، داره الكر، ٢٠٠٩ م.
- ٧٢- سيف الدين الأمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد المهدي، الطبعة الثانية، المجلد الأول، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٤ م.
- ٧٣- سيف الدين الأمدي، **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، القاهرة، الهيئة المصرية.
- ٧٤- شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: بشار عوَّاد، ج ٤، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م.
- ٧٥- صلاح الدين الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ج ٦، بيروت دار إحياء التراث، ٢٠٠٠ م.
- ٧٦- ضياء الدين بن الأثير، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ج ١ القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ب.ت.
- ٧٧- عبد الرحمن الجبرتي، **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، ج ٨، ط ٦ القاهرة، دار الكتب المصرية، ٢٠٠٣ م.
- ٧٨- عبد الرحمن بن خلدون، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة، ط ٢، ج ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨ م.
- ٧٩- عبد الرحمن بن منده، **المستخرج من كتب الناس للتذكرة والمستطرف من أحوال الرجال للمعرفة**، تحقيق: عامر التميمي، البحرين، وزارة العدل والشؤون الإسلامية البحرين، ب.ت.
- ٨٠- عبد القادر الأهرري، **الأقطاب القطبية أو البلغة في الحكمة**، تحقيق: محمد دانش، طهران، أكاديمية إيران الفلسفية، ١٣٩٩ هـ.
- ٨١- عبد القاهر الجرجاني، **دَرْجُ الدُّرَرِ في تفسير الآي والسُّور**، تحقيق: طلعت الفرحان، ج ١، عمان، دار الفكر، ٢٠٠٩ م.

- ٨٢- عبد الكريم السمعاني، **الأنساب**، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي وآخرين، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢م.
- ٨٣- عبد الملك الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد موسى وعلي عبد الحميد، مصر، دار السعادة، ١٩٥٠م.
- ٨٤- عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، ط٢، ج١، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، ١٩٥٥م.
- ٨٥- عبد الوهاب الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ج٢: مصر، مكتبة محمد المليجي، ١٣١٥هـ.
- ٨٦- عز الدين ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج١، بيروت، دار صادر، ١٩٦٥م.
- ٨٧- عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ط٧، ج١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م.
- ٨٨- عمرو بن بحر الجاحظ، **الرسائل الأدبية**، ط٢: بيروت، دار الهلال، ١٤٢٣هـ.
- ٨٩- عمرو بن بحر الجاحظ، **الرسائل السياسية**، تقدم: علي أبو ملح، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢م.
- ٩٠- عمرو بن بحر الجاحظ، **الرسائل الكلامية**، تقديم وشرح: علي بو ملح، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢م.
- ٩١- عمرو بن بحر الجاحظ، **الرسائل**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ج٢، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٤م.
- ٩٢- فخر الدين الرازي، **مفاتيح الغيب**، ط٣: ج١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- ٩٣- قاسم القنوي، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، جدة، دار الوفاء، ١٤٠٦هـ.
- ٩٤- كارل بروكلمان، **تاريخ الأدب العربي**، تعريب: عبد الحليم النجار، ج١، ط٥، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٥م.
- ٩٥- كمال الدين الأتباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ط٣، الزرقاء، مكتبة المنار، ١٩٨٥م.
- ٩٦- متغبي بن فريعون، **كتاب جوامع العلوم**، تحقيق: قيس الجنابي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢م.
- ٩٧- محب الله البهاري، **سلم العلوم في المنطق**، ضبطه: مجاهد صودهوري، لاهور، مطبعة الرفاه العام، ١٨٣١م.
- محمد الدمشقي، **طبقات علماء الحديث**، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزبيق، ط٢، ج١، بيروت، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٩٩٦م.

- ٩٨- محمد السلمي، **الأزهار الطبية النثر**، فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر، تحقيق: جعفر السلمي، ج٢، تطوان، مطبعة الخليج العربي، ٢٠٠٧م.
- ٩٩- محمد الطاهر بن عاشور، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- ١٠٠- محمد أمين بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ج١، الرياض، عالم الكتب، ٢٠٠٣م.
- ١٠١- محمد بن إسحاق، **السيرة المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق: محمد حميد الله، الرباط، معهد الدراسات والأبحاث، ١٩٧٦م.
- ١٠٢- محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير**، ج٣، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ب.ت.
- ١٠٣- محمد بن تاووت، **تاريخ سبته**، الرباط، دار الثقافة، ١٩٨٢م.
- ١٠٤- محمد بن حبان البستي، **الثقات**، ج٧، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٣م.
- ١٠٥- محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، ط٢، ج٥ بيروت، دار صادر، ١٩٦٨.
- ١٠٦- محمد بن سلام الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق: محمود شاكر، ج١، دار المدني، جدة، ب.ت.
- ١٠٧- محمد بن عمر الواقدي، **فتوح الشام**، ج٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- ١٠٨- محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، ج٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
- ١٠٩- المطهر المقدسي، **البدء والتاريخ**، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، ب.ت.
- ١١٠- منذر الجبوري، «**أيام العرب في الجاهلية، قيمتها التاريخية-أثرها عند الجاهليين والإسلاميين نماذج منها**»، مجلة: المورد، العراق: وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٣م، العدد: ١.
- ١١١- موسى بن عقبة، **المغازي**، جمع ودراسة وتخريج محمد باقشيش، دكتوراه، جامعة ابن زهر، المغرب، ١٩٩٤م.
- ١١٢- نشوان الحميري، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، تحقيق: حسين العمري وآخرون، ج٧، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩م.
- ١١٣- نكري القاضي، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، تعريب: حسن فحص، ج٢، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ١١٤- ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، تحقيق: إحسان عباس، ج١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

عن الكاتب

الدكتور علي مزيان باحث متخصص بالتاريخ والفكر والحضارة، وعضو
مختبر المجتمع والخطاب وتكامل المعارف، بجامعة محمد الأول.

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

مؤسسة غير حكومية مستقلة مقرها مدينة الرياض، بالمملكة العربية السعودية. وقد تأسس المركز عام ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، من قِبَل مؤسسة الملك فيصل من أجل الحفاظ على إرث المغفور له الملك فيصل ومواصلة رسالته النبيلة في نشر العلم والمعرفة بين المملكة وبقية دول العالم. يُعدُّ المركز منصة للبحوث والدراسات الإسلامية والمعاصرة، تجمع الباحثين ومراكز الأبحاث من المملكة وحول العالم، من خلال المؤتمرات وورش العمل والمحاضرات، وإنتاج ونشر الأعمال الأكاديمية، وأيضًا من خلال الحفاظ على المخطوطات الإسلامية. ويهدف المركز إلى توسيع نطاق المؤلَّفات والبحوث الحالية لتقديمها إلى صدارة النقاشات والاهتمامات الأكاديمية، مُتَّبَعًا إسهامات المجتمعات الإسلامية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، والفنون، والآداب قديمًا، وحديثًا.

تضم إدارة البحوث بالمركز مجموعة من الباحثين المرموقين والواعدين الساعين إلى إنتاج أبحاث وتحليلات متعمقة في مختلف المجالات، كالدراسات الثقافية، وعلم الاجتماع الاقتصادي، والدراسات الإفريقية، والدراسات الآسيوية، بالإضافة إلى الدراسات اليمنية.

يحتوي المركز على المكتبة التي تحتفظ بمخطوطات إسلامية نفيسة، وقواعد بيانات ضخمة في مجال العلوم الإنسانية، كما يضم إدارة المتاحف التي تحتوي على ست مجموعات قيمة يحفظها المركز، ويحتوي كذلك على متحف الفن العربي الإسلامي. ويضم المركز «دار الفيصل الثقافية»، وهي ذراعه التنفيذية فيما يتصل بصناعة النشر؛ حيث تقوم الدار بإصدار الكتب والمجلات الثقافية والمحكَّمة، كما يضم «دائرة آل فيصل» التي تُعنى بتوثيق سيرة الملك فيصل وأبنائه، وحفظ تراثه.

لمزيد من المعلومات يُرجى زيارة موقع المركز <https://kfcris.com/ar>



King Faisal Center for Research and Islamic Studies

ص.ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣ المملكة العربية السعودية

هاتف: ٤٥٥٥٥٠ (١١ ٩٦٦) - فاكس: ٤٦٥٩٩٩٣ (١١ ٩٦٦)

بريد إلكتروني: research@kfcris.com