

حسين مروه

الانواع  
الماتية  
في الفلسفة  
العربية الإسلامية

فهرس موضوعات الكتاب

□ الدراسات الاستشراقية الماركسية : ١٤٠ - ١٥٧ . □ المهمات التي يحاول هذا الكتاب إنجازها : ١٥٨ - ١٦٥ . □ بحث في اسم «الفلسفة العربية - الإسلامية» : ١٦٦ - ١٧١ .

## ● القسم الاول : ما قبل نشوء النظر الفلسفي .

### □ الفصل الاول : في الجاهلية .

١ - الجاهلية بين مرحلتين : ١ - الاطار التاريخي للبحث : ١٧٧ .  
٢ - التقطاع تاريخي : ١٨٠ . ٢ - وحدة القطع والاستمرارية : ١٨١ .  
٤ - دلالة اللغة والشعر الجاهليين : ١٨٣ .

ب - ظاهرات المجتمع الجاهلي : ١ - الظروف الطبيعية والسكانية : ١٨٧ .  
٢ - العوامل الاقتصادية الاولى : ١٩٠ . ٢ - اتجاه تطور البنية الاقتصادية : ١٩١ . ٤ - اتجاه تطور البنية الاجتماعية : ٢٠٢ .

□ بروز الشكل الاقتصادي للتبادل : ٢٠٤ . □ تقلص الملكية الجماعية البدائية : ٢٠٦ . □ نشوء التفاوت في توزيع الثروة : ٢٠٨ . □ المبادلة الفردية ، دون الجماعية : ٢١١ . □ الاساس المادي لسلطة رئيس القبيلة : ٢١٢ .

ج - في منطقة العربية الغربية : ١ - الحجاز - مكة : ٢١٧ . ٢ - مكة في تاريخها : ٢١٨ . ٣ - تطورات وعلاماتها : **اولا** - تصنيف « المجتمع » المكسي : ٢٢١ . **ثانيا** - الاستثمار الربوي : ٢٢٣ . **ثالثا** - تنظيم العلاقات التجارية : ٢٢٤ . **رابعا** - تنظيم السلطة السياسية : ٢٢٩ .

د - معالم ثقافة عربية في العصر الجاهلي : ١ - بين مجتمع الجاهلية وثقافته : ٢٤١ . ٢ - تفاوت بالشكل ، وتطابق بالمتنوع : ٢٤٣ . ٣ - تحديد المعالم الثقافية الجاهلية : **اولا** - المعلم اللغوي : □ اللغة كعلم ثقافي : ٢٤٥ . □ تاريخية اللغة العربية قبل الاسلام : ٢٤٦ . □ الصلة بين حياة اللغة الجاهلية وحياة اهل الجاهلية : ٢٥٢ . □ توحيد اللهجات العربية : ٢٥٤ . □ عملية تاريخية موضوعية : ٢٥٥ . □ لهجة فريش في مباحث الاسلاميين : ٢٥٦ . **ثانيا** - المعلم الشعري : □ الشعر كعلم ثقافي جاهلي : ٢٥٧ . □ الشك في صحة انتساب الشعر الجاهلي : ٢٥٨ . □ الاساس التاريخي للشك : ٢٥٩ . □ هذا الشك عند القدماء : ٢٦٠ . □ الشك

## ● مقدمة :

□ رؤية للتراث احادية الجانب : ٥ - ٦ . □ المنهج المادي التاريخي في معرفة التراث : ٦ . □ تعامل هذا المنهج مع تراث الفكر العربي - الاسلامي حديث العهد : ٦ - ٧ . □ تاريخ اعادة النظر في التراث : ٧ - ٨ . □ النظر البرجوازي الى التراث : ٩ . □ النظرة الاستعمارية و « رد فعلها » : ٩ - ١٠ . □ تيارات « تحديث » التراث : ١٠ - ١٢ . □ الوضع الايديولوجي لقضية التراث : ١٢ - ١٤ . □ المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية : ١٢ - ١٥ . □ الموقف الثوري من التراث : ١٦ . □ لماذا تنعدد معرفة التراث ؟ : ١٧ - ٢٢ . □ معرفة التراث تنطلق من الحاضر : ٢٣ - ٢٤ . □ المنهج المعرفي الثوري لاستيعاب التراث : ٢٥ - ٢٦ . □ صورة التراث في منظور هذا المنهج : ٢٦ - ٣٠ . □ المنهج المادي التاريخي يبحث كل جوانب التراث : ٣١ - ٣٢ . □ كيف تتحدد اشكال المادية واشكال المثالية في الفلسفة العربية - الاسلامية : ٣٣ - ٣٧ . □ الوضع التاريخي للتراث هو المرجع لاستيعابه : ٣٧ - ٣٨ . □ كيف يتحدد الوضع التاريخي للتراث : ٣٩ - ٤٢ . □ تصنيف المواقف القديمة والحديثة والمعاصرة من التراث الفكري العربي - الاسلامي : ٤٣ - ٤٧ . □ مواقف القدماء : ٤٨ - ٧١ . □ مواقف المحدثين العرب والاسلاميين : ٧٢ - ١٠٣ . □ مناقشة باحث عربي معاصر في نقده المنهج المادي التاريخي : ١٠٣ - ١٠٦ . □ تاريخية حركة الاستشراق : ١٠٧ - ١١٢ . □ موقف المستشرقين من التراث العربي - الاسلامي : ١١٣ - ١٣٩ .

- ومناهج المشرقين : ٢٦١ . □ الشك لدى العرب المحدثين : ٢٦٥ . □ طه حسين والشك الديكارتي : ٢٦٨ . □ الدلالات التاريخية للشعر الجاهلي : ٢٧٥ . □ ثالثا - معلم الامثال : ٢٨٠ . □ رابعا - معلم المواسم الادبية : ٢٨٣ . □ خامسا - معلم الخطابة والكتابة : ٢٨٤ . □ سادسا - العلم الميثولوجي : ٢٨٦ .
- هـ - ملامح النظر العقلي عند الجاهليين : ١ - طبيعة التفكير العربي : ٢٩٣ . ٢ - في سياق التجارب اليومية : ٢٩٦ . ٣ - النظر العقلي : ٢٩٧ .
- و - الظواهر الدينية في « المجتمع » الجاهلي : ١ - الدين كظاهرة اجتماعية : ٣٠٣ . ٢ - الوثنية : ٣٠٥ . ٣ - اليهودية والمسيحية : ٣٠٦ . ٤ - الحنفاء : ٣٠٩ . ٥ - الظواهر الدينية في القرآن : ٣١٩ . □ حصيلة الفصل الاول : ٣٢٣ - ٣٢٥ .

#### □ الفصل الثاني : عهد ظهور الاسلام

- أ - « رد الفعل » الطبقي : ١ - محمد وقريش : ٣٣١ . ٢ - التوحيد والقيامة : ٣٣٣ . ٣ - في مكة قبل الهجرة : ٣٣٦ .
- ب - الكون والانسان في اطار التوحيد : ١ - البعد المعرفي للتوحيد : ٣٤٢ . ٢ - الكون والطبيعة : ٣٤٤ . ٣ - ... والانسان : ٣٤٤ . ٤ - ... ومسؤولية الانسان : ٣٤٥ .
- ج - الحركة التشريعية للاسلام : ١ - الهجرة الكبرى : ٣٥١ . ٢ - الصراع بين مكة والمدينة : ٣٥٢ . ٣ - بدء التشريع : ٣٥٤ .
- د - الجدل الفكري وعلاقة المعرفة بالايان : ١ - مسألة المعرفة : ٣٥٩ . ٢ - شهادة علماء المسلمين : ٣٦٣ . ٣ - النظر العقلي في التشريع : ٣٦٦ . ٤ - نواة « نظرية المعرفة » في القرآن : ٣٦٧ . ٥ - مسألة « تمجيد العقل » في القرآن : ٣٦٨ . ٦ - مسألة المعرفة في سياق التطور : ٣٧٠ . ٧ - الظواهر الثقافية : ٣٧٢ . □ حصيلة الفصل الثاني : ٣٧٧ - ٣٨٣ .

#### □ الفصل الثالث : عهد الخلفاء الراشدين

- أ - انفجار الصراع الاجتماعي - السياسي : ١ - « فان محمدا قد مات » : ٣٨٩ . ٢ - مشكلة الخلافة - ٣٩٠ . ٣ - كيف انفجر الصراع : ٣٩١ . ٤ - الشكل الديني للصراع : ٣٩٣ . ٥ - مسألة الشورى : ٣٩٦ . ٦ - نظرة في الشورى : ٣٩٧ .

- ب - حروب الردة : ١ - السياسة الاسلامية في الجزيرة : ٤٠٣ . ٢ - العوامل الاجتماعية لحروب الردة : ٤٠٤ .
- ج - حروب الفتح العربي - الاسلامي : ١ - بدء حركة الفتح : ٤٠٩ . ٢ - آراء غربية في اسباب حركة الفتح : ٤١١ . ٣ - عوامل انتصارات الفتح : ٤٤٢ . ٤ - الممارسة العربية - الاسلامية لسياسة الفتح : ٤١٥ . ٥ - استنتاجات مهمة : ٤١٩ . ٦ - نظام عمر بن الخطاب : ٤٢٢ .

- د - عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي : ١ - تاخر عملية التفاعل : ٤٢٧ . ٢ - التشريع الاسلامي في عهد الفتح : ٤٢٩ .

- هـ - اول ثورة اجتماعية في الاسلام : ١ - بين حركتين : ٤٣٥ . ٢ - اريستقراطية اموية : ٤٣٥ . ٣ - ثورة البسطاء : ٤٣٧ . ٤ - ظهور الخوارج : ٤٣٨ . ٥ - الاشكال الفكرية للصراع الحزبي : ٤٤١ . □ حصيلة الفصل الثالث : ٤٤٥ - ٤٥٠ . □ مراجعة عامة للقسم الاول : ٤٥٣ - ٤٦١ .

#### ● القسم الثاني : بذور التفكير الفلسفي

##### □ الفصل الاول : الشيعة والخوارج

- أ - الدولة الاموية : ١ - بين خليفين : ٤٦٩ . ٢ - احياء العصبية القبلية : ٤٧٠ . ٣ - النظام الاجتماعي في الدولة الاموية : ٤٧٢ . ٤ - الاقتصاد الصناعي والزراعي : ٤٧٦ . ٥ - الانتفاضات على الحكم الاموي : ٤٧٦ . ٦ - انتفاضة الشيعة : ٤٧٧ . ثانيا - انتفاضة المدينة : ٤٨٣ . ثالثا - انتفاضة ابن الزبير في مكة : ٤٨٤ . رابعا - انتفاضة العبيدي في دمشق : ٤٨٧ . خامسا - انتفاضة الترك : ٤٨٨ .

- ب - الشيعة : موقف ، ونظرية . ١ - الموقف : ٤٩٣ . ٢ - النظرية : ٤٩٤ . ٣ - نظرية الشيعة المعتدلين : ٤٩٦ . ٤ - النظريات العلوية المتطرفة : ٤٩٧ . ٥ - نظرية الكيسانية : ٥٠٠ . ٦ - مسألة المعرفة عند الشيعة : ٥٠٣ . ٧ - علم اصول الفقه : ٥٠٤ .

- ج - الخوارج : لا ايمان دون عمل . ١ - نشأتهم ، واسمهم : ٥٠٩ . ٢ - اساس نظريتهم : ٥٠٩ . ٣ - مبادئ « ديمقراطية » : ٥١١ . ٤ - الخوارج والحجاج : ٥١٣ . ٥ - الحرب النظرية ضد الخوارج : ٥١٥ . ٦ - الجدور السياسية لنظرية الايمان : ٥١٦ . □ حصيلة الفصل الاول : ٥٢١ - ٥٢٦ .



## □ الفصل الثاني : الصراع الفكري ونشوء قواعد النهضة الثقافية

- ١ - مدرسة الراي ومدرسة الحديث : ١ - في مجرى الصراع السياسي : ٥٣١ . ٢ - مدرسة اهل الراي : ٥٣٢ . ٣ - مدرسة اهل الحديث : ٥٣٣ .
- ب - نشأة العلوم العربية : ١ - علوم عربية ، ام اسلامية : ٥٢٧ . ٢ - حركة التدوين : ٥٤١ . ٣ - مراكز الحركة الفكرية : ٥٤٢ .

- ج - ارهاصات التفكير الفلسفي : **اولا** - في العقائد اليمانية : ٥٤٧ .
- ثانيا** - مشكلة القدر : ١ - نشأتها التاريخية : ٥٥٥ . ٢ - الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر : ٥٦٠ . - المبدأ النظري والموقف العملي : ٥٦٤ . - خمس مواد تاريخية ، وابعادها : ٥٧٠ . - الثالوث القدري ( معبد ، وعمرو المقصوص وغيلان ) - سيرتهم ومواقفهم : ٥٨١ . - المصادر القرآنية لمسألة القدر : ٥٨٤ . - التربة الاجتماعية لمسألة القدر : ٥٨٨ . - القيمة التاريخية لمسألة القدر : ٥٩٣ . - منشأ اسم « القدرية » : ٥٩٤ . ٣ - الجبرية ، او الجهمية : ١ - منطلق عقلي : ٥٩٧ . ب - نظرية الجهمية : ٥٩٨ . - المسائل الكلامية لنظرية الجبر : ١ - مسألة الصفات : ٥٩٩ . ٢ - مسألة الخلود : ٦٠١ . ٣ - مسألة الحسن والقبح العقليين : ٦٠٢ . ٤ - مسألة رؤية الله : ٦٠٤ . ٥ - مسألة علم الله : ٦٠٥ . ٦ - مسألة الايمان : ٦٠٩ .

□ حصيلة الفصل الثاني : ٦١٥ .

## □ الفصل الثالث : المعتزلة ، والصراع المعتزلي - الاشعري .

- ١ - اسم المعتزلة تاريخيا : ٦٣١ . ٢ - بين معتزلة ومعتزلة : ٦٣٢ .
- ٣ - الاصول الواقعية للفكر المعتزلي : ٦٣٥ . ٤ - المعتزلة بين القدرية والجهمية : ٦٣٨ . ٥ - في سبيل منهج فكري جديد : ٦٤٠ . ٦ - المبادئ الاساسية لمذهب المعتزلة : ٦٤٤ .

## □ الفصل الرابع : التوحيد المعتزلي .

- ١ - مفهومه : ٦٤٩ . ٢ - بين السلفيين والمعتزلة : ٦٥٢ .

- ١ - مسألة الصفات : ١ - اصل المسألة : ٦٥٧ . ٢ - وحدة الصفات : ٦٥٨ . ٣ - نظرية العلاف : ٦٥٩ . ٤ - الخلاف في علم الله : ٦٦١ . ٥ - نظرية النظام : ٦٦٢ . ٦ - نظرية الكمون والظهور : ٦٦٤ . ٧ - مصدر

فكرة الكمون والظهور عند النظام : ٦٦٦ . ٨ - المعجزة وفكرة « المعاني » : ٦٦٩ .

- ب - مسألة خلق القرآن : ١ - منشأ المسألة : ٦٧٧ . ٢ - تاويل التصوص القرآنية : ٦٨٠ . ٣ - الاساس الفكري لنظرية المعتزلة : ٦٨١ . ٤ - التيارات المعارضة للمعتزلة ( التيار السلفي : ٦٨٦ . - التيار الحنبلي : ٦٨٨ . - التيار الاشعري : ٦٩٢ ) .
- ج - مسألة رؤية الله : ٦٩٩ .

- د - المسألة الذرية : ١ - كيف دخلت المسألة في الفكر العربي - الاسلامي : ٧٠٥ . ٢ - علاقتها بمسألة الصفات : ٧٠٦ . ٣ - المصدر اليوناني للمسألة الذرية : ٧٠٧ . ٤ - التفسير الذري للعالم المادي : ٧٠٩ . ٥ - المادة والحركة : ٧١٠ . ٦ - نظرية ابيقور في الذرات : ٧١١ . ٧ - النظرية الذرية عند الهنود : ٧١٣ . ٨ - الموضوعات الاساسية لنظريات الهند القديمة : ٧١٤ . ٩ - بين الذرية الهندية والذرية اليونانية : ٧١٦ . ١٠ - العلاقة بين الانتاج المادي والانتاج الفكري : ٧١٨ . ١١ - فكرة « الجزء الذي لا يتجزأ » عند الفوتوصية : ٧١٩ . ١٢ - الذرة بين القديم والحديث : ٧٢٠ .

## هـ - المسألة الذرية في الفكر العربي - الاسلامي

- بحث عن المصدر : ٧٢٥ . - دراسة مقارنة : ٧٣٠ . ( ١ - التركيب الذري للعالم عند العلاف : ٧٣١ . ٢ - مقارنة نظرية العلاف بنظرية ديموقريطس : ٧٣٢ . ٣ - النظرية الذرية عند الاشاعرة : ٧٣٥ . ٤ - النظام ينفي نظرية « الجزء الذي لا يتجزأ » : ٧٤٠ . ٥ - نظرية الطفرة عند النظام : ٧٤٢ . ٦ - نظرية الحركة عند النظام : ٧٤٤ . ٧ - نظرة متكاملة في آراء النظام : ٧٤٧ .

□ الاساس الاجتماعي لفكرة « التوحيد » المعتزلي : ٧٥٩ .

## □ الفصل الخامس : العدل المعتزلي

- ١ - اهل العدل : ٧٦٣ . ٢ - الاساس الاجتماعي لمفهوم العدل : ٧٦٤ .
- ٣ - اهم قضايا العدل المعتزلي : ١ - حدود القدرة الالهية : ٧٦٨ . ب - الرد المعارض لتحديد القدرة : ٧٧٢ . ج - البرهان على حرية اختيار الانسان : ٧٧٤ .
- د - الافعال المتولدة عن فعل الانسان : ٧٧٧ . هـ - القوانين الموضوعية في الطبيعة : ٧٨٢ . و - مبدأ العلية بين الجبرية والحرية : ٧٨٤ .

- نظرية المعرفة المعتزلية : ١ - بين العدل المعتزلي ، والمعرفة : ٧٩٠ . ١ - المعرفة الحسية : نظرية النظام : ٧٩١ . نظرية العلاف ومعمّر : ٧٩٦ .

حدود المعرفة الحسية : ٨٠٠ . ب - المعرفة العقلية : ١ - العقل ، ووظيفته :  
٨٠٣ . ٢ - معرفة الله : ٨٠٦ . ٣ - فكرة « الخاطرين » في المعرفة  
العقلية : ٨٠٧ . ٤ - فكرة الكلام النفسي : ٨٠٨ . ٥ - العقل اخص ما  
يميز الانسان : ٨٠٩ . ٦ - مسألة الحسن والقبح العقليين : ٨١١ .

□ حاصل الفصلين : الرابع ، والخامس .

١ - عملية صهر وتحويل : ٨١٩ . ٢ - قضية العقل : ٨٢٢ . ٣ -  
منزى قياس الغائب على الشاهد : ٨٢٤ . ٤ - قضية السببية : ٨٢٥ .  
٥ - النظر العقلي في دراسة الطبيعة : ٨٢٦ . ٦ - طمس التراث المعتزلي :  
٨٢٨ . ٧ - كيف ثبتت الحركة العقلية بوجه الارهاب : ٨٣٠ .

□ الفصل السادس : علم الكلام

١ - من الكمي الى الكيفي : ٨٣٧ . ٢ - حركة التأليف في المسائل  
الكلامية : ٨٤١ . ٣ - مع تعريفات علم الكلام : ٨٤٣ . ٤ - مرحلتان تقيضتان :  
٨٤٧ . - مرحلة علم الكلام المعتزلي . . - في منح « الكلام » المعتزلي :  
٨٥١ . - علاقة المعتزلة بالمامون : ٨٥٣ . - الجانب الاخر لعلم الكلام  
المعتزلي : ٨٥٦ . ب - مرحلة علم الكلام الاشعري . . ١ - انعطاف سلفي :  
٨٦١ . ٢ - مكان الشيعة في علم الكلام : ٨٦٧ . ٣ - شخصيات كلامية  
من الشيعة : ٨٧٠ . ٤ - علاقة علم الكلام بالفلسفة : ٨٧١ . ٥ - التناقض  
بين علم الكلام والفلسفة : ٨٧٤ .

حصيلة الفصل السادس : ٨٨١ - ٨٨٧ .

□ الفصل السابع : المنطق

١ - الوضع التاريخي : ٨٩١ . ٢ - الوضع الواقعي : ٨٩٤ . ٣ -  
دور المنطق في الفكر العربي - الاسلامي : ٨٩٨ . ٤ - منطق ارسطو : ٩٠٠ .  
٥ - مواقف مختلفة من منطق ارسطو : ( ١ - موقف الاتجاه السلفي المتطرف :  
٩٠٤ . ب - موقف الاتجاه السلفي المستفيد من المنطق الارسطي : ٩٠٧ .  
ج - موقف الاختلاف النظري بين منطقيين : ٩٠٨ - ٩١٣ ) . ٦ - اسم  
« المنطق » ودلالته النظرية : ٩١٤ . ٧ - في المقولات : ٩١٧ . ٨ - طرق  
الاستدلال : ٩١٩ .

حصيلة الفصل السابع : ٩٢٥ - ٩٣٢ .

المصادر والمراجع : ٩٢٥ .

فهارس الكتاب :

□ انجز الجزء الاول من هذا الكتاب في حزيران ( يونيو ) ١٩٧٨ .

## مقدمة

- ☒ أطروحات نظرية – منهجية في قضية التراث .
- ☒ الوضع الأيديولوجي لمعرفة التراث .
- ☒ معركة التحرر العربية تقتضي الحسم في مشكلة التراث .
- ☒ تراثنا الفلسفي : كيف قراوه ، قديما وحديثا ؟
- ☒ الفكر العربي – الأسلامي في العصر الوسيط : خصائصه المميزة ، دوره التاريخي .

- ١ -

هذا الكتاب يقدم طريقة في التعامل مع التراث الفكري العربي – الإسلامي (١) تعتمد منهجية علمية لا تزال تخطو خطواتها الأولى إلى المكتبة العربية من قبل المؤلفين العرب . فمنذ العصر الوسيط الذي صدر عنه تراثنا الفكري ، بمختلف أشكاله ، حتى الحقبة الراهنة من عصرنا ، ظلت دراسة هذا التراث من النظرات والمواقف المثالية والميتافيزيقية التي تتفق جميعها ، بمختلف

(١) راجع القسم الأخير من هذه المقدمة في تفسير التزامنا هذا الوصف «المزدوج» ( العربي الإسلامي ) .

دار الفارابي – بيروت ص.ب ٣١٨١

١٩٧٨

التاريخ

مذاهبها وتياراتها. على خط عام مشترك تحكمه رؤية أحادية الجانب المنجزات الفكرية في العصر العربي - الإسلامي الوسيط ، أي رؤية هذه المنجزات في استقلالية مطلق عن تاريخيتها . بمعنى أن هذه الرؤية ظلت قاصرة عن كشف العلاقة الواقعية الموضوعية ، غير المباشرة ، بين القوانين الداخلية لعملية الانجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي . ولذا بقي تاريخ الفكر العربي - الإسلامي تاريخا ذاتيا سكونيا أو « لا تاريخيا » ، لقطع صلته بجذوره الاجتماعية ، أي بتاريخه الحقيقي الموضوعي .

ان المنهج المادي التاريخي وحده القادر على كشف تلك العلاقة ورؤية التراث في حركيته التاريخية ، واستيعاب قيمه النسبية ، وتحديد ما لا يزال يحتفظ منها بضرورة بقائه وحضوره في عصرنا كشاهد على اصالة العلاقة الموضوعية بين العناصر التقدمية والديمقراطية من تراثنا الثقافي وبين العناصر التقدمية والديمقراطية من ثقافتنا القومية في الحاضر . غير أن اللقاء بين المنهج المادي التاريخي ودراسة تراث الفكر العربي - الإسلامي للعصر الوسيط ، سواء على صعيد البحث النظري ام على صعيد الممارسة التطبيقية ، هو لقاء حديث العهد جدا لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين . فتجاربهم - لذلك - لا تزال محدودة قد لا يتجاوز ما نعرفه منها بضعة اعمال في المجال التطبيقي ، يقتصر بعضها على النظرة العامة في « التفكير العلمي عند العرب » (١) ، وينحصر بعضها الآخر في معالجة اجزاء معينة من الفكر الفلسفي التراثي (٢) ، ولم نطلع - حتى لحظة كتابة هذه السطور - على أكثر من عمل واحد وضع فلسفة التراث في اطارها الكلي (٣) . اما في مجال البحث النظري لقضية التراث ، بوجه عام ، على اساس هذا المنهج نفسه ، فلا نجد سوى دراسة واحدة (٤) تجمع شرائط هذا المنهج وتعالج مشكلة التراث الفكري انطلاقا من كونها مشكلة الفكر العربي الحاضر ، لا مشكلة الفكر الماضي ، وهي محاولة منهجية علمية للكشف عن « العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية العربية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة » . اما

كنا بنا هذا الذي تقدم له الان فيأتي حلقة جديدة في سلسلة المحاولات التطبيقية الاولى تلك . وليس من فعل المصادفة المحض ان الشروع بهذه المحاولات جاء في برهة زمنية واحدة تقريبا ، ولم تكن هذه المحاولات مظهر مبادرات او رغبات ذاتية تحمل طابع الالتقاء الفردي على قضية واحدة . بل ان ذلك كان من فعل ضرورة تاريخية ارتبطت بحاجة قومية موضوعية الى مثل هذه الممارسات في حقل التعامل المنهجي العلمي مع التسهيلات الفكرية للشعوب العربية في المرحلة الحاضرة من ثورتها التحريرية . فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على اساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربية في لحظتها الحاضرة .

ان مسألة اعادة النظر في هذا التراث ليست جديدة ، اي انها ليست وليد هذه الحقبة الاخيرة ، فليست اذن تلك المحاولات التي اشرفنا عليها قائمة في فراغ تاريخي ، وانما هي وجه تحولي جديد لمسألة بدأت منذ اكثر من قرن . بداها فريق من المفكرين والمثقفين العرب برزوا كطلائع لتلك الحركة المسماة بـ « النهضة العربية » الحديثة معبرين بعفوية في المجال الفكري عن بداية التخلخل - موضوعيا - في علاقة البنى الاجتماعية الاقطاعية العربية بسيطرة الاقطاعية العسكرية الحاكمة في دولة الخلافة العثمانية التركية . كان هذا التخلخل ، عند بدايته ، اثرا شبه مباشر من آثار تفاقم المسألة المعروفة باسم « المسألة الشرقية » في مصطلح السياسة الدولية لعصر انتقال الرأسمالية الى مرحلتها الامبريالية . ان مضمون هذا المصطلح هو سر المسألة ، فهو يعني الشكل الذي ظهر به الغرب الرأسمالي الاوروبي في محاولته السيطرة الامبريالية على بلدان الشرق التي كانت تؤلف الجزء الاكبر من اجزاء الامبراطورية العثمانية ، وهي البلدان العربية نفسها ، مستغلا مرحلة الضعف والانحلال التي بلغت تلك الامبراطورية ، اي مرحلة انتهاء ذاك الشكل من العلاقات الاقطاعية تاريخيا ، كانت « المسألة الشرقية » مظهرا للصراع بين مطامع الدول الامبريالية الاوروبية حول تركيا « الرجل المريض » - كما كانوا يسمون دولة العثمانيين ذاتها حينذاك - اي حول مداخل الشرق : البلدان العربية .

الى جانب عامل التخلخل في علاقة البنى الاجتماعية العربية بسيطرة الحكم الاقطاعي العسكري العثماني المتخلف والمنحل تاريخيا ، كان عامل آخر يؤدي دور المؤثر ايضا في دفع اولئك الفريق من المفكرين والمثقفين العرب للتعبير فكريا عن مقدمات ما سمي بـ « النهضة العربية » التي كانت - في الواقع - الشكل الجنيني لما سيصبح حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة ، بالرغم من انه كان شكلا فوقيا في الظاهر . نعني بالعامل الاخر ذاك : احتكاك اولئك المفكرين

- (١) راجع محمود امين العالم : معارك فكرية ، كتاب الهلال ، العدد ١٧٧ ، ديسمبر ١٩٦٥ ، ص ٩٥ - ١٠٨ .  
(٢) منها مثلا دراسة هادي العلوي : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيوازي ، مطبعة الارشاد بغداد ١٩٧١ .  
(٣) طيب نيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق (سورية) ١٩٧١ .  
(٤) مهدي عامل : أزمة الحضارة العربية ام أزمة البرجوازيات العربية ، دار القارابي ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٨٨ .

والمثقفين ، فكربا ، مع الحركات الاجتماعية والسياسية والفكرية في الغرب الاوروبي خلال القرن التاسع عشر .

كانت حركة « النهضة » تنامي وتوسع في اوساط المثقفين والضباط والطلبة العرب ، بتاثيرات متفاوتة من كلا العاملين السابقين ، وفي اوساط البرجوازية التجارية النامية ( لبنان ، مصر ، وسورية ) بدافع من عامل التناقض بين مصالح هذه البرجوازية وطابع العلاقات الاقطاعية المرتبطة بسيطرة الدولة التركية العثمانية المنهارة ، واقتران هذا العامل بطموح البرجوازية المذكورة لربط مصالحها بالاتجاه نحو الغرب الراسمالي . في حين كانت هذه الحركة تنامي هكذا ، كانت تنمو في اوساط الجماهير الشعبية العربية بذور المشاعر القومية وينمو معها نزوع هذه الجماهير الى التخلص من سيطرة الحكم التركي العثماني المستمر منذ بضعة قرون . لقد انعكست هذه المشاعر - اول الامر - في شكل من الاعتزاز القومي بمنجزات عصور الازدهار الحضاري في التاريخ العربي الوسيط ، كحافز اولي لاستشعار الوجود القومي فسي الحاضر ، الذي سيتحول الى حافز تحرري وطني في ما بعد . وقد اخذ يبرز هذا التحول ، منذ ما بعد الحرب العالمية الاولى ، مع تنامي التحرك الامبريالي الغربي نحو السيطرة الكولونيالية بمختلف اشكالها : اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وثقافيا ، على بلدان الشرق ( البلدان العربية ) .

منذ اخذت تشكل المشاعر القومية لدى الجماهير العربية بشكل اعتزاز قومي بالماضي ، اخذ ينعكس هذا الاعتزاز في الادب واشكال الفكر الاخرى تطلعا الى تراث هذا الماضي بمنجزاته الثقافية المختلفة ، ولكن هذا التطلع بدا بمحاولات تتجه الى تقليد اساليب التراث ، والتعصب له والتفاخر به على نحو من المبالغة المفرطة ، وبعث اصوله ، تعليما ونشرا وشرحا ، اي تكراره مشوها دون اضافة او تطوير او اعادة نظر في اساليبه ومضامينه . لذلك كانت الرجعة الى التراث حركة بدائية رجعية بأسلوبها ، تقدمية بدوافعها كتعبير عن التحفز القومي لمواجهة التحديات الاستعمارية القديمة ( التركية ) ثم الجديدة ( الامبريالية الغربية ) . وبعد الحرب العالمية الاولى ، اذ تحولت الحوافز القومية السابقة الى انتفاضات وثورات وطنية مسلحة ، وتحولت حركة « النهضة » الفوقية الى حركة تحرر وطني تتعمق في الارض الجماهيرية شيئا فشيئا ، بدأت حركة التطلع الى التراث تتحول ايضا من كونها تكرارا محضا للتراث الثقافي الى كونها حركة لاعادة النظر لا في منجزات هذا التراث فقط ، بل لاعادة النظر كذلك في النظريات العنصرية الاستعمارية الاوروبية حول تراث الشعوب المستعمرة ( الكومبرادور ) . وهي النظريات التي كانت ترمي الى استصغار شأن التاريخ والثقافة القوميين لهذه الشعوب ، بل قطع علاقاتها

بهما وافراغ ماضيها من كل ما يعطيها حق الاعتزاز به ، كما ترمي الى ابراز هذه الشعوب انها قاصرة عرقيا وتاريخيا عن ان يكون لها حق الانتماء التي اسرة الشعوب القادرة على انتاج حضارة او ثقافة ، لا ماضيا فقط ، بل حاضرا ومستقبلا كذلك .

ان اتجاه التعامل مع التراث الى هذه الوجهة الجديدة كان - بحد ذاته - اتجاها تقدميا . غير ان الممارسات العملية لهذا الاتجاه كانت تقترب بمواقف لا تتناسب مع مرمات التقدمي ، او هي تتناسب عكسيا معه ، لان هذه المواقف اتخذت الوجه البرجوازي في نظرتها الى قضية التراث ، اي انها اتخذت الطابع القومي الشوفيني المعادي لديمقراطية الثقافة من حيث علاقاتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية معا . فمن حيث العلاقات الاولى كان الموقف البرجوازي من التراث يتجاهل طابعه الاجتماعي ليؤكد جوانبه الذاتية وكونه انجازا فرديا ابدعته مواهب « النخبة » بمعزل عن علاقاتها بالواقع الاجتماعي التاريخي وبالقوى البشرية المنتجة ودور هذه القوى في انتاج الاساس المادي لمنجزات التراث ، كما كان الموقف البرجوازي هذا يسلط الاضواء ، حصرا ، على الاشكال الفنية وحدها من التراث ، واما من حيث العلاقات الخارجية فكان هذا الموقف لا يحاول تجاهل الصلات المتبادلة بين التراث الثقافي القومي والثقافات القومية والعالمية الاخرى ، فقط ، بل كان يتجه ايضا الى احلال نظريات عنصرية جديدة محل النظريات العنصرية الاوروبية في تقويم التراث القومي للشعوب الاسيوية والافريقية ، كذلك « النظرية » التي صاغها ايدولوجيو النظام الاستعماري عن العنصر الزنجي القائلة بان في هذا الزنجي تقصا بيولوجيا وابداعيا جعله دون تاريخ ودون تقاليد ثقافية خاصة به ، مستغلين في صياغة هذه « النظرية » كون الظروف التاريخية والظروف الاستعمارية حالت بين شعوب افريقية وبين تطور الشكل الفلسفي لوعيها الاجتماعي (1) . وفي سياق الكلام على هذه « النظرية » الاستعمارية نشير الى ملاحظة للمؤرخ الانكليزي بالريل دافيدسن تقول : « . . . ان تأثير الادارة الاستعمارية ظهر انه كان طائفا الى حد ان كثيرا من الافريقيين اصبحوا يصدقون الافتراء على منجزاتهم التاريخية الخاصة . ففي داخل القارة وخارجها كان الناس ( الافريقيون ) يوافقون - او كانوا ، خوفا ، مضطرين للموافقة - على تصريح الحاكم السابق لكينيا بان « الافريقيين بدائيون الى درجة انهم يمثلون بالنسبة للحضارة ما يمثله تقريبا ورقة بيضاء » . ولكن عنصرا هاما من عناصر النهضة الافريقية في سنواتها الاخيرة كان يرفض الدعوة الى هذا الحكم ويهملها ويصرح بان

(1) ادوار بتالوف ( دكتور فلسفة من اكااديمية العلوم السوفياتية ) : مقال له في مجلة

« الفسافيا الفلسفة » - موسكو ، العدد ١٢ سنة ١٩٦٤ .

افريقية تملك اشكالا من الفكر الاجتماعي والنشاط والايان فريدة ومفيدة للحضارة» (١) . ومن النظريات الاوروبية ذات الطابع العنصري نذكر مثالا اخر ظهر في القرن التاسع عشر مؤداه ان هناك طريقتين للتفكير : طريقة الشرق ، وطريقة الغرب ، وان الاولى طريقة غريزية وتركييبية ، وان الثانية طريقة منطقية تحليلية . وقد انعكست هذه « النظرية » العرقية ، في الادبيات البرجوازية الغربية ، عند امثال الشاعر الانكليزي صاحب الكلمة الشهيرة : « الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا » . وقد ادت محاولات « التبرير » الفكري لسياسة الاستعمار الاوروبي في الشرق الى نشوء « نظرية » اخرى من هذا النوع ، هي التي تدعى بـ « نظرية مركزية اوروبية » . تعني هذه مركزية الفلسفة ، اي نفي وجود الفلسفة في غير اوروبا، وتمركز الفكر الفلسفي في هذه القارة (٢) .

ان رد الفعل البرجوازي ، في الشرق ، على امثال هذه النظريات العنصرية الغربية ، كان من نوع الفعل نفسه ، اي من طبيعته العنصرية . وعلى اساس رد الفعل هذا وغيره من العوامل القومية ، ظهرت مواقف من التراث تحمل طابع الفكر القومي البرجوازي ، فنقلتنا هذه المواقف من « نظرية المركزية الاوروبية للفلسفة » الى « نظرية المركزية الشرقية » (٣) واصبحت النظرة الى التراث نظرة مبالغة وتضخيم لقيمه النسبية ولدوره المؤثر في الثقافات والفلسفات العالمية والغربية ، على مثال ما ورد في تقرير للفيلسوف الباكستاني محمد شريف قدمه الى المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر من ان الفلسفة الاسلامية هي التي اعطت الحركة الانسانية (٤) مبادئها الاولى ، وعرفت الغرب على العلوم التاريخية والاسلوب العلمي ووضعت اسس النهضة الايطالية واثرت على الفكر الاوروبي المعاصر حتى عمانوئيل كانط (٥) . ان لهذه الاستنتاجات اساسا تاريخيا دون شك ، ولكن وضعها بهذه الصيغة الاطلاقية التي تتجاهل العوامل التاريخية الاخرى جعلها عرضة للنقد العلمي واصفى عليها طابع التعصب كبديل للتعصب الغربي المرفوض . وهناك شكل اخر لهذه المواقف القومية البرجوازية من التراث يتجلى في التيارات السلفية الجديدة التي تصطبغ بصيغة « الحدائثة » . ومن هذه التيارات ما جاء ببدعة « تحديث » التراث ، بمعنى قسر افكار الماضي على التطابق والتماثل بينها وبين افكار

(١) دافيد سن : « افريقية : مدخل الى القارة » - نيويورك ١٩٦٢ ، ص ٤٧ (نقلا عن المصدر السابق) (٢ و ٣) سنبحث نظرية « مركزية الفلسفة » ونناقشها في مكان اخر من هذه المقدمة (٤) الحركة الانسانية ظهرت في عصر النهضة الاوروبية على ايدي فلاسفة هذه النهضة بفضل سيطرة العلوم التجريبية . (٥) وناق المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر المعقد في البندقية ١٢ - ١٨ سبتمبر ١٩٥٨ - المجلد العاشر الخاص بالفلسفات الشرقية والفكر الغربي ، =

الحاضر ، وتجاوز كل مراحل التاريخ وما حدث خلال هذه المراحل من تعديلات جذرية في افكار التراث ، ومن ظروف اقتصادية واجتماعية ومن فتوحات اعلى خلقت في عالم الحاضر افكارا لم يكن من الممكن تاريخيا ان تنشأ خارج هذه الظروف وهذه الفتوحات . فقد رأينا من اشكال هذه البدعة ( تحديث التراث ) ما سمي حيننا بـ « الاشتراكية العربية » وحيننا بـ « الاشتراكية الاسلامية » (١) . ورأينا كذلك من يحاول ان يجد في الاسلام مبادئ الرأسمالية (٢) ، ورأينا كتبا تؤلف بحثا عن « المادية » في النصوص الاسلامية (٣) ، او بحثا عن « الشخصية الاسلامية » (٤) ، او عن « الانسانية والوجودية في الفكر العربي » (٥) . بل رأينا من « استنبط » العلوم الطبيعية من القرآن كما يعرف عصرنا نفسه هذه العلوم (٦) . لقد استحدث الفكر القومي البرجوازي هذا الشكل الجديد من السلفية كتعبير آخر عن ايدولوجية البرجوازية العربية المعاصرة . ان « تحديث » الافكار والفلسفات التراثية، القديمة او الوسيطة ، بهذه الطريقة يؤدي - كما اشرنا - الى الاخذ بفكرة التماثل بين افكار الماضي وافكار الحاضر ، اي افكار القرن العشرين ذاته ، وهي فكرة ميتافيزيقية تنفي « التاريخية » الفكر وحركيته وتحكم عليه بالوقوف والجمود، فضلا عن كونها تنقل ظروف مثل الرأسمالية والاشتراكية والوجودية والشخصانية بمفاهيمها

فاؤرلسة ، دار نشر سانسوني Sansone ١٩٦٠ ، ص ٢٠٥ . (١) وجد بعض دعاة « الاشتراكية الاسلامية » في سيرة ابي ذر الغفاري دعامة لفكرتهم في حين ان سلوك ابي ذر « افكار » ، في عهد مؤسس الدولة الاموية ، كان بذرة ثورة على وضع تاريخي خاص ظهر في الاستنثار الاموي بفنائم مادية كان من المفترض ان تنفق على المعوزين من سكان الامصار الاسلامية ، لكن هذا لا يصح تاريخيا تسميته بالاشتراكية . (٢) راجع كتاب رودولسون : « الرأسمالية والاسلام » - ترجمة نزيه الحكيم ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٧٠ ، الفصل الثالث ، ص ٦٩ - ١٠٧ . (٣) عبد المنعم خلاف : « المادية الاسلامية وابعادها » القاهرة ، دار المعارف . (٤) محمد عبد العزيز الجبالي - المغرب : « الشخصية الاسلامية » ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ . (٥) عبد الرحمن بدوي : « الانسانية والوجودية في الفكر العربي » - القاهرة ١٩٤٧ . (٦) يوسف مروة : « العلوم الطبيعية في القرآن » بيروت ١٩٦٨ . انظر صادق جمال العلم : نقد الفكر الديني ، ط ٢ ، بيروت - دار الطليعة ١٩٧٠ . ص ٥١-٥٧ . وهناك طرير كيه نجيب بلدي للمؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر بعنوان « معنى التشدد في الفكر العربي المعاصر » - وناق المؤتمر - المجلد العاشر ، ص ١١-١٥ - ، في هذا التقرير نجد نماذج اخرى من الافكار المتصلة بالنقوة الى « تحديث » التراث بمعنى فرض التماثل بين افكار الماضي وافكار الحاضر ، كما نجد ذلك ايضا في مقال عبد الحميد كمال : « الصوفية والتعليم الاوروبي الحديث » - المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة الباكستاني - العدد ٤ نيسان ١٩٥٩ .

الحديثة من مناخ علاقاتها الاجتماعية وعوامل وجودها الموضوعية في عصرنا الى مناخ تاريخي ما كان يمكن ان يكون لها فيه سبب للوجود بوجه مطلق . كما ان الاخذ بفكرة التماثل هذه يؤدي الى تبسيط الافكار الفلسفية المعاصرة الى حد الابتذال . فكم يكون مبتذلا الفكر الرياضي لاينشتاين - مثلا - اذا قلنا بتماثله مع الفكر الرياضي لفيثاغورس ، وكم تكون المادية الديالكتيكية الماركسية مبتذلة اذا كانت متماثلة مع المادية الساذجة في افكار الماديين اليونانيين الاقدمين ! .

انه لصحيح جدا القول بأنه ليس من فلسفة وجدت في فراغ او من فراغ ، بل ان كل فلسفة جديدة ظهرت انما كانت مستندة الى كل التراث الفلسفي السابق لها ، واتخذت من هذا التراث جزءا من مكوناتها . ولكن هذا الواقع الصحيح جدا شيء اخر يختلف عن تماثل الافكار القديمة والحديثة . ولعل الرجوع الى هيجل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة يوضح الفارق الهائل بين هذين الامرين . ان هيجل يقول ايضا بأن الفلسفة المعاصرة هي ، نتيجة لكل المبادئ السابقة لها ، ولكنه يخضع العلاقة بينها وبين الفلسفات القديمة ، او بين كل فلسفة لاحقة وفلسفة سابقة ، الى قانون نفي النفي . وقد مثل هيجل لفعل هذا القانون بمثال من فعل الطبيعة في تطور الشجرة الذي هو - كما يوضح هيجل - نفي للجنين : فالازهار تنفي الاوراق ، لانها تكشف ان الاوراق ليست تعبيرا عن المستوى الاعلى او عن الوجود الحقيقي للشجرة ، ثم ينفي الثمر الزهرة . . ولكن الثمر لا يمكن ان يحقق وجوده ان لم تسبقه الدرجات السابقة كلها من جذر وورق وزهر .

ان ظهور تلك التيارات وامثالها في عصر حركات التحرر الوطني وانهيار الامبريالية وما تبع ذلك من اشتداد الصراع الايدولوجي ، يضع في واجهة القضايا المطروحة في هذا العصر قضية الموقف من التراث الروحي القومي على اساس جديد ، اساس تقويمه واستيعابه وتوظيفه لمصلحة هذا الصراع الايدولوجي نفسه . لذا اصبحت القضية معقدة بقدر ما اصبحت مشكلة من ابرز مشكلات الفكر المعاصر . ومن هنا اصبحت من غير الممكن حلها في المرحلة الحاضرة الا على اساس ايدولوجي . واذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول ، في جو التحولات النوعية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية ان يحل المشكلة بمثل تلك الحلول التي اشرنا اليها وفقا لمواقفه الايدولوجية ، فقد حان الوقت اذن للفكر العربي الثوري ان يقدم الحلول لها ايضا وفقا لايدولوجيته الثورية ، ايدولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية التي تقف في المعسكر المواجه لمعسكر البرجوازية البيمينية الرجعية المناهضة لتطور محتوى حركة التحرر الوطني تطورا اجتماعيا ديمقراطيا ثوريا .

ان الحلول البرجوازية لقضية التراث ، كما راينا سابقا بعض نماذجها، تكشفنا لا عن تخطيط هذه البرجوازية ايدولوجيا وحسب ، بل تكشف كذلك عن القصور الذي تتسم به تلك من حيث عدم قدرتها على التصالح مع روح العلم المعاصر . ربما كان هذا القصور نفسه انعكاسا عن ذلك التخطيط الايدولوجي الذي اوقعتها فيه تحولات العصر العميقة . وفي هذا السياق يبدو لنا ان التبصر العلمي الموضوعي في قضية تقويم التراث القومي الفكري واستيعابه بروح عصرنا حقا ، لا بد ان يصل الى الاعتراف بأنه لا يمكن حل هذه القضية حلا صحيحا الا على اساس الاسلوب الماركسي - اللينيني الذي يستلزم ابراز المحتوى الديمقراطي الكامن في كل تراث روحي قومي والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطي الاممي للثقافة المعاصرة ، الذي هو انعكاس حقيقي للمحتوى الديمقراطي الاممي لثورات التحرر الوطني المعاصرة وللثورة الاشتراكية التي اصبحت طابع عصرنا .

- ٢ -

بناء على هذه الاستنتاجات نرى ان حل مشكلة العلاقة ، حلا علميا ، بين محاضراتنا العربية ، بكل ابعاده الوطنية والاجتماعية والفكرية ، وبين تراث ماضينا الفكري ، يتوقف على توفر الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين : **اولاهما** ، حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرها وفي آفاق تطورها المستقبلي . **وثانيتهما** ، حقيقة الترابط الجوهرية بين ثورية هذا المحتوى وثورته الموقف من التراث . بمعنى ضرورة كون الموقف من التراث مطلقا من الحاضر نفسه ، اي من الوجه الثوري لهذا الحاضر .

اما **الحقيقة الاولى** ، فيوضحها ويؤكدها النظر المتعمق في اتجاهات المسار العام لحركة التحرر الوطني العربية ، لا سيما مسارها منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى هذه الايام . فلو اننا رسمنا خطا بيانيا لاتجاهات هذا المسار الاخير ، لراينا الاتجاه الصاعد بينها هو الغالب على الاتجاه الهابط ، ولراينا منحى الاتجاهات الصاعدة منحى ثوريا بجوهره ، يكتسب ثورته من تصاعد الوعي التحرري الوطني والاجتماعي لدى الجماهير الوطنية والشعبية العربية ، ومن كون هذا الوعي يتجلى :

**اولا** ، في تعمق العداء لقوى الاستعمار والامبريالية وللقوى الضالعة معها او التابعة لها او المشاركة اياها عملية اغتصاب الحقوق الوطنية للشعوب واستلاب ارضها وخيراتها وقمع مظاهرها القومية التحررية ، كشأن الصهيونية العالمية و « دولتها » الغاصبة في فلسطين .



**ثانياً ،** في صيرورة هذا العدا ، خلال الممارسات النضالية ، بمختلف أشكالها ومستوياتها ومضامينها ، الى عدا للنظام الاجتماعي الذي تمثله قوى الاستعمار والامبريالية . نعتي نظام الاستثمار الرأسمالي .

**ثالثاً ،** في كون هذا الوعي اخذ يتبلور ، بتأثير من كلا العاملين السابقين وبتأثير من ظروف الواقع الاجتماعي في معظم البلدان العربية ليصبح وعياً طبقياً في الوقت نفسه ، وليضفي على الطابع الوطني لنضال الجماهير العربية طابع النضال الاجتماعي ايضاً ، بحيث تكاد تنعدم الحدود الفاصلة بينهما . من هنا شهدت السنوات الاخيرة ارتفاع الممارسات الكفاحية لهذه الجماهير ، هنا وهناك ، الى مستوى متقدم تتداخل فيه اهداف التحرر الوطني مع اهداف التحرر الاجتماعي الى حد التلاحم والتلازم ( مثال لبنان ... ) .

**رابعاً ،** في ان تبلور الوعي الوطني والسياسي على النحو السابق ، احد يحدث تغييراً ملحوظاً في السمات الداخلية لحركة التحرر الوطني العربية . اعني بذلك انه اخذت تظهر ملامح تفكك في العلاقة بين طرفين اساسيين من اطراف هذه الحركة : **اولها ،** الطرف الذي يضم بعض القيادات العليا لبعض الانظمة العربية ومن يدعمها من اركان « الطبقة الجديدة » التي ولدتها هذه الانظمة . **وثانيها ،** الطرف الذي ينتظم جماهير العمال والفلاحين الفقراء والمتقنين الثوريين والجنود وفئات عريضة من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة ، ويتأثر بممارسات الاحزاب والقوى الوطنية والتقدمية . فقد ابرزت ظروف التطورات المشار اليها جميعاً ، مرتبطة بظروف الانتصارات التي حققها كثير من حركات التحرر الوطني في جنوب شرق آسيا وفي افريقية ، وكثير من فصائل الحركة الثورية العالمية في بلدان العالم الرأسمالي ، اضافة الى ما تحققه الطليعة الظافرة لهذه الحركة ( المنظومة الاشتراكية ) من تأثيرات عميقة ، اجتماعية وفكرية وسياسية ، على الصعيد العالمي - نقول : قد ابرزت هذه الظروف كلها مجتمعة تمايزاً واضحاً في المواقف ، داخل حركة التحرر الوطني العربية ، بين هذين الطرفين الاساسيين من اطرافها ، تجاه القضايا القومية الملتزمة بها هذه الحركة ، وفي طبيعتها قضية التحرر الوطني للشعب العربي الفلسطيني بكامل اجزائها . يبدو هذا التمايز ، بشكل ما ، في ما ظهر - خلال السبعينات بالاحص - من مؤشرات تنبئ ان **الطرف الاول** يمكن ان يلقي سلاح النضال المعادي للامبريالية ( الاميركية بخاصة ) وللقوى الضالعة معها والتابعة لها ( الصهيونية ، والرجعية العربية ) ، واخذ - او كاد - يتخلى عن موقعه من المعركة التحررية العربية ، لينتقل الى موقع اعدائها الحقيقيين ، ذلك في حين ان العدا للامبريالية وحلفائها وتابعيها هو الذي يؤلف - بالاصل - جوهر العلاقة المرحلية بين اطراف حركة التحرر الوطني العربية ككل . اما

الوعي الشعبية والوطنية والتقدمية المثلثة للطرف الاخر ، فهي تزداد - مع تطور ظروف المعركة - رسوخاً في موقعها النضالي والتزاماً ثورياً بمتطلبات المعركة ، بقدر ما تمنع قيادات الطرف الاول والقوى التي تدعمها في نقل لناديها الرئيس من مكانه في مواجهة اعداء القضايا القومية التحررية التي يمكن آخر لمواجهة اصدقاء هذه القضايا نفسها . ان تمايز المواقف على هذا النحو قد كشف الاسس الاجتماعية ( الطبقيّة ) القائمة وراءه ، وبرزت الى السطح - اكثر فاكثراً - مغزى علاقة التلاحم والتلازم بين النضال الوطني والنضال الاجتماعي في صعيد حركة التحرر الوطني العربية ، واكد المحتوى الثوري الذي يزداد تجذراً في تربة هذه الحركة .

**خامساً ،** في التحولات المستمرة التي اخذت تستجيب لها ، في المرحلة الاخيرة ، فصائل كفاحية داخل حركة التحرر الوطني العربية . وهي فصائل ذات اصلا ، في مرحلة سابقة ، على مفاهيم ونوعات قومية شوفينية عنصرية والفرابية ، وعلى مناهج فكرية هي اقرب الى السلفية المستحدثة . ان استجابة هذه الفصائل - نظرياً وممارسة - لتلك التحولات تعني : أولاً ، التخلص من مفاهيمها ونوعاتها السابقة . وثانياً ، اختيارها - عن اقتناع ثوري - خطة الاضمار في النهج العلمي للحركة الثورية ، وفي الممارسة الكفاحية على هدى هذا النهج .

**سادساً ،** في وعي القوى الاساسية لحركة التحرر الوطني العربية حتمية الارتباط العضوي والمبدئي والمصيري بينها وبين حركات التحرر الوطني الاخرى في العالم ، والحركة الثورية العالمية بكاملها مع طبيعتها الصدمية : منظومة المبادئ الاشتراكية .

بلك هي ابرز العناصر المكونة لمحتوى حركة التحرر الوطني العربية حتى مرحلتها الراهنة . وهو - كما نرى - محتوى تتوفر فيه جملة من المكونات الازدية ، وليس يعني هذا الاستنتاج اننا نغفل او نتجاهل او نستصغر العناصر الاخرى السلبية داخل الحركة ، بل كل ما يعنيه تحديد الاتجاه العام بما يحمله من افاق التطور المستقبلي الحاسم ، اي التطور الثوري الواعي ، دون التطور العفوي .

- ٣ -

المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني في مرحلتها الحاضرة وبين



الموقف الثوري من التراث الفكري العربي - الاسلامي . ماذا نقصد بهذه الحقيقة ؟ بل ماذا نقصد باطلاق صفة « الحقيقة » عليها ؟ .

ليس بالرغبة الذاتية يكون « الشيء » حقيقة او لا يكون ، ذلك بأن الحقيقة ليست ذاتية . انها موضوعية ، والا فليست بحقيقة اطلاقا ، بل وهما او تصورا او رأيا او رؤيا . . وهنا جوهر المسألة في ما نحن بصدده . فان الترابط الذي نعنيه في مسألتنا هو ترابط واقعي موضوعي ، أي هو حقيقة بالفعل . بمعنى انه من غير الطبيعي - ان لم نقل : من غير الممكن - ان تكون ثوريتين في موقفنا من قضايا الحاضر ، وتكون - مع ذلك - غير ثوريتين في موقفنا من تراث الماضي . الثورية موقف شمولي ، كلي ، لا يتجزأ . ان التجزيء ، هنا ، هدم للموقف كله يكشف ان « الثورية » المدعاة طفيلية على الحقل الذي تزعم انتماءها اليه .

ان ثوربه الموقف من قضايا الحاضر - تستلزم الانطلاق من هذا الموقف نفسه لرؤية التراث ، أي لمعرفته معرفة ثورية ، أي لبناء هذه المعرفة على اساس من ايدولوجية القوى الثورية نفسها في الحاضر . أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالاساس الاجتماعي لانتاج التراث الفكري في الماضي ، نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للاسس المادية التي انعكست في اشكال الوعي الاجتماعي ( الفلسفة ، العلم الادب ، الفن ) المكوّنة لهذا التراث ( ١ ) . ان بناء معرفة التراث على هذا الاساس الايدولوجي ليس امرا نفرضه نحن على الواقع قسرا ، او نفترضه بالنظر التجريدي المحض ، وانما هو من طبيعة الواقع نفسه . فاذا نحن استقصينا - كما سنفعل بعد ، خلال هذه المقدمة - اشكال معرفة تراثنا الفكري عند كل من حاول النظر فيه : تاريخيا ، او تفسيريا ، او دراسة ، في مختلف العصور المتأخرة عن عصره ، فسراها اشكالا متعددة : بعضها يتخالف وبعضها يتناقض وبعضها يتشابه . فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟ . كيف تختلف معرفة التراث عند هذا المؤرخ وذاك ، او عند هذا المفسر وذاك ، او عند هذا الباحث وذاك ، في حين ان النتاج الفكري التراثي هو هو ،

(١) لا نقصد بالانعكاس ، هنا ، التناظر . فليس ضروريا ان تكون الاشكال الفكرية متطابقة مع اسسها المادية ( الاقتصادية - الاجتماعية ) ، بل قد يكون العكس هو الواقع . فقد تكون هذه الاشكال بعيدة عن التشبه بتلك الاسس الى حد انها تكون حينما تشوبها لواقعا ، وتكون حينما تختلف عنها ، وحينما آخر متجاوزة اياها في حدود التجاوز الذي تسمح به القوانين العامة لحركة التاريخ . لكن ، مهما يكن وجه التباعد بين اشكال الفكر واسسها المادية ، فان علاقة الانعكاس بينهما علاقة قائمة كواقع مطلق . اما مصدر التباعد المشار اليه فيرجع الى ما تتمتع به اشكال الوعي الاجتماعي من استقلالية نسبية عن اسسها المادية .

كواقع تاريخي له صورته الثابتة ، له نصوصه المتجمدة الموروثة للاجيال اللاحقة ، ما انكشف منها لنا وما لم ينكشف بعد ؟ .

لتفسير هذه الظاهرة ينبغي - اول الامر - ان نلاحظ الفارق بين التراث نفسه ومعرفة هذا التراث، أي ان نلاحظ ان اماننا في المسألة شيئين ، لا شيئا واحدا . هذا يعني ان معرفة التراث اضافة خارجية ترد اليه من مصادر متعددة . لهذا هي تتعدد وتختلف ، وهو واحد لا يتغير . فما دام الواقع المشهود يضع اماننا اشكالا متعددة مختلفة لهذه المعرفة ، فلا بد ان الذين ينتجون هذه الاشكال المعرفية عن التراث يختلفون بشيء ما بعضهم عن بعض . ما هو هذا « الشيء » ؟ . هل هو اختلاف « شخصي » في قابليات الفهم ، أي هل هو امر « فردي » تتحكم به عناصر ذاتية مزاجية « خاصة » ؟ . ام ان هناك ما هو ابعد من ذلك وأشمل ؟ . لو ان اختلاف اشكال هذه المعرفة صادر عن عوامل « فردية » ذاتية ، لكان التشابه ، او التماثل أحيانا ، اما نادرا جدا او غير ممكن اطلاقا ، لان التشابه نادرا ما يحصل بين « الذاتيات » المحض ، ولان التماثل مستحيل في « الخصوصيات » الذاتية هذه . ذلك فسي حين ان تصنيف اشكال معرفة التراث الفكري ، في هذا العصر وذاك ، يقدم لنا نماذج كثيرة متشابهة ، وحيانا نماذج تكاد تكون متماثلة ، نقدر ما يقدم نماذج متخالفة او متناقضة . هذا الواقع يحملنا على استنتاج ان كلا من التشابه والتخالف والتناقض بين تلك الاشكال « المعرفية » انما هو صادر عن منطلقات اجتماعية لا فردية ، وموضوعية لا ذاتية . هذا الاستنتاج يصل بنا الى نقطة التحديد ، لنرى جذور المسألة . وهنا نستعين ثانية باستقصاء الاشكال المعرفية التي نتجت ، في عصور مختلفة حتى الان ، عن التراث الفكري العربي - الاسلامي . ان هذا الاستقصاء هو من المهمات الرئيسية لهذه المقدمة ، ولكن مكانه منها لم يصل اليه بعد . ولا ينعنا ذلك من استباق نتائج الان لتوظيفها في سياق بحثنا هنا عن الحل العلمي لمشكلة العلاقة بين الحاضر العربي والتراث .

سنرى في نتائج هذا الاستقصاء ان كل « معرفة » عن هذا التراث ذاته صدرت من مؤرخ او مفسر او دارس ، قديما وحديثا ، انما يكمن وراءها موقف ايدولوجي . والموقف الايدولوجي هو - بالاساس - موقف طبقي . وليس شرطا ان يكون لهذا الموقف حضور مباشر في كل حالة خاصة ، وانما له حضوره المستتر في القاعدة الفكرية التي ينطلق منها الشكل المعين لمعرفة التراث . هذا - بالطبع - ليس امرا يختص بالتراث العربي - الاسلامي ، بل هو قانون ، او بحكم القانون العام ، ينطبق هنا كما ينطبق على كل نظر في كل تراث البشرية في مختلف عصورها الحضارية . يمكن ان نستشهد على ذلك - في البدء - بمثال قريب منا ، هو ما نجده عند دارسي تاريخ الفلسفة من

المؤلفين العرب المعاصرين ، في محاولاتهم تكوين « معرفة » عن تراث الفكر الفلسفي اليوناني القديم : نجد في هذه المحاولات شكلين رئيسيين مختلفين من « المعرفة » حين تتعلق هذه « المعرفة » بتحديد الاتجاه الفلسفي الاساسي لتعاليم فيلسوف يوناني عظيم مثل **أرسطو** بوجه خاص . هنا نرى شكلا من « المعرفة » يجهد كل الجهد لابرز الجوانب **المثالية** من تلك التعاليم ، وطمس جوانبها **المادية** ، بل - احيانا - تحريفها او تشويهها ، بقصد تحويل الاتجاه الاساسي لفلسفة أرسطو من الميل المادي الى الاتجاه المثالي الصرف . ونرى - مقابل ذلك - شكلا آخر ، على العكس ، يوجه اهتمامه « المعرفي » المركز نحو الميول المادية في الفلسفة الارسطية ، دون ان يغفل الثغرات المثالية فيها ، ولا ان يتجاهل سمة عدم التماسك في المنظومة الفلسفية الارسطية ، من حيث طرحها المثالي قضية المادة والصورة الى جانب طرحها المادي مبدا تقديم وجود الكائن على وجود الوعي ( ١ ) . اننا ننظر الى هذا الاختلاف ، عند هؤلاء الباحثين العرب ، بين « معرفتين » تتعلق كلتاهما بتراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد ، كونه ، اختلافا في المنطلق الفكري والايديولوجي ، خصوصا اذا تنبهنا هنا الى علاقة التراث الارسطي بتراث الفكر العربي - الاسلامي الفلسفي ، وكون هذا التراث الاخير قد اقام علاقته بأرسطو على قاعدة من المبادئ الاساسية لفلسفته التي جاءت ، تاريخيا ، كمنعطف على طريق التشكيك في اسس العمارة المثالية الدقيقة التنظيم التي اقامها افلاطون لمواجهة البذور الفلسفية المادية التي بذرها قبله امثال طاليس وانكسمانس وانكسماندر وهيراقليط من الفلاسفة الايونيين ، وديموقريطس من مؤسسي المذهب الدرّي . ان المنطلق الفكري والايديولوجي هو الذي يكمن وراء ذلك الهجوم المركز على العلاقة بين تراث أرسطو المنطقي والفلسفي وبين تراث المناطقة والفلاسفة الاسلاميين

(١) يمكن الرجوع هنا الى : ١ - عبد الرحمن بدوي في كتابه « أرسطو » ( القاهرة ١٩٦٤ ، الطبعة الرابعة ) . ٢ - طيب نيزي في كتابه السابق الذكر . الاول ( بدوي ) ، كمفكر مثالي ، يقرر ان الوجود الحقيقي عند أرسطو هو وجود الماهيات وان لا فسارق بين افلاطون وارسطو من حيث النظر الى « الوضع الوجودي » ( ص ٥٥ ) كما يقرر ان « الفكرة الرئيسية عنده ( أي أرسطو ) والتي تسري في جميع اجزاء مذهبه هي فكرة الهولس والصورة » ( ص ٢٨٢ ) . . في حين ان الثاني ( نيزي ) كمفكر مادي ، يقرر ان المبدأ الاساسي لدى أرسطو هو القول بالوجود الموضوعي ( الحقيقي ) للعالم المادي وان وجود الوعي ( الفكر - الماهية ) مشتق من وجود العالم المادي ، ويرى - اي نيزي - ضرورة ابراز هذا المبدأ الاساسي عند أرسطو ، لانه « في هذا المبدأ الاساسي يتفصل أرسطو ، بوضوح وحزم ، عن نظرية التسل الافلاطونية « البربرية » بل « الطفولية » . . . » ( ص ١٠١ ) ثم يؤكد نيزي ان « مفهوم » أرسطو عن الجوهر ، اذ تضمن اذلية المادة العامة ، قد ارسى بذلك خطوة كبيرة اساسية وخطيرة على طريق صياغة مفهوم مادي جدلي دقيق حول المادة ( ص ١٢١ ) .

البارزين في تاريخ العصر العربي - الاسلامي الوسيط . وهو المنطلق نفسه الذي يكمن وراء نظرة اولئك السلفيين ، قدماء ومحدثين ، الى تلك العلاقة ذاتها نظرة عدمية مطلقة تتجافى مع منطق التاريخ والعلم ( ١ ) . فنحن نتعلمس في هذه النظرة العدمية روح العداء لبعض الجوانب المادية من فلسفة أرسطو ، ولا سيما ما يبدو من تفكير مادي واضح في نقده - اي أرسطو - لنظرية المثل الافلاطونية ، وما في نظرية المعرفة عنده من اساس مادي اكثر وضوحا .

وتصح الاشارة هنا - استطرادا - الى اختلاف المواقف ، بل تناقضها ، حيال تراث أرسطو ، في اوروبا خلال العصور الوسطى ومطلع عصر النهضة ، لدى التيارات والمدارس الفكرية والفلسفية التي كانت تخضع للسلطات اللاهوتية المسيحية ، ولا سيما ما كان منها ذا سيطرة نافذة في اوساط الجامعات . ان الذين يعرفون تاريخ هذه الفترة ، يعرفون كيف كانت المواقف من تراث أرسطو الفلسفي تتردد بين تحريم دراسته وفرض اشد العقوبات على « مرتكبيها » ، وبين الالتزام بدراسته وفرض اشد العقوبات ايضا على من « يرتكب » رفضها . . فما سبب هذا الاختلاف والتناقض حيال تراث فلسفي واحد لفيلسوف واحد ؟ . لم يكن من سبب لذلك سوى ان « معرفة » هذا التراث كانت تتلون بلون القاعدة الفكرية والايديولوجية التي تتحكم بطريقة انتاج هذه « المعرفة » .

توكيدا لهذه الحقيقة نستطرد ثانية الى ظاهرة بارزة يراها المتبع لتاريخ الفلسفة ، وهي اختلاف الطرق في تفسير هذا التاريخ . ان تاريخ الفلسفة واحد ، فلماذا تختلف اذن طرق تفسيره ؟ . قد يكون هناك اكثر من سبب لهذه الظاهرة . فربما كان من اسبابها ذلك التعمد الملحوظ في مجرى تاريخ الفلسفة ، وصعوبة استنفاد ما يتخلله من العلاقات المعقدة المتشابكة بين الاشياء والظواهرات . غير ان السبب الابرز تأثيرا - في منظورنا - هو اختلاف **الاهداف** غير المباشرة لدى مؤرخي الفلسفة . وهذه الاهداف لا يصح النظر اليها كأهداف فردية ذاتية ، لان الملحوظ في طرق تفسير التاريخ الفلسفي ، عند تصنيفها تصنيفا علميا ، ان وجوه الاختلاف بينها تنقسم الى تيارات ومدارس ، لا الى آراء فردية خاصة . وهذا مما يؤكد صحة الاستنتاج بان

(١) للمراجعة بهذا الصدد نختار : كتب ابن تيمية من القديماء ، ومؤلفات علي سامي النشار من المحدثين المعاصرين ( منافع البحث عند مفكري الاسلام ، نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، وغيرها من مؤلفاته ) . نقصد بالنظرة العدمية الى تلك العلاقة ، محاولة هذا الفريق من السلفيين نفي كل تأثير لارسطو في منطق الاسلاميين وفلسفتهم نفيًا مطلقا ، واعتبار هذا المنطق وهذه الفلسفة نابعين من اصول اسلامية خالصة .

الاشتراكية في روسيا) . ٥ - فلسفة عصر بناء الاشتراكية والشيوعية ، وهي مرحلة ظهور الاشتراكية في بلد واحد وتحولها الى نظام عالمي .

ان تحديد المراحل على هذا النحو ، لا يعني ان المنهج المادي التاريخي يهمل المراحل الخاصة في داخل كل تشكيلة اجتماعية ، او المراحل الضمنية داخل كل مرحلة تاريخية ، كالمراحل الضمنية في تاريخ تطور العلاقات الرأسمالية في أوروبا ، ومرحلة الثورات البرجوازية الباكورة في القرن السابع عشر ، ومرحلة التحضير للثورة الفرنسية ثم قيام هذه الثورة في القرن الثامن عشر ، ومرحلة التحضير للثورات البرجوازية وحدوثها سنتي ١٨٤٨ - ١٨٤٩ . لذلك يلاحظ هذا المنهج ان هناك درجات في تطور الفلسفة داخل كل مرحلة ضمنية . من هنا يفهم معنى كلام الماركسية على الفلسفة الالمانية الكلاسيكية بخصوصيتها . فأنهم ، بالإضافة الى توكيدهم دائما ان تحديد المراحل نسبي ، يعبرون الفلسفة الالمانية هذه مستقلة بنوع من الاستقلال (١) .

استطردنا الى هذا الاختلاف في مقاييس تحديد المراحل الفلسفية ، باختلاف الاسس الفكرية والمنهجية ، لكي تؤكد القول بأن كل اختلاف من هذا النوع مبني - اساسا - على الفارق الايديولوجي ، اي على « حزبية » طبقية ضمنية ، وان هذه « الحزبية » تظهر في تفسير تاريخ الفلسفة كما تظهر في الفلسفة نفسها . فكما ان تطور الفلسفة في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع ، سواء في أوروبا ام في بلاد العرب والاسلام ام في الهند والصين ، ان يجري عن طريق الصراع بين المادية والثالية ، هكذا تفسير تاريخ الفلسفة ايضا . فهو يجري ايضا - سواء اعترف المفكرون والفلاسفة البرجوازيون ام لم يعترفوا - انطلاقا من مواقف « حزبية » ، اي من وجهة نظر المصالح التي تخص هذه الطبقة ، او الفئة الاجتماعية ، او تلك . من هنا كان على الماديين في تفسيرهم تاريخ الفلسفة ان لا يهملوا المثاليين او يرفضوهم ، وكان على المادية دائما ان تعنى بهم وبفلسفاتهم كواقع تاريخي من جهة اولي ، وان تتقدم بالنقد البناء للمثالية من جهة ثانية . وهذا - بضبط - معنى موقف ماركس

(١) يفسر الماركسيون ازدهار الفلسفة الالمانية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر ، رغم التاخر الاقتصادي الالمني بالنسبة للبلدان الاوروبية الاخرى حينذاك ، اولا ، بأنه احد مظاهر الاستقلالية النسبية للفلسفة عن البناء التحتي ، وثانيا ، بأنه كان نتيجة لتوعين من العوامل : العوامل الخارجية ( مجمل أوروبا ) ، والعوامل الداخلية الالمانية التي كانت تتميز بالتراكم الكمي في حالة الصيرورة ، أي ان الاوضاع الاقتصادية والسياسية في المانيا وقتئذ رغم انها كانت من حيث الكيفية في حالة تاخر نسبي ، كان هناك في احشاء هذه الاوضاع حركة صيرورة تشكل بترامات كمية . وهذه التراكبات تحول الى كينيات عدة : سياسية او فكرية او نظرية .

المنطلقات الايديولوجية هي الاساس في تنوع هذه الطرق « المعرفة » واختلاف اتجاهاتها ومناهجها في تفسير تاريخ الفلسفة ، بل نحن نجد اختلاف الاتجاهات والمناهج يتحكم أيضا حتى في تحديد مراحل هذا التاريخ : فان الكثرة الغالبة من مؤرخي الفلسفة الذين ينطلقون من ايديولوجيات برجوازية ، حين هم يعترفون بضرورة تحديد مراحل لمجري تاريخ الفلسفة ، يقترحون مقاييس مختلفة لهذا التحديد كثيرا ما تكون مقاييس لا تاريخية جوهرية ، كمقياس القرون الزمنية بذاتها او مقياس تواريخ السلالات الملكية ، او مقياس نشوء مدارس معينة وزوالها ، او مقياس ظهور افكار معينة واختفائها ، الخ ... انهم باعتمادهم هذه المقاييس وامثالها يتجنبون رؤية الاصل المادي التاريخي المحدد لتغير المراحل الفلسفية . ان الاخذ بهذا الاصل ينطلق من كون الفلسفة تظهر في المجتمعات الحضارية كانعكاس غير مباشر ، رفيع الشكل ، للوجود المادي . ولكونها كذلك ينظر الى هذا الانعكاس بأنه الاكثر مطابقة لتاريخ تطور الوجود الاجتماعي ، الى هذا الحد من المطابقة او ذلك (١) . ان هذا يعني ان ننطلق ، في تحديد المراحل لتاريخ تطور الفلسفة ، من المقاييس ذاتها التي ننطلق منها في تحديد المراحل لتاريخ تطور المجتمع البشري ، اي من نشوء التشكيلات الاجتماعية وتطورها وحلول بعضها محل الاخر . وانطلاقا من هذا المقياس يحدد المنهج المادي التاريخي مراحل تاريخ الفلسفة على النحو الآتي : ١ - فلسفة المجتمع العبودي . ٢ - فلسفة المجتمع الاقطاعي . ٣ - فلسفة مرحلة الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية . ٤ - فلسفة عصر الامبريالية والثورات البروليتارية ( من اواخر القرن التاسع عشر الى ثورة اكتوبر

(١) الجدا النظري الفلسفي ، في الماركسية ، لتحديد مراحل الفلسفة يقوم على فكرة كون تاريخ تطور الفكر الفلسفي هو نتاج وحدة التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية ، اي ما يسمى بوحدة التقطع ، بمعنى وحدة التقطعات الحادثة في مجرى التطور التدريجي للفلسفة . ان انظر يفسر هذه الوحدة بقانون نفي النفي . فهو يقول بهذا الصدد : « ان الفلسفة القديمة كانت مادية عفوية ، ولذا كانت عاجزة عن ايضاح الصلة بين الفكر والمادة ، ولكن ضرورة ايجاد الوضوح في هذه المسألة ادت الى التعاليم بشأن الروح غير المنفصلة عن الجسم ، وادت بعد ذلك الى توكيد كون الروح خالدة ، ثم ادت اخيرا الى الوحدانية (اي وحدانية الروح والجسم) . هكذا تعرضت المادية القديمة الى نفي المثالية لها . ولكن المثالية نفسها أصبحت هي ايضا ، في سياق التطور اللاحق للفلسفة ، عاجزة عن البتات نفسها ، فتعرضت بدورها للنفي من جانب المادية الحديثة التي هي عبارة عن نفي النفي ، وليست هي ( اي المادية الحديثة ) انعاشا بسيطا للمادية القديمة ، وانما هي تصيف الى الاسس الثابتة للمادية القديمة كل المحتوى الفكري لتطور الفلسفة والعلوم الطبيعية على مدى الف سنة ، ولتطور التاريخ بحد ذاته في هذين الالفين من السنين » ( انغاز : اني دوهرنغ ، الفصل الـ ١٣ : ديالكتيك نفي النفي - راجع الترجمة العربية : فؤاد ايوب ، دار دمشق ، الطبعة الاولى ١٩٦٥ ، ص ١٦٥ - ١٦٦ ) .

وانفلز من هيغل ، وهو موقف تنعكس فيه « حزبية » الفلسفة . أما « حزبية » تاريخ الفلسفة المثالي فتنعكس ، أكثر الاحيان ، في كون المثاليين لا يضعون في حسابهم الصراع المكشوف مع الماديين . انهم يميلون الماديين ، او يحاولون تشويه فلسفتهم المادية . وفي هذا المجري ذاته كان تشويه المحتويات المادية للفلسفة العربية - الاسلامية ، وللفلسفتين الهندية والصينية القديمتين . كانت المثالية تحاول رفض ادخال المادية في الفلسفة محتجة بالمعادلة الآتية : المادية عدو للدين ، والفلسفة والدين واحد ، فالمادية اذن ليست من الفلسفة ، وليست من موضوعات الفلسفة . هذا الموقف ليس سوى شكل من أشكال « حزبية » الفلسفة المثالية ، برغم ان الفلاسفة المثاليين ينكرون « حزبية » الفلسفة ، ولا يعترفون بانقسامها الى مادية ومثالية ، ولذا هم ينطلقون في تصنيفهم الفلسفة من مقاييس تبدو « لاحزبية » ، اي لاطبقية ، فيقسمونها الى مدارس (1) .

ان المادية حين تؤكد موقفها بأنه لا يمكن رفض المثالية، فهي - بذلك - تأخذ بالحسبان دور الضرورة التاريخية، أي كون المثالية نشأت في ظروف تاريخية معينة كظاهرة ضرورية اقتضتها تلك الظروف . وفي اساس هذا الموقف يقع المبدأ المادي التاريخي الذي ينظر الى الدور الحاسم لاسلوب انتاج الخيرات المادية في نشأة الافكار الاجتماعية وتطورها ، ومنها الافكار الفلسفية ، والى الاثر الحتمي للصراع الطبقي على تطور الابدولوجية ، ومنها الفلسفة .

## - ٤ -

ان جملة ما قدمناه بصدد معرفة التراث الفكري يضع امامنا حقيقة ان اسلوب هذه « المعرفة » واداتها العلمية لا يخضعان لواقعه التراثي بحد ذاته ولا لظروفه الزمنية والاجتماعية بحد ذاتها ، بقدر خضوعهما لاعتبارات الزمن الذي تنتج فيه - اي « المعرفة » - ولاعتبارات الموقع الاجتماعي لمنجحي هذه المعرفة . وقد رأينا في ما سبق انها اعتبارات تشكل قاعدة ايدولوجية

(1) لقد فضح لينين ، بالامثلة الملموسة ، حزبية الفلاسفة المثاليين رغم تنوع الافئدة التي تستتر خلفها حزبيتهم الفلسفية . وذلك في كتابه « المادية والمذهب التجريدي النقدي » - ( راجع - خاصة - فصل « الاحزاب في الفلسفة والفلسفة العميقة » - الترجمة العربية : منير مشابك وفؤاد ايوب ، دار دمشق ١٩٧١ ، الطبعة الاولى - ص ٢٢٥ - ٢٥٥ ) . وقد وصف لينين الحيداء في الفلسفة بأنه « قناة مقنعة ، بكل حقارة ، المثالية والايمانية » ( ص ٢٥٤ ) . وفي خلاصة كتابه هذا ( ص ٢٥٨ ) قال لينين : « ان الفلسفة الحديثة المنحازة ، كما كانت قبل الفئ سنة ، وان الحزبين المتصارعين هما ، بصورة اساسية : المادية والمثالية » .

للصيغة التي تبرز بها معرفة التراث . ذلك يعني ان النظرة الى التراث تحمل بمحتواها دائما نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر - ايا كان زمن الحاضر - نحو الماضي ، اي انها من نتاج الحاضر ، لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث . هذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث ، مهما يكن نوع الصيغة الابدولوجية لهذه النظرة (المعرفة) . حتى النظرة السلفية المتعشة في حلبة الصراع الابدولوجي على الصعيد العربي خلال الحقبة الاخيرة - حتى النظرة السلفية هذه ليست خارجة عن منطق هذه الحقيقة . فان السلفيين ، حين يظهرون الاصرار على رؤية الحاضر من خلال الماضي ، دون العكس ، اي نقل افكار الماضي ذات الابعاد الاجتماعية الماضية التي تجاوزها التطور التاريخي ، ليحلوها محل الابعاد الجديدة المتصلة بمنجزات هذا التطور في الحاضر - نقول : ان السلفيين حتى باصرارهم على التزام هذا النوع من رؤية تراث الماضي ، انما هم - في الواقع وجوه الامر - ينطلقون من اصرار معاكس له . انهم ينطلقون ، حقيقة ، من الموقع الذي تحتله ، في هرمية البنية الاجتماعية الحاضرة ، طبقة معينة يعبرون هم عن ايدولوجيتها اما لانهم في موقعها الطبقي نفسه او لسبب اخر يتعلق بتكونهم الفكري وغياب الوعي السياسي والطبقي عنهم . نقصد بذلك ان المضمون الحقيقي لرؤيتهم السلفية الى التراث ، اي لدعوتهم الى اسقاط الماضي على الحاضر ، هو مضمون ترتبط جذوره بالحاضر وتنفرس في تربة الحاضر ، هو صيغة من صيغ الابدولوجيات المتحاربة المعاصرة ، هو استنجد بالافكار المخطئة في « متحف » الماضي لتشبيت موقع طبقي متزعزع في بنية اجتماعية تتصدع تحت مطرقة الحاضر.

المسألة اذن ، في موضوعنا ، ان ليس هناك علاقة واحدة بين الحاضر والتراث ، ما دام الحاضر نفسه ليس واحدا ، وما دام التراث كذلك ، في منظورات الحاضر ، ليس واحدا . ففي التركيب الطبقي للبنى الاجتماعية العربية القائمة الان ، على اختلاف في اشكال هذا التركيب الطبقي بين بنية واخرى ، وعلى اختلاف في نوعيات الصراع المحتدم على مستوى المرحلة الراهنة داخل كل بنية منها ، برز واقع جديد هو اشتداد التناقض بين المواقف تجاه القضايا الاساسية المطروحة بالحاج في هذه المرحلة : القضايا الوطنية والاجتماعية والديمقراطية والفكرية . ويقدر ما تداخلت هذه القضايا بعضها ببعض وكادت تزول الحدود بينها ازداد هذا التناقض حدة واشتدادا ، وازداد التمايز بين المواقف سعة وعمقا . ان هذا الواقع ، بكل ظاهراته ، اوضح - اكثر فأكثر - فكرة ان معنى « الحاضر » في منظور كل طبقة وفئة اجتماعية هي حدة يختلف عنه لدى غيرها . وذلك لاختلاف مواقعها في حركة الصيرورة التي تهتز بها الان تلك البنى الاجتماعية القائمة . ثم لاختلاف وعي كل منها كيف والى اين تتجه حركة الصيرورة هذه ومدى التوافق او التخالف بين

## ١ - في قضية المنهج :

ان وصف المنهج المعرفي لاستيعاب التراث بأنه منهج ثوري ، يقتضي ان يكون قائما على قاعدة فكرية تعبر عن ايدولوجية ثورية ، ما دام قد تقرر عندنا ، في ما سبق ، ان « معرفة » التراث تنبع دائما من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الايدولوجية ، وانه - لذلك - لا تكون « المعرفة » هذه واحدة ، بل متعددة بقدر تعدد الايدولوجيات في المجتمعات الطبقية . لكل طبقة ايدولوجيتها ، ولكل ايدولوجية شكل معين من « المعرفة » للتراث .

الايدولوجية الثورية ، هي ايدولوجية الثوريين في المجتمع ، اي الطبقات والفئات الاجتماعية التي ترتبط مطامحها ومصالحها الطبقية والفئوية بمطالب التغيير الثوري في لحظة تاريخية معينة . نعني تغيير الاوضاع والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية التي تصبح ، في لحظتها تلك ، عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات التطور والتقدم لصالح القوى الاجتماعية الاكثر تطورا وتقدما ، وهي القوى ذات الدور الاساسي في عملية الانتاج المادي والروحي للمجتمع . فاذا رجعنا الى المحتوى الاساسي لحركة التحرر العربية في مرحلتها الحاضرة ، على نحو ما حددناه سابقا ، امكننا القول بان متطلبات التغيير الثوري الان - بالنسبة لهذا المحتوى - تتحدد بتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية التي ستكون ، لدى استكمال مهماتها ، قاعدة ومنطلقا لتحقيق الثورة الاشتراكية .

ان القوى الاجتماعية والسياسية المؤهلة ، موضوعيا وذاتيا ، في لحظتنا التاريخية العربية هذه ، لتحقيق الثورة الوطنية الديمقراطية ، هي قوى التحالف التقدمية والوطنية والديمقراطية ، احزابا ومنظمات وهيئات وشخصيات ، تجمعها اهداف مرحلية بوجه عام ، وقد تجمع بعضها اهداف استراتيجية كذلك . غير ان القضية هنا هي معرفة موقع الفكر الثوري العلمي في هذا التحالف ، وموقع القوى التقدمية التي تتخذ من هذا الفكر دليلها في الممارسات السياسية والكفاحية بين جملة تلك القوى التحالفية . اننا نستطيع القول بهذا الصدد ، بناء على رؤية واقعية موضوعية لابعاد الحركة الثورية العربية بمستواها الحاضر ، ان موقع الفكر الثوري العلمي وموقع القوى الممارسة له داخل الحركة ، يحظيان الان بمركز الفاعلية المميزة ، كما يحظيان بظروف ذاتية وظروف موضوعية ، ووطنيا وقوميا وعالميا ، تساعد على التقدم بوتيرة مؤتية الى مركز التقرير في مسار هذه الحركة .

في ضوء هذا الواقع نكتشف ملامح الايدولوجية النواة للحركة الثورية

وجهة الحركة ووجهة المطامح والمصالح والمسائر الطبقية او الفئوية لكل واحدة منها . فليس « حاضر » الطبقات والفئات التي تهتز مواقعها وتزعزع هيو نفسه « حاضر » الطبقات والفئات الاخرى التي تتوطد وتتجذر مواقعها ، يوما فيوما ، في المجرى الراهن لحركة التحرر العربية . لكل من تلك وهذه « حاضرها » المتميز . الاولى لها « حاضرها » الماضي « الماضي » ، والثانية لها « حاضرها » المستقبلي . الاولى لها بالماضي «علاقة» الفریق بخشبة الانتقاد، والثانية لها به «علاقة» الزمن الاتني بوحدته التاريخية مع الزمن المتحول نى مجرى الحاضر .

على قدر ما يختلف « حاضر » كل موقع طبقي عن « حاضر » الموقع الاخر ، وعلى قدر ما يختلف « علاقة » كل منهما بالماضي عن « علاقة » الاخر به ، يختلف « التراث » نفسه كذلك عند كل منهما ، وبالصورة نفسها التي يرسم بها « حاضر » كل موقع طبقي وترسم بها «علاقته» بالماضي ، بالصورة نفسها يرسم التراث ايضا في المنظور الايدولوجي لكل منهما . هكذا ينكشف ان التراث ليس واحدا . ان التراث يتعدد ، لانه منظور اليه من الحاضر ، والحاضر - كما راينا - متعدد . ونحن نمضي هنا - بالطبع - تعدد المنظور الايدولوجي - الطبقي - للتراث ، رغم ان التراث ، كواقع تاريخي ، واحد .

- ٥ -

اذن ، القوى الثورية في حركة التحرر العربية لها « حاضرها » المستقبلي المتميز عن « الحاضر » الماضي للقوى المتخلفة . واذن ، لها « تراثها » المتميز ايضا عن « تراث » هذه القوى الاخرى . فما سمات هذا « التراث » للقوى الثورية ، اي ما سمات « المعرفة » التي تستوعب بها تراث الفكر العربي - الاسلامي للعصر الوسيط ؟ . كيف يختلف هذا « التراث » في منظور القوى الثورية عنه في منظور القوى المتخلفة ؟ .

هذه الاسئلة تضع للبحث هنا قضيتين رئيسيتين :

اولا ، المنهج « المعرفي » الثوري لاستيعاب التراث .

ثانيا ، صورة التراث كما يكشفها المنهج الثوري ، وكما تكشفها

المناهج الاخرى .

العربية في لحظتها التاريخية الحاضرة . انها ايديولوجية القوى الاساسية في هذه الحركة ، ايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية الاكثر ثورية والاكثر حاجة الى تغيير ثوري يتناول اسس الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القائمة التي تعاني منها هذه القوى انواع الشقاء المادي والروحي ، اضافة الى معاناتها اشكال الاضطهاد القومي واستلاب الارض وثرواتها واستلاب الوطن وتاريخه من قبل الامبريالية والصهيونية .

ان الفكر الثوري العلمي لهذه الايديولوجية ، هو - بالتحديد - **فكر الاشتراكية العلمية** بقاعدتيه الرئيسيتين : المادية الديالكتيكية ، والمادية التاريخية . ان القاعدة الاخيرة ( المادية التاريخية ) هي الاساس في تحديد المنهج لانتاج « معافة » التراث بطريقة ثورية .

### ب - في صورة التراث

اما صورة التراث ، في منظور المنهج المادي التاريخي ، فيرى هذا المنهج خطوطها الاساسية في ضوء نظريته الجدلية الى علاقة الحاضر بالماضي ، والى العلاقة بين المعرفة المعاصرة بالتراث والمضمون الفكري والاجتماعي الذي يحتويه التراث . هذه النظرة الجدلية ، في مسألتنا ، تعتمد على موضوعتين : **الاولى** ، كون معرفتنا بالتراث نتاج علم وايديولوجية معاصرين . **الثانية** ، كون هذه المعرفة ، رغم انطلاقها من منظور الحاضر ، علميا وايديولوجيا ، لا تستوعب التراث الا في ضوء « تاريخيته » ، اي في ضوء حركته ضمن الزمن التاريخي الذي ينتمي اليه ، او - بعبارة اكثر دقة - لا تستوعبه الا من وجهة علاقته بالبنية الاجتماعية السابقة التي انتجته ، وبالظروف التاريخية نفسها التي انتجت - بدورها - تلك البنية الاجتماعية مع ما لها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين . قد تبدو العلاقة بين هاتين الموضوعتين على شيء من التعارض بوجه ان معرفة تراث الماضي من منظور الحاضر تستلزم جر الماضي الى الحاضر وهذا يتعارض - اخيرا - مع قولنا باستيعاب التراث في اطاره الماضي فقط . ان فكرة التعارض آتية ، اذن ، من وهم التلازم بين عصرية المعرفة و «عصرنة» التراث . والواقع ان هذا التلازم باطل . وحدها السلفية الحديثة تأخذ بهذا التلازم ، عمليا ، حين هي تستدرج مفاهيم الماضي الى الحاضر على اساس الزعم بان معارف عصرنا كلها موجودة هي ذاتها في الماضي ، ومنقولة عنه بلغة الحاضر ، وان ليس شيء منها لم يوجد في التراث . هذه الطريقة التي تدرج في خطط الدعوة الى « تحديث » التراث ، قد اخذت طريقها بنشاط ، في الحقبة الاخيرة ، الى بعض مفكري البرجوازية العربية ، تحت وطأة الحاجة الملحة لدى هذه البرجوازية الى ترميم ايديولوجيتها المنهارة وطلاتها بالوان

« عصرية » فاقعة ، من اجل الحفاظ على « مادتها » الاصلية ، اي مفاهيمها الطبقية التي تعني استمرارية وجود البرجوازية ، كطبقة ، الى الابد . ولكن الدعوة الى « تحديث » التراث ، بمعنى تماثل مفاهيم الماضي مع مفاهيم الحاضر ، هي - بصرف النظر عن ابعادها الطبقية وعمما تتضمنه من ايهام البرجوازية بابدية وجودها - متعارضة ، بل متناقضة ، من الناحية الفلسفية ، مع الاتجاه المادي التاريخي ، كمنهج ، في فهم علاقة الحاضر بالماضي ، ثم علاقته بالتراث . فان الكشف عن الاتجاه الفلسفي الذي تتضمنه هذه الدعوة - اي دعوة « تحديث » التراث - ينجلي ، كما سبق القول ، عن نظرة ميتافيزيقية ( سكونية ) الى التاريخ تضعه في حركة دائرية مفرغة ، في حين ان المنهج المادي التاريخي ينظر اليه - اي الى التاريخ - في حركة حلزونية صاعدة تخضع لاحتمالات القوانين العامة لحركة تطور المجتمع البشري بما يتداخل فيها من حتميات القوانين الداخلية لتطور كل مجتمع على حدة .

ان موضوع « عصرنة » التراث تختلف ، جذريا ، عن موضوعتنا القائلة باستخدام المنهجية العلمية المعاصرة في انتاج معرفة جديدة عن التراث . ان الفرق الحاسم بين الموضوعتين يقوم - **اولا** - على اسقاط الماضي على الحاضر في الموضوعة البرجوازية ، اي حصر مفهوم الحاضر في كونه امتدادا صرفا للماضي ، امتدادا ميتافيزيقيا جامدا يعني - في نهاية الامر - تماثل الحاضر والماضي تماثلا كاملا . ذلك على العكس من موضوعتنا القائمة على كون العلاقة بينهما هي علاقة تطور تاريخي يتشكل محتواه من وحدة التقطع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية في مجرى الحركة الدائمة للتاريخ . ويقوم - **ثانيا** - على الفرق بين ان تنتهي موضوعة « عصرنة » التراث الى القول بان « نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضع البحث ... » و « ان ننظر الى الامور بمثل ما نظروا . او قل بعبارة اخرى : ان نحتكم في حلولنا لمشكلاتنا الى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا اليها » ( ١ ) ، وبين ان تهدف موضوعتنا وفقا للمنهج المادي التاريخي ، الى فهم « مشكلة الموقف من التراث » بانها « مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة » ( ٢ ) . اي ان موضوعتنا لا تهدف الى « ان نأخذ عن الاقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة » ، لان المسألة هنا ليست هي مسألة « الاخذ » او « عدم الاخذ » عن الاقدمين ، بل هي مسألة الوصول الى تحديد « الشكل

( ١ ) ذكي نجيب محمود : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري - بيروت ، دار الشروق ( دون تاريخ ) ، ص ٧ .

( ٢ ) مهدي عامل : ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازيات العربية ، ص ١٨٨ .



الذي ينظر فيه الفكر الحاضر الى علاقته بالفكر الماضي « اي » . . الشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذلك» (١) دون تجريد الفكر الماضي من مشكلات الاقدمين الخاصة « التي جعلوها موضع البحث » ، بل العكس هو المطلوب . نقصد ان المطلوب هو النظر الى فكر الاقدمين حيا بلحمه ودمه . فاذا تجرد من « مشكلاتهم الخاصة » تجرد من حياته ولحمه ودمه ، تجرد من ابعاده الانسانية اي من حيوية حركته كنتاج فكري مرتبط بحركة نشاط اجتماعي له تاريخيته المعينة ، اي انه - بالنهاية - تجرد من قيمه التراثية .

هذا من جهة اولى . ثم ان المسألة ، من جهة ثانية ، هي حل مشكلة الموقف من التراث على وجه يضمن لنا تحقيق غرضين : كيفية استيعاب التراث بشكل جديد اولا ، وكيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد - ثانيا - في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللإيديولوجية البرجوازية بتداخلهما التاريخي في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة . اما كيفية استيعاب التراث فقد اوضحنا الكثير من خطوطها المنهجية العلمية في الصفحات السابقة . واما كيفية توظيف هذا الشكل من الاستيعاب ، فهي - بالدرجة الاولى - وضع صورة التراث في اطارها التاريخي ، اي في اطار الصورة الفكرية للمجتمع العربي - الاسلامي خلال العصر الوسيط على اساس علاقتها بتاريخية هذا المجتمع ، وبالبنية المتكاملة لواقعه المادي . فاذا وضعنا الصورة في هذا الاطار باداننا العلمية المعاصرة ومن موقعنا الإيديولوجي الثوري في البنية الاجتماعية العربية الحاضرة ، تحقق لنا من ذلك ان نكتشف المنابع والاصول الاجتماعية الحقيقية لتراثنا الفكري ، اي امكنا ان نمتلك رؤية علمية لا للقوى الاجتماعية المتصارعة داخل بنية المجتمع ذلك بكل خصائصها التاريخية وحسب، بل ايضا رؤية الاشكال الفكرية والإيديولوجية للصراع بين تلك القوى، ورؤية هذه الاشكال بصيغتها التاريخية المحددة بشروط المستوى النسبي لتطور المعرفة حينذاك . ان رؤيتنا هذه كقيلة بالكشف عن جوهر علاقات التراث بوضعه التاريخي من ناحية اولى ، وبالكشف - من ناحية ثانية - عن جوهر العلاقة الموضوعية بين حركة التحرر العربية الحاضرة والجوانب الثورية وغير الثورية في حركة التاريخ العربي - الاسلامي الوسيط . والوظيفة الاساسية لهذا الكشف، بكلتا ناحيتيه، هي انكشاف الابعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة ، بمعنى انكشاف عناصر الوحدة بين ابعادها تلك في الماضي وابعادها الجديدة في الحاضر ، واضفاء صفة **الاصالة** على صفتها **المعاصرة**، اي الوصول الى رؤية الاصالة والمعاصرة في توافق وتفاعل ، ونفي ما خلفه الفكر الاستعماري والفكر البرجوازي العربي من ترسيخ وهم التعارض بينهما .

(٢) المصدر السابق .

ان توظيف معرفتنا المنهجية للتراث بهذه الطريقة ، وعلى هذه الاسس، ينتهي بنا الى نتيجة بالغة الاهمية في موضوعنا ، هي الخروج بقضية التراث من كونها قضية الماضي لذاته ، او كونها اسقاطا للماضي على الحاضر ، الى كونها قضية الحاضر نفسه ، وذلك من خلال رؤية الحاضر في حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل تفاعلا ديناميا تطوريا صاعدا ، رغم **التقطع** الحادث في مجرى حركة الصيرورة هذه، سواء كان التقطع داخلا في طبيعة الوحدة الديالكتيكية لهذا المجرى ام كان من نوع التقطع القسري الطارئ من جانب القوى المعادية لمحتوى الحركة الثورية العربية الحاضرة .

ان وضع قضية التراث، من حيث معرفته ومن حيث توظيف هذه المعرفة، على نحو ما اوضحناحتي الان، يكشف ان المسألة ليست هي « ان نحتكم ، في حلولنا لمشكلاتنا، الى المعايير نفسها التي كانوا ( اي الاقدمون ) قد احتكموا اليها » ، كما يفكر الآخرون ( راجع ص ٢٧ - الهامش ) في موضوع علاقتنا بالتراث . فان مثل هذا التفكير يضع المسألة بصيغتها اللاتاريخية واللاعقلانية معا . وذلك لسببين متداخلين : **اولهما** ، ان مشكلات الاقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة . **وثانيهما** ، ان « المعايير » التي كانوا قد احتكموا اليها « نابعة من مشكلاتهم وظروفهم تلك ، وهي - كما قلنا - غير متماثلة ولا متشابهة مع مشكلاتنا وظروفنا، ونابعة ايضا من المستوى المحدود ، نسبيا ، لتطور ادوات المعرفة ومادتها واشكالها في عصرهم ، فهي اذن معايير تتناسب مع ذلك المستوى غير المتطور نسبيا ، ولا تتناسب مع مستوى تطور المعرفة في عصرنا الحاضر . فلا بد ان تختلف المعايير كذلك بيننا وبينهم . فكيف يصح اذن ان نرجع « في حلولنا لمشكلاتنا » الى معايير الاقدمين ذاتها ، وقد تجاوزها حاضرا مسافات هائلة لا تقاس بمسافات الزمن وحدها ، بل تقاس - بدرجة اولى - بالتباعد الهائل بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف الحضارية كلها ، اقتصادية واجتماعية وسياسية ، وطبيعة مستوى تطور الوعي وتطور اشكاله الفكرية في عصر المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط، وبين طبائعهما جميعا في عصرنا ومجتمعنا العربي الحاضر .

بناء على الفارق الذي ظهر بين منهجيتنا في النظر الى التراث والمنهجيات السلفية ، قديمها وحديثها، يظهر الفارق ايضا بين صورة التراث كما تكشفها منهجيتنا وصورته كما تتكشف عنها المنهجيات السلفية، على اختلاف التيارات النظرية التي تعتمدها . ان السمات العامة للصورة ، في هذه المنهجيات ، هي سمات الفكر الغيبي والفكر المثالي وسمات الطابع القدري . ولذا يبدو المجتمع العربي - الاسلامي في هذه الصورة مجتمعا قدريا صرفا تفيب عنه فاعلية

الإرادة البشرية كما تغيب عن الصورة فاعلية القوى الاجتماعية الخلاقة في هذا المجتمع ، أي القوى المنتجة له حاجاته المادية ، بل لا نجد لهذه القوى حضورا في حركة تاريخه رغم أنها هي - في الواقع - مصدر فعل الصيرورة في حركة هذا التاريخ . ان المناهج السلفية ، القديمة والحديثة ، حين ترسم صورة التراث وصورة المجتمع الذي ابدع هذا التراث ، حاملة تلك السمات دون غيرها من سمات التراث والمجتمع ، انما تنتج بذلك شكلا ايدولوجيا ينعكس فيه ، على نحو غير مباشر ، وبغير وعي احيانا ، طابع الايدولوجية البرجوازية العربية في الحاضر متداخلا مع طابع الايدولوجية الاستعمارية بحكم تأثيرات تاريخ طويل من العلاقة بين الاسس المادية لكلتا ايدولوجيتين .

اما صورة التراث ، كما تنكشف في ضوء الرؤية الثورية العلمية وايدولوجية هذه الرؤية ، اي ايدولوجية القوى الاساسية الثورية في حركة التحرر العربية ، فانها الصورة النابضة بحركة التاريخ نفسه الذي ابدع للمجتمع العربي - الاسلامي تراثه الفكري . ان السمات العامة لهذه الصورة هي سمات الفكر في علاقاته الموضوعية ، غير المباشرة ، مع حركة هذا المجتمع بعينه ، بمشكلاته وخصائصه التاريخية ، بتناقضاته وبالشكالات الفكرية المعبرة - بمستويات متفاوتة من الاستقلالية النسبية - عن انواع الصراع الاجتماعي والايدولوجي التي كانت تحدثها هذه التناقضات . اننا نرى ، في هذه الصورة ، حضور القوى البشرية الفاعلة الصانعة للتاريخ ، ونرى فيها حركة التحول والصيرورة تجري وفقا لحتميات القوانين العامة لتطور المجتمع بتفاعلها الحي مع حتميات القوانين الداخلية الخاصة بتاريخية هذا المجتمع الخاص ، ولا تجري وفقا لحتميات غيبية قدرية خارج ارادة الانسان - المجتمع . وفي الوقت نفسه نرى في هذه الصورة الواقعية للتراث ملامح من صورة الحاضر كذلك ، لان الحاضر كائن في صورة التراث هذه بوجهين متلازمين : اولهما ، وجهه المتمثل بالمنهج العلمي الذي اضاء الصورة التراثية في حقلها التاريخي . وثانيهما ، وجهه المتمثل بالايدولوجية الثورية القائمة في الاساس الاجتماعي لهذا المنهج .

## - ٦ -

اذا كانت المناهج السلفية تضع اهتمامها كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الغيبي والمثالي من صورة التراث ، اي اذا كانت هذه المناهج تنظر اليه نظرة وحيدة الجانب ، فهل المنهج العلمي ( المادي التاريخي ) يضع اهتمامه كله في ابراز السمات الخاصة بالجانب الاخر ، الجانب المادي ، من صورة التراث ، اي انه يقع في ما تقع فيه المناهج السلفية من خطأ النظرة الوحيدة الجانب ؟

لا بد ان نضع هذا السؤال في حسابنا لكي نجلو الحقيقة كاملة بشأن منهجنا في هذا الكتاب . واول ما ينبغي التذكير به ، في مجال الاجابة عن السؤال ، ان المنهج يحمل صفة : « المادي التاريخي » . هذه الصفة بذاتها هي مفتاح الحقيقة الكاملة التي نريد جلاءها . فان كونه - اولا - « ماديا » لا يعني انه يحصر النظر في ما هو فكر مادي او فلسفة مادية ، ويهمل النظر في ما هو فكر مثالي او فلسفة مثالية . هذا الحصر وهذا الاهمال هما من مميزات المنهج المثالي في تفسير التاريخ بوجه عام وتاريخ الفلسفة بوجه خاص ، كما شهد بذلك ممارسات مؤرخي الفلسفة المثاليين في مختلف العصور (١) . والامر بالعكس في المنهج المادي التاريخي . فهو لانه منهج مادي تاريخي ، ينظر في هذا التاريخ وذاك نظرة شمولية لا ترى فيه جانبا دون اخر ، بل جوانبه كلها . فما دامت المثالية من الاشكال التاريخية للفكر ، فلا بد لهذا المنهج ان ينظر اليها بقدر ما ينظر الى الاشكال المادية في تاريخ الفكر ، فلسفيا كان ام غير فلسفي ، لان كلا من هذه الاشكال وتلك هو واقع تاريخي ، فاهماله اذن خطأ في ممارسة المنهج نفسه ، والدراسة العلمية لا تكون علمية بالفعل مع اهمال اي جزء من موضوعها . ثم ان الاشكال المثالية للفكر كاشكالاته المادية ، جميعها ليداج ايدولوجي يحدد مواقف طبقية من الواقع المادي الاجتماعي ، اي انه من ليداج هذا الواقع ، وما دام المنهج المادي التاريخي يتحدد - مضمونا واتجاها - بقوله تفسيرا (٢) للتاريخ ، تاريخ المجتمع او تاريخ الفكر ، على اساس كونه تاريخ النشاط المادي الاجتماعي للانسان ، لا على اساس كونه تاريخ الوعي السطحي فقط (٣) فانه من طبيعة هذا المنهج اذن ان يدرس اشكال الفكر المثالي على مستوى دراسته اشكال الفكر المادي ، من حيث هي جميعا - كما قلنا - من نتائج الواقع المادي الاجتماعي في نهاية الامر . نقول - من نتاجه - منع اللفرق - بالضرورة - بين النتاج المادي المباشر والنتاج الروحي (الفكري) غير المباشر ، فان هذا الاخير ينتج بطريقة الانعكاس التي تجري بعملية معقدة لها قوانينها الداخلية ذات الاستقلال النسبي عن القوانين العامة لتاريخ تطور

(١) راجع ما ورد بهذا الصدد في ص ٢٢ ، مع الهامش .

(٢) من خصائص المادية التاريخية في العلم الماركسي انها ليست منهجا لتفسير التاريخ ، لتفسير العالم وحسب ، بل هي كذلك منهج لتغيير التاريخ ، لتغيير العالم ، خلافا لما كانت تفهمه الفلسفة من مهمات لها قبل الفلسفة الماركسية . من هنا قال ماركس ، بصدد كلامه على فيورباخ ان الفلسفة كانت تفسيرا للعالم وهي الان تغيير للعالم . كان البحث يجري في تفسير العالم الروحي - المثالي - ، اما الان ففي تحويل العالم الموضوعي المادي .

(٣) ان لكل من اشكال الوعي العليا تاريخه الخاص دون شك . ولكن من حيث كونها جميعا اشكالات للوعي الاجتماعي ، كان لا بد من النظر اليها من جهة طابعها الاجتماعي هذا الذي يحدده في اخر المطاف - اسلوب الانتاج في حياة الناس المادية .



على اساس هذه النظرة الواقعية الشمولية التي يتميز بها المنهج المادي التاريخي ، بنينا عملنا في هذا الكتاب .. بمعنى ان عملنا لم ينحصر في البحث عن النزعات المادية في اصول التراث الفلسفي العربي - الاسلامي مع اهمال الاشكال المثالية الطاغية على هذا التراث. بل نقول ان مثل هذا الحصر - حتى لو اننا اردناه او حاولناه - غير ممكن عمليا ، فضلا عن كونه غير صحيح منهجيا. ذلك لاسباب عدة ، منها : اولاً ، ان الفلسفة العربية - الاسلامية بخاصة يكثر فيها تشابك النزعات المادية والديالكتيكية مسع العناصر المثالية والميتافيزيقية الى حد يتعذر معه استخلاص تلك النزعات دون بحث كسل الاتجاهات الفلسفية التي تحتويها ، ووضع اليد على كل منها بخصائصه وتجلياته التاريخية . ثانياً ، انه قلما نجد فلسفة مثالية صافية ، في القديم او الحديث ، في الشرق او في الغرب . ففي كثير من التعاليم الفلسفية المثالية تكمن جوانب مادية او ديالكتيكية ، وهكذا ايضا شان الفلسفات المادية في ما قبل المادية الديالكتيكية - الماركسية . على الباحث اذن بحث هذه التعاليم من مختلف جوانبها لاعادة النظر فيها انتقاديا واستخلاص ما يكمن فيها من عناصر الديالكتيك المادي بعد نزع الاغلفة الصوفية والمثالية عنها . ثالثاً ، ان النظر الى الفلسفة يجب ان يكون نظرا اليها كمجرى تاريخي موضوعي يتطور دائما بتشابك الافكار المختلفة وتفاعلها فيه ، وبتصارع المادية والمثالية ، الديالكتيك والميتافيزيك (١) خلال هذا المجرى . اي انه يجب النظر الى تاريخ الفلسفة كمنظومة من المدارس والتيارات المتفاعلة ، مع كونها جميعا في نزوع دائم الى الارتقاء من البسيط الى المعقد ، من الأدنى الى الأعلى . ان كل هذه الخصائص للفلسفة بعامة تنطبق ايضا على الفلسفة العربية - الاسلامية ذاتها ، ذلك بالاضافة الى خصوصيتها الاتية اليها من وضعها التاريخي المعين .

لهذا كله كان علينا ان نكتشف ، في هذه الفلسفة ، مكانم النزعة المادية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية ، وعلاقات الصراع بينهما .

## - ٧ -

هنا ينبغي ان نضع مسألة منهجية كان علينا مراعاتها ايضا في عملنا ، هي مسألة : كيف نحدد اشكال المادية ، او اشكال المثالية ، في فلسفة عربية

(١) من الواضح هنا ان المقصود بـ «الميتافيزيك» معناه المقابل للديالكتيك ، لا معناه المقابل للعالم الطبيعي - الفيزيك .

- اسلامية ظهرت وعاشت في العصور الوسطى في منطقة من الشرق تميزت وقتذاك بخصائص وظروف لا تماثل حتى مع خصائص وظروف اخرى فسي سائر مناطق الشرق نفسه في الحقبة التاريخية نفسها ؟

نضع هذه المسألة انطلاقا من واقع تاريخي منهجي معا كان لا بد ان يؤخذ في الحسبان . هذا الواقع هو ان المادية الفلسفية ، كشان المثالية الفلسفية ، لم تتخذ شكلا واحدا ثابتا على مدى عصور الفلسفة ، بل كانت تتخذ اشكالا عدة خضوعا لتطورات متلاحقة على مراحل متعاقبة من تاريخ تطور المجتمعات البشرية . فان تحليل تاريخ المادية الفلسفية يكشف انها كانت حركة نامية بحيث كانت في كل مرحلة لاحقة تتغلب على نواقص مرحلتها السابقة .

ان الاساس في تغير اشكال المادية الفلسفية يبرز عند ملاحظتنا للمبادئ العامة الاتية : ١ - ان هناك موقفا مشتركا تجاه ظواهر العالم بين مختلف هذه الاشكال ، وهو الموقف الذي ينظر الى العالم المادي انه الاسبق من الوعي وجودا ، وانه الواقع الموضوعي الازلي المستقل بوجوده عن كل قوة اخرى خارجة عنه . في حين ان الموقف المشترك بين مختلف اشكال المثالية ، بقسميها : المثالية الذاتية ، والمثالية الموضوعية ، هو النظر الى العالم المادي ان لا وجود له مستقلا عن الوعي ( المثالية الذاتية ) ، او عن قوة ما ازيلية خارج وجوده ( المثالية الموضوعية ) . ٢ - رغم اشتراك مختلف اشكال المادية بموقفها ذاك من العالم المادي ، لا بد من ملاحظة علاقة كل منها ، في مرحلة تاريخية معينة ، بنوع النظام الاجتماعي المعاصر لها ، وملاحظة ان هذه العلاقة تمارس تأثيرها على طابع شكل المادية في تلك المرحلة . ٣ - ولا بد ايضا من ملاحظة علاقة كل منها بالعلوم الطبيعية ، وبالمرحلة التي بلغ اليها تطور هذه العلوم . فان لهذه العلاقة تأثيرها كذلك في تحديد شكل المادية الفلسفية ، على مثال ما نلاحظ من اثر العلاقة التاريخية بين المادية الميكانيكية وعلم الميكانيك في مرحلة تطور هذا العلم كظاهرة بارزة يتسم بها عصرها .

بالنظر الى هذه المبادئ الثلاثة امكن تصنيف بعض اشكال المادية الفلسفية ، كما عرفت في تاريخ تطور الفلسفة العالمية على النحو الاتي :

١ - المادية الساذجة : هذه اول اشكال المادية عرف في التاريخ عند اقدم الفلاسفة . لقد بنى هذا الشكل من المادية على موقف ديالكتيكي عفوي من ظواهر العالم . كان هذا الشكل جزءا من المعرفة البشرية الكلية غير المنجزنة عن العالم ، اذ كانت «العلوم» تتمازجة لا يتفصل بعضها عن بعض . يعبر هنا الشكل الساذج المادية القديمة عن نظرة القوى التقدمية في المجتمع العبودي

التي وصفت قديما بالديمقراطية العبودية . أبرز ممثلي هذه المادية : طاليس (١) وانكسيمانس (٢) وانكسماندر (٣) ، وهيراقليط (٤) ، وديموقريطس (٥) ، وأبيقور (٦) .

(١) طاليس : ( ٦٢١ - ٥٥٠ ق م ) حاول وضع نظرة متكاملة الى حد ما عن تركيب العالم كوحدة مادية متكاملة . كان يرى ان الماء اساس اولي لكل شيء موجود . في رأيه ان الارض تتخذ شكل اسطوانة مستديرة قائمة في الماء .

(٢) Anaximens : ( ٥٨٨ - ٥٢٤ ق م ) كان يرى ان الهواء هو اساس كل موجود ، وان كل اشياء العالم ناشئة عن تكثف الهواء وتخلخله .

(٣) Anaxemander : ( ٦١١ - ٥٤٧ ق م ) طرح مسألة اصل العالم على وجه اخر : اساس العالم لا يكمن في مادة ملبوسة ، بل في مادة غير محددة سماها « افيرون » . نشوء الاشياء الموجودة يتعاق بالتفاعل بين البارد والحار كصفتين ملازميتين لك « افيرون » الذي هو غير متناه ، وهو مقولة مجردة كمقولة المادة في الماركسية .

(٤) Heracleitus : ( ٥٣٠ - ٤٧٠ ق م ) يربط مؤرخو الفلسفة الماديون باسم هيراقليط نشوء الديالكتيك كاسلوب متكامل تقريبا لتحليل كل شيء موجود . يرى لينين ان هيراقليط عبر بشكل جيد جدا عن بعض موضوعات الديالكتيك الجوهرية (الدفاتر الفلسفية) . هيراقليط رأى ان اساس كل موجود يجب ان يكون ماديا ، وان النار هي اساس المادي الاول ، فهي متحركة وفي حالة التغير دائما نشأ وتزول باستمرار . يفسر الروح تفسيراً ماديا . كل شيء يتحول الى شيء اخر وفقا لقانون الضرورة .

(٥) ديموقريطس ( النصف الثاني من القرن الخامس ق م ) هو وليبوسيسوس وانفساغوراس مؤسس المذهب الذري : افترضوا وجود الجزيئات غير المتناهية عدديا ، لا تقبل التجزئة ، يوجد الفراغ حيث تجري حركة الجزيئات الكثيفة كثافة مطلقة ، المختلفة الاشكال والاحجام ، الذرات والفراغ اذلية . اثبت ديموقريطس صحة المعرفة الحسية دون تناقض مع المعرفة العقلية . ضد زينون - لا يوجد في العالم سوى الذرات والفراغ . يقول باذلية الوجود والزمان . كل موجود يوجد بسبب وبحكم الضرورة ، حتى الصدفة بسبب ، بفسر وجود الالهة تفسيراً ماديا .

(٦) ابيقور ( ٢٤١ - ٢٧٠ ق م ) : فاسفته هي المرحلة العليا في تطور المذهب الذري اليوناني القديم . يظهر في نظرية المعرفة حسياً ينطلق من مواقف مادية . ويرى مع ديموقريطس انه لا يوجد سوى الذرات والفراغ : جميع الاشياء والظواهر الطبيعية هي تركيبات مختلفة للذرات . النشوء والزوال ليسا سوى عملية جمع وتبعثر للذرات . لا شيء ينشأ من لا شيء ، ولا شيء يتحول الى لا شيء . . تجاوز ديموقريطس بحله مسألة وزن الذرات فاكد ان لها وزنا . بحث عن مصدر حركة الذرات في داخلها ( المصدر الداخلي - الذاتي لحركة المادة ) . فكرته بانحراف الذرات عن الخط المستقيم اسهمت في تطوير المادية اليونانية القديمة . قرن السعادة بالمعرفة ، فلا سعادة دون معرفة مكان الانسان في العالم ، ودون تحرير الانسان من الخوف : الخوف من الالهة ، من الموت ، من الحياة القبيحة . انكر تدخل الالهة في شؤون الطبيعة ومعارف الانسان والعالم . مدرسته اخر المدارس المادية الكبرى في الفلسفة اليونانية القديمة .

**ب - المادية الميتافيزيقية :** هي مادية المفكرين الاوروبيين في القرون : السابع عشر والثامن عشر ، واول القرن التاسع عشر . انطلق هذا الشكل من الموقف الميتافيزيقي ( السكوني ) تجاه ظواهر العالم ، وهو موقف يعتمد - في الاساس - على المعرفة الطبيعية الميكانيكية . فقد كانت الفلسفة ، خلال هذه الحقبة ، تغدو بالعلوم الطبيعية التي تطور بينها علم الميكانيك اكثر من غيره واصبح يؤثر في سائر علوم الطبيعة . كانت المادية الميتافيزيقية هذه تعبر عن ايدولوجية البرجوازية الناشئة وسائر القوى التقدمية في ذلك العصر .

**ج - مادية الديهقراطيين الثوريين :** ظهر شكل المادية هذا خلال القرن التاسع عشر في بعض بلدان اوروبا الشرقية واسية فسي عصر انتقال هذه البلدان من الاقطاعية الى الرأسمالية . مادية الديمقراطيين الثوريين هذه كانت تحتوي عناصر الموقف الديالكتيكي من ظواهر العالم ، وهي تعبر - بالاساس - عن ايدولوجية القوى الفلاحية الثورية بالاكثـر .

**د - المادية الديالكتيكية :** هذه هي الشكل الاخير للمادية ، تاريخيا ، حتى مرحلتنا الحاضرة . هي المادية الماركسية معبرة عن ايدولوجية البروليتاريا اي الطبقة التي تحمل مهمة التغيير الثوري للعالم .

يجب القول هنا ان هذا التصنيف لاشكال المادية خلال مراحل تطورها التاريخي ، ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل . فان معرفتنا عن كل اشكالها لا تزال غير كافية اولا ، وهناك - ثانيا - اشكال لم تتخذ صياغتها الواضحة ، بل بقيت في طور التكون الجنيني . لم نذكر - مثلا اشكال المادية في القرون الوسطى خلال التصنيف السابق . ذلك لان الصراع بين المادية والمثالية في القرون الوسطى كان يظهر في شكل صراع بين الاسمية (Nominalisme) والواقعية (Réalisme) (١) فلم تتوضح صياغة كل من اشكال المادية

(١) في القرون الوسطى المسيحية كانت الاسمية والواقعية هما التيارين الرئيسيين اللذين ينضوي اليهما مختلف مذاهب الفلسفة «المدرسية» (Scolastique) ، وهما الوجه التاريخي المميز لصراع المادية والمثالية داخل هذه الفلسفة ، اذ كان التيار «الاسمي» يمثل الجانب المادي لهذا الصراع ، والتيار «الواقعي» يمثل الجانب المثالي . ذلك ان - الاسمين - كانوا ينفضون وجود العالم - الماهيات - وبشئون الوجود الحقيقي للاشياء ( الجزيئات - الخاص ) ويقولون انه ليس للعالم من الوجود سوى الاسم فقط ، في حين ان الواقعيين كانوا - على العكس يرون الوجود الواقعي للعالم دون الاشياء . من اشهر ممثلي الواقعية المدرسية : سكوت اربجنا ( ٨١٠ - ٨٧٧ ) ، وبعده الفيلسوف اللاهوتي - السالم - اسقف كانتربري . وبين اشهر ممثلي الاسمية : الفيلسوف الفرنسي روسلان ( ١٠٥٠ - ١١٢٠ ) الذي تعتبر وجهة نظره =

واشكال المثالية على نحو يضعها في عداد الاشكال المصنفة تاريخيا . من هنا قال مؤرخ المادة الالماني لانغه (Lange) (١) بان الماديين في القرون الوسطى بلغوا الحد الاقصى من المهارة في اخفاء افكارهم الحقيقية ، وكانوا يطورون المادة والاحاد في دراساتهم على حين كانت هذه الدراسات تدافع ، من حيث الشكل ، عن الله والدين واللاهوتية .

اما المادةية في الفلسفة العربية - الاسلامية ، فهي على غرار مادية القرون الوسطى في اوروبا ، من حيث انها كانت تتخذ اشكالا غامضة تتخفى بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الاسلامية . وهذا مما اتاح لمؤرخي هذه الفلسفة والباحثين فيها ، من العرب والاسلاميين والمستشرقين ، ان يجدوا « المبررات » لطمسها او تجاهلها او تحريف ما قد يظهر من الامارات الدالة عليها . لذلك كان علينا ان نضع بين مهمات هذا الكتاب تحديد اشكال المادةية في تراثنا الفلسفي ، التي جانب اكتشاف عناصر هذه المادةية ، آخذين بالحسبان اهمية الاجابة الحاسمة - اذا امكن ذلك - عن السؤال الآتي : كيف نقيس هذه الاشكال بالذات لدى محاولة تحديدها : بمقياس الاشكال المادةية كما تتجلى في عصرنا ، عصر المادةية الديالكتيكية ، ام كما تتجلى في عصر المادةية اليونانية القديمة ( اشكال المادةية الساذجة ) ، ام بمقياس عصر الفارابي وابن سينا والرازي ابي بكر وابن رشد ، وما مقياس عصرهم هذا ؟ .

كان لا بد ان نعتمد المبادئ الثلاثة التي سبق ذكرها ( ص ٣٣ ) في سبيل الاجابة الاولى عن السؤال ، لانها مبادئ مؤسّسة على مقتضيات المنهج الذي نتبعه ، اي كان لا بد ان نراعي - عدا الموقف المشترك تجاه ظواهر العالم بين مختلف اشكال المادةية - علاقة النزعات المادةية في تراثنا بالنظام الاجتماعي الذي ينعكس - بشكل ما - في هذه النزعات ، ثم علاقتها بمستوى تطور العلوم الطبيعية في المرحلة التاريخية نفسها التي كان يكتب فيها هذا التراث ، ان الاخذ بهذه المبادئ الثلاثة ، او بالمبدئين الاخيرين منها بخاصة ، يفرض - قطعا - نفي تحديد اشكال المادةية في تراثنا الفلسفي بمقياس اشكال المادةية

== بان كلمة « (لعام) تسمية لفظية لا واقع لها، اول تجليات الاسمية المادةية في «مدرسية» القرون الوسطى ، ثم جاء المثلون الانكليز للاسمية ، واشهرهم : دون سكوت ( ١٢٧٤ - ١٣٠٨ ) وروجر بيكون ( ١٢١٤ - ١٢٩٤ ) وولهم اوكان ( ١٣٤١ ) .  
(١) لانغه من كبار ممثلي الفلسفة البرجوازية ، وهو مؤرخ فلسفة . اشهر بكتابه الدراسة الاولى لعلم التاريخ المادي البرجوازي . في سنة ١٨٦٦ صدر كتابه المسمى « تاريخ المادة وانتقاد اهميتها في العصر الراهن » واعيد اصداره سنة ١٩٦٩ اذ اعتقد الفلاسفة البرجوازيون ان هذه الدراسة حطمت المادةية نهائيا !

الديالكتيكية المعاصرة ، او بمقياس اشكال المادةية اليونانية القديمة ، او باي مقياس اخر لا صلة له بالنظام الاجتماعي الذي ارتبط تاريخ الفلسفة العربية - الاسلامية بتاريخه ، ولا صلة له ايضا بالمستوى التاريخي الذي بلغه تطور العلوم الطبيعية في عصر هذه الفلسفة وذلك النظام ذاته . ان اشتراط الصلة بالنظام الاجتماعي المعني هنا ، امر تقرره حقيقة كون الفلسفة شكلا خاصا من اشكال الوعي الاجتماعي وكون اسلوب الانتاج المادي للنظام الاجتماعي المعين هو المحدد للانسان في اضفاء السمات التمييزية على هذا الشكل الخاص . واما اشتراط الصلة بمستوى تطور العلوم الطبيعية في عصر هذه الفلسفة فيرجع الى حقيقة كون المعرفة الفلسفية ، من حيث اتجاهها المادي ، يتوقف تطورها في هذا الاتجاه على مدى ما تلبه المعرفة العلمية عن الطبيعة من تقدم في سير قوانينها الموضوعية . وهذه الحقيقة ترجع - بدورها - الى ما يؤكد تاريخ المعرفة البشرية في مختلف عصوره ويؤكد واقعه عصرنا الحضاري الراهن من ان المعرفة العلمية عن الطبيعة هي جزء في اساس كل تطور يدفع بسائر فروع المعرفة الى امام ، ولا سيما المعرفة الفلسفية من حيث نظرتها الى الكون والطبيعة والمجتمع . ان لهذه الموضوعية اساسها الاجتماعي ، وهو كون معرفة الانسان عن الطبيعة مرتبطة بعالمه الخارجي المادي مباشرة ، فهي مرتبطة اذن بنشاطه المادي الاجتماعي بالضرورة ، بل ان ارتباطها بهذا النشاط حقيقة عملية يشهد بها تاريخ الحضارات البشرية بأسرها ، اذ كانت دائما حاجات الانسان المادةية هي الدافع ، خلال انتاجها اياها ، الى الكشف عن قوانين الطبيعة لتوظيفها في انتاج هذه الحاجات . وفي الوقت نفسه كان يجري التفاعل المتبادل بين تطور انتاج الحاجات المادةية للمجتمع وتطور العلوم الطبيعية . خلاصة القول انسه كما يكون تطور الانتاج المادي محددا لتطور الوعي البشري الذي تعتبر الفلسفة احد اشكاله العليا ، كذلك يكون تطور العلوم الطبيعية محددا لتطور اشكال هذا الوعي .

- ٨ -

ظهر ، في ما تقدم ، ان « الوضع التاريخي » المعين هو المرجع في تحديد الاشكال التي اتخذتها النزعات (١) المادةية في التراث العربي - الاسلامي

(١) نستعمل كلمة « الميل » كما نستعمل غالبا كلمة « النزعة » - وهما مترادفان في تعبيرنا - للتمييز بين ما هو مادي او ديالكتيكي بالمعنى العلمي الكامل المعاصر ، وبين ما هو لم يستكمل عناصر المفهوم العلمي للمادة والديالكتيكية ، او ما هو لم يصل درجة الموقف المادي الثابت غير المتردد . وعلى هذا الاساس جاء تعبير « النزعات المادةية » في تسمية هذا الكتاب ، بالرغم من ان البحث اوصلنا احيانا الى مواقف مادية ثابتة في بعض القضايا الفلسفية لدى بعض فلاسفة التراث .

الفلسفي . فما العوامل المحددة لطابع « الوضع التاريخي » هذا ؟ هناك عاملان رئيسان مبدئيا ، هما : **أولا** ، طابع أسلوب الإنتاج الإقطاعي المتداخل مع بقايا العبودية المنحلة والقطاع التجاري المتنامي الى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبيا ، في المجتمع العربي - الاسلامي خلال العصور العباسية . **ثانيا** - طابع الازدهار الذي حظيت به العلوم الطبيعية في هذه العصور ( القرن الرابع الهجري = العاشر الميلادي ، بالخص ) .

على اساس من هذين العاملين الرئيسين ، ربما صح القول بأن النزعات المادية في هذا التراث اتخذت اشكالا غير ثابتة ، بل ترددت بين الاشكال الميتافيزيقية والاشكال الديالكتيكية بمستواهما الملائم للوضع التاريخي ذلك . ان هذا التردد ناشى عن المواقف المترددة لفلاسفة التراث أنفسهم من جهة اولى ، وعن اختلاط النزعتين ( الميتافيزيقية ، والديالكتيكية ) في اتجاهات العلوم الطبيعية حينذاك ، من جهة ثانية . واطهر ما يتجلى الشكل الديالكتيكي حين يجري الكلام في نصوص التراث على موضوعات الحركة والزمان والمكان من حيث علاقة كل منها بالمادة ( ١ ) . وذلك هو احدى ظاهرات تطور المفاهيم الفلسفية بارتباطها مع مستوى تطور العلوم الطبيعية في عصر فلاسفة التراث ، اذ كانت دراساتهم عن **الحركة** في الطبيعة بوجه خاص قد بلغت نسبة ملحوظة من التقدم في ذلك العصر ، وقد اكتسب هذا التقدم مكانه المؤثر نفسي الدراسات الفلسفية بفضل ان اولئك الفلاسفة انفسهم كانوا يجمعون السى التفكير الفلسفي ممارسات نظرية وتجريبية في شؤون الطبيعة . اما ما ذكرناه من تردد نزعاتهم المادية بين اشكالها الميتافيزيقية الباكرا واشكالها الديالكتيكية الباكرا ايضا ، فقد بصح التمثيل له هنا بنموذج من طريقة **ابن سينا** في طرحه قضية العلاقة بين **العام والخاص** وفي الحل الذي قدمه لها ، سواء من حيث كون العلاقة بينهما مقولة وجودية في الطبيعة ام من حيث كونها مقولة منطقية في التفكير . ان هذه العلاقة يمكن ان تتخذ عند ابن سينا ثلاثة اشكال :  
١ - يمكن ان يكون العام (الماهية) داخل الخاص ( الشئ = الجزئي او المنفرد ) . وهذا هو موقف هيغل . وفي هذا الشكل تبرز وجهة نظر ارسطو ايضا ، وفيه تكمن فكرة الحلولية . ٢ - يمكن ان يكون العام قبل وجود الاشياء . وهنا موقف **مثالي** افلاطوني . ٣ - يمكن ان يكون العام بعد وجود الاشياء . وهنا موقف مادي . وقد برزت الاتجاهات الثلاثة هذه في « مدرسية » القرون

(١) ورد في مباحث الحركة والزمان والمكان عند ابرز ممثلي الفلسفة العربية - الاسلامية ( الفارابي ، ابن سينا ) ، ما يؤدي الى القول بالتلازم الضروري بين المادة وكل من الحركة والزمان والمكان ، وان لم يبلغ ذلك حدود ما نقول به المادية الديالكتيكية (الماركسية) من كون الحركة والزمان والمكان اشكالا للمادة .

الوسطى ، اي : اتجاه ارسطو ، واتجاه افلاطون ، واتجاه المادية . وتنبؤي الإشارة ، في هذا السياق ، الى ان « مادية » الفلسفة العربية - الاسلامية والفلسفة « المدرسية » الاوروبية ظهرت قبل الميكانيكيين . . . فهكذا نرى اذن تردد ابن سينا في هذه القضية بين الموقف الميتافيزيقي ، والموقف المثالي الخالص ، والموقف المادي الذي يكمن فيه - الى حد - شكل ديالكتيكي ، لكون العام يكتسب وجوده ، في هذا الموقف ، من وجود الخاص .

- ٩ -

قلنا ان « الوضع التاريخي » لخصائص التراث الفلسفي يتحدد، مبدئيا، بأمرين رئيسين عرضناهما في السطور السابقة . غير ان ذلك لم يكن على سبيل الحصر . فان الحصر هنا ايضا مخالف لمنهجنا العلمي . لذا كان لا بد لنا من مراعاة بعض العوامل الاخرى في تحديد « الوضع التاريخي » لكل تراث فلسفي ، ولا يشذ التراث العربي - الاسلامي عن غيره من حيث التأثير بهذه العوامل ، بل سنرى ذلك متوفرا فيه بصورة جعلت منه شكلا تاريخيا لهذا التأثير . ومن هذه العوامل ما نعد من الحتميات التي توجه تطور الفلسفة وتاريخها . وسنخص بالذكر منها أهم عاملين ، هما :

**أولا** - عامل الصلة المتبادلة بين الظروف الخاصة او الداخلية (القومية، الوطنية ، الاقليمية . . . ) وبين الظروف العامة او الخارجية ( العالمية ) . ان هذه الصلة وما تنتجه من اشكال الوعي الاجتماعي ، ذات تأثير حتمي ايضا على اتجاه تطور الفلسفة او شكل تطورها . ان ذلك يعني ان ما يتعلق بتطور الفلسفة لا يتوقف على الظروف الخاصة بهذا المجتمع او ذلك فقط ، بل يتوقف ايضا على الظروف القائمة خارجه: **الظروف العالمية** او **القارية** او ظروف المنطقة ذات المجتمعات المتعددة الاكثر تشابها في اكثر من وجه واحد . ان الكلام على هذا العامل الخارجي امر ذو اهمية في مجال دراسة التراث الفكري ، والفلسفي بخاصة ، دراسة علمية مستكملة طابعها الشمولي . وتبرز اهميته كذلك في مجال دحض تلك الموضوعات التي تتحدث عنها الادبيات البرجوازية لتاريخ الفلسفة : موضوعات « الحضارات المقتلة » او « الثقافات المقتلة » ، اي التي تنحصر علاقاتها في نطاق الظروف المحلية او الداخلية لشعب واحد ، او امة واحدة ، او منطقة واحدة ، من غير ان تكون متأثرة بغيرها ولا مؤثرة في غيرها من الحضارات والثقافات الاخرى . مثل هذه الموضوعات نجدها عند شينغلر وتوينبي وامثالهما من مؤرخي الحضارات . ان افكارا من هذا النوع يتأكد خطؤها المنهجي بفقدان السند التاريخي لها . فان التاريخ لا يحفظ في ذاكرته حضارة او ثقافة مقلدة على هذا النحو . فهل يمكن ان تنطبق هذه الموضوعات على

التقارب بين مستويات العلوم والعلاقات الطبقة وعلاقات الانتاج .

**ثانياً** - وينبغي بعد هذا في سبيل تحديد « الوضع التاريخي » ، ان نحسب حسابا خاصا لعامل اخر يتعلق بميزة الاستقلالية النسبية للفلسفة . ان هذه الاستقلالية تظهر بمظاهر مختلفة . فقد تظهر مثلا - وهذا ما نقصده الان - بصورة **التتالي** . نعني ان كل جيل جديد من الاجيال البشرية المتتالية يجد امامه علاقات مادية موضوعية متكونة قبله بصورة مستقلة عنه . ولذا كل جيل جديد يرى نفسه ايضا امام مجموعة من الايديولوجيات تطورت قبله بصورة مستقلة عنه كذلك . اي ان هذا الجيل يتسلم كمية معينة من **الواد** الفكرية التي تكونت في اجيال متعاقبة سبقته على نحو مستقل عن رغبتيه وتأثيره . لذلك لا تعد هذه المنتجات الفكرية ، التي يجدها الجيل الجديد جاهزة امامه من الماضي ، انعكاسا للمثال (ideal) الذي تكونه الظروف المادية القائمة في جاضر هذا الجيل ، وانما المسألة في مثل هذه الحالة هي ان المنتجات الفكرية الموروثة تقع في طريق **التحول** خلال الظروف الجديدة في الحاضر . وبعبارة ثانية : ان تطوير كل فكرة جديدة ، او كل نظرية جديدة ، مستحيل من غير وراثة المنتجات الفكرية السابقة وتحولها تحولا كيميا (نوعيا) وفقا لمنطق المتغيرات الجديدة في الظروف المادية الجديدة . بروح هذا التفكير المنهجي كان **ليبين** يؤكد ، في كلامه على المصادر الثلاثة للماركسية ، ان الماركسية لم تنشأ خارج الطريق الاساسي لتطور البشرية ، بل - بالعكس - جاءت بالاجوبة عن الاسئلة التي كانت تطرحها البشرية في كل العصور السابقة لنشوء الماركسية . ان توكيد هذه الفكرة هو - في الوقت نفسه - توكيد للموقف الماركسي من التراث الثقافي القومي والعالمي ، أي موقف الحفاظ على هذا التراث ، ولكن لا لذاته كتراث ، بل لاكتشاف ما يكمن فيه من عناصر التفكير البشري ذات الطابع المشترك بين مختلف اجيال البشرية في مختلف شعوبها ، ولرؤية هذه العناصر في حركة صيرورتها الدائمة ، اي تحولاتها النوعية خلال « عملية » مزدوجة من : التحولات الاجتماعية اولا ، وما يستتبع هذه بالضرورة من تحولات الوعي البشري ثانيا .

في هذا الضوء ، بكل وضوحه ، يتكشف الفراغ البائس الذي تقوم عليه محاولات بعض فئات « **الانتليجينسيا** » (Intelligensia) العربية بدعوتها الى حذف التراث الثقافي العربي ، او الفناء التعامل معه كليا (1) . ان هذه الدعوة

(1) ظهرت الدعوة الى الفناء التعامل مع التراث الثقافي العربي باشكال مختلفة ضمن تيارات فكرية - ايدولوجية مختلفة . ظهرت اولا ، في الثلث الاول من القرن العشرين ، بشكل دعوة الى استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية لقطع العلاقة تدريجيا مع هذا التراث ضمن =

الحضارة او الثقافة الصينية مثلا ، او الهندية ، او العربية . قد يمكن ان تكون ثقافة ما مقفلة نسبيا ، اي في مرحلة تاريخية عابرة ، في حين تكون متأثرة او مؤثرة ، او جامعة بين التأثير والتأثر معا ، في مراحل تاريخية اخرى ، كالثقافة العربية - على سبيل المثال - التي تأثرت باكثر من حضارة او ثقافة عالمية ( الهندية ، الفارسية ، اليونانية ... ) ، كما كان لها تأثيرها - بعد - على الحضارة والثقافة الاوروبيتين ، ثم أصبحت متأثرة بهما في العصر الحديث . وهكذا شأن سائر الحضارات والثقافات العالمية . بل لقد يكون الكلام على « **الحضارات** » - بصيغة الجمع - موضع نقاش ، من حيث ان للبشرية حضارة مشتركة اسهمت في تكوين عناصرها المتنوعة شعوب وامم واجناس متنوعة في مختلف اجيال التاريخ البشري الحضاري ، على نحو من التفاعل المتصل والمتقطع ، اي ان تاريخ الحضارة البشرية يقوم على اساس وحدة ديباليكتيكية بين منجزات الشعوب ، بمعنى ان الشعوب كلها تمر بمراحل متشابهة من التاريخ في مختلف مناطق العالم ، ولكن كلا منها يمر بهذه المراحل بطريقته الخاصة . واذا كان لا بد من القول بظهور عدة « حضارات » ، فلا بد من تفسير هذا التعدد على اساس تلك الوحدة الدياليكتيكية ذاتها ، ولذلك نلاحظ في مسارها جميعا نوعا من التواصل الافقي التعاقبي بحيث لا نجد حضارة لاحقة تنفي حضارة سابقة او تفيها ، بل - بالعكس - تؤكد بالتداخل معها ثم بتكييف بعض عناصرها وفق مقتضيات الظروف الخاصة بها - اي بالحضارة اللاحقة - وتطوير عناصر اخرى او اغنائها باضافات جديدة اكثر تطورا ، ليقى المجرى العام للحضارة البشرية مواصلا مساره وفقا لمنطق التطور الصاعد وهو تطور صاعد حتى بتعرجاته الكثيرة ، بل صاعد حتى بالتقطعات الحادثة المتوحدة في حركة هذا المسار العام . اما اذا جرى الكلام على تاريخ الفلسفة بخصوصها بين اشكال الثقافات او الحضارات العالمية ، فانه حتى مع افتراض الاخذ بفكرة الحضارة او الثقافة « المقفلة » لا بد من الاعتراف بان تطور الفلسفة لم يكن يحدث يوما بفعل الظروف الخاصة وحدها ، بل بفعل الظروف الخارجية ( العامة ) كذلك . ولكن ، لا بد من الاعتراف مع ذلك - وهذا امر يعيننا هنا جدا - بقانون موضوعي ، هو ان تأثير الظروف الخارجية انما يظهر من خلال **العوامل الداخلية** منصهرا فيها ، غير منفصل عنها ، والا كان هذا التأثير مصطنعا وزائفا ، او موقوتا عابرا . ثم هناك قانون موضوعي اخر لا بد من مراعاته ايضا في فهم الصلة المتبادلة بين الثقافات - وبالتحديد بين الفلسفات - هو ان درجة تأثير العامل الخارجي يتوقف كذلك على مدى التقارب بين ظروف الحياة الاجتماعية والفكرية في هذا البلد والظروف نفسها في البلد الاخر ، اي بين البلدين اللذين يتبادلان التأثير والتأثير ، او بين البلد المتأثر والبلد المؤثر . فكلما كان هذا التقارب اقوى فاقوى كانت درجة التأثير متناسبة تناسبا طرديا مع درجة التقارب ، على ان يؤخذ بالحسبان نوع

الماضي والحاضر والمستقبل ، فاذا انسلخ عن هذه الوحدة جانب ، انسلخ معنى الوحدة بكامله ، فلم يبق الحاضر حاضرا بمفهومه التاريخي الديالكتيكي . من هنا يتضح ان الدعوة الى الغاء التعامل مع التراث هذا ، هي - بصرف النظر عن منطلقها الايدولوجي - تقوم على احتمالات فكرية يرفضها منطق الواقع التاريخي الاجتماعي الذي هو المحك الحاسم لصحة كل فكرة او نظرية او احتمال في هذا المجال .

- ١٠ -

بعد كل ما سبق من ايضاحات منهجية في سياق هذه المقدمة، نصل الى مرحلة الاستقصاء التاريخي النقدي لمختلف المواقف من التراث الفكري العربي - الاسلامي بعامة ، ومن قسمه الفلسفي بخاصة ، في الماضي والحاضر . هذا الاستقصاء تفرضه ضرورة منهجية ايضا . ذلك لكي نرى ، في ضوء الايضاحات السابقة ، وفي ضوء المقارنات التي يستوعبها هذا الاستقصاء ، مدى الموافقة او المخالفة للاسس النظرية والايديولوجية التي اعتمدها في طريقة التعامل مع التراث ، ولكي نبحث عن الاسباب الكامنة وراء كل موقف موافق او مخالف لهذه الاسس ، ثم لكي نستخلص من ذلك كله - في نهاية الامر - صيغة موجزة في هذه المقدمة للجواب عن السؤال الذي طرح نفسه علينا منذ لحظة التفكير بمشروع تأليف هذا الكتاب ، وظل يطرح نفسه طوال سنوات البحث والاستقصاء اللذين جعلنا من هذا الكتاب نفسه جوابا عنه . كان السؤال هكذا: اية ضرورة تدعو لاضافة كلام جديد حول التراث الفكري العربي - الاسلامي، والفلسفي منه بخاصة ، بعد الكلام الكثير والحشد الضخم من المؤلفات الموضوعة عن هذا التراث منذ نهايات القرون الوسطى حتى نهايات النصف الثاني من القرن العشرين ؟

ان رصد المواقف المختلفة من هذا التراث ، على نحو من الاستقصاء الشامل ، في مؤلفات القدماء والمحدثين ، هو الذي حدد لنا وجهة الاجابة عن السؤال المطروح هذا، وحدد لنا ايضا اسلوب هذه الاجابة . فقد وجدنا ، خلال البحث والاستطلاع ، ان كثيرا من هذه المواقف ، على اختلاف عصورها واختلاف بيئاتها الاجتماعية واختلاف معداتها المعرفية ومقاييسها التي تنطلق منها في تقويم التراث ، قد ظل في نطاق الموقف الوحيد الجانب ، كما اشرنا في مستهل هذه المقدمة . ونحن معنيون في هذه المرحلة من المقدمة ان نعرض ، بكثير من التفصيل ، ما يلقي الاضواء الكاشفة عن صحة ما نزع من دعوى احادية الجانب في الكثرة الغالبة من تلك المواقف .

لن يكون هذا العرض سردا مجردا للاشخاص والمؤلفات . فان هذه الطريقة

العمدية هي الشكل الآخر النقيض لدعوة « تحديث » التراث السلفية بالمعنى الذي سبق الكلام عليه . فاذا كانت هذه الاخيرة تعني **التطابق او التماثل** بين الماضي والحاضر ، فان تلك تعني **التناقض** بينهما . واذا كانت الاولى ( اي دعوة « تحديث » التراث ) تدعو الى **تبعية الحاضر للماضي** « لتفريب » المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن عصرهما وعن مجرى التحولات الثورية في هذا العصر ، فان الثانية ( اي دعوة الغاء التراث ) تدعو الى **قطع الحاضر** عن الماضي « لتفريب » المجتمع العربي الحديث والفكر العربي الحديث عن تاريخهما وعن الجذور التي تثبت وتؤكد اصالة انتمائهما الى ذلك التاريخ (١) . كلنا الدعوتين ، اذن ، رغم تناقض مفهوميهما ، تلتقي الاخرى على صعيد مشترك ، هو اقتلاع المجتمع العربي والفكر العربي من موقعهما في **الحاضر** نفسه ، لان احدي الدعوتين تقتلعهما من **الاصالة** ، والاخرى تقتلعهما من **المعاصرة** ، وكلا الامرين « اغتراب » عن الحاضر ، من حيث كون مفهوم الحاضر ليس سوى **الوحدة الجدلية بين الاصالة والمعاصرة** ، اي وحدة العلاقة بين

= تيارين : احدهما ، في لبنان ( الاب مارون عفن ، ثم سعيد عقل ) بدافع سياسي طائفي لعزل لبنان عن محيطه العربي ، تعبيرا عن ايدولوجية البرجوازية اللبنانية الكولونيالية . وثانيهما ، في مصر ( عبد العزيز فهمي ، سلامة موسى ) . وهذا التيار كان تعبيرا عن ايدولوجية البرجوازية المصرية الناشئة آنذاك على اساس النزعة القومية المصرية المستقلة عن القومية العربية ( كان شعار ثورة ١٩١٩ المصرية : « مصر للمصريين » ) ثم ظهرت الدعوة نفسها ، بعد حرب حزيران ( ١٩٦٧ ) العربية - الاسرائيلية ، بشكل اخر تحت ستار الزعم بان هزيمة العرب في هذه الحرب ترجع الى عوامل « حضارية » متأثرة بمرتكزات التخلف « الحضاري » المنعكسة في ادبيات التراث الفكري العربي ذاته . برز هذا الشكل الجديد بصفتين : ادبية ، وفكرية نظرية ، اي بصيغة صور فنية ( شعر انسي الحاج ) ، نزار قباني مثلا ... ) ، وصيغة مفاهيم نظرية ( ندوة الكويت حول موضوع « ازمة التطور الحضاري العربي » - نيسان ١٩٧٤ - راجع مجلة « الآداب » بيروت ، العدد الخامس ١٩٧٤ ) وقد جاءت فكرة الغاء التراث ضمنية غير مباشرة وربما غير مقصودة في بحوث ندوة الكويت هذه ، ولكن منطق هذه البحوث يؤدي الى هذه الفكرة .

(١) حين نتكلم على اصالة الفكر العربي - ونعني به كل نتاج فكري كتب بالعربية ابتداء ( غير مترجم ) - فانما نقصد باصالته كونه مرتبطا ، موضوعيا ، بواقع تاريخي اجتماعي معين يجد في هذا الفكر انعكاسات لمن نوع خاص . ونحن نتصك بهذه الاصالة لسبيين : اولاً ، لتوكيد هذا الارتباط كقضية منهجية . وثانياً ، لتوكيد الوحدة الجدلية بين الاصالة والمعاصرة ( العدالة ) ، اي لرفض مفهوم « المعاصرة » البرجوازي الكولونيالي المنفصل عن الاصالة . وهذا مفهوم عمل الاستعمار الثقافي ، خلال تاريخ طويل ، لترسيخه في اذهان « الانثليجيسيا » العربية بقصد التمهد لامكانية قطع الفكر العربي المعاصر عن « تاريخيته » ( اصالته ) ، ليمن توجيهه نحو الانهيار في التبعية الايدولوجية للفكر الغربي الاستعماري .



أبعد ما تكون عن منهجيتنا في البحث، لأنها أقرب إلى التناول الذاتي. ولكن، قد نلجأ إلى شيء من السرد اضطراراً خلال تحليل المواقف. وتصنيفها بين هذا التيار وذلك .

إن الذين كتبوا في التراث الفكري العربي - الإسلامي : تاريخاً ، أو تفسيراً ، أو دراسة ، هم مختلفون بانتماءاتهم التاريخية والاجتماعية والأيديولوجية ، مختلفون بجنسياتهم الوطنية وبمستوى المعارف التي تنطلق منها رؤية كل منهم لمحتوى التراث . فإن منهم القدماء والمحدثين ، ومنهم التقدميون والمحافظون ، الماديون والمثاليون ، السلفيون والعدميون ، ومنهم العرب والشرقيون والغربيون ، ومنهم المؤرخون واللاهوتيون والباحثون الاجتماعيون والفلاسفة . إن هذا التداخل المعقد بين مختلف الانتماءات تلك ، لا يسمح لنا باختيار التصنيف المبسط الذي يفرز كل انتماء على انفراد . فلا بد إذن من اختيار التصنيف المتداخل على غرار الانتماءات المتداخلة ذاتها . لذا سنعمد نوعين متداخلين من التصنيف : **أولهما ، منهجي** يقوم على أساس اختلاف مناهج الرؤية للتراث والأساليب الفكرية في معالجته . **ثانيهما ، توضيحي** يصنف الباحثين في التراث إلى ثلاثة فئات : ١ - العرب والشرقيين القدماء ( بين القرون الوسطى والعصور المتأخرة حتى القرن الثامن عشر ) . ٢ - العرب والشرقيين المحدثين ( منذ القرن التاسع عشر حتى لحظتنا هذه من القرن العشرين ) . ٣ - الباحثين الآخرين من مختلف الجنسيات الوطنية ، ولا سيما المستشرقون منهم .

أما التصنيف الأول المنهجي فيشمل جمع الفرقاء الداخليين في التصنيف الثاني التوضيحي . لأن هؤلاء جميعاً لا يخرج أحد منهم عن أن يكون منتهجاً أحد الأساليب الفكرية الأربعة الآتية :

**أولاً - أسلوب النظر إلى تاريخ تطور الفكر ، ولا سيما الفلسفي منه .** على أساس أنه تاريخ أفكار فقط أو نتاج فكر « شخصي » تنحصر علاقاته بأشخاص منتجيه ، دون النظر إلى أية علاقة له أو لهؤلاء «الأشخاص» بظروف العصر الذي ينتسبون إليه ولا بخصائص المجتمع الذي عاشوا وفكروا ضمن علاقاته الاجتماعية وضمن الخصائص التاريخية المتميزة لهذه العلاقات ، أي دون النظر إلى صلة العملية الفكرية بعملية التفاعل بينها وبين مجموعة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتاريخية . إن الذين أخذوا بهذا الأسلوب الفكري في كلامهم على تراث الفكر العربي - الإسلامي ، من مختلف الفرقاء الثلاثة في تصنيفنا السابق ، قد اكتفوا من الكلام على هذا التراث بطريقة سرد الأسماء والأفكار للمفكرين والفلاسفة العرب - الإسلاميين

سرداً تسلسلياً وتفسيريّاً مجرداً من كل علاقة تفاعلية بين أصحاب الأسماء والأفكار هذه وبين مجتمعهم وعصرهم . ولكن ، هناك علاقة وحيدة كان ينصبّ عليها اهتمام أولئك المؤرخين والباحثين ، هي علاقة التأثير أو التأثير بيسن اللاحق والسابق من مفكري التراث هذا ، أو بين كل واحد منهم وبين هذا المفكر أو الفيلسوف وذلك من خارج الفكر العربي - الإسلامي ، كمفكري اليونان والفرس والهند أو فلاسفتهم . ذلك يعني أن أولئك المؤرخين والباحثين يحصرون العلاقات التاريخية في العلاقات الفردية أو التأثيرات الذاتية ، لكان كل فرد يشكل عالماً وحده مستقلاً منعزلاً عن عالم الواقع الاجتماعي ، وكان التأثيرات المتبادلة بين الأفراد هي علاقات مجردة تجري مباشرة عبر هذه «العوامل» بداتها وباستقلالها وانعزالها عن علاقات الواقع الاجتماعي . . . ومن الواضح أن أسلوب النظر هذا هو ضرب من التفكير المثالي .

**ثانياً - أسلوب النظر إلى علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب ، بعضها مع بعض ، نظراً هيكلانيكياً** صرفاً ، يكتفي بأن تنتقل ثقافة شعب إلى شعب آخر ، بوسيلة ما ، لكي تسيطر على تفكير الشعب الذي انتقلت إليه ، ولكي تنفسي السمات الخاصة لثقافته وتطبع هذه الثقافة بطابع سماتها هي ، أي سمات الثقافة الخارجية الوافدة . بهذا الأسلوب الفكري نظر الكثير من البحوث والدراسات التي اهتمت بالفلسفة العربية - الإسلامية ، ولا سيما ما كتبه بعض المستشرقين الأوروبيين من الزعم أن هذه الفلسفة ليست عربية أو إسلامية إلا بقدر كونها نسخة عربية للفلسفة اليونانية (١) التي تنهاها العرب - الإسلاميون وانتسبت إليهم بكل مزاجها « الفيسفائني » (الافلاطوني - الأرسطي - الأفلطوني المحدث) . وقد اتساق إلى مثل هذا الأسلوب فسي النظر إلى هذه الفلسفة بعض الباحثين العرب المحدثين ، فزعم أحدهم - مثلاً - أن الروح الإسلامية لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية ( . . . ) ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، والا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الانتاج الحقيقي واوجدوا فلسفة جديدة . . . » (٢) . رغم الفارق بين الزعمين السابقين من حيث كون الأول أثبت الطابع اليوناني الصافي لما أنتجه العرب الإسلاميون من فكر فلسفي ، وكون الثاني نفى عنه حتى هذا الطابع لكي ينفي عنه الروح

(١) أصل هذا الزعم يرجع إلى الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان في كتابه « التاريخ العام والمنهج المقارن للثقافات السامية » - باريس ، ج ٢ ، ص ١٠ . ونجد مثل هذا الزعم عند المستشرق الألماني شموبلندر في كتاب له بعنوان « بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب » - باريس ١٨٤٢ ص ٢-٣ .

(٢) عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٥٧.

الفلسفي اطلاقا - رغم هذا الفارق ، يلتقي كلاهما على اسلوب فكري مشترك ينظر الى علاقة فكر شعب بفكر شعب آخر نظرة تبسيطية ميكانيكية ، لان الاول لم يستطع ان يرى في الفلسفة العربية - الاسلامية سوى الشكل الخارجي للقضايا التي عالجتها هذه الفلسفة ، وهو الشكل التاريخي للفلسفة العامة حتى القرون الوسطى ، ولان الثاني لم يستطع ان يرى الروح الفلسفي في نتاج الفلاسفة العرب - الاسلاميين الا من خلال القضايا التي عالجتها الفلسفة اليونانية بعينها ، فلما لم يجدها هي نفسها في نتاج الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي نفى عن هذا النتاج حتى صفته الفلسفية .

ان قضية العلاقة بين فكرين او فلسفتين ينتميان الى مجتمعين مختلفين ، قضية معقدة لانها تخضع لعملية معقدة ترفض مثل هذا النظر التبسطي الميكانيكي . انها قضية العلاقة بين الداخلي والخارجي من اشكال الوعي الاجتماعي ، وهي علاقة تفاعل له قوانينه وديالكتيكيه الحركي . ان السمة العامة الاساسية لقوانين هذه العلاقة هي اولا كونها موضوعية وليست ذاتية ارادية ، وهي - ثانيا - كون الفكر الخارجي لا يمكن ان يكون فاعلا ومؤثرا في الفكر الداخلي الا عبر العلاقات الداخلية لهذا الاخير ، اي عبر القضايا التي يرتبط بها بنسيج من العلاقات الخاصة بمجتمعه المعين والمحددة بظروف هذا المجتمع وخصائص علاقاته الانتاجية المادية وتاريخيتها المتميزة . وبما ان اولئك الباحثين في الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي ، لا يأخذون بأسلوب النظر هذا في فهم ديالكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي من اشكال الفكر ، لم يستطيعوا ان يدركوا منطق الديالكتيك الداخلي للفكر العربي بعامة والفلسفي منه بخاصة من حيث علاقته بالاسلام ، كفكر وعقيدة ونظام معا ، اولا ، وعلاقته ثانيا بقضايا المجتمع العربي - الاسلامي ، التي تميزت بكونها نسجيا تتداخل فيه ، على نحو بالغ التعقد ، جملة من القضايا الاجتماعية والسياسية مع جملة من القضايا الدينية الاعتقادية والتشريعية . واذ هم لم يدركوا هذا كله ، لم يستطيعوا ان يدركوا - بالضرورة - منطق ديالكتيك العلاقة بين ما هو داخلي صرفا في الفكر العربي هذا ، وما هو خارجي ورد اليه بطريق الفكر العربي اليوناني او بطريق الفكر الشرقي الفارسي والهندي . لذلك كله اباح هؤلاء الباحثون لانفسهم ، بمثل تلك النظرة التبسيطية الميكانيكية ، ان يتكروا على الفكر العربي - الاسلامي اصالته الفلسفية . ولو انهم ادركوا هذين المنطقين : منطق الداخلي ومنطق علاقته بالفكر الخارجي وفق النظر العلمي ، لكان يسيرا عليهم ان ينفذوا الى جوهر المسألة ، فيعلموا ان الفلسفة اليونانية ما كان لها ان تؤثر اثرها التاريخي المعروف في الفلسفة العربية - الاسلامية الا بطريقة الانصهار والتحول التفاعلي الديالكتيكي عبر « الية » (Mechanism) الفكر العربي - الاسلامي الداخلية ، بحيث اتخذت الفلسفة اليونانية ، عبر هذه

العملية ، واقعا عربيا - اسلاميا ، واكتسبت بهذا الواقع حياة جديدة تختلف عن حياتها اليونانية الصرف (١) .

**ثالثا - اسلوب النظر في تمايز الثقافات القومية على اساس عرقي (عنصري) .** وهذا اسوا الاساليب في معالجة قضايا الفكر البشري ، لا من حيث كونه ضربا من التفكير المثالي وحسب ، بل من حيث كونه - فوق ذلك - ينطلق من ايديولوجية استعمارية فاشية تصنف مراتب الشعوب تصنيفا هرميا تحكمه « نظرية الجنس » التي قذف بها العلم الى قرار سحيق منذ زمن . بهذا الاسلوب العرقي نفسه تعامل مع تراث الفكر العربي - الاسلامي فريق من الباحثين ، مستشرقين وعربا وشرقيين ، ولا يزال فريق منهم يتعامل معه بروح من هذا الاسلوب ، عن وعي عند بعض وعن غير وعي عند آخرين (٢) .

**رابعا - اسلوب النظر التاريخي في التراث .** ورغم تفاوت الاخذين بهذا الاسلوب من حيث نوعية المنطلقات المنهجية ، يبقى هناك خط مشترك يجمعهم معا ، هو رؤية العلاقة بين النتاج الفكري التراثي والظروف التاريخية التي انجز في اطارها هذا النتاج . ويأتي التفاوت بين هؤلاء من اختلافهم في فهم هذه العلاقة ومدى ما تتناولها من ابعاد جوهرية او ثانوية او شكلية سطحية . على هذا الخط المشترك يلتقي الباحثون الذين يقفون من تراث الفكر العربي - الاسلامي ، ولا سيما الفلسفي منه ، مواقف ايجابية بوجه عام ، تبرز بينها مواقف تتجاوز الصفة العامة في ايجابيتها الى المنهجية العلمية بالتحديد ، اي انها تنطلق من اسس المنهج المادي التاريخي ومبادئه .

\*\*\*

هذه اربعة من الاساليب الفكرية التي كانت في اساس الكثير من الممارسات « المعرفية » ، في عصور مختلفة ، لاستيعاب منا انجزه المفكرون العرب - الاسلاميون في العصر الوسيط من اعمال فكرية في ميادين متنوعة: في اصول العقائد ، واصول الفقه ، والتشريع ، والفلسفة ، والعلوم الطبيعية والرياضية ، والادب الخ . ولا نزعم ان هذه الاساليب الاربعة هي وحدها المتحكمة بتلك الممارسات او بغيرها مما لا يخص من ممارسات توجهت الى هذا

(١) راجع حسين مروة : الموقف من التراث في الدين والفلسفة - مجلة « الاداب » ، بيروت العدد الخامس ، السنة ١٨ - ايار - مايو ، ١٩٧٠ - او « دراسات نقدية » - طبعة ٢ ( دار الفارابي ) ، ص ٣٥٣ .

(٢) سنضع ، في ما يأتي من المقدمة ، نماذج من استخدام هذا الاسلوب العرقي في معالجة تراث الفكر العربي - الاسلامي ، مع مناقشة علمية لهذه النماذج .



كانت مساله القدر اول مسألة خاض فيها الفكر العربي - الاسلامي باتجاه عقلي وعلى اساس «حزبي» اي على قاعدة فكرية ومن منطلق سياسي (معارضة الحكم الأموي) . ومنذ اخذت هذه المسألة تحتل المركز المحور بين المسائل الفكرية الكبرى المثارة في ما بين القرنين الاول والثاني الهجريين (منتصف القرن السابع) ، اخذت المواقف المؤيدة والمعارضة ، تبرز فسي ساحة فسيحة يحتدم فيها الصراع على اشده ، واستخدم معارضو الفكر القائل بنفي القدر سلطة الدين في ارباب هذا الفكر ، كما فصل المصعب الزبيري اذ نقل عن مالك بن انس (٩٦-١٧٩ هـ / ٧١٤-٧٩٥) انه قال : «الكلام في الدين اكرهه ، ولم يزل اهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأي جهنم والقدر وما اشبه ذلك . . .» (٢) ، ثم بالغوا في استخدام الدين ذريعة لتشويه فكرة نفي القدر حتى اطلقوا على دعائها اسم «القدرية» رغم ان هذا الاسم جدير ان يطلق على من يقول بتقيض فكرتهم ، اي على الجبرية . كان ذلك بقصد تطبيق حديث منسوب الى النبي على اهل الاختيار ، وهو الحديث القائل : «القدرية مجوس هذه الامة» . وقد رفض المعتزلة هذه التسمية قائلين : «.. لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله» (٢) ، وهم لا يقولون بذلك .

\* \* \*

ثم يأتي دور **المعتزلة** لتطوير الاتجاه العقلي وتفعيده على قواعد نظرية مستمدة من لقاحات فلسفية متنوعة المصادر ، وكان يعني هذا الاتجاه المعتزلي انعطافا في الفكر العربي - الاسلامي من جهتين : جهة تتعلق بمسألة المعرفة ، وجهة تتعلق بتسيخ فكرة حرية الانسان اي مسؤوليته عن افعاله . من الجهة الاولى كان اتجاه المعتزلة خرقا لحصر مصدر المعرفة في واحد ، هو المصدر الالهي ، اذ اضافوا العقل كمصدر اخر للمعرفة حتى في مسائل العقيدة . ومنسب الجهة الثانية اقاموا مفهوم العدالة الالهية على اساس حرية الانسان ، اي على نفي الجبرية المطلقة التي تحكم كل افعاله . وهنا ظهرت مواقف الخصومة لهذا الاتجاه من كلتا جهتيه ، واستخدم الدين كذلك وسيلة لكبح التطلعات العقلانية المعتزلية . وعرقلة تطورها نحو الفكر الفلسفي المستقل عن اساسه اللاهوتي . وقد توزعت مواقف الخصومة هذه بين

(١) ابن عبد البر ( - ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ ) : « مختصر جامع بيان العام وقضاه » ، ص ٣٠٢ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ( ط ٢ ، القاهرة ) ، ص ٤٩ .

التراث . غير اننا نستطيع القول بان الاساليب الثلاثة الاولى منها تنطلق من منهج فكري واحد ، رغم اختلافها اسلوبيا ، هو - بصفة عامة - المنهج « اللاتاريخي » ، وان كان الجامع الاساس بينها هو الموقف المثالي ، ومن هذا الموقف ذاته تنبع اساليب اخرى في النظر الى كل نتاج فكري ، ومنه ذاته ينبع « المنهج اللاتاريخي » الذي هو الاطار العام لكل أسلوب من هذا النمط قد نكتشفه خلال البحث .

- ١١ -

هلقد اعتمدنا التصنيف المنهجي اساسا في استقصاء مواقف المؤرخين والباحثين من تراثنا الفكري . ولكن ذلك ليس يغنينا عن الاستعانة بالتصنيف التوضيحي الذي يساعدنا على وضع كل موقف في حدوده الخاصة تاريخيا وفكريا وايدولوجيا . وقد سبق ان حددنا في اطار هذا التصنيف ثلاثة اقسام من المؤرخين والباحثين هؤلاء : القديماء ، والمحدثين من العرب والشرقيين ، ثم المستشرقين وسواهم من الغربيين . ونتجه الان الى رؤية المواقف في حدودها تلك لدى كل قسم على انفراد :

#### ١ - القديماء

تسوقنا موجبات البحث ، لدى استقصاء مواقف القديماء من العرب والشرقيين بعامة ، ان نرجع الى ابعد الازمنة حتى الزمن الذي لم يكن التراث فيه قد اصبح تراثا ، بل كان لا يزال حاضرا عصره ، اي الزمن الذي كان لا يزال يولد فيه هذا التراث ويتوالد ، ينمو ويتطور ، يختصم فيه الناس ويختصم هو معهم ، يشير فيهم المشكلات ويشيرون هم له المشكلات . منذ ذلك العصر ظهرت المواقف المختلفة منه ، اي قبل ان يصبح تراثا ، واستمرت تظهر المواقف المختلفة ، منذ ان اصبح تراثا ، في كل مكان من الشرق ومن الغرب ، ولا تزال وستبقى تظهر . ففي زمن نشأته ، وفي ازمان تحولاته من الاشكال اللاهوتية الاسلامية الصرف ، الى الاشكال اللاهوتية - العقلانية ( علم الكلام المعتزلي ) ، فالى شكله الفلسفي الاول ( الكندي ) ، حتى اشكاله الفلسفية الناضجة المستقلة ، من حيث المضمون ، عن الفكر اللاهوتي ( بدءا من الفارابي ) - في كل زمن من هذه الازمان كان هذا الفكر - التراث يستشير ويستشار ، يخاصم ويتلقى انواع الخصومات ، كان « حزبيا » دائما وتحدها « الحزبية » دائما . وفي كل زمن من هذه الازمان كان موضوع جدل واختلاف ، وكان الجدل والاختلاف فيه شكلا من اشكال الصراع الفكري والايديولوجي ينعكس فيه - بحدود متفاوتة - نوع الصراع الاجتماعي والسياسي في هذه المرحلة

تيارات ثلاثة في عصر النهوض المعتزلي ، هي : التيار السلفي ، والتيار الحنبلي ، والتيار الأشعري (١) . وهذه تشترك جميعا في خط واحد يتسم بالعداء للجوانب التقدمية النسبية من أفكار المعتزلة .

● لقد تضافرت كل التيارات المحافظة على اقصاء الفكر المعتزلي نهائيا عن صعيد النشاط الفكري في منتصف القرن التاسع الميلادي . ومن أعجب ما حدث ، بعد ذلك ، ان غياب المعتزلة عن مسرح النشاط هذا قد اقتصرن بغياب المصادر الاصلية لافكارهم غيابا كليا عن المكتبة العربية - الاسلامية ، حتى لم يبق لنا من هذه الافكار الا ما صاغه خصومهم صياغة مشتتة مجزأة، وحرمت الاجيال اللاحقة قراءة الفكر المعتزلي بصورته الحقيقية الكاملة التي صاغها اهلها أنفسهم في مؤلفاتهم ، ولم يصل اليها من هذه المؤلفات أخيرا سوى كتاب « الانتصار » لابي الحسن الخياط ، وبعض المخطوطات التي عثرت عليها بعثة مصرية اوفدت الى اليمن في سنوات قريبة سابقة، و صدر في مصر من هذه المخطوطات بضعة اجزاء من كتاب « الغنسي » للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٢) . ومن الواضح لنا الان ان مواقف العداء هذه لم تكن لتبلغ هذا الحد الاقصى من تضييق تراث المعتزلة ، لولا ان العداء موجه - اساسا - لنزعة التحرر العقلي الغالبة على هذا التراث . ان موجة العداء للفكر المعتزلي قد امتدت الى عصور لاحقة وتشكلت باشكال من العداء لكل فكر يعتمد النظر العقلي حتى علوم الطبيعة والفلسفة والرياضيات .

● يصف المسعودي موقف المحافظين من اهل السنة ، في خلافة المتوكل العباسي ، حيال الفكر المعتزلي بقوله انه بالرغم من كون المتوكل « .. من اظلم الخلفاء ، فقد مدحه اهل السنة واغتفروا له فعاله لرفعه المحنة ( يقصد « محنة » سيطرة الفكر المعتزلي ! ) ورأى له كثير من المحدثين رؤى في المنام تذكر ان الله غفر له » (٣) . ومثل لك ما يرويه السيوطي عن موقف الفقهاء والمحدثين من ان احدهم ابا بكر ابن ابي شيبة جلس ، ايسام المتوكل ، في جامع الرصافة وجلس اخوه في جامع المنصور وحملنا الناس على الدعاء للمتوكل والثناء عليه (٤) . ولكن المسألة تجاوزت هذا الموقف الى مختلف

- (١) راجع الشهرستاني: الملل، ج ١ ص ٨٤-٨٥، ٨٧ . والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ط مصر: ص ١٢٢ . والسبكي: طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢١٧ . واحمد امين - ضحى الاسلام، ج ٢ ، ص ١٧٨ - ١٨٠ . والاشعري ، ابو الحسن : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٥٨٤ .
- (٢) راجع علي سامي النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٦٨٤ .
- (٣) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ .
- (٤) راجع السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ١٢٨ .

اشكال الطعن بفكر المعتزلة ، بل الى تشويهه وتحريفه ، كما فعل الاسفراييني، مثلا ، في تاويل نصوص المعتزلة بشأن مفهوم العدل عندهم . فان شروحهم لهذا المفهوم تضمنت القول بان قدرة الانسان مقيدة لقدرة الله (١) ، وجاء الاسفراييني ( وهو احد كبار المؤلفين الاشعريين ) يفسر هذا القول تفسيراً عجيباً . قال ان كون « العباد » يخلقون افعالهم ، كما يرى المعتزلة ، انما يؤدي « الى ان كل واحد منهم ، كالبقرة والبعوض والنحلة والنملة والدودة ، خالق : خلق افعاله، وليس الله خالقا لافعالهم ولا قادرا على شيء من اعمالهم ، وانه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها ، فأثبتوا ( اي المعتزلة ) خالقين لا يحصون ولا يحضرون ( ... ) انهم مهدوا بذلك طريق القول بالثنائية » (٢) . ان تفسيراً كهذا لمفهوم المعتزلة يتجاهل ان كلمة « العباد » في نصوصهم تعني البشر وحدهم ، ويتجاهل كون المعتزلة لا يمكن نسبة «الثنائية» اليهم وهم الذين بلغ من تشددهم في المحافظة على نقاء مفهوم « التوحيد » حد خوض المعارك العنيفة في مناهضة اهل الثنية ، فضلا عن اهل التشبيه والتجسيم .

● لعل ابن خلدون وحده ، زغم « حزبيته » الاشعرية ، استطاع ان يدرك قيمة الظروف التاريخية التي جعلت الفكر المعتزلي ينسب جاذبيته استقطبت انظار معاصريه . فان ابن خلدون ادرك ان عصر المعتزلة كان عصر تطور العلوم ، وان هذا الواقع التاريخي كان السبب في اشاعة الفلسفة واجتذاب الناس اليها ، وكان المهدد للمعتزلة ان يحدثوا « بدعتهم » - كما يعبر ابن خلدون انطلاقا من اشعريته - مستخدمين الفلسفة في تفكيرهم حتى لم يكن من اليسير على خصومهم ان يدحضوا حججهم لكونها قائمة على قواعد فلسفية . غير ان ابن خلدون يرى هنا ان ذلك هو السبب في نهوض ابي الحسن الاشعري بمهمة الدفاع عن مذهب اهل السنة **بالادلة العقلية** ، اي بسلاح المعتزلة نفسه ، وان ائمة الاشعريين بعد مؤسس مذهبهم تابعوا طريقه فادخلوا « علوم المنطق » في مباحثهم ، ثم مضوا حتى ادخلوا فيها الفلسفة من غير ان تلتبس مسائل الكلام بمسائل الفلسفة في مباحثهم هذه . وبخص ابن خلدون « كتب الفزالي والامام بن الخطيب » بالاشارة الى كونها النموذج القدوة في هذا المجال ، وهو ينتقد المتأخرين من المتكلمين بانهم خلطوا بين الطريقتين:

- (١) راجع التفصيل في الفصل الخامس من القسم الثاني لهذا الكتاب ، الفترة بعنصوان : « حدود القدرة الالهية » .
- (٢) الاسفراييني ، ابو المنذر طاهر بن محمد ( - ١٧١ هـ / ١٠٧٨ ) : التبصير في الدين - القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٤٨ .

طريقة علم الكلام السني وطريقة الفلاسفة (١) ، على كل حال : فهم من كلام ابن خلدون هنا اعترافا ضمنيا ، لا يقصده ، بأن للمعتزلة الفضل الاول في وضع العلاقة بين علم الكلام والفلسفة موضع الامر الواقع التاريخي . ان ابن خلدون يتميز بين قدماء الفكر العربي - الاسلامي بحسب « تاريخي » مرهف اضفى على تفسيره للاحداث وجها علميا ومكثته من النفاذ الى ما وراء الظاهرات ، بصرف النظر عن وقوفه من المعتزلة موقف الخصم انطلاقا من « حزبيته » الاشعرية . بل من الحق القول انه رغم موقفه « الحزبي » لم يدع هذا الموقف يحجب عنه الرؤية التي نفذت الى سر العلاقة بين تطور العلوم وتطور النظر الفلسفي وكون هذه العلاقة هي اساس النجاح الذي ظفر به المعتزلة وكون هذا الاساس نفسه هو الذي مكث لعلم الكلام الاشعري ان يصبح احد البديلين عن علم الكلام المعتزلي . اما البديل الاخر فكان الفلسفة ذاتها .

ان ظروف الصراع بين تيارين فكريين رئيسيين : تيار الفكر النازع الى التحرر من علاقاته اللاهوتية الذي يمثلته المعتزلة ، وتيار الفكر الاخر المتشبث بديمومة الاحتكام الى هذه العلاقات ، الذي ظهر المذهب الاشعري ليكون ممثله الاقوى ، لانه كان الاقل عزلة عن المجرى العام لحركة التطور المعاصر لها - تقول : ان ظروف هذا الصراع كانت من قوة الفعل التاريخي بحيث لم يكن قطع مسيرة الفكر المعتزلي بقادر على قطع مسيرة الصراع نفسه ، لان ظروفه تلك محكومة بقوانين موضوعية حتمية لا برغبات ذاتية او باحكام ارادية . من هنا نرى ان غياب الفكر المعتزلي ، وان بوسائل القهر والقسر ، كان تحويلا للصراع الى شكل اعلى مما كان عليه حين كان هذا الفكر في عنفوان نشاطه . ذلك ان التيار المعتزلي تحول ، بعد غياب ممثليه ، الى مجريين كبيرين انقسم اليهما طرفا الصراع منذ ذلك المشرق التاريخي حتى المشرق الذي نسميه « العصور الحديثة » : المجري الاول هو الفلسفة ، وهو الذي ندعوه بالفلسفة العربية - الاسلامية . والمجري الثاني هو علم الكلام الاشعري ، او المذهب السني الاشعري . قلنا ان هذا الانقسام الجديد كان تحولا نوعيا في شكل الصراع ، لانه انتقل من كونه صراعا بين اللاهوتية الصافية واللاهوتية - العقلانية ، الى كونه اصبح صراعا بين لاهوتية « معقلنة » في المذهب الاشعري وبين عقلانية تنزع بقوة الى الاستقلال عن اصولها اللاهوتية في الفلسفة العربية - الاسلامية .

كان فكر **الغزالي** النموذج الاعلى لاحد طرفي هذا الصراع الجديد ، اي الطرف الذي كان مرغما ، موضوعيا ، ان « يعقلن » الفكر اللاهوتي الاسلامي .

(١) ابن خلدون - بتلخيص - : المقدمة - دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٨٢٧ -

ومنذ الغزالي اخذت تنجلي مواقف القدماء من الفكر الفلسفي الذي اصبح المظهر الامثل لتراث الفكر العربي - الاسلامي بما اقترون به ، اقتران تفاعلا جدلي ، من منجزات علمية في الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات والجغرافية ، وبما كان لهذا التفاعل الجدلي من اثار وجدت تجلياتها في ما نسميه بالتزعات المادية . فقد اصبح الاتجاه الغالب لتلك المواقف هو اتجاه الغزالي نفسه ، وهو الذي سلط سيف الازهاف الفكري الديني على الفلسفة والفلاسفة ، وهو الذي حدد - الى مدى بعيد - اشكال النظر الوحيد الجانب الى هذا التراث في مباحث المتكلمين الاشعريين المتأخرين وغيرهم وفي مؤلفات المؤرخين منهم . وقد نستثني من هذا الحكم اثنين بين كبار مفكري الاشاعرة : الشهرستاني مؤرخ الفلسفة الأشهر ، وابن خلدون . فان الاول كان نموذج المؤرخ الامين للحقيقة التاريخية لذاتها رغم احتفاظه بمذهبيته الاشعرية في ما يتصل بالراي لا في ما يتصل بالتحقيق التاريخي . واما ابن خلدون فهو - كما اشرنا من قبل - يتميز بالنظرة ذات التوجه العلمي في فهم التاريخ ، ولذا قلما تأسره النظرة الوحيدة الجانب .

غير ان مواقف العداوة للفكر الفلسفي كانت اسبق عهدا من زمن الغزالي ، بل سبقت زمن ابي الحسن الاشعري نفسه . ولكن الفرق ان هذه المواقف كانت تصدر اول الامر عن استعمار « خطر » الفلسفة على العقيدة اليمانية ، او على الايديولوجية السلطوية في الاساس ، دون معرفة بنوعية هذا « الخطر » ، بل بناء على اوهام مبعتها نزعة المحافظة بحد ذاتها اولا ، وتحريض ذوي السلطان الرسمي وحاملي ايديولوجيتهم ثانيا . وبعد ان اصبحت المعارف الفلسفية جزءا عضويا في البنية الفكرية العامة منذ القرن الثالث الهجري ( التاسع ) ، اصبحت مواقف العداوة للفلسفة تصدر عن ادراك صريح ووضوح معرفسي يحدد ان ابعاد الخطر على الايديولوجية المسيطرة من الاتجاهات الفلسفية الجديدة . اعني بها الاتجاهات التي تعتمد الحقيقة الفلسفية اساسا لفهم العالم . ان هذا النوع من الادراك ووضوح المعرفة هو ما قامت عليه مواقف التيار الاشعري واعظم ممثليه : **الغزالي** (١) .

(١) ظهر بين عهدي الاشعري والغزالي بعض من حملوا راية العداوة الشديد للفلسفة على غير هذا الاساس من الادراك والوضوح المعرفي ، بل بالعكس : على الجهل العجيب بالمعارف الفلسفية . فذكر مثلا طريقا لذلك مما كتبه جمال الدين ابو بكر محمد بن العباس الخوارزمي ( - ٢٨٢ هـ / ٩٩٢ ) في كتابه « مفيد العاوم ومبيد الهموم » - المطبعة الشريفة ١٣٢٨ هـ ، ص ٦١-٦٢ . قال : « .. وهم - اي الفلاسفة - قوم من اليونانيين تحذلقوا في المقالات حتى وقعوا في وادي الحيرة والخباط - وهو كالجنون وليس به - وتحيروا في الالهيات ، وبنوا مقالاتهم على الشهي المحض والدعاوي الصرف ، ويزعمون انهم اكيس خلق الله ، وسيالك مذهبهم يدل على =

في الثلث الاخير من القرن الثالث الهجري اخذت مواقف العداة للفلسفة تزداد تشددا في مكافحة الفكر الفلسفي حتى فرض على الوراقين (نساخ الكتب) ان يقسموا بان لن يشتغلوا بالنساخ اي من كتب الفلسفة. فكان من اثر ذلك ان هجر الوراقون مهنتهم (١). ان تاريخ هذا الحادث يشير الى ان موقف الوراقين من الفلسفة كان قويا جدا.

في القرنين الرابع والخامس الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين السادس والسابع الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين السادس عشر والسابع عشر الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

الكبرى ، ان سيطرة هذه الظاهرة الاسلوبية حجت عن اولئك المؤرخين حقيقة ان الصلة بين الفكر العربي - الاسلامي و « العلوم القديمة » - اي الفلسفة وما يتبعها من علوم المنطق والطبيعة والرياضيات والطب - بدأت قبل عصر المأمون ، وما كانت تنتظر ان يحلم هذا الخليفة حلمه « التاريخي » ! لكي تبدأ . نقول ما

كانت في تاريخ الفيلسوف على ما لا يخفى من ان هذا هو الجوهر الحقيقي للحركة الفلسفية في الحضارة الاسلامية...

في القرنين الرابع والخامس الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين السادس والسابع الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

في القرنين السادس عشر والسابع عشر الهجريين، كما ان هجر الوراقين مهنتهم اثر هذا الحادث...

المحدثين من العرب والمشرقين (١) . فالقضية عند صاحب «طبقات الامم» هي اذن ان العرب «جنس» غير قابل بالطبع والقطرة لتلقي علم الفلسفة او لتلقي المنحة الالهية في هذا المجال . واذ هو استثنى الكندي والهمداني من هذا التعميم ، فانما كان الاستثناء للتدليل على وجود القاعدة . ذلك يعني - مع ذلك - ان صاحب «طبقات الامم» يضع فاصلا بين فلاسفة التراث على اساس الانساب القومية الاصلية ، بدليل النص الذي نتحدث عنه اولا ، وبدليل الشاء والاعجاب اللذين اضفاهما على الفارابي في مكان اخر من الكتاب (ص ٥٣) نالها ، لاعتباره الفارابي ذا اصل غير عربي . ان الفصل بين فلاسفة هذا التراث بناء على اختلاف الأصول القومية ، هو - عدا كونه يتضمن نظرة عرقية مرفوضة علميا - يتضمن كذلك فكرة تفتيت وحدة التراث الفكري العربي - الاسلامي . وهي وحدة غير قابلة للتفتيت والتجزئ على اساس عرقي اطلاقا . ذلك ان هذه الوحدة قائمة على قاعدتين متلازمتين تلازما جدليا تاريخيا وموضوعيا ، هما : العربية ، والاسلامية . هذا التراث عربي كله مهما كانت الاصول القومية لمنتجيه . هو عربي لا من حيث لغته مجردة ، بل من حيث ان بناء اللغوي هو في الوقت نفسه بناء فكري واجتماعي وسياسي معا ، وهو ايضا بناء فيلولوجي وانتولوجي وسيكولوجي في آن واحد . اما اسلامية هذا التراث فهي مرتبطة بهذا البناء بكل علاقاته الداخلية هذه ارتباط كينونة وضرورة . فلا اسلامية للتراث منفصلة عن عربيته . لهذا كله لا يصح النظر الى مبدعي هذا التراث على اساس ان هذا عربي وذاك غير عربي . بل الصحيح ان كلهم عربي ثقافيا وفكريا ، وكلهم اسلامي كذلك ، وهذا الشمول ينتظم غير المسلمين ممن اسهموا في صنع هذا التراث بأي شكل من اشكال الاسهام المعروفة تاريخيا ( كترجمة الثقافات والفلسفات اليونانية والفارسية والهندية مثلا ) .

□ وقد وقع الشهرستاني نفسه في أسر نوع اخر من اساليب النظر غير الواقعية وغير العلمية الى هذا التراث . يقول الشهرستاني عن « المناخرين من فلاسفة الاسلام » انهم « قد سلكوا كلهم طريقة ارسطوطاليس في جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي افلاطون والمتقدمين . ولما كانت طريقة ابن سينا اذق عند الجماعة ، ونظره في الحقائق

(١) يستثنى من القدماء هنا ابن خلدون ، فهو لا يرى في طبيعة العرب قصورا عن تلقى الفلسفة ، لانه لا يصنف الغالبات المعرفية للشعوب على اساس عرقي ، بل هو يرددها الى عوامل طبيعية واجتماعية - العمران - ، والى هذه العوامل نفسها يرد واقع كون اكثر الفلاسفة في تراننا هم من غير العرب - راجع المقدمة : الباب السادس ، الفصل الثالث عشر ، ط بيروت ص ٨٦ - ٨٦٦ .

الموص ، اخترت نقل طريقته من كتبه ( . . . ) واعرضت عن نقل طرق الباقيين ، وكل الصيد في جوف الفرا » (١) .

من الانصاف العلمي للشهرستاني ان لا تقصر الكلام هنا على المأخذ الاسلوبي الذي تأخذه عليه في هذا النص ، او هذا الموقف ، بتعبير ادق . بل هلينا ، قبل شرح المأخذ ، ان نحدد الدور الكبير الذي اداه الشهرستاني (٢) لتاريخ الفلسفة . فان كتابه «الملل والنحل» (٣) يتميز بان ظهوره كان اشبه بمرحلة كاملة في صيرورة تاريخ الفلسفة علما . وقامت فكرة تأليفه على اساس وسع تاريخ للفلسفة العالمية كلها حتى عهده هو . ويبدو ان المؤلف كان يتمتع بمعرفة جيدة لصادر عمله ، وقد فر فلسفات اليونان والفرس والهندود والعرب بصورة متسلسلة تتميز بخصائصها . ان لهذا العمل فضلا كبيرا الاهمية من حيث انه حاول وضع الحد الفاصل بين الدين والفلسفة . وهذا لا يرجع - كما يبدو - الى صفة متميزة في ترتيب المواد عنده فقط ، بل يرجع - قبل هذا - الى المبدأ الخاص الذي اعتمده الشهرستاني في اسلوب البحث . فقد كان هذا المبدأ يحد ذاته ، في تلك المرحلة التاريخية ، ذا اهمية تقدمية كبيرة . فهو يقول في مستهل الجزء الثاني من الكتاب : « البسبب الاول ، اهل الاهواء والنحل من الصائبة ، والفلاسفة ، وآراء العرب في الجاهلية ، وآراء الهند . وهؤلاء يقابلون ارباب الديانات تقابل التضاد كما ذكرنا . واعتمادهم على الفطر السليمة ، والعقل الكامل ، والذهن الصافي » (٤) .

فالشهرستاني بهذا النص لم يضع فاصلا بين الدين والفلسفة فحسب ، بل اشار - بموضوعية - الى اعتماد الفلاسفة على : « الفطر السليمة ، والعقل الكامل ، والذهن الصافي » ، ولا يناقض ذلك ما وصف به الفلاسفة ، من دهرين وطبيعيين والهيين ، بعد ذلك ، من اوصاف تشعر بتسخيفهم . فانه لم يخرج عن كونه ينطلق بدراسته الفلسفات عن كونه مسلما اشعري المذهب . ولكن يكفي منه انه فصل بين الدين والفلسفة ، واعترف للفلسفة بكونها تعتمد مبادئ لا تنكرها . يضاف الى ذلك ان الشهرستاني جاء بمبدأ تمييز الفلسفات بعضها عن بعض على اساس التيارات ، لا على اساس الآراء والافكار الشخصية المحض . وهذا من اكبر الفضل الذي قدمه لحركة تطور تاريخ الفلسفة . فقد

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق كيلاني ١٩٦١ ، ج ٢ ، ص ١٥٨ - ١٥٩ .  
(٢) عايش الشهرستاني القرنين الخامس والسادس الهجريين - ٤٧٩-٥٤٨ هـ / ١٠٨٦-١١٥٣ .  
(٣) طبع «الملل والنحل» للشهرستاني في لندن ١٨٤٢ ، وفي ليزرغ ١٩٢٢ ، وفي القاهرة ١٣٤٧ هـ على هامش كتاب الفصل لابن حزم ، وفي القاهرة ايضا مستقلا ١٩٦١ .  
(٤) الشهرستاني : المصدر السابق ، الطبعة نفسها ، ج ٢ ، ص ٣ .

صنف الفلاسفة الى : ١ - الماديين او الطبيعيين الذين قال انهم يعتمدون العالم المحسوس وسماهم بالطبيعيين الدهريين . ب - الفلاسفة الالهيين الذين قال انهم قد ترقوا عن المحسوس وانبثوا المعقول ونفوا الاحكام والشريعة والاسلام ، وانهم قالوا عن الترائع بانها امور مصلحة عامة وان الحدود والاحكام والحلال والحرام امور وضعية ، وعن اصحاب الشرائع انهم رجال لهم حكم عملية (١) . وفي تقسيم اخر سماه التقسيم الضابط قال : « بين الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول ، وهم السفطائية . ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول ، وهم الطبيعية . ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود واحكام ، وهم الفلاسفة الدهرية . ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والاحكام ولا يقول بالشريعة والاسلام ، وهم الصابئة . ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما واصلهم ولا يقول بشريعة نبينا محمد ، وهم المجوس واليهود والنصارى . ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون » (٢) .

يمكن ان نرى ، في محاولة الشهرستاني هذه ايضا، خطوة أولى نحو تمييز الفلاسفة الماديين من الفلاسفة المثاليين . وهنا نلاحظ تميزا اخر له في «الملل والنحل» ، هو كونه ينظر للفلسفة كمرح للصرع بين هاتين المجموعتين من الفلاسفة : مجموعة الماديين ، ومجموعة المثاليين . ان هذا مبدءا هام جدا كذلك يظهر في تلك المرحلة من تاريخ الفلسفة ، لان معنى ذلك ان هذا المؤرخ قد حاول اكتشاف المصدر والقوة المحركين لتطور تاريخ الفلسفة . ان كل هذه المبادئ التي تحدثنا عنها تجعل تاريخ الشهرستاني للفلسفة في مستوى رفيع من الاهمية ، لا من حيث المواد المكسدة فيه ، بل من حيث وضعت فيه أسس للمبادئ الهامة جدا في اساليب البحث ، وهي المبادئ التي طورها ، بعد ذلك ، الفلاسفة الآخرون في مؤلفاتهم .

ان هذه الميزات الجليلة الشأن للشهرستاني مؤرخ الفلسفة ، لا تمنع ان نجد عنده مأخذا اسلوبيا في النص السابق المتعلق بفلاسفة التراث العربي - الاسلامي . فان القول بانهم سلكوا كلهم طريقة ارسطو في جميع ما ذهب اليه وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما راوا فيها رأي افلاطون والمتقدمين ، هو قول يخالف الواقع ويخالف النظر العلمي في علاقة التفاعل بين الثقافات المختلفة بوجه عام ، فضلا عن الفلسفات المختلفة . اما من حيث الواقع فان

(١) المصدر نفسه ، ص ٢ .

(٢) ايضا ، ص ٤ .

الدراسة المتعمقة لهؤلاء الفلاسفة تكشف عن مخالفات كثيرة عندهم لطريقة ارسطو ، رغم انهم لم يبعدوا عن النهج الارسطي بصورة حاسمة ، كما تكشف ان للفلاطونية المحدثة تأثيرا جليا في أسس نظرياتهم ، ولا سيما ما يتعلق بنظرية الفيض . وفي كتابنا الذي تقدمه هنا ، محاولات للكشف عما افسد به فلاسفة تراثنا عن ارسطو وغيره من الفلاسفة المتقدمين . بل حتى اذا اخذنا بالزعم القائل ان اعمال فلاسفة هذا التراث اقتصر على الشرح والتفسير للنصوص الكلاسيكية ، فان النظرة العميقة الى الشرح والتفسير هذين تكشف عن القيمة المتميزة التي احتواها . فان الشرح والتفسير عندهم كانا يتحولان الى عمل ابداعي خلاق مستقل ، لانهما كانا يتيحان احيانا بسط افكار جديدة كل الجدة بحيث تبرز النواة الاولى لنظريات جديدة وتخلق القومات لنشوء فلسفة مستقلة .

واما من حيث علاقة التفاعل بين الثقافات المختلفة، فقد سبق ان اشرنا في هذه المقدمة (ص ٤٠) الى ان تأثير ثقافة خارجية في ثقافة داخلية لا يمكن ان يتحقق الا من خلال العوامل الداخلية ، اي من خلال الظروف الخاصة التي ترتبط بها الثقافة الداخلية ، وهي ظروف متنوعة : اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية . وفي اساس ذلك نوعية علاقات الانتاج والنمط التاريخي الخاص لهذه العلاقات . ان ذلك يشكل قانونا موضوعيا شاملا . فليس من الطبيعي اذن ان تكون طريقة الفلاسفة العرب الاسلاميين في القرون الوسطى وفي مجتمع تسوده علاقات الانتاج الاقطاعية ونمطها الخاص في ذلك المجتمع ، هي نفسها طريقة ارسطو وهو الذي يعكس في فلسفته وتفكيره خصائص التاريخ القديم والمجتمع العبودي الخالص . صحيح ان ليس من حقنا ان نطالب الشهرستاني ، في مرحلته التاريخية ، بمعرفة هذا القانون فضلا عن تطبيقه ، غير انه يمكن مطالبة ، وهو المؤرخ المميز بكل تلك الميزات الهامة التي اوضحناها منذ قليل ، ان يرى في اعمال فلاسفة التراث العربي - الاسلامي ما يستقلون به عن ارسطو وعن غيره من الفلاسفة « المتقدمين » ، وان يرى كذلك ما يستقل به كل من الكندي والفارابي ، مثلا ، عن ابن سينا ، فلا يكتفي بعرض طريقة ابن سينا ويعرض عن « نقل طرق اليقين » بحجة ان « كل الصيد في جوف الفرا » ، وهي حجة لا تثبت قضية فلسفية ، واقضية تاريخية بالاقبل .

لقد عنينا بهذا المآخذ على الشهرستاني ، لانه تعبير عن اسلوب شائع في معالجات القدماء (١) لتراث الفلسفة العربية - الاسلامية نجد له نماذج

(١) وهنا كذلك نستثني ابن خلدون . ففي كلامه على نقل الفلسفة اليونانية الى العربية يقول : « ... وعكف عليها النظار من اهل الاسلام وحذقوا في فنونها ، وانتهت الى الغاية انظارهم فيها او خالفوا كثيرا من اراد العلم الاول ( ارسطو ) واختصوه بالرد والقبول لوفوف =



كثيرة عندهم ، مثلما هو أسلوب شائع كذلك في مباحث المستشرقين والعرب  
المحدثين عن هذه الفلسفة .

□ نموذج آخر في طريقة فهم التراث ، أن لم نقل : في إساءة فهمه ، عند  
القدماء : هذا النموذج يمثل تيارا سلفيا ظهر ليقطع حتى «الشعرة» التي  
أبقاها المذهب الأشعري كصلة شكلية بين المنهج العقلاني للمنطق والفلسفة وبين  
المنهج السلفي . كان ابن الصلاح ( ٦٤٣ هـ ) أول الأمر ، أشد الفقهاء المتأخرين  
تطرفا بين ممثلي هذا التيار . وقد اشتهر ابن الصلاح بفتواه المعروفة التي  
أعلن فيها تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة (١) . أما المنطق فلأنه « مدخل  
الفلسفة ، ومدخل الشر شر » . وأما الفلسفة فلأنها الشر نفسه ، فهي « أس  
السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة ( . . . )  
وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية ، فمن المنكرات  
المستبعدة والرقاعات المستحذرة ، وليس بالأحكام الشرعية - والحمد لله -  
افتقار إلى المنطق أصلا . وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد (٢) والبرهان  
ففقاع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن . . . الخ » (٣) . واستهدف ابن  
الصلاح ، في محاربتة المنطق والفلسفة ، حتى الغزالي أبا حامد نفسه ، منكر  
عليه قوله - أي الغزالي - في أول مقدمة كتابه « المستصفى » عن المنطق - من  
غير أن يذكر اسم المنطق - بأنه « مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها ( أي

= الشهرة عنده ، ودونوا في ذلك الدواوين ، وأردوا على من تقدمهم في هذه العلوم ، وكان من  
أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا بالشرق والقاضي أبو الوليد بن رشد  
والوزير أبو بكر ابن الصائغ بالاندلس ، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم » - المقدمة :  
الباب السادس ، الفصل الثالث عشر ، ص ٨٦٥ ، ط بيروت - . ولا يتناقض هذا الرأي ما قاله  
ابن خلدون نفسه - الفصل الخامس عشر من الباب نفسه ، ص ٩٧١ - من أن فلاسفة الإسلام  
أخذوا بمناهج المتقدمين وأمامهم أرسطو متبعين رأيه « حتى التعل بالنقل إلا في القليل » . ذلك  
لأن ابن خلدون إنما يعني في العبارة الأخيرة ما يتعلق بالنظام الكوني خاصة ، دون الفلسفة  
بعمامة . وهو هنا في معرض الرد على أفكار الفلاسفة بشأن عالم الافلاك .

(١) النص الكامل لهذه الفتوى منشور في كتاب « فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث  
والاصول والعقائد » - القاهرة ١٢٤٨ هـ ، ص ٢٤-٢٥ .

(٢) Term أو définition

(٣) لابن الصلاح قصة قيل أنها سبب عدائه للمنطق ، تقول القصة : انه كان رحل سرا إلى  
الموصل ليتعلم فيها المنطق على محدثها كمال الدين بن يونس الوصلي المعاصر لابن خلكان ( ١٢١١  
م - ١٢٨٣ م ) ، ولكنه - أي ابن الصلاح - لم يقدر على استيعاب المنطق ، فنصحته استاذاه  
أن ينصرف عن دراسة هذا الفن ، فانصرف بعلنا خصومته لابن يونس بحجة الدفاع عن  
الدين ( راجع ابن السبكي : طبقات الشافعية - القاهرة - دون تاريخ - ، ج٥ ، ص ١٦٠ ) .

بهذه المقدمة المنطقية ) فلا نقه له بعلمه أصلا . . » (١) . ذكر ابن الصلاح  
موقفه هذا من الغزالي في بيان له عن « أشياء مهمة انكرت على الغزالي في  
مصنفاته ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته » (٢) ،  
وكان كلام الغزالي على المنطق واحدا من هذه « الأشياء المهمة » .

□ بعد ابن الصلاح ، حمل راية هذا التيار السلفي « شيخ الإسلام » تقي  
الدين ابن العباس أحمد المعروف بابن تيمية ( ٦٦١ - ٧٢٩ هـ ) . إن اسم ابن  
تيمية ، في أذهان الباحثين في التراث ، يقترن بتلك الحرب المزدوجة التي  
خاضها على جبهتين : جبهة الخصومة لمذهب الأشعرية - انطلاقا من مذهبيته  
الحنبلية (٣) - ولمذاهب المتكلمين بعمامة (٤) ، وجبهة الخصومة للمنطق الأرسطي  
والفلسفة . يقوم منهج ابن تيمية ، من حيث الأساس العام ، على فكرة صاغها  
بعنوان كتابه « موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » (٥) ، أي أن كل ما ثبت  
نقله من نصوص الإسلام يجب أن يوافق العقل لا محالة . فلا تعارض إطلاقا ،  
عنده ، بين أحكام العقل وأحكام الشرع . . . أما ما يبدو أحيانا من تعارض فمصدره  
عدم صحة النص المنقول . . . وأما إذا حصل التعارض فعلا مع صحة النص  
فالمرجع هو النص ، دون العقل . على أساس هذا المبدأ أقام كل خصومانه  
على الجبهتين . غير أن ابن تيمية لم يقف الموقف السلبي المطلق تجاه المنطق ،  
فلم يفعل كما فعل ابن الصلاح في تحريمه الاشتغال بالمنطق ، بل تصدى في  
مؤلفاته (٦) لمناقشة أسس المنطق الأرسطي وتطبيقاته في مباحث المتكلمين  
الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم . وهو يرجع في مناقشته هذه إلى ذلك  
الأساس العام نفسه . فإن منطق الأرسطيين عنده مخالف للنصوص الإسلامية

(١) الغزالي : المستصفى من علم الاصول - القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ١٢٥٦ هـ ، ص ٧ .

(٢) راجع ابن تيمية : شرح العقيدة الاصفهانية ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(٣) نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل ( ٢٤١ هـ / ٨٥٥ ) مؤسس أحد المذاهب الفقهية السنية  
الأربعة . وهو المذهب الأكثر تشددا في الدفاع عن السلفية المتطرفة وفي مخاصمة الفكر المعتزلي .

(٤) في كلام لابن تيمية نافدا المتكلمين بمن فيهم من المعتزلة والأشعرية ، وصفهم جميعا  
بالمغالطين لأنهم « . . . عرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين المنطقية ، صاروا  
أدصفوا في أصول الدين احزابا يتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام  
أختلط فيه الحق بالباطل » ( معارج الوصول ) القاهرة ، الخانجي ١٢٢٢ هـ ، ص ٤ - .

(٥) طبع الكتاب في القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

(٦) من مؤلفات ابن تيمية في الرد على منطق أرسطو والكلاميين الإسلاميين : كتاب الرد على  
المنطقيين - طبع في بومباي ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٧ - ، كتاب صغير باسم « نقض المنطق » - طبعه  
حامد الفتحي - القاهرة - ، وناقش منطق أرسطو أيضا في كتابه « موافقة صريح العقول لصحيح  
المنقول » ، كما أن بعض كتبه الأخرى تضمن آراءه في المنطق .

الصحيحة ، ولذا هو مخالف بالضرورة - في منهج ابن تيمية - للعقل الصريح . ان مجمل معارضته لمنطق الارسطيين والتكلميين الاسلاميين ، يدور على محورين رئيسيين : **الحد ، والقياس** . ذلك بان هذا المنطق يعنى بتنظيم طرق الحصول على نوعين من العلم : العلم التصوري ، والعلم التصديقي . وقد جعل الحد طريقا للعلم التصوري ، والقياس طريقا للعلم التصديقي . وابن تيمية يبطل كون الحد الارسطي طريقا للعلم التصوري ، وكون القياس الارسطي طريقا للعلم التصديقي . وتبعاً لذلك يبطل دعوى الارسطيين حصر طريق التصور في الحد ، وحصر طريق التصديق بالقياس . فان « كل هذه الدعاوى كذب في النفس والاثبات ، فلا ما نقوه من طرق غيرهم كلها باطل ، ولا ما اثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذي ادعوا فيه » (١) .

ان اهم ما يستند اليه ابن تيمية من حجج في ابطال الحد الارسطي هو ما يتصل بمذهبه بشأن علاقة الماهية بالوجود ، اي - بتعبير اوضح - علاقة العام بالخاص . فهو يضع فاصلا بين الماهية ( الكلي = العام ) والوجود الخارجي ، لانه ليس للماهية عنده سوى الوجود الذهني ، اما الوجود في الخارج فيختص به الجزئي ، اي افراد الماهية المشخصة باعيانها ، فلا وجود خارجيا للماهيات المجردة ، كما هو مؤدى نظرية افلاطون ( الماهيات : المثل ) ولا وجود لها مقارنة لوجود الافراد كما هو الامر عند ارسطو والارسطيين الاسلاميين (٢) . فابن تيمية اذن يقطع علاقة الوجودية بين العام والخاص : الاول لا وجود له الا في الذهن ، والثاني لا وجود له الا في الخارج . على هذا الاساس يبني اعتراضه على فكرة الحد المنطقي عند الارسطيين ، لان فكرة الحد هذه مبنية عندهم على كون الذاتيات هي المكونة للحد الحقيقي ، اي ان الصفات الذاتية للمحدود داخلية في قوام ماهيته ، وهذا يستلزم - في رأي ابن تيمية - ان تكون ماهيات الاشياء ، اي حقائقها ، موجودة في الخارج ، كما يستلزم ان يكون وجودها الخارجي هذا مغايرا لوجودها الذهني اولا ، وللوجود العيني الذي لا فرادها ثانيا . هذه اللوازم المفترضة عنده يصفها بانها تفريق بين الماهية ووجودها ( يقصد وجودها الذهني ) (٣) . ذلك كله يعني ان مصدر الاعتراض ، على هذا النحو ، هو موقفه من النتيجة التي يؤدي اليها القول بوجود ماهيات مجردة ثابتة في عالم ما فوق الطبيعة ، اي وجود تعدد الازلي وفقا للمثل الافلاطونية ، او النتيجة التي يؤدي اليها القول بالآخر بوجود ماهية ازلية للمادة ( الهولي ) لها ارتباط وجودي امكاني سابق بما هو مادة واقعية بالفعل

(١) السيوطي ، جلال الدين : صون المنطق والكلام عن فروع المنطق والكلام - القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٨٨ .  
(٢) راجع ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٦٤ .  
(٣) راجع ابن تيمية : موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول - ج ١ ، ص ١٦ .

( الصورة ) ، اي القول - اخيرا - بازلية العالم المادي ، كما تعني نظرية الهولي والصورة في «الفلسفة الاولى» الارسطية . ان كلتا النتيجةين مخالفة للعقيدة الاسلامية في مسألتي التوحيد وحدوث العالم . على هذا يكون نقد ابن تيمية للحد المنطقي الارسطي نقدا دينيا قائما على ما هو مقرر في منهجه من ضرورة « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » ، وليس نقدا منطقياً صرفاً ، اي ليس نقدا لفكرة الحد بذاتها كمسألة منطقية . وينبغي الاعتراف بان نقد ابن تيمية لتفريق المناطقة المشائين بين الذاتي والعرضي من الصفات التي تدخل في تكوين الحدود (١) ، هو نقد ايجابي اقرب للواقع ، لانه . . يؤدي الى نفي الماهيات الثابتة بمفهومها المثالي الميتافيزيقي ، وان كان نقده قائما - اساسا - على هدم العلاقة الوجودية بين الماهية وشخصياتها الخارجية ، لحصره وجود الماهية في الذهن .

اما المحور الثاني لنقد منطق الارسطيين ، وهو **القياس** ، فان ابن تيمية يخصه بتفاصيل بعضها يتعلق بالقضايا المكونة للبرهان ، وبعضها يتعلق بطرق الاستدلال المنطقية . وفي مسألة **القضايا** يبذل ابن تيمية جهدا كبيرا لاثبات يقينية القضايا التجريبية الخاصة والقضايا الاخبارية المتواترة ، كوسيلة لاثبات يقينية الحديث ، بمعناه الاسلامي ، في سبيل دعم مبدئه الاساسي ، اي « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » ، منكرًا على الفلاسفة عدم اعترافهم بالقضايا المتواترة كمصدر للعلم اليقيني وحصرهم هذا العلم بالقضايا النظرية ، اي القضايا التي ينتجها القياس المنطقي العقلاني (٢) . ومن جهة اخرى ينكر ابن تيمية على الفلاسفة قولهم بان العلم اليقيني هو نتاج البرهان العقلي المنطقي وان القضايا التي ينتجها البرهان هذا لا تكون الا كلية . انه ينكر عليهم ذلك بناء على مذهبه من ان الكليات لا وجود لها الا في الذهن ، وانه لا وجود في الخارج لسوى الاشياء العينية ( الجزئيات ) . من هنا كان البرهان المنطقي - في مذهبه - لا يفيدنا العلم بشيء من الموجودات الخارجية . « . . واي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الامور العامة الكلية اذا لم تتصور اعيان الموجودات العينية الجزئية ، واي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفس الا بمعرفته وعبادته محبة وذلا » (٣) . فمنا نقده الفلاسفة هنا ، هو ان الله وجود معين وليس كلياً ، لان الكلي يستلزم التعدد في افراده . وهذا يخالف عقيدة التوحيد . فاقضى ذلك ان ينفي ابن تيمية يقينية العلم الكلي ، وينفي ان البرهان المنطقي يفيد علما حقيقيا (٤) . على ان خطأ ابن تيمية ، في كل

(١) راجع ابن تيمية : موافقة صريح المعقول ... - ج ٢ ، ص ٢٢٢-٢٢٦ .  
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص ٩٥-١٠٠ .  
(٣) المصدر السابق ، ص ١٢٢ .  
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .



معادلته هذه يكمن في الأساس الذي بنيت عليه وهو انه ينكر كون الماهيات (الكليات) موجودة في الخارج ضمن الوجودات الجزئية ، اي ان أساس معادلته كلها هو غياب الحل العلمي لمشكلة العلاقة الوجودية بين الكلي والجزئي (بين العام والخاص) . من هنا يستمر ابن تيمية في محاولته اثبات كون المقدمات الكلية للبرهان المنطقي الارسطي ليست كلية وليست يقينية (١) . ورغم كل الجهد الذي عانا في سبيل ابطاله الاعتماد على القضايا الكلية ، لا يبالي ان يناقض نفسه في مقالاتين له : **واحدة** في القضايا الدينية حيث يقول انه « في المواد المعلومة بأقوال الانبياء ، يظهر الاحتياج الى القضية الكلية . ومن امثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول صلى عليه وسلم ان كل مسكر حرام » (٢) . **وثانية** في قوله بان ادراك الكلي « من اخص صفات العقل التي فارق بها الحس ، اذ الحس لا يعلم الا معيناً ، والعقل يدركه كلياً مطلقاً » (٣) . ولكن اعترافه بالقضية الكلية في مقالته الاخيرة يقتصر بموقف حسي تجريبي ، اذ نراه في رده على المنطقيين يقرر ان الجزئيات المعينة من العلم وهي الاستفادة من الحس ، هي وحدها الحقائق الكائنة في جزئيات الاشياء الخارجية ، وعلى هذا يستنتج نفي الفائدة من الكليات لانحصار وجودها في الذهن . واستنتاجه النهائي هنا ، هو ان العلم الذي يعطيه البرهان المنطقي ليس علماً بما هو موجود بل بما هو ذهني صرفاً لا تحقق له في الخارج (٤) . اما النقد الذي وجهه ابن تيمية لطرق الاستدلال المنطقي الارسطي ، فهو مبني - اجمالاً - على استساقه لنقد للحد الارسطي في التصورات وتقدمه للقضايا التي يتكون منها والتي ينتجها البرهان عند المناطقة الارسطيين في التصديقات .

الواقع ان كثيراً من المتكلمين الاسلاميين وعلماء اصول الفقه الاسلامي، كان لهم هذا الموقف من المنطق الارسطي بناء على موقفهم من مسألة الحد في هذا المنطق ، اي بناء على تخوفهم مما يؤدي اليه الاخذ بفكرة هذا الحد القائمة على الماهيات الثابتة ، من نتائج تتعلق بميتافيزيقا الاسلام ، كما ظهر ذلك في شرحنا لوجهة نظر ابن تيمية .

□ برز بعد ابن تيمية تياران من السلفيين: تيار يتابع اتجاهه نفسه، وتيار اخر يتابع الخط الاشعري في محاربة الفلسفة والفلاسفة بسلاح الفلسفة نفسها . ومن التيار الاول من اعاد اسلوب ابن الصلاح في تحريم المنطق

(١) ايضاً : ص ٢٠١ .

(٢) ايضاً : ص ١١١ .

(٣) السيوطي : صون المنطق ، ص ٢١٨ .

(٤) راجع كتاب الرد على المنطقيين ، ص ١١٥ .

والفلسفة ، امثال : ابن قيم الجوزية (١) ( - ٧٥١ هـ ) ، والصنعاني (٢) ( - ٨٤٠ هـ ) ، والسيوطي (٣) ( - ٩١١ هـ ) . أما التيار الثاني - الاشعري - فقد جاء من المتأخرين الممثلين له من مارس التفكير الفلسفي دون حرج حتى ان بعض الباحثين المحدثين وصف طريقتهم بأنها « توغلت في مخالطة كتب الفلسفة ، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين ( علم الكلام وعلم الفلسفة ) وحسبوه واحداً ، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز احد الفئتين من الاخر ، كما فعل البيضاوي ( - ٦٩١ هـ / ١٢٨٦ ) في « الطوالع » وعضد الدين الايجي ( - ٧٥٠ هـ / ١٣٥٥ ) في كتاب « المواقف » (٤) .

ان الطابع العام لمواقف القدماء من التراث الفكري الفلسفي ، بعد ابن تيمية الى زمن متأخر يتجاوز القرن السادس عشر الميلادي ، هو طابع هديس التيارين معاً ، رغم الاستثناءات ذات الشأن الكبير . ولكن تيار الاشعرية ظل يحتفظ بمواقفه المسيطرة - بالاغلب - على النشاط الفكري في هذا المجال ، فان كثرة شراح الكتب الكلامية والفلسفية البارزين ومؤرخي الفلسفة ، فسي المراحل المتأخرة ، هي كثرة اشعرية ، من ابن خلدون الى طاش كبرى زادة ( - ٩٦٣ هـ / ١٥٥٠ ) (٥) . اما الاستثناءات التي اشرنا اليها فتركز على المتأخرين من فلاسفة الشيعة الذين يبرز في قافلتهم الاخيرة صدر الدين الشيرازي المشهور بـ « باللاصدرا » او بـ « صدر المتألهين ( ٩٨٠ - ١٠٥٠ هـ /

(١) الف ابن قيم الجوزية كتاب « مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية الامر والارادة » وفيه نقد شديد للفلسفة واحكام على المنطق بالتهافت - طبع في القاهرة ١٩٢٩ - راجع ج ١ ، ص ١٧١ - ١٧٢ ، ص ٤٥٥ - ٤٦٠ .

(٢) للصنعاني كتاب « ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان » - طبع ١٣٢٩ هـ في القاهرة - . والصنعاني من المتكلمين الشيعة .

(٣) المرجع الاساس لتفكير السيوطي كتابه « صون المنطق » .

(٤) مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية - القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٢٩٤ .

(٥) طاش كبرى زاده مؤرخ فلسفة اكثر منه فيلسوفاً . له كتاب « مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة » - طبع في حيدر اباد : الجزء الاول منه سنة ١٣٢٨ هـ والثاني سنة ١٣٢٩ هـ ، وهو كتاب يعرض فيه بطريقة نقدية تاريخ تطور معرفة المسلمين بالعلوم . وفي هذا الكتاب يصف « العلوم الحكيمة » ( الفلسفة ) بأنها « العلوم الحقيقية التي لا تتبدل باختلاف الازمان وتجدد الملوك والاديان » ، وهو يدخل علم المنطق ضمن « العلوم الالهية » ، ويعقد الصلة بين الفلسفة والتصوف حين يقول عن العلوم الحكيمة انها قد تتحصل بالنظر وقد تتحصل بالتصفية - يقصد تصفية النفس بالرياضة والمجاهدة ، اي التصوف - . ( مفتاح السيادة ، ج ١ ، ص ٦٣ - ٦٦ ) .

١٥٧٣ - ١٦٤٠ (١). والقصد من الاستثناء هنا امران ، هما: **اولا** ، كون فلاسفة الشيعة هؤلاء نظر والى الفكر الفلسفي من خارج كلا التيارين السابقين: الحنبلي، والاشعري، من حيث الاتجاه المذهبي الصرف . **وثانيا** ، كون موقفهم من هذا الفكر يتسم **بالانسجام الداخلي** . ذلك بفضل تطويعهم مقولاته ومفاهيمه ذات الطابع الميتافيزيقي وفق طبيعة المقولات والمفاهيم الشيعية في قضايا النبوة والامامة بالاخص . لذا كان النشاط الفلسفي الشيعي في المرحلة المتأخرة من عصور الفلسفة التراثية ، يتميز - فضلا عن خصبه - بسماته الخاصة . ولعل اظهر هذه السمات تلك العلاقة الداخلية الحميمية بين النظرة الفلسفية والروح المذهبية . من هنا تراءى لبعض الباحثين ، من شرقيين ومستشرقين (٢) ، ان لفلسفة التشيع طابعا **عرفانيا** . غير ان ما يبدو فيها من هذا الطابع انما هو مستمد من ذلك الانصهار الكلي في مفهوم عصمة الائمة . فان هذا الانصهار، بالإضافة الى الظروف التاريخية المأسوية التي تعرضت لها حركة التشيع في مختلف مراحلها ، قد شحن التفكير الفلسفي الشيعي بحرارة وجدانية متميزة اضفت عليه ذلك الطابع الذي يقترب من الطابع العرفاني . ونحن نقصد هنا الشيعة الامامية الاثني عشرية بخاصة ، دون الاسماعيلية وغيرهم .

\*\*\*

كان القسط الاوفر من هذا العرض النقدي لمواقف القدماء ، موجها الى المشتغلين منهم بالبحث الفكري ، المنطقي او الكلامي او الفلسفي او الاصولي، ولم نتعرض للمؤرخين منهم الا حين رأينا هذا المؤرخ او ذلك بين المشاركين في البحث التاريخي او فلسفة التاريخ ، كأبن خلدون والشهرستاني . لذا نرى ضرورة الوقوف قليلا الان لاستطلاع مواقف المؤرخين القدماء من العرب - الاسلاميين الذين سجلوا في مؤلفاتهم الواصلة الينا كثيرا من ظاهرات المجتمع العربي - الاسلامي في القرون الوسطى التي تحدد زمن الفكر التراثي . ولكن:

- (١) يرجع في تعريف شخصية الملامدا وفلسفته الى كتاب « نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي » لهادي العالوي - بغداد ١٩٧١ ، وكتاب فلاسفة الشيعة للشيخ عبدالله نعمسة - بيروت ومحاضرة هنري كوربان عنه : «مجلة الدراسات الادبية» الصادرة من الجامعة اللبنانية - السنة السابعة، العددين ٢٠١ - ١٩٦٥ . من مؤلفات الشيرازي الفلسفية : شرح كتاب الشفاء : لابن سينا ، طهران ١٣٠٢ ، وشرح حكمة الاشراق للسهروردي ، طهران ١٣١٦ هـ : وكتاب « الاسفار الاربعة » طبع مرتين : ١٣٧٨ ، ١٣٨٢ هـ .
- (٢) تذكر من الشرقيين سيد حسين نصر : « ثلاثة حكماء مسلمين » - بيروت ١٩٧١ ، ومن المستشرقين هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية . بيروت ١٩٦٦ .

ينبغي ان نلاحظ هنا ان تلك المؤلفات التاريخية يقبل عليها طابع التاريخ العام - للاحداث او الاشخاص او البلدان ، حتى تكاد تكون المؤلفات المتخصصة بينهما بتاريخ الظاهرات الفكرية بوجه عام ، او بظاهرة معينة منها، قليلة . هذا فضلا عن فقدان المؤلفات المتخصصة بتاريخ الفلسفة كعلم ، كما نفهمه في عصرنا . لعل **الشهرستاني** وحده انفرد بوضع الاساس لعلم تاريخ الفلسفة على مستوى عصره ، كما انفرد ابن خلدون في « المقدمة » بوضع الاساس لعلم التاريخ الاجتماعي على مستوى عصره ايضا . لكن ذلك لا يعني ان مؤرخي المجتمع العربي - الاسلامي ذاك قد اهلوا تسجيل الظاهرات الفكرية ، ومنهت الفلسفية ، في مؤلفاتهم . بل الواقع انه ظهرت لهم مؤلفات تشبه ان تكون تاريخا متخصصا في بعض مجالات الفكر ، كمثل ما افوه من كتب سميت بكتب التراجم والطبقات : كطبقات الحكماء ، او الاطباء ، او الشعراء ، او طبقات المحدثين (رواة الاحاديث النبوية) ، او غيرهم (١) . ومن ذلك ايضا كتب الفرق والمذاهب التي هي - في الواقع - تسجيل تاريخي لجانب اساسي من جوانب الحياة الفكرية، لان هذه الكتب تعرض لنا المبادئ والاسس الفكرية والنظرية التي قامت عليها الفوارق والخلافات بين اهل الفرق والمذاهب ، ومنها المذاهب الكلامية والاصولية والفلسفية . يضاف الى هذا وذاك انه حتى كتب التاريخ ذات الطابع العام ، تحتوي - بصورة متفاوتة ، كليا ونوعيا - على تسجيلات لظواهر او حركات او احداث فكرية، او تراجم لمفكرين، واهيانا تحتوي على مباحث في هذا المجال او ذلك من مجالات الفكر العربي - الاسلامي . لهذا كله نستطيع ان نستخلص من مجمل المؤلفات التاريخية العربية - الاسلامية اساليب المؤرخين في النظر الى التراث المعني في بحثنا .

● أبرز ما يلفت نظر الباحث العلمي المعاصر ان هناك اسلوبا طائفا في

(١) التصنيف الى « طبقات » في مصطلح المؤلفين القدماء لا يقوم على اساس اجتماعي ، كما هو الامر في مصطلحنا المعاصر ، بل المقياس عندهم هو التصنيف الزمني غالبا ، « فالطبقة » تعني بهذا المقياس جيلا من الشعراء مثلا او المحدثين او الفلاسفة الخ .. وزمن الجيل عندهم يتراوح بين عشر سنين وعشرين سنة . وقد يستخدمون المقياس الكائني ، كما فعل ابن سعد في طبقاته الكبرى حين ترجم للصحاب حسب الامصار التي نزلوا فيها . (راجع طبقات ابن سعد - ط دار صادر - دار بيروت ١٩٥٧ ، مقدمة احسان عباس ، ج ١ ص ١٢ ) وعلى ذلك فكتب الطبقات هي كتب تراجم متخصصة بصنف ما من الناس ذوي الشأن في التاريخ . ان هذا النوع من التأليف عند العرب والاسلاميين يرقى تاريخيا الى القرن الثالث الهجري ، ولعل الواقدي هو اول من ألف فيه وبعده تلميذه محمد بن سعد وكلاهما ترجم لاصحاب الحديث ، وفي القرن الثالث نفسه ألف كثير من الأدباء في طبقات الشعراء ، امثال طبقات ابن سلام، وكتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة وطبقات الشعراء لابن المعتز ، ثم تتابع التأليف في « طبقات » الاطباء والحكماء والشيعة والشافعية الخ ..

نظرة اولئك المؤرخين الى هذا التراث ، اي الى حركة النشاط الفكري نفسها التي يتحدثون عنها في مؤلفاتهم التاريخية . ذلك هو الاسلوب الكمي التجريبي ، او ما يصح ان يعد شكلا تاريخيا من اشكال **التجريبية المعاصرة** . ان الاحداث او الحركات او التيارات الفكرية ، تظهر في كتابات مؤرخينا بصورة تراكمات «حدثية» منفصل بعضها عن بعض . اي انها تراكمات كمية للاحداث او الازمان او الاماكن او الاشخاص او الحالات ، دون رؤية العلاقات الداخلية التي تنتظمها لتشكل منها ظاهرات عامة ، او رؤية العلاقات الخارجية التي تنفعل بها وتتفاعل معها ، او رؤية التحولات الكيفية لتلك التراكمات الكمية ، بل ان كل ما لديهم من رؤية ينحصر في المجري الظاهري لكل جزء على انفراد ، او في الاطار الذي يختاره هذا المؤرخ او ذلك من زاوية جانبية لا تقترب من الخط الجوهرى لجرى الظاهرات في نشأتها وتطورها وحركة سيرورتها . وغالبا ما تكون الزاوية الجانبية هذه : اما عهد خليفة من الخلفاء ، او زمن ولاية وال او امارة امير او قيادة قائد ، واما سنة حرب او مجاعة او فتنة ( وكثيرا ما تكون «الفتنة» هذه ثورة اجتماعية لها ابعادها العميقة الغائبة عن تفكير مؤرخينا ) ، دون كلام على الاسباب الاجتماعية الجوهرية للحرب او المجاعة او «الفتنة» .

هذا الاسلوب في النظر الى حركة النشاط الفكري ، هو - بالطبع - انعكاس عن اسلوب مؤرخينا في النظر الى الحركة التاريخية في مجالها الاساسي ، اي مجال النشاط الاجتماعي . فانهم اذ كانوا عاجزين - تاريخيا - عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ الاجتماعي ، وللعوامل الاساسية الحاسمة التي تحدد اتجاهات هذا المسار ، في هذا المجتمع المعين او ذلك ، فقد كانوا اذن - بالضرورة - عاجزين عن رؤية العلاقة الجوهرية بين حركة النشاط الفكري وحركة النشاط الاجتماعي من جهة اولى ، ورؤية العلاقات الداخلية بين الاحداث والظواهر الفكرية نفسها من جهة ثانية .

● ولكن ذكر هذا العجز التاريخي ، اي القول بأن الرؤية العلمية لحركة التاريخ لم يكن قد حان اوانها في عصور مؤرخينا ، لا يفسر كل مواقف هؤلاء المؤرخين . ان لبعضهم مواقف لا يكفي ذلك تفسيرها لها ، بل يجب ان نضيف اليه اسبابا ذاتية واسبابا طبقية وايدولوجية موضوعية كانت تتحكم بهذه المواقف ايضا . فليس يصح ان نتجاهل ان كثيرا منهم كان ينطلق في كتابته التاريخ ، سواء تاريخ الاحداث السياسية في مجتمعهم ذلك ام تاريخ الحركات الفكرية ، من مواقع السلطة القائمة : اما طمعا ، او خوفا ، او تأثرا بالتضليلات الايدولوجية «الرسمية» ، او اندفاعا تلقائيا بحكم الانتماء الطبقي ( ١ ) .

( ١ ) نجد في تاريخ الادب العربي نموذجا يجتمع فيه معظم هذه الاسباب ( الذاتية والطبقية والايدولوجية ) وحول هذا النموذج نفسه نجد الموقف المنطلق من مجاملة السلطة القائمة : وضع =

امانا مثال شديد الوضوح ، هو موقف مؤرخينا القدماء من احدي اهم القضايا التاريخية التي واجهت الخلافة العباسية . تعني بها قضية **الثورة الجماهيرية** الفلاحية التي شملت قطاعات واسعة من شعوب الامبراطورية العربية - الاسلامية في اذربيجان وشمال غربي ايران وشرق ارمينية ، في مستهل القرن الثالث الهجري ايام خلافة المأمون والمعتمد ، وهي الثورة التي قادها بابك الخرمي ( ٨١٦ - ٩٢٨ م ) ، وعرفت - لذلك - باسم الثورة البابكية وبقيت مشتتة عشرين عاما ( ٢٠٢ - ٢٢٢ هـ ) . لقد اتفق ان امهات المصادر التاريخية العربية التي تؤرخ لتلك الحقبة من تاريخ المجتمع العربي - الاسلامي قد افها مؤرخون عاشوا في القرن الثالث والرابع الهجريين ، ومنهم من عايش احداث الثورة البابكية هذه ، ومنهم من كانت هذه الاحداث لا تزال ساخنة انشاء كتابته تاريخ تلك الحقبة . رغم ذلك نجد في مؤلفاتهم الامهات تلك امنا لجاهلا للثورة البابكية واما تشويها لها يتناول احداثها كما يتناول اهدافها وايدولوجيتها ومبادئها الاجتماعية . وقد اسهمت هذه التشويهات في طمس الصورة الحقيقية لتلك الثورة وفي القاء الظلال المعتمة على ابعادها الثورية اجتماعيا وفكريا . ترجع هذه التشويهات الى الموقف المتحيز الذي وقفه

= عبدالله بن المعتز ( ٢٤٧ - ٢٩٦ هـ ) ، وهو الذي لم يتجاوز زمن خلافته يوما وبعض اليوم ، كتابا باسم « طبقات الشعراء » ترجم فيه لنحو ١٢٧ شاعرا وشاعرة من العصر العباسي . في هذا الكتاب وحوله ثلاث ملحوظات تنبه لها محققا الكتاب ( عبد الستار احمد فراج ، وعباس اقبال ) :  
اولا - ابن المعتز يتجاهل عددا من ابرز شعراء عصره ، منهم ابن الرومي ( ٢٢١ - ٢٨٢ هـ ) ، وابن المعتز يتجاهل ابن الرومي في كتابه « البديع » ايضا . لماذا ذلك مع كون ابن الرومي ظاهرة شعرية بناته في ترات الشعر العربي ؟ . يكشف محقق الكتاب ونائره عبد الستار فراج صلة هذا التجاهل بموقفين لابن الرومي : احدهما ، انه - اي ابن الرومي - كان قد هجا المعتز ( والد المؤلف ) حين خلع من الخلافة . ثانيهما ، ان ابن الرومي « كان ملازما للقاسم بن عبيد الله الذي كان من خصوم عبدالله بن المعتز » ، فهو الذي اشار بالقبح عليه حينما توفي المعتز . فهنا موقف ذاتي . ثانيا - كتاب ابن المعتز يترجم للشعراء الذين «مدحوا او اتصلوا بخلفاء بني العباس ( ... ) ويجمع من الاشعار ما طبع بذلك الطابع الذي يمثل الشعراء التابعين لخلفاء بني العباس ووزرائهم وكبار رجالهم . كما يحاول ان يميظ اللثام عن العلاقات القائمة بين كل شاعر ومدحوه ... » ( عباس اقبال ) وهذا موقف طبقي وايدولوجي . ثالثا - يلحظ محققنا الكتاب انه بالرغم من كون ابن المعتز مشهورا وكون كتابه المذكور ذا اهمية ، لم يذكر هذا الكتاب مؤلفو التراجم الذين جاؤوا بعد ابن المعتز الا نادرا « وكانه مجهول عند اغلبهم » . يئنه عبيد الستار فراج الى سبب سياسي مقنع : « فقد عاد المعتز للخلافة وظل خليفة ، بعد قتل ابن المعتز ، اكثر من عشرين عاما . ولا شك ان اكثر الرواة لا يعنون بمن ولى عنه السلطان وتكتمته حوادث الزمان » . وهذا موقف المداينة للسلطة القائمة . ( طبقات الشعراء لابن المعتز - تحقيق عبد الستار احمد فراج - دار المعارف - مصر ، دون تاريخ ، ص ١٠ ، ١٢ ، ٥٨٢ ، ٥٨٨ ) .

جثاتها (١) . بحيث يضع امامنا بذلك ما يكشف عن الجذور الاجتماعية التي  
حتمت انفجار هذه الثورة .

اما **اليقوبي** ، احمد بن ابي يعقوب ( - بعد ٢٩٢ هـ ) في «تاريخه»  
المعروف (٢) فيختلف موقفه عن موقف البلاذري من وجهين : فهو - اولا - لم  
يتجاهل هذه الثورة ، ولكنه اقتصد في عرض التفاصيل عنها . وهو - ثانيا -  
في تعرضه القليل لجانبها الايديولوجي ، ينضم جزئيا الى صف المتحاملين عليها  
ويتهم الثوار البابكيين بسلب المارة والمسافرين والحجاج (٣) ، ولكنه يبقى هو  
والبلاذري ، ثم الطبري (٤) ، ابو جعفر محمد بن جرير (٢٢٤ - ٣١٠ هـ)  
والمسعودي (٥) ، ابو الحسن علي بن الحسين ( - ٣٤٦ هـ ) ، اقل المؤرخين  
الذين تحدثنا عنهم اسهاما في تشويه الصورة الواقعية لثورة الجماهير الفلاحية  
هذه . ومنذ ابن النديم (٦) ، ابو الفرج محمد بن اسحاق الوراق ( - ٣٨٥ هـ )  
٩٩٥ - ) تبدا الصورة تتكاثف خطوطها وتشابك خلالها الاوهام بالحقائق حتى  
تصبح الاوهام هي « الحقائق » في مؤلفات الجيل اللاحق لابن النديم من المؤرخين  
ثم مؤلفات الاجيال التالية من الباحثين العرب المحدثين ومن المستشرقين حتى  
يتصدى لهذه الظلامية باحث عربي معاصر (٧) بين الباحثين الجدد الذين يشقون

مؤرخونا الاولون هؤلاء محاباة لسلطة الخلافة والامراء المحليين وكبار الملاكين  
الاقطاعيين الذين استهدفتم نار الثورة ، او انسياقا مع الاصول الطبقية  
لبعضهم ، اضافة الى العجز التاريخي عن استكشاف الجذور الاجتماعية لثورة  
الفلاحين هذه . فقد انساق معظمهم - بهذا الدافع او ذاك - الى الاخذ  
بالخدعة التاريخية المزروجة التي اشاعتها السلطة ويطانتها وحلفاؤها الطبقيون  
عن اهداف الثورة من انها انتقاص على الاسلام وعداء للعرب ، وعن مبادئها من  
انها تنتهك النظام الاخلاقي للمجتمع . بالاجمال : كان موقف هؤلاء المؤرخين  
من هذه الثورة موقفا متحيزا الى وجهة نظر السلطة وايديولوجية الاقطاعية  
مهما اختلفت الاشكال التي يتجلى بها هذا الموقف . **فالبلاذري** ، ابو العباس  
احمد بن يحيى ( - ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ ) ، مثلا ، رغم كونه ربما شهد احداث  
الثورة البابكية في مرحلة شبابه ، او - بالاقبل - رغم كونه تائر دون شك  
بسخونة القضية التي شغلت دار الخلافة جراء هذه الثورة ، نجده يتجاهلها  
في كتابه « فتوح البلدان » فلا يتردد لها صدى مباشر فيه ، وليس للجانب  
الفكري منها سوى اشارة عابرة يطلق فيها صفة « الكافر الخرمي » (١)  
على بابك قائد الثورة ، سالكا بذلك مسلك غيره ممن اطلقوا التهم على الثائرين  
دون تمحيص ، لاتارة مشاعر العدا له لدى جماهير المؤمنين في بلاد الخلافة  
العباسية . ومن اليسير ان نفهم موقف هذا المؤرخ الكبير حين نرجع الى ما  
عرف عن صلته الوثيقة بالخلفاء العباسيين (٢) ، وما عرف عن سلوكه من انه  
كان « يسعى وراء الاتصال باصحاب الجاه والسلطان (٣) » . ولعله بصمته عن  
ذكر احداث هذه الثورة ومبادئها الاجتماعية كان يريد الاحتفاظ لنفسه برأي  
له فيها يخالف الرأي الرسمي ، فسكت عنه لئلا يغضب من كان يسعى وراء  
ارضائهم ، والا فليس من مسوغ لسكوته . ولكن يشفع لهذا المؤرخ انه  
يقدم لنا تقارير واقية عن اساليب اقطاع الارض في المناطق التي شملتها ثورة  
الخرميين واساليب الاضطهاد التي كان يعانيها سكان هذه المناطق وجماهير  
فلاحها من اصحاب الاقطاعات ومن ثقل ضرائب الخلافة عليهم وقسوة

- (١) البلاذري : فتوح البلدان - راجع مثلا ص ٢٢٧ ، ٢١٤ ، ٢٢٩ ، وغيرها .
- (٢) تاريخ اليقوبي طبع في لندن ١٨٨٢ بجزأين ، وفي النجف ١٢٥٨ هـ بثلاثة اجزاء .
- (٣) تاريخ اليقوبي : ط . النجف ج ٢ ، ص ١٩٧ .
- (٤) للطبري كتاب « تاريخ الامم والملوك » - طبعة دي غوبه في لندن ١٨٧٩ - ١٨٨٥ وطبعته  
دار المعارف بمصر ١٩٦٠ بتحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم ، وطبعته « دار القاموس الحديث  
- بيروت » . ارجح فيه لكثير من الحركات والاحداث حسب التسلسل الزمني في ايران قبل  
الاسلام وبعده حتى زمنه ، وخص الثورة البابكية بتفاصيل واقية ، ولكنه لا يعتمد التدقيق  
الذي تميز به البلاذري قبله .
- (٥) عرف المسعودي بكتبه الثلاثة الشهيرة : مروج الذهب ومعادن الجوهر - طبع في القاهرة ١٢٢٦  
هـ ، وفي القاهرة ايضا ١٩٥٨ - ، التنبيه والاشراف - طبع في لندن ١٨٩٢ - ، اخبار  
الزمان ومن ابادته الحدائق وعباب الابدان - طبع في القاهرة ١٩٣٨ - مؤلفات المسعودي بوجه  
عام تستوعب مزيجا من الاحداث التاريخية ووصف البلدان بالشهادة الشخصية ، وشرح المذاهب  
الكلامية وسائر الحركات الفكرية ، ولكن دون عناية بتدقيق الحوادث والمشاهد والاخبار المنقولة .
- (٦) اشتهر ابن النديم بكتابه - الفهرست - طبع في ليدز ، طبعة فاوكل - ١٨٧١ - ١٨٧٢ هـ ، وفي  
القاهرة . الفهرست غني بالمعلومات المتنوعة عن مختلف فروع المعرفة ولا سيما ما يتعلق بتاريخ  
المذاهب والمقائد . وهو مصدر يعتمده المؤرخون والباحثون اللاحقون حتى اليوم .
- (٧) هو حسين قاسم العزير - العراق - في اطروحته للدكتوراه من جامعة موسكو ، معهد  
اللغات الشرقية : - البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية - . يميز  
هذا الكتاب بنموذجية منهجية ، وبجدية صارمة في التدقيق والتدقيق .

- (١) البلاذري : فتوح البلدان - لندن ١٨٦٦ ، ص ٢٢٠ .
- (٢) كان البلاذري « يتادم المتوكل ويحظى لدى المستعين والعتز والمعتمد من الخلفاء ، ويميد  
الله بن يحيى واحمد بن صالح من الوزراء » ( عبدالستار فراج : مقدمة كتاب انساب  
الاشراف للبلاذري تحقيق محمد حميد الله ، دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ، ص ١٤ ) . فالبلاذري  
جدير اذن ان يعد « مؤرخ البلاط العباسي » ( حسين قاسم العزير : « البابكية او انتفاضة  
الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية » مكتبة النهضة - بغداد ، دار الفارابي - بيروت  
١٩٧٢ ، ص ١٢ ) .
- (٣) عبدالستار فراج : مقدمة انساب الاشراف ، ص ٢١ .

الطريق بشجاعة لدراسة تاريخنا وتراثنا الفكري على اساس من الرؤية العلمية ( المادية التاريخية ) لحركة التاريخ الاجتماعي وما يرتبط بها من تاريخ تطوّر الفكر البشري .

\*\*\*

ليس بإمكان هذه المقدمة ان تستوعب كل موقف على انفراد بتفاصيله من مواقف القدماء تجاه التراث الفكري الذي نحن بصده . ولكن هذا العرض العام قد رسم الاتجاهات الغالبة لتلك المواقف ، وقدم النماذج ذات الدلالة الكافية على المهادت الفكرية والايديولوجية التي تنطلق منها هذه الاتجاهات .

- ١٢ -

### ب - مواقف الحداثيين

في الصفحات الاولى من هذه المقدمة وضعنا مسألة عودة الفكر العربي الحديث الى تراثه القديم في اطارها التاريخي الذي برزت فيه منذ اكثر من قرن مضى . اذ كانت العودة حينذاك الى هذا التراث تعبيراً ، في النطاق الفكري ، عن المخاض الذي بشر بمطلع الحركة المسماة بـ « النهضة العربية » . فقد ارجعنا مسألة التراث هذه الى عواملها التي ظهر لنا انها هي نفسها العوامل التي تمخضت عنها تلك الحركة « النهضة » بشكلها الاول السطحي ، حتى خرج من العمق الشعبي العربي واقفه الاوسع شكل جديد تحولت به الحركة من مضمونها « النهضوي » الاصلاحى المرتبط بمطامح الزعامات العربية العليا ونزعات المساومة الفئوية مع المطامح الغربية الامبريالية ، الى مضمونها القومي التحرري . بهذا التحول في الحركة العربية ، حدث تحول في مسألة العودة الى التراث كذلك . فقد بدأت العودة اليه بداية « نهضوية » ايضا كبداية الحركة العربية الاصلاحية ذاتها . وبهذه الصفة كانت العودة الى التراث اشبه بالنزعة الرومانسية من حيث كونها رجعة الى الماضي بصفته « الماوضوية » المطلقة ، رجعة مشحونة بالعاطفة حيا للماضي بذاته وتمجيدا لكل ما اتى به الماضي دون تمييز او تمحيص . لقد وصفنا هذه الظاهرة ، سابقا ، بصفتين متناقضتين : رجعية مضمونها ، وتقدمية دوافعها . فهي رجعية من حيث تمجيدها الماضي بوجه مطلق ، وهي تقدمية من حيث كونها حفزا للمشاعر القومية في سبيل انبعاث « الشخصية » العربية لمواجهة التحدي المزدوج :

- ٧٢ -

الطوراني العنصري التركي ، والغربي الامبريالي المتحفز يومئذ لتقاسم لركة « الرجل المريض » .

اتخذت حركة العودة الى التراث ، في تلك المرحلة ، طابع الاسم الذي سميت به : « احياء التراث » . كان الادب - والشعر بخاصة - هو الصيغة الاولى لهذا « احياء » . غير ان هذه الصيغة لم تكن « احياء » للتراث بقدر ما كانت استلابا لما بقي فيه من حياة ، اذ كانت تقليدا للغة واساليبه وصوره ومعانيه يفترق الى الكثير من عناصر الحياة التي اجتمعت في التراث نفسه (١) . ثم ظهرت صيغة جديدة لهذا « احياء » كانت اجدى من تلك واقرب الى معنى الاحياء ، هي نشر المؤلفات التراثية ، في الادب والنقد والشعر والتاريخ والتشريع والعقائد ، بوسائل الطباعة الالية حين بدأت هذه الوسائل تسيح في بعض الاقطار العربية ( مصر ، لبنان ، سورية ) خلال القرن الماضي (٢) . ولكن طريقة النشر هذه كانت ، في البدء ، طريقة عشوائية لا تعتمد قاعدة ما فسي اختيار ما ينشر من كتب التراث سوى شهرة الكتاب او شهرة المؤلف ، هذا اولا . ثم هي - ثانيا - لا تعتمد تحقيق النسخ المخطوطة للكتاب الواحد ومقابلة بعضها ببعض لمعرفة الصحيح منها نصا وتاريخا كما كان يفعل المستشرقون في نشرهم كتب التراث العربي - الاسلامي (٣) . ولعل هذا التقص يرجع الى عدة اسباب ، منها : جهل الناشرين بطريقة التحقيق العلمي هذه ، وفقدان الكثير من المخطوطات التراثية في المكتبات العربية بسبب من كوارث حروب الغزو المتتالية على البلدان العربية خلال عدة عصور ، وبسبب ايضا من انتشار

(١) يرجع في التعرف لادباء هذه المرحلة وشعرائها الى كتاب - مشاهير الشرق - لجرجم زيدان - الجزء الثاني منه بخاصة - .

(٢) مارس العالم العربي الطباعة الحديثة - بالحروف - منذ اوائل القرن الثامن عشر . ومن المعروف ان الشماس عبدالله زاخر الحلبي ( ١٧٢٨ ) انشا اول مطبعة بالحروف العربية في بلدة الشوير بلبنان . ولكن الطباعة بالحروف العربية عرفت في اوروبا منذ القرن السادس عشر ، ابتداء من سنة ١٥١٤ حين دشّن البابا ليون العاشر اول مطبعة عربية لطباعة الكتب الدينية في ايطاليا ، ولعل كتاب - القانون - لابن سينا اول كتاب تراثي عربي طبع في اوروبا - روما ١٥٩٢ - ، ثم تتابع نشر الكتب العربية التراثية في مختلف المدن والعواصم الاوروبية ( لندن ، باريس ، ليدن ، ليزرغ غوتنغن ، روما ، فيينا ، برلين بطرس برغ ( ليتينغراد الان ) الخ . . . قبل ان يتاح للبلاد العربية ان تمارس هذا النوع من الطباعة الذي اخذ ينتشر فيها استخدامه لطباعة المؤلفات القديمة والجديدة والمجلات والجرائد منذ اواسط القرن التاسع عشر - راجع جرجم زيدان : تاريخ اناب اللغة العربية - القاهرة ١٩١١ ، ج ٤ ، ص ٥٤ - ٥٦ .

(٣) سنتحدث في ما يأتي من هذه المقدمة عن ظاهرة الاستشراق واعمال المستشرقين في مجال نشر التراث .

- ٧٣ -

المستشرقين خلال الحروب الصليبية وما بعدها ، في هذه البلدان ، واستيلائهم على معظم المخطوطات التراثية .

هذه المرحلة الاولى لحركة العودة الى التراث ، تخللتها - مع ذلك - في الثلث الاخير من القرن التاسع عشر ، دعوة متميزة بجذتها وتأثيرها العميق في بلدان الشرق الاسلامية ، هي الدعوة التي نهضت بها مدرسة جمال الدين الافغاني ( - ١٨٩٧ ) وتلميذه الشيخ محمد عبده ( - ١٩٠٥ ) . كان لهذه المدرسة موقف من التراث يتخطى الموقف شبه الرومانسي الذي ساد تلك المرحلة . فقد توجهت مدرسة الافغاني - عبده الى التراث من موقف نقدي نسبيا . اذ رأى رائد هذه المدرسة ( الافغاني ) حاجة بلدان الشرق في مرحلته تلك الى التصدي للمطامع الغربية الاستعمارية بسلاح الفكر المتحرر من أسر النظر « التقديسي » الجامد الى الماضي وتراثه ، لرؤية ما يتطلبه الحاضر من فهم جديد لافكار التراث يساعد المجتمعات الشرقية المهسدة بخطر تفاقم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر . من هذا المنطلق اندفع الافغاني بدعوة هذه المجتمعات الى نبذ ما تأخذ به من افكار وتقاليد متوارثة اخذا جامدا يحقنها بجرائم الاسترخاء وروح الجبرية المطلقة الاتية اليها باسم القضاء والقدر . وعلى هذا الاساس بنى الافغاني حملته المعروفة على الصوفية « الذين يتخذون الايمان بالقضاء والقدر سبيلا الى القعود عن طلب الرزق » ، واصدر حكمه بأن « هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل الا معنى التواكل يستحب ازالتهم وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم ، لان اراءهم ليست على وفاق مع الدين » (١) . وعلى الاساس نفسه بنى الشيخ محمد عبده ، ممثل الجناح العربي المصري لهذه المدرسة ، دعوته الاجتماعية والفكرية الى فهم تراث الاسلام ، عقيدة وشريعة ، وفهم تراث المسلمين ، متكلمين وفلاسفة ، فهما مستمدا من واقع العصر المتغير جدا عن واقع العصر الوسيط . بروح هذه الدعوة نادى بأن « من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ ، ولكن خطاه عندالله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ، ومقصده من تمحيص نظره ، ان يصل الى الحق ويدرك مستقــــر اليقين » (٢) . وبروح هذه الدعوة لم يذهب محمد عبده مذهب السلفية فسي معاداة النهج العقلاني المتمثل بتراث المعتزلة والفلاسفة او في تكفير من يقول بازلية العالم (٣) ولم يأخذ بالمنحى الصوفي الا ان يكون التصوف « رياضة خلقية

على هدى الرياضة العقلية » (١) ، ولم يتجه وجهة الرجعيين القائلين بحومان المرأة العلم ، بل رأى من الجريمة « ترك البنات يفترسهن الجهل وتستهووين الغباوة (٢) ، واتكروا على الفقهاء المتزمتين ما توارثوه من القول بتحريم الاسلام فني النحت والتصوير (٣) . الخ . .

على ان مدرسة الافغاني - عبده ، رغم اهميتها في تصديع جدار التقديس المطلق للتراث ، لم تضع منهجا لدراسة التراث يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييرا عميقا . ذلك لارتباطها بالاسس الايدولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج .

وما انقضت تلك المرحلة الاولى لحركة العودة الى التراث ، الا حين اخذت هذه الحركة تتبلور في اطار العوامل التي سبق تحليلها في مستهل هذه المقدمة . نعني عوامل التحولات المتصاعدة لحركة التحرر الوطني العربية ، سواء بمضامينها التقدمية ام بما كشفت عنه من نضج عوامل الصراع الطبقي والايديولوجي في داخل حركة التحرر هذه ذاتها . في هذه المرحلة الجديدة اصبح النظر الى التراث يكتسب مضمونا تقدما من وجه ، ويدخل معركة الصراع الايديولوجي من وجه اخر . واذا كان هذا التغير لا ينفصل عن تطورات حركة التحرر الوطني العربية ، فإنه لا ينفصل كذلك عن تطور في مستوى المعارف العلمية لدى الباحثين العرب واطلاعهم على مناهج البحث الاكاديمية المتبعة في الجامعات الغربية وفي دراسات المستشرقين ، وعلى التيارات الفكرية والفلسفية الحديثة الشائعة في المجتمعات الرأسمالية المتطورة . غير ان هذا الانفتاح المعرفي على الخارج ظل عند الكثيرين منهم انفتاحا وحيد الجانب وظل عند بعضهم في حدود الانفتاح الليبرالي .

ان تحديد مواقف الباحثين المحدثين العرب من تراثنا الفكري ، في هذه المرحلة ، تحديدا يخرج بنا من نطاق التعميم الى التخصيص او التعمين ، يستدعي التذكير بتصنيفنا المنهجي السابق لاساليب النظر في التراث . ذلك بأن تطور هذه المواقف لم يبلغ درجة التخطي الكامل لتلك الاساليب . فليسمع لنا ان نستدكرها هنا بايجاز ، بغية التحديد على اساسها مباشرة ، ولكن دون الوقوف عند هذه الاساليب على سبيل الحصر :

١ - اسلوب النظر الى تاريخ تطور الفكر على اساس انه تاريخ افكار شخصية .

(١) ايضا : ص ٢٥٠ .

(٢) ايضا : ص ٢٦١ .

(٣) ايضا : ص ٢٦٢ .

(١) جمال الدين الافغاني : الاعمال الكاملة ، جمع محمد عمارة ، ص ٢٩٧ .

(٢) عباس محمود العقاد : محمد عبده - القاهرة ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ص ٢٢٩ .

(٣) المرجع السابق .



- ٢ - أسلوب النظر الميكانيكي الى علاقات التبادل بين ثقافات الشعوب .  
 ٣ - أسلوب النظر في تمايز الثقافات البشرية على اساس عرقي (عنصري) .  
 ٤ - الاسلوب التاريخي .

\*\*\*

قبل الاقدام على ما سنحاوله منذ الان ، ينبغي ان نحذر الانزلاق الى التصنيف الجامد الصارم . ومصدر الحذر هنا هو انه ليس - في الواقع - من حدود مقفلة بين اسلوب واخر ، فليس من حقنا اذن ان نضع هذا الباحث او ذاك في هذه «الخانة» او تلك ، ثم نختم عليه بحكم اطلاقى وحيد الجانب . ان مثل هذه الصرامة الحاسمة غريبة عن المنهج الذي نهتدي به .

\*\*\*

ان الممارسة الاسلوبية التي ترى الى تاريخ تطور الفكر البشري ، فسي هذا المجتمع او ذاك ، من زاوية تسلسل تاريخ «الاشخاص» او تسلسل افكارهم نجدها كظاهرة عامة في مؤلفات معظم مؤرخي الفلسفة العربية - الاسلامية المحدثين ، ولا سيما الكتب المعدة منها لتدريس هذه الفلسفة في الصفوف الثانوية النهائية او في الجامعات . فهي - من هنا - تسهم في ترسيخ المنهجية المثالية فسي تفكير اجيال من المتعلمين والجامعيين ، كما نرى ذلك - مثلا - في كتاب يرجع اليه طلبة فرع الفلسفة للشهادة الثانوية بلبنان وهو باسم «اعلام الفلسفة العربية» (١) . هذا الكتاب يمثل الظاهرة بكلا وجهيها : فهو يؤرخ للفلسفة العربية على انها تاريخ «اعلامها» من وجه ، وعلى انها تاريخ افكار هؤلاء الاعلام من وجه اخر . فاسم الكتاب دليل كاف على الوجه الاول . اما الوجه الثاني فدليله ينتشر في مختلف مباحث الكتاب على نحو هذا المثال الذي نقرؤه :

« القدرية : معبد الجهني .

« ان اول من اشتهر عنه القول بان العبد مخير لا مسير ، هو معبد بن خالد الجهني . قيل اخذه عن نصراني من اهل العراق كان قد اعتنق الاسلام ثم ارتد الى النصرانية . وعن معبد اخذه تلميذه وملازمه وخلفه غيلان بن مروان الدمشقي . وهو الذي نشره وعممه وجادل فيه ودافع عنه اشدالدفاع .

(١) تاليف كمال اليازجي وانطون غطاس كرم - دار المشوف ، مكتبة انطوان ومكتبة لبنان بيروت ١٩٦٨ .

ثم الحق به اراء اخرى له في مسائل كان قد كثر الكلام فيها ، فانتظمت اراؤه مدرسة ، وجماعته فرقة عرفت بالقدرية قام تعليمها على ثلاثة اراء بارزة (١) .

هكذا تظهر « القدرية » : فكرة شخص اخذها عنه شخص اخر الحق بها اراء اخرى له ، ثم انتظمت اراؤه مدرسة ، وفرقة القدرية هي « جماعته » . . اما كون القدرية حركة تاريخية ظهرت كانعكاس تكاد يكون مباشرا لصراع اجتماعي - سياسي في مجتمع سيطرت عليه سلطة الحكم الفردي الوراثي المطلق باسم القضاء والقدر (٢) ، فهذا ما لم يفكر فيه مؤلفا الكتاب . ذلك رغم ان المصادر والمراجع التاريخية نفسها لا تحدد مبدأ ظهور حركة القدرية هذا التحديد الصارم الذي قرأناه الان (٣) . ان منطق التفكير المثالي وحده يوافق على مثل هذا التحديد لنشأة الظواهر الفكرية او غير الفكرية .

ثم هكذا تظهر القدرية : فكرة تلقاها معبد الجهني عن نصراني الخ . . . اي انها فكرة دينية محضا انتقلت - بوساطة فرد عن فرد - من المسيحية الى الاسلام ، وبذلك صارت قضية دينية اسلامية .

هنا اذن اسلوبان متداخلان من اساليب النظر الى الفكر التراثي : اعتباره - اولا - تاريخ افكار فردية منعزلة عن تاريخ المجتمع الذي يعيش فيه اصحاب هذه الافكار . واعتباره - ثانيا - تاريخ فكر ديني لا صلة له بقضايا البشر على الارض . وكلا الاسلوبين ينبع من منهج مثالي « لا تاريخي » .

اما اسلوبية النظر الى هذا التراث من جانبه الديني وحده منقطعاً عن جذوره البشرية الاجتماعية ، فهي ايضا اسلوبية شائعة في مؤلفات الباحثين العرب المحدثين ، بل في كتابات المعاصرين منهم الذين يعيشون في هذه الايام من اواخر القرن العشرين . ننظر - مثلا - في ما يكتبون عن نشأة «علم الكلام» ، او نشأة الفلسفة ، او التصوف . ننظر في: كيف نشأت هذه الظواهر الفكرية التي هي الاجزاء الاساسية المكونة لهذا التراث ؟ نجد الاجابة في كتاباتهم تكاد تكون صيغة واحدة ، او صيفا متشابهة . كلهم على اتفاق ان « علم الكلام » بدأ جدلا في العقائد ، وان هذا الجدل كان محصورا ، ايام النبي والصحابة ،

(١) المصدر السابق : ص ١١٠ .

(٢) راجع بحث القدرية في هذا الكتاب - القسم الثاني ، الفصل الثاني - .

(٣) تؤكد مصادر ومراجع تاريخية معتمدة ان الجدل في مشكلة القدر ظهر في الفكر العربي - الاسلامي قبل معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، وبعضها يرقى به الى عهد النبي ، وبعضها الى عهد الخلفاء الراشدين ( راجع بحث القدرية في هذا الكتاب ، ومحمد عمارة : المتزلة ومشكلة الحرية الانسانية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٧ - ١٢ مع الهوامش ) .

منصب الخلافة في نشأة الفرق الاسلامية وحاجة كل منها الى دعم موقفها بموقف كلامي . فهذا نزاع تاريخي دون شك ، ولكن مضمون « تاريخيته » الحقيقي شيء اخر غير المضمون الذي نراهم يدورون حوله . انهم يدورون حول منصب الخلافة كمنصب ديني ليس غير ، ويتصورون النزاع على هذا المنصب نزاعا اجتهاديا - حقوقيا دستوريا - بلغة عصرنا ، اي نزاعا على تحديد الجهة التي قررها التشريع الاسلامي مصدرا لاختيار الخليفة بعد النبي . فالخلاف اذن نظري تشريعي ليس غير . واذا اطلق عليه بعض هؤلاء الباحثين صفة «السياسي» احيانا فلا يتجاوز مفهوم « السياسة » عند هذا البعض مفهومها التبسيطي السطحي الذي يقف عند المطامح الذاتية الفردية لدى المتنازعين على الخلافة . غير ان بعضهم ينفي حتى هذا المفهوم المبسط « للسياسة » في مسألة النزاع التاريخي هذا ، اي انه ينفي ان خلافا « سياسيا » دخل معركة الخلافة اساسا ، حتى المعركة التي ادت الى مصرع الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان ، لا يجد فيها احد الباحثين المعاصرين « تنازعا واضحا ، ولكن نجد تهيئا كبيرا لحركة عقلية مقبلة يشتد فيها النقاش ... لم يكن ثمة خلاف كبير . فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبي العظيم ، ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راض ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل وهذا رباني الامة وعالمها ، بل السيد الذي طلب الحق - بقصد عليا بن ابي طالب - ، هو ايضا راض عن الشيخ الثالث ، فعلم اذن الخلاف ؟ » (1) .

ان « تاريخية » العلاقة بين نشأة « علم الكلام » ومعركة الخلافة ، كما يضعونها ، تنتهي - بمثل هذا النهج من التفكير الفيبني - الى **العدمية التاريخية** . ويكاد يتفرد احمد امين بفهم هذه العلاقة فهما تاريخيا يقترب من واقع المسألة الى حد . فهو يقرر ان الصراع على الخلافة صراع سياسي اشبه بما يكون من صراع بين الاحزاب السياسية في عصرنا ، وان لم تتخذ الاحزاب يومئذ هذا الشكل السياسي المعاصر ، « بل اصطبغت صبغة دينية قوية ، وصار كل حزب سياسي فرقة دينية ، وصار الذين يقتتلون سياسيا يقتتلون دينيا ، وبدل ان يسمى الحزب اسما سياسيا يدل على المبدأ السياسي الذي يدعو اليه ، تسمى اسما يدل على المذهب الديني : كشيعة ، وخوارج ، ومرجئة ... » . وهكذا الشأن في المسائل الكلامية المعروفة ، كمسألة مرتكب الكبيرة مثلا : اكاfer هو ام مؤمن ، « ... فالظاهر ان بحثها لم يكن بحثا لاهوتيا بحثا ، وانما منشؤها حكم الاحزاب السياسية بعضها على بعض ... » (2) . ولكن احمد امين لم يبلغ بهذا الفهم التاريخي السليم عمق القضية وجوهرها ، اي انه لم يتعمق

(1) النشار : المصدر السابق ، ج1 ، ص 296 .

(2) احمد امين : ضحى الاسلام - ط 4 ، ج 2 ، ص 64 .

ضمن النصوص الدينية ودلالاتها الظاهرة ، ثم تخطى ذلك الى « الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية » (1) كرد فعل « للمؤثرات الاجنبية » (2) التي تتحدد عند بعضهم بـ « حركة هجوم مستتر على الدين الجديد وعقائده » او بـ « هجمات فلسفية من اديان مختلفة وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها » (3) . فهذه المؤثرات الاجنبية يتفق الجميع على تحديدها بهذه الطريقة . اما المؤثرات الداخلية فيظهر بعض التفاوت في تحديدها : احدهم يرى ان « الحياة الاسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني : فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه ، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام ، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة ، ومن النظر فيه كلفة نشأت علوم اللغة ... الخ » (4) . واخرون يرون ان من العوامل الداخلية : 1 - « عرض القرآن الكريم لاهم الفرق والاديان التي كانت منتشرة في عهد النبي محمد - ص - ، فرد عليهم ونقض قولهم ... » (5) 20 - « ان المسلمين لما فرغوا من الفتح ، واستقر بهم الامر ، واتسع لهم الرزق ، اخذ عقلهم يتفلسف في الدين فيشير خلافات دينية ، ويجتهد في بحثها والتوفيق بين مظاهرها . ويكاد يكون هذا مظهرا عاما في كل ما نعرفه من اديان ... » (6) . 3 - مسائل الخلاف التي تتمركز حول منصب الخلافة بعد النبي . 4 - الايات القرآنية المشابهة والخلاف في تفسيرها (7) .

ان وضع نشأة « علم الكلام » على هذه الصورة التي يتفق الباحثون العرب المحدثون على خطوطها كلها تقريبا ، مهما اختلفت صياغتها ، او اختلف وجه التفصيل لبعض عمومياتها ، انما هو بذاته وضع للمسألة خارج حدود التاريخ . قد يكون الرابط الوحيد بينها وبين التاريخ هو ما يذكرونه من تأثير النزاع حول

(1) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - دار المعارف بمصر ، ط 5 ، ج 1 ، ص 28 .

(2) محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام - دار النهضة العربية ، بيروت 1971 ، ص 122 .

(3) النشار : ج 1 ، ص 28 .

(4) النشار ايضا : ج 1 ، ص 295 .

(5) احمد امين : ضحى الاسلام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1949 ، ط 4 ، ج 2 ، ص 1 .

(6) احمد امين : المصدر السابق ، ج 2 ، ص 2-3 .

(7) العاملان الاخيران - 493 - يضمهما مختلف الباحثين المحدثين ، فلا حاجة بنا لتعيين المصادر .

اما عن التراث الفلسفي العربي - الاسلامي ، فهنا ايضا نجد الباحثين المحدثين ، حتى المعاصرين لا يمانوا هذه ، يتهجون النهج نفسه الذي اقاموا عليه اسلوب معالجتهم لنشأة « علم الكلام » .

□ الفلسفة في هذا التراث : « فلسفة اسلامية » . هكذا هي عند جملة من هؤلاء الباحثين . هي اسلامية ، لا بالمعنى التاريخي ، اي لا بمعنى نسبتها الى المجتمع الذي ارتبط تاريخه في العصر الوسيط بتاريخ الاسلام ، واتصل نظامه الاجتماعي - السياسي بنظام دولة الخلافة الاسلامية ، بل هي اسلامية بالمعنى الديني : عقيدة وشريعة . على هذا المعنى اقام المؤرخ والمفكر الفلسفي مصطفى عبد الرازق تحليله لهذا التراث . وبهذا المعنى وصف فلسفة التراث بـ « الاسلامية » في عنوان مؤلفه الخاص بتاريخ هذه الفلسفة (١) . من هنا كانت في نظره شاملة لعلم « اصول الفقه » بحجة ان « مباحث اصول الفقه تكاد تكون بجملة من جنس المباحث التي تتناول علم اصول العقائد الذي هو علم الكلام » (٢) . وعبد الرازق لا يضع « علم الكلام » الاسلامي خارج « الفلسفة الاسلامية » ، بل هو يرى ان جملة المباحث الكلامية ومباحث اصول الفقه تشكل العناصر الاساسية في بنية هذه الفلسفة . لذا هو يطلق على الشافعي (٣٠٤ هـ / ٨١٩) ، راس المذهب الفقهي السني ، المعروف باسمه ، صفة الفيلسوف ، لانه - اي الشافعي - وضع طريقة في استنباط الاحكام الفقهية (٣) تقوم على « اتجاه العقل العلمي الذي لا يعني بالجزئيات والفروع ، فكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع ، بل يعني بضبط الاستدلالات التفصيلية باصول تجمعها ، وذلك هو النظر الفلسفي » (٤) . وعلى هذا المنحى يجري باحث اشعري معاصر يسمي الشافعي « فيلسوف الاسلام الاكبر في الاصول » (٥) . غير ان هذا الباحث يحصر فلسفة التراث كلها في مباحث علماء اصول العقائد (الكلاميين) وعلماء اصول الفقه المسلمين . اما فلسفة « الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم » ممن « يدعون فلاسفة الاسلام » ، فليست « فلسفة اسلامية اصيلة » ، وانما هي « يونانية في كلياتها وجزئياتها ، ومزيج من الارسططاليسية الافلاطونية والافلاطونية الحديثة » (٦) . ولكن

(١) مصطفى عبد الرازق : تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٧ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٢٠ .

(٤) ايضا : ص ٢٢٠ .

(٥) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٢١ .

(٦) المصدر السابق : ص ٧٢٠ .

المضمون الاجتماعي للحزبية السياسية في هذا الصراع . وبسبب من منهجه الفكري والايديولوجي البرجوازي رايناه سابقا ، في تعليقه « لتفلسف المسلمين في الدين » بعد ان « فرغوا من الفتح ، واستقر بهم الامر » ، يضع المسألة في اطار « المظهر العام في كل ما نعرفه من ادیان » ، دون ان يضعها في اطارها التاريخي الخاص بتلك المرحلة من تاريخ « المسلمين » ، اي مرحلة الصراع السياسي بمضمونه الاجتماعي . وبذلك تراجع عن المنطق التاريخي الذي لامسه في مسألة الفرق الحزبية - الدينية ، وارجع الامر - اخيرا - في نشأة « علم الكلام » الى منطلق ديني منفصل عن تاريخيته المعينة .

ان تحليلات الفكر البرجوازي لنشأة الفكر « الكلامي » ، في مباحث المحدثين هؤلاء ، ليست مؤهلة ان تكتشف الابعاد الحقيقية لهذه المسألة . هذه الابعاد التي تمتد في العمق الزمني الى الظروف التي ظهر خلالها الاسلام في مكة ، اذ كانت هناك نواة جنينية لصراع اجتماعي يتخذ شكله القبلي ، وحين انفجر الصراع حول الخلافة بعد النبي ، كان ذلك هو الشكل الديني الذي اتخذه الصراع ذلك بعد ان وجد في ظل الظروف الجديدة عوامل نموه وامتداده نحو ابعاد اجتماعية - سياسية تتجاوز نطاق المكان والزمان اللذين نشأ فيهما قبيل ظهور الاسلام . ولم تكشف هذه الابعاد عن مضمونها الاجتماعي - السياسي ، بكثير من الوضوح ، الا في خلافة الراشدي الثالث عثمان ، وبعد مصرعه مباشرة ، اذ اقترن مصرعه بأول انتفاضة من نوعها في تاريخ العرب بعد الاسلام ، لانها انتفاضة حملت مضمونها المطليبي الجماهيري الصريح المحدد بقضية اجتماعية - سياسية نزعته عن نفسها - او كادت - حتى شكلها الديني . كانت هذه الانتفاضة تعني قطاعا واسعا من فئات المجتمع الجديد في امصاره الجديدة . لقد نبه مصرع الخليفة عثمان مشكلات كانت تتحرك في الخفاء ، فبرزت الى السطح بحدة واصطبغت بالدم ، وصرحت عن ابعادها الاجتماعية - السياسية بعنف مد تلقفها حزب الامويين الذي كان العامل المباشر في اثارها . لم يكن لهذه المشكلات الا ان تجدد - بالضرورة - تعبيرا عنها في الاشكال الفكرية التي تتحدد تاريخيا بكونها ذات صبغ دينية اسلامية . على صعيد هذه المشكلات الساخنة نبثت تيارات متصارعة من الافكار كانت تتراكم كحميا على غير نسق ونظام ، وكانت تتفاعل مع روافد عدة من الثقافات غير العربية ، الى ان وجدت مجال تحولها كيقينا الى شكل من العلم اكتسب نوعا نسبيا من النسق والنظام ، وكان « علم الكلام » المعتزلي هو هذا الشكل النوعي الجديد (١) .

★ ★ ★

(١) راجع مبحث علم الكلام في هذا الكتاب : القسم الثاني - الفصل السادس .

تاريخي . ذلك بأن جوهر المسألة هذا يقوم في بحثه على أساسين : ربطه « الفلسفة الإسلامية » بالعقيدة والشريعة ، أولا . ورؤيته الذاتية لنوع الصلة بين الدين وتراث « فلاسفة الإسلام » ، ثانيا . أن نوع هذه الصلة في رؤيته يقوم : على « طابع التوفيق بين الدين والفلسفة » ، وعلى كون هذا « التوفيق » ينطلق من الأخذ بمبدأ « وحدة الحق ، ووحدة الغاية » بين الدين والفلسفة (١) .

هذا هو جوهر المسألة لا عند عبد الرازق وحده ، بل لدى سائر المفكرين المحدثين الذين يؤسسون معرفتهم للتراث على الموقف الأيدولوجي البرجوازي المسيطر على مختلف مواقفهم الفكرية من مختلف قضايا العصر . أن إصرار هؤلاء المفكرين على قضية الطابع « التوفيقية » لفلسفة التراث العربي - الإسلامي ، وعلى فكرة « وحدة الحق ووحدة الغاية » في الدين والفلسفة لدى فلاسفة التراث جميعا باطلاق ، لهو - في الواقع - إصرار ليس مصدره النقص في تعمق نصوص التراث أو في رؤية تاريخيته ، بقدر كون مصدره - جوهريا - ذلك المنطلق الفكري الذي لا يستطيع أن يرى التراث إلا من جانبه القبيح ، بحكم الانسياق - عن وعي حيناً وعن غير وعي أحيانا - مع إحياءات البنية الأيدولوجية للفكر البرجوازي المسيطر . أن كتابنا هذا يضع في حسابه محاولة تبديد « أسطورة » الطابع التوفيقية المزعوم أو الموهوم عن هذا التراث ، ومحاولة تمزيق النشاء الظاهري عما يتوهم من ذهاب « فلاسفة الإسلام » إلى فكرة « وحدة الحق ووحدة الغاية » التي تجمع بين الدين والفلسفة ، أو ذهاب البارزين منهم ، - بالاقبل - إلى هذه الفكرة .

□ حاول إبراهيم مذكور أيضا تجاوز المنهج السلفي والمنهج الاستشراقي الغربي في معرفة التراث ، إلى « منهج تاريخي » . فقد لاحظ النقص في معالجات تراث « الفلسفة الإسلامية » ، ولاحظ خطأ الافتراضات التي تصدر عنها تلك المعالجات ، وانتهى إلى القول بضرورة التعويل « على المنهج التاريخي » لتدارك ذلك النقص ولتقضي تلك الافتراضات (٢) . هذا أمر طيب يأتي من باحث كبير الشأن في مجال الدراسات الفلسفية المعاصرة ، فلا بد من النظر إليه بإيجابية ، مع صرف النظر عن طريقة « تبريره » غير الواقعية لافتراضات الباحثين الغربيين بأن منشأ هذه الافتراضات « في الغالب أنها لم توضع بعد

(١) أيضا : ص ٧٦ .

(٢) إبراهيم مذكور : « الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه » ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ ، ط ٢ ، راجع مقدمة الطبعة الأولى ، ص ٩ - ١٠ . ذكر مذكور من أمثلة الافتراضات الخاطئة في معالجة تراث « الفلسفة الإسلامية » : نظريات التعصب الجنسي ( العنصري ) التي استخدمها فريش من الفلاسفة الغربيين ( راجع من كتابه ص ١٥ - ١٩ ) .

مصطفى عبد الرازق ، بالرغم من توكيده الصفة الإسلامية لفلسفة التراث ، وبالرغم من ربطه هذه الصفة بعقيدة الإسلام وشريعته ، وبالرغم من اعتباره هذا الارتباط مركز اصالة « الفلسفة الإسلامية » - نقول أنه بالرغم من ذلك كله لا ينفي اصالة الممارسات الفلسفية التراثية خارج أصول العقائد وأصول الفقه ، ولا يقف منها هذا الموقف العدمي المطلق الذي التزمه النشار ، بل وضعها في إطار وحدة متكاملة مع الممارسات الاصولية للعقائد والفقه ، أي أن عبد الرازق يعني بـ « الفلسفة الإسلامية » كل ما أنتجه الفكر « الإسلامي » من أعمال تجتمع فيها عناصر « النظر الفلسفي » بما فيها من طرق الاستنباط العقلانية و « الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها » . وأكثر من ذلك : أن عبد الرازق يدافع عن اصالة فلسفة الإسلاميين ( أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد ) الذين « يحرمهم » النشار هذه الاصالة . فان عبد الرازق يقف بوجه النزعات العنصرية التي تبرز في معالجات الباحثين الغربيين لفلسفة أولئك الإسلاميين على أساس التفريق بين العقل السامي والعقل الآري ، منكرا هذا النهج من التفكير ، وهو يرى أنه « .. كادت تتلاشى في القرن العشرين فكرة أحمق السامية والآرية في الحكم على الفلسفة الإسلامية ، وذلك بحكم تساؤل نظرية السامية والآرية نفسها وضعف سندها العلمي » (١) . يضاف إلى ذلك أن عبد الرازق يتجاوز منهجه السلفي نفسه حتى يكاد يقارب المنهج التاريخي في نقطتين : **أولاهما** ، حين « يسمع » باطلاق اسم « فلاسفة الإسلام » حتى على غير المسلمين منهم ، واطلاق صفة « إسلامية » على فلسفتهم ، « فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية » بالمعنى الاصطلاحي ... » (٢) . **والثانية** ، حين يدعم تسمية « الفلسفة الإسلامية » بالاستناد إلى كون « أهل هذه الفلسفة أنفسهم » قد سموها كذلك (٣) ، منتهيا من هذا الدعم إلى هذه النتيجة الهامة : « .. من أجل ذلك كله نرى أن نسمي الفلسفة التي نحن بصدددها كما سماها أهلها « فلسفة إسلامية » ، بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم » (٤) بهاتين النقطتين ، وبالتفسير الأخير - بخاصة - الذي انتهى إليه عبد الرازق ، يكون قد تجاوز منهجه إلى منهج آخر يقارب به ، كما قلنا ، المنهج التاريخي . ولكن هذا التجاوز يبقى جاثبيا ، ما دام جوهر المسألة عنده غير

(١) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق ، ص ٢٢ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٨ .

(٣) يذكر مصطفى عبد الرازق هنا من « أهل هذه الفلسفة » : ابن سينا ، والكندي ، وحنين بن اسحاق ، والشهرستاني وغيرهم ( المصدر نفسه ) .

(٤) أيضا : ص ١٩ - ٢٠ .

دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الاسلامي في اصوله ومصادره ، وانما املتها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية « ، وان « بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين دون ان يكون لهم الملم بلغتهم او دون ان تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية » (١) . والواقع ان احكام الغربيين ، ومنهم المستشرقون ، لم تصدر عن « جهل » في اصول التراث ومصادره ، او نقص في الملم بلغته العربية ، فان اصوله ومصادره اوفر عندهم منها عندنا ، والذين يعرفون العربية منهم - وهم كثر - لا يقولون اتقاناً لها عن كثير من الباحثين العرب المعاصرين انفسهم . ولا بد ان الدكتور المذكور يعرف ذلك جيداً . نقول : مع صرف النظر عن هذا « التبرير » الذي لا يغير شيئاً من الواقع ، ننظر بايجابية الى اقتراحه التحويل على « المنهج التاريخي » . فما قوام هذا المنهج في اقتراحه ؟ هو « ان يعرض الفكر الاسلامي في ذاته ، فيدرس دراسة واقعية في ضوء ما وصل اليه المسلمين من افكار اجنبية ، وعلى اساس ما ولدته البيئة الاسلامية نفسها من بحوث ومناقشات ، ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به ، كي يمكن ادراكه على حقيقته وتفهمه على وجهه ، ثم تتبع ادوار تكوينه : نشأة ، وتطور ، وكمالاً ونضجاً ، وبيّن مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة » . (٢) ، وان يحاول الباحث ما استطاع ان يحيا حياة الاقدمين ، وان لا يأخذ الافكار منفصلاً بعضها عن بعض ، وان يضع الفيلسوف الذي يدرس افكاره وضعاً صحيحاً في بيئته ، ويهتم ببيان نشأة الفيلسوف ومدى ارتباطها بالافكار المعاصرة له ، ويبحث آراءه غير منفصلة عن نواحي الثقافة الاسلامية الاخرى المتصلة بها ، ولا يقف بالعصور عند خطوط تحديد وهمية ، ولا يتحول التاريخ في بحثه الى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة (٣) .

هذه هي الخطوط الاساسية « للمنهج التاريخي » كما وضعها المذكور ، متناثرة ، خلال مقدمة الكتاب . اذا اخذنا هذه الخطوط بصورتها التركيبية ، كوحدة متكاملة ، وجدنا فيها اساساً سليماً للبحث التاريخي في موضوع التراث ، رغم ما نلمح خلالها من ملامح تشير الى ان المفهوم المسيطر على تفكير المذكور « للمنهج التاريخي » يتصرف الى معنى « التاريخ » الذاتي للافكار والفكرين ولعله اشبه بمعنى التحقيق « التاريخي » للنصوص التراثية ولسيره الاشخاص الذاتية . ولكن لن نأخذ الآن بما توحى به هذه الملامح ، كيلا يكون حكمنا سابقاً

لاوائه . اما ونحن الان امام هذه الصورة المرسومة للمنهج ، فلا نستطيع الا ان نأخذها بنظر ايجابي ، وان نعدها محاولة جديدة لإنتاج معرفة معاصرة للتراث . ذلك من حيث الوضع الشكلي والنظري للمحاولة . اما من حيث المنطلق الفكري والايديولوجي فليس يصح الحكم لها او عليها الا من خلال التطبيق . وقد وضع المذكور لكتابه الذي نحن بصدده هذا الشعار « منهج وتطبيق » وهو يعدنا في المقدمة انه في مجال التطبيق تأكيد للمنهج وتوضيح له (١) ، وفي مجال كلامه على صلة « الفلسفة الاسلامية » بالفلسفة اليونانية يرفض النظريات القائلة بنان « الفلسفة الاسلامية » ليست الا نسخة منقولة عن ارسطو كما زعم رينان ، او عن الافلاطونية المحدثة كما ادعى « دوهيم » ، ويضع في حسابه وهو يبرهن على رفضها ان « فلاسفة الاسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الاخرين » ومن الخطا ان نهمل اثر هذه الظروف في افكارهم ونظرياتهم . واذن استطاع العالم الاسلامي ان يكون لنفسه فلسفة تتماشى مع اصوله الدينية والاجتماعية . . . (٢) . هذا كله يبشر باننا نكون امام محاولة تطبيقية متقدمة أيضاً الى جانب المحاولة النظرية المتقدمة . ولكننا نسططم بالخيبة منذ الخطوة الاولى :

تبدأ خطوة التطبيق الاولى في كتاب المذكور بالكلام على « نظرية السمادة والاتصال » ، وعلاقتها بالتصوف الاسلامي ، ثم يبحث التصوف الاسلامي نفسه ثم تصوف الفارابي (٣) . لعل موضوع التصوف اهم محك وامتحان للمنهج التاريخي ، لانه موضوع يتأني ان يكشف عن « تاريخيته » الا لمن يأخذ بالجواهر العلمي لهذا المنهج ، دون من يقتصر على الاخذ بشكليته التي تقف عند « التاريخية » الذاتية للفكر والمفكر . فالتصوف نفسه ظاهرة ذاتية مسن حيث هو تجربة داخلية للمتصوف كفرد ، ولكن هو - في واقع الامر - ظاهرة اجتماعية مسن حيث كونه تعبيراً عن رد فعل غير مباشر لواقع اجتماعي معين . ولذا نرى التصوف يتخذ اشكالا وسمات مختلفة باختلاف انماط العلاقات الاجتماعية والاضاع السياسية وباختلاف الانظمة التي تحكم هذه العلاقات وهذه الاوضاع . من هنا كان الخوض في ظاهرة التصوف ، هنا او هناك ، مجال امتحان مفعماً بالزلق يكشف قوة التماسك او ضعفه في مناهج البحث كما يكشف هوياتها الفكرية والايديولوجية . وهذا ما رايناه بالفعل في منهج المذكور

(١) ايضاً : ص ١١

(٢) ايضاً : ص ٢٢ .

(٣) راجع المصدر نفسه : ص ٢٢ - ٤٥ .

(١) المصدر السابق : ص ٩ - ١٠ .

(٢) ايضاً : ص ١٠ .

(٣) ايضاً : ص ١٠ ، ١١ ، ٩ ( بالترتيب ) .

«التاريخي» عند تطبيقه على موضوع التصوف . فمنذ الخطوة الاولى - كما قلنا - كانت خيبتنا بهذا المنهج . فاذا بالتصوف ، في تفكيره ، ينحصر في التجربة الذاتية ولا يطل منها على شيء من واقع التاريخ ، سوى «التاريخ» الذاتي لصاحب التجربة كفراد . واذا اطل على شيء آخر خارج الذات ، فليس هناك سوى تجارب «ذاتيات» فردية اخرى . فالفارابي - وهو موضوع التطبيق الاول للمنهج - صوفي يمثل « اقدم صورة » للافكار الصوفية عند فلاسفة الاسلام . و « العوامل المؤثرة في تصوفه » نوعان : داخلي ، وخارجي . اما الداخلي فكونه « يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل الى الوحدة والخلوة » . ( ما مصدر ذلك ؟ ) . واما الخارجي ، فهو اولا : « الوسط الذي عاش فيه ابو نصر » . ومنتظر هنا امرا جديدا يثير لنا «الوسط» الاجتماعي في عصر الفارابي وكيف جعل من الفارابي متصوفا . ولكن سرعان ما نكتشف ان « الوسط » المعني ليس سوى أفكار صوفية كثيرة منتشرة في العالم الاسلامي زمن الفارابي (1) . ولا نجد من تفسير «تاريخي» لهذه الظاهرة سوى كون هذه الافكار الصوفية الكثيرة « صادرة عن اصل هندي او فارسي او اغريقي او مسيحي » . (2) وثاني عامل خارجي اثر في تصوف الفارابي : انه عاصر كبار الصوفية الذين يقولون بالحلول امثال الجنيد ، والشبلي ، والحلاج (3) . والعامل الثالث : ان نظرية السعادة الفارابية مستقاة من ارسطو في كتابه « الاخلاق النيقوماخية » (4) . والعامل الرابع : انه تأثر بنظرية الجذب « الاكستاسيس » الافلوطينية (5) . مع ذلك يخلص مذكور من عرض هذه العوامل « الخارجية » الى هذا الاستنتاج : « وعلى هذا نرى ان نظرية السعادة الفارابية انما نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة . فهي مدينة لميول الفارابي واستعداداته ، بقدر ما هي متأثرة ببيئته ومفكري الاسلام المحيطين به » (6) . هذا الاستنتاج مع مقدماته السابقة يكشف لنا ماذا كان يعني مذكور بـ « الوسط » و « الظروف الاجتماعية » و « البيئية » حين جاءت هذه « المصطلحات » في ابرز خطوط الصورة التي رسم بها منهجه « التاريخي » الذي اكتشفنا اخيرا انه « لا تاريخي » .

خصصنا منهج مذكور « التاريخي » بهذا القدر من البحث ، لانه يمثل اتجاهها في الدراسات التراثية المعاصرة ظهر في الآونة الاخيرة بعد ان تعرض

(1) المصدر نفسه : ص ٣٩ .

(2) ايضا : ص ٤٠ .

(3) ايضا : ص ٤٢ .

(4) ايضا : ص ٤٣-٤٤ .

(5) ايضا : ص ٤٤ .

المنهج السلفي لضرورات التغيير في اساليبه التقليدية ، لتحل محلها اساليب تتخذ اشكالها ومصطلحاتها من اساليب المنهج العلمي الذي اخذ يكسب في مرحلتنا الحاضرة ارضا جديدة في مختلف مجالات البحث والتفكير .

ولكن المنهج السلفي لا تزال له آثار مسيطرة ، حتى بأساليبه التقليدية في مجال دراسة التراث . فلنتابع النظر في انواع اخرى من هذه الاساليب تمثل اتجاهات متبعة حتى الان في ما يكتب من بحوث جديدة تظهر في مؤلفات او في مجلات عربية منتشرة :

□ نقرأ في احد المؤلفات السلفية الحديثة عن قضية العلاقة بين الثقافة العربية - الاسلامية والثقافات الاخرى التي اتصلت بها وانصهرت فيها ، فاذا بهذه العلاقة تبدو ، في هذا المؤلف ، على الصورة الآتية :

● في عهد عمر استطاع العرب ان يضموا اشتاتا من الممالك المختلفة اصحاب الثقافات المتباينة : مصر وفيها الاسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت ، وفارس والعراق وهما زاخران بالمذاهب المختلفة، دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمناوية ، والشام وكان يضم اليعاقبة وغيرهم من ارباب الديانات القديمة . . . وبذلك أصبح في متناول العرب صيب من المعارف تستطيع ان تعترف منهلو شأته . ولكن المسلمين في مبدأ الامر ، تحت تأثير اعتزازهم بالدين وانفة منهم ان يكونوا تلامذة لمن اضحوا من رباناهم ، قد رفضوا هذه الثقافات واعرضوا عنها الا في القليل النادر ، ولم يقبلوا على اصحابها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة (1) .

في هذا النوع من الكلام اكثر من اتجاه يناقض المنهج العلمي . وفي هذا الكلام - قبل ذلك - مخالفة تاريخية ، هي الزعم بان العرب « رفضوا » تلك الثقافات المذكورة « واعرضوا عنها الا في القليل النادر » ، وانهم « لم يقبلوا بها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » . ان الواقع التاريخي

(1) حمودة غرابية : ابن سينا بين الدين والفلسفة - القاهرة ، دار الطباعة والنشر الاسلامية ١٩٤٨ ، ص ٢٢ . والمؤلف غرابية ازهرى نال درجة « استاذية » بامتياز في علم الكلام والفلسفة ، عمل مدرسا بكلية اصول الدين في الازهر . قدم لكتابه هذا د . محمد البهي استاذ الفلسفة بكلية اصول الدين ، فقال عنه انه حاول ان يكون محايدا في وزنه ما لابن سينا او لغيره من المتكلمين المسلمين ( . . . ) وانه « استطاع ان يكون محايدا في اكثر الاحيان رغم ما احاطته البيئة التعليمية التي تكون وترى فيها من ضروب التبعية والحزبية في الحكم واصدار القيم » .



نفسه ينفي هذا الزعم . والمصادر التاريخية لا تؤيده (١) ، حتى مؤلفات السلفيين المسلمين : قدامى ومحدثين ، مؤرخين وباحثين ، تشهد بالعكس ، فهي جميعا تسهب - بل تبالغ - في سرد الكثير من المواد الثقافية ، الدينية والفلسفة ، التي دخلت من الخارج لا في صلب الثقافة العربية - الإسلامية فحسب ، بل دخلت أيضا في صلب المشكلات التي تكونت من الجدل فيها والصراع حولها عناصر البنية المركزية لهذه الثقافة . وإذا كان من رفض قد حدث فعلا فذلك لم يكن رفضا للثقافات الأجنبية بذاتها ، أو لكونها ثقافات « من اضحوا من رعاباهم » انطلاقا من « اعتزازهم بالدين وانفة من ان يكونوا تلامذة » لهؤلاء « الرعايا » ! . ولم يكن ذلك رفضا من العرب جملة واحدة كشيعة أو قوم من الأقوام ، بحيث يشمل الرفض كل العرب ، كما نفهم من كلام « غرابة » . بل كان ما يحدث من رفض إنما يحدث من قبل هذه الفئة أو تلك ، ومن اهل هذا المذهب أو ذاك ، كمظهر من مظاهر الصراع الاجتماعي والفكري والايديولوجي تجاه بعض الافكار دون بعض ، أي ان كل رفض كان الى جانبه قبول ، ولكن شيئا من الرفض أو القبول لم يكن قط موجها الى هذه الفكرة أو تلك بسبب من كونها اجنبية، بل بسبب من كونها مخالفة أو موافقة للاتجاه الفكري والايديولوجي لدى الراضين أو القابلين . هذا أولا . واما ثانيا فليس من الصحيح - تاريخيا - ان اقبال العرب على تلك الثقافات الاجنبية لم يحصل « الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » . لانه من الثابت - تاريخيا - ان حركة التفاعل مع تلك الثقافات بدأت منذ اوائل العصر الاموي (٢) ، وتحولت الى تيار عاصف في مرحلة من العصر العباسي الاول كانت فيها « السيادة » العربية في اوج تجلياتها . ذلك من الوجهة التاريخية . اما من الوجهة المنهجية ففي كلام « غرابة » اتجاهان يرفضهما المنهج العلمي : **اولهما** ، الاتجاه الذي ينظر الى الشعوب غير العربية وثقافتها نظرة تعصب عرقي استعماري تنضح بها مقولة « الانفة » القبلية حيال الشعوب الاخرى ، كما تنضح بها مقولة « الرعايا » بما تحمله من رواسب التاثر بايديولوجية السيطرة الاستبدادية والتعالي الطبقي - العنصري . **ثانيهما** ، الاتجاه الفكري الذي ينظر الى قضية التواصل بين الثقافات القومية نظرة تبسيطية وميكانيكية من جهة ، ونظرة ذاتية من جهة . فهل كان الامر ، بعد ان « اصبح في متناول العرب صيب من المعارف » ، امر ارادة ورغبة ذاتية ، بحيث لو « شاء » العرب في هذه الحال ان يفتروا منه لاقتروا ، ولكنهم « لم يشاءوا » فلم يفتروا ؟ . هل يمكن ان يتصور باحث

في الثلث الثاني من القرن العشرين ان الامر يمثل هذه البساطة وهذه الميكانيكية وهذه « الارادية » ؟ . ان شكل العلاقة بين ثقافة وثقافة لا تفرده رغبات ذاتية ، بل الذي يقرره هو الواقع الموضوعي ، وهو مدى التقارب أو التباعد بين العلاقات الاجتماعية التي تنعكس في هذه الثقافة وتلك . على هذا الاساس وحده تجري بين الثقافات عملية تفاعل ، وهذه العملية هي التي تنتج شكل العلاقة بين ثقافة وثقافة . وهذا الشكل دائما هو **صيرورة** جديدة لكلتا الثقافتين المتفاعلتين ، وهذه الصيرورة يكون العامل الحاسم في تحديد كيفيتها هو فعل القوانين الداخلية للثقافة المتلقية دون الثقافة المتلقاة من الخارج . ان عملية التفاعل هذه تتميز بثلاث : هي **معقدة** وليست مبسطة اولا . وهي **ديالكتيكية** وليست ميكانيكية ثانيا . وهي **موضوعية** وليست ذاتية ثالثا . اما الرفض أو القبول فليس هو رفضا أو قبولاً في جوهره ، اي ليس **انتقائيا** اراديا . هو - في الجوهر - نتاج انصهار وتحول نوعي من الداخل . هو - اخيرا - نتاج تلك العملية الموضوعية الديالكتيكية المعقدة .

□ في موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة صدر ، بعد كتاب « غرابة » ، كتاب بلوح لنا من اسمه ( « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » ) (١) انه يحمل نظرة جديدة بشأن هذه العلاقة . بمعنى انه يصل الى رؤية الاساس للصراع القديم - الجديد بين الدين والفلسفة . لكن مؤلف الكتاب يعرض لاشكال هذا الصراع ، عبر عصور المسيحية والاسلام في اوربة وفي الشرق ، من زاوية جانبية بعيدة عن اساس المشكلة . ذلك لان السمة العامة المميزة لرؤية المؤلف هي النظرة **التوفيقية** انطلاقا من وحدانية « **الحقيقة** » التي هي الحقيقة اليمانية في نهاية المطاف ، اي اعتبار الحقيقة الفلسفية متطابقة بالضرورة مع تلك . من هذا المنطلق السلفي لا يمكن ان تتكشف قصة النزاع بين الدين والفلسفة الا عن اشكال من « التوفيق » بين المتنازعين تختلف باختلاف الاديان والفلسفات والعصور . وعلى ذلك كان لا بد للفلاسفة الاسلاميين ان يذهبوا الى ان غاية الدين والفلسفة واحدة وموضوعاتهما واحدة ، وأن يحاولوا تلك المحاولة التي طبعت الفلسفة العربية بطابعها : التوفيق بين الدين والفلسفة (٢) . ولكن ، كيف يتصور السلفيون المحدثون طبيعة تلك المحاولة ؟ . مؤلف « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » يقدم لنا نموذجا لهذا التصور : ابن رشد « يوفق بين الدين والفلسفة بتأويل الآيات الدينية تأويلا يؤدي الى اتفاق معناها مع ارسطو ( . . . ) اي ان ابن رشد أخضع الدين للفلسفة » (٣) ، وهو - اي ابن

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٦ .

(٣) ايضا : ص ٩٧-٩٨ .

(١) يمكن معرفة الكثير من اقوال هذه المصادر في الموضوع بمراجعة كتاب «عصر المأمون» (احمد فريد الزقاع) ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٢٧ ، مج ١ ، ص ٤٨-٤٧ ، ص ١٦٠-١٦١ ، ص ٢٧٩-٢٩٤ .

(٢) المرجع السابق : ص ٤٧-٤٨ ، ص ١٦٠-١٦١ .

رشد - « كان لا يقل عن القديس توما حماسة في تأييد المثل الاعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة » (١) . ثم ان ابن رشد حاول الرد على الغزالي في المسائل التي كفر بها الفلاسفة ، ولكن « التوفيق اخطاه في هذه المحاولة » (٢) . هنا اذن عناصر ثلاثة يمكن ان نستخلص منها ، مجتمعة ومنفردة ، صورة « للتوفيق » يسودها الاهتزاز ولكنها تكشف في الوقت نفسه ان الذي كان يحاوله الفلاسفة الاسلاميون هو شيء اخر غير التوفيق . اما الاهتزاز فيتمثل **أولا** : بالتناقض بين اخضاع الدين للفلسفة (٣) وبين « الحماسة للمثل الاعلى القائل باتساق العقل مع العقيدة » ، لان مؤدى اخضاع الدين للفلسفة ينفي هذا « الاتساق » ، والا فلماذا « الاخضاع » ؟ . وحكاية « تاويل الآيات الدينية » لا تزال هذا التناقض ، لان موضوع « التاويل » في تاريخ الفكر العربي - الاسلامي ، لم تكن قط غير وسيلة اتخذها الكثير من الفرق والمذاهب والتيارات الفكرية لاختفاء ما لم تكن تجرؤ على اعلانه من ادراك التعارض بين افكارها ومضامين النصوص الدينية . ويقدر ما كان بينها ، بعضها مع بعض ، من اختلاف في الافكار والمبادئ والايديولوجيات ، كان الاختلاف ايضا في معايير « التاويل » وطرائقه ، فلم يكن هناك معيار واحد ولا طريقة واحدة ولا ضابط من الضوابط يرجع اليه كقاعدة عامة للتاويل . لذا غالبا ما كان المعيار ذاتيا ، او اصطلاحا « مذهبيا » ، بمعنى ان يصطلح كل مذهب اصولي او فقهي او كلامي او فلسفي على قاعدة خاصة « للتاويل » . وغالبا ما كان ذلك - لدى فرق الفلاة والمذاهب الفلسفية بخاصة - وسيلة للهروب من اعلان التعارض مع مضامين النصوص الدينية ، ولم يكن قط دليلا على ذلك « الاتساق » معها . ويتمثل الاهتزاز - ثانيا - بما قيل عن محاولة ابن رشد الرد على الغزالي في المسائل التي كفر بها الفلاسفة وان « التوفيق اخطاه في هذه المحاولة » . فلو ان اخضاع الدين للفلسفة كان يتفق مع « الاتساق » المدعى عند ابن رشد لكان

(١) ايضا : ص ٩٩ .

(٢) ايضا : ص ١١٥ .

(٣) بين السلفيين المحدثين من يقدم تصورا اخر لمحاولة «فلاسفة الاسلام» التوفيق بين الدين والفلسفة . وهو تصور مناقض لهذا التوازن الذي يقدمه توفيق الطويل هنا ، رغم انه - اي الطويل - يتهج نهجا سلفيا ايضا . فمثلا محمود قاسم يرى ان ابن رشد اكتفى بالجمع بين الدين وفلسفة ارسطو وحدها دون ان يكون قاصدا نصرة الفلاسفة ، بل نصرة الدين ، بدليل انه حور هذه الفلسفة ، ولم يأخذ منها الا ما رآه حقا ( محمود قاسم : الفيلسوف الغتسري عليه ابن رشد ، القاهرة ، مكتبة الانجلو مصرية ، ص ٤٥-٤٦ ) ان هذا التناقض بين السلفيين في تصور محاولة « التوفيق » بين الدين والفلسفة في تراثنا الفلسفي ، يكشف عن ان هـذـه المحاولة ليست واقعية وانما هي تصورات ذاتية تفرضها منطلقات ايديولوجية مشتركة . على ان الطابع الانتقائي يسود معظم هذه التصورات .

من اليسير عليه ان ينجح في محاولته تلك . ولكن « التوفيق اخطاه » لانه لم يكن قادرا - بالفعل - ان يفعل « اتساقا » لا اساس له في نظامه الفلسفي ولا في منطلقه الايديولوجي . واما **ثالثا** فانه ليس من جامع يجمع على صعيد واحد مؤدى اخضاع الدين للفلسفة ومؤدى التوفيق بينهما . ان « الاخضاع » شيء اخر غير « التوفيق » : الاخضاع التزام بطرف واحد (وهو هنا الفلسفة) دون الآخر ( الدين ) ، والتوفيق هو التزام بكل الطرفين ( الدين والفلسفة ) . فاذا ثبت ان ما فعله ابن رشد ، وما فعله اسلافه من «فلاسفة الاسلام» ، هو اخضاع الدين للفلسفة - وهذا ما حاولوه بالفعل - فان « طابع التوفيق » الذي اجمع دارسو الفلسفة السلفيون المحدثون ، ومعهم معظم المستشرقين ، على الصاقه بالفلسفة العربية - الاسلامية ، انما هو طابع موهوم ينطلقون في الصاقه بها من مواقع اجتماعية كما ينطلق معظم المستشرقين من مواقع سياسية ، اي ان « طابع التوفيق » هذا اضفاه المحدثون على هذه الفلسفة لـصـرف الانظار عن المضمون الحقيقي للصراع بين المعرفة اليمانية والمعرفة العقلية وعن النزعات المادية الكامنة في كثير من الاستنتاجات التي توصل اليها « فلاسفة الاسلام » .

□ ويرجع الى هذا المنطلق نفسه ما نجده لدى السلفيين المحدثين ، او لدى بعض المفكرين الاخرين ، من تفسيرات ذاتية او « لاثارية » لاضطهاد الفلاسفة والفلاسفة الاسلاميين . مثلا : مؤلف « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » ايضا يفسر ظاهرة الاضطهاد هذه باسباب «سياسية وشخصية» . الاسباب الشخصية - كما يقول - هي « حسد العلماء للمتفوقين منهم (اي من الفلاسفة) وضيقهم بشهرة غيرهم ( اي غير العلماء ) وذبوع اسمهم وقلقهم من ظهور رأي جديد لم يألوه ، وحرصهم على رأي قديم ثبتوا عليه وآمنوا بصحته ( ... ) ثم طبيعة المعتد الدين في نفوس اهله ، لان الايمان كثيرا ما يسلم الى التزمت ، والتزمت لا يستقيم مع اطلاق الحرية للعقل وتقبل كل رأي يكشف عنه البحث والنظر » (١) . . اما الاسباب السياسية فقد تظن ان المؤلف وجد المنفذ خلالها الى منطق واقع المشكلة . ولكن الظن يخيب حين نراه يذهب بهذا المنطق الى الطريق المعاكس . فهو يعني بالاسباب السياسية : انسياق الحكام في ركب الراي العام ، ومسايرتهم لشعور الجماعات وتمشيهم مع عقلية الجماهير ، وقد يفعل هذا نفسه رجال الدين اكتسابا للسمعة الطيبة بين الناس (٢) . ان رؤية الاسباب السياسية على هذه الصورة تؤدي الى تحريف منطق المشكلة من الاساس . ذلك ان للمشكلة منطلقا اخر ، هو منطق الواقع التاريخي الاجتماعي . فان اولئك الحكام ، حين كانوا يضطهدون الفلسفة

(٣١) ايضا : ص ١٤١ .

والفلاسفة ، لم يكونوا ينساقون الا مع ايديولوجيتهم هم كحكام مسيطرين .  
 وكممثلين لنظام اتوقراطي - اقطاعي . فهم - بحكم ذلك - يظهرون كل فكر  
 يحتملون انه يذهب في مسار يمكن ان يتواصل مع ايديولوجية « الراي العام »  
 او « الجماهير » ، وان بصورة موضوعية مستقلة عن وعي الفلاسفة المباشر .  
 فالاضطهاد اذن كان « سوقا » للراي العام والجماهير في موكب الحكام ،  
 وليس « انسياقا » من الحكام « مع موكب الراي العام » ولا « تمشيا » منهم  
 مع « عقلية الجماهير » . . اما رجال الدين فان شواهد التاريخ - اضافة الى  
 التحليل الاجتماعي - تضعهم غالبا في الموقع الذي « ينساقون » منه الى موقع  
 ذوي السلطان . ولذا كان من شأنهم ان « يسوقوا » معهم « موكب الراي  
 العام » و « عقلية الجماهير » الى ذلك الموقع نفسه دون العكس . ذلك هو  
 المنطق الواقعي التاريخي للمشكلة ، وليس كما يتصوره ممثلو الفكر البرجوازي  
 من الباحثين المعاصرين . وربما كان طه حسين يحاول الرد على هذا التصور  
 الشائع لقضية اضطهاد حرية الفكر في تاريخ المجتمع العربي - الاسلامي ، حين  
 نفى ان يكون الاسلام نفسه مصدر هذا الاضطهاد او سبب محاربة الجديد  
 ومناهضة حرية الراي (1) ، وذلك في سياق دفاعه عن حرية التفكير ودعوته  
 للتجديد وحفز المفكرين العرب المعاصرين لنيل الجمود العقلي التقليدي . ولكن  
 طه حسين بدا « في الشعر الجاهلي » كطليعة للبحث في التراث بمنهج تاريخي  
 متحرر من السلفية ، (2) وانتهى كاسير للسلفية في معظم ما كتبه بعد ذلك .

□ رغم طغيان المنهج « اللاتاريخي » وطريقة التصور الذاتي على مجمل  
 دراسات المحدثين حول تراثنا الفلسفي ، نرى دراسات البعض منهم يتخللها ،  
 هنا وهناك ، ملامح من المنهج التاريخي العلمي . نذكر على سبيل المثال :

١ - يرى **جميل صليبا** ان « أله » ابن سينا « بعيد عن الحياة ، والحركة ،  
 والرحمة ، والمحبة وغيرها من الصفات التي تجدها في الاديان » (3) . يعلل  
 صليبا ذلك بكونه شكلا من تأثير الحياة السياسية في زمن ابن سينا . بمعنى  
 ان صورة « الاله » في فلسفة ابن سينا الالهية هي انعكاس عن صورة الخليفة  
 العباسي بعد انحلال مركزية الخلافة الى امارات ودويلات ذات استقلال واسع

(1) طه حسين : « من بعيد » القاهرة

(2) المنهج الذي اتبعه طه حسين حين كتب « في الشعر الجاهلي » منهج تاريخي بالمعنى النسبي  
 لا بالمعنى الكامل للمنهج التاريخي ، لانه - اي طه حسين - حاول ان يتلمس بعض الظاهرات  
 التاريخية للاستدلال على رايه القائل بان الشعر الجاهلي ليس جاهليا بل منتحلا . ونحن نخالفه  
 في استنتاجاته ، وان اعتبرنا طريقته في البحث كانت بدء ثورة على المنهج السلفي .

(3) جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، بيروت ، دار الاندلس ، 1961 ، ط 1 ، ص 100-101 .

الحدود . « اذ كان الخليفة مقيما في بغداد ، لا يعرف ما يفعله السلاطين في  
 منازلهم المختلفة . فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، والخير  
 المطلق الذي لا يدرك ، والمبدأ الاول الذي تتجه نحوه العقول ، وكان الامراء  
 والسلاطين عقول مستقلة عنه ، ومتصلة به ، لانها تشاركه في ابداعه ، وتستمد  
 الخير منه . ان كل كوكب في الهيات ابن سينا ملك يتحرك في السماء تسبيحا  
 لله تعالى ، كما يتحرك السلاطين والامراء في خدمة الخليفة المقيم في بغداد .  
 فكان السماء دولة فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكان الحياة  
 السياسية نظمت على صورة الافلاك وحركاتها . وعلى ذلك فليست افكار ابن  
 سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي اضغاث احلام مفعمة ببخار الارض » .

هذا ملحق تاريخي علمي في البحث احسن الربط ، بدقة ، بين العمل  
 الفكري السينوي وواقعه الاجتماعي - السياسي . ولكن الباحث نفسه يقع  
 في اسر المنهج « اللاتاريخي » في بعض تحليلاته الاخرى ، مثلا : حين يقارن  
 « مدينة » الفارابي بـ « جمهورية » افلاطون ، (1) يلحظ - بحق - كثرة  
 الفوارق بينهما ، كالفارق بين « مجتمع » الفارابي الذي يشمل جميع امم  
 الارض والذي هو - عند الفارابي - اكمل انواع الاجتماع البشري ، ودولته  
 الكبرى الجامعة افضل دولة تنال بها السعادة ، وبين « مجتمع » افلاطون  
 الذي يقتصر على مدينة ضيقة كاتينة واسبارطة . يلحظ صليبا هذا الفارق -  
 وهو فرق ذو اهمية بالغة في نظر المنهج التاريخي العلمي - فينصرف عن النظر  
 الى ابعاد التاريخية ، ليرى منه فقط « تأثير الاعتقاد الديني » (الم يعلم  
 في اي الفارابي - ان « الانسان اخو الانسان : احب ام كره » . الم يعلم انه  
 « لا فضل لعربي على اعجمي الا بالتقوى » ، وان التقوى تجمع الامم كلها في  
 حظيرة واحدة . . . » (2) . لسنا ننفي تأثير العامل الديني في تشكيل  
 الافكار الفلسفية حين يكون لهذا العامل سلطان قوي في مرحلة تاريخية معينة ،  
 ولكنه حتى في هذه الحالة لا يمكن ان يكون العامل الحاسم ، وانما هو واحد  
 من عوامل اخرى لا تبلغ ، مجتمعة ، درجة الجسم التي يبلغها عامل العلاقات  
 الاجتماعية السائدة في هذه المرحلة وتلك . وهذا ينطبق على الفرق ما بين  
 نظرة الفارابي الى « المجتمع » الكبير الواسع ونظرة افلاطون الى « المجتمع »  
 الصغير الضيق . فان الظروف التاريخية لفلسفة افلاطون هي ظروف العلاقات  
 العبودية ، وتفرق مدن اليونانيين بعضها عن بعض كأشكال لـ « مجتمعات » غير  
 متكاملة وغير مترابطة ، فضلا عن كونها متحاربة ، فهي - لذلك - كانت  
 « مجتمعات » مغلقة ، وكان العمل الفكري فيها منحصر في طبقة « الاسياد » ،

(1) المرجع السابق : ص 65-66 .

بينما العمل اليدوي ( عملية الانتاج المادي ) كان منحصرًا في طبقة « العبيد » ، فكانت الفلسفة اذن تعبيرًا عن وجهات نظر طبقة « الاسياد » وحدها . من هنا حصر افلاطون قيادة « الجمهورية » بالفلاسفة ووقف الفلسفة على « طبقة » من « الشعب » هي وحدها المؤهلة لقيادة « الجمهورية » (1) . وبالرغم من أن افلاطون عاش في عهد سيطرة الديمقراطية العبودية ، كان عدواً لهذه الديمقراطية ، يرى فيها الكثير من النواقص ، بل يراها شكلاً من أشكال تدهور الدولة ، وكان كتاباه : « الجمهورية » و « القوانين » رفضاً لهذا الشكل من الديمقراطية . ولكن حتى مفهوم الديمقراطية في عصر افلاطون كان يتصف بالطابع الارستقراطي - العبودي ، اذ كانوا يفهمون الديمقراطية كسلطة منتخبة من قبل الطبقة التي هي الاقلية في المجتمع . صحيح ان كلمة « الديمقراطية » تعني في اليونانية « حكم الشعب » ، ولكن معنى « الشعب » كان ينحصر في الطبقة المسيطرة على السلطة ، اي « الاحرار » دون « العبيد » . والدولة - او « الجمهورية » - في تعاليم افلاطون لا تتغير ولا تتطور ، فهي عنده « كالمثل » الثابتة غير القابلة للتغير مطلقاً . يضاف الى كل ذلك ان تقسيم افلاطون للطبقات لا يستند الى الانتاج ، بل الى الاستهلاك . بالاجمال : عاش افلاطون في عصر انهيار دولة المدينة الاثينية ، دولة الديمقراطية العبودية . وحين كان يستنكر « التيموقراطية » ( حكم طلاب السلطة والثراء ) ، ويستنكر حكم الطنمة ( الالفارشية - سيطرة الاقلية على الاكثرية ) ، والديمقراطية ، والاستبدادية ، كان بذلك يعكس واقع الوضع السياسي في دولة « المدينة » ، اي الواقع الذي فقدت فيه الديمقراطية العبودية جبروتها وقدرتها السياسية والاقتصادية والعسكرية . لهذا كله ظل تفكير افلاطون يدور في اطار هذا الواقع الخاص ، اي ضمن هذه المشكلات المحدودة بحدود « المدينة » اليونانية ، ويحدود الصراع الداخلي بين الممثلين السياسيين والايديولوجيين لنظام هذه « المدينة » .

اما الظروف التاريخية التي عاش فيها الفارابي فتختلف - نوعياً - عن تلك . انها ظروف مجتمع عربي - اسلامي من مجتمعات القرون الوسطى

(1) يقول افلاطون في حوار « السهرة » (2. 4A) : ... لا يهتم الجاهل في الفلسفة ولا يريدون ان يصبحوا حكماء ، لان فيج الجهل يكمن في ان الانسان غير جميل وغير كامل وغير ذكي ، ومع ذلك يرضى عن نفسه كل الرضا ، ويعتقد انه لا يحتاج الى شيء ، ولا يريد ما لا يحتاج اليه في نظره . ان «الجاهل» في تعبير افلاطون هنا هم غير الالهة وغير الفلاسفة ، اي هم - العبيد - والحكم على الانسان بانه غير جميل وغير كامل وغير ذكي الخ .. يستثنى منه الفلاسفة ، وهو حكم يضع حاجزا ميتافيزيقيا ثابتا دون تطور الطبقات الدنيا ودون امكان وصولها الى مرتبة الفلاسفة ، اي ان جهلها فطري لا يتغير .

تعززت فيه العلاقات الاجتماعية القطاعية . مجتمع اتسمت ارضه الى مساحات عظيمة من قارتي اسية وافريقية وبعض اوروبة ، وتعددت قومياته واقاليمة وثقافته ، وتعددت ايضا سلطاته السياسية ، حتى سلطة الخلافة نفسها ، وتشابكت خلال ارضه الفسيحة طرق المواصلات التجارية النشيطة . اقترن ذلك بظروف تطور القوى المنتجة في معظم اقاليم الدولة بتفاوت نسبي . وهذا استتبع تطوراً في العلوم ساعد على تطوير وسائل الري في الزراعة وعلى ازدهار سوق التبادل التجاري والصناعات الحرفية في المدينة ، ورافق هذا التفاعل بين تطور العلم وتطور الانتاج المادي، تفاعل بشري وثقافي بين العرب وثقافتهم من جهة والشعوب الاخرى في دولة الخلافة وثقافتها من جهة . وقد اضطلمت اللغة العربية - من حيث هي لغة الدولة والاسلام - بتعميق هذا التفاعل وبالتعبير المشترك عن نتاج التواصل المادي والروحي بين مختلف الخصائص التاريخية لمختلف القوميات المكونة لذلك المجتمع ، فكانت هذه اللغة ، بقدراتها الذاتية والمكتسبة ، اشبه بالقناة الرئيسة يلتقي فيها كل تلك الينابيع - الروافد من اشكال الوعي الاجتماعي .

ان هذه الظروف التاريخية ، بكل ابعادها : الاقتصادية - الاجتماعية ، والعلمية واللغوية ، والديموغرافية - يضاف اليها موقف الاسلام في تخطي العصبية القومية - هي التي فتحت امام الفارابي ذلك الافق الفكري الشمولي في تصوره المجتمع الاكمل مجتمع الامم كلها في دولة واحدة .

٢ - ينظر محمد عثمان نجاتي في مسائل علم النفس عند ابن سينا . ويلحظ ان ابن سينا « استعان كثيراً بآراء ارسطو الا انه قد استفاد ايضا من مصادر اخرى لم يستفد منها ارسطو ، وعلى الاخص الدراسات الطبيعية والتشريحية لعلماء القرون التالية لعصر ارسطو . ومن هذا نستطيع ان نفهم السبب في ان علم النفس السينوي يفوق في مواضع كثيرة علم النفس الارسطي الذي جرت العادة بين مؤرخي الفلسفة الاوروبيين على اعتباره ، تجاوزا او خطأ ، المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم . وفي الحق ان علم النفس السينوي هو المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم على العموم .. (1) . ثم يلحظ ايضا ان علم النفس السينوي يعانى ، مع ذلك ، بعض النقص وهو - اي نجاتي - ينسب ذلك الى النقص في وسائل البحث والتجربة ، اذ كان الباحثون في مثل هذا الموضوع ، عهد ابن سينا ، يقتصرون على الملاحظة بالعين المجردة ، لعدم معرفتهم المنظار الكبير ، فضلا عن الآلات المختلفة التي يستعملها العلماء اليوم . لذا كانت معرفتهم بالجهاز العصبي ناقصة من وجوه

(1) محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ، مصر ، دار المعارف 19٤٦ ، ص ١٧ .

كثيرة ، وكان من هنا أيضا جهلهم بطبيعة تركيب المخ و أعضاء الحس وبطبيعة الانفعال العصبي (١) .

هذه النظرة الى علاقة التفاعل بين تطور الفكر الفلسفي ( علم النفس كان جزءا من الفلسفة ) وتطور المعرفة العلمية ، في تاريخ الفلسفة ، هي ايضا ملامح يحسب له حساب هام بين ملامح المنهج التاريخي العلمي . فان الفلسفة بالرغم من كونها مستقلة نسبيا عن العلوم الخاصة بالباحث في موضوعات جزئية من الكون ، لانها - أي الفلسفة - تختلف عن هذه العلوم بكونها تنظر في المسائل المتعلقة بمطالباتها الداخلية ، أي متطلبات البحث في القوانين الأكثر شمولاً - نقول : بالرغم من هذا الاستقلال النسبي للفلسفة عن العلوم الخاصة ، كالفيزياء والكيمياء وغيرهما من العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الإنسانية ، لا بد لها - أي الفلسفة - ان تأخذ لنفسها من هذه العلوم ، أو من أحدث منجزاتها ، ما يساعدها ، أكثر فأكثر ، على استخلاص القوانين العامة الشمولية ، أو ما يؤكد لها صحة هذه القوانين . ان المنهج التاريخي العلمي يوافق على نظرة المؤلف - نجاتي - بان مستوى فلسفة النفس السنيوية يرتبط ، من حيث تجاوزه لارسطو ومن حيث النقص المحوظ فيه ، بمستوى العلوم التقنية في عصر ابن سينا ، بقدر ارتباطه بنمط العلاقات الاجتماعية في ذلك العصر . ويمكن القول ان دراسة موضوع « الإدراك الحسي عند ابن سينا » بالرغم من كون العرض التحليلي هو الطابع الغالب عليها ، تتميز بأنها دراسة متخصصة تلتزم الدقة وشمولية استيعاب الموضوع وتأخذ بأسلوبية العلوم الخاصة ، أي « موضوعيتها » المستقلة عن حزبية الفلسفة . ان هذه الدراسة القيمة بعيدة عن المنهج السلفي ، وتتخللها مقارنات مفيدة يمكن النفاذ منها الى موقف للمؤلف مبني على احترام النتائج المستخلصة من القوانين العامة للعلم . كمقارنته بين آراء ابن سينا وأحكامه في مسائل النفس وبين ما انتهى اليه العلم المعاصر من كشوف متقدمة ترفض تلك الآراء والإحكام ، كما في مسألة القوى النفسية التي ينسب اليها ابن سينا وظائف بيولوجية كوظائف التغذية والنمو والتوليد . فهنا يقول المؤلف نجاتي ان القول بالقوى النفسية - كما عند ابن سينا وغيره من علماء النفس الاقدمين - يرفضه العلم الحديث لانها امور لا يمكن أخضاعها للملاحظة والتجربة ، وان التفسير العلمي للظواهر النفسية هو ملاحظتها ملاحظة دقيقة ، واكتشاف العلاقة بينها ، واستنباط القوانين التي تربطها بعضها ببعض ، بدون رد هذه الظواهر الى قوى لا تدخل تحت الملاحظة» (٢) . ثم يلحظ المؤلف هنا ان ابن سينا « . . لم

(١) المصدر السابق

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٧ .

يفعل عن ملاحظة الظواهر النفسية ملاحظة دقيقة ، غير ان ابحائه في ذلك يختلط غالبا بالنظريات الميتافيزيقية » (١) . مثل هذه المحفوظات ليست نادرة في دراسة محمد عثمان نجاتي خلال عرضه الآراء السنيوية ، وهي ملحوظات تنطلق - كما هو واضح - من التفكير العلمي بعيدا عن منطلقات الفلسفة الوضعية ، وقريبا من النظرة الديالكتيكية في تفسير الظواهر النفسية . فهذه اذن من الدراسات المعاصرة التي تحاول انتاج معرفة علمية معاصرة عن احد جوانب التراث الفلسفي بمناى عن التبشير بالافكار التراثية الفيبية .

□ ولكن في السنوات الاخيرة ، أي في مرحلة تطور الحركة العربية التحررية التي اخذ فيها التمايز الايديولوجي يتحول الى صراع ايديولوجي علني ، اخذت الدراسات التراثية تتجه اتجاها صريحا الى الكشف عن منطلقاتها الفكرية كأسلحة مشاركة في هذا الصراع على هذه الجبهة وتلك كليهما . في الجبهة السلفية نجد - مثلا - احدى المجالات العربية المعنية بمثل هذه الدراسات تعلن ، في احد اجزائها المخصص لبحث بعض الجوانب المهمة من تراثنا الفكري (٢) ، انها تصدى لبحث تراث « الفكر الاسلامي » في هذه المرحلة ذاتها ، لانها « من اشد المراحل خطورة في تاريخ تطوره » - تقصد تطور « العالم الاسلامي » - ، ثم تحدد « خطورة » المرحلة بانها تتمثل في تعرضه - أي العالم الاسلامي - لكثير من التيارات الفكرية والانجسافات الايديولوجية الغربية الوافدة التي يستقطب بريقها وجدتها كثيرا من الاذهان . وتقرر المجلة - باسم قلم التحرير - تبنيها القول بان « العصر الذي نعيش فيه هو عصر الصراع الايديولوجي العنيف الذي لم يشهد له تاريخ الإنسانية مثيلا . نرى هنا ، اذن ، موقفا ايديولوجيا يتجلى في ثلاثة : احدها ، توجيه الصراع الايديولوجي في عصرنا الى وجهة دينية ، أي تحويله عن وجهته الواقعية الاجتماعية . وثانيها - وهو نتيجة لاول - اضعاف الطابع الديني المحض على التراث ، أي افراغه من محتواه التاريخي الاجتماعي وطمس وجهه القومي . وثالثها ، ترداد اللهجة اليمينية المعادية « للاتجاهات الايديولوجية » التقدمية ، أي وصف هذه الاتجاهات بـ « الغربية الوافدة » . غير ان الذي يعيننا هنا - بالدرجة الاهم - هو هذا التحول في الجبهة السلفية الذي يتمثل في ثلاثة ايضا : اولا ، اعلان منطلقاتها الايديولوجية في دراسة التراث صراحة

(١) المصدر السابق .

(٢) مجلة « عالم الفكر » الصادرة عن وزارة الاعلام في الكويت ، عدد : يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧٥ . هذا العدد يبحث في : « التصوف : ايجابياته وسلبياته » - احمد محمود صبحي « الفكر الهندي من الهندوكية الى الاسلام » - د. عبد العزيز محمد الزكي - « نشأة الفكر الاسلامي في بوكيره الكلامية » - د. حسام محيي الدين الالوسي - « التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة - د. ثروت عكاشة .

ومباشرة ، بعد ان كانت هذه المنطلقات تتخفى وراء ادعاءات الحرص على « احياء التراث » لذاته بذاته ، وبعد ان كان السلفيون يستنكرون كل كلام يقال عن علاقة دراسة التراث بالايديولوجية . ثانيا ، اقتناع الجبهة السلفية لا بوجود الصراع الايديولوجي وحسب ، بل كذلك بان هذا الصراع بلغ فسي عصرنا حدا من العنف « لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلا » . ثالثا ، تعديل الموقف من « الاتجاهات الايديولوجية الغربية الوافدة » تعديلا ملموسا في حديث قلم تحرير المجلة نفسها عن ضرورة « سبر اغوار هذه الايديولوجيات والمذاهب الفكرية الجديدة وتحديد موقف الاسلام منها ، ومعرفة ما يمكن قبوله او رفضه منها ، والوسيلة التي يمكن بها تطويع بعض تلك الاتجاهات والمواقف الفكرية الحديثة واخضاعها للحياة والنظم الاسلامية ، بحيث تنصهر اخر الامر - اذا امكن - في بوتقة الفكر الاسلامي الاصيل ، او تحديد الجوانب التي يمكن تعديلها في النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة في المجتمع الاسلامي ذاته ، بحيث تتماشى وتتلاءم مع الاوضاع التي تسود بقية انحاء العالم » .

ان حديث المجلة عن هذه الاتجاهات « الغربية الوافدة » بلهجة « القبول » حيث يختار القبول ، وعن « التطويع » و « الصهر » ، وعن « التعديل في النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة » ، وعن « التلاؤم مع الاوضاع التي تسود بقية انحاء العالم » - تقول : ان الحديث عن هذا كله يعني التسليم : اولا ، بضرورة التعامل الايجابي مع الاتجاهات التقدمية بعد ما كان التعامل السلبي معها هو الاساس في الجبهة السلفية اليمينية . ثانيا ، بان « النظم وانماط الحياة التقليدية السائدة » لا يمكن - بعد - ان تبقى بصيغها التقليدية السائدة نفسها دون احداث تغيير فيها يخضعها للتلاؤم مع متغيرات العالم المعاصر دون استثناء .

نصف هذا **بالتحول** ، لان كلاما كهذا تقوله مجلة عربية تصدر عن مؤسسة رسمية في دولة عربية لم يحسبها احد بعد في جبهة الانظمة العربية التقدمية ، لا يصح ان نأخذها كلاما فرديا ذاتيا منعزلا ، بل لا بد ان ننظر اليه كتعبير عن تيار فكري فرضت ظروف هذه المرحلة التاريخية وجوده من حيث هي ظروف موضوعية مترابطة عربيا وعالميا .

□ وفي الجبهة الاخرى التقدمية تصدر تباعا بحوث ودراسات عن مختلف جوانب التراث تحاول ان تشق طريقها الى معركة الصراع الايديولوجي مباشرة . بعضها يتوجه الى تيارات معينة في هذا التراث تتميز بانها ظهرت تاريخيا كتمثيل لمواقف واتجاهات لها ابعادها الاجتماعية والسياسية المتقدمة بالنسبة لمرحلتها

التاريخية الخاصة . والفكر المعتزلي ، بوجه عام ، هو احد الطلائع بين هذه التيارات . وقد توجهت اليه احدى تلك الدراسات من منطلق ايديولوجي تقدمي معاصر ، باعتبار ان الفكر المعتزلي حمل « قضية الحرية الانسانية والموقف الانساني » ، وباعتبار ان هذه القضية « تتعلق بالانسان وعلاقاته بالمجتمع والكون . وبسبب من ديمومة هذه العلاقات وتعقدتها ، بل ونمو درجة تعقدتها ، فلقد ظلت هذه القضية حية مثارة ومثيرة للبحث والجدل حتى الان » (١) .

وتحدد هذه الدراسة اهمية بحث قضية المعتزلة الان بانها « تتمدى نطاق الانصاف لهؤلاء الاسلاف وابرار مباحثهم حول هذه القضية ، الى مشاكل عصرنا الحاضر وانساننا العربي - المسلم الذي يعيش في النصف الثاني من القرن العشرين ( . . . ) من زاوية شديدة الاهمية والخطورة بالنسبة لعالمنا العربي ، وبالنسبة لنا في مصر بوجه خاص » (٢) . اما هذه الزاوية فتحددها الدراسة بـ « ضرورة بلورة فكر هذه المدرسة العربية الاسلامية في موضوع الحرية الانسانية ، واهمية القاء المزيد من الاضواء على هذا البحث ، واثارة الجدل الفكري حول مكانه من عقل امتنا وسلوكها في حاضرها الراهن ومستقبلها المنشود . وباختصار : مكان هذا الفكر من ثورة فكرية وثقافية مطلوبة ومنشودة لتغيير الموقع الفكري لجماهيرنا الواسعة العريضة » . . (٣) .

ذلك هو المنطلق الذي بنيت عليه هذه الدراسة الجديدة للفكر المعتزلي . اما منهج الدراسة فيتوافق مع هذا المنطلق ، اذ جرى مجرى المنهج التاريخي العلمي في تحديد الابعاد السياسية والاجتماعية للقضية الموضوعية للبحث ، وفقا للظروف التاريخية التي برزت فيها هذه القضية (٤) . وقد احسنت الدراسة ايضا تحديد الصلة بين هذه المادة التراثية وبين المنطلق الايديولوجي لبحثها في مرحلتنا الحاضرة ، ولعل من اهم نقاط هذا التحديد معالجة مسألة **المصطلحات** . فقد تنبه المؤلف الى ان مشكلة الحرية وما يتعلق بها من مشكلات سياسية واجتماعية « لم تكن قديما موضوعة تحت مصطلحات « الحرية » و « الاستبداد » ، وانما كانت موضوعة تحت مصطلحات « الجبر » و « الاختيار » . اي ان مصطلحات هذا البحث قد اصابها التطور والتغيير ، كما اصاب ابعاده وقضاياها » (٥) . كما تنبه المؤلف بهذا الصدد الى ان المغايرة

(١) محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢ ، المقدمة ص ٥ .

(٢) المصدر السابق : المقدمة ، ص ١٠-١١ .

(٣) ايضا : المقدمة ، ص ١٢ .

(٤) ايضا : ص ١٦٢-٢٠٢ (البعد السياسي للحرية) ، ص ٢٠٥-٢١٥ « البعد الاجتماعي للحرية » .

(٥) ايضا : المقدمة ، ص ٥ .



بين مصطلحات الماضي ومصطلحات الحاضر كانت مجالا لبعض الباحثين ( وهم - طبعا - من مؤيدي الأيدولوجية السلفية ) أن يستفيدوا من ذلك « ففضوا من شأن مباحث العرب المسلمين في هذا الميدان ، وحاولوا تجريد تراثهم من شرف البحث في موضوع « الحرية الإنسانية » عندما قالوا : انه لم يحدث في الاسلام اطلاقا ان عقدت صلة « الاختيار » ( كمشكلة كلامية ) و « الحرية » بوجه عام وكذلك لم يعتبر الاختيار جانباً من جوانب الحرية ، بل ظل مصطلحا محدودا ، بل جرد من قوته الكامنة ، وذلك بالاتجاه الذي اتخذه علماء الكلام المسلمون حول مشكلة حرية الإرادة . فقد قصرت حرية الإرادة الإنسانية، في الغالب، على الاختيار بالنسبة لمواقف فردية» (١). رد المؤلف على هذا الزعم بأن «تغاير مصطلحات البحث لا يصح أن يكون مبررا للحكم بتغاير المضامين التي وضعت تحت هذه المصطلحات» (٢) ، ثم دعم رده بكثير من النصوص الواردة في المصادر والمراجع المعتمدة ، تؤيدها نماذج من الشعر العربي ترجع الى عصر المعتزلة (٣) ، وهي جميعا تثبت صحة كون مضامين المصطلحات القديمة منسجمة مع مضامين المصطلحات التي تطورت إليها في عصرنا .

□ ويمكن ان يذكر بين الكتابات القائمة على هذا الاتجاه والتي ظهرت في السنوات الاخيرة ، كتابة عن « ابن رشد » تصفه في العنوان بأنه « اكثر الشخصيات اثارة للجدل » ، وانه « رجل الفكر والممارسة » (٤) . وقد نجحت هذه الكتابة بتفسيرها التاريخي لكلا الوصفين ، فهي تطرح مسألة الجدل الذي اثير حول تحديد النزعة الفلسفية لابن رشد في العالم العربي - الاسلامي وفي اوروبا : اهي نزعة مادية الحادية كما يرى فريق من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة ، ام هي نزعة مثالية وايمانية - اسلامية ، كما يرى فريق آخر ، ام هي توفيقية تقيم «مصالحة» بين الدين والفلسفة كما هو رأي جمهور الباحثين العرب والاسلاميين السلفيين والبرجوازيين ؟ . وبرغم ان صاحب هذه الكتابة الجديدة عن ابن رشد لم يشأ ان يدخل طرفا مباشرا في هذا الجدل ، فقد دخل طرفا بالفعل حين اخذ يكشف العناصر ذات المحتويات المادية والتقدمية من فلسفة فيلسوف قرطبة ، وهي العناصر التي تضع ابن رشد في مكانه التاريخي الحقيقي حيث يبرز فيلسوفا « يرتدي الحديث عنه أهمية استثنائية » . ذلك بفضل « التحام فكر ابن رشد بممارسته لهذا الفكر مع ما يتضمنه هذا من مواقف صلبة في وجوه الكثيرين من اعداء الفكر العقلاني

- (١) ايضا : المقدمة ، ص ٥ - ٦ ونسب المؤلف هذا القول الى - فرانز روزنتال : المفهوم الاسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر ، ص ١٦ ، طبعة ليدن الانكليزية ١٩٦٠ .  
(٢ و ٣) ايضا : المقدمة ، ص ٦ - ٨ .  
(٤) صلاح حزين : مجلة - السفير العربي - باريس ، العدد الاول ، تموز ١٩٧٢ .

المتنور الذي دعا ابن رشد اليه فأصابه في سبيله ما اصابه من اضطهاد ونيد وتشويه سيرة » . ان المكان التاريخي الحقيقي لابن رشد - كما يوضح الكاتب بحق - هو حيث نراه « . . . مرآة عاكسة للكثير من جوانب النسي الفكرية والسياسية والثقافية ، بما بينها من عوامل ترابط وتضاد » . لذا كان على الكاتب ان يرسم الخطوط الكبرى لاوضاع المجتمع الذي انتمى اليه وعاش فيه الفيلسوف ، من اجتماعية وسياسية وثقافية ، فرسمها صورة تحدثم فيهما التناقضات التي وضعت ابن رشد ، كفيلسوف ، في الطرف الذي يرفض في ما يرفض ، ما يأتي :

**أولا ،** جعل علاقة السلطة السياسية وجهازها العسكري بالمحكومين ، علاقة تقوم على القمع والتسلط المستبد .

**ثانيا ،** آراء رجال الدين وعلماء الكلام وبعض الفلاسفة في مسائل خلق العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والعدل والجور والنشور . هذه المسائل التي اتخذ الاختلاف حولها « هذا الطابع العنيف ، لانه يتصل بالبنية المادية للعالم من وجهة نظر يترتب عليها ( . . . ) الكثير من النتائج والآراء التي تهدد البنية السياسية للدولة التي يشكل الفقهاء . . . جزءا مهما منها . اضافة الى ما لمسائل مثل : القضاء والقدر والعدل والجور من تأثير على مواقف الناس وحياتهم ومواقفهم من السلطة » .

**ثالثا ،** انكار حضور الانسان في العالم وفاعليته وقدرته على الحركة بحرية .

**رابعا ،** فكرة اختلاف الرجال عن النساء بالطبيعة . بل يرى ابن رشد الاختلاف في الدرجة . وهي « تتحدد بالنسبة لنوعية العمل الذي تقوم به المرأة » والمقياس في ذلك قابلية المرأة لاحتمال المشاق . فحيثما تتوفر هذه القابلية فقد تتفوق المرأة على الرجل .

ان كتابة صلاح حزين هذه عن ابن رشد ، بخلاصتها التركيبية التي وضعناها بتصرف لا يمس الجوهر ، تأتي في هذه المرحلة الاخيرة تمثيلا للاتجاه الجديد في معالجة التراث وفق المنهج التاريخي العلمي ، واسهاما في القضاء على اسطورة « الطابع التوفيقى » الذي فرضه المنهج السلفي على الفلسفة العربية - الاسلامية دون اساس واقعي سوى الدوافع الأيدولوجية المتحكمة ، لي الخفاء غالبا ، بمجمل الباحث التراثية للسلفيين وغير السلفيين من ممثلي الفكر البرجوازي المعاصر .

□ يصعد الكلام على الدراسات التراثية الحديثة المثلثة لهذا الاتجاه ، لا يصح ان تتجاوز المحاولة الجادة التي حاولها احمد عباس صالح في مقالاته بمجلة « الكتاب » المصرية بين عامي ١٩٦٤ - ١٩٦٥ ، ثم اصدرها في كتاب مستقل ، عن « الصراع بين اليمين واليسار في الاسلام » . ان اهمية هذه المحاولة تنبع - **اولا** - من كونها ظهرت في ظروف التوجه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري في مصر نحو التطور باتجاه بناء مجتمع اشتراكي وايدولوجية اشتراكية ، ايام حكم المناضل **جمال عبد الناصر** في الستينيات .

**وثانيا** ، من كون هذه المحاولة جاءت لتضفي على الظواهر الاجتماعية التي تميز بها « المجتمع » العربي قبيل الاسلام وبعيد الاسلام ، مفاهيم ومصطلحات حديثة ( اليمين واليسار ، والاشتراكية ) انطلاقا من تلك الظروف نفسها التي صدرت فيها هذه المحاولة . ولكن الكاتب يحدد ، منذ البدء ، مضمون هذه المصطلحات عند تطبيقها على الماضي ، بأنه يستعمل « اصطلاح اليمين للدلالة على المحافظين ، واصطلاح اليسار للدلالة على الثوريين » ، وانه يعني باليسار « هؤلاء الذين اهتموا بالجانب الاجتماعي من الاسلام » . فاليسار في ذلك العهد « هو الذي يتجه الى رفع الجور عن الفقراء والمستضعفين ، والمساواة بين ابناء المجتمع الواحد في الحقوق والواجبات » اما اليمين فيقصد به « الاتجاه المعارض لهذا ، وهو الذي سمح بالفروق الشاسعة بين افراد المجتمع الاسلامي ، وهو الذي حارب ضد اليسار لتظل فئة قليلة تحتفظ بالثروة وتحكم سياسيا واجتماعيا في غالبية المسلمين » : واما « النزعة الاشتراكية » فيدافع الكاتب عن استعمالها على نحو « ربما بدا للبعض انه استعمال في غير موضعه » بان كلمة الاشتراكية « استعملت في معان كثيرة بعيدة عن معناها الحديث » وان الذين سيطلق عليهم صفة الاشتراكيين في بحثه هم « اصحاب الاتجاه الجماعي ، واصحاب الاتجاه الفردي هم غير الاشتراكيين » . واخيرا تتحدد المصطلحات في بحث الكاتب هكذا : « .. فاليسار الاسلامي ( .. ) هو الاتجاه ذو النزعة الجماعية ، وهو ما يمكن - بناء على ما سبق - تسميته بالاتجاه الاشتراكي ، في حين يعني اليمين الاسلامي الاتجاه ذا النزعة الفردية الذي يبحث عن الصالح الفردي قبل ان يبحث عن الصالح الجماعي » . بذلك يفرغ الكاتب كل المصطلحات الحديثة المستعملة في البحث من مضامينها المعاصرة ، معترفا بان استعمالها بهذه المضامين على « صدر الاسلام » هو امر « لا يمت للعلم بصلة » . اذن ، لماذا لجأ الى هذه « الاصطلاحية » غير الضرورية؟ لقد كان بإمكانه الاحتفاظ برؤيته المعاصرة الى الظواهر التاريخية مع الاحتفاظ بالوضع التاريخي الخاص بتلك الظواهر . على ان هذه الملاحظة تبقى شكلية بالقياس الى ايجابيات البحث واهمية القضايا التي يثيرها وجدة النظر اليها من زاوية فكرية تقدمية متصلة بحركة الواقع العربي الحاضر ،

ومنطلقة من المبادئ المنهجية الاثنية : ١ - النظر الى الحضارة الاسلامية نظرة شاملة ، وكون هذه الحضارة « وحدة عضوية » . ٢ - ان كل « حضارة تستند الى اصل من الاصول الوثيقة الصلة بها ( .. ) ونحن اذ نبحث عن نسب لحضارة العرب لا نريد ان نرجع اربعة عشر قرنا الى وراء ، بل نريد ان نكتشف استمرار هذه الحضارة فينا وننتقل من اصولها الجوهرية التي ميلاد حضارة حديثة لا تتوجه اليها فحسب ، بل الى العالم كله » . ٣ - ان « الحضارة لا تندفع بفكرة واحدة ، ولكن مبدا عاما يفرض هيمنته عليها بعد صراعات عديدة مع مبادئ مغايرة » . ٤ - ان النزعة العقلية هي هذا المبدأ العام الذي ظل يهيمن على الحضارة العربية ، ورغم ان « العالم الاسلامي عرف اكثر من فكرة من هذه الافكار : عرف النزعة العقلية ، وعرف النزعة الحدسية المزدوجة للعقل ، وعرف النزعة الفردية ، كما عرف النزعة الجماعية ( .. ) وهو في كل هذا يمضي في اطار واحد ، هو الصراع بين الجمود والتقدم تجرده الظروف الاجتماعية والسياسية التي مر بها المجتمع » . الا انه يؤخذ على البحث بعض الاضطراب في بعض المفاهيم : فحضارتنا تارة عربية وتارة اسلامية . والايديولوجية منفصلة عن مضمونها الطبقي ، والصراع المذهبي كثيرا ما ينفصل عن الصراع الطبقي ، والفردية مفرغة من مدلولها الجماعي ، والجماعية مقسورة قسرا على اتجاه واحد ، مع ان الاتجاه المقابل ايضا جماعي وليس فرديا محضا كما نفهم من البحث .

□ في ختام هذا العرض النقدي لمواقف المحدثين العرب الباحثين في التراث ، نرى ضرورة النظر اخيرا في النقد الذي يوجهه احد هؤلاء الباحثين للمنهج التاريخي العلمي ، بزعم انه يضيق آفاق البحث على من يعتمده ، وانه تفسير **احادي للتاريخ** . هذا النقد كتبه محمود زايد في تقديمه الترجمة العربية لكتاب سوفياتي في التاريخ العربي - الاسلامي . تقول المقدمة عن مؤلف الكتاب (١) انه التزم « الاطار التاريخي الماركسي في دراسته لاحداث التاريخ الاسلامي وتفسيرها . والتزامه لذلك الاطار مصدر قوة وضعف في آن معا . فهو سبب قوة لانه دفع المؤلف الى تركيز جهده على النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية ، والقاء اضاءا كاشفة عليها . وسبب ضعف لانه ضيق على نفسه آفاق بحثه ، وهي آفاق واسعة متعددة الجوانب ، فلبس التاريخ الاسلامي قميصا ضاق عنه . فمن المسلم به ان أي تفسير احادي للتاريخ لا بد ان يكون ناقصا حتى لو نهج صاحب التفسير نهجا

(١) . ي . ا . بليسايف : « العرب والاسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى » ترجمه الى العربية انيس فريخة رئيس الدائرة العربية سابقا في الجامعة الاميركية ببيروت . وراجعته ولقد له محمود زايد استاذ التاريخ الاسلامي في الجامعة نفسها ، طبعته الدار المتحدة للنشر ، بيروت ١٩٧٢ .

علميا واخذ بأصول الكتابة التاريخية وصناعتها ، فانه يجد نفسه مضطرا الى افراغ التاريخ في قالب لا يسعه . فالتاريخ ، وهو سجل البشرية ، واسع سعة الحياة ذاتها ، ولا بد لمن يتصدى لكتابتها ان تكون نظرته شاملة شمول الحياة ، والا فانه لا يجد معدى عن اكراه الواقع والمعطيات على تأييد مذهب بعينه او رسالة بعينها ، سواء اتعمد ذلك ام لا : ومؤلف الكتاب صادق مع نفسه من حيث انه لا يبخل على القارئ بمصارحته بالتزام التفسير الماركسي ، لكن يتعذر على القارئ ان يفهم مقاصد المؤلف ومراميه من عدد من اصطلاحاته ما لم تكن لديه فكرة عن الاطار التاريخي الماركسي .

ليس يعيننا من هذا النقد ما يتعلق بمؤلف الكتاب . ولكن ، من الواضح ان توجيه النقد الى المؤلف هنا ينطلق ، فكرة وهدفا ، من نقد منهجه «التاريخي الماركسي» ، وهو المنهج نفسه الذي تأخذ به وندعو الى اعتماده في دراسة تراثنا الفكري . فمناقشة هذا النقد اذن هي استكمال لعناصر البحث في هذه المقدمة :

نحن نسلم مع صاحب النقد ان «اي تفسير احادي للتاريخ لا بد ان يكون ناقصا» ، وان «التاريخ» ، وهو سجل البشرية ، واسع سعة الحياة ذاتها ، ولا بد لمن يتصدى لكتابتها ان تكون نظرته شاملة شمول الحياة . لذا لا يصح الجمع بين كون تفسير التاريخ احاديا وكون صاحب التفسير هذا «بمنهج نهجا علميا» كما يقول الناقد . فالمنهج العلمي يتعارض ، بل يتناقض ، مع التفسير الاحادي للتاريخ . من هنا نقول ان المنهج «التاريخي الماركسي» ، لانه منهج علمي ، يرفض «اي تفسير احادي للتاريخ» اي انه يرفض كل التفسيرات المثالية البرجوازية ، لانها النموذج الاظهر تمثيلا للمناهج الاحادية. ومن الغريب ان يكون ما هو سبب قوة «الاطار التاريخي الماركسي» سببا لضعفه - كما يرى الناقد - . فاذا كان «تركيز الجهد على النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية والقاء اضواء كاشفة عليها» سبب قوة لهذا الاطار ، فكيف يكون ، في الوقت نفسه ، تضييقا لافق البحث والبأسا للتاريخ الاسلامي «قميصا ضاق عنه» ؟. فهل نفهم من ذلك ان «التاريخ الاسلامي» كان يجري بمعزل عن «النواحي الاقتصادية والحركات والثورات الشعبية» وان الكلام على التحامه بها ، عضويا وموضوعيا ، هو «اكراه الوقائع والمعطيات على تأييد مذهب بعينه او رسالة بعينها» ، اي ان هذا الالتحام غير موجود اساسا ، ولذا كان «تركيز الجهد» عليه عملا دون اساس واقعي ، وليس من داع اليه سوى «تأييد مذهب بعينه او رسالة بعينها» ؟. اذا كان هذا ما يقصده الناقد - وهو ما يفهم منه بالفعل - فان تفسيره «للتاريخ الاسلامي»

اذن هو التفسير الاحادي بأجلى ما يتجلى به . لان عزل التاريخ - اي تاريخ كان - عن عوامله الاقتصادية وعن الحركات والثورات الشعبية المرتبطة بهذه العوامل - اساسا - هو النظر اليه - اي التاريخ - من جانب واحد ، بل من اضال جوانبه شائنا واضعفا تأثيرا في حركة تطوره وصيرورته . وهذا النظر الاحادي هو الصفة الاولى المميزة للمناهج المثالية المفضلة لدى البرجوازية في دراسة التاريخ . ان الملحوظ في صيغة هذا النقد للمنهج «التاريخي الماركسي» ان الناقد يفهم من المنهج المذكور كونه يقتصر في تفسير التاريخ على النواحي الاقتصادية وحدها ولعله من هنا يضعه في مستوى التفسير الاحادي ، ولعله من هنا ايضا يقول انه «يتعذر على القارئ ان يفهم مقاصد المؤلف ومراميه من عدد من اصطلاحاته ما لم تكن لديه فكرة عن الاطار التاريخي الماركسي» ، اي انه من المحتمل ان نقص الفكرة لدى الناقد نفسه عن هذا «الاطار» هو مصدر نظرته غير الدقيقة الى منهج المؤلف . هذا اذا صرفنا النظر - جدلا - عن منطلقه الايديولوجي . ان الحديث عن تعذر فهم القارئ مقاصد المؤلف ومراميه من اصطلاحاته لا يمكن قبوله من استاذ جامعي وباحث معاصر ، مهما يكن منطلقه الفكري والايديولوجي ، ومهما يكن المنهج الذي يعتمد في تفسير التاريخ . ذلك لان المنهج «التاريخي الماركسي» او المنهج المادي التاريخي ، اصبح من اشهر مناهج البحث المتبعة في عصرنا ، واصبح الذين يتبعونه منتشرين في انحاء العالم كافة : في الجامعات والاكاديميات وسائر المؤسسات العلمية في الشرق والغرب ، في اميركا واوروبا الغربية كما في اوروبا الشرقية ، وهم يتقابلون ويتواجدون مع غيرهم من اصحاب المناهج الاخرى في مختلف المؤتمرات العالمية والاقليمية التي تتعقد في مناطق مختلفة باستمرار لمعالجة كل قضايا العصر ، الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والفلسفية والاختصاصات العلمية المتنوعة ، بل هم موجودون في بلادنا العربية بكثرة ، حتى في الجامعة الاميركية نفسها حيث الناقد نفسه يمارس التدريس الجامعي والبحث الاكاديمي . وليس هذا شأن المنهج المادي التاريخي وحده ، كمنهج للبحث ، بل الفكر الماركسي بوجه عام اصبح له ايضا هذا الشأن ، كعنصر اساس من عناصر الفكر العالمي المعاصر التي تفترض في كل مثقف ، فضلا عن الاستاذ الجامعي والباحث الاكاديمي ، ان لا يعد مثقفا معاصرا حقا الا اذا استوعبها جميعا بمستويات متساوية من الاستيعاب ، مهما يكن موقفه من هذا العنصر او ذلك من عناصر الفكر العالمي المعاصر هذه . ليس المطلوب هنا من الناقد ان يأخذ بالمنهج المادي التاريخي في تفسيره للتاريخ . فهذا امر يرجع الى اقتناعه العلمي ، ولكن المطلوب منه - بادنى حد - ان يكون هذا المنهج معروفا لديه ، بأسسه ومصطلحاته ، ليناقشه من هذا الوجه ، لا من وجه آخر يكشف عن الحاجة الى معرفة دقيقة لهذا المنهج . ونعني بالمعرفة الدقيقة له : معرفة كونه منهجا لا يقتصر في تفسيره

ان استنفدت المناهج المثالية والفيجية كل طاقاتها في افراغ هذا التراث من «تاريخيته» وواقعيته .

- ١٣ -

### ج - حركة الاستشراق

النواة الاولى لحركة الاستشراق ، بشكلها الثقافي ، ترتبط بعلاقة وثيقة مع حركة « الاستشراق » بشكلها السياسي - العسكري ، التي كانت الحملات « الصليبية » نواتها الاولى كذلك . ولكن الصلة بين الثقافة العربية - الاسلامية وثقافة الغرب الاوروبي كانت قد انعقدت قبل الحركة « الصليبية » خلال الحروب العربية - البيزنطية ، وخلال عهد الوجود العربي في كل من الاندلس وصقلية ، وازدهار حركة الثقافت الاوروبي فيهما بالثقافة العربية - الاسلامية وحركة نقل منجزات هذه الثقافة، ولا سيما الفلسفية والعلمية التجريبية منها، الى اللاتينية والعبرية وظهور المدارس والمذاهب الفلسفية الاوروبية المتأثرة بالفلاسفة العرب الاسلاميين : الكندي والفارابي وابن سينا والرازي ابي بكر والغزالي وابن رشد (١) . ولكن حركة الاستشراق تتميز ، منذ الفزوات « الصليبية » للشرق ، بظاهرتين : اولاهما ، انها اصبحت على اتصال مباشر بالاصول التي لم تكن قد انتقلت قبل ذلك الى المغرب . والثانية ، انها اخذت تدفع بمهامها على خطين متوازيين حيناً ، ومتشابكين احياناً : **خط سياسي - استعماري** ترتبط بدايته ببداية تلك الفزوات التي غمرت اجزاء كبيرة من بلاد المشرق العربي بموجات متلاحقة من المقاتلين والمحتلين على مدى نحو قرنين ( ١٠٩٧ - ١٢٩١ ) لاغراض استعمارية متسمية باسم « الصليبية » اخفاء لحقيقة اهدافها وراء ستار الدين (٢) . اما **الخط الاخر** ، فهو الذي يتصل بما تركته المدارس الصقلية والاندلسية لدى المثقفين والمفكرين والعلماء الاوروبيين من رغبة في الاطلاع على المزيد من مصادر الثقافة العربية -

(١) في ما يتعلق بصقلية والمصادر والمراجع التي تتحدث عنها في هذا الموضوع، يمكن الاستفادة من محاضرات مارتينو ماريو مورينو استاذ اللغتين الحميرية والعربية في الجامعة اللبنانية، وقد نشرها قسم الدراسات التاريخية في الجامعة اللبنانية ١٩٥٧ . وعن الاندلس في موضوعنا يرجع الى يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١١٠ - ١١٤ ، ونجيب العتيقي : المستشرقون ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٤٠ - ٤٢ .  
(٢) انظر ارنست بيكر : الحروب الصليبية ، ترجمة السيد الباز العربي ، بيروت - مكتبة النهضة العربية ١٩٦٧ ، ط ٢ ، ص ٥ (مقدمة المترجم) ، ص ٢٧ : ١٢٢ (المؤلف) .

التاريخ على العوامل الاقتصادية - الاجتماعية وحدها ، بل هو ينظر نظرة شمولية في مختلف العوامل المؤثرة في مسار الحركة التاريخية ، غير انه يميل العوامل الاقتصادية - الاجتماعية من غيرها بكونها العوامل ذات التأثير الحاسم دون سائر العوامل التي تتفاوت درجات تأثيرها بتفاوت الخصائص التاريخية لهذا المجتمع وذلك ، في هذه المرحلة الزمنية وتلك . يمكن للناقد ان يناقش في هذا الاساس ، دون الحديث عن الاحادية الغربية بوجه مطلق عن المنهج المادي التاريخي . ان المناقشة في اساس النظرية ، اي نظرية « العامل الحاسم » في تحريك التاريخ ، مناقشة مشروعة ، لانها هي ذاتها تكتسب صفة تاريخية، فان تاريخ الصراع الفكري والايديولوجي ، في مختلف العصور ، يرجع الى هذا الاساس ، الذي تبدا عنده نقطة الافتراق بين خطين للتفكير ، ثم للايديولوجية : خط التفكير المادي ، وخط التفكير المثالي .

اما ما يتعلق بالنقد الذي يوجهه صاحب المقدمة الى المؤلف بليبايف نفسه، فان هناك مجالاً لمناقشته من حيث كونه نقداً غير موضوعي للكتاب، لانه ينطلق من الموقف المقرر سلفاً نحو المنهج نفسه . ولذا كان نظر الناقد الى الكتاب يتناقض مع نظر « الناشر » في كلمة على صفحتي الغلاف الداخليين الاولى والاخيرة . ففي حين يتهم الناقد مؤلف الكتاب **بالتفسير الاحادي للتاريخ الاسلامي** ، يصفه « الناشر » بأنه « **يدرس بصورة شاملة تلك البؤلة الشاسعة المترامية الاطراف الخ ...** » . وقد اخذ كاتب المقدمة على المؤلف كونه « يرى ان العرب ، مثل غيرهم من الشعوب ، مروا في تاريخهم بالمرحل التالية ( ثم عرض هذه المراحل كما جاءت في الكتاب ) ... » ( المقدمة ، ص ٨ - ٩ ) . ولكن ، لم نعرف من الناقد وجه الخطأ في ذلك، ولا البديل الذي يتصوره لهذه المراحل ، ثم لم نعرف : هل يرى الناقد ان العرب استثناء للقاعدة التاريخية التي تجري على « غيرهم من الشعوب » ام ماذا ؟ . فقد اكتفى من التعقيب على رأي المؤلف بشأن المراحل بالقول : « هذا هو الاطار التاريخي الذي التزم به المؤلف مسبقاً ، فانساق الى اكراه الوقائع والمعطيات على الانقياد له » ( ص ١٠ ) . اما كيف كان هذا الانسياق وهذا الاكراه للوقائع والمعطيات ، فلم يذكر الناقد بهذا الشأن سوى بعض الاشياء التي لا علاقة لها بمسألة المراحل .

لكن هذا الوجه من الموقف نحو المنهج المادي التاريخي ، يجب ان نسجل قبالته الوجه الاخر الايجابي . فان الاستاذ الناقد وزميله الاستاذ مترجم الكتاب قد شاركا في تقديم هذه الدراسة القائمة على المنهج المادي التاريخي نفسه الى القارئ العربي دون حرج . ذلك اذن دليل جديد على ان هذا المنهج يواصل اقتحام الحواجز ، حتى الايديولوجي منها ، ليرسخ حضوره الشامل في العصر ، وليصل الينا مؤدياً دوره في دراسة تراثنا التاريخي والفكري بعهد

الإسلامية ومنجزاتها في مختلف فروع المعرفة . وكان الحافظ الديني يجد سبيله الى كلا هذين الخطين ، ولذا نرى بين أوائل الاستشراقين ، الذين كانت لهم عناية ماثورة بترجمة الكثير من تلك المصادر، نفرًا من الرهبان أمثال: بطرس المحترم ( ١٠٩٢ - ١١٥٦ ) ، وجيرارده كريمون ( ١١١٤ - ١١٨٧ ) ، والبيسر الكبير ( ١١٩٣ - ١٢٨٠ ) ، وميخائيل سكوت ( - ١٢٣٥ ) ، وروجر بيكون ( ١٢١٤ - ١٢٩٤ ) ، وليل ( ١٢٣٥ - ١٣١٥ ) (١) .

لا يمكن - ولا يصح - انكار النتائج الإيجابية لحركة الاستشراق . اما أبرز هذه النتائج فهي :

١ - حفظ الكثير من اصول تراثنا الثقافي ووقايته من الاندثار او الضياع خلال عصور العزلة المظلمة التي ضربت على هذا التراث كحجاب بينه وبين جماهير المتعلمين في بلاد العرب ، وهي نفسها العزلة التي ضربت عدة قرون على اهل هذه البلاد انفسهم ، كحجاب بينهم وبين حركة تطور التاريخ البشري . لقد كانت اصول التراث ، خلال عصور هذه العزلة ، معرضة للتلف والاتلاف ، بقدر ما تعرض الكثير منها قبل ذلك للحرق والامتهان والاختفاء المتعمد والتشويه المعنوي . كان عمل المستشرقين في العصور الحديثة ، مهما كان رائداً في القصد منه ، هو البحث عن تلك الاصول في زوايا البيوت والمكتبات الخاصة المهملة واسواق الكتب في مختلف المدن والعواصم ، بل القرى والمجاهل ، من بلاد العرب وبلدان الشرق الاخرى ، وجمع ما يصل الى ايديهم منها بمختلف الوسائل . وفي اعتقادنا ان هذا العمل - رغم ما قد نجد فيه من غشاضة - قد انقذ كنوزا كان يمكن ان تضيع ، فبقيت وان في غير ارضها ، وكان بقاؤها هو الاهم .

٢ - نشر تلك الاصول التراثية بوسائل الطباعة الحديثة ، وحيانا تحقيق نصوصها تاريخيا ونصيا ، وحيانا اخرى ترجمة بعضها الى كثير من لغات الغرب الاوروبي ، رغم ان هذا العمل الاخر كان يشوبه الكثير من الاخطاء ، سواء في فهم النصوص ام في سوء الاختيار عن قصد وعن غير قصد .

٣ - اما دراسة التراث في حركة الاستشراق ، فهذه هي القضية التي يعيننا هنا الوقوف عندها . فليس صحيحا الزعم ان نسبة الايجابية في هذه النقطة تعادل نسبتها في النقطتين السابقتين . بل الصحيح القول انها نسبة ضئيلة بالقياس الى ما غمرها من سلبيات طاغية .

(١) راجع نجيب العقيقي : المستشرقون ، ص ٤٠ - ٤٢ .

ليس مصادفة ان كان بدء نشاط الدراسات الاستشراقية الغربية لتراثنا الفكري ، في « النصف الاخير من القرن الماضي » ، وان « نشطت حركة الاستشراق في الربع الاول من هذا القرن نشاطا عظيما ، فرحل بعض العلماء الغربيين الى الشرق ، وتعلموا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية ، وتنافست عواصم اوروبا وامريكا في نشر الثقافة العربية ، فانشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الاسلامية في برلين ولندن وباريس وروما ، والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية ، وعقدت مؤتمرات للمستشرقين من حين لآخر ، فكانت حافزا على الدراسة وهاذا للبحث ، ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، نبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مشار جداول وتحقيق وتمحيص » (١) .

تقول : ليس مصادفة ان نشاط هذه الدراسات لم يبدأ الا في النصف الثاني من القرن الماضي ، وانه ازداد فاعلية على هذا النحو في الربع الاول من هذا القرن « العشرين » ، مع ان حركة الاستشراق كان قد مضى على ظهورها زمن يعد بالقرون . بل المسألة مرتبطة بظروفها واسبابها التاريخية المعينة . ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت الرأسمالية على عتبة التحول الى عصرها الجديد ، عصر الامبريالية ، اي عتبة التحول عن نظام المنافسة الحرة المفتوحة الى نظام تركز الاحتكارات الذي دفع بالرأسمالية الى التطور نحو شكلها الجديد واعادة تقسيم العالم على اساس جديد يضمن لتلك الاحتكارات : مواطن خارجية لتوظيف الرساميل المالية ، ومصادر للخامات ، واسواق للتصدير . ان مقدمات هذا التحول الرأسمالي كانت تشتد بروزا وحدة في الربع الاخير من القرن الماضي ، ثم حدث التحول فعلا في مستهل القرن الحاضر . وفي سبيل ذلك كان يشتد صراع الدول الرأسمالية للاستيلاء على مناطق جديدة من العالم « المتخلف » ، ولاعادة توزيع المناطق المستولى عليها من قبل . في هذه الظروف ذاتها ، وللاسباب ذاتها ، كانت تركيا العثمانية - بما تحتويه ضمن سيطرتها من اجزاء عربية - احد مدارات هذا الصراع المحتدم ، لما تتمتع به المنطقة العربية من مزايا ، فعلية ومحتملة ، مشيرة لشهوات الاحتكارات الامبريالية ، وملائمة لاستراتيجياتها الاقتصادية والسياسية ، كما صارت بعد الحرب العالمية الاولى وبعد ثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى اكثر ملائمة لاستراتيجيتها العسكرية والطاغية . من هنا كانت « المسألة الشرقية » احد اشكال ذلك الصراع ، كما كان مشروع اخط « ب - ب - ب » الحديدي ( برلين - بغداد - البصرة ) مظهرا اخر للسباق الدولي الامبريالي في سبيل

(١) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٥ .

السيطرة على ثروات ما بين النهرين وعلى منفذ الى المحيط الهندي (١) .

في سياق هذا التحول نحو عصر الرأسمالية الامبريالية ، نحو عصر الاقتسام الجديد للمستعمرات القديمة والتسابق للاستيلاء على مستعمرات جديدة في ركاب الاحتكارات الكبرى ، بدأت حركة الاستشراق اتجاهاها الجديد ايضا نحو الدراسات العربية - الاسلامية ، ودراسة التراث الفلسفي بالاخص . ثم ضاعفت نشاطها في الربع الاول من هذا القرن ، اي بعد ان صار هذا التحول امرا واقعا ، وصارت البلاد العربية في متناول المطامع الامبريالية بالفعل ، مذ اتاحت الحرب العالمية الاولى الفرصة للمنتصرين فيها ان يمدوا لهذه المطامع اذرة واطافر ومخالب ، ومد انجلت هذه الحرب عن اول دولة اشتراكية في التاريخ تقع على الحدود الشمالية الغربية للبلاد العربية ، وبذلك اصبحت لهذه البلاد ميزة استراتيجية جديدة بالغة الاهمية في حساب الامبريالية العالمية ، اضافة الى الاستراتيجية الطاقية بعد انبثاق ينابيع الذهب الاسود ( البترول ) .

سنجد بين من يقرأون هذا الكلام سائلا يسأل : ما علاقة هذا كله بمسألة الدراسات الاستشراقية لتراثنا الفكري ، والفلسفي بخاصة ؟ . نجيب : انا اذا نظرنا الى هذه الدراسات منعزلة عن بدايتها التاريخية ، مجردة من اية علاقة بين هذه البداية وتلك الظروف التي اوضحنا ، تكون قد وضعنا المسألة وضعا تجريديا و « لا تاريخيا » في حين ان مسألة كهذه وباهميتها البالغة لا يمكن ان تعالج بالنظر التجريدي ، فضلا عن « اللاتاريخي » كشان غيرها من مسائل الفكر والثقافة . ان العلاقة بين بداية الدراسات الاستشراقية للتراث وبين عشية عصر الامبريالية ، ثم العلاقة بين اشتداد نشاط هذه الدراسات ومطلع عصر الامبريالية هذا ، هما مما يحتاج الى تفسير ينظر الى ابعاده الواقعية . وستكتشف الكثير من هذه الابعاد حين ندخل في

(١) انشئ هذا الخط الحديدي قبل الحرب العالمية الاولى بالاتفاق بين الحكومة التركية العثمانية والحكومة الالمانية الفيصرية التي كانت من اشد الدول الامبريالية تطعا الى السيطرة على هذا الجزء الهام من المنطقة العربية وعلى هذا المنفذ الخطير الى الخليج كيوابة الى البحار والمحيطات الاكثر اهمية استراتيجية . وقد نظرت الحركة الوطنية في العراق الى هذا المشروع نظرة ربية وقلق منذ البدء . وينعكس هذا القلق الوطني في بعض الكتابات الادبية لتلك الرحلة، كما نرى ذلك مثلا في ما كتبه الشاعر العراقي محمد رضا الشبيبي عام ١٩١٨ :

سكك الحديد فيما اهتزت لمده  
سكك الحديد انا التوت وتشابكت  
سكك الحديد بارضنا اصفاد  
شرك به شرف البلاد يصاد  
(ديوان الشبيبي ، القاهرة ، ١٩٤٠ ، ص ٣٦)

تفاصيل مواقف المستشرقين خلال معالجاتهم فكر التراث . اما الان فنحاول الكشف عن اساس تلك العلاقات :

ان التوجه الامبريالي ، عشية تحول الرأسمالية الى شكلها الجديد وفي فجر هذا التحول ، نحو السيطرة على العالم العربي ، كان يستلزم توجهها تابعا له يسير في خطه نحو السيطرة على الثقافة العربية ، بمعنى التحكم باتجاهاتها الحديثة ، في سبيل تحقيق غرضين رئيسيين : اولهما ، يتعلق بالبرجوازية العربية . فهذه البرجوازية كانت مؤهلة ان تنتقل الى موقع التبعية للامبريالية انسجاما مع مصالحها الطبقيية . وهذا الانتقال يستدعي تحولا ايدولوجيا ، اي انه يستدعي من هذه البرجوازية ان تعيد بناء ايدولوجيتها المتخلقة عن طبيعة عصر الامبريالية . فكان لا بد من التمهيد لهذا التحول بتمكين البرجوازية من اداة ثقافية يمكن الاستعانة بها في سبيل ذلك . ان مفكري الرأسمالية الصاعدة حينذاك كانوا يدركون ان مسألة بناء ايدولوجية ، او اعادة ايدولوجية ، مسألة معقدة تخضع لشبكة من العلاقات الموضوعية ، التاريخية والاجتماعية والثقافية . فليس من الممكن - مثلا - ان تنخلع البرجوازية من علاقتها بتاريخها القومي وثقافتها القومية . هذا من جهة . وليس من مصلحة الامبريالية - من جهة ثانية - ان تكون البرجوازية التابعة لها في البلاد المستعمر او شبه المستعمر ( بفتح الجيم ) ، منعزلة كل الانعزال عن المشاعر القومية التي يتأثر بها القسم الاعظم من فئات هذا البلد ، مثلما ليس من مصلحة الامبريالية ان تكون البرجوازية هذه عاجزة عن كبج تلك المشاعر حين تبلغ حد التناقض مع مصالح الامبرياليين . ان الانعزال الكلي للبرجوازية عن المكونات العامة لمشاعر الشعب ليس شأنه ان يفرض تبعيتها وخيانتها الوطنية فحسب ، بل شأنه كذلك انه يفقد ايدولوجيتها امكانية استقطاب الفئات الاجتماعية المتوسطة التي تعد - بتموجها الطبقي - حليفا ايدولوجيا احتياطيا للبرجوازية في بعض حالات الصراع الاجتماعي ، ويمكن ان تخسر تحالفه في بعض الحالات الاخرى ، كحالة صعود الكفاح القومي التحرري في بلادها . لقد اخذ مفكرو الرأسمالية، في مرحلة انتقالها الى الشكل الامبريالي ، كل هذه الامور بالحسبان حين كان عليهم ان يقرنوا التوجه الاقتصادي والسياسي الامبريالي نحو المنطقة العربية بالتوجه الثقافي والايدولوجي الامبريالي نحو برجوازية هذه المنطقة . كان عليهم ان يستخدموا ، في سبيل هذا التوجه الاخير ، اداة ثقافية لها ارتباط بالتاريخ القومي والثقافة القومية ، على ان يفسر هذا التاريخ تفسيراً شبيها وقديرا ، وان تطرح مسائل هذه الثقافة على نحو يلائم هذا التفسير الغيبي القديري . ذلك هو الغرض الاول من التوجه الامبريالي ، عن طريق حركة الاستشراق ، نحو السيطرة على الثقافة العربية ، بمعنى التحكم



باتجاهاتها الحديثة ، لتكون دراسة **تراثها الفكري** بوجه عام والفلسفي بوجه خاص ، احد وسائل هذا التحكم ، او احد اشكاله .

اما **الغرض الثاني** ، فهو يتعلق بالتكوّن الايديولوجي العام لاكثر فئات المجتمع العربي اتصالا بالثقافة والتراث واوفرها نصيبا من فرص التأثير في صياغة فكر عربي جديد لدى الشبيبة والطلبة والمعلمين والمتعلمين من مختلف الانتماءات الطبقية . نعني فئات المثقفين والعلميين والاساتذة والكتّاب والباحثين . ان الدراسات الاستشراقية لتراث الفكر العربي - الاسلامي ، اذ بدأت ونشطت مع بدايات عصر الامبريالية بالذات ، واذا اتجهت - بطابعها **الغالب** - نحو توكيد الجوانب المثالية والافكار النبوية من هذا التراث دون غيرها ، معتمدة الرؤية الذاتية و « اللاتاريخية » في التفسير والتحليل - كان ذلك كله علامة ان هذه الدراسات لم تكن منفصلة عن سياق تطور **الراسمالية** نحو مرحلتها الامبريالية ، وسياق الاعداد الفكري والايديولوجي في البلدان المرشحة للسيطرة الامبريالية من اجل دعم هذه السيطرة بقواعد فكرية وايديولوجية تبني على استس من ثقافة البلدان وتراثها الفكري القومي ، وتكوين « ورشة » من المفكرين والايديولوجيين المنتمين الى برجوازيتهما او التموجي الانتماء من البرجوازية الصغيرة والمتوسطة ، ليتولى هؤلاء واولئك مهمة **ترسيخ** تلك القواعد في بلدانهم بانفسهم ، مسترشدين بالمناهج والاساليب التي جاءت بها الدراسات الاستشراقية . والواقع ان المناهج والاساليب التي عالج بها المستشرقون الغربيون تراثنا الفكري ، اثارت دهشة المفكرين والكتّاب والباحثين العرب المحدثين عند اتصالهم بها اول اتصال في جامعات الغرب . فقد وجدوا فيها عناصر جدّة في البحث غير مالوفة فانجذبوا اليها ، واخذوا بالدعوة لها ونقد الاساليب التقليدية الشكلية التي مورست **عندنا** في اوائل عهد « النهضة » . ثم تجاوزوا دور الاندهاش والدعوة المجردة الى دور **الممارسة** . ربما كان **طه حسين** اجرا من اقدم على ممارسة المنهج الاستشراقي بين جيله المتخرجين في جامعات الغرب على كبار اساتذة الاستشراق هناك . اذ اقتحم هذه الممارسة في مجال من ادق مجالاتها واحفلها بعناصر الاثارة والحساسية بدراسته **الشعر الجاهلي** على اساس التشكيك به وابرّاز العوامل الدينية في صنع هذا الشعر خارج عصر الجاهلية . وبالرغم من ان **طه حسين** لم يخرج بهذه الدراسة عن اطار **الفكر المثالي** ، لقي صدمة عنيفة عند اول ممارسة لهذا المنهج . لكن الطريق الى المنهج اخذ يتعبّد بممارسات كثيرة قام بها جيل من الباحثين امثال **منصور فهمسي** و**اسماعيل مظهر** و**احمد امين** و**مصطفى عبدالرازق** و**علي عبدالرازق** ومن سار معهم وبعدهم حتى اليوم .

ان طريقة البحث ، كما مارسها هذا الجيل الرائد من الباحثين العرب ، كانت - دون شك - ثورة لا بد منها للخروج على الطرائق الوصفية الانشائية الفارغة والمتخلّفة التي كانت سائدة من قبل . وهنا نسجل الوجه الايجابي لانسر المناهج الاستشراقية عندنا . هذا اذا نظرنا الى المسألة من جانبها - الاسلوبي المحض . اما اذا نظرنا اليها من جانبها المنهجي ، بالمعنى الفكري والايديولوجي ، فالامر يختلف . ان **الاجاذبية** التي حظي بها المنهج ، ابهرت افكار المثقفين والتعلمين ، قد ادّت الى استدراج اجيال من الكتّاب والمفكرين الى الاخذ بالمضمون الفكري والايديولوجي لهذا المنهج ، سواء بالنظر الى العالم - الى المجتمع والفكر بخاصة - ام بالنظر الى التراث الفكري القومي وطريقة دراسته . وقد كشفنا في ما سبق من الكلام على مواقف كتّابنا المحدثين ما فيه الكفاية من الدلالة على ذلك .

ان هذا يعني ان الدراسات الاستشراقية للتراث قد ادّت اغراض منهجيتها الايديولوجية ولا تزال تؤديها . ولكن ما جدّ في سياق تطور حركة التحرر العربية ، وفي سياق ظروف انتصارات الفكر الاشتراكي العلمي على الصعيد العالمي ، من تعمق الوعي العلمي والوعي الوطني التحرري والوعي الطبقي ، قد مهد الطريق لظهور الاتجاه الجديد في معرفة التراث ، نعني الاتجاه المؤسس على المنهج التاريخي العلمي كما سبقت الاشارة الى ذلك .

- ١٤ -

#### د - موقف المستشرقين :

في سبيل تحديد مواقف المستشرقين من تراث الفكر العربي - الاسلامي ، يجب ان نحدد ابرز الاتجاهات التي تدور عليها هذه المواقف . فاذا استعرضنا الدراسات الاستشراقية الباكورة وما تلاها ، امكن ان نراها تتمحور حول الاتجاهات الآتية :

**اولا** - الاتجاه القائم على « نظرية الجنس » ، اي دراسة التراث من وجهة نظر عرقية ، بمعنى النظر الى العرب ، او « الجنس السامي » ، او الشرقيين عموما في مقابل الغربيين ، اما انهم محكومون بالقصور الطبيعي المطلق عن الابداعات العقلية ، او باقتصار إمكاناتهم العقلية على طريقة معينة من التفكير دون غيرها كالطريقة التحليلية او التركيبية ، او بان افاقهم النظرية

فرق بين الشرق والغرب : للشرق نزعة العقلية المنطقية التي لا تعرف « النزعة الإنسانية » . أما الغرب فإن « فكرة النزعة الإنسانية كانت قد ولدت فيه من قبل ( الفكر المسيحي ) وكان لا بد لها ان تبعث من جديد مرة اخرى » . فهذه النزعة اصيلة في الغرب تجلت في عصر الرومان ثم عادت تتجلى في عصر النهضة ، وهي اليوم تجد تجلياتها بأشكال مختلفة باختلاف البلدان الأوروبية (١) .

هذا « الفارق الحاسم » بين الشرق والغرب ، هو مصدر الاختلاف بينهما « في طابع رد فعل كل واحد منهما » من حيث علاقته بتراث الحضارة اليونانية : « فالاختلاف النوعي والجنسي واختلاف الوسط الجغرافي وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما ، كل هذا يجعل تراث الاقدمين ( يقصد اليونان والرومان ) ينتج في الغرب تطورا من نوع اخر يختلف كل الاختلاف عن نظيره في الشرق » (٢) . ولكن ، ما الخاصة التي يتميز بها « تراث الاقدمين » والتي يختلف رد فعلها في الشرق عنه في الغرب ؟ . يجيب « بكر » بلسان « فرنز ييغر » الذي يقول عن النزعة الإنسانية بأنها « هي فكرة الحضارة ، القائمة على فكرة ثقافة الانسان الخالصة وتربيته ، وهي التي صنعها اليونانيون حين وصلوا الى أعلى درجة من درجات تطورهم » (٣) . فالنزعة الإنسانية بهذا المعنى هي المميز الاساس لفكرة الحضارة اليونانية في نظر « بكر » . وبما ان الشرق بعيد عن النزعة الإنسانية هذه ، وبما ان هذه النزعة اصيلة في الغرب ، فقد اختلف رد الفعل بينهما تجاه تلك الحضارة . هناك كلام كثير عند « بكر » بهذا الصدد ينبغي فيه ان يكون للغرب حضارة ، وان يكون العرب قد اضافوا جديدا الى حضارات البلدان التي فتحوها ، ويقرر ان « كل شيء بقي عمليا كما كان من قبل » ولم يتغير شيء سوى ان وثائق الدولة والادارة التي كانت تكتب ، من قبل ، باليونانية او الفارسية او القبطية ، اصبحت تكتب آتئذ بالعربية دون ان يغير الانسان شيئا جوهريا في الادارة » (٤) ، اي ان العملية « الإنسانية » مفقودة في العلاقة بين العرب وحضارة الاقدمين . من هنا لم يكن يعني الشرق من كتب اليونانيين سوى ما يلائم « النزعة العقلية المنطقية » التي هي نزعته . اما « الروح اليونانية » ( النزعة الإنسانية ) الذي هو اوفر نصيبا من « العقل اليوناني » ، وهو الروح المتمثل في الشعر الغنائي اليوناني والادب الروائي كله وكل ما كان يونانيا بحتا - امسا كل هذه الاشياء فقد « ظلت

(١) راجع المصدر نفسه : ص ٢٠ - ٢٢ ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) ايضا ص ١٩ .

(٣) ايضا : ص ١٥ . (٤) ايضا : ص ٢٠ .

والعملية تنحصر في نطاق الروحيات بمعناها الفيلسوفية دون الماديات .. الى غير ذلك من الافتراضات الاعتباطية في تصنيف شعوب العالم وتمييز بعضها من بعض على اساس القابليات المعرفية ، والحضارية بوجه عام ، بحكم التكوين الطبيعي . ان الاساس « النظري » لهذا الاتجاه ، بمختلف افتراضاته ، هو - فضلا عن كونه **معاديا للعلم** - يمثل الوجه الايديولوجي الاكثر عداء لتطور الشعوب - ( المقصود هنا : الشعوب الموسوعة نسي خارطة السيطرة الامبريالية ، ومنها الشعب العربي ) ، والاشد تحديا لمطامحها القومية التحررية بمحاولة وضعها - فكريا - امام جدار قدرتي جبيري مفلق لا منفذ فيه لتغيير واقعا المتخلف الى واقع متقدم ، موحيا اليها بان هذا الجدار القدرتي الجبيري تجسيد لطبيعتها العاجزة عجزا تكوينيا ، اي ابديا ! . امسا الابعاد الايديولوجية البرجوازية النظرية « الجنس » ، فتكمن في الابهام بان الفوارق بين الناس تقوم على الخصائص العقلية والعنصرية لا على التمايز الطبقي ! .

يتجلى هذا الاتجاه في الدراسات الاستشراقية بأشكال مختلفة ، نذكر منها :

(١) - يقارن هنريش بكر ( ١٨٨٦ - ١٩٣٣ ) اثر التراث الحضاري اليوناني في الشرق باثره في الغرب (١) . ونجد في مقارنته افكارا تضع فارقا بين الشرق والغرب في التعامل مع الحضارة القديمة ( والشرق هنا عنده - بالتحديد - هو المغرب ) . ان اساس هذا الفارق ، في نظر بكر ، هو « النزعة الإنسانية » بمعنى الشعور بالذات ، او بمعنى النبض الوجداني الذاتي في ما يكون لهذه الامة او تلك من نتاج ثقافي او حضاري . فهذا هو الاساس الحاسم لما يراه من

(١) جاء ذلك في محاضرة القاها بكر في جمعية الامبراطور فيلهلم ببرلين في مارس ( آذار ) ١٩٢١ ، وترجمها عبدالرحمن بدوي عن الالمانية بعنوان : « تراث الاوائل في الشرق والغرب » ونشرها مع دراسات اخرى لمستشرقين آخرين في موسوعات اسلامية ضمن كتاب واحد سماه « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط ٢ سنة ١٩٦٥ . وجاء في تعريف بدوي بالمحاضر « بكر » انه - اي بكر - « عرفته السياسة ( ... ) وعرفه العلم مستشرفا وفيلسوف حضارة ( ... ) من اسرة تنسب الى الطبقة البرجوازية ، وهي الطبقة التي كانت لها السيادة على الطبقات الاخرى طوال القرن التاسع عشر في اوربوا عامة ، وابتداء من حرب السبعين حتى الحرب الكبرى في المانيا خاصة ، لانها هي التي جسدت القيم السياسية والاخلاقية والاقتصادية السائدة في هذا القرن .. » ( المصدر المذكور نفسه ، ص ٢٩٩ ) . هذا التعريف يلقي ضواها على الابعاد الايديولوجية لا فكار « بكر » هنا .

والمعصور (١) . صحيح ان « بكر » يذكر « العوامل التاريخية » في بعض كلامه ، بالإضافة الى العوامل « الجنسية » ، ولكن ماذا يعني بـ « التاريخية » اولا ؟ ثم اننا نجد « العوامل التاريخية » هذه ، في مجمل بحثه ، عوامل جامدة ، ساكنة ، ثابتة . فهي - اذن - « لا تاريخية » .

(ب) - قبل المستشرق بكر ، كان الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢ ) قد وضع « نظرية الجنس » كأساس مباشر لاحكامه المعروفة على « الفلسفة العربية » (٢) . فهو ينقل نتائج دراساته في التاريخ المقارن للغات السامية الى الدراسة الفلسفية ، اذ اتجهت مباحثه في حقل اللغات السامية الى الاخذ بما كان شائعا لدى علماء اللغات الأوروبية في عصره من تصنيف الشعوب الى سامية وآرية ، بناء على ما وجدوه من تشابه بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية ، فألحقوا الشعوب التي ترجع لغاتها الى اصل سنسكريتي ، كلفة البراهمة في الهند ، « بفصيلة » الشعوب الآرية ( كالشعوب الأوروبية ) ، وأرجعوا الشعوب الأخرى التي يختلف أصل لغاتها عن هذا الأصل ( كالعرب ) الى « فصيلة » بشرية أخرى أطلقوا عليها اسم « الجنس السامي » . غير ان رينان اضاف الى هذا التصنيف البشري القائم على التصنيف اللغوي « نظرية » التفاضل بين « الفصيلتين » من حيث المرتبة الحضارية والقابليات العقلية ، فجعل « الجنس الآري » افضل من « الجنس السامي » . ذلك ما يصرح به رينان متوجها حين يقول انه اول من قرر ان الجنس السامي ادنى مرتبة من الجنس الآري (٣) . ان « نظرية » التفاضل بين « الاجناس » البشرية هذه ، هي

(١) راجع المصدر نفسه : ص ١٧ = س ١٦ - ١٨ ، ص ٢١ = س ١١ - ١٢ ، ص ٢٢ = س ٦ ، ص ٢٠ = ١٠ ، وفي ص ٢١ يصرح بكر ان « البحث الذي قمنا به الان قد دلنا على ان شعوبا باكملها مثل الشعوب الشرفية يبدو انه ليس لديها المقدرة على ان تسلك طريق اليونانيين . فهل تبعا لهذا لا بد ان يكون ابناء الشعوب الجديدة ( يقصد الشعوب الأوروبية ) يونانيين بالفترة » . . هذا التصريح يدل بوضوح على ان الاحكام التي يطلقها في موضوعنا ، احكام مطلقة تنسحب على جميع عصور التاريخ .

(٢) يستعمل رينان في كتابه « ابن رشد والرشدية » اسم « الفلسفة العربية » غالبا ، وقد استعمل اسم « الفلسفة الإسلامية » نادرا . ويبدو انه يقصد « بالفلسفة الإسلامية » مباحث المتكلمين الإسلاميين ( راجع كتاب « ابن رشد والرشدية » الطبعة العربية ، ترجمة عادل زعير ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٣٠١ ) ، ويرى مصطفى عبدالرازق ان رينان ربما كان اول من استعمل في الغرب كلمة « الفلسفة الإسلامية » ( التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢ ) .

(٣) راجع : E. Renan , Histoire et système comparee des langues sémitiques , paris V1 ed , T.1 , P . 415

ابوابها موصدة امام الشرق » (١) . واذا كان تراث اليونان قد اصطدم في الشرق فانما اصطدم **بالافكار** ، بينما هو اصطدم في الغرب **باناس** (٢) .

وفي سبيل تثبيت هذه الافكار يلجأ المستشرق بكر الى تأويل كلمة الشاعر الألماني العظيم « غوته » : « **لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب** » . يقول بكر في تأويلها « ان النظرة العامة الى العالم والحياة في كلا الشرق والغرب متشابهة في الواقع كل التشابه ، لانها صدرت عن ينبوع واحد ، واخذت من مصدر واحد » . ويقصد بهذا ينبوع والمصدر : التراث اليوناني . فالتشابه اذن - كما يفهمه « بكر » - ليس على اساس ما هو صحيح تاريخيا وعلميا من ان هناك عناصر فكرية ذات طابع مشترك بين شعوب البشرية في مختلف عصورها ، بل التشابه هنا على اساس ان كلتا النظرتين الى العالم والحياة صادرتان عن اصلهما اليوناني المشترك . ولكن حتى التشابه عنده ليس تشابها الا في الظاهر ، للسبب الذي سبق ذكره من الفارق بين الشرق والغرب في طريقة التعامل مع التراث اليوناني .

ان الحديث عن « اختصاص » قسم من شعوب العالم بالنزعة العقلية او بالنزعة الانسانية دون القسم الآخر ، هو بذاته افتراض « لا تاريخي » ، وهو باستناده الى « نظرية الجنس » المعادية للعلم باطل لانه قائم على اساس باطل . والمستشرق بكر يذكر العامل « الجنسي » اكثر من مرة في محاضراته . ان كلتا النزعتين : العقلية والانسانية ، هما من اشكال الوعي المشتركة بين البشرية دون استثناء ، بمعنى ان كل شعب من البشر مهيا - بحكم بشريته - ان تبرز في اشكال وعيه الاجتماعي ، في ثقافته الوطنية ، مظاهر هذه النزعة وتلك ، او ان تكون مظاهر احدهما هي الطابع الغالب دون الأخرى . اما الذي يحدد هذا الطابع الغالب فليس هو الانتماء « الجنسي » او الجغرافي ، وانما المحدد الحاسم هو الظروف التاريخية لهذا الشعب وذلك . تعني الظروف التي تقرر شكل العلاقات الاجتماعية ونوع التكوين النفسي الناشيء عن المركب الثقافي الكامل . غير ان الظروف التاريخية هذه متحركة دائما ، فهي اذن متغيرة . وتتغيرها يحدث التغير - لا محالة - بكل المعادلات المتأثرة بها ، بل المتحركة فيها . ولكن احكام المستشرق بكر - كما تبدو لنا - تنسحب على الشرق ، كما على الغرب في جميع الظروف

(١) ايضا : ص ٢٧ . (٢) ايضا : ص ٦ .

نفسها التي أصبحت ، في ما بعد ، الأساس « النظري » لايدولوجية النازية  
الهتلرية المعادية للعلم وللإنسان .

ان (حكاه رينان على « الفلسفة العربية » أصبحت مستفيضة الشهرة .  
ولعله اول من اشاع في الغرب ، اثناء القرن التاسع عشر ، تلك الموضوعه  
القائلة بانه من الخطا ان يطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية  
اسم « فلسفة عربية » ، لان ما يُطلق عليه هذا الاسم ليس اكثر من كونه  
« مجموعة من التصانيف التي وضعت عن رد فعل خيال العروبية في ابعده  
اقسام الامبراطورية الاسلامية عن جزيرة العرب كسمرقند وبخارا وقرطبة  
ومراكش ، وقد كتبت هذه الفلسفة بالعربية لان هذه اللغة غدت لسان  
العلم والدين في جميع البلاد الاسلامية ، وهذا كل ما في الامر » (١) .  
بل يتصدى رينان لدحض ما يقال من ان العرب فضلوا ارسطو على غيره من  
فلاسفة اليونان ، زاعما انه لم يقع منهم تفضيل ، لان التفضيل يقتصر  
بالاختيار ، ولم يكن للعرب « خيار بعد تفكير » ، « وذلك ان العرب انحلوا  
الثقافة اليونانية كما انتهت اليهم . . » (٢) . وفي « التنبه » الذي  
صدر به الطبعة الثانية من كتابه « ابن رشد والرشدية » ، ابدى رينان  
اصراره على آرائه تلك قائلا « ان العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع  
الموسوعة اليونانية كما عول عليه العالم بأسره حوالي القرن السابع  
والقرن الثامن » .

ليس ما يهمنا هنا الرأي بحد ذاته بشأن الفلسفة العربية ، بل المهم  
الآن مستند هذا الرأي ، اي الاساس النظري له . وقد اوضح رينان مستنده  
في مقدمة الطبعة الاولى (٣) لكتابه ذلك ، حيث يفصح عنه صراحة بالقول :  
« . . وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا ان نطالبه بدروس في  
الفلسفة ، ومن غرائب النصيب ان لا ينتج هذا العرق ، الذي استطاع ان يطبع  
على بدائعه الدينية اسمى سمات القوة ، اقل ما يكون من بواكير خاصة به في  
حقل الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية  
سرفة خالية من كبير خصب ، غير اقتداء بالفلسفة  
اليونانية . . » (٤) .

(ج) - ان خطر « النظرية » العرقية هذه كونها ظهرت كتيار فكري لم  
يكن شأن رينان فيه سوى شأن « المنظر » البارز ، لتصبح في دراسات  
استشراقية بعده احد الاسس المعتمدة للايدولوجية الامبريالية . يتمثل  
هذا التيار ، بعد رينان ، بفريق من المستشرقين الغربيين يبرز في مقدمتهم  
ليون غوتيه L. Gauthier . الاستاذ السابق للتاريخ في جامعة الجزائر ،  
و« المهلل المشهور للحكم الاستعماري » (١) ، والذي اضاف الى موضوعه رينان  
عن السالية والآرية تحديدا جديدة لتمييز « العقل السامي » من  
« العقل الآري » بأن الاول غير قادر الا على رؤية الاشياء متفرقة غير  
مترابطة ، وان الثاني هو القادر على جمعها والربط بينها مركبة  
منسجمة (٢) . وعلى اساس هذا التحديد العرقي الاعباطي يضع الاسلام ،  
كدين سامي قوي السامية معارضا للفلسفة اليونانية ، كفلسفة آرية قوية  
الآرية ، ثم يرسم الفلاسفة الاسلاميين كموقفين بين هذين المتعارضين بمهارة  
جعلت من محاولتهم تلك عملا طريفا استمدوا عناصره من الفلسفة  
اليونانية نفسها ، لانه ليس الا التفكير الآري يحاول عقد الاتصال ، بالتدرج  
والتسلسل ، بين فكرين متعارضين : فكر الاسلام القائم على الفصل ، وفكر  
اليونان القائم على الوصل (٣) . وعلى ذلك الاساس العرقي الاستعماري نفسه  
يبني غوتيه حكمه على الشعب المغربي بانه ، بين عناصر البيض في حوض  
البحر المتوسط ، هو العنصر المتخلف عن القافلة الذي بقي بعيدا الى الوراء (٤) .  
ومن يجري في هذا التيار من المستشرقين الغربيين : كريستيان لسن  
Christian Lassen (١٨٧٦ - ) المستشرق الالماني المعروف بتصنيفه  
الشعوب الى سامية وآرية وعذائه « للجنس السامي » (٥) ، والمستشرق برهيه

- (١) عبدالغني مغربي : دراسة عن « ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع » نشرت في خمسة اعداد  
من جريدة « المجاهد » الجزائرية (بالفرنسية) ، ٩ - ديسمبر ١٩٦٩ .
- (٢) راجع : L. Gauthier , L'esprit symitique et l'esprit oryent .  
Paris 1923 P , 66 - 67 .
- (٣) راجع : L. gauthier , introduction a l'etude de la  
philasophie Muslumane Paris , 1923 , P 121 .
- (٤) عبدالغني مغربي « ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع » - جريدة « المجاهد » ، العدد  
١٣٩٢ ، ٥ ديسمبر ١٩٦٩ .

(٥) ورد اسم « لسن » في دائرة المعارف البريطانية - مادة « عرب » ، مقترفا باسم  
« رينان » موصوفين بانهما اصافا ميزات خاصة الى « الجنس السامي » مع الرد عليهما  
بان هذه الميزات ليست ناشئة من طبيعة الساميين « كجنس » ، وانما هي من عوامل  
خاصة بالبيئة التي عاشوا فيها فلو انهم عاشوا في بيئة غيرها واحوال غير احوالها  
لكانت لهم خصائص غير تلك التي نسبت اليهم .

- (١) رينان : ابن رشد والرشدية ، الطبعة العربية (زعتر) ، ص ١٠٧ .
- (٢) المصدر السابق : ص ١٠٩ .
- (٣) نشرت الطبعة الاولى لكتاب رينان عن ابن رشد والرشدية سنة ١٨٥٢ .
- (٤) المصدر نفسه ص ١٤ - ١٥ .

جهة وفي مجال الصراع بين الامبريالية وقوى الشعوب الطامحة الى التحرر الوطني من جهة ثانية .

**ثانيا - الاتجاه القائم على « نظرية » مركزية الفلسفة في الغرب دون الشرق .** ربما كانت هذه شكلا اخر لنظرية التصنيف « الجنسي » لشعوب العالم ، ولكنه شكل متميز بان جذوره المعرفية تختلف عن الجذور المعرفية « لنظرية الجنس » ، وان كانت الجذور الطبقية والسياسية ليست مختلفة . فان « نظرية مركزية الفلسفة » ترجع ، من حيث جذورها المعرفية ، الى ما هو ملحوظ اثناء دراسة تاريخ الثقافة البشرية من ان وحدة هذه الثقافة تظهر باشكال تبدو متناقضة . لذلك يسهل جدا اضافة الطابع المطلق على الخصائص المميزة لكل من الثقافات الوطنية ، واضفاء الطابع المطلق ايضا على الفوارق بين هذه الثقافات ، بحيث يمكن ان تبني على هذا الاساس « نظرية » كاملة ، كما حدث بالفعل لدى الفلاسفة والمفكرين الاوروبيين في القرن التاسع عشر . من هنا راينا « هيغل » ( ١٧٧٠ - ١٨٣١ ) يطلق حكمه الاتي على الفلسفة الشرقية:

« ان ما نطلق عليه اسم الفلسفة الشرقية بشكل بالاساس - الى حد كبير جدا - الطريقة الدينية للتصورات ، والآراء الدينية ، لدى الشعوب الشرقية ، وهي التصورات والآراء التي تفهم اول وهلة انها فلسفة » (١) . لا بد ان تأخذ بالحسبان هنا ان لهذا الحكم اساسا اخر عند هيغل ، هو موقفه من العلاقة بين الدين والفلسفة . فقد كان يرى ان الدين قد ظهر قبل الفلسفة تاريخيا لتعبير به الشعوب عن تصوراتها لجوهر الكون وماهية الطبيعة و « الروح المطلقة » وعلاقة الانسان بها ، وان الدين - من حيث هو اسبق تاريخيا من الفلسفة - يعتبر اول شكل لمعرفة الروح المطلقة ذاتها . ولكن هيغل يرى ، مع ذلك ، ان تاريخ الفلسفة يجب ان لا يشمل تاريخ الاديان ، لانه وان كانت بين الدين والفلسفة صفات مشتركة ، هناك صفات متفارقة بينهما ، اظهرها ان موقف الفلسفة من موضوعها يتخذ شكل « الوعي المفكر » ، في حين يتخذ الدين شكل الملامسة للموضوع بطريقة الانجذاب الى العقل الاعلى . يقول هيغل ان الشكل الذي يفضل وحده يدخل مضمون « العام » بحد ذاته ساحة الفلسفة ، هو التفكير ، اي الشكل العام المطلق للتفكير . اما الدين فيظهر فيه المضمون نفسه بفضل الشكل الفني ، بالتأمل الخارجي المباشر ، وبعد ذلك بالتصور

(١) جاء ذلك في مقدمة هيغل لحاضراته في تاريخ الفلسفة ، وهي سلسلة المحاضرات الثانية التي القاها في الجامعة بين سنتي ١٨٢٢ - ١٨٣٠ ، اما السلسلة الاولى فقد القاها سنة ١٨٠٥ . نقل هذا النص وما بعده من نصوص وافكار اخرى لهيغل عن المؤلفات الكاملة ( بالروسية ) ، موسكو - لينينغراد ١٩٣٥ ، المجلد ١١ .

Emil Brehier ( استاذ تاريخ الفلسفة في السوربون ) الذي يعد من دعاة فكره السامية والآرية . وانطلاقا من ذلك يتحدث عن « فلاسفة الاسلام » على طريقة « رينان » بأنهم كتبوا اعمالهم الفلسفية بالعربية بالرغم من ان معظمهم ليس من اصل سامي ، بل من اصل آري ، وانهم لذلك بحثوا عن موضوعاتهم في الفكر اليوناني ، كما بحثوا عنها في الافكار الزردكية في فارس التي تبرز بالافكار الهندية (١) ، والمستشرق **ستلانا** صاحب المحاضرات المعروفة في الجامعة المصرية عن تاريخ الفلسفة (٢) . فهو ايضا ينطلق ، في تفسيره تاريخ الفلسفة والتاريخ الاسلامي ، من منطلق عرقي حين هو يقول ، مثلا ، في تفسير مفهوم الاسلام : « ... هذا الاستسلام المطلق في كل شيء ، وهو طابع الساميين الاصيل غالبا ، انما هو شعار الاسلام وميزته بين الشعوب . ولعل الادراك الفاضل لوجود علاقة مشابهة بين هذه التعاليم وبين الغريزة الدينية التي تميز الشعب العربي ، هي التي دعت الى اعلان محمد انه محيي دين ابراهيم الحقيقي الاصيل وكونه خاتم النبيين ... » (٣) .

ان تقسيم البشر على اساس « الجنس » والخصائص العنصرية ، مسألة اصبح بطلانها من بدهيات العلم المعاصر ، فليست بنا حاجة الى الوقوف عندها . وفي المراجع العلمية المختصة تفاصيل وافية تدحضها . ولعل اقرب تناول للقارئ في هذا الموضوع ان يرجع الى كتاب « المشكلة العنصرية في الاسلام » (٤) الصادر حديثا بالعربية . ففي الكتاب تلخيص للحقائق التي توصل اليها علماء الانثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وعلماء النفس المحدثون ، حتى البرجوازيون منهم ، في دحض كل نظريات « الجنس » العنصرية من الاساس . ولكن لا بد من الحذر هنا . فان اضطرار هؤلاء العلماء البرجوازيين لنقض ايديهم من النظريات العنصرية بفضل ما كشفته حقائق العلم المعاصر ، لا يعني نقض ايديهم من الابعاد الاجتماعية لتلك النظريات في مجال الصراع الطبقي من

(١) راجع : Emil Brehier , Histoire de philosophie , Tome premier , P. 610 .

(٢) راجع ستلانا David de Santilland ( ١٨٤٥ - ١٩٢١ ) عين سنة ١٩١٠ أستاذا لتاريخ الفلسفة في الجامعة المصرية ، ثم عمل استاذا لتاريخ الاسلام

وتاريخ الجمعيات الدينية الاسلامية في روما . (٣) راجع « تراث الاسلام » تأليف جمهرة من المستشرقين ، ترجمة توفيق الطويل ، لجنه الجامعيين لنشر العلم ، القاهرة ١٩٢٦ ، ص ٤١٠ - ٤١١ .

(٤) عبد الحميد العبادي : المشكلة العنصرية في الاسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٥٠ - ٥١ ، انظر ايضا : « الفلسفة في الشرق » تأليف العالم الفرنسي - بول ماسون - اورسيل ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار المعارف بمصر ١٩٤٧ ، ص ١٦٦ ، ص ١٩ - ٢٠ . وغيرها من صفحات الكتاب .

والشعور (1) . ولكن الفلسفة - عند هيجل - اعلى من الدين ، لانها تدرك « الروح المطلقة » بشكل اكثر شجها « بالروح » . اما العناصر الفلسفية الكائنة في الدين ، فيرى انها لا تدخل في الفلسفة ، لاننا - كما يقول - نأخذ بوجهة النظر التي تهتم بالفلسفة ، لا بالعناصر الفلسفية بصورة مطلقة ، ولا بالافكار الكامنة المستترة في الاساطير . من هنا كان يقول هيجل بوجود شطب الفلسفة الشرقية من تاريخ الفلسفة ، لانها وان كانت - اي الفلسفة الشرقية - تشتمل على بعض الافكار العميقة ، هي تشتمل على هذه الافكار بشكلها المستتر . وقد بقي مصرا على هذا الموقف من الفلسفة الشرقية ، اذ قال مرة ثانية : « لا بد من شطب الفكر الشرقي من تاريخ الفلسفة . ولكنني سأقدم ببعض الملاحظات عنه . ففي السابق كنت التزم الصمت تجاهه اطلاقا . وفي الفترة الاخيرة فقط اتيح لنا مجال الحكم عليه ( اي على الفكر الشرقي ) » .

نقول : لا بد ان نأخذ بالحسبان هذا الاساس لحكم هيجل على الفلسفة الشرقية . ولكن هناك امرا اخر يجب ان نراه قائما في اساس هذا الحكم . قد يبدو ان وراء ذلك تقصيا في اطلاع هيجل على الاصول والصادر الحقيقية للفلسفة الشرقية . اذا كان هذا النقص كائنا بالفعل فليس هيجل معذورا ان يسمح به لنفسه . ففي الربع الاول من القرن التاسع عشر ، حين كان يلقي محاضراته في تاريخ الفلسفة ، كانت المعطيات المتوفرة في اوروبا عن الثقافات الشرقية ، بما فيها من فلسفات ، كافية للحكم الصحيح بشأن هذه الفلسفات ، ولتكوين الفكرة السليمة عن تطور الفلسفة في الشرق . هذا يعني ان الامر لا يكمن في قلة المصادر او نقص المعرفة بها ، بل يكمن في منهج هيجل الفلسفي وفي اسلوب البحث عنده . على ان فهمه للفلسفة ، بمعناها الصارم ، كان متأثرا بالمواقف الفلسفية التي سادت اوروبا في عهده ، وهي مواقف الفلاسفة البرجوازيين في اوروبا الغربية من مسألة طرق التفكير في بلدان الشرق وبلدان الغرب . فان الادبيات البرجوازية ، خلال كثير من العقود ، كانت تسودها الموضوعة القائلة بالتناقض بين طرق التفكير عند الانسان الشرقي وطرق التفكير عند الانساني الغربي . وبناء على هذه الموضوعة قالوا بان طريقة تفكير الشعوب الشرقية تتميز بكونها غير عقلانية ، تركيبية ، استيطيقية (حسية) ، وان طريقة تفكير الشعوب الغربية عقلانية ، تحليلية . ومن الطبيعي ان يميزوا - بهذا المقياس نفسه - النتائج الفكرية لكل من الطريقتين بالنسبة

(1) يرى هيجل ان الدين يستخدم الفن كشكل من اشكال « الروح المطلقة » ، وان الدين والفن يتعاملان بوساطة التصورات الحسية . وهنا نشير الى ما هو معروف من ان للمعرفة مرحلتين : الحسية ، والعقلانية . الاولى تتسلسل هكذا : الاحساسات ، فالادراكات ، فالتصورات . والثانية تتسلسل هكذا : المفاهيم ، فالاحكام ، فالاستنتاجات .

لنتائج الاخرى ، ومن الطبيعي ايضا ان تنال الفلسفة نصيبها من هذا التمييز . بهذا الاتجاه ذهب العالم الاجتماعي الامريكى « نور تراب » في كتابه « لقاء الشرق والغرب » ، والكاثب الالماني W. Haas بالانكليزية ، وغيرهما كثيرون .

ان مشكلة انصار مركزية اوروبية في الفلسفة ، هي انهم - اولا - فرضوا صفة التناقض على مسألة الصلة بين طرق التفكير الشرقية وطرق التفكير الغربية . وثانيا ، اهلوا طابع الوحدة في طرق التفكير البشري ، واضفوا الطابع المطلق على الفوارق الكائنة بينها فعلا ، كما سنوضح ذلك . فهل كانت الجذور المعرفية وحدها اساسا « لنظرية » المركزية هذه ، اي ما يتعلق بالطابع المعقد والمتناقض للمعرفة ، ام يكمن وراءها ايضا مستند ايدولوجي ؟ . الواقع ان الجذور المعرفية وحدها لا تقدم التفسير الواقعي الكامل لهذا الاتجاه . فان « نظرية المركزية » تستند كذلك - بدرجة اولى - الى جذور طبقية ، اي الى اساس ايدولوجي . ذلك بان الرأسمالية في ظروف تطورها الى امبريالية ، كانت بها حاجة الى « تبرير » فكري وايدولوجي لسيطرتها في آسيا وافريقية اكثر من حاجتها الى « التبرير » السياسي . ففي تلك الظروف كانت الموضوعة البرجوازية القائلة بطابع الالعقلانية والحدسية والدينية للثقافة الشرقية ، بوجه عام ، تؤدي وظائف سياسية معينة . ومن الطبيعي ان الاوروبي « العقلاني » قد حصل على « التبرير » لسيطرته على الاسيوي « الالعقلاني » . واما الان ، فالبرغم من ان الفلاسفة البرجوازيين امثال « نور تراب » يظلون متمسكين « بنظرية مركزية » اوروبية ، ينبغي على انصار هذه « النظرية » ان يبحثوا عن حجج جديدة للدفاع عنها ، لان « نظريتهم » هذه بشكلها الكلاسيكي لا تستطيع في الظروف الجديدة تبرير نفسها امام « البراضماتية » . على ان ظروفنا سابقة قد احدثت بعض التعديل في « النظرية » اذ برزت مقاييس جديدة في مسألة مركزية الفلسفة . فانه حين كان يصعب انضمام اميركا الى اوروبا ، وحين كان هناك ميل الى ضم اميركا الى دائرة مركزية للفلسفة ، ولا تستطيع الانفراد بدائرة مركزية تحتونها وحدها ، برزت فكرة « المركزية الغربية » ببدل « المركزية الاوروبية » في الفلسفة لكي تشمل الدائرة كلا من اوروبا واميركا .

ولكن ، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحريرية في آسيا وافريقية ، كان من الطبيعي ان تبرز ظاهرة جديدة تعارض « المركزية الغربية » بمركزية مقابلة لها باسم « المركزية الشرقية » ، او « مركزية آسيا وافريقية » . ان لهذه الظاهرة الجديدة المعارضة ايضا جذورها المعرفية وجذورها الاجتماعية . اما المعرفية فهي شبيهة بتلك التي خرجت منها « المركزية الغربية » واما الاجتماعية فمرجعها الى عملية نهوض شعوب آسيا وافريقية التي كانت في العصور القديمة مراكز لنشوء الحضارة البشرية . ولكن ، ينبغي ملاحظة



وارد بالفعل ، وهو خطر قيام موقف عنصري لمحاربة موقف عنصري مقابل له .  
وبذلك يصبح من العسير ان نأخذ بتفسير جان بول سارتر في تقديمه لمنتخب  
الشعر الافريقي الذي اصدره سنغور نفسه عام ١٩٤٨ . ان سارتر يعترف ان  
« الزوجة عنصرية » ولكنه يصفها بأنها « معادية لعنصرية » ، لانها في رأيه  
« تمثل لحظة النفي ورد فعل مركب Synthèse التفوق والامتياز الابيض ،  
وانها القضية - الضد Antithèse في تسلسل جدلي يؤدي الى مركب  
نهائي يتمخض بدوره عن انسانية عامة خالية من العنصرية » (١) . ان العنصرية  
لا تكون ولن تكون الا عنصرية ، ومن الخيال الشعري ان نتصور معادلة من  
هذا النوع تتمخض عن انسانية خالية من العنصرية ، وكلام سنغور في مفهوم  
« الزوجة » وفي الموقف من الفلسفات الاوروبية بوجه مطلق ، يؤيد ذلك .

والواقع ان ظهور نظرية مركزية آسية وافريقية ، في الظروف العالمية  
المعاصرة ، اي ظروف حركة التحرر الوطني والحركة العمالية في البلدان  
الراسمالية ، لا يساعد اطلاقا على تلاحم الحركة الثورية العالمية . ان الخطأ  
المبدئي في اسلوب البحث هذا ( مركزية الفلسفة ) يكمن في عدم القدرة على  
اكتشاف الصلة المتبادلة في ما بين الفلسفة الوطنية والفلسفة العالمية .

ان الرد على نظرية المركزية الاوروبية او الغربية للفلسفة ، التي روجت  
لها الحركة الاستشراقية الغربية ، وعلى نقيضتها ( المركزية الشرقية ) او  
الاسيو - افريقية ) هو ان البشرية ، سواء اكانت في الشرق ام في الغرب ،  
موحدة بوحدة وجودها الذي تفعل فيه القوانين الموضوعية الواحدة . وهذه  
الوحدة تظهر في وحدة ظروف صيرورة الانسان والمحافظة على وجوده . وقبل  
هذه وتلك : وحدة المهيدات والظروف الاساسية لنشاط الانسان العملي . ان  
وحدة الوجود المادي للبشرية ، هي التي تحدد - بدورها - الوحدة المادية  
لوجودها الفكري او الروحي ، اي وحدة طرق التفكير ونتاجه . لذا لا يمكن  
ان نوافق على القول بان التفكير الغربي هو فلسفي اكثر من التفكير الشرقي ،  
او بالعكس . فانه من الواضح ان تفكير شعوب الشرق وتفكير شعوب الغرب  
يلتقيان في وحدة عامة لطريقة التفكير ، وان هذه الوحدة تنجلي في عدة  
مظاهر . منها مثلا : ان التفكير البشري ، شرقيا كان ام غربيا ، هو عنصر من  
عناصر الوعي الذي هو عبارة عن النتاج التاريخي لتطور المادة . وان التفكير  
- كذلك - شرقيا كان ام غربيا ، هو انعكاس للوجود ، وانه - في الشرق كما  
في الغرب - ينتظم من عناصر متماثلة . ان كل هذه الحقائق الواقعية تخلق

(١) نقلا عن علي شلش : العنصرية وانها في الادب الافريقي - مجلة « الفكر المعاصر »  
المصرية ، العدد ٧٤ ، ابريل ١٩٧١ .

ان الناس الذين يمثلون هذا الميل الى مركزية القارتين ، ليسوا - بالطبع -  
ممثلتي الطبقة العاملة ، بل هم من ممثلي البرجوازية والبرجوازية الصغيرة  
وطبقة الاقطاعيين وكبار الملاكين . ان ما تتجلى به نظرية مركزية آسية وافريقية  
هو - بالاكثر - المبالغة بدور ثقافة الشرق وفلسفته في تطور الفلسفة الاوروبية ،  
حتى في تطور الماركسية منها ، كما تتجلى هذه النظرية باضفاء الطابع المطلق على  
العناصر الدينية والصوفية في الثقافات الوطنية لبلدان الشرق وافريقية . وقد  
ذكرنا سابقا مثلا على ذلك من تقرير شريف الباكستاني ( - ١٩٥١ ) الى المؤتمر  
العالمي الثاني عشر للفلسفة (١) . وتذكر الان مثلا اخر من افكار الشاعر  
الفيلسوف « ليوبولد سنغور » رئيس الدولة السنغالية الحاضر . فقد ورد  
في تفسير سنغور لمفهوم « الزنجية » عنده ، انها - اي « الزنجية » او  
« الزوجة » - عبارة عن المجموعة الكلية لقيم الحضارة الثقافية والاقتصادية  
والاجتماعية والسياسية التي تميز الشعوب السوداء ، او العالم الزنجي  
الافريقي . ويقول ان هذه القيم كلها خلقت - اساسا - بالمعقل الحدسي ،  
لانه العقل الذي يدخل الصراع ويعبر عن نفسه من خلال العواطف وبطريقة  
التخلي عن نفسه وطريقة اندماج الذات بالموضوع ، وبطريق الاساطير التي هي  
النماذج الاولية للروح الجماعية .. واخيرا ، بالاضافة الى كل ذلك : بطريق  
الابقاعية البدائية المنسجمة مع ابقاعية الكون ، او - بعبارة ثانية : الشعور  
بالصلة مع الطبيعة ، وموهبة خلق الاساطير والابقاع . ها هي ذي - يقول  
سنغور - العناصر الجوهرية للفلسفة الزنجية التي بإمكانكم ان تجدوا اثرها  
في كل عمل وكل نشاط للانسان الاسود (٢) .

بعد ان تقرا هذا الكلام ، ينطرح لدينا سؤال : ما تقدير سنغور للفلسفات  
العقلانية التي تختلف عن الفلسفة الزنجية انطلاقا من تعريفه المذكور لهذه  
الفلسفة الاخيرة ؟ يقول سنغور بهذا الصدد : « ان حضارة العقل التحليلي  
تبرز قدرة على خلق عالم الآلات المحرومة دفء الانسان » او - كما يقول - ان  
الفلسفة الزنجية عبارة عن الفلسفة الانسانية ، اما الفلسفات الاوروبية فهي  
ليست شيئا سوى كونها معادية للانسانية . ثم يضع سنغور الماركسية قمة  
للعقلانية الاوروبية (٣) . يعلق احد الفلاسفة السوفييتيين (٤) على هذا الكلام  
قائلا : ان خطر هذه الافكار كونها تتخذ عندهم منزلة القانون . فاذا اتخذت هذه  
المنزلة المطلقة ، كما يتضح من كلام سنغور ، فان الخطر الذي يشير اليه التعليق

(١) ص ٤ من هذه المقدمة .

(٢) عن كتاب « الزنجية » لسنغور ، مترجمة من الروسية .

(٣) المصدر السابق .

(٤) ادوار بتالوف : محاضراته في الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية ، موسكو ، ١٩٧٠ .

امكان عقد صلات التفاهم والتفاعل بين شعوب الشرق وشعوب الغرب وبين ثقافات كل منها .

ولكن للمسألة جانباً آخر هو في أساسها أيضاً : ان وحدة التفكير البشري على النحو المتقدم ، لا يعني ان طريقة التفكير واحدة كلياً ، ومنسجمة انسجاماً كاملاً . بل ينبغي ان ننظر في مسألة طرق التفكير على نحو ما ننظر في مسألة وحدة الاضداد والتناقض بينها ، أي انه مع وجود الوحدة توجد الفوارق . ولكن علينا ان نتحدث هنا عن الخصائص المميزة لكل طريقة من طرق التفكير ، لا عن الفوارق نفسها . ان هذه الخصائص تظهر ، قيل كل شيء ، في خاصة العلاقة بين العناصر المتماثلة في تركيب التفكير . وفي هذا المجال يتجلى **ديالكتيك العلاقة بين العام والخاص** . بمعنى ان كل طريقة للتفكير هي فريدة من نوعها ( خاصة ) ، وهي في الوقت نفسه عامة . من هنا لا بد من ايضاح مفهومنا عما سميناه ، منذ قليل ، الفلسفة العالمية :

حين نقول « الفلسفة العالمية » لا نعني النظر اليها في كل مرحلة من تطورها التاريخي بوصف كونها مجموعة بسيطة للفلسفات الوطنية او الاقليمية ، بالرغم من انها تتكون - طبعا - من منجزات هذه الفلسفات ذاتها . بل الواقع ان الفلسفة العالمية لم تكن في اية مرحلة سابقة ، وليست هي في المرحلة الحاضرة ، فلسفة للعالم اجمع . فانه بسبب من التفاوت في التطور التاريخي للبشرية ، الذي ينعكس تفاوتاً في تطورها الثقافي ، كانت تظهر في كل مرحلة مجموعة معينة من البلدان تؤدي دوراً رئيسياً في تطور الفكر البشري في هذه المرحلة بعينها . والفلسفة في هذه البلدان كأنها تستخلص في نفسها كل تطور الفكر الفلسفي في تلك المرحلة . لذلك نقول انه بالرغم من كون الفلسفة بالذات لم تكن فلسفة العالم بأسره ، كانت تظهر كـ **فلسفة عالمية** . ولعل **انتفاخ** قصد هذا المعنى حين قال انه « في العصور الحديثة مثلاً كانت فرنسا والمانيا ، وقبلهما بريطانيا ، تلعب دور « الكمان الاول » في ارسترا تطور الفلسفة العالمية » . ولكن النظر الدقيق الذي يجري التطور التاريخي للمجتمع يكشف لنا انه كلما أصبح العالم اكثر وحدة اقتصادياً ، نشط واتسع التشابك والتفاعل بين الحضارات . لذا يمكن ان نستنتج اننا الان في الطريق نحو الالتقاء بين الفلسفة العالمية وفلسفة العالم بكليته . ولكن حين ننظر في تاريخ الفلسفات الوطنية والاقليمية ، رغم ارتباطها الوثيق بتاريخ الفلسفة العالمية ، نرى انه ليس من الصحيح الموافقة على **ذوبان** الاولى بالثانية ، لان التركيز على الجوانب والعناصر التي اسهمت بها الفلسفات والثقافات

الوطنية او الاقليمية في تطور الفلسفة والثقافة العالمية ، دون الجوانب والعناصر الخاصة بها ، قد يؤدي الى استسهال تشويه تاريخ الفلسفة والثقافة الوطنية هذه ، بسبب من ان هناك عناصر في كل فلسفة وطنية لا اهمية لها بالنسبة للفلسفة العالمية في حين تكون هي نفسها ذات اهمية بالغة بالنسبة للفلسفة الوطنية التي تنتسب اليها . من هنا يبرز **الخطأ** في اهمال النظر الى كل عناصر الفلسفة الوطنية بتركيبها الكامل ، والاقتصار على رؤية العناصر ذات الاهمية بالنسبة للفلسفة العالمية . وهذا الخطأ هو ما وقع فيه كثير من المستشرقين في دراساتهم عن التراث الفلسفي العربي - الاسلامي .

بقيت نقطة اخيرة تتعلق بنقودنا هذا الاتجاه الثاني في الدراسات الاستشراقية ، هي انهم يتكلمون على الفلسفة الشرقية دون تحديد او تعيين . وهذا يوحي بانه توجد فلسفة شرقية واحدة ذات خصائص او صفات متماثلة . ان ذلك غير صحيح . بل الصحيح والدقيق ان هناك فلسفات شرقية متعددة ، لكل منها طابعها التاريخي المتميز . وبكفي دليلاً على ذلك ان الباحثين الاوروبيين عالجوا الفلسفات الشرقية المختلفة كلا على انفراد . هناك فلسفة صينية كفلسفة كونفوشيوس ، تختلف عن فلسفة الهند متمثلة بتعاليم **بوذا** مثلاً ، وهناك الفلسفة المزدكية والزرادشتية في فارس الخ . . . وانه لطبيعي ان لا يكون بين هذه الفلسفات تماثل ، ما دام هناك تفاوت او اختلاف في التطور التاريخي لكل من المجتمعات الشرقية التي انتجت هذه الفلسفات ، وذلك هو شأن الفلسفة العربية - الاسلامية بالنسبة للواقع الاجتماعي وللخصائص التاريخية التي جاءت هذه الفلسفة تعبيراً عنها بطريقتها الخاصة .

□ هناك ظاهرة اخرى تتصل بالمباحث الغربية حول الفلسفة والثقافة الشرقيتين نرى من مكملات بحثنا هنا ان نقف عندها وقفة جديده . فقد كان ملحوظاً ، في نحو منتصف القرن العشرين ، وفي ظل ازمة الفلسفة البرجوازية الغربية ، او ازمة الثقافة الغربية بوجه عام ، ان لدى الممثلين الفكريين لهذه البرجوازية محاولات للتغلب على تلك الازمة باقتراح اللجوء الى الشرق ، لاجاد قيم في الفلسفة والثقافة الشرقيتين تصلح طريقاً لانتقاد الفلسفة البرجوازية من ازمته . لقد اخذوا يمهّدون لهذه « العملية » بالقول انهم كانوا - قبلاً - يهملون ويتجاهلون الفلسفة الشرقية ، مع ان لدى الشرقيين فلسفة عظيمة ، وان عليهم الان ان يدرسوها ويجمعوا المواد اللازمة عنها لاضافة حاصل ذلك الى فلسفتهم ، فتتبلور هناك فلسفة قوية قادرة على مواجهة الماركسية . ان بدور هذه الظاهرة ترجع الى ما قبل منتصف القرن العشرين . والملاحظ ان ظهور هذه البدور مرتبط بمراحل ازمة الفلسفة البرجوازية وتطورها . فلننظر الى دلالات « الاحداث » المتعاقبة الاتية :

٢ - بعد الحرب العالمية الاولى مباشرة قام عدد من الفلاسفة البرجوازيين بزيارات الى بلدان الشرق .

١٩٢١ - صدر كتاب جون ديوي «رسائل من الصين واليابان» ومجموعة كتب من هذا النوع لفلاسفة غربيين آخرين .

١٩٢٢ - صدر كتاب برتراند رسل عن «مشاكل الصين» بعد زيارتها .

١ - في هذه المؤلفات وامثالها يؤكد المؤلفون فكرة مشتركة تقول بأن قيم الشرق وحدها قادرة على مساعدة الغرب في التغلب على ازمته الفلسفية (برغسون) ، راسل ، ديوي ، ريكين ، بتروخ (٠٠٠) .

٢ - اما بعد الحرب العالمية الثانية ، فقد وضعت المسألة بشكل اكثر حدة: مؤتمرات فلسفية دولية في جزر الهاواي وهونولولو ، يشترك فيها بنشاط معظم الفلاسفة المثاليين المعاصرين ، اما بحضورهم او بارسال بحوثهم وتقاريرهم اليها (ديوي يشترك فيها دائما ، سدني هوك وهو من اكبر الفلاسفة المثاليين الامريكان واشدهم رجعية ، رادكريشنان وراجو من فلاسفة الهند ، سوز - ازكي من فلاسفة اليابان ، شريف من باكستان ، شارل مالك من لبنان) .

٣ - يناقش هؤلاء الفلاسفة ، في اكثر من مؤتمر ، مسألة اندماج فلسفة الشرق وفلسفة الغرب بكل تفاصيلها ، ويقترحون على الماركسيين انهم اذا ارادوا تطوير نظريتهم (الماركسية) ، فعليهم ان يلجأوا الى الشرق ايضا ويجمعوا تعاليم من القيم الشرقية .

٤ - والملاحظ خلال هذه الظاهرة ان مفكري البرجوازية الصغيرة في آسية وافريقية ، هم الاشد اصرارا على اندماج الماركسية والفلسفة الشرقية. **لماذا؟** هناك سببان متناقضان يتلاقيان دياكتيكيا : انهم - **اولا** - يجدون في الماركسية مجموعة من العناصر الجذابة ، وانهم ، **ثانيا** - كسائر فصائل البرجوازية الصغيرة في العالم - يخافون الماركسية الحقيقية. لذلك يقترحون ما يسمى بـ «**الماركسية - الشرقية**» . على كل حال ، هذا الاقتراح يطرح امامنا بعض الاسئلة :

١ - هل لفلسفة بلدان الشرق ، التقليدية والمعاصرة ، ان تدخل مجال التفاعل النشط مع الفلسفة البرجوازية العالمية المعاصرة ، وان تؤثر عليها التأثير المثمر ؟

٢ - هل ينتظر لهذا التأثير ان يؤدي حتما الى نشوء فلسفة شرقية - غربية (مدمجة) ؟

٣ - هل للفلسفة الشرقية ان تمارس تأثيرها على الماركسية ؟ وهل سيحصل هذا التأثير بصيغة اندماجية ؟

يمكن تصور الاجابة عن هذه الاسئلة على النحو الاتي ( حسب ترتيب الاسئلة ) :

١ - حتى في ظل الرأسمالية تتكون المهدات لتوحيد العالم . فالمواصلات المعاصرة تجعل العالم صغيرا ، وهي ، عمليا ، تقضي على مفهوم «الريف» العالمي . اما في ظل تطور العلاقات الشيوعية ، فان عملية التوحيد هذه تصبح اكثر سرعة . وطبيعي ان يكون توحيد الثقافة في هذه الظروف واسعا وعميقا ، فتتقارب ثقافات الشعوب والقارات ، وتصبح مهمة التعاون والتفاعل الثقافي مهمة ملحة اكثر فاكتر ، ولا سيما النتاج الفكري والفلسفي . هذه العملية تتسارع مع تسارع عملية تطوير العلاقات الاجتماعية في البلدان المتخلفة .

٢ - من الطبيعي انه مع ازدياد سرعة التطور في هذه البلدان ومع اجراء التحولات الاجتماعية العميقة فيها ، تجري تحولات معينة في التطور الثقافي ، وتولد الفلسفة المعاصرة لهذه البلدان حاملة - دون شك - طابعا طبقيًا . وحين تطرح هذه الفلسفة مسائل ليست محلية صرفا ، بل عامة شاملة ، لا بد ان تمارس تأثيرها على الفلسفة الغربية . وهذا ما نرى له مظاهره اليوم . ففي السنوات الـ ١٥ - ٢٠ الاخيرة صدرت مئات البحوث في اوروبه الغربية وامريكا عن الفلسفة الشرقية . ولا بد ان تصبح بعض افكار هذه الفلسفة شعبية حتى على التفكير العادي . اما ان يؤدي ذلك الى **الاندماج** فهذا امر غير ممكن ، لانه غير واقعي . لقد حاول ذلك الفلاسفة المثاليون : عام ١٩٤٩ انعقد المؤتمر الثاني لفلاسفة الشرق والغرب في هونولولو ، وكان هناك من يتوقع اتفاقا بينهم على صيغة اندماج ما ، على اساس اختيار عناصر معينة من هنا وهناك تتكون منها فلسفة شرقية - غربية موحدة (اسيراتوفلسفية) . ولكن توقع هذا الاتفاق المصطنع كان **وهما** مثاليا . ذلك لان الفلسفة نتاج تطور تاريخي للمجتمعات البشرية ، وقد تجاهل انصار الاندماج هذه الحقيقة ، كما تجاهلوا **الطابع الطبقي للفلسفة** . ومن جهة ثانية ، تجاهلوا ان تأثير الفلسفة الشرقية على الفلسفة الغربية ، ليس يجري الا بعملية تاريخية طبيعية يوجهها مجرى التطور التاريخي لبلدان الشرق بحد ذاتها . وهذه العملية لا يمكن - طبعا - ان تسرع او تبطل الا تبعا للنشاط الاجتماعي الواعي ، اي انها لا يمكن ان تحدث بطريقة تحويل خارجي مفتعل ، لان العملية التاريخية الطبيعية لا تحدث بارادة مجموعة من الفلاسفة . ولذلك لن تأتي محاولات انصار الاندماج الاتفاقي

الاعتباطي بغير فلسفة انتقالية تغلب عليها العناصر التقليدية للفلسفات المحلية.

— اما الحديث عن الاندماج بين الفلسفة الماركسية والفلسفة الشرقية ، فهذا اكثر بعدا عن الواقع . ذلك لان الماركسية نفسها لا تحتاج الي مثل هذا الاندماج المصطنع . فهي ، لكي تنتشر في بلدان جديدة ولكي تكون صالحة ومفيدة وقابلة للتطبيق العملي في بلدان الشرق ، تحتاج — قبل كل شيء — الى تحديد دقيق للظروف المموسة في كل بلد بمفرده ، اكثر مما تحتاج الي اندماجها بفلسفات هذه البلدان . ولكن ، ليس يعني ذلك ان لا تتطور الماركسية باتجاه الاستفادة من عناصر ثقافات الشرق . بل ذلك يعني انه في سير تحديد الماركسية بالقياس الي الظروف المموسة لكل بلد ، سوف تتطور بالاستفادة من هذه العناصر . مثلا : هناك موضوعة ماركسية معروفة بشأن التشكيلات الاجتماعية — الاقتصادية التاريخية . اذا حاولنا تطبيق هذه الموضوعة على تطور بلدان الشرق عند تحليل مجرى تاريخها ، فلا بد ان نجد في هذا التاريخ ظاهرات جديدة ، كظاهرة اسلوب الانتاج الاسيوي . ان المزيد من الدراسات في هذا الموضوع ، لا بد ان يؤثر في تطوير التعليم الماركسي — اللينيني بشأن التشكيلات الاجتماعية — الاقتصادية . فما الذي تتطلبه دراسة المجتمعات الاسيوية من زاوية هذا التعليم ؟ . تتطلب ، بالدرجة الاولى ، ان تنطلق من صعيد النشاط العملي الاجتماعي لبلدان آسية . فهذه هي الطريقة الاساس لحل المشكلة . ولكن ، على اي حال ، يمكننا الان الركون الي الاستنتاج الاتي : ان الفلسفة الماركسية ليست عقيدة جامدة ، بل مرشدة للعمل . فكل تعليم ماركسي — بناء على ذلك — قابل للتطور . وثقافات بلدان الشرق وفلسفاتها ، هي من المصادر لتحقيق مثل هذا التطور بالتطبيق على العلاقات الاجتماعية التي يمكن ان تضيف الي الماركسية صيفا جديدة تزيدها غنى وخصبا . ان دراسة تراث الشرق الفكري ، ومنه التراث العربي — الاسلامي ، بالارتباط مع قاعدته الاجتماعية — الاقتصادية ، وفق منهج البحث الماركسي ، هي شكل من اشكال هذا التطبيق .

ثالثا — هذا هو الاتجاه الثالث للدراسات الاستشراقية العربية في موضوع التراث . وهو الاتجاه الذي يقصر عنايته على الجوانب الاكثر محافظة ورجعية واغراقا في النيبات وفي عالم المطلق ، مع طمس الجوانب ذات النزعات المادية ، او اخفاء الابعاد الاجتماعية الكامنة حتى في الاشكال الغيبية كآثار التصوف الفلسفي عند امثال الحلاج والسهورودي الشهيد . بل لقد حاول الكثير من هؤلاء المستشرقين توجيه المنظومات الفلسفية لامثال الفارابي وابن سينا وابن رشد توجيهها بصرفها عن ابعادها المادية ويفرغها من هذه

الابعاد لتصبح منظومات صوفية او اشراقية او دينية محضا (1) :  
□ مثال ذلك ما نجده عند كارادي في Carra de Vaux (2) بشأن الاصطلاحات الصوفية في مؤلفات الفارابي ، محاولة منه لاثبات ان هذه الاصطلاحات تشكل ظاهرة تسود فلسفة الفارابي . ذلك بقصد استخدام هذه « الظاهرة » لصف تلك الاصطلاحات عن مضامينها الفلسفية العقلانية ، تشكيكا بانسجام الفارابي مع الاتجاه العقلاني الذي تكشف الدراسة المنهجية العلمية انه هو الطابع المحدد لمجمل الفلسفة الفارابية ، سواء في مجال نظرية المعرفة ام فلسفة الوجود ام الفلسفة الاجتماعية . وقد نحي ماسينيون هذا النحي ، اذ عدّ الكندي والفارابي وابن سينا وسائر الفلاسفة الاسلاميين في عداد المتصوفة (3) . ونجد النحي نفسه عند جيلسون . فهو يعدّ ابن سينا مؤسسا لنظرية الاشراق (4) . ووجه المستشرق الدانمركي « مهران » عناية خاصة الي « مؤلفات ابن سينا الصوفية وقام بشرها وترجمتها » (5) .

□ في هذا السياق نذكر تلك المشكلة التي اثارها جمهور من هؤلاء المستشرقين ، فسفلوا بها صفحات بالغة الكثرة ، بشأن صوفية ابن سينا الاشراقية . المشكلة باساسها عبارة عابرة وردت في مسهل مقدمة ابن طفيل الاندلسي لقضته الفلسفية الشهيرة « حي بن يقظان » . اذ افتح ابن طفيل مقدمته هكذا : « سالتني — ايها الاخ الكريم الصفي — ( . . . ) ان ابث اليك ما امكنتني بثه من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا » . ثم نقل ابن طفيل ، في مكان اخر من المقدمة ، كلاما لابن سينا قاله في مقدمة كتابه « الشفاء » يتلخص بان « الشفاء » هذا كتيب وفقا لمذهب المشائين ، اما رايه الحق هو — اي ابن سينا — فينبغي ان يؤخذ من كتابه الآخر « الفلسفة المشرقية » . كلمة « المشرقية »

(1) لا نكر ان الفلسفة العربية — الاسلامية كانت ذات اشكال دينية . فالواقع انها كثيرها من فلسفات القرون الوسطى قد ارتبطت بالتاريخ الديني . ولكن هذه الميزة الواقعية لا تخفي النزعات المادية . وقد استطاع فلاسفة القرون الوسطى ان يبرزوا ميولهم الفلسفية المادية من خلال الاشكال الدينية بوضوح حينما ( ابن سينا مثلا ) بالرمز او المداورة حينما اخر .  
(2) راجع السيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسالمين ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٢٠ ، ص ١٦٩ ( الهامش رقم ٢٢ ) .

(3) ماسينيون : مقدمته لمجموعة نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف ، ترجمها للفرنسية ونشرها ، باريس ، ١٩٢٩ .

(4) جيلسون Gilson : مقال له بعنوان « المصادر اليونانية العربية للمدرسة الاوغسطينية المسيحية ( نسبة الي ابن سينا ) » في مجلة محفوظات التاريخ العقائدي والادبي للقرون الوسطى ( بالفرنسية ) ١٩٢٩ — ١٩٣٠ .

(5) مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤ .

□ وفي مجال العطف الحار من المستشرقين الغربيين على التيارات التصوفية في ترائنا ، تبرز امامنا ظاهرة استشرافية تبدو - اول وهلة - مفارقة من **أعجب المفارقات** . فقد سبق ان رأينا احدي الظواهر الاستشرافية التي تضع حاجزا طبيعيا او عنصريا بين التفكير الشرقي والتفكير الغربي وتقيم النظريات المخالفة للعلم في سبيل دعم هذا الحاجز وترسيخه وتأبيده ( نظرية الجنس ، ونظرية مركزية الفلسفة ) . ونحن الآن امام ظاهرة اخرى تختلف عن تلك كاختلاف النقيض والنقيض . فهذا واحد من اولئك المستشرقين يعالج التراث « التصوفي الاسلامي » على اساس انه « جسر بين الفكر الديني الشرقي والغربي » ( ١ ) . انه يصف الصوفية الاسلاميين بانهم يتكلمون بلغة الصوفية العالمية ، ويضع لآيات هذه الصفة « العالمية » مقارنات عدة ( اليهودية ، والمسيحية والغنوصية ، والانفلاطونية المحدثة من الغرب . والتعاليم الهندية والبوذية والفارسية من الشرق ) ، ويحاول ايجاد اشكال من التشابه بين آيات قرآنية يؤولها تأويلات صوفية وبين كلمات بعض المتصوفة من الشرق والغرب . وبعد ان يتصور حيرة العلماء في مرجع هذا التشابه « بين تقاليد الصوفية والتصوفة الغربيين من جهة ، والفكر الشرقي من جهة اخرى » ، يجد تفسيرا للتشابه لدى بعض الصوفية الذين كانوا علماء **كالغزالي** ، وكانت لبعضهم رحلات واسعة اتصلوا خلالها بمفكرين ذوي تقاليد ومناخات اخرى . ولكنه يجد ان هذا التفسير لا ينطبق على « التشابهات الملحوظة بين تجارب الصوفية وتجارب القديسين المسيحيين الذين كان يفصل بينهم الزمان والمكان » ، ولذا يلجأ الى الحل **الغيبى** المحض . ففي رايه انه اذا كان في الصوفية ما يمكن تعلمه بالدراسة ، فان « ما تبقى لا يمكن تعلمه بالدراسة او بالكلام » ، مستندا الى باحث غربي آخر « في التصوف » ( هندر هيل ) ، والى الصوفي الاسلامي ابي طالب المكي ( - ٩٩٦ هـ ) القائل ان رجل المعرفة الروحية لا يحتاج الى كتاب ، فهو يتعلم ما يعرفه من سيده (الله) الذي يعلمه القراءة في كتاب الحياة . ثم مستندا الى فكرة « كارل يونغ » عن « اللاوعي الجماعي » ، والى فكرة « امرسن » عن « الذهن المشترك بين الناس جميعا » . وينتهي من كل ذلك الى « ان التعرف الى التصوف ، سواء كان مسيحيا ام هنديا ، يمكننا من ان نرى ان تماثل ممارسة تعاليمهم والحقيقة الاساسية لهذه التعاليم ، يعزّر فكرة

(١) هو جوزيف باليتيلا J. Palitella . استاذ في الفلسفة ومعلم للكتاب المقدس في جامعة « كنت » الحكومية في ولاية اوهايو : عالج الموضوع في كلمة القاها في الاجتماع السنوي لجمعية اوهايو الفلسفية ( ٨ ابريل ١٩٦٢ ) . نشرت الكلمة في مجلة « العالم الاسلامي » ( The Muslim World ) - المجلد ٥٢ رقم ١ ، يناير ١٩٦٢ ، ص ٥٥٥ .

في هذين الموضوعين من مقدمة ابن طفيل ، منسوبة الى ابن سينا ، هي التي انارت المشكلة لدى المستشرقين . اما المشكلة نفسها فهي : كيف يقرأون كلمة « المشرقية » ، بضم الميم ، ام بفتحها ؟ . و « العقدة » هنا ان كتاب ابن سينا الموسوم بهذا الاسم ( الحكمة المشرقية او الفلسفة المشرقية ) لم يصل الى احد منهم . والمسألة في غاية الاهمية عندهم ، لان الفرق بين « الضمة » و « الفتحة » هو الفرق بين مضمونين مختلفين جدا لكلمة « المشرقية » . فهي - على الضم - تعني الحكمة الاشراقية ، وهي - على الفتح - تعني الحكمة او الفلسفة الشرقية . فاذا ثبت للكلمة معناها الاول ، ثبت لهم ان ابن سينا كان اشراقيا بمعنى من معاني التصوف . المسألة اذن ليست لفظية . انها تعني امرا بعيد المرمى لدى المستشرقين الغربيين البرجوازيين . فقد كان يعينهم جدا ان يكون الكتاب الذي يعتمد عليه ابن سينا معبرا عن رايه الحق ، دون « الشفاء » ، كتابا اشراقيا . لانه - اي ابن سينا - يخرج بذلك نهائيا من حلبة المدافعين عن العقلانية الارسطية ، ليصبح قطبا من اقطاب الحلبة اللاعقلانية الميتافيزيقية السهروردية ، ويصبح الكلام على فكرة **اصالة الوجود** عند ابن سينا ، في نظرية المعرفة بالاقبل ، كلاما قد يعني بعض المشائين ، ولكنه لا يعني مطلقا ابن سينا الحقيقي صاحب « الحكمة المشرقية » الذي لا بد ان تكون **اصالة الالهية** راس مبادئه الاشراقية . ان الايديولوجية البرجوازية ، وايديولوجية الامبريالية بدرجة اشد ، يزعجا في هذا العصر ان تكتشف في المراكز الشامخة من ترائنا الفكري تعليما فلسفيا يتجه الى ما تعنيه فكرة **اصالة الوجود** من نزعة مادية ، بقدر ما يتفهمها ان تضع بين ايدينا هذا التراث مختوما عليه بخاتم « الانوار » الاشراقية ليزيدنا « اغترابا » على « اغتراب » في عالمنا الحاضر . لذا نقول ان ذلك الجهد الهائل الذي ارهق جمهرة من المستشرقين الغربيين في سبيل ان يثبتوا « الضمة » على حرف « الميم » من كلمة « المشرقية » في اسم كتاب ضائع لابن سينا ، لم يكن جهدا عشا ، لم يكن لعبا لفظيا ، لم يكن عاصفة في فتنجان كما قد يتخيل البعض ، بل كان عملا جديا يدخل في صلب نهجهم الايديولوجي . من هنا لم يتوقف بعضهم عند مسألة « الضمة » ، بل حاول هذا البعض ان يضع كتاب ابن سينا ذاك ، وهو غائب عن الاعين ، في عداد الكتب الاشراقية او « الروحانية » حتى مع « الفتحة » ( فتح ميم المشرقية ) ( ١ ) .

(١) تجد عرضا ضافيا لتناقشات المستشرقين حول هذه « المشكلة » في بحث للمشرق الابيطالي الشهير تالينو ( ١٨٧٢ - ١٩٢٨ ) نشر في مجلة الدراسات الشرقية « ROS » المجلد العاشر ، سنة ١٩٢٥ بعنوان « حكمة ابن سينا الشرقية ، او الاشراقية » ، وترجمه الى العربية عبدالرحمن بدوي ونشره في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ، ص ٢٤٥ - ٢٩٦ .

ان الله موجود في كل مكان ، وهو يفتح كل باب ليقود الناس الى نفسه .  
واخيرا يقف مطمئنا الى هذه النتيجة : « بهذا الفهم سهل ان نرى اننا  
اذا اقتربنا للجسر من ناحيته الغربية او من ناحيته الشرقية ، سنلتقي  
كما سيلتقي النور والحقيقة المشتركان » .

هل من المفارقة حقا ان نجد في الحركة الاستشراقية هاتين الظاهرتين  
المناقضتين : في الفكر العقلاني لالقاء بين الشرق والغرب ، وفي الفكر الفجبي  
الصرف يلتقيان ويؤلفان عالما واحدا ؟ . انها مفارقة في الشكل فقط وفقا  
لمنطق الايدولوجية الامبريالية والايديولوجية البرجوازية . اما في الجوهر  
فان كلتا الظاهرتين منسجمة مع كلنا الايديولوجيتين كل الانسجام . ان الجمع  
بين الشرق والغرب على الفكر الفجبي ، وعلى تمجيد الامة والتعلم من كتاب  
« الحياة » التي هي غير حياة البشر الواقعية ، هو الامر الجوهرى  
ايديولوجيا ، بقدر ما هو جوهرى - ايديولوجيا ايضا - التمييز المطلق  
بين الشرق والغرب في الفكر المتصلة جذوره بالواقع الاجتماعى . والا فلماذا  
التفريق بين الفكر العقلاني والفكر اللاعقلاني ؟ كلاهما تاريخي ، وليس واحد  
منهما نشأ وعاش خارج التاريخ ، تاريخ البشر ، اى تاريخ النشاط الاجتماعى  
للشعب . ان الهدف الاساس من هذه المواقف كلها اخفاء كل ما يشير الى  
علاقة ما ، في الاعمال الفكرية ، بواقع الصراع الطبقي كمحدد لاتجاه  
مسار التاريخ البشرى .

رابعا - الاتجاه الايجابى في الدراسات الاستشراقية لتراث الشرق . فانه  
بالرغم من سيطرة الاتجاهات الثلاثة السابقة على هذه الدراسات ، لا بد من  
الاعتراف ان سيطرتها لم تكن مطلقة . فقد خرجت عليها مباحث  
استشراقية مهمة عالجت ذلك التراث من مواقف هي الى النظر الموضوعى  
اقرب منها الى الانسياق مع النظر « الحزبي » المتأثر باتجاهات الايديولوجية  
الامبريالية . ولا يفتقر بعض هذه المباحث الايجابية الى مواقف منطلقة  
من نظرة تاريخية سليمة او من منهجية علمية . بين اصحاب هذا الاتجاه  
مشرقون برجوازيون ، ومشرقون وباحثون ماركسيون .

□ من الفريق الاول نرى في مقدمة من يحسن ذكرهم هنا العالم الفرنسى  
بول ماسون - اورسيل في دراسته التاريخية العلمية لفلسفة الشرق  
القديمة . فان هذه الدراسة تتميز بطابعها المنهجي الذي يبرز منذ المقدمة  
معارضها للاساس الذي قامت عليه « نظرية مركزية الفلسفة » ، وهو بيني  
معارضته على موقف نظري صحيح من الوحدة المتكاملة للتفكير البشرى . لذا  
يصرح ماسون - اورسيل في مستهل مقدمته بأنه « . لا يوجد في هذه

الايام انسان يستطيع الاعتقاد بان اليونان وروما وشعوب اوربية فسي  
العصور الوسطى والحديثة ، هم دون سواهم ارباب التفكير الفلسفى .  
ففي جهات اخرى من الانسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد ، وظهرت  
اشعتها جليا وانتشرت في انحاء العالم . وبما ان هذه المواطن لم تكن  
منفصلة بعضها عن بعض ، كما ظن في الماضي ، يجب الاعتراف بان تفكير  
الفرد لا يكفى بنفسه ، فتفسيره التاريخى يتطلب اعادة وضعه فسي وسط  
انسانى واسع النطاق ، لان التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمى » (١) .  
وهو يطبق هذا المنهج في فصول دراسته كلها . من هنا يعارض الموضوع  
الاستعمارية التي تنفي تاريخ افريقية الحضاري ، قائلا انه « في ميدان هذه  
الابحاث القيمة جدا في دراسة نفس التفكير ، اخذنا نكشف الآن ان الجزء  
الاكبر من القارة السوداء لم يكن متوحشا ، كما ظن قديما ، بل انه اثر في  
اتجاهات مختلفة وهو منزول في الصحراء او الغابة ، وانتقل اثره من النيل  
عن طريق ليبيا والنوبة والحشة (٢) . بل نجد خلال الكتاب ممارسة صائبة  
لفهم العلاقة الموضوعية بين الاساطير والدين والفلسفة ، اى مختلف اشكال  
الوعي الاجتماعى ، وبين واقع النشاط المادى البشرى (٣) . كما نجد  
فيه معارضة صارمة « لنظرية » تقسيم الناس الى عناصر واجناس مختلفة ،  
مع القول بأنه « لا وجود للعناصر النقية الا في بعض حالات التحديد » (٤) .

□ وعلى مثال هذا النهج كتب « ريتشارد فالترز » دراسة مكثفة عن  
الفلسفة الاسلامية « (٥) ، فحدد مصادرها الخارجية بشمول وتدقيق ،  
كما حدد مصادرها الداخلية ، وعارض كلا من الرايين اللاتاريخين  
القائل احدهما بان هذه الفلسفة نتاج عربى خالص ، وثانيهما بانها نتاج  
المصادر الفلسفية اليونانية وحسب . وقد اعترف فالترز بأنه « لم يحن  
الوقت - بعد - لكتابة تاريخ نهائى للفلسفة الاسلامية . فلم تصل معرفتنا

(١) بول ماسون - اورسيل : « الفلسفة في الشرق » ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار  
المعارف بمصر ١٩٥٤ . ( بعد هذا الكتاب جزءا مكتملا لكتاب اميل برهيه E. Brehie

في « تاريخ الفلسفة » ( الذي صدر اول اجزائه عام ١٩٢٩ ) ، ص ١٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦٣ .

(٣) راجع في الكتاب مثلا ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٠ .

(٥) ريتشارد فالترز اشتغل بتدريس الفلسفة اليونانية في جامعة اوكسفورد . ودرسته هذه  
تؤلف قسما من الجزء الثاني من كتاب « تاريخ فلسفة الشرق والغرب » ( بالانكليزية ) . ترجم  
الدراسة الى العربية محمد توفيق حسين استاذ التاريخ العربى والفلسفة الاسلامية سابقا  
بالجامعة الاميركية ببيروت ، منشورات دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٨ .



مؤدى نظرية الفيض في فلسفة الفارابي وابن سينا يعني ان المادة قديمة (ازلية) وليست «حادثة» عن الفيض من العقل الاعلى (1). وهو - اي وولف - يعترف بان الفزالي يلغي المعرفة العقلية ليستبدل بها المعارف اللاهوتية المتزمتة ، وانه - اي الفزالي - يبقى مع ذلك ملتزما بطريقة التفكير الفلسفي ليخضعه للعقائد اليمانية (2) .

□ اما عالم الاستشراق الكبير **هاملتون . أ . جب** ، فانه بالرغم من تعميماته الميتافيزيقية بشأن التفكير العربي والعقلية العربية ، حاول ان يتلمس بعض التفسيرات الواقعية «للتاريخ الاسلامي» ، في مثل قوله بانه «ظهرت للاسلام ملامح مختلفة في مختلف الأزمنة والامكنة بتأثير العوامل المحلية : الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه» (3) ، وكان مصيبا في تطبيق هذا التفسير على ما استطاع رؤيته من الخصائص المميزة لكل من المناطق التي وجد فيها الاسلام نظاما وثقافة ودينا . وفي كلامه على الحركة الصوفية حاول ايضا تلمس الصلة بين هذه الحركة والفئات الشعبية ، ولا سيما الريفية وفئات الحرفيين في المدينة ، واذا كان لم يستطع ان يرى الجذور الطبقيّة لهذه الصلة لكي يكشف الجانب الثوري في حركة التصوف الاسلامية ، فقد فسرها بالاتجاه الذي يشير اليها من بعيد ، اذ يقول بان ذلك كان سعيًا من الصوفية «للمحافظة على الوحدة المثالية للمسلمين كافة» (4) . واذا تحدث عن تبلور النزعات المذهبية الصوفية ، داخل الاشكال المنظمة للتصوف ، حتى استقرت في فلسفة من فلسفتين : اشراقية (السهوروردي) ، وتوحيدية الطابع (ابن عربي) ، قال «ان النتائج التي ترتبت على هاتين الفلسفتين كانت نتائج خطيرة للغاية ، فبدلا من ان ينعش المتصوفة مواد التعليم في المدارس ، حولوا الطاقات الفكرية الى التأمل الذاتي المناهض للنظر (العقلي) دون ان يستبدلوا بها نظاما صارما ...» (5) . فهذه نظرات تاريخية تستحق الاهتمام رغم عدم موافقتنا على منطلقاتها الفكرية والمنهجية .

□ في مجال الكلام على الاتجاه الايجابي في الحركة الاستشراقية ، من حيث الموقف حيال تراثنا الفلسفي ، يبرز اسم المستشرق الفرنسي **غواشون A . M . Goichon** لا كعالم استشراق ضليعة فقط ، بل ايضا كباحثة فلسفية

بهذه الفلسفة درجة من النضج والاحاطة تسمح لنا بالقيام بمثل هذه المحاولة الضخمة . فهناك حقائق عديدة ما زالت مجهولة ، وهناك مؤلفات عديدة اهلكت قرونا ...» (1) . وكان على حق بقوله ان فهم خصائص الاصول الثقافية الرئيسة لهذه الفلسفة «امر جوهري لفهم الحلول المتكررة الشخصية التي قدمها الفلاسفة العرب للقضايا الفلسفية التي عالجوها» (2) ، ولكن الخطأ عنده انه اختص بالعناية الاصول الخارجية ، ولم يعرض للاصول الداخلية الا اشارة وتلميحا ، كقوله «... ونشأ اهتمام الفارابي بافلاطون عن مشاكل اسلامية خالصة كانت قائمة في عصره ، وقد اعانه هذا الاهتمام على ان يتوصل الى حل اصلي مؤثر (3) . وكقوله ان الفلاسفة الاسلاميين ، باستيعابهم الفكر اليوناني استيعابا مشمرا ، «كان عملهم ذلك محاولة جديدة لتحويل هذا الفكر الاجنبي المفاهيمي للتراث الاسلامي كل المفاهيمية ، وجعلته جزءا حيا من الثقافة الاسلامية» (4) . اما واقع تلك المشاكل وهذا «التراث الاسلامي» فبقي غامضا . ومن الملامح المنهجية السليمة عند فالترز قوله انه «كلما ازددنا معرفة بتاريخ البشر ، ازددنا ادراكا بانه لا يوجد خلق ذاتي في التاريخ ، وانما هو اعطاء اشكال جديدة لمواد كانت موجودة من قبل . والفلسفة الاسلامية مثال ممتع لهذه العملية التي يقوم عليها استمرار الحضارة البشرية» (5) . على انه من الضروري القول هنا ان دراسة فالترز هذه تنطلق بجملتها من مواقف مثالية وبرجوازية . لذا نجد فيها بعض المآخذ المنهجية ، منها : انه رغم صحة معارضته ان يكون «تعطش الخلفاء الشخصي للعلم» هو سبب الاقبال على ترجمة المعارف الاجنبية ، لم يستطع ان يستنتج السبب الحقيقي حاجات التطور الاجتماعي التي تطورت المعارف العلمية ، بل اكتفى بالقول ان السبب «ليس واضحا» (6) . ومنها ايضا : ارجاعه اختلاف «الفلاسفة العرب» من حيث علاقة كل منهم بالافلاطونية المحدثة او بالارسطوية ، الى «المزاج الشخصي» (7) ، دون اخذه بالحسبان الظروف العامة التي اقتضت هذا الاختلاف .

□ وكان **موريس دي وولف** ، رغم انتمائه الفكري الى التومانية الجديدة ، ايجابيا في بعض مواقفه من الفلسفة العربية - الاسلامية . فقد عارض الراي القائل بان هذه الفلسفة نسخة منقولة عن الفلسفة المشائية . وقال ان فلاسفة العرب نحوا في بحثهم مسألة الوجود نحوا مستقلا (8) . ولم يتجاهل ان

(1) وولف : المصدر السابق ، مجلد 1 ، ص 212 .

(2) المصدر نفسه : طبعة باريس ، لوفان 1924 ، مجلد 1 ص 305 .

(3) هاملتون جب : دراسات في حضارة الاسلام ، ترجمة : احسان عباس ، محمد يوسف نجم ، محمود زايد ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 2 (1974) . ص 3 .

(4) المصدر السابق ايضا : ص 29 . (5) المصدر السابق : ص 27 - 28 .

(1) المصدر نفسه : ص 27 .

(2) (3 و 4) ايضا : ص 24 .

(5) ايضا : ص 27 .

(1) المصدر السابق : ص 9 .

(2) ايضا : ص 54 .

(3) ايضا : ص 23 .

(4) راجع : Jurice de wulf , Histoire de la philosophie Medivale Lawreain , 1924 . T.I.P. P . 208 - 209 .

متعمقة مادتها الى حد كبير ، ودقيقة الاستيعاب لنصوص الفلسفة العربية - الاسلامية ، ولعمجية هذه الفلسفة بصورة خاصة . وهي - الى ذلك - لا تنزلق الى الموقف الذي يسود كلا من الاتجاهات الثلاثة السابقة المنسجمة مع اتجاهات الايديولوجية الامبريالية . ففي محاضراتها القيمة عن فلسفة ابن سينا (١) وفي احدى مقالاتها عن « تعريفات » ابن سينا (٢) ، تتجلى لنا هذه المميزات التي نذكرها للسيدة غواشون دون تحفظ . نجد في محاضرتها عن « الموضوعات الكبرى لفلسفة ابن سينا » ردا على المزاعم التي انتشرت في اوساط المشرقين وتابعهم فيها معظم الباحثين العرب المعاصرين (٣) ، من ان ابن سينا في « الاشارات والتنبهات » يناقض ابن سينا في « الشفاء » . فهو - كما يزعمون - بدأ مشائبا في « الشفاء » ، وانتهى صوفيا اشراقيا في « الاشارات » وفي قصصه الرمزية (رسالة الطير ، حي ابن يقظان ، سلامان وابسال ، ورسالة في العشق) . ان القصد من هذه المزاعم ابراز الوجه المثالي لابن سينا وطمس وجهه المادي . اما غواشون فترفض فكرة هذا التناقض عند ابن سينا ، وترى ان كتاب « الاشارات » الذي كتبه في اواخر سني حياته ، وان بدا شديد الاختلاف عن « الشفاء » ، لا يناقض الخطوط العامة لفكرة هذا الكتاب (الشفاء) (٤) . كما ترى انه رغم كسوف ابن سينا يصرح في مقدمة « منطق المشرقيين » بان « الشفاء » لم يبق صالحا للتعبير عن فكرته الخاصة ، يعلن في هذا الكتاب نفسه انه يحتوي على كل ما يحتاج اليه عامة الفلاسفة (٤) . تقصد غواشون بذلك ان ابن سينا

(١) ثلاث محاضرات ، مجموعة في كتاب ، كانت غواشون القتها سنة ١٩٤٠ في مؤسسة الدراسات الشرقية الافريقية التابعة لجامعة لندن ، حول ثلاث فضايا : الموضوعات الكبرى لفلسفة ابن سينا ، وتكون المعجمة الفلسفية العربية ، واثر الفلسفة السنيوية في اوربية خلال القرون الوسطى ، ترجم رمضان لاوند هذه المحاضرات وصدرت بالعربية في منشورات دار العام للملايين ، بيروت ١٩٥٠ .

(٢) نشرت مقالها هذه في العدد الخاص الذي اصدرته مجلة ريفيودي كابير بمناسبة الذكرى الالفية لابن سينا حزيران ١٩٥١ . والمقالة بعنوان مكانة التعريف في فلسفة ابن سينا . وللمستشرفة غواشون ايضا دراسة متخصصة بعنوان « التمييز بين الجوهر والوجود عند ابن سينا » نشرت في باريس ١٩٢٧ ، ولها ترجمة كاملة « لاشارات » ابن سينا نشرت في باريس ١٩٥١ .

(٣) نذكر من هؤلاء المشرقين : لويس غارديه في مقال له عن « الفكرة الدينية عند ابن سينا » نشرت في العدد الخاص المشار اليه من مجلة « ريفيودي كابير » . ونذكر من الباحثين العرب المعاصرين : سليمان دنيا في مقدمة النشرة التي اصدرها وحققها لكتاب « الاشارات » القاهرة ١٩٤٧ .

(٤) غواشون : فلسفة ابن سينا ، الطبعة العربية السابقة ( رمضان لاوند ) ، ص ١٨ .

لا يزال في « منطق المشرقيين » كما كان في « الشفاء » ملتزما الخط العام نفسه ، اي خط الفكر العقلاني . تستدل على ذلك بان صفحات الكتاب الناقص ، المكتشف حديثا ( تقصد « منطق المشرقيين » نفسه ) ، هي بصورة محسوسة في الاتجاه الفكري العام نفسه الذي انتهجه في سائر كتبه . بل هي تجزم بان الرسائل والكتب الصغيرة وكتابات المناسبات السنيوية ، توفر بمجموعها شهادة مهمة على صحة ما اشرنا اليه . ثم هي ترفض القول (١) بان ابن سينا اختار « طريقة العرض الباطني » ، وتؤكد ان الاختلاف الحاصل في المؤلفات السنيوية ينحصر في ان بعضها معروض عرضا فلسفيا خالصا ، وبعضها يسمح فيها ابن سينا لفكرته ان تتجاوز حدود الفلسفة في اتجاه صوفي ذي صبغة عقلية شديدة بحيث لا يصح اطلاق لقب متصوف عليه ، ومن الممكن انه - اي ابن سينا - لم يرد ان يشرح موقفه ، او انه لم تتوفر له حرية تأليف كتاب دقيق كهذا (٢) . وفي معالجتها التفصيلية لفلسفة الوجود عند ابن سينا ، تبقى غواشون ملتزمة هذا الموقف . حتى حين تعالج مذهب النفس السنيوي ، لا ترى في اعتباره النفس جوهرًا مفارقا بحيا بعد موت الجسد « حياة قريبة من حياة العقول المحضة » - لا ترى في ذلك ملمحا تصوفيا . لان ابن سينا يقيم نظريته في السعادة الخالدة للنفس على المعرفة ، فهي - اي النفس - تستحق هذه السعادة بحسن استعمالها عقلا في العالم المادي ، اذن « فمفهوم السعادة في السماء ، والشفاء في جهنم حيث تحرم العقول معرفة العقولات ، مفهوم عقلاني بحت . فلا يمكن ، والحالة هذه ، تبين الصوفية السنيوية والتعرف الى طبيعتها على ما يقال » (٣) . وتستنتج المستشرفة غواشون اخيرا ان ابن سينا « ليس عند ابن سينا ، من حقيقة الا في الوجود . فالماهيات التي لم تستقبل الوجود بعد ، هي باطلة في ذاتها » (٤) . وبناء على متابعتها النصوص السنيوية في مسألة الوجود والماهية ، تنتهي الى توكيد الانسجام في المذهب السنيوي ، وان « عقل ابن سينا العظيم قد وضع نفسه في نقطة يظهر فيها اتجاها كلا واحدا متماسك الاجزاء » وانه « انتاج بعيد جدا عن ان يكون مجرد نقل لنظريات ارسطية الى اللغة العربية » (٥) .

□ اخيرا : من الحق القول ان انصار هذا الاتجاه الايجابي ليسوا قلة نادرة بين المشرقين ، ولكن من العسير عرض مواقفهم جميعا .

- (١) هذا القول للمشرق م.س. بيناس في مجلة الدراسات الاسلامية ١٩٢٨ ، دفتر IV ص ٩ .  
(٢) غواشون : فلسفة ابن سينا ، هامش ١ - ص ١٨ - ١٩ .  
(٣) المصدر السابق : ص ٤٩ - ٥٠ .  
(٤) المصدر نفسه : ص ٥٠ .  
(٥) ايضا : ص ٥٢ - ٥٣ .

## هـ - الدراسات الاستشرافية الماركسية

أما المستشرقون الماركسيون، فقد تفرّدوا، في تاريخ الحركة الاستشرافية بالتوجه إلى تراثنا الفكري، بمختلف أشكاله، من وجهة نظر ماركسية بالبداهة، أي على أساس مادي تاريخي من حيث المنهج، وعلى أساس الاشتراكية العلمية من حيث الأيديولوجية. ذلك يعني أننا لن نجد في دراساتهم لهذا التراث تلك الوجوه السلبية الجوهرية التي وجدناها لدى المستشرقين والباحثين الغربيين، أو لدى الباحثين العرب المحدثين، الذين ينطلقون في دراساتهم من مواقف مثالية لا تاريخية منهجية، ومن مواقع امبريالية أو برجوازية أيديولوجية. ولكن، ليس يعني ذلك أننا لن نجد في دراسات الماركسيين وجوها سلبية اطلاقاً. **أنا - كماركسيين، أو كوننا ماركسيين ضبطاً** - بعيدون جداً، أو يجب أن نكون بعيدين جداً، عن مثل هذه الاطلاقية. صحيح أن لديهم منهجا ولهم أيديولوجية يساعدهم في أن يتجنبوا الانزلاق إلى تلك السلبيات التي وصفناها بالجوهرية، والتي رأينا الكثير من الأمثلة عليها في ما سبق، ولكن المسألة لا تنحصر في المنهج كنظرية ولا في الأيديولوجية كأفكار مجردة، بل هي - بعد ذلك - مسألة **تطبيق وممارسة**. الماركسيون يثقون، عن اقتناع علمي، بصحة منهجهم المادي التاريخي، وبأنه المنهج الوحيد الذي يمكن من معرفة تراثنا الفكري معرفة علمية. وبأن هذه المعرفة العلمية هي الوحيدة المتوافقة مع أيديولوجية البروليتاريا الثورية والقادرة على تسليح القاعدة الجماهيرية لحركة التحرر العربية **بإسلاح الوعي** المستنقِر دائماً لمواجهة المعركة الأيديولوجية التي تكاد تصبح قطب رحي المراكز الدائرة في عصرنا الحاضر. نقول: **أنهم يثقون بكل ذلك**. ولكن، تبقى مسألة التطبيق والممارسة هي **المسألة**. فهنا العامل **الشخصي** يترك باب المسألة ويدخل. هنا القدرات الذاتية تؤدي الامتحان: فاما النجاح بدرجات متفاوتة، واما السقوط. أما مقياس النجاح والسقوط هنا، فهو مدى المسافة بين النظرية والتطبيق، بين المنهج نفسه والممارسة الإبداعية للمنهج. فكلما ضاقت المسافة هذه أو انعدمت كان ذلك هو النجاح، وحين تتسع يكون السقوط. من هنا تبرز **السلبيات** في الدراسات الماركسية للتراث، غير أنها تبقى سلبيات **ثانوية** بالقياس إلى الجوهرية، لأنها ليست آتية من المنهج والأيديولوجية بذاتها، بل من الفهم الميكانيكي أو الرؤية الغامضة للعلاقة بين نظرية المنهج وواقعيته، أو

من الخلل الواقع أحياناً بين الانتمائية الفكرية والانتمائية الاجتماعية. وربما تجيء السلبيات الثانوية هذه من أمر آخر غير هذا كله. ربما تصدر عن الاجتهادات الشخصية في تطبيق القوانين العامة على هذا الخاص أو ذلك. فقد تصاب هذه الاجتهادات بنقص في المعطيات التاريخية عن **الخاص** الذي يراد تطبيق **العام** عليه، أو قد تصاب بالتباسات يحاط بها الخاص من قوى خارجية، كما هو حاصل بالفعل بشأن التراث الفكري العربي - الإسلامي من اثر الدراسات التضليلية التي فصلت بين هذا التراث وبين قاعدته المادية والاجتماعية غير المباشرة وأبقت تلك القاعدة في العتمة حتى تضع الصلة بينهما على أجيالنا المعاصرة وعلى الباحثين العلميين.

انتقالاً من التعميم إلى التخصيص نرجع - كمثال - إلى الموضوعات الماركسية التي أشرنا إليها منذ صفحات قليلة، وهي القائلة بأن تاريخ تطور المجتمع البشري مرّ ويمر بمراحل يحدد كل مرحلة منها شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية، المثلة لأنماط من الإنتاج المادي تتعاقب وتتداخل في خط تصاعدي متعرج. ذلك بناء على أن علاقات الإنتاج المادي، هي العامل المحدد لسير العملية التاريخية. لقد استرشدت الماركسية، حين صاغت هذه الموضوعات، بالتجربة التاريخية وبالتطابق الموضوعي الذي يؤكد العلم بين هذه التجربة والقوانين العامة للمادية الديالكتيكية والمادية التاريخية. أن الصيغة التي أرشدت إليها التجربة التاريخية تلك بمعونة هذه القوانين العلمية، ترسم الاتجاه العام لخط التطور التاريخي بشكله التصاعدي على النحو الآتي بالتعاقب والتداخل والتوالد: من عصر المشاعة البدائية، إلى عصر العلاقات العبودية، فعصر العلاقات الإقطاعية، فالعصر الرأسمالي، ثم عصر الاشتراكية فالشيوعية العليا العلمية. ولكن، هل تتخذ هذه الصيغة، في نظر الماركسية، صفة الحقيقة النهائية المطلقة؟ وهل الماركسية تضيف على هذه الصيغة صفة التعميم الجبري الصارم الجامد الذي يفرض هذه التشكيلات الاجتماعية على مختلف المجتمعات البشرية كقوالب جاهزة بأشكال متماثلة وأنماط وبيئات قدرية غير قابلة للتنوع أو التخطي أو قبول الأشكال الأخرى المشابهة أو المنايرة أو حتى المخالفة؟ لقد اجبنا عن السؤالين معا في ما سبق حين قلنا **أولاً** أن الماركسية ليست عقيدة جامدة، وإنما هي دليل مرشد للعمل. وحين قلنا - ثانياً - من هذه الموضوعات نفسها، موضوعات التشكيلات الاجتماعية التي يجري الحديث عنها الآن، أنها قابلة للتطور كلما كشفت لها الدراسات العلمية من ظاهرات جديدة في تجارب التاريخ الأخرى التي لم تنكشف - بعد - بحقيقتها الواقعية. نضيف إلى ذلك أن الماركسية وأن كانت تقول بوجود الحقيقة الموضوعية **المطلقة**، تقول أيضاً بأنها نسبية، بمعنى أن معرفتها نسبية،

أي - إذا شئتم - مرحلية ، لا تحصل إلا أفساطا موزعة على مراحل تطور الوعي البشري وتطور العلم . بهذا المعنى تصبح الحقيقة المطلقة مؤلفة من حصائل الحقائق النسبية ، على حد تعبير لينين (١) . إذن ، فالصيغة الماركسية المعروفة عن التشكيلات الاجتماعية في تاريخ تطور المجتمع البشري - ليست هي - في منطلق العلم الماركسي نفسه - الصيغة النهائية المعبرة عن الحقيقة الموضوعية المطلقة بكاملها ، بل هي لا تزال في إطار الحقائق النسبية ، تعكس من الواقع التاريخي بعضه المعروف حتى الآن . وهناك ما لم يعرف منه بعد .

لا نقول هذا الكلام استطرادا ، بل توصلا الى تلمس المثال على بعض الجوانب السلبية التي يمكن ان نجدها في الدراسات الماركسية لتراث الفكر العربي - الاسلامي في العصور الوسطى . فقد يؤدي البحث عن القاعدة المادية لهذا التراث ، عند بعض الماركسيين ، الى التطبيق الحرفي ، او الميكانيكي ، لتلك الصيغة الماركسية المشار اليها عن التشكيلات الاجتماعية التاريخية ، او قد يؤدي البحث الى افتعال نمط من اسلوب الانتاج لا اساس تاريخيا له ، او ليس واضح المعالم ، او لم يبلغ درجة النضج ، او هو مزيج متداخل من عناصر تنتمي الى عدة انماط انتاجية . ان افتعالا من هذا النوع قد يأتي من الحرص على تطبيق الصيغة الماركسية كيفما انفق ، وان جاء تطبيقا « دوغماطيا » (٢) غريبا عن المنطق التطوري للماركسية . ولعل اكثر ما يتعرض الباحث الماركسي للوقوع بالخطأ او الالتباس فيه . هو الاجابة عن هذا السؤال : اي شكل من اشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية ، ينطبق على العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية - الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل عصر الاسلام ( الجاهلية الاخيرة ) ؟ . وهناك كذلك مشكلة الصيغة التاريخية الحقيقية لاسلوب الانتاج في ظل الدولة العربية - الاسلامية في العصور الاموية والعباسية : هل هي الصيغة القطاعية بظواهراتها نفسها التي عرفت في اوربية خلال القرون الوسطى ، ام للاقطاعية حينذاك صيغة مختلفة ، ام هي مزيج من العلاقات العبودية - القطاعية - التجارية له طابع خاص ، ام هي

(١) لينين : المؤلفات الكاملة ( بالروسية ) ، ج ١٤ ، ص ١٢٢ .

(٢) نحفظ الان بتعريب كلمة Dogmatique حتى نستقر ترجمتها على مصطلح عربي متواضع عليه في الاستعمال . على ان التعريب اصل من الاصول التقليدية للغة العربية في مجال استيعابها آثار التفاعل الفكري والحضاري مع لغات الفكر والحضارات العالية ، شأنه - اي التعريب - شأن الاشتقاق والنحت والتركيب الازجي وغيرها من مبادي تطوير اللغة .

آخر لا مثيل له في التشكيلات الاجتماعية التقليدية التي يعرفها الماركسيون ؟ .

هذه المسائل يقع الخلاف فيها كثيرا بين الباحثين الماركسيين المعاصرين ، العرب والمستشرقين على السواء . ذلك بانها مسائل جديدة على الدراسات الماركسية لتاريخ المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط ولتاريخ الحركات الفكرية لهذا المجتمع ، وهي في دراسة الفلسفة العربية - الاسلامية ، خاصة ، اكثر جدة . لان هذه الدراسة احدث عهدا لدى الماركسيين .

ان الخلاف في هذه المسائل بين الباحثين الماركسيين ، هو بذاته شاهد عملي على انهم لا ينظرون الى الموضوع الماركسية الخاصة بالتشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية كحقيقة نهائية ومطلقة يمكن تطبيقها بكسل تفاصيلها على كل الظروف الملموسة لكل المراحل التاريخية بأشكال متماثلة ، او انهم ينظرون اليها كصيغة جاهزة جامدة تقصر على الخضوع لها كل اشكال الانتاج وكل اشكال العلاقات الاجتماعية في التاريخ قسرا مجانيا . بل الواقع انه حتى مؤسسا الماركسية ( ماركس وانغلز ) كانا يفكران بالتجارب التاريخية الاخرى التي اكتشف شيء منها في عصرهما او يمكن ان تكتشف بعد ، والتي يمكن ان تحدث تعديلا ما في صياغة تلك الموضوع . بدليل ان ماركس وضع بنفسه صورة لاحدى هذه التجارب قال ان التاريخ يرينا اياها جيدا ، وهي شكل من ملكية الانتاج سماها « الملكية المشتركة » ووصفها « بالشكل الاول » . ففي حين يقرر ماركس ان الملكية « شرط للانتاج » وانه « لا يمكن ان يكون اي انتاج ، ولا يمكن - بالتالي - ان يوجد مجتمع لا يوجد فيه شكل من اشكال الملكية » - يسخر ، في الوقت نفسه ، من ان تكون هذه الحقيقة الموضوعية منطلقا للقول بضرورة « الانتقال بقفزة الى شكل محدد للملكية ، كالملكية الخاصة » ، بل يرى ان ذلك الشكل من « الملكية المشتركة » ، « سيلعب زمنا طويلا دورا هاما على شكل ملكية لبلدية » . اما المكان التاريخي لهذا الشكل فيراه ماركس « لدى الهنود والسلافيين وقدماء السلتيين السخ . . » (١) . هذه الصورة وما يشبهها مما جاء لدى ماركس في اكثر من مناسبة ، عرفت منه بصفتها الشائعة « اسلوب الانتاج الاسيوي » .

□ ولعل الرسائل المتبادلة بين ماركس وانغلز بشأن تصورهما لشكل الملكية في بلدان الشرق ، تلقي ضوءا آخر في موضوعنا . ففي احدى هذه

(١) ماركس : مدخل الى نقد الاقتصاد السياسي ، منشورا في العربية ضمن كتابه « اسهام في نقد الاقتصاد السياسي » ، ترجمة انطون حمصي ، « منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي » ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٥٩ .

الرسائل كتب ماركس الى انفلز (1) موافقا على ما يراه Bernier من ان الصيغة - المفتاح لكل ظاهرات الشرق ، هي عدم وجود ملكية خاصة للارض . « هذا هو المفتاح الحقيقي حتى للفرانسى الشرقى » . وفي جواب هذه الرسالة يقول انفلز (2) ان عدم وجود الملكية الخاصة للارض هو - ضبطا - مفتاح الشرق كله ، وفيه اساس كل تاريخه السياسى والدينى . ولكن ، لماذا لم تتوصل الشعوب الشرقية الى الملكية الخاصة للارض حتى الشكل الاقطاعى منها ؟ . يجيب انفلز : ان هذا يعود اساسا الى المناخ الطبيعى وطابع الارض ، وخصوصا المسافات الصحراوية الكبيرة التي تمتد من الصحراء ( يقصد صحراء شمال افريقية ) الى اعلى اقسام المرتفعات الاسيوية عبر البلاد العربية وفارس والهندوتتارية ( اسية الوسطى السوفياتية الان وقسم من تركستان ) . ويقول انفلز : « ان الرى الاصطناعى هو هنا الشرط الاول للزراعة . وهذه - اى الزراعة - اما قضية المجموعة المشاعية ، او الاقليم ، او الحكومة المركزية . وفي الشرق كانت دائما مهمة الحكومات : المالية ( نهب بلادها ) ، الحرب ( نهب بلادها والبلدان المجاورة ) ، الاشغال العامة ( Travaux Publics ) ( وهي لزيادة الانتاج ) . ان الحكومة البريطانية نظمت النقطنين : الاول والثانية ، وجعلت لهما شكلا اكثر خبثا . اما النقطة الثالثة فقد اغتيا كليا . من هنا خراب الزراعة في الهند . المزاحمة الحرة في هذه البلدان كانت فاشلة . ان اخصاب الارض كان يحصل بطريقة اصطناعية ، وكان يزول مباشرة حين يصاب نظام الري بالخراب . بهذا يصبح واضحا الذي لا يفهم بغير ذلك ، وهو ان مناطق بكاملها كانت مزروعة بشكل رائع ، هي اليوم صحراء مهملة ( تدمر ، والبطراء ، وخرائب اليمن ، وعدد من المناطق في مصر وفارس والهند ) . وبهذا يتضح انه كانت تكفى حرب تدميرية واحدة ليفرغ بلد من سكانه وتحطم مدينته لمئات السنين . وفي رأيي ان انهيار التجارة في الجنوب العربى ، في المرحلة السابقة لمرحلة محمد ، الذي تعتبره انت ( الخطاب موجه الى ماركس ) ، بحق ، احدى اهم نواحي الثورة الاسلامية ، يعود الى هذا النوع بالذات من الظاهرات » (3)

- (1) هي رسالة جوابية من ماركس الى انفلز مؤرخة في 2 حزيران 1852 ( مؤلفات ماركس وانفلز ، الطبعة الروسية 1962 ، مجلد 28 ، ص 214 - 215 ) .
- (2) مؤرخة في مساء 6 حزيران 1852 ( المصدر السابق : ص 221 - 222 ) .
- (3) من المفيد ان ثبت هنا نص ما جاء في اول رسالة من هذه الرسائل كتبها انفلز الى ماركس ( 24 ايسار 1852 ) عن العرب . يقول انفلز : « .. يبدو ان العرب كانوا حيثما وجدوا وجودا حضاريا ، في الجنوب الغربى ( ملاحظة : جاء في النص الفرنسى : في الجنوب الشرقى ) ، كانوا شعبا متمدنا على نحو ما كان المصريون والاشوريون الخ .. تدل على ذلك منشآتهم المعمارية . وهذا يفسر ايضا الكثير من سمات الفتح الاسلامى . » ( المصدر السابق : ص 210 ) .

ان مثل هذه النصوص تظهر ان مؤسسى الماركسية لم يفلحوا باب النظر العلمى بوجه اية تجربة من تجارب التاريخ لوضعها في الحساب عند التطبيق الحى على الظروف للموسسة لاية موضوعة ماركسية تقررها القوانين العامة الموضوعية لحركة تاريخ تطور المجتمع البشرى .

□ اما الماركسيون المتأخرون ، والمعاصرون منهم - ولا سيما المستشرقون والباحثون السوفياتيون - فان الصورة لديهم عن شكل العلاقات الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية ، خلال القرنين الخامس والسادس للميلاد وفي مرحلة نشأة الاسلام ، ليست صورة واحدة . مرجع ذلك - كما نعتقد - الى ان المعطيات التاريخية عن تلك المرحلة من تاريخ العرب ليست بالمستوى الذي يمكن الباحث العلمى المعاصر من تكوين صورة واقعية كاملة تمثل فيها طبيعة العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية بواقعها الحقيقى . ان هذا النقص مرده - بالدرجة الاولى - الى طريقة المؤرخين العرب الاقرب عهدا الى تلك المرحلة ، وهي طريقة تتسم بالانهمك في تفاصيل جانبية لا تمس ذلك الواقع الا قليلا . ولذا لم يبق للباحث المعاصر ولا سيما غير العربى ، الا ان يعتمد المؤلفات المتأخرة عن العصور الاسلامية الاولى ، كمؤلف الشهرستاني الشهير ( الملل والنحل ) ، او كتابات الرحالين المحدثين واصحاب الدراسات الحديثة . وهذه تنظر الى ذلك الواقع القديم من مسافة زمنية تزيد عن اربعة عشر قرنا (1) ، فهي اذن لا تعرف الصورة الا استنتاجا من بقايا الماضى البعيد ومن مؤلفات القدماء غير الوافية . غير ان المستشرق الروسى - السوفياتى اغناطيوس كراتشكوفسكى الواسع المعرفة في مجال الدراسات العربية ، جعل اعتماده الاوثق على الشعر الجاهلى من حيث كونه « اقدم اثر للغة العربية » ، وكونه لذلك « بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ليس فقط اقدم الاثار ، بل هو - في الحق - الاثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها » (2) . من هنا يرى كراتشكوفسكى ان الشعر الجاهلى يمثل صورة صادقة وامينة للملامح

(1) نستعير هنا ، لفهم الظلال التي تلقيها هذه المسافة الزمنية الطويلة على الصورة التاريخية ، تعبيرا بارعا استعمله المشرق الروسى العظم كراتشكوفسكى للدلالة على عجزنا في العصر الحاضر عن النظر الصحيح الى الشعر العربى الجاهلى . قال : « .. ففتح نرى الناحية السكونية ( الستاتيكية ) وحدها ، ولا نرى الناحية الحركية ( الديناميكية ) . نحن نشهد الشكل المنتهى ولا نرى خط التطور السابق كله ، ان المنظر واحد تماما من اية جهة باتيها المرء ( كراتشكوفسكى : دراسات في تاريخ الادب العربى ، ترجمة دار النشر « علم » في موسكو 1960 ، ص 76 ) .

(2) المصدر السابق : ص 12 .

الروسيين : ياكوبوفسكي A. Yu. Yakubovsku ، وبتروشفسكي I. P. Petroshevska « ينكران صحة النظرية الانقطاعية، ويركزان على الرق في الجزيرة وعلى نشأته وتطوره » (١) . ثم يشيد بليايف بالقيمة العلمية للدراسة « العميقة المعززة بالحجج المقنعة التي يجدها القارىء في الجزء الثالث من المؤلف الضخم الذي وضعه المؤرخون الروس ، وعنوانه « تاريخ العالم » ( موسكو ١٩٥٧ ) ، وأنه يحتوي « جوهر ما كان يجري في الجزيرة العربية من أحداث تاريخية وتيارات في القرنين الخامس والسادس » وما يتعلق بنشأة الاسلام الاولى (٢) . اما نظرية بليايف نفسه فيقررها ، بصورة متفرقة من كتابه ، على النحو الآتي :

– الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رحل ومتحضرين يعيشون على الزراعة ، وينطبق عليه قول **ماركس** : « منذ ان ابتدأ التاريخ المدون نجد في الشرق ارتباطا بين الحياة الحضرية المستقرة لدى جزء من الشعب والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء اخر منه » (٣) . في القرنين الخامس والسادس للميلاد كانت غالبية سكان الجزيرة – باستثناء اهل اليمن المتحضرين – تعيش في نطاق الترابط الاجتماعي البدائي ، الذي يخلو من التصنيف الى طبقات اجتماعية متميزة ومن الحكومة ومؤسسات حكومية . والنظام السائد هو نظام القبيلة والعشيرة القائم على رابطة الدم والنسب التي جانب رابطة « الاخوة » بين العشيرة ومن ينضم اليها بشكل تحالف سياسي (٤) . ولكن التمايز الاجتماعي في توزيع الثروة كان يتسع ، مع وجود التملك الخاص للماشية الذي يسبق التملك الخاص للارض ، ومع استخدام العبيد في تربية الماشية وفي الزراعة . ان اشتداد التمايز في توزيع الثروة اوجد الاساس المادي لظهور علائم انحلال النظام الاقتصادي – الاجتماعي القبلي الذي سبق نشوء الطبقات . فان سلطة العشيرة وزعمائها ارتكز على الحال والاضاع الاقتصادية اكثر مما ارتكز على العرف والجاه (٥) . اما المستوى الحضاري في الجزيرة العربية خلال الفترة نفسها ، فينتطبق عليه – باستثناء وضع اهل اليمن – تعريف انفلز لطور ما قبل الطبقات الاجتماعية بأنه الطور الذي فيه « يبدأ الانسان باستخدام الحديد لصنع آلاته وادواته ، ثم ينتقل الى طور

(١) ايضا : ص ١٢٢ .

(٢) ايضا : ص ٥١ ، ص ١٢٢ .

(٣) ورد ذلك في رسالة من ماركس الى انفلز مؤرخة في ٢ حزيران ١٨٥٣ .

(٤) بليايف : المصدر المتقدم ذكره ، ص ٩٧ – ٩٨ – ١٠٠ .

(٥) المصدر نفسه : ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠ .

الحياة العربية القبلية بكاملها (١) . وهو – اي كراشكوفسكي – يرفض جميع الافتراضات التي تشكك بصحة انتساب هذا الشعر الى العصر الجاهلي ، لفقدان البراهين القاطعة على الشك به كمصدر تاريخي لدراسة عصر ما قبل الاسلام (٢) .

□ نجد في الدراسات التاريخية السوفياتية اختلافا في النظر الى الطابع النوعي للعلاقات الاقتصادية – الاجتماعية في العصر الجاهلي الذي ينتهي بنشأة الاسلام . فهناك نظريات عدة مختلفة بهذا الشأن يعرض لنا بعضها المستشرق السوفياتي يفغيني بليايف مؤلف كتاب « العرب والاسلام والخلافة العربية » . منها ما يسميه بالنظرية « التجارية الراسمالية » منسوبة الى ريزنييف Reisnev ، ويقول بليايف انها كانت نظرية شائعة في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن وانها « تختلف اختلافا بينا عن النظرية الماركسية اللينينية » (٣) . ومنها النظرية « الرحلية » ، والنظرية « الزراعية » : الاولى تقول ان نشأة الاسلام « هي انعكاس يجسد مصالح القبائل البدوية في الجزيرة العربية ، كما يجسد مثلم العليا » ، والثانية تقول بان نشأته الاولى « كانت تجسيدا لرغائب الطبقة التي لا تملك ارضا » (٤) . بليايف يرفض كلتا هاتين النظريتين لانهما « لا تستندان الى شيء من العلم » . ثم يشير الى بحث حول جذور الاسلام عند نشأته الاولى كتبه س.ب. تولستوف وابدى فيه « اهتماما بأحوال الرق التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في القرن الخامس والسادس للميلاد » . ويصفه بليايف بأنه بحث تاريخي عميق مدموغ بالحجج والبراهين (٥) . ونرى – بعد – نظرية اخرى تقول بان « الاسلام جاء في نشأة الاولى ايدولوجية للمجتمع الاقطاعي في اوائل عهده » (٦) . ولكن المستشرقين

(١) كراشكوفسكي « الشفري ، انشودة الصحراء » – موسكو – لينيفراد ١٩٥٦ ،

القسم ٢ ، ص ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) يفغيني الكسندروفيتش بليايف ( ١٨٩٥ – ١٩٦٢ ) : العرب والاسلام والخلافة العربية

في القرون الوسطى ( طبع بالروسية في موسكو – دار نشر العلم ١٩٦٥ ) ترجمه الى العربية انيس فريجة ، قدم للترجمة وراجعها محمود زايد ، الدار المتحدة للنشر – بيروت

١٩٧٣ ، ص ١٢٠ .

(٤) المصدر السابق ( نشرت النظرتان في نشرة دورية رقم ٥٨ ، موسكو ١٩٢٠ ) .

(٥) المصدر نفسه : ص ١٢٠ – ١٢١ ( هذا البحث منشور في مجلة « الاثوغرافيا »

السوفياتية ، العدد ٢ ، موسكو ١٩٣٢ ) .

(٦) ايضا : ص ١٣١ ( نشر هذه النظرية سميرنوف Smirnov في كتابه « موجز جدول

الدراسات الاسلامية » ، موسكو ١٩٣١ ) .



ان الاسلام نشأ في الجزيرة ايدولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي : تفاقم التمايز في توزيع الثروة ، الرق ، التبادل التجاري . ومع ظهور الاسلام ظهر تنظيم جديد ( جماعة المؤمنين ) . هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم . هذه « الجماعة » بتنظيمها الجديد أصبحت القاعدة الاساس التي قامت عليها الدولة الاسلامية . وهذا يثبت صحة النظرية القائلة : « ان اول محاولة لتأسيس الدولة يجب ان تكون القضاء على التنظيم القبلي وتفكيك اوصاله » (١) .

□ اما بشأن الصيغة التاريخية لاسلوب الانتاج وللعلاقات الاجتماعية في ظل دولة الخلافة العربية - الاسلامية في القرون الوسطى ، فان الاتجاه العام في دراسات الماركسيين يعيل الى ان الطابع المسيطر على تلك العلاقات هو طابع العلاقات القطاعية ، وان اختلفوا في تحديد الخصائص التاريخية المميزة لهذه القطاعية . ان مصدر الاختلاف في تحديد هذه الخصائص يرجع الى اشكال التداخل المعقد بين السمات القطاعية الموروثة في البلدان التي شملتها سلطة دولة الخلافة عن الانظمة السابقة للفتح العربي - الاسلامي ، ولا سيما الانظمة الفارسية والبيزنطية ، وبين السمات الجديدة لعلاقات الانتاج الناشئة عن نظام الاراضي في التشريعات الاسلامية التي دخلت عليها تعديلات اجتهادية وعملية متلاحقة منذ نظام عمر بن الخطاب في اوائل عهد الفتح حتى القرن التاسع للميلاد . فان هذه السمات الجديدة تتميز بتنوع اشكال ملكية الارض من جهة ، وبتداخل عمل العبيد مع عمل الفلاحين الاحرار في الارض ، من جهة ثانية . هذا التشابك المعقد بين كل هذه الظواهر التاريخية سمح بان تلتبس على الباحثين ملامح الصورة الحقيقية لطابع النظام الاقتصادي - الاجتماعي الحاسم ، كما سمح ان تظهر استنتاجات من نوع الاستنتاج القائل بان المجتمع العربي - الاسلامي تطور من مجتمع قبلي بطريكي ( مجتمع الجاهلية ) الى مجتمع قطاعي ، دون ان يمر بمرحلة العبودية كنظام « اجتماعي متكامل ومتطور وشامل » ، باعتبار ان « العبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي ( الجاهلي ) ، ولكن كظاهرة خاضعة للاطر الاجتماعية - الاقتصادية العامة لهذا المجتمع » (٢) .

□ بعض المفكرين الماركسيين السوفيات يتحدث عن مجتمع قطاعي اوروبي ومجتمع قطاعي عربي ، مع القول بان القطاعية في اوروبا تختلف عن القطاعية

(١) ايضا : ص ١٦٥ . اما النظرية الاخيرة فهي لانفلز في « اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » ، الطبعة العربية ، ص ١٦٩ .

(٢) طيب تيزني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ١٩١ .

الحضارة مع اختراع الكتابة الابجدية » (١) . فقد بلغ عرب الجاهلية حينذاك هذا الطور بانقسام مجتمعهم الى اهل الصناعات والزراعة ( صناعة الخرف وحياسة النسيج واستخدام المعادن المصورة ، صناعة السيوف ، والمحاريت لحديدية ، وصياغة الذهب والفضة ) (٢) .

وعند نشأة الاسلام كانت التجارة واستفحال الربا يعملان على تفكيك العلاقات القبلية وتقويض نظامها ، لان النظام القبلي لا يتفق البتة مع النظام الاقتصادي القائم على اساس العملة (٣) . وكانت ثروة زعماء قريش تشمل المال والتجارة والمزارع والعبيد والماشية ، ووجد في مكة والمدينة والطائف عمال يشتغلون بتحميل البضائع وعمال غير مصنفين يشتغلون في قطاعات مختلفة ( البيطرة ، رعي الماشية ، سقاية الابل في القوافل التجارية ) (٤) . ان تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية ، في مكة قبل غيرها ، ادى الى تحول عشائر قريش الى نظام جديد تسيطر فيه فئة من اعيانها لها مؤسسات رسمية بسيطة تدير شؤون العشائر ( الملا ، دار الندوة ) (٥) . في اخريات عصر الجاهلية كانت الوثنية في اخر ايامها ، اذ دخلت على التنظيم القبلي الجماعي البدائي علاقات « طبقيية » جديدة ادت الى التحول عن الوثنية ( الشرك ) الى التوحيد . ان ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطوع الى توحيد الجزيرة واقامة سلطة مركزية . وهذا لا يتم الا في ظل عقيدة توحيدية يحترمها الناس ويقدمونها . وظهرت الحنيفية حينذاك كشكل من اشكال التوحيد عند العرب (٦) . ولكن الحنيفية لم تنتشر كثيرا في مكة لا لمقاومة القريشيين لها فحسب ، بل لعوامل اجتماعية في مكة ( التناقضات الاجتماعية : بين التجار والمرابين وبين المتضررين من الربا ، بين مالكي العبيد وتوق العبيد الى التحرر ) . ولم تكن الحنيفية تعكس مطامح الفئات المستضعفة ، اذ اقتصر تبشيرها اول الامر على كون الحياة فانية . غير ان الحنيفية اذ واكبت تطور المجتمع المكي ، تطورت معه ودخلت مرحلة التمهيد لظهور الاسلام (٧) . والاستنتاج الاخير :

(١) انفلز : اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة . راجع هذا النص في الطبعة العربية ترجمة فؤاد ايوب ، و دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٥٨ ، ص ٤٢ . ملاحظة : هذا الطور السابق للحضارة يعتبره انفلز المرحلة العليا من مراحل الهمجية ) .

(٢) بلياييف : المصدر المتقدم ذكره ، ص ١١٢ - ١١٣ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٣٨ .

(٤) ايضا : ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٥) ايضا : ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٦) ايضا : ص ١٤٢ .

(٧) ايضا : ص ١٤٢ - ١٤٤ .

المسمى بـ « تاريخ العالم » الذي يعرض لنا نظريتين عن واقع النظام البيزنطي: تقول احدهما بأنه نظام اقطاعي بدأ في القرن الخامس ، وما جاء القرن السابع حتى كان هذا النظام قد ترسخ واخذ الاقتصاد القائم على الرق يشرف على الزوال . وتقول النظرية الثانية بأنه في تلك المرحلة التاريخية ( القرن الخامس - السابع ) كان اقتصاد الرق ينحل في حين كان الاقتصاد اقطاعي يتكون ببطء (١) . اما المستشرق السوفياتي بلياييف فيرى ان مما توصل اليه البحث المعاصر عن استخدام الرق في الزراعة والري وفي مختلف الحرف هو كون اقتناء الرق امرا تميز به المجتمع اقطاعي في الامبراطورية البيزنطية وفي الشرق الاوسط (٢) . فهو اذن يقول بان النظام اقطاعي كان هو المسيطر في البلدان التابعة لبيزنطية . وهو ايضا حين يتحدث عن نظام العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وقوانين الملكية في مجتمعات البلدان التي فتحها العرب بوجه عام ، يتحدث عن « نظام الاقطاع الذي كان شائعا هناك » (٣) ، وهذا يشمل البلدان التي كانت ضمن الدولة الساسانية والتي كانت ضمن الدولة البيزنطية . وفي مواضع كثيرة اخرى من كتابه يتكلم بالخصوص على المجتمعات الساسانية سابقا ، فنرى النظام اقطاعي ايضا في هذه المجتمعات امرا مسلما به عنده دون جدال (٤) . اما المجتمع العربي - الاسلامي الذي اصبحت تلك المجتمعات جزءا منه ، فنراه في اوائل عهد الفتح - كما يصفه بلياييف - مجتمعاً يفتقر الى الانسجام ، اذ « كانت العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية وقوانين الملكية السائدة في مجتمعات البلدان المحتلة ، جديدة وغريبة في نظر الفاتحين العرب . فنظام الاقطاع الذي كان شائعا هناك ، لم يشر فيهم اي اهتمام ، كما انهم لم يهتموا بالارض واعتبروها ملكا عاما للمسلمين ( . . . ) ولهذا بقيت الارض ملكا للاقطاعيين من اهل البلاد والرؤساء والاديان وسواهم من الملاكين . واحتفظ اصحاب الارض بحقوقهم الكاملة وبامتيازاتهم ، وظلوا يستغلون الفلاحين كسالف عهدهم . . . » (٥) . وحينذاك كان التنظيم القبلي والعشائري الذي احتفظ به العرب في البلدان المفتوحة ، يحول دون الامتزاج بالشعوب المغلوبة . . . » (٦) . ولكن ، الفترة التي حكم فيها الامويون بعدها المستشرق السوفياتي « فترة متميزة في التاريخ العربي » لاسباب يرى اهمها

(١) تاريخ العالم ، تاليف جماعة من المؤرخين السوفيات ( بالروسية ) ، موسكو ١٩٥٧ ،

ج ٢ ، ص ٦٨ .

(٢) بلياييف : العرب والاسلام والخلافة العربية ( الطبعة العربية ) ، ص ٢٢٠ .

(٣) راجع المصدر السابق : ص ١٨٢ .

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٩٧ الخ . . .

(٥) المصدر نفسه : ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٦) ايضا : ص ١٩١ .

في الشرق . اما وجه الاختلاف فيحدده هكذا : بعد انهيار الامبراطورية الرومانية المركزية انقسمت اوروية الى امارات متحاربة فني سبيل توحيد الامارات الصغيرة وتجميعها حول الاقطاعية الكبيرة ، فنشأت عن الحروب بينها عملية تشكيل القوميات الكبيرة . وهذه العملية استمرت طوال القرون الوسطى ولم تبلغ نهايتها الا في القرن التاسع عشر . وقد كان الفاتكان اساس التمركز في اوروية ، وبذلك تحول الفاتكان الى دولة تسيطر على كل الاقطاعات الاوروية ، ولكن بقيت له صفته الدينية المسيحية . اما في الشرق فكان الامر - كما في روسية - انه لم تكن توجد الكنيسة المسيطرة بشكل دولة دينية الى جانب دولة مدنية . ففي الشرق كانت الدولة العربية الواسعة الاطراف المسيطرة على مساحات فسيحة من بلدان الشرق ، مترابطة متماسكة ، فكان من الممكن تطوير الاقتصاد والعلم . واذا كانت الكنيسة في الغرب متمسكة بالسيطرة على الاقطاعيين ، فان كل شيء في الشرق كان يخضع لسلطة الخليفة . وغالبا ما كان راس الدولة صاحب سلطة مطلقة . على ان الخليفة نفسه لم يكن يسيطر لاهوتيا ، بل مدنيا سياسيا . وفي حين كان الاقطاعيون في الغرب يخضعون لسلطة الايمان بالله مرتبطين بالبابا ، كان الخليفة قلما يخضع للدين خضوعا مطلقا ، بل كثيرا ما يخضع الدين لسلطته ولمصلحة دولته (١) .

اذا كان هذا التحديد يوضح الفروق بين الظاهرات السياسية الرئيسة في المجتمع العربي - الاسلامي والمجتمع الاوروبي ، فانه لا يوضح السمات الجوهرية لاسلوب الانتاج هنا وهناك . ولذا يبقى الفرق غامضا . والواقع ان تحديد هذه السمات يتوقف - بدرجة اولية - على معرفة نمط العلاقات الانتاجية الذي كان سائدا قبل الفتح العربي - الاسلامي في البلدان التي اصبحت جزءا من دولة الخلافة ، ثم معرفة شكل التطور الذي اتخذته هذه العلاقات بعد تاسيس دولة الخلافة ونشوء المجتمع الجديد الذي تحكمه هذه الدولة .

من المعروف ان معظم البلدان المفتوحة كان قبل الفتح داخلها اما في بنية النظام الاجتماعي - الاقتصادي البيزنطي او في بنية النظام الاجتماعي - الاقتصادي الفارسي الساساني . فلا بد من معرفة السمات الخاصة بكل من البيئتين . وفي الادبيات التاريخية السوفياتية محاولات جديدة في هذا الصدد . نجد احدى هذه المحاولات في المؤلف الموسوعي السوفياتي الكبير

(١) البرفسور ت. سكوفسكي : محاضراته في تاريخ الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية ،

موسكو ١٩٧٠ - ١٩٧١ .

في « التفيرات الاجتماعية - الاقتصادية التي طرأت على الخلافة في عهدهم ، والتي أسفرت عن انتصار العلاقات الاقطاعية بين شعوب الدولة العربية بما ذلك العرب انفسهم » (١) . غير ان الانتصار الحاسم لهذه العلاقات ، في نظره ، لم يتحقق الا في القرن التاسع الميلاد ، اذ اصبحت « خلافة بغداد ( . . . ) دولة اقطاعية » واذ تقلص « دور العبيد في الانتاج » (٢) .

□ ونجد مفكرا ماركسيا اخر معاصرا عالج تراث الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي في مؤلف له عن فلسفة القرون الوسطى ، يرى انه في مرحلة نشوء الاسلام حلت علاقات الانتاج الاقطاعية محل علاقات الانتاج العبودية نهائيا ، ولكنه يرى ان مسألة خصائص هذه الاقطاعية لا تزال تحتاج الى بحث مفصل من وجهة نظر الماركسية (٣) .

□ اما دراسات المستشرقين الماركسيين عن الفلسفة العربية - الاسلامية نفسها ، فقد عنيت ، بادىء الامر ، بابرار الدور التقدمي الذي كان يؤديه المفكرون والفلاسفة الاسلاميون في مجال تطوير الثقافة المعبرة عن النهوض المادي والروحي للقوى الطبقية التقدمية في المجتمع العربي - الاسلامي زمن الخلافة العباسية . ونذكر في طليعة هؤلاء : يعقوب فسكي ، وصدر الدين عيني رئيس اكااديمية العلوم في طارجستان السوفياتية سابقا ، وغفورف رئيس معهد الاستشراق ( معهد اسية وافريقية سابقا ) في موسكو ، وكراشكوفسكي ، وبارتولد (٤) ، وكريمسكي ، وغينزبورغ . ان هذه الدراسات تتميز - عدا ذلك - بأنها تصدر عن تفسيرات علمية للفكر التراثي . وبمناسبة الذكرى المئنة للمستشرق الروسي « غولتسيير » ظهرت في موسكو دراسة هامة له في هذا المجال ضمن مجموعة مؤلفاته . وعام ١٩٣٩ صدر في الاتحاد السوفياتي كتاب « تاريخ الفلسفة » يتضمن بحوثا عن الفلسفة العربية - الاسلامية تنطلق من مواقف مادية وهناك كتاب اخر باسم « تاريخ الفلسفة » بستة مجلدات اصدرته اكااديمية العلوم الفلسفية السوفياتية وفيه دراسة عن تاريخ تطور الفلسفة العربية - الاسلامية . وفي السنوات الاخيرة انجحت الدراسات الاستشرافية السوفياتية الى البحث المباشر في قضايا هذه الفلسفة بنوع من التخصص .

(١) ايضا : ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) ايضا : ص ٢٧٢ .

(٣) جيرمان لاي Germa Ley : « موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى » صدر في برلين ( الديمقراطية ) ١٩٥٧ ، الطبعة الروسية - دار نشر اللغات الاجنبية ، موسكو ١٩٦٢ ، الفصل الخاص بابن سينا وابن رشد .

(٤) صدرت اخيرا مجموعة جديدة لمؤلفات بارتولد في موسكو .

فضلا عن الدراسات الجامعية للتخرج في الفلسفة امثال دراسة ا. س. ايفانوف عن « تعليم الفارابي حول قابليات الانسان المعرفية » (١) . ومن الدراسات المتخصصة بهذا الشأن صدر : تعليق على رسالة الفارابي « ما يجب ان يسبق دراسة الفلسفة » في كتاب « الرسائل الفلسفية للفارابي » ( صدر في الما - انا ، قازخستان ١٩٧٠ ) ، « مسألة المعرفة الحسية في رسائل الفارابي » (من مواد المؤتمر العلمي للعلماء الشبان في اكااديمية العلوم لجمهورية قازاخستان السوفياتية ، الما - انا ١٩٧٠ ) ، « نظرية المعرفة للفارابي » ( قسم العلوم الاجتماعية في اكااديمية العلوم القازاخستانية ١٩٧١ ) ، « الفارابي في علم التاريخ » ( الما - انا ١٩٧١ ) ، « بعض مسائل التراث الفلسفي للفارابي » ( في كتاب « الفارابي عالم عظيم ذو معارف موسوعية » ) . وفي طشقند (عاصمة اوزبكستان السوفياتية ) صدرت عدة بحوث عن جوانب مختلفة من فلسفة ابن سينا . وصدر بالروسية كتاب باسم « آثار الفكر العربي » يحتوي نصوصا فلسفية وتعليقات عليها . وفي موسكو ظهر في السنتين الماضيتين مؤلفان للباحث الفلسفي الاكاديمي ا. ساغاديف ، احدهما عن ابن سينا ، والاخر عن ابن رشد . في بعض المؤلفات السوفياتية السابقة تبرز المواقف المعادية لنظرية المركزية الاوروبية في الفلسفة ، والمؤيدة لفكرة وحدة الفلسفة العالمية من جهة ، وتمايز الفلسفات المحلية بخصائص مرتبطة بالخصائص التاريخية القومية من جهة اخرى (٢) .

□ اما الاتجاه المركزي في الدراسات السوفياتية هذه ، فنذكر بعض الامثلة التي تدل عليه :

١ - ما كتبه المؤرخ السوفياتي بوخوفسكي عن المعرفة في فلسفة ابن سينا من انها تستند الى ادراك صورة الاشياء الكامنة خارج الذات مستقلة عنها ، وان ابن سينا لا يشك بصحة موضوعية المعرفة وباهمية العقلانية ، بمعنى انه

(١) واضع هذه الدراسة استهل تقديمه لها بالكلمات الآتية : ان الفلسفة الماركسية كانت دائما ولا تزال مسألة قابليات المعرفة للانسان اهتماما كبيرا . وقد اكتسبت هذه المسألة اهمية خاصة في الوقت الحاضر الذي تواجه فيه بلادنا مهمة بناء المجتمع الشيوعي الذي « يستحيل الدفع به الى امام دون التطور الشامل للانسان نفسه . فانه من غير المستوى العالي للثقافة والتعليم والوعي الاجتماعي والنضج الداخلي للناس ، يستحيل بناء الشيوعية بقدر ما يستحيل دون القاعدة المادية والتكنيكية المناسبة لها » (العبارة الاخيرة المابين الاهلة منقولة عن وثائق المؤتمر الـ ٢٤ للحزب الشيوعي السوفياتي ، الطبعة الروسية ١٩٧١ ، ص ٨٢ ) .

(٢) تظهر هذه المواقف - بخاصة - عند كراشكوفسكي وبارتولد .

— اي ابن سينا — يعادي اللاعقلانية . ويقول بوخوفسكي ان ابن سينا قد احدث تعديلا في مفهوم « الصورة » الارسطية جعلها تتضمن المبدأ المادي في تفسير المنفرد ( الجزئي ) . ذلك الى جانب كون الفلسفة السنيوية تعترف بمرمديّة العالم ، وهذا مما يخفف من اثر العناصر اللاهوتية والمثالية التي يتكون منها تعليمه الخاص بمسألة النفس . ثم يؤكد بوخوفسكي ان ابن سينا قد عالج قضايا المنطق بطريقة مستقلة عن ارسطو ( ١ ) .

٢ — مؤرخ الفلسفة السوفياتي تراختن برغ كتاب سماه « لمحة عن تاريخ اوروبة الغربية في القرون الوسطى » ، يكاد يكون نصفه وقفا على دراسة الفلسفة العربية — الاسلامية . ومن الاستنتاجات التي يصل اليها في هذه الدراسة :

— عن المعتزلة : ان المفهوم الرئيس عندهم هو مفهوم العقل . وان اعتقادهم بان الله خالق للعالم خلقا مستمرا متجددا يؤدي الى القول بأبدية العالم المادي . لان الاستنتاج الذي ينجم عن استمرارية الخلق هو انه اذا انتهى العالم انتهى الله ، فلا بد اذن من الاعتراف بأبدية هذا العالم ليبقى الله . وهذا القول يتناسب مع الافلاطونية المحدثة من حيث قولها باستمرار فعالية الله في الكون للحفاظ على وحدة العالم .

— عن ابن رشد : يرى تراختن برغ ان ابن رشد يفسر الله بأنه الدافع الاول فيلتقي مع قول ديكرارت بان الله مصدر الحركة . ولكن ابن رشد يقول بان الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها ، اي انه يعتبر الله غاية لها ، على نحو ما يقول ارسطو حين يميز العلة الفاعلة من العلة الفائية . فالله عنده — اي ارسطو — سبب نهائي ، او هو الهدف لوجود المادة . ان ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيراً فيزيائياً ، اي ان المادة تشكل ذاتها ، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة ، فاذا زالت الحرارة زالت هذه الكائنات . وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية الى الفيلسوف الايطالي بترو بومباردي ( ١٤٦٤ — ١٥٢٤ ) الذي اعدم بتهمة كونه رشدياً ، والى الفيلسوف الايطالي برناردينو تيليزيو ( ١٥٠٨ — ١٥٨٨ ) الذي تبني نظرية ابن رشد بان الحرارة سبب تحول المادة الجامدة الى مادة حية . ان عقل العالم — عند ابن رشد — قانون ، وهو قانون ضرورة . وهنا يتساءل تراختن برغ : هل عقل العالم ماهية ، ام ليس بماهية ؟ . ثم يجيب : انه ليس بماهية عند ابن رشد ، بل ضرورة ، لانه

(١) بوخوفسكي : « التراث الفلسفي لابن سينا » ، مجلة « قضايا الفلسفة » ، موسكو ،

العدد ٥ سنة ١٩٥٥ .

يفصل مفهوم العقل عن مفهوم الروح ( النفس ) ، فيقول ابن رشد ان العقل ملازم لكل موجود . فالعالم معقول ، لانه يخضع للقوانين . والله لا يتدخل في شؤون العالم ، لان العالم معقول بحد ذاته ، بمعنى انه ضرورة ( سببية ) . هذا يعني ان ابن رشد ينفي مقولة الفزالي الظرفية . اي كون مقارنة وجود شيء لوجود شيء آخر ، ليست مقارنة سببية ، بل مقارنة ظرفية ، او مصادفة ، ثم تصبح مقارنة عادة . فقد اعتاد الناس ان يروا الاحتراق عند ملامسة النار للورقة مثلاً ، فظنوا ان النار هي سبب الاحتراق . وفي نظرية المعرفة يبدو ابن رشد مادياً كذلك ، كما يقول تراختن برغ — فهو — اي ابن رشد — يرى ان المعارف تكتسب بتأثير الأشياء المادية على الحس . فاذا اضفنا ذلك الى قوله بأبدية المادة ، والى كونه يعترف بموضوعية العالم المادي ، لم يبق لدينا شك بماديته . ان العالم يتطور على اساس العقل . وهذا موقف مادي ايضاً لابن رشد . ولكنه ينتسب الى المادية الخاصة بالقرون الوسطى . اذ كان الماديون يصلون — كما يقول المؤرخ الالماني لانغيه — الى الحد الاقصى من المهارة في اخفاء افكارهم الحقيقية ، بحيث يطورون المادية خلال اشكال من الدفاع عن الدين واللاهوتية . ثم يجد تراختن برغ مشابهة بين ابن رشد وهيجل في مسألة حصر الله في « الفكرة العامة » . المشابهة هنا من حيث ان العقل عند كليهما قانون ضرورة ، وان ذلك اعتراف بوجود الضرورة في العالم ، اي ان العالم معقول ، اي انه يجري وفق قوانين عقلانية . وفي هذه المسألة يعترف ابن رشد باستقلالية المادة ( العالم ) عن الوعي ، اي موضوعية وجود العالم .

٣ — البروفسور ت . ستكوفسكي ، في محاضراته التي اشرنا اليها سابقاً عن تاريخ الفلسفة ، يقول ان الماركسية ترفض القول بان ابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة العرب لم يكونوا سوى مثاليين . فالواقع يؤيد رفض هذا الزعم ، لان فلاسفة العرب لم يقفوا عند تعليم ارسطو كما تلقوه ، بل هم طوروه . صحيح ان الارسطية كانت الاساس في فلسفتهم ، ولكنهم وجهوا التعليم الارسطي نحو المادية .

— عن منطق ابن سينا يقول ستكوفسكي ان البحث في طبيعة الاحكام ، او المقولات المنطقية يعد من المباحث القيمة عند ابن سينا ، وان قيمة منطقته انه يعالج محتوى المقولات المنطقية ، وهذا من اصعب المعالجات في الفلسفة . فهو — اي ابن سينا — يفصل ، مثلاً ، في بحثه المنطقي تفسير الحكم اليقيني وتفسير الماهية ، ويحدد مقولات : الالتياب والنفي ، والعسام والخاص ، والامكانية والواقع . وميتافيزيك ابن سينا مرتبط بالمقولات الاخيرتين (الامكانية والواقع) . وفي حين كانت تسود فلسفة اوروبة القرون الوسطى نظرية

واحدة ، هي نظرية خلق العالم من العدم ، كان فلاسفة العرب بعالمجون كل قضايا العالم وكل شؤون الطبيعة . ولم يبدأ الكلام في اوروبا على قضايا الطبيعة ومعرفة ما هي الطبيعة ، الا بعد ان تعرفوا مؤلفات ابن سينا . فمنذ ذلك اخذوا يطرحون الاسئلة عن الحي والجامد الخ . . .

– ويقول ستوفسكي ان التحليل الماركسي ، اذ يستخلص دائما مستوى تطور العلم والفلسفة من مدى ما يكون عليه مستوى التطور الاقتصادي ، فاننا نستخلص تطور الفلسفة العربية في القرون الوسطى من مستوى الاقتصاد في البلدان العربية الذي كان ، في عهد الفتوحات ، بمستوى اعلى من مستواه في اوروبا . ففي تلك المرحلة كان يزدهر عند العرب ، الى جانب الفلسفة ، كثير من فروع العلم . وهذا طبيعي ، فحيث يزدهر العلم تزدهر الفلسفة . وربما كان التطور الاقتصادي الكبير في العالم العربي ، بالقياس الى ما كان عليه الحال في اوروبا ، هو الاساس لظهور النزعات المادية في الفلسفة العربية .

٤ – الفكر الالماني الماركسي غيرمان لاي ، في كتابه « موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى » الذي سبقت الإشارة اليه ، يرى ان الفكرة المركزية في فلسفة ابن سينا ، هي فكرة القوانين الداخلية للمادة . وهو – اي ابن سينا – يحارب المثالية افلاطونية والتغيرات التي تعرض لها تعليم افلاطون عند افلوطين بالدرجة الاولى . كما يتغلب ابن سينا في فكرته تلك على افكار ارسطو بشأن المادة والصورة التي كانت قريبة من تعليم افلاطون . اذ كان ارسطو يعتقد انه يمكن حل قضية النشوء والتغير والفناء في الطبيعة بالفصل فكريا بين « صورة » الشيء و « مادة » وجوده الخارجي . وبسبب هذا الفصل ينتج ان هناك مجالا ماديا ومجالا فكريا ينفصل احدهما عن الاخر انفصالا مثاليا . ولكن ، رغم ذلك ، اذا قورن تعليم ارسطو بتعليم افلاطون ، كان تعليم ارسطو يعني تطوير التفكير المادي . وقد كان انتقاد ارسطو لافلاطون مقدمة للربط بين الاعتراف بمادية العالم والاعتراف بالطابع المادي للقوانين الطبيعية بالاقبل . من هذه الناحية بالذات فان دفاع ابن سينا عن صفاء آراء ارسطو ، بابراره مادية التعليم الارسطي بشأن المادة والصورة ، كان افضل من دفاع الايديولوجيين « المدرسين » الاوروبيين في عهد الاقطاعية . فان « مدرسية » القرون الوسطى ، وتوما الاكويني بالدرجة الاولى ، وسمت ارسطو بالازدواجية المثالية ، استنادا الى فصله الصورة عن المادة ، في حين انه – اي ارسطو – في « ميتافيزيقا » ( الفلسفة الاولى ) انتقد « افكار » افلاطون ( المثل ) ، وقد طور رايه المعارض لافلاطون في كثير من دراساته . على ان ابن سينا استنتج امرا آخر ، هو ان ارسطو

اذا كان قد افترض وحدة المادة والصورة في ما ينتج الناس ، فيجب ان تكون هذه الوحدة في الطبيعة ايضا . ان هذا الاستنتاج يجعل من ابن سينا ماديا . وذلك ظاهر ايضا في حله للقضايا التي ينحصر فيها ارسطو نحو المثالية .

□ هذه الامثلة الدالة على الاتجاه الاساسي فسي دراسات الماركسيين للفلسفة العربية – الاسلامية ، لها اشباهاها الكثيرة لدى العلماء والمستشرقين الماركسيين في سائر بلدان اوروبا الشرقية وفي بلدان اوروبا الغربية وغيرها ، رغم ما نجد من اختلافات بينهم في الاجتهاد او الرؤية او اسلوب المعالجة ، او من تفاوت في درجة الاطلاع على المصادر الاصلية لهذه الفلسفة ، او في مستوى استيعاب النصوص والنفاذ الى دلالاتها الاسلوبية التقليدية . وقد يكون منشأ الاختلاف احيانا ما اشرنا اليه ، قبلا ، من تفاوت في القدرة الابداعية على تحقيق الانسجام بين النظرية وممارستها في مجال التطبيق والتشخيص . غير ان الامر الذي يعيننا هنا ، بالاساس ، هو ان مختلف الدراسات الماركسية ، في موضوع التراث ، يتفق مع الخط العام للتوجهات التقدمية والديمقراطية لحركة التحرر العربية في مرحلتها المتطورة الحاضرة ، ومع ايدولوجية القوى الطبيعية لهذه الحركة . ذلك بعد ان كانت السيطرة المطلقة في مجال معرفة التراث للدراسات الاستشراقية الغربية التي يتعارض معظمها او يتناقض مع هذا الخط ليتوافق مع خط الفكر البرجوازي العربي المعادي والمعرف لتطور الحركة التحررية والتقدمية العربية .

– ١٦ –

ظهر لنا ، مما سبق ، ان هناك واقعين في مجال دراسة التراث الفكري للتاريخ العربي : **الاول** ، هو الواقع السلبي ، وهذا يعني الدراسات التي شوهت هذا التراث ، والتي جهلت او تجاهلت محتوياته التقدمية . **والثاني** ، هو الواقع الايجابي . وهذا يعني الدراسات ذات المنطلقات المادية ، والدراسات ذات الاتجاهات التحررية . ان فضل الدراسات **الاجابية** بنوعها كونها اسهمت في تصحيح المواقف غير العلمية من تراثنا الفكري بعامه ، والفلسفي منه بخاصة . ولكن المسألة الآن انه لم تظهر – بعد – دراسة تعالج هذا التراث ككل بصورة شاملة تأخذه في حركته التاريخية ، نشأة ونموا وتطورا ، مع ربطه في كل مرحلة بسير تطور العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وما يرافق ذلك وينعكس فيه من تطور المجتمع العربي – الاسلامي ماديا وروحيا ، ضمن

سيطرة التفكير الديني والنظم الاسلامية . لذلك لم يكن ممكنا لتلك الدراسات استخلاص كل المحتويات التقدمية والنزعات المادية للتراث في سيره المتكامل هذا ، كما لم يكن ممكنا لها تحديد المراحل في تسلسلها المنطقي التاريخي وفي علاقاتها المعقدة بمراحل تطور الفكر الديني نفسه . من هنا اصبح من الواجب ان نستخلص ضرورة القيام بدراسة ، او دراسات ، شاملة من هذا النوع وعلى هذا الاساس ، تحاول استيعاب التراث بكليته وبترايط مراحلها وتسلسلها ، والنظر في قضاياها الاساس ، لاستخلاص الوجه الاخير للموسم من محتوياته .

ليس لدى مؤلف هذا الكتاب ادنى وهم بأنه سيقدم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة ، او بالمهم من شروطها . فان ذلك امر عسير المنال على جهد فردي حتى في حالة اكتمال العدة لمثل هذا الجهد ، فكيف به حين يكون الجهد الفردي يفتقر الى الكثير من مستلزمات هذه العدة ؟ . فالواقع اذن ان هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة اشبه بالفامرة . ومن الطبيعي ان محاولة بهذا القدر من الاهمية ، على طريق لما نزل غير معبدة ، لا بد ان تتعرض بنواقصها واخطائها اكثر مما تتعرض بمصاعب الطريق ذاته وبمتهاتاته .

ان المحاولة التي يتقدم بها هذا الكتاب ، اذ هي تجيء كشكل من اشكال الاستجابة لتلك الضرورة الراهنة ، ضرورة دراسة التراث بتاريخيته الشاملة ، وكنتيجة موسعة لممارسة المنهج المادي التاريخي على هذا الصعيد - تحدد مهماتها في ضوء المخطط الاتي :

١ - دراسة الفلسفة العربية - الاسلامية انطلاقا من كونها نتاج عملية تاريخية داخل حركة تطور الفكر العربي ذاته (١) مرتبطة بحركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي خلال القرون الوسطى ، اي ان هذه الفلسفة لم تظهر كنتاج عامل خارجي هو العامل الوحيد في انتاجها كما قيل ، وهو اقتباس فلسفات الشرق والغرب اليوناني .

٢ - الكشف عما اهملته او اخفته دراسات البعض ، او لم تستكمل الكشف عنه الدراسات الاخرى ، وهو ما يحتويه التراث الفلسفي من قيم

(١) نحدد دلالة هذه الكلمة ( الفكر العربي ) هنا بانها تعني النتاج الفكري الذي يتمثل بادب السياسة والقوانين والاخلاق والدين والميتافيزيك ، والفلسفة بالاخص ، وكل ما يدخل في نطاق انتاج لفظة المفاهيم ، او لفظة الصور الخاصة بفنون الشعر والادب .

تقدمية او نزعات مادية كالتى اشرنا اليها في ما سبق من هذه المقدمة (١) ، مع مراعاة كون هذه القيم وهذه النزعات ظهرت باشكل لها طابعها التاريخي ، فهي اذن تختلف عن اشكال القيم التقدمية والنزعات المادية في عصرنا ، كما اوضحنا ذلك ببعض التفصيل من قبل (٢) . ان هذه المهمة تتناول - بالطبع - فضح التشويهات التي تعرض لها هذا التراث ، ونقد التفسيرات الوحيدة الجانب التي لم تتعمق جوهره ، بل اكتفت بتفسير ظاهراته تفسيراً مثالياً وغيبياً بمختلف اشكالها ، مهمة اخذ هذه الظاهرات في اطار حركة الواقع التاريخي ، متجاهلة جذورها الاجتماعية (٣) التي وضعت الفكر الفلسفي التراثي في مكانه الخاص من التعبير عن الواقع الاجتماعي في حركة تطوره الدائم ، وان كان تعبيره عن هذا الواقع يأتي بطريقة غير مباشرة ، نظرا لكون الفكر الفلسفي - كغيره من الاشكال العليا للوعي - له قوانينه الخاصة وطرق تطوره الخاصة ، اي ان له استقلاله النسبي (٤)

٣ - دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا المطروحة في التراث ، لا من خلال الشخصيات الفلسفية بذاتها ، مع الانتباه الى ان هناك جانبا من التداخل بين القضايا والمراحل والشخصيات الفلسفية . فقد يحتل فيلسوف عظيم مرحلة بكاملها ، بل قد يحتل اكثر من مرحلة في تاريخ الفلسفة . ولكن ، ماذا يعني الفيلسوف العظيم في مثل هذا الحال ؟ انه يعني - فسي الواقع - ان افكاره تجيء في لحظتها التاريخية كقفزة كيفية في طريق تطور الفكر الفلسفي البشري . غير انه ما من قفزة كيفية الا وقد مهد لها وحتمها تطور جرى خلال مدة معينة ، طويلة ام قصيرة . لذلك يمكن القول ان

(١) ص ٢٧ من الكتاب

(٢) ص ٢٢ - ٢٧ من الكتاب .

(٣) وصف ماركس وانفلز مثل هذا التعامل مع الظاهرات الفكرية المجردة من علاقتها بالنشاط العملي . فهما يقولان ان هذه التجريدات اذا اخذت بذاتها ، وفصلت عن التاريخ الواقعي ، لم تبق لها اية قيمة ( الايديولوجية الالمانية - راجع الترجمة العربية لجورج طرابيشي ، دار دمشق ١٩٦٦ ، القسم الاول ، ص ٢١ ) .

(٤) يستخدم الوجوديون هذا الاستقلال النسبي للفلسفة ، فيطالبون بالانطلاق من العالم الداخلي للفلسفة . والماركسيون يوافقون على ذلك شرف ان لا ينظر الى العالم الداخلي كجوهر مستقل ، بل كشكل خاص مفقود من الانعكاس للظروف التي يعيش فيها الفيلسوف . ان محاولة النظر الى العالم الداخلي للفيلسوف على انه جوهر مستقل وفهم لا مخرج منه ولا يدخله النور من العالم الخارجي ، تتيح مجالا لبناء تاريخ الفلسفة بشكل ذاتي مخالف لواقع التعاقب الموضوعي للتيارات والتعاليم الفلسفية المختلفة ، بحيث يصبح تاريخ الفلسفة شيئا هشا قابلا لاتخاذ اي شكل كان وفق الارادات الشخصية .



كل فيلسوف عظيم يقف على اكناف سابقه من الفلاسفة وافكارهم ، وان لم يكونوا من العظماء ، بل قد لا يكونون حتى ذوي شهرة . فهؤلاء هم المداميك في عمارة فلسفته العظيمة ، فاذا صح الوصف المجازي للفيلسوف العظيم بأنه قمة الهرم ، فان القمة تكون اعلى فاعلى كلما كانت قاعدة الهرم اضخم واعرض ، والفلاسفة الذين سبقوه ، اي افكارهم ، هم هذه القاعدة . واذا حاولنا تدمير الهرم الاقمته فقد ابقينا هذه القمة شيئا تافها معلقا في الفراغ . من هنا كان الاسلوب الافضل في دراسة التراث ان نراعي هذا التداخل الواقعي بين القضايا الفلسفية في مجراها الموضوعي وبين الاهمية الاستثنائية احيانا لبعض الشخصيات الفلسفية .

٤ - تحديد مراحل الفكر العربي على اساس تطوره نحو الفلسفة . ولذا اقترحنا تحديدها بثلاث مراحل : **الاولى** ، مرحلة ما قبل النظر الفلسفي . وهذه تشمل عصر الجاهلية ، وبدء نشأة الاسلام وعصر الخلفاء الراشدين . **الثانية** ، مرحلة نشوء بذور التفكير الفلسفي في حركة القدرين ، والجبريين ، ثم الحركة الكلامية المعتزلية . وهذه تشمل العصر الاموي وقسما من العصر العباسي . **الثالثة** ، مرحلة نشأة الفلسفة كحركة مستقلة عن الفكر اللاهوتي الاسلامي ( علم اصول العقائد ، اي علم الكلام ، وعلم اصول الفقه ) . وهذه تأخذ سائر عصور المجتمع العربي - الاسلامي في العصر الوسيط . على هذا الاساس انقسم الكتاب نفسه الى ثلاثة اقسام ، كل قسم منها يختص بواحدة من هذه المراحل الثلاث .

٥ - تحديد المقدمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لنشأة البذور الاولى للتفكير الفلسفي ، ولتشكل الفلسفة العربية - الاسلامية بصورتها المستقلة عن اشكال التفكير الاخرى في عصرها .

٦ - دراسة حركة التفاعل بين العرب وسائر الشعوب التي دخلت جزءا عضويا في البنية الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية - الثقافية المتكاملة لمجتمع واحد هو ما نطلق عليه اسم المجتمع العربي - الاسلامي . لقد انتظمت هذه الشعوب المختلفة البيئات ، جغرافيا وتاريخيا وقوميا وثقافيا ، في تشكيلة حضارية واحدة ذات خصائص تاريخية جديدة هي نتاج تلك الحركة التفاعلية الديناميكية النادرة المثال من حيث استجابتها لفعل قوانين الصيرورة بمقاييس عميقة وافقية لا تزال الدراسات الانثوغرافية تختلف في تفسيرها . غير انه من الممكن ان نجد تفسيرا واقعيا لهذه الظاهرة التاريخية الكبرى في الانقسام **الاجتماعي** الذي كان يطغى غالبا على الانقسام القومي . ذلك ان هذا الانقسام الاجتماعي قد استقطب معظم

التناقضات الرئيسة المنحركة في ذلك المجتمع الجديد ، بحيث كانت تتحور هذه التناقضات عند احتدامها ، في كثير من الحالات ، حول الصراع بين جبهتين مركبتين : جبهة المتفردين بالامتيازات الاقطاعية من الارستقراطية العربية الحاكمة والارستقراطية المحلية في البلدان المحكومة ، تقابلها جبهة المتضررين بهذه الامتيازات والمضطهدين اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا من جماهير المنتجين في الريف والمدينة ، احراارا وارقاء ، على اختلاف اصولهم القومية . تشهد بذلك جميع الانتفاضات والثورات في مختلف اجزاء دولة الخلافة . اذ كان يشارك فيها اناس تختلف انتماءاتهم القومية ، في حين تتوحد او تتقارب انتماءاتهم الطبقية والايديولوجية . ولعلنا نجد في ثورة القرامطة والثورة البابية وحركة اخوان الصفاء اوضح الامثلة على ذلك . ان تمركز التناقضات واشكال الصراع التناحري في مجال الانقسام الاجتماعي اكثر من تمركزها في مجال الانقسام القومي ، في اطار النظام الاجتماعي - السياسي الواحد ، قد سهلت عملية التفاعل ، بتدعيمها : العمقي والافقي ، الى حد كبير . وليس يمكن فهم هذا الواقع الا بتذكر اساسه السكاني ، الذي هو بذاته جزء من العملية التاريخية تلك . نعني به توزيع الهجرات العربية ، مع الفتح وبعد الفتح ، على مختلف البلدان التي اصبحت مشمولة بسيطرة نظام دولة الخلافة ، واستيطان هذه الهجرات ، ودخول المستوطنين العرب في عملية الانتاج المادي مباشرة ، وانصهارهم مع اهل البلاد الاصليين في حركة الصراع الاجتماعي كجزء في هذه الجبهة وتلك من جهتي هذا الصراع . كما انه ينبغي ان نتذكر ، بهذا الصدد ، اثر اللغة العربية ، كأداة اتصال اجتماعي - ثقافي وديني ، في انتاج ثقافة مشتركة وفرت لعملية التفاعل عنصرا نفسيا وفكريا منحها القدرة على التعمق والامتداد ، بل على الاستمرارية التاريخية ، رغم انقطاعها من بعد عن قاعدتها المادية وعن جميع المؤسسات الفوقية لهذه القاعدة منذ انحسار سلطة النظام السياسي للدولة العربية - الاسلامية عن معظم الاراضي التي جرت فيها عملية التفاعل الكبرى هذه .

٧ - دراسة دور المصادر الخارجية في تطور الفكر الفلسفي للتراث . ان الكلام في هذا الموضوع يدور على اصالة الفلسفة العربية - الاسلامية او افتقارها لهذه الاصالة . وفي كلام سابق من هذه المقدمة وضعنا المسألة نفسها في سياق عرضنا بعض المواقف حيال تراثنا الفلسفي لدى المؤرخين والباحثين في هذا التراث من عرب وشرقيين ومشرقين (١) . اما موقفنا في هذه المسألة ، نظريا وممارسة خلال هذا الكتاب ، فهو يقوم على النظر الى

(١) ص ٤٠ - ٤١ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ١١٦ - ١١٧ من الكتاب .

المصادر الخارجية كعامل له دوره الكبير في صيرورة الفلسفة - التراث ، بل نقول اكثر من ذلك : اننا ننظر الى الفلسفة اليونانية بالاخص كمصدر اساس في هذه الصيرورة . غير اننا نرفض القول انها المصدر **الواحد** اولا ، وانها المصدر **المكون** ثانيا . فان العوامل الداخلية التي تربط حركة تطور الفكر العربي - الاسلامي ، ككل ، بحركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي ، هي العوامل التكوينية اساسا ، تساعدها العوامل او المصادر الخارجية . وهنا نعود الى عملية التفاعل ، ولكن من جانبها **الثقافي** ، لكي نتحدث هنا عن المعنى الجدلي (الديالكتيكي) لهذه العملية في صعيدها الثقافي . فان جدلية التفاعل ليست وحيدة الجانب ، والا فليس هناك جدلية اطلاقا . نريد ان نقول بهذا الصدد ان تفاعل الثقافة العربية بوجه عام مع الثقافات الاخرى التي اتصلت بها ، بدرجات واشكال متفاوتة من الاتصال ، لم يقتصر امره على تطوير الثقافة العربية وحدها ، بل شمل اثره تطوير تلك الثقافات الاخرى ايضا . فهذا هو معنى ديالكتيك التفاعل بدقة ، وهذا هو واقع الامر الذي حدث تاريخيا بالفعل . ان ثقافات الشعوب التي انضوت الى دولة الخلافة العربية - الاسلامية ، قد افادت من تفاعلها مع الثقافة العربية نهوضا مزدوج النتائج : من جهة حرك حيوية الاصول القديمة ، ومن جهة اخرى خلق لهذه الثقافات تاريخا جديدا يستجيب لحاجات التطور الجديد لشعوبها . والشأن نفسه ينطبق على الفلسفة اليونانية عند اتصالها بالفكر العربي - الاسلامي ، ولكن بشكل آخر . فهذه - اي الفلسفة اليونانية - افادت من هذا الاتصال او التفاعل افادة مزدوجة ايضا ، اذ هي : **اولا** ، عادت الى الصلة بالعالم من جديد بعد عزلة انقطعت خلالها عن حركة التاريخ البشري بضممة قرون (1) . وثانيا ، اكتسبت ، بحضورها الجديد على يد العرب في العالم ، حياة جديدة (2) قطعت بها شوطا بعيدا عن حياتها القديمة في العصور

(1) يمكن القول ان هذا الانقطاع يرجع الى العهد الذي اغلق فيه الامبراطور الروماني جوستنيان مدارس اثينا الفلسفية ( سنة 529 م ) اذ لجأت الفلسفة اليونانية الى عزلتها في مدارس النساطرة في الشرق حتى خرجت من هذه العزلة عند بداية حركة النقل العربية منذ خلافة المنصور ( - 136 هـ / 753 ) .

(2) لا نتفرد بهذا القول ، بل يقوله ايضا باحثون مثاليون وبرجوازيون امثال المستشرق الالمانى كارل بكر . فهو يصف « حياة تراث الاوائل » في الشرق بانها « حياة ثانية » لهذا التراث ( راجع بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ص 5 ) ، وعبدالرحمن بدوي يذهب الى ابعد من ذلك حين يبحث « دور العرب في تكوين التراث اليوناني » ( بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي ، دار الاداب - بيروت 1965 ، ص 92 ) . وان كان منطقتنا يختلف عن منطلق هؤلاء الباحثين في فهم « الحياة الجديدة » للفلسفة اليونانية .

اليونانية والرومانية ، لانها هذه المرة حضرت في عالم تغيرت فيه العلاقات الاجتماعية تغيرا نوعيا ، بانتقال هذه العلاقات من كونها علاقات عبودية الى كونها علاقات اقطاعية . اي ان الفلسفة اليونانية صار عليها في عصر العرب الاسلاميين ان تعبر عن قضايا ومشكلات تختلف نوعيا ايضا عن القضايا والمشكلات التي كان عليها ان تعبر عنها في عصرها القديم . ان هذا الحضور الجديد هو بذاته يشكل عملية تطوير للفلسفة اليونانية بالاضافة الى كونه عملية انبعاث لها من العزلة عن تاريخ العالم . لقد جاء هذا التطوير لمختلف الثقافات المشار اليها ، ولللسفة اليونانية بالخصوص ، تلبية لحاجات العالم الجديد حينذاك . وهي حاجات موضوعية لا ذاتية . اي ان التغيير النوعي في العلاقات الاجتماعية الى شكل اعلى مما سبق ، هو الذي اقتضى ، بصورة موضوعية ، ظهور اشكال للوعي الاجتماعي هي اعلى من اشكالها السابقة . فنحن نبني فهمنا لهذه الحاجات اذن على اساس مادي (1) . بمعنى ان ظروف علاقات الانتاج الجديدة المتطورة كانت تستلزم نشوء معارف عن الطبيعة من شأنها ان تلبي حاجات تطور النشاط الاجتماعي المادي . وهذه المعارف بدورها اخذت تتطور ايضا جدليا كلما ازدادت ارتباطا عمليا بهذه الحاجات . والنتيجة الحتمية لتطور العلوم الطبيعية هي المزيد من فهم قوانين الطبيعة وفهم العالم ككل على اساس مادي . ذلك ما يفسر بروز النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية بصورة اجلى واعلى مما كانت عليه هذه النزعات للفلسفة اليونانية في حياتها الاولى القديمة . ان هذا المعنى - بالتحديد - هو ما قصدناه بالقول ان الفلسفة اليونانية اكتسبت ، بتفاعلها مع الفلسفة العربية - الاسلامية ، حياة جديدة ، اي تطورا جديدا .

٨ - تحديد الخصائص المميزة للفكر العربي بمفهومه الاوسع . وهنا ننتقل منهجيا من مبدئين :

**اولهما** ، اننا نعني الخصائص المكتسبة تاريخيا ، لانه ليس يدخل في تفكيرنا او منهجنا القول بخصائص طبيعية عرقية تميز تفكير شعب من تفكير شعب آخر او « جنس » بشري آخر ، والا انتهينا الى موقف عنصري عرقي او شوفيني . فاذا كنا نقول بان للفكر العربي خصائصه المتميزة ،

(1) تختلف بذلك عن اصحاب « نظرية العوامل » البرجوازية التي نشأت في اوائل القرن العشرين ، واشهر القائلين بها « ماكس فيدون » ، وهي تنفي الدور الحاسم للانتاج المادي في تطور المجتمع ، وتعتبره متساويا مع دور سائر العوامل : الجغرافية ، والبيئة الطبيعية ، والسكان ، والدين الخ ..

فإنما نعني انه خلال مراحل تطوره ، منذ اخريات الجاهلية وبدء نشأة الاسلام حتى نهايات القرون الوسطى ، اكتسب خصائص معينة هي - في الواقع - حصيلة تاريخية لسلسلة من التحولات المتحركة في نوعية القضايا التي كان تطور المجتمع العربي - الاسلامي ، خلال تلك المراحل ، يطررها على الفكر العربي لمعالجتها والبحث عن الحلول لها بالطريقة وبالمستوى اللذين يتناسبان طرديا مع تطور مستويات المعارف العلمية عن الطبيعة وعن العالم ككل . ان الاسباب الموضوعية لنشوء هذه الخصائص ، بالرغم من ان فاعليتها تخضع لقوانين الآلية (1) الداخلية لحركة تطور الفكر العربي ذاته ، ما كان يمكنها مع ذلك ان تجري هذه العملية الا بالعلاقة مع القوانين العامة لتطور الفكر البشري ، مرتبطة موضوعيا بالقوانين العامة لتطور المجتمع البشري . ذلك ان فعل القوانين الداخلية لفكر شعب ما بعينه ، انما هو شكل من التحقق للموس لفعال القوانين العامة ذاتها . على هذا الاساس جاء تحديدنا ، في مباحث الكتاب ، لخصائص الفكر العربي خلال نشوئها وتطورها من الايسر الى الاكثر تعقدا .

**ثانيهما** ، المبدأ المتصل بقضية تطور الفلسفة العربية - الاسلامية بوجه خاص ، من حيث العلاقة بين خصائص هذا التطور والخصائص العامة لتطور الفكر الفلسفي بوجه عام ، اي من غير تحديد المكان والزمان . فنحن نسلم ، دون جدال ، بالحقيقة الواقعية التاريخية من ان هذه الفلسفة ( العربية - الاسلامية ) سلكت في تطورها مجرى معيننا اضى على هذا التطور خاصة متميزة تتجلى بارتباطه بتطور الفكر الديني الاسلامي من وجهه ، وباستيعاب اشكال من التراث الفلسفي اليوناني والتراث الفلسفي الشرقي من وجه آخر . ولكن ، لا يمكن التسليم مع ذلك بموضوعة هينغل القائلة بان الفلسفة الشرقية بعمومها كانت تدور في اطار خاص متفرد ، بمعنى انها كانت منقطعة الصلة ، ضمن هذا الاطار ، بالمجري العام لتاريخ تطور الفلسفة خارج هذا الاطار، اي بالخصائص العامة لذلك التاريخ . ان النظر الشمولي الواقعي يكشف خطأ هذه الموضوعه ، وبشبه ان كل فلسفة لا تخرج بتطورها الخاص ، مهما اختلفت عوامله وظروفه ، عن دائرة الحتميات التاريخية التي تخص تاريخ تطور الفكر الفلسفي بعمومه الزماني والمكاني . نعني بهذه الحتميات : ١ - كون تطور كل فلسفة انما يحدث دائما بطريق الصراع بين المادية والمثالية . ٢ - وكونه يحدث دائما على اساس الصراع ايضا بين الديالكتيك والميتافيزيك ( الوضع السكوني ) . ٣ - وكون طابعه ومستواه مرتبطين بالطابع والمستوى التاريخي لتطور المعارف العلمية عن الطبيعة . ٤ - وكون التغيرات

الكيفية في تطور الفلسفة تسبق - غالبا - الانقلابات الاجتماعية والسياسية . وهي - اي التغيرات الكيفية - تظهر في لحظاتها التاريخية لتصبح اساسا نظريا لتلك الانقلابات . ٥ - وكون كل فلسفة لا تظهر الا بشكل مقولات ومفاهيم ، لان الفلسفة قمة التجريد بين اشكال الوعي الاجتماعي ، ولا يمكن التعبير عن التجريد الفلسفي الا بلغة المقولات والمفاهيم ، في حين يظهر الفن بلغة الصور (1) .

ان النظر الى الفلسفة العربية - الاسلامية ، في ضوء تاريخ تطورها الخاص وفي ضوء الخصائص العامة المشتركة لتطور الفلسفة ككل ، يؤدي بنا الى وضع العلاقة بين هذه وذلك في اطار العلاقة الديالكتيكية بين الخاص والعام . فكما ان خصوصية الخاص لا تلغى فيه السمات المشتركة بين سائر شخصيات العام ، بل تحققها وتؤكددها ضمن هذه الخصوصية ، كذلك شأن الفلسفة العربية - الاسلامية من حيث العلاقة بين خصوصية تطورها وعمومية الخصائص المشتركة لتطور كل فلسفة . لا نقول هذا من الوجهة النظرية المحض ، بل نقوله استنادا الى رؤية الفلسفة العربية - الاسلامية هذه في حركتها التاريخية ذاتها ، والى رؤيتها وهي نسي مجاري الصراع الذي كان محكوما عليهما ان تمارسه من الداخل مع ذاتها ومن الخارج مع خصومها المدافعين عن ايدولوجية النظام الاجتماعي المسيطر .

ان موضوعة هينغل عن تفرد الفلسفة الشرقية باطارها الخاص ، قد استغلها الباحثون المثاليون والبرجوازيون المحدثون بتطبيقها على الفلسفة العربية - الاسلامية ، لوضع هذه الفلسفة في اطار من « الخصوصية » المغلقة عن تاريخ الصراع الفلسفي بين المادية والمثالية . فالخلاف اذن في مسألة العلاقة بين « خصوصية » تراثنا الفلسفي وبين الخصائص العامة المشتركة لتطور الفكر الفلسفي العالمي ، ليس هو خلافا منهجيا واكاديميا بقدر كونه خلافا ايدولوجيا بالاساس .

(1) تدل الآثار الثقافية للشرق القديم ان هذه الآثار ذات طابع تركيبى تمتاز فيها لغة الصور بلغة المفاهيم ( الشعر بالفلسفة : عمر الخيام ، المعري مثلا .. ) . هذا الطابع التركيبى مما حمل بعض المستشرقين الغربيين ، على الحكم بان الفلسفة غير موجودة في تلك الآثار الثقافية الشرقية . لكن الامر الذي يحدد المسألة هنا هو مدى وجود المقولات والمفاهيم . وبما اننا نلاحظ في تلك الآثار اراء فلسفية تتخذ ، رغم طابعها التركيبى ، شكل المفاهيم ، فليس ما يمنع تصنيفها مع الفكر الفلسفي .

هذا التراث الفلسفي الذي نضع الخطه هنا لدراسته : ماهويته ؟ .  
ان له « خصوصية » تاريخية دون جدال ، وان اختلف الراي - كما سبق -  
في ابعاد هذه « الخصوصية » : هل هي مغلقة الى حد الانقطاع عن المجري  
العام لتاريخ الفلسفة ، ام هي تقع من تاريخ الفلسفة موقع الخاص من العام ،  
تندرج في اطاره وتحمل من خصائصه المشتركة ما تحمله كل فلسفة في كل  
مكان وزمان ؟ . ولكن ، الى من تنتسب هذه « الخصوصية » ، او الى ماذا  
تنتسب واقعيا ، تاريخيا ، موضوعيا : اهي نتاج عربي فتسمى « فلسفة عربية » ،  
ام نتاج اسلامي من كل قوم فتسمى « فلسفة اسلامية » ؟ . ثم ، ما معنى كونها  
نتاجا عربيا او اسلاميا : هل معناه ان منتجها عرب دما ونسبا خالصا ،  
او ان المسلمين من كل قوم قد شاركوا في انتاجها ، ام ان المسألة تتجاوز  
هذا المعنى من الانتماء البشري القومي ، الى معنى الانتماء الفكري - اللغوي ،  
اي ان الذي يحدد انتماء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسها ونفسه والاداة  
التعبيرية لهذا المضمون ؟ .

هذه المسألة ، بوضعها العام ، مطروحة للبحث والجدل منذ اخذت  
الدراسات الحديثة طريقها الى معالجة هذا التراث . اما عند المتقدمين من  
المؤلفين العرب ، فيبدو ان المسألة لم تكن مطروحة اطلاقا ، لاننا لا نجد  
في مؤلفاتهم وصفا معينا لفلسفة التراث ذاتها . وهذا يشير الى انهم لم يكونوا  
يرون حاجزا بينها وبين تاريخ الفلسفة العام حتى عصرهم . ويبدو ان هذه  
النظرة بقيت هي المسيطرة حتى عهد ابن خلدون . فقد عبّر عنها ببراعة  
في قوله عن العلوم العقلية بانها « طبيعية للانسان من حيث انه ذو فكر ،  
فهي غير مختصة بملة ، بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ويستوتون  
في مداركها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الانساني منذ كان عمران  
الخليقة ، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة » (١) . كل ما نجد عند  
المتقدمين بعض التسميات لفلسفة التراث ، مثل تسميتهم بـ « فلاسفة الاسلام » (٢)

- (١) ابن خلدون : المقدمة . طبعة دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٨٦ .  
(٢) الشهرستاني في « الملل والنحل » جعل عنوان الفصل الرابع من الجزء الثاني هكذا :  
« المتأخرون من فلاسفة الاسلام » . وابن سبعين ( ٦١٢ - ٦٦٩ هـ ) وصف الفارابي بأنه  
« افهم فلاسفة الاسلام » ( راجع : احصاء العلوم للفارابي ، مقدمة عثمان امين ، ص ٢٨ ) .  
واستعمل الغنطي في « اخبار الحكماء » عبارة « حكماء الاسلام » ، وهي العبارة التي جعلها  
البيهقي اسما لكتابه الذي طبع في لاهور ١٩٥١ باسم « تنمة صوان الحكمة » ( راجع  
مصطفى عبدالرازق : التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٨ ) .

والغزالي يسميهم « المتفلسفة في الاسلام » (١) . اما ابن  
خلدون فيسميهم « النظائر من اهل الاسلام » (٢) . ولكن هذه التسميات  
لا تدل على انتماء فلسفتهم ، بل لا تدل الا على انتماء اشخاصهم الى المجتمع  
الذي تكون تحت راية الاسلام ، وليس فيها دلالة على كون هذه الفلسفة تمثل  
العقيدة الاسلامية . ولولا ذلك لما كان مصطفى عبدالرازق فهم من عبارة  
« فلاسفة الاسلام » ان « هؤلاء المشتغلين بالفلسفة في ظل الاسلام ، من مسلمين  
وغير مسلمين يسمون « فلاسفة الاسلام » ، ولما اضطرر للاعتراف بان  
فلسفتهم تسمى فلسفة اسلامية « بالمعنى الاصطلاحي » (٣) اي لا بالمعنى  
الديني ، مع انه كان حريصا على استخدام هذه العبارة لدعم تسميتها بفلسفة  
اسلامية « بالمعنى الاخير . وهكذا شأن تسمية المؤرخين المتقدمين للفيلسوف  
الكندي بـ « فيلسوف العرب » حيناً وبـ « فيلسوف الاسلام » حيناً آخر ، دون  
ان يقصدوا ان الكندي انشأ « فلسفة عربية » او « فلسفة اسلامية » بمعنى  
الانتماء « الجنسي » او الديني ، بل كسل ما قصده هو ما عبّر عنه القاضي  
صاعد في قوله انه « لم يكن في الاسلام ( يقصد في البلدان الاسلامية ) من  
اشتهر بعلوم الفلسفة فسموه فيلسوفا غير يعقوب ( الكندي ) » (٤) . اذن ،  
ليس في مؤلفات المتقدمين ما يحدد « هوية » فلسفة التراث . اما المستشرقون  
والمحدثون العرب فقد اثاروا في هذه المسألة جدلا لم ينحسم عندهم بعد .  
غير ان الجدل بينهم ينحصر في جانب واحد من المسألة ، هو « جنسية » هذه  
الفلسفة - اذا صح التعبير - اي تحديد انتمائها اما « للجنس » العربي : او  
الى اكثر من « جنس » بشري في دولة الخلافة ، ولم يفكروا في تحديد هذا  
الانتماء على اساس مضمونها الفكري وعلاقة هذا المضمون بالواقيع  
الاجتماعي . فهم يذهبون في هذه المسألة مذهبين كلاهما وحيد الجانب :  
مذهب يقول انها « فلسفة عربية » لانها مكتوبة باللغة العربية ، و آخر يقول  
انها « فلسفة اسلامية » لان اغلب ممثلها ليسوا من اصل عربي (٥) .  
فالمسألة لدى كلا المذهبين تقف عند ظاهرة واحدة من الظاهرتين وثيقسى  
الثانية مهملة كأنها غير موجودة ، او كأنها ليست ذات شأن . ثم ان

- (١) الغزالي : « نهايات » الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ١٩٥٥ ، ص ٦٣ .  
(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٨٦ .  
(٣) مصطفى عبدالرازق : التمهيد . . ، ص ١٩ .  
(٤) القاضي صاعد الاندلسي : طبقات الامم . المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩١٢ ، ص ٥٢ .  
(٥) راجع : عبدالرازق : التمهيد . . ، ص ١٨ - راجع عثمان امين : مقاله « اصالة الفلسفة  
الاسلامية ورسالتها » ( اعمال المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر ، المجلد ١ ، ص ٨ - ٨ )  
- راجع ايضا جميل صليبا : « بحث في الفلسفة الالهية عند ابن سينا ( بالفرنسية ) ،  
ص ٥٤ - ٥٥ .

المسألة تبدو ، في هذا الخلاف ، انها مسألة شكلية من حيث اللغة ، وسطحية من حيث الانتماء الى هذا الاصل ، او ذلك من اصول البشر . انها ابعد من ذلك واعمق . فليست كتابة هذه الفلسفة باللغة العربية - بمظهرها الشكلي وصورها المعجمية - هي المسألة ، وليست هي ايضا ان يكون اغلب ممثلي هذه الفلسفة من اصل غير عربي او يكونوا من اصل عربي ، بالمعنى السطحي البسيط لهذا النوع من الانتماء القومي . بل ينبغي النظر الى الامر الجوهرى الذي يكمن - اولا - في ان فلسفة التراث مكتوبة باللغة العربية دون غيرها ، ويكمن - ثانيا - في ان الذين يمثلون هذه الفلسفة ينتمون الى اكثر من لغة واحدة لاكثر من شعب واحد من الشعوب التي انتظمتها خلال القرون الوسطى دولة - او دول - مشتركة ، فارتبطت بالاسلام لا من حيث هو دين فحسب ، بل من حيث تاريخيته اساسا، اي من حيث اصبح عنوانا لنظام اجتماعي تاريخي . فالموقف العلمي هنا يفترض الاخذ بكلتا الظاهرتين من جهة اولى ، والبحث - من جهة ثانية - عن الجوهر الكامن لا في كل ظاهرة منهما على انفراد ، بل فيهما مجتمعتين في وحدة . فما هو هذا الجوهر الكامن في وحدة الظاهرتين ؟ .

يجب النظر اولا في موقع اللغة العربية من تراثنا الفكري بمعناه الاشملي ، وفي ضوءه يتحدد موقعها من التراث الفلسفي ، بمعناه الخاص . انها - كلفة - ليست سوى اداة تعبيرية عن الوعي الاجتماعي في بيئة اجتماعية تاريخية معينة . فهي - بهذه الصفة - اداة اجتماعية . صحيح ان اللغة تتكون وتنمو وتتطور بقوانين آلياتها الخاصة بها التي هي اكثر استقلالية من محتوى الفكر الذي تعبر هي عنه ، ولكن ذلك لا يعني ان قوانين هذه الآلية الداخلية الخاصة باللغة تعمل بمعزل عن قوانين حركة الفكر وقوانين حركة المجتمع اللتين هي اداة التعبير عنهما . ان الامر على العكس . فهي تاريخية ، اي انها لا تنشأ وتنمو وتتطور خارج تاريخ الوعي الاجتماعي المعين الذي هو ايضا لا ينشأ وينمو ويتطور خارج تاريخ المجتمع المعين . هكذا شأن اللغة العربية بالتحديد : فيقدر ما كان الوعي الاجتماعي لدى المتكلمين بها يستوعب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والديموغرافية منذ نشأة الاسلام حتى استقرار شكل النظام الاجتماعي - السياسي لدولة الخلافة ، كانت هي - اي اللغة العربية - محكومة ، بالضرورة ، ان تستوعب - في قاموسها وفي فيلولوجيتها - تلك التحولات بطريقتها الداخلية التي هي ايضا لها تاريخيتها . ان النظر اليها من هذا الجانب يكشف انها كانت تتحرك بكل طاقاتها الفيلولوجية والتعبيرية لتتفجر عن « معجمية » جديدة تضطلع بمهمة حمل الافكار التي تنتجها بنية العلاقات الاجتماعية العربية - الاسلامية خلال

العصر الوسيط . ان قوانين حركتها الوضعية ( الاشتقاق ، التحت ، التعريب الخ .. ) كانت تستجيب بطواعية لاحتواء كل اشكال الوعي الاجتماعي الملازم لتلك البنية . من هنا يحق القول ان « معجمية » اللغة العربية ونظامها الغراماطيقي الموروثين عن عصر الجاهلية ، ليسا هما اللغة العربية التي تحمل لنا فكر التراث وفلسفة التراث : تلك لها بنيتها البسيطة المتصلة بتاريخ المجتمع العربي القبلي البسيط . اما هذه فلها بنيتها المركبة على مثال تاريخ المجتمع العربي - الاسلامي المركب باكثر من معنى للتركيب ، اي بجملته متشابكة متفاعلة من المركبات الاقتصادية - الاجتماعية ، والسياسية والثقافية والديموغرافية . وتؤكد كلمة « الديموغرافية » هنا ، لان هذا المركب البشري كان له دور تاريخي عظيم الاثر في عملية تطور علاقات الانتاج بخصائصها **النمطية** المتميزة تاريخيا ، وفي عملية تشكيل الفكر - التراث المعبر عن البنية الاجتماعية لتلك العلاقات . ان المركب العربي - الاسلامي الذي يشير الى تلك التجربة التاريخية المتكاملة من تفاعل الطاقات البشرية لشعوب عدة في ممارسات النشاط **الاجتماعي** والنشاط **المعرفي** ، قد اضفى على هذه الممارسات المشتركة لقوى الانتاج المادي والروحي ( الفكري ) ، سمات جديدة تتميز بشكلها التاريخي في حقل العلاقات الاجتماعية وفي حقل العمل الفكري معا ، كما تتميز - في اطار هذا الشكل التاريخي - **باللغة المشتركة** التي استوعبت نتاج تلك التجربة بقدرة تكاد تقول **خارقة** . ان هذه اللغة المشتركة ( اللغة العربية ) قد انصهرت في بنيتها المعجمية والفيلولوجية والغراماطيقية وفي بنيتها التعبيرية ، مجموعة من العلاقات هي حصلة تاريخ ذلك التفاعل الصاخب بتناقضاته الكثيرة التنوع ، والكثيرة التعقد . ولكنه التفاعل الذي وجد الاطار لوحدة تلك التناقضات ، على الصعيد الفكري ، في ممارسات **الفكر الفلسفي** بوجه خاص . ذلك بسبب من كون الفكر الفلسفي هو اكثر اشكال الوعي الاجتماعي مقارنة للنظر في معضلات الكون والمجتمع والفكر من منطلقات ومواقف لا يمكن فيها الحياد ازاء ما يجري في العالم الخارجي من تناقض وصراع . ان ما نسميه الفكر العربي الاسلامي الفلسفي كان هو ذلك الاطار لوحدة التناقضات في المجتمع العربي - الاسلامي مسجلا بهذه اللغة المشتركة ، بكل ما تحمله من حصلة تاريخ التفاعلات التناقضية في ذلك المجتمع . ان العلاقات الداخلية لهذا الفكر نشأت في نطاق تصوراته لفاهيم الاسلام الكونية والاجتماعية ، وتطورت في نطاق استيعاب هذا الفكر لحركة الصراع بين هذه المفاهيم نفسها بوضعها المجرد وبصورها كمبادئ **مطلقة** وثابتة ، وبين الممارسات العملية في مجال العلاقات الاقتصادية **اجتماعية** المتحركة . وفي وسط هذا الصراع ذاته تحولت تلك المجموعة من العلاقات الداخلية للفكر العربي - الاسلامي الى اشكال ايدولوجية ، تعبيراً عن

التمثل الناضج لحركة الصراع هذه في مستواها الفكري . ويمكن ان نحدد بدء التجليات الاولى لهذا التحول بالظاهرة المسماة بـ « القدرية » والتفاعلات التي احدثتها هذه الظاهرة في الاوساط الفكرية والايوساط « الشعبية » المناهضة آنئذ لحكم الامويين ولايديولوجيتهم القائمة على الجبرية . ثم اخذت هذه التجليات تتبلور مرحلة مرحلة : وجدت شكلها المتطور اولاً في فكر المعتزلة ، ثم وجدت اشكالها العليا في مجالين متوازيين : الفلسفة ، والتصوف الفلسفي . وخلال ذلك برزت عند « اخوان الصفاء » بشكل آخر تتداخل فيه معالم الفلسفة ومعالم التصوف الفلسفي على غير انسجام واضح .

ان الاستنتاج الذي نريد ان نستخلصه من كل ذلك هو الاتي : لم تكن اللغة العربية اداة خارجية لحركة كل هذه العمليات الفكرية - الايديولوجية ، بل كانت عنصراً حركياً من عناصرها الداخلية . ذلك ان هذه اللغة ، خلال تمرسها بالتعامل مع كل الظواهر المادية والروحية ( الفكرية ) لمسيرة العرب باسم الاسلام في العالم الاسيوي والافريقي حتى العالم الاوروبي ، قد حملت في بنيتها الجديدة المتطورة ، ابعاداً فكرية لكل تلك الظواهر ، بحيث اصبحت معلماً حياً من معالم التاريخ المشترك لمختلف الشعوب التي اندمجت في المسيرة - موضوعياً - واسهمت في صنع هذا التاريخ وفي صنع تراثه الفكري بما فيه من تراث فلسفي .

لسنا نجد ، حتى الآن ، تحديداً وصفاً مكثفاً لهذا التاريخ المشترك ادق من وصفه بالتاريخ العربي - الاسلامي . فليست كلمة « العربي » فيه تعنسي الانتماء بالدم والنسب الخالصين ، لان هذا النوع من الانتماء اصبحت في العالم شيئاً خارج التاريخ ، بل تعني الخصائص التاريخية التي تنسب للاشكال الحضارية الناتجة عن مسيرة العرب تلك وتفاعلهم خلالها مع جملة من الشعوب شاركتهم صنع هذه الاشكال وصنع تاريخها الكامل . من هنا تكون كلمة « الاسلامي » في وصف هذا التاريخ تعبيراً عن هذه المشاركة ذاتها ، واشارة الى هذه الشعوب ذاتها . ولذا يتحدد محتوى الكلمة ( الاسلامي ) بدلالاتها الحضارية ، لا بدلالاتها الدينية ، من حيث ان صناعة هذا التاريخ المشترك هي نتاج بنية اجتماعية مركبة متكاملة ارتبط وضعها السياسي والحقوق والتشريعي بنظام دولة الخلافة الاسلامية وبالاسس المادية الاقتصادية لهذا النظام . ولم يكن يعني هذا الارتباط قط ان الناس الذين يؤلفون مجتمع دولة الخلافة هم بالضرورة مسلمون من حيث المعتقد . فانه من المعروف تاريخياً انه كان فيهم من يدينون بمعتقدات اخرى كثيرة : مسيحية ، ويهودية ، وصابئية ، ومزدكية وغيرها . فالوصف بـ « الاسلامي » هنا لا يشير الا الى المدلول الاجتماعي - التاريخي .

اذا كان التحديد الوصفي الوحيد ، حتى الآن ، لهذا التاريخ هو انه عربي - اسلامي بالمعنى ذلك ، فان تراثه الفكري بمختلف اشكاله ، هو بالضرورة عربي - اسلامي . حتى لفظة هذا التراث ، وفقاً لتحليلنا السابق ، هي عربية - اسلامية . وهنا تكشف فلسفة التراث عن « هويتها » الواقعية - التاريخية . فهي ليست عربية صرفاً ، وليست اسلامية دينية ، وليست اسلامية تاريخية صرفاً . هي فلسفة عربية - اسلامية بالمفهوم السابق الذي توصلنا اليه . ذلك ما التزمناه في هذا الكتاب .



## القسم الأول

**ما قبل نشوء النظر الفلسفي**

## الفصل الأول

في الجاهلية

— الجاهلية بين مرحلتين —

## ١ - الأطار التاريخي للبحث

إذا كنا ندخل عصر الجاهلية (١) في موضوع بحثنا ، كنقطة ابتداء ، فإن المنطلق المباشر لذلك هو محاولة استجلاء الأصول الاولية التاريخية للاشكال التي عبر بها سكان شبه الجزيرة العربية عن تصوراتهم لظواهر الكون والطبيعة وعن علاقاتهم الاجتماعية وأوضاع حياتهم . وهي هذه الاشكال التي تكونت منها المعالم الاولى لما قد يجوز ان نسميه الفكر العربي او الثقافة العربية في مرحلة ما قبل الاسلام من تاريخ العرب . ان نقطة الابتداء هذه ستساعدنا في رؤية المسار التاريخي لهذا الفكر منذ بداياته ، لتكون هذه الرؤية اساسا لتكوين فكرة شمولية ، في ما بعد ، عن وجوه التطورات التي سيمر بها هذا المسار عبر الكثير من التقطعات او القفزات او التحولات في تاريخ العرب بعد الاسلام .

غير ان هذا المنطلق المباشر لادخال عصر الجاهلية في موضوع بحثنا ، يستلزم بالضرورة منطلقا اخر غير مباشر . نقول : بالضرورة . لان هذا المنطلق غير المباشر هو المرجع الاساس في محاولة الاستجلاء الفكرية او الثقافية . نعني به النظر في بنية المجتمع القبلي لشبه الجزيرة العربية ، وفي الاسس المادية المكونة لهذه البنية والاشكال والظواهر التي تجلت بها خلال العصر الجاهلي . ولكن الكلام على هذه البنية واسسها المادية واشكالها وظواهراتها ، انما يتحدد هنا بحدود التاريخ الذي ينطلق منه مسار بحثنا في هذا الفصل .

(١) تسمية عصر ما قبل الاسلام بالعصر الجاهلي ، هي تسمية اسلامية استندت الى الآية القرآنية : « اذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية ، حمية الجاهلية » ( سورة الفتح : ٤٨ ، الآية ٢٦ ) . وكلمة الجاهلية - كما تدل الآية - تشير الى مضمون اخلاقي سلوكي ، وليس المقصود بها اذن معنى الجهل المضاد للمعرفة . يدل على ذلك ايضا ما ورد عن النبي من ان ابا ذر عيّر امامه رجلا بانه ، فقال - اي النبي - لابي ذر : انك امرؤ فيك جاهلية . وقد قسم الاسلاميون الجاهلية الى : جاهلية اولى قالوا انها التي ولد فيها ابراهيم ، وجاهلية ثانية قالوا انها القريبة من الاسلام وولد فيها النبي محمد ( راجع جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٤٠ ) .

وهو تاريخ المرحلة الاخيرة من العصر الجاهلي . ذلك ان تاريخ العرب قبل الاسلام يتألف من مرحلتين رئيسيتين . ويكاد يكون متفقا عليه بين المؤرخين والباحثين ان حدود المرحلة الاخيرة ، التي هي الاطار التاريخي لبحثنا هنا ، لا تبعد في زمن الجاهلية الى ما قبل القرنين : الخامس والسادس للميلاد . فان مختلف المؤلفات التاريخية والدراسات الاستشراقية وغير الاستشراقية التي عنيت بتاريخ شبه الجزيرة في الفترة المتصلة بظهور الاسلام ، انما تتكلم على هذه الفترة ضمن هذين القرنين . ان هذا التمهيد يستند الى اساس واقعي . وربما صح ذكر حقيقتين كدليل على هذا الاساس :

**الاولى :** ان الشعر الجاهلي الذي لا يزال يعد المصدر الاوثق لدراسة تلك الفترة ، لم يعرف مؤرخو الادب العربي منه ما هو اقدم من مئة وخمسين سنة قبل الاسلام (1) . ان هذه الحقيقة ذات صفة تاريخية جديرة ان تعتمد في تحديد المرحلة التي نحن بصدددها . ذلك ان هذا الشعر ، بما يحمل من صور ومواقف وعلاقات وصفات للاشياء ومن نظرات الى العالم ، لا ينطبق الا على ما نعرفه عن الحياة العربية القبلية في الفترة الاخيرة من العصر الجاهلي ، ولا نجد فيه انعكاسات عما كشفته الوثائق الاتارية وكتابات المؤرخين الاغارقة والرومان الكلاسيكيين من اشكال الحياة الجاهلية القديمة او ما كان منها قبل القرن الخامس الميلادي . واذا كان من الصحيح القول بأن الاشكال المتطورة التي يبرز بها الشعر الجاهلي المعروف لدينا حتى الان ، تنبئ عن تاريخ طويل مرت به هو ابعد من الزمن الذي يرجع اليه اقدم شعر جاهلي وصل الينا ، فانه من الصحيح ايضا القول بان عدم وصول ما هو اقدم من ذلك الينا ينبئ كذلك عن علاقة تاريخية لها حدودها الزمنية بين هذا الشعر الذي نعرفه والفترة التي يعنى بها الاسلاميون عناية خاصة من تاريخ العرب قبل الاسلام . لذا يمكن قياس هذه الفترة زمنيا بمقياس زمن هذا الشعر .

اما الحقيقة الثانية ، فهي حاصل المقارنة بين الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة خلال القرنين الخامس والسادس وبين هذه الظاهرات في ما قبل ذلك . ان هذه المقارنة ، استنادا الى الكشوفات التاريخية ، تضع فارقا في انماط تلك الظاهرات بين المرحلتين . ويمكن تصور هذا الفارق على النحو الاتي :

— خلال القرنين الخامس والسادس ، كان يسود مجتمعات شبه الجزيرة نظام الترابط القبلي الذي يقسم السكان الى وحدات من القبائل ينتظم كل

(1) احمد امين : فجر الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ط 8 سنة 1961 ، ص 58 .

وحدة منها رابط النسب في الغالب ورابط التحالف احيانا ، مع استقلال هذه الوحدات بعضها عن بعض ، ومع فقدان المؤسسات السياسية الجامعة بينها ، وعدم اعتراف الواحدة منها بسلطة من خارج القبيلة . ومن جهة اخرى ، كان اعتماد تربية الابل وسيلة رئيسة للعيش والانتاج لدى غالبية القبائل ، اضافة الى كون بعضها يعتمد الزراعة حيثما تتوفر اسبابها الطبيعية ، كما في اليمن وحضرموت وسواحل عمان وبعض مدن الحجاز ( الطائف ، يثرب وما حولها ) ، وكما في اليمامة والواحات . لذلك كان طابع الترحل الملازم للحياة البدوية هو الغالب ، وطابع الاستقرار الملازم للحياة الزراعية هو الاقل . هذه اللوحة سنرى ، في ما بعد ، ان عوامل جديدة ستحدث فيها تغييرات تؤدي الى تفكيك نسبي في نظامها . ولكن هذه التغييرات لا تنفي الطابع الاساس للمرحلة التاريخية ككل .

— اما قبل القرنين الخامس والسادس ، فان المعطيات المتوفرة للباحثين والاثاريين والمؤرخين في العصور الاخيرة (1) ، تقدم دلائل لا تدع مجالا للشك في ان اقساما من شبه الجزيرة ( الاقسام الجنوبية بالاحص ) عرفت مستويات متقدمة نسبيا من تطور الزراعة والري الاصطناعي والمنشآت المعمارية والمؤسسات السياسية ( الدولة ) وشكل تقسيم العمل ( اقسام السكان الى زراع ومربي ماشية وصناع حرفيين ) . وقد شهد القرن الخامس بقايا من هذه الظاهرات في حالات التدهور (2) . ويبدو ان انقراضها قد ظفر ، فسي منتصف القرن التاسع عشر ، بعض تلك المعطيات حين قال في رسالته الى ماركس ( المؤرخة في 24 مايو 1853 ) : « يبدو ان العرب ، حيثما وجدوا وجودا حضاريا في الجنوب الغربي ، كانوا شعبا متمدنا على نحو ما كان المصريون والاشوريون الخ . تدل على ذلك منشآتهم المعمارية » . (3) .

(1) توفرت هذه المعطيات بفضل بعوث الحفريات الاستكشافية ومؤلفات الرحالة الاوروبيين في القرنين التاسع عشر والعشرين وما بين الحربين العالميتين في هذا القرن بخاصة ، اضافة الى مؤلفات المؤرخين اليونان والرومان الكلاسيكيين والمؤرخين الاسلاميين في القرون الوسطى . ان هذه جميعا تضع امامنا لائحة من المكتشفات والاجاز تدل على حضارة اليمن القديمة ، كالتفوش الكتابية على الحجر والمعادن والانسار المعمارية والسدود ( راجع السيد عبد العزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1970 ، ص 14 - 56 ) .

(2) تشير بذلك الى الدولة الحميرية الثانية التي تأسست في نهاية القرن الثالث واخذت تتعرض للتصدع منذ غزو الاحباش لليمن سنة 340م ، ثم سقطت نهائيا سنة 525م ( المرجع السابق ، ص 146 - 152 ) .

(3) ماركس - انقاز : المؤلفات ، الطبعة الروسية 1962 ، المجلد 28 ، ص 21 .

## ٢ - إنقطاع تاريخي :

ان هذا الفارق بين المرحلتين يكشف ان تاريخ العرب قبل الاسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي في حركة تطوره ربما كان لها امثالها في مراحل سابقة ايضا : ومن المرجح ان مثل هذا الانقطاع صدر : اما عند منعطفات التعاقب بين الدول التي عرفها التاريخ في القديم ، ما اندثر منها وما بقي له اثار تدل عليه كدول : المعينيين ( ١٣٠٠ - ٦٣٠ ق. م ) ، والسبئيين ( ٨٠٠ - ١١٥ ق. م ) ، والقتبانين (١) ، والحميريين ( ١١٥ ق. م - ٥٢٥ م ) واما من اثر الصراع بين هذه الدول من جهة ، وبينها وبين الدول الخارجية باشكال متنوعة ، من جهة اخرى ، (٢) . واذا كان المؤرخ المستشرق السوفياتي بلبايف لا يجزم بمعرفة «الاسباب - المادية والروحية - التي عملت على تأخر الحضارة اليمنية وزوالها في اثناء الفترة السابقة لظهور الاسلام في عهد الملوك الحميريين بين ٣٠٠ و ٥٢٥ للميلاد » (٣) ، فانه يقدم هو لنا ، اضافة الى ما تقدمه سائر المصادر والمراجع (٤) ، مفتاح هذه المعرفة التي يمكن ان تصل بنا الى حد الجزم بان الاسباب الرئيسة للقطع النسبي في مجرى عملية التطور، تبدأ بما ادت اليه احداث الغزو الاجنبي واحداث الصراع الداخلي من اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى ، واختلال في رعايتهم سد مأرب (٥)

- (١) الدولة القنابية عاصرت الا من الدولتين : العينية ، والسبئية ، وسقطت حوالي عام ٢٥ ق.م. كانت عاصمتها في الموقع المعروف الان باسم كحلان في وادي بيجان فربما من باب المندب ( راجع السيد عبدالعزيز سالم : المرجع السابق ، ص ١٤٠ ، الهامش ١ ) .
- (٢) صارح السبئيون الدولة العينية ايام ضعفها حتى قضوا عليها ، ثم خاضت الدولة السبئية صراعا داخليا مع رؤساء القبائل والامارات الطامعين بالسلطة وواجهت ثورات محلية عدة ، الى جانب انواع من الصراع الخارجي : بدءا من سعي البطالسة في مصر لاحتكار التجارة الشرفية ، حتى التدخل الاجنبي في شؤونها حين انهكتها الاضطرابات الداخلية واضعفت وضعها الاقتصادي ، الى ان فقدت السيطرة على البحر الاحمر وسواحل الهريفة وانتقلت التجارة البحرية الى ايدي اليونان والرومان . وكذلك شبان الدولة الحميرية . فقد واجهت حملة غزو رومانية عام ٢٤ ق.م ، واحتلالا جشيا عام ٣٤٠ م ، كما واجهت تحول التجارة من مارب الى الطريق البحرية عبر البحر الاحمر واستئثار الرومان بالتجارة البحرية . كل ذلك ادى الى اهمال ترميم سد مأرب حتى تهدم وحصلت الهجرات ونخرت الزراعة ( المرجع نفسه : ص ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٧ ، ١٥١ ، ١٥٢ ) .
- (٣) ي. ا. بلبايف : العرب والاسلام والخلافة العربية ، ص ٩١ .
- (٤) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، بغداد ١٩٥٠ - ١٩٥٩ ، ج٣ ، ص ١٥٩ .
- (٥) يرجع بناء هذا السد الى عهد ملك سبا « سمه على ينف » الذي انشاء على قم وادي ذنه في مارب عام ٦٥٠ ق.م ( السيد عبدالعزيز سالم : ص ١٣٩ ) .

الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة . فقد ادى هذا الاختلال الى انهيار السد وخراب الاراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة اهلها الى مناطق اخرى على اطراف الجزيرة ، اذ هاجر الازد ( الفساسنة ) الى نواحي الشام ، وهاجر التنوخيون الى البحرين ، وهاجر المناذرة الى العراق ما بين الحيرة والاببار (١) . وهذا القطع هو العلامة الفارقة بين مرحلة الجاهلية الاخيرة ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصلح ان يكون عاملا لدفع هذه المقومات نحو تطور اوسع واعمق يشمل اقسامها اخرى من شبه الجزيرة العربية .

## ٣ - وحدة القطع والاستمرارية :

غير ان المقصود بالقطع هنا ليس مفهومه السكوني ( الميتافيزيقي ) ، اي القطع المطلق لحركة التطور في احدى مراحلها ، ثم البدء في المرحلة اللاحقة من نقطة الصفر ، اي البدء المطلق ايضا . بل تقصد هنا مفهومه الديالكتيكي ، وهو المفهوم الذي يعتبر القطع جزءا من خط الاستمرارية نفسها . ان فهم العلاقة الديالكتيكية على هذا النحو بين القطع والاستمرارية في حركة تطور المجتمع البشري ، يرجع الى الاساس العلمي لمفهوم الحركة ذاتها في الطبيعة والمجتمع والفكر جميعا . وهو الاساس القائم على وحدة التناقض الداخلي لقانون الحركة . هذا التناقض الذي بنى عليه زينون الايلسي ( ٤٨٩ ق.م - ؟ ) انكاره المطلق لوجود الحركة ، استنادا الى ما ادركه ، بحق ، من الطابع المتناقض للتفكير في مسألة الحركة (٢) ، دون ان يستطع حل مشكلة هذا التناقض على الاساس الذي اعتمده الموقف الديالكتيكي . فان الحركة ، من

(١) المرجع السابق : ص ١٤ .

- (٢) كان زينون يرى ان الحركة غير معقولة ، مع اعترافه بان المعرفة الحسية نقضي بوجود الحركة ، ولكنه لا يعترف بصحة المعرفة الحسية . اما الفكر ( المعرفة العقلية ) فيقع في التناقض حين يفكر في الحركة . بمعنى انه لا يمكن التفكير فيها الا بصفاتها التناقضية بين السكون والتحرك ( في نقطة معينة في لحظة معينة توجد ولا توجد ) وهذا يعني التناقض في التفكير نفسه حين يفكر فيها بهذه الصفة ، او يعني التناقض المنطقي الشكلي في التفكير بالحركة . ولهذا هي - الحركة - غير معقولة ، اذن هي غير موجودة . اوضح زينون منطق تفكيره هذا خلال براهينه الثلاثة الشهيرة باسم ( ابوريات ) : مثال السهم ، واخيلاي والسلحفاة ، ومثال تجزؤ مسافة ما اثناء قطعها الى اقسام غير متناهية ( راجع هذه الامثلة - البراهين في قصة الفلسفة اليونانية : احمد امين وزكي نجيب محمود ، ط٢ ، القاهرة ١٩٣٥ ، ص ٤٦ - ٤٧ ) .

وجهة نظر هذا الموقف ، ليس الخيار بين التفكير فيها كشيء متقطع فقط ، او كشيء غير متقطع فقط ، اي الخيار الاحصادي الجانب ، بل هناك الخيار الثالث الذي ينظر الى الحركة انها عبارة عن وحدة التقطع وعدم التقطع معا . اما « السهم » الذي يتحدث عنه زينون ، فانه - بناء على هذا الخيار الاخير - يكون موجودا وغير موجود في النقطة المعينة نفسها وفي اللحظة المعينة نفسها . وهكذا في كل نقطة وكل لحظة على خط « السهم » الزينوني (١) . والامر نفسه يجري في مثال اخيلوس والسلفاة (٢) : فلو ان الحركة هي التقطع فقط - كما كان يفكر زينون - لكان افتراض عدم امكان اخيلوس اللحاق بالسلفاة صحيحا . غير ان فهم الحركة بكونها وحدة التقيضين : التقطع وعدم التقطع (الاستمرارية) ، يجعل لحاقه بالسلفاة ممكنا .

ان هذا المفهوم الديالكتيكي للحركة ينطبق على الحركة التاريخية لتطور المجتمع ، ولتطور الفكر ، بالطريقة نفسها التي ينطبق بها على الحركة في الطبيعة . فالتاريخ : تاريخ المجتمع وتاريخ الفكر كلاهما ، عبارة عن وحدة التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية ، اي وحدة التقطع والاستمرارية في خط هذه التغيرات . اذن ، فهذا هو معنى القطع الذي قلنا انه حدث في تاريخ العرب قبل الاسلام بين المرحلة الجاهلية الاخيرة والمراحل التي سبقتها . اي ان ذلك لم يكن من نوع القطع المطلق . فان استمرارية التطور في المجتمع العربي لم ينقطع كليا ، بل الذي حدث لا يزيد عن كونه جزءا داخلا في وحدة سياق هذا التطور الديالكتيكي . والواقع التاريخي يثبت ذلك . وهو - اي هذا الواقع التاريخي - يتجلى في ظواهر عدة من ظواهر المجتمع العربي في المرحلة الجاهلية الاخيرة ، نلخصها الان بايجاز لكي نعود اليها - بعد - في

(١) لآيات بطلان الحركة تصور زينون سهما ينطلق في الفضاء ، وقال ان هذا السهم لا بد ان يكون في اية لحظة زمنية ، خلال انطلاقه ، ثابتا في نقطة معينة ، لانه لا يمكن ان يكون، في لحظة واحدة ، موجودا في مكانين اثنين . واذا كان السهم في كل جزء زمني ساكنا في نقطة بعينها ، لزم ان يكون في مجموع الاجزاء الزمنية ساكنا ايضا ، لان استمرار السكون لا ينتج غير السكون ، فلا حركة اذن .

(٢) وبطريقة اخرى حاول زينون نفي وجود الحركة فتصور رجلا ( سماء اخيلوس ) يسابق سلفاة ، وافترض ان السلفاة تقدمت الرجل عشرة امتار منذ البدء ، بناء على ان سرعة الرجل تعادل عشرة امثال سرعة السلفاة : حين بدأ الرجل السير وقطع عشرة امتار الفاصلة بينه وبينها وجدها تقدمت مترا واحدا ، اي عشر المسافة التي قطعها هو ، فلما قطع هذا المتر كانت هي قطعت عشر المتر ، فاذا قطع هذا العشر تكون تقدمت جزءا من مئة من المتر .. وبطلان هكذا الى غير نهاية دون ان يلحق اخيلوس السلفاة .

معرض تحليل بنية المجتمع القبلي في تلك المرحلة :

١ - ظهور علائم الانحلال في النظام البدائي ، للانتقال من الاقتصاد الطبيعي الى الاقتصاد البضاعي ، حتى التبادل النقدي . ومن أبرز هذه العلامات : تقلص المشاعية البدائية ، وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج .

٢ - بداية تحول سلطة رئيس القبيلة عن اساسها القديم ، وهو مراعاة التقاليد القبلية فقط ، الى اساس جديد هو مراعاة الوضع الاقتصادي للرئيس الى جانب الوضع القبلي التقليدي .

٣ - زوال الوضع الامومي ( الطومني ) (١) في العلاقات العائلية وسيادة العلاقات الابوية ( البطريركية ) (٢) .

ان شيئا من هذه الظواهر لا يمكن - من وجهة نظر المادية التاريخية - ان يوجد في مجتمع ما دون ان يكون مسبوقا بتطور تاريخي طويل الامد قطع خلاله المراحل الضرورية للوصول الى المرحلة التي تحتم وجوده كنتيجة لذلك التطور . اي ان وجود هذه الظواهر في مجتمع المرحلة الاخيرة للجاهلية العربية دليل مادي تاريخي على ان هذه المرحلة لم تكن من نوع البدء المطلق المسبوق بالقطع المطلق عن المراحل التي سبقتها من تاريخ العرب قبل الاسلام ، بل الواقع انها نتاج استمرارية في حركة التطور التاريخي جرت في خط واحد ، او في وحدة ديالكتيكية ، مع اشكال من التقطع ، لا شكل واحد فقط . على ان هذا الواقع ليس مصادفة اتفق حصولها في تاريخ العرب قبل الاسلام ، كشدوذ عن القاعدة في تاريخ تطور المجتمع البشري ، بل كان ظاهرة حتمية من ظواهر القانون العام لتاريخ المجتمعات البشرية . فان هذا التاريخ لا يجري في استمرارية مطلقة ، ولا في قطع مطلق ، بل في وحدة من هذين معا .

٤ - دلالة اللغة والشعر الجاهليين :

اضافة الى الظواهر الاقتصادية والاجتماعية السابقة ، يجب النظر الى الهمية البالغة لوجود لغة عربية وشعر عربي في المرحلة الاخيرة للجاهلية هما على مستوى متطور يكاد يتخطى مستوى النظام الاجتماعي القبلي في تلك

(١) Totemism

(٢) Paternalism

ان بعض عادات الزواج واشكاله في الجاهلية الاخيرة يمكن ان تكون دليلا على ان بلاد العرب عرفت في القديم نظام الامومة .



المرحلة، بالرغم من كونهما - أي اللغة والشعر - يحملان انعكاسات أمينة لمختلف ظاهرات هذا النظام . وسنرى في ما بعد أن البنية اللغوية والصفات الفيلولوجية والبنية الأسلوبية للغة الشعر والنثر الجاهليين في القرن الخامس والسادس للميلاد ، لا يمكن أن يتصور المرء - إلا من وجهة نظر لا تاريخية - أنها كلها ولدت من نقطة الصفر في هذين القرنين . لقد ظهر الإسلام في شبه الجزيرة فوجد اللغة المعبرة عن دعوته بمبادئها وتفسيراتها للعالم وتشريعاتها ، حاضرة وقادرة على أداء كل ذلك ، سواء بدلالاتها السابقة المباشرة أم بالدلالات الجديدة غير المباشرة التي خضعت ، بطواعية مدهشة ، لكل المضامين الجديدة في هذه الدعوة بكل ما حملت من مبادئ وعقائد وتشريعات . أي أنه وجد أداته اللغوية والبيانية الناضجة لا للتعبير عن الظروف التاريخية الناضجة لظهوره فحسب ، بل للتعبير عن احتمالات الظروف التاريخية الآتية بعهد ظهوره كذلك . أن اللغة القرآنية الرفيعة البيان حتى أعلى مستويات البيان العربي ، هي إحدى أهم ظاهرات الاستمرارية التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي قبل الإسلام ، مع القطع الديالكتيكي في خط هذه الاستمرارية نفسها . أن هذه اللغة الناضجة ليست ظاهرة لغوية مجردة ، بل هي - بجوهرها - ظاهرة اجتماعية . وليس المستوى المتطور الذي تجلت به في لغة القرآن ، سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية . فهل يصح نسي العلم أن تكون هذه اللغة وأن يكون هذا البيان الفني الذي تؤديه شعرا أو نثرا ، نتاج قرن ونصف قرن من زمن ما قبل الإسلام ؟ أن المطلق العلمي يرفض - باطلاق - مثل هذا الافتراض « اللاتاريخي » . هناك مفكر غربي يعجب كيف أن اللغة العربية « سريعا ما أصبحت لغة علمية جامعة لمختلف الشعوب التي كانت تنتمي إلى الحضارة الإسلامية » ، وكيف أنها « شكلت بينيتها الخاصة بها بعض المظاهر الأكثر دلالة في الفكر الإسلامي . حتى المفاهيم اليونانية ، إذ مرت عبر هذه البنية ، تحمّلت تغييرات عميقة » (1) . أن النظرة المادية التاريخية إلى هذه الظاهرة الهامة تفترض أن وراءها تاريخا طويلا استغرق قرونا عدة سبقت فترة ما قبل الإسلام . وإذا كان القطع الذي حدث في خط استمرارية هذا التاريخ الطويل ، أكثر من مرة ، قد أضاع على الأجيال اللاحقة معرفة حلقات لا تزال غامضة من تاريخ تطور اللغة العربية وتطور الشعر الجاهلي قبل القرن الخامس للميلاد ، فإن ذلك لا يغير شيئا من الحقيقة الموضوعية التي أشرنا إليها . فإن عدم معرفة الشيء لا يدل على عدم وجوده . وستتكمّل في ما بعد على الجانب التاريخي لشعر الجاهلية وغيره من الظاهرات الثقافية .

(1) البروفسور N. Bammate : مكانة العلم والتكنيك في الحضارة الإسلامية ( من كتاب « فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما » ، جامعة هاواي - هونولو 1962 ، ص 172 - 187 ) بالانكليزية .

## أ - الظروف الطبيعية والسكانية :

تقصد هنا الظروف الجغرافية والجيولوجية والمناخية واثرها في تحديد بعض الظروف المتعلقة بالتوزيع السكاني القديم في شبه الجزيرة . لسنا نقصد - بالطبع - أن هذه الظروف الطبيعية تشكل عاملاً مقررًا في تحديد أشكال العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية التي ظهرت في مراحل من تاريخ تطور الحياة العربية قبل الإسلام . ولكن لا نرى - في الوقت نفسه - إهمال ما كان لهذه الظروف من أثر مشارك في تقرير شكل تقسيم العمل قديماً في بعض أقسام شبه الجزيرة ، وفي تقرير الاتجاهات الأولية لمسار تطور المجتمع الجاهلي .

في الوضع الجغرافي لشبه الجزيرة يستوقفنا خلاف لدى الجغرافيين العرب الأوائل في تعيين حدودها الشمالية قبل الإسلام ، كما يفهم من ياقوت (١) ، ولكن الهمداني - وهو من مؤلفي القرن الرابع الهجري ، أي إذ متقدم على ياقوت - يقرر أن مجرى الفرات الأسفل حدّها الشمالي الشرقي وشواطئ فلسطين على البحر الأبيض المتوسط حدّها الشمالي الغربي (٢) . غير أن بلباييف ، من المؤلفين المحدثين ، رغم شكه في صحة تحديد الهمداني ، لا يشك في أن بادية الشام كانت في ما قبل الإسلام جزءاً من شبه الجزيرة ، وأن الحدود السياسية بين الإمبراطوريتين : الفارسية والبيزنطية ، في القرنين الخامس والسادس ، كانت مرسومة على نحو يبقي الصحراء السورية

(١) ياقوت الحموي ( ١١٧٩ - ١٢٢٩ ) : معجم البلدان ، طبعة فستلند ، لايبزغ ١٨٦٦ -

١٨٧٢ ، مجلد ١١ ، ص ٧٦ .

(٢) الهمداني ، ابن الفقيه ( - ٩٤٥ م ) : مختصر تاريخ البلدان ، ليدن ١٨٨٤ ، مجلد ١ .

ص ٤٧ .

وفي مجال الوضع المناخي لشبه الجزيرة ، يرجع الامر الى وضعها الجغرافي . فالمناخ يختلف باختلاف اقسامها الجغرافية . ولكن بما ان معظم اراضيها بادية ، كان الغالب عليها الجفاف ، وعدم انتظام مواسم الامطار مع عدم الاحتفاظ بمياه الامطار في مجاري منتظمة ودائمة . الا ان هناك مناطق ذات تربة خصبة ومناخ معتدل ، كاليمن وحضرموت في الجنوب ، وجبال الطائف قرب مكة ومدينة يثرب ( المدينة ) في الشمال ، واليمامة في الجنوب الشرقي . من هنا اختلفت حياة السكان وتوزيع تقسيم العمل في المراحل الاولى . ففي المناطق الجافة سادت الحياة البدوية غير المستقرة حيث كسب العيش والانتاج يقومان على تربية الماشية والترحل طلبا للمراعي الموسمية وتجمعات المياه غير الدائمة . وفي المناطق ذات الامكانات الزراعية وجدت الحياة المستقرة والمتحضرة حيث يعمل السكان في الزراعة ، اضافة الى تربية الماشية ، وحيث ظهرت صناعات استهلاكية حرفية متلائمة مع حاجات الاستقرار الزراعي . وهناك مناطق اخرى كانت حياة السكان فيها نصف مستقرة ونصف مترحلة كمناطق الواحات حيث يجمع اهلها بين الاستقرار في الواحات لزراعة النخيل وبعض الحبوب والخضار في نهايات الشتاء ، وبين الترحل لرعي الماشية ( الابل بالاكثري ) في سائر الفصول . وفي اوقات الترحل كان هؤلاء يقعون بعض افراد عائلاتهم في اماكن زراعتهم لحماية المزروعات الى ان يعودوا في اوان القطف او الحصاد . ان حياة هذا القسم من عرب البادية في شبه الجزيرة تشكل جزءا من عملية تاريخية طويلة الامد جدا ، لتحويل البدو الى متحضرين مرتبطين بالعمل في الارض .

هذه الخطوط العامة للصورة ، نرى فيها سكان شبه الجزيرة العربية ، في الجاهلية الاخيرة ، ينقسمون - تبعا للاختلاف بينهم في انتاج وسائل العيش - الى ثلاث جماعات : جماعة مستقرة تعمل في الزراعة ، وجماعة غير مستقرة تطلب العيش بالرحل والرعي ، وجماعة بين الاستقرار والترحل تمثل طور الانتقال من الحالة الثانية الادنى الى الحالة الاولى الاعلى من سابقتها . اي ان كل جماعة منهم كانت في الرحلة ذاتها تمثل طورا معيننا من الاطوار الاولى التي كيان على الانسان ، منذ بدء تمرسه بالسيطرة على الطبيعة لانتاج وسائل عيشه ، ان يقطعها ليحقق هذه السيطرة بشكلها الارقي فالارقي ، وهو الشكل الذي ينتج عن تطور العلاقة بين عمله اليدوي ( الجسدي ) وعمله الفكري . ان هذا التفاوت في تطور الجماعات الثلاث كان لا يزال من الظواهر المميزة لتبعية انتاج وسائل المعيشة للعوامل الطبيعية ، اي لعوامل المكان والمناخ ، وهي الظواهر التي رافقت عمل الانسان قبل ان يتمكن من الاستقلال عن التأثير المطلق لهذه العوامل .

( بادية الشام ) في حوزة سكانها الاصليين : العرب ( ١ ) ، ولدى ابن حوقل ما يؤيد هذا الرأي ( ٢ ) . وربما نجد ايضا لدى ابن خلدون تأييدا للرأي نفسه كما نفهم من قوله : « ... وفي ما بين بحر فارس والقفزم جزيرة ، العرب كانتا داخلة من البر في البحر ، يحيط بها البحر الحبيسي من الجنوب ، وبحر القلزم من الغرب ، وبحر فارس من الشرق ، فيما تفضي الى العراق في ما بين الشام والبصرة على الف وخمسة ميل بينهما » ( ٣ ) . ولا خلاف - بالبداية - على الحدود الاخرى لشبه الجزيرة ، فهي محددة طبيعيا بالبحار الثلاثة المعروفة ( المحيط الهندي او البحر العربي جنوبا ، والخليج العربي - الفارسي شرقا ، والبحر الاحمر ( القلزم قديما ) غربا ) . اما الاقسام الطبيعية لشبه الجزيرة ذاتها فهي عند جغرافي اليونان والرومان القدماء تختلف عنها لدى الجغرافيين العرب في العصر الوسيط . فقد قسمها الاولون ، انطلاقا من الوضع السياسي لبلاد العرب في القرن الاول للميلاد الى اقسام ثلاثة : ا - القسم الصحري في الشمال ، جنوب غربي بادية الشام حيث مملكة الانباط . ب - بلاد العرب السعيدة ( اليمن ) . ج - القسم الصحراوي حيث القبائل الغالبة عليها حياة البداوة ( ٤ ) . اما الجغرافيون العرب فيبدو انهم ينطلقون من الوضع الطبيعي المحض ( الجيولوجي ) وربما من الوضع الاقتصادي ايضا ، فيقسمونها الى خمسة اقسام : تهامة ، والحجاز ، ونجد ، والعروض ، واليمن . هذا التقسيم الاخير ذكره الهمداني ( ٥ ) وياقوت ( ٦ ) واخذ به - كما يظهر - من تاخر عنهما ، بدليل ما ورد عند ابي الفداء من وضعه الحدود لكل من هذه الاقسام الخمسة نفسها ( ٧ ) ويزيد ابن حوقل : بادية العراق ، وبادية الجزيرة ( بين دجلة والفرات ) ، وبادية الشام ( ٨ ) .

- ( ١ ) ي . ا بليبيف : العرب والاسلام والخلافة العربية ، ص ٥٢ .
- ( ٢ ) ابن حوقل ( القرن الرابع الهجري ) : كتاب صورة الارض ، طبعة بيروت ، ص ٢٩
- ( ٣ ) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت ١٩٥٦ ، ص ٧٧ .
- ( ٤ ) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ١ ، ص ١١٧ - السيد عبد العزيز سالم : ص ٩٤ - ٩٥ .
- ( ٥ ) الهمداني ( ابن الفقيه ) مختصر كتاب البلدان ، مجلد ١ ، ص ٤٧ .
- ( ٦ ) ياقوت : المعجم ، مجلد ١١ ، ص ٧٦ - ٧٨ .
- ( ٧ ) حمد ابو الفداء ( ٦٦٢ - ٧٢٢ هـ / ١٢٢١ م ) هذه الاقسام هكذا : تهامة هي الجزء الجنوبي من الحجاز ، نجد هي الواقعة بين الحجاز والعراق . الحجاز هي الارض الجبلية الممتدة من اليمن الى سورية . العروض هي ارض اليمامة وتمتد الى البحرين ( راجع بليبيف : ص ٥٤ ) .
- ( ٨ ) ابن حوقل : كتاب صورة الارض ، ص ٢٩ .

## ٢ - العوامل الاقتصادية الأولية :

غير ان سكان شبه الجزيرة لم يبقوا اسرى ، بصورة مطلقة ، لهذه التبعية . ففي نهايات مرحلة الجاهلية الاخيرة بدأت تظهر اشكال من ممارسة السيطرة - وان ببطء وبحدود نسبية - على الامكانيات الكامنة في الموقع الجغرافي لبلادهم وفي خصائصها المناخية وقواها الطبيعية . اننا نستطيع رؤية هذه الاشكال في مظاهرها الاتية :

١ - الاستفادة من الاهمية التي يتمتع بها موقع شبه الجزيرة الجغرافي كطريق تجارية تصل اطراف العالم المعمور آنذاك بعضها ببعض .

٢ - تحوّل هذه الاستفادة الى موارد خدمات متنوعة على طرق القوافل التجارية ، والى تبادلات تجارية تسرّب خلالها التعامل النقدي .

٣ - توفر الظروف بذلك لنموّ العمل الانتاجي وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج المتيسرة تاريخيا في تلك المرحلة .

٤ - استخدام موارد المياه وقابليات التربة حيث توجد هذه الموارد، للسقي الاصطناعي والتنوع المزروعات ، من الفواكه والحبوب والبقول ، اي لزيادة انتاجية الطبيعة (١) .

٥ - ظهور صناعات يدوية استهلاكية - انتاجية بمعالجة بعض المعادن والاتربة والجلود ( صناعات : الاسلحة ، والآلات الحديدية للحراثة، والفخاريات، والدباغة ) (١) ، وانفصال هذه الصناعات عن الزراعة .

كانت هذه المظاهر المادية هي العوامل المقررة لاتجاه التطور في بنية

(١) « .. واستخدم اهل الفلاحة آلات حديدية متنوعة ، بما في ذلك سكة الحراث . اما في زراعة الحقول المروية وفي غياض النخيل والكروم ، فكان العرب يستخدمون الجمل في جر الحراث وفي انشمال الماء من الآبار ممتدين في ذلك كله على وسائل وآلات حديدية » ( بليبيف : ص ١١٣ ) . « وكان معدن الحديد متوافرا في مضارب قبيلة سليم .. التي اشتهرت بصناعة الحديد .. كما اشتهروا بصره وتقنيته .. » ( المرجع نفسه ) . ان مجمل المظاهر المادية الخمسة ( اعلاه ) ينفي ما يقوله احمد امين من ان عرب الجاهلية « .. لا يدلون جهما عقليا في تنظيم بيئتهم الطبيعية .. انما يعتمدون على ما تفعل الارض والسماء .. » ( فجر الاسلام ، ط ٨ ، ص ٤ ) .

المجتمع القبلي الجاهلي ، دون ان تستقل استقلالاً مطلقاً عن العوامل الطبيعية، لانه استقلال غير مفترض . وهو غير مفترض لانه غير ممكن ، ولان المجتمع ( الانسان ) لا يوجد خارج الطبيعة ، بل المفترض والممكن او الحتمي هو السيطرة على هذه العوامل واستخدام مميزاتا الى اقصى حد مستطاع (١) . وان من شأن هذه السيطرة البشرية ان تضي الخصاص النوعية التاريخية على شكل التطور الوطني او القومي ضمن فعل القوانين العامة لتطور المجتمعات البشرية كافة مهما تنوعت خصائصها المحلية .

## ٣ - اتجاه تطور البنية الاقتصادية :

نحاول ان نكتشف هذا الاتجاه خلال رؤية المسار التاريخي لتحرك تلك المظاهر المارة الذكر نفسها . وينبغي القول هنا ، وفقا لرؤيتنا هذا المسار ، ان تفاعلا ملحوظا كان يجري بين مختلف تلك المظاهر عند نهايات القرن السادس الميلادي بالخاص . ان اجلى مظهر لهذا التفاعل هو الذي كان جاريا بين تنامي النشاط الزراعي والنشاط التجاري . اذ كان كل منهما يمارس تأثيرا ايجابيا على الاخر : ففي حين كان استخدام الآلات الحديدية - ومنها المحارث - في الزراعة والرعي الاصطناعي ، يؤدي الى وفرة نسبية في ناتج الغلال والثمار ، اي الى فائض عن الحاجات المباشرة الخاصة ، كان ذلك في الوقت نفسه يوفر الشرط الانتاجي لتنامي التبادلات التجارية بحيث اصبح الناتج الزراعي جزءا في العملية التجارية ، اي انه اصبح ينتج من اجل المبادلة ، اي اصبح انتاجا بضاعيا (٢) . هكذا نلاحظ تأثير كل من المجالين ، التجاري والزراعي ، على الاخر . ان هذا الواقع يقتضينا ان تقدم بعض الواقعات التاريخية لجلاء الصورة :

□ في المجال التجاري : تحدثت اخبار العصور السابقة لعصر الجاهلية عن ازدهار الطريق التجارية المعروفة قديما في شبه الجزيرة العربية باسم

(١) يقول انفلز اننا بلحمنا ودمنا ودماننا نتسبب الى الطبيعة ، ونوجد في وسطها ، وان المعنى الحقيقي لتسخيرنا الطبيعة يكمن في اننا نمتاز على سائر الكائنات كلها بقدرتنا على فهم قوانينها وتطبيق هذه القوانين تطبيقا صحيحا ( راجع انفلز : ديالكتيك الطبيعة ) ، الطبعة العربية ( ترجمة محمد اسامة القوتلي ، دار الفن الحديث العالمي ، دمشق ١٩٧٠ ، ص ٢٥٠ ) .

(٢) يستدل على ذلك بالاخبار التي تتحدث عن انواع المنتجات الزراعية التي كانت تتوارد =

« طريق العطور » أو « طريق البخور » التي كانت ممرا لتجارة العطور والبخور وما أشبهها ، بين الهند واليمن وبلدان البحر الابيض المتوسط (١) . يرجع ازدهار هذه الطريق الى عهد المعينيين والسبئيين خلال الالف الاول قبل الميلاد ، اذ كان هؤلاء وهؤلاء يتنافسون للسيطرة عليها حتى الواحات التي تمر بهما في الشمال الغربي من شبه الجزيرة (٢) . لكن هذه الطريق فقدت اهميتها التجارية منذ ان فقد السبئيون ، بعد المعينيين ، سيطرتهم على البحر الاحمر وسواحل افريقية الشرقية بسبب انتقال التجارة البحرية الى ايدي اليونان والرومان . بل لقد حاول الرومان في عهد الدولة الحميرية الاولى ( عام ٢٤ ق م ) الاستيلاء على اليمن نفسها ليتمكنوا سيطرتهم حتى على الطرق البرية للتجارة في المنطقة ، وبالرغم من فشل تلك المحاولة في حينها كانت سيطرتهم على البحر الاحمر كافية للقضاء على الاهمية التجارية لـ « طريق العطور » والحق الضرر البالغ باقتصاد اليمن التجاري والزراعي معا ، اضافة الى ما حققه به انهيار سد مأرب حينذاك (٣) . بل يمكن القول - وفقا لراي جواد علي - ان انهيار السد نفسه كان من آثار السيطرة الرومانية على طريق البحر الاحمر التجارية ، اذ اُفقدت الحميريين ثرواتهم من التجارة حتى ضعفوا عن تعهد السد بالاصلاح والترميم ، فكان

الى اسواق المدن والحوضر في الحجاز وغيرها آنذاك . مثال ذلك ما نخبرنا به المصادر والمراجع عن الانتاج الزراعي في الطائف من ان حواضر الحجاز ، ومنها مكة بالاخص ، كانت تعتمد على ما تنتجه الطائف من الحنطة وسائر الحبوب ومن السمسم والصل ( راجع لامانس : مدينة الطائف العربية قبل الهجرة ، بيروت ١٩٢٢ ، ص ٢٢ ، بالفرنسية ) الى غير ذلك من الفواكه المتنوعة ومجفقاتها ( التمر والزبيب والتين الخ .. ) ويحدثنا ياقوت ( معجم البلدان ، مجلد ٥ ، مادة يثرب ، ص ٨٧ ) . ان حب البان الذي تنتجه يثرب كان يحمل الى سائر البلدان . والمقصود انه يحتمل للتصريف في الاسواق . ومن المشهور ان اسواقا كانت تقام في موسم الحج ، وهي معروفة باسمائها « وفي هذه الاسواق كان العرب من سائر انحاء شبه الجزيرة يفتدون بسلعهم للتبادل والبيع » ( سالم : ص ٢٦٤ ) .

(١) اشتهرت اليمن في القديم بانها السوق الرئيسة لتجارة العطور والبخور حتى وصفها هيروdotus بانها « تفرز ارباجا عطريا ، لانها البلاد الوحيدة التي تنتج البخور المر ( من فصيلة الاشجار البخورية ) والتصبيغة والقرفة واللادن » ( فيليب حتي : تاريخ العرب ، ترجمة محمد مبروك نافع ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٥٦ ) . كما اشتهر السبئيون بانتاج اللبان والبخور وانهم احرزوا ثروة كبيرة من تجارة الطيوب ( المرجع السابق : ص ٥٧ ) .

(٢) راجع الويس مومل : شمال الحجاز ، ترجمة عبد المحسن الحسيني ، الاسكندرية ١٩٥٢ . ص ١ ، ٢ ، ٨٧ ، ٨٨ .

(٣) راجع السيد عبدالعزيز سالم : ص ١٤٢ ، ١٤٤ .

الانهيار (١) . غير ان « طريق العطور » استعادت مكانتها التجارية في زمن لاحق ، بعد تحالف الامبراطورية البيزنطية مع الحبشة ، وبعد ان مكن هذا التحالف الحبشة من غزو اليمن ، ومن بسط نفوذ الحليفين على الطسرق التجارية في البحر الاحمر وفي الممر البري القديم من جنوب شبه الجزيرة الى شمالها كضمانة للتجارة البيزنطية على طريق الهند (٢) . ومنذ الثلث الثاني للقرن السادس الميلادي اصبحت « طريق العطور » من جديد ممرا هاما للتجارة العالمية بين الهند واليمن وفلسطين ومصر ومختلف بلاد الامبراطورية البيزنطية واليونان ، توازبها الطريق الاخرى التي كانت حينذاك تنقل البضائع الآتية عبر البحر الاحمر من افريقية الشرقية ( الصومال ، اريتريا ) ، مارة باليمامة الى العراق (٣) . لقد اصبحت بلاد العرب اذن ملتقى اهم طرق التجارة الموصلة بين عالمي الشرق والغرب المعروفين آنئذ ، سواء بذلك جنوبها وشمالها ، شرقها وغربها . اذ كانت كلتا الطريقتين تربط الجنوب بالشمال : احدهما تربط بينهما من الشرق ، والاخرى من الغرب . وفي هذه الحال تكون بلاد الحجاز بخاصة قد تميزت بموقع يتوسط طرق التجارة الآتية من المحيط الهندي ومن البحر الاحمر ، عبر شبه الجزيرة العربية ، وطرقها الآتية من بلاد فارس والعراق والشام وسائر بلدان البحر الابيض المتوسط ، او هو يتوسط شبكة من الطرق تتلاقى فيها مواصلات اعظم امبراطوريتين في العالم القديم آنذاك : الفارسية والبيزنطية . ان هذا الموقع المتميز كان له « اعظم الاثر في قيام مدن تجارية بالحجاز تعتبر محطات تجارية واقعة على هذا الطريق البحري ( اي طريق البحر الاحمر ) ، وفي قيام نفور تجارية تتميز (٤) منها سفن الروم بالبضائع ومنتجات الهند ، مثل ثمر الشعيرة مرفأ مكة القديم قبل ظهور ثغر جدة ، وثمر ينبع مرفأ يثرب » (٥) . تم ازدادت اهمية الحجاز التجارية بعد زوال الاحتلال الحبشي عن اليمن وقيام الاحتلال الفارسي مكانه ، اذ انحصر بذلك نفوذ البيزنطيين عن الجنوب العربي وعن طريق البحر الاحمر ، و« عاد للطريقين البريين الى الهند ، عبر الفرات ودجلة من جهة وعبر اليمن والشام عن طريق مكة من جهة ثانية مكاتهما الاولى ، وجنت الحيرة في ظل المناذرة ، ومكة في ظل بني النضر ،

(١) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٥٩ .

(٢) راجع السيد عبدالعزيز سالم : ص ١٥٩ ، ١٧٩ - وبليبايف : ص ٢٢ .

(٣) وصف جواد علي ( ج ٤ ) ، ص ١٦١ ، هذين الطريقين مرفأ بدقة عن مكاتهما بقوله : « ... شريان رئيسي من شرايين التجارة العالمية ، تفرع منه شرايين تتجه صوب الشرق الشمال الشرقي . وفي موازاته شريان رئيسي آخر كان له خطره في عالم تعارة ذلكالزمن» .

(٤) بمعنى امتار ، اي تمون ، او جمع المؤنثة والطعام .

(٥) السيد عبدالعزيز سالم : ص ٢٤١ .

من وراء ذلك مكاسب هائلة « (١) . وقد تركزت مكاسب مكة هذه ، منذ نهاية القرن السادس للميلاد ، في ايدي زعماء قريش (٢) ، كما كان لزعماء القبائل الاخرين الذين تمر في مناطق قبائلهم طرق المواصلات التجارية ، مكاسب وفيرة . اما زعماء قريش انفسهم فقد اصبحوا ، منذ ذلك الوقت ، يقومون بدور الوسيط الرئيسيين في التجارة العالمية بين الهند والصين وبين بلدان البحر الابيض المتوسط وشرق افريقية (٣) . وقد بلغ من سطوة زعماء قريش التجارية والمالية ، عدا سطوتهم القبلية التقليدية ، ان كانوا يفرضون الاتوات (٤) والضرائب على التجار الصغار من العرب غير المتحالفين معهم وعلى التجار الاجانب (٥) . وقد كان للتجار الاجانب في مكة وجود ملحوظ كما تشير المصادر العربية ، وبينهم الروم والفرس المتحالفون مع كبار تجار قريش . وينبغي ان نتذكر ، في هذا العرض ، ان المكانة الدينية لمكة ، حيث الكعبة ، كانت هي ايضا احد وسائل الثراء لزعماء قريش ، وزيادة مكانتها التجارية .

□ في مجال الزراعة : من الشائع المعروف عن التركيب السكاني في شبه الجزيرة ، خلال القرنين السابقين لظهور الاسلام ، ان نسبة البدو فيه تزيد عن نسبة الحضرة ، اي المستقرين المرتبطين بالارض . غير ان هذه المعرفة الاجمالية التي لا نجد في اخبار تلك الفترة التاريخية ايضاحا احصائيا لها ، لا يمكن ان يبنى عليها حكم يقيني يؤخذ به كمنطلق لوضع تحليل صارم للنسبة الاقتصادية - الاجتماعية التي كان عليها المجتمع الجاهلي آنئذ . ان الانطباع العام عن زيادة نسبة البدو الى الحضرة انها نسبة عالية جدا . ولذا كثيرا ما كانت التحليلات للبنية الاقتصادية - الاجتماعية قائمة على هذا الانطباع العام الاجمالي الغامض . ولكن ، من جهة ثانية ، نجد امامنا معطيات تاريخية وافرة

(١) المرجع السابق : ص ٢٤٢ .

(٢) راجع ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ عن ثروة عثمان بن عفان - راجع سالم : ص ٣٦٢ ( نقل عن الفاسي : شفاء الغرام ، ج ٢ ، ص ١٠٥ ) عن ثراء عبدالله بن جدعان .  
(٣) نجد في مؤلفات المؤرخين العرب الاسلاميين تعبيرا ، بطريقتهم ، عن هذه الوساطة ، حين يتحدثون عن رحلتهم الشتاء والصيف المعروفتين اللتين جاءت الاشارة اليهما في القرآن الكريم ( سورة ليل : قريش : ١٠٦ ) . ففي حديثهم هنا صورة عن علاقات زعماء قريش هاشم بن عبدمناف ، عبدشمس ، المطلب بن عبدمناف ، نوفل بن عبدمناف ( مع « ملوك » العراق والشام والحجبة ، وعقدتهم ما يشبه الاتفاقات التجارية لفصانة حماية القوافل التجارية التابعة للبلدان لمصالح هؤلاء الملوك ( تاريخ يعقوبي : ج ٢ ، ص ٢٨٢ - البلاذري : انساب الاشراف تحقيق محمد حميد الله ، ١٩٥٩ ، ج ١ ، ص ٥٩ والفلفلسندي : صبح الاعشى ، ج ١ ، ص ٢٥٨ ) .  
(٤) الاتوات : جمع اتاة ، وهي في اللغة الرشوة .

(٥) راجع المسعودي : مروج الذهب ، ط محيي الدين عبدالحميد ، القاهرة ١٥٩٨ ، ج ٢ ،

ص ٥٨ .

تشير الى وفرة عدد الاماكن التي يعمل سكانها في الارض سقيا وفلاحة ، ويستجود الحاصلات الزراعية . واحيانا وفي كثير من المناطق بفيض الانتاج عن حاجاتهم الاستهلاكية ليشكل مكانا له في اسواق التبادل المحلية . ليست هذه الظاهرة خاصة بمناطق دون اخرى من شبه الجزيرة ، وان كانت في بعض المناطق - كالجندب - اكثر وجودا واتساعا منها في مناطق غيرها . ليس ينكر ان اليمن في الجنوب كانت ، اثناء الفترة التي يدور عليها البحث ، قد فقدت قدرا من التقدم النسبي لاقتصادها الزراعي الذي احرزته قديما ايام كان سد مارب عامرا سليما . ولكن اليمن لم تفقد - مع ذلك - طابعها المتميز كبلد زراعي تكونت له ، بالممارسة الطويلة ، تجارب غنية في تجاوز التبعية المطلقة لعوامل الطبيعة . ويبدو من تتبع اشكال النشاط الزراعي في سائر مناطق شبه الجزيرة ، خلال الفترة نفسها ، ان مثل هذه الممارسة قد وجدت بالفعل وكسبت امثال هذه التجارب . فانه كما في اليمن كذلك في حضرموت ، وفي عمان من الجنوب الشرقي ، وفي اليمامة شرقا ، وفي الحجاز شمالا ، وفي تهامة غربا بقسميها الشمالي والجنوبي ، وفي الواحات الكثيرة على اطراف الصحراء وداخل الصحراء حتى منطقة الحرات نفسها (١) - تقول : كما في اليمن كذلك في هذه المناطق كلها كانت تجري اعمال زراعية ، وكان يقوم بها جماعات من عرب شبه الجزيرة في مختلف جهاتها ومناطقها ، من مستقرين دائمين مع الارض ومن انصاف مستقرين ، مسخرين موارد المياه الجوفية والمياه السطحية الموسمية بوسائل متقدمة بالقياس الى مرحلتهم ، لانتاج حاجاتهم المباشرة وحاجات التبادل لا في الاسواق المحلية الجزئية وحدها ، بل كذلك في الاسواق العامة على مستوى شبه الجزيرة كلها كما تجربنا المصادر التاريخية التي اشرنا اليها سابقا . وفي هذه المصادر تفاصيل تشير انتباهنا من حيث تنوع المنتجات الزراعية الواصلة الى هذه الاسواق ، ومنها تلك المنتجات المعالجة بشكل ما من اشكال التصنيع (٢) .

(١) الحرات : جمع حرة ( بفتح الحاء ) ، وهي - كما عرفها ياقوت في معجم البلدان ( مج ٢ ، ص ٢٤٥ ) - نفا عن كتاب العين - « ارض ذات حجارة سود نخرة كأنهما احرقتا بالنار » ، اي انها بقايا اثار بركانية قديمة . والحرات هذه مجموعة متناثرة في ما بين شرق حوران والمدينة ( يثرب ) ، وقد احصاها ياقوت ( المصدر السابق ، ص ٢٤٦ ) تسعا وعشرين حرة ، منها حرة واقم حيث حدثت وقعة الحرة في خلافة يزيد بن معاوية سنة ٦٣ هـ .

(٢) تؤكد اخبار الفترة الاخيرة من الجاهلية ان المناطق الزراعية ، ولا سيما يثرب والطائف ، كانت تعالج بعض الثمار والنباتات بنوع من التصنيع ، كاستخراج الخمر من التمر ، وتجفيف الفواكه وصنع اوعية حفظها وتقائها من سعف النخل واستخراج الاخشاب من شجر الطرفاء والائل كمادة لصناعة التجارة ( راجع سالم : ص ٤٥ ) . ويبدو انهم عرفوا صناعة الاصباغ لتلوين الاقمشة اذ كانوا يزرعون الحشائش التي تصنع منها المواد الصبغية ( راجع بليانيف : ص ٩٢ ) .



ان الباحث المعاصر ، ازاء هذا الواقع التاريخي ، لياسف ان المؤرخين العرب الاسلاميين في العصر الوسيط ، الذين ارخوا لفترة ما قبل الاسلام ، لا يقدمون لنا اية معلومات - وان تقريبية بالاقبل - عن مساحات الارض المستغلة حينذاك في الزراعة من مناطق شبه الجزيرة (1) ولا نستخلص منهم اية فكرة عن نسبة السكان العاملين في هذه الارض بالقياس الى مجموع سكان شبه الجزيرة . من هنا صعوبة الوصول الى استنتاج يطمئن اليه البحث العلمي عن مدى تأثير القطاع الزراعي لا في البنية الاقتصادية واتجاه تطورها فقط ، بل مدى تأثيره - وهنا الامر الاهم - في التركيب الاجتماعي ضمن نطاق البلاد بعامة او نطاق بلاد العرب الغربية ، حيث يقع الحجاز ، بخاصة .

اما ما يتعلق بتأثير القطاع التجاري ، فان لدينا من المعطيات التاريخية ما يسمح باستخلاص فكرة ما . ذلك في ضوء ما يحدثنا به الاخباريون عن وجوه النشاط في هذا القطاع ، سواء من حيث تأثيراته الاقتصادية والاجتماعية في حياة سكان البلاد ، ام من حيث اتساع علاقاته الخارجية واحجام المربح التي كان يجنيها منه **زعماء مكة** ، وزعماء قريش بالخصوص ، (2) الذين اصبحوا في اواخر القرن السادس للميلاد يسيطرون على مجمل الحركة التجارية بين شبه الجزيرة والعالم الخارجي ، واصبحوا بذلك عاملا مؤثرا في اتجاه التفاعل بين نشاطات العمل الانتاجي والتجارة نحو التناقض ، كما سنرى .

□ في مجال **الصناعة** : قبل ان نصل الى استخلاص النتائج من الصورة المتقدمة ، يجب النظر الى مكانة الحرف اليدوية في تركيب بنية المجتمع الجاهلي الاقتصادية : اين اصبح مكانها في عملية تطور هذه البنية ، او - بالاصح - تطور تقسيم العمل ، وما مدى علاقتها بالاقتصاد البضاعي في تلك الفترة ؟ ان وضوح هذه الناحية مما يحدد طابع المرحلة التاريخية في تطور المجتمع العربي في جاهليته الاخيرة . فان كون الصناعات اليدوية قائمة في

(1) « لم توضع الجزيرة العربية لمسح جغرافي تام الا في الفترة التي توسطت الحريسين العاليتين الاولى والثانية ، حتى ان الاوروبيين عند منصرم القرن التاسع عشر لم يعرفوا عن داخلية شبه الجزيرة العربية الشاسعة المساحة اكثر مما كانوا يعرفونه عن سطح القمر المنظور » (بليانيف : ص ٥٥) . هذا ما يتناقى بالجغرافية الطبيعية التي تتسم بالثبات اذمنة متزاولة . اما الناحية الجغرافية الاقتصادية والبشرية التي تتسم بالتغير والتطور ، فهي ما تزال الحلقة الغامضة - ان لم نقل : المفقودة - في تاريخ الجاهلية .

(2) يمكن الرجوع بهذا الصدد الى المصادر التي تحدثت عن ثروات كل من زعماء قريش كتجار انظر مثلا : ثروة عثمان (طبقات ابن سعد : مجلد ٢ ، ص ٥٧ - طبعة دار صادر ودار بيروت) وثروة عبد الرحمن بن عوض (ابن قتيبة : المعارف ، ص ٦٢) الخ .

المجتمع ، لا يكفي في تحديد هذا الطابع ، بل المحدد هو نوع علاقة هذه الصناعات بالعمل الزراعي : هل هي علاقة تبعية له ، ام هي منفصلة عنه بحيث تشكل عملا مستقلا بذاته ، او حرفة قائمة بذاتها ؟ ان كلا من الحالتين تمثل ظاهرة لمرحلة مختلفة . فحين تكون الحرف اليدوية جزءا من عمل اهل الزراعة ، يكون المجتمع في مرحلة من تقسيم العمل سابقة على المرحلة التي ينقسم فيها ناس المجتمع الى اهل صناعة واهل زراعة . فهذه الاخيرة مرحلة متقدمة بالقياس الى تلك ، لان الانقسام فيها يعني ان المجتمع بلغ من تطوره في ممارسة العمل لكسب العيش درجة صار عندها ناتج هذا العمل يفيض عن حاجات العيش الفردي اليومي المباشر ، وصار الانتاج اجتماعيا بضاعيا ، اي للمبادلة ، اي مادة للتجارة . من هنا تكون التجارة في هذه المرحلة ظاهرة اجتماعية تتفاعل ايجابيا مع العمل الانتاجي . لذلك يكون انفصال الحرف اليدوية (الصناعات) عن الزراعة حينئذ ظاهرة متقدمة تعبر عن مرحلة جديدة من مراحل تطور المجتمعات القديمة . ان هذا الانفصال هو شكل من التخصص في العمل الانتاجي يلزمه المزيد من انتاجية العمل ، والمزيد من تأثير قوة عمل الانسان في الطبيعة ، كما من شأنه خلق مهارات حرفية وتجديد تقنية العمل .

هذه الظاهرة ، اي ظاهرة استقلال الصناعات اليدوية عن الزراعة وارتدادها الطابع الانتاجي ، اي البضاعي ، كانت قائمة بالفعل في اخريات الجاهلية . فان المصادر العربية التي بايدينا ، حين تتحدث عن هذه الصناعات في مناسبة ما ، تتحدث عنها كاشياء موضوعة في التبادل ، او كاشياء متداولة بين السكان على سبيل البيع والشراء (1) ، كما تتحدث عن اسواق لها ، او عن اسواق خاصة ببعضها ، كسوق الصاغة في يثرب «المدينة» (2) مثلا . وانه لذنو دلالة هامة ، في موضوعنا هنا ، ان نجد صناعة الاسلحة بين الصناعات المنسوبة الى مكة حينذاك ، ومنها صناعة الاواني الفخارية ، وصناعة الاسرة والارائك (3) ، وان نجد ايضا بين من كانوا يشتغلون في هذه الصناعات ، ولا سيما الحدادة ، شخصيات عرفت في تاريخ نشأة الاسلام ، ولها شهرة امثال الوليد بن المغيرة والعاص بن هشام اخي ابي جهل - وكانا حدادين (4) - وامية بن خلف الجمحي ، وكان مستغلا بصناعة الفخار (5) ، وعتبة بن ابي وقاص وكان نجارا (6) . كل هؤلاء ممن حاربوا الاسلام في بدر او فسي

(1) في كتب السيرة النبوية يرد ذكر اسلحة النبي ، وتذكر بهذا الصدد تفاصيل عن مصادرها ، ونجد بعضها وصله بطريق البيع (انظر البلاذري : انساب الاشراف ، تحقيق محمد حميد الله ، القاهرة ١٩٥٩ ، ج ١ ، ص ٥٢١ ، ٥٢٤) .

(2) راجع احمد ابراهيم الشريف : مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٧٦ . (3) السيد عبد العزيز سالم : ص ٣٦٥ .

(4) (٥ و ٦) ابن قتيبة الدينوري : المعارف ، القاهرة ١٣٠٠ هـ ، ص ١٩٤ .

أحد ( ١١ ) ، وسعد بن أبي وقاص ، وكان يبري النبال ( ٢ ) ، وخباب بن الارت وكان من صانعي السيوف ( ٣ ) ( وهما ممن نصروا الاسلام ) ( ٤ ) . ذلك فضلا عن صناعات الطائف التي كانت لها أسواقها المعروفة ، كصناعات : الدباغة ، والفحم ، واستخراج القطران وتقطير الخمر الخ . . ( ٥ ) ، فضلا عن صناعات اليمن الشهيرة بالجودة ، ومنها صناعات الأسلحة والنسيج ( ٦ ) ، وكصناعة التحف المصنوعة من المعادن كالحلى وأدوات الزينة وصناعة الأسلحة في المدينة « يثرب » ( ٧ ) الخ . .

قلنا انه لرد دلالة هامة ، هنا ، ان نجد في مكة ذاتها صناعة للأسلحة . ان اهمية ذلك تكمن في ان وجود هذه الصناعة في مكة بخصوصها يحمل الدلالة الحاسمة على ما بلغت الصناعات الحرفية ، في اخريات العصر الجاهلي واثناء نشأة الاسلام ، من استقلالية عن الزراعة مع تفاعلها ، ومن ارتباط بسوق التبادل البضاعي . اما كيف نفهم هذه الدلالة ، فان المسألة هنا ترجع الى طبيعة وضع مكة الاقتصادي أولا ، والى الخصائص الاقتصادية والاجتماعية التي اكتسبها أهل مكة من هذا الوضع ، ثانيا . فمن الوجهة الأولى ، ينبغي ان نتذكر ان مكة ليست مدينة زراعية ، فهي « واد غير ذي زرع » ، كما تقول الآية القرآنية ( ٨ ) . فالصناعة فيها اذن لا بد انها قائمة بنفسها غير ذات تبعية للزراعة ، بل هي - بذلك - متجاوزة طور العمل الحرفي المنزلي للحاجات الخاصة المباشرة ، وصائرة في طور الإنتاج التبادلي . ومن الوجهة الثانية ، ينبغي ان يستوقفنا ظهور حرفنة الحدادة بالخصوص في مكة . ان استخدام الحديد بالشكل المتطور نسبيا آنذاك ( ٩ ) ،

- ( ١ ) راجع البلاذري : انساب الاشراف : ج ١ ، ص ١٢٤ ، ١٢٣ وما بعدها ، ١٥٢ : ص ٢٩٢ ، ٢٩٩ ، ص ٣١٩ . ( ٢ ) سالم : ص ٣٦٥ .
- ( ٣ ) ابن هشام : السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وزملائه ، القاهرة ١٩٥٥ ، ج ١ : ص ٢٨٢ . ( ٤ ) البلاذري : المرجع السابق ، ج ١٥ ، ص ١١٦ ، ص ٣١٨ .
- ( ٥ ) ياقوت : معجم البلدان ، مج ٩ ، ص ٩ - وسالم : ص ٣٧٧ .
- ( ٦ ) من دلائل نفاضة النسيج اليمني ما يذكر عن كسوة الكعبة بها في الجاهلية وفي الاسلام - راجع سالم : ص ٣٧٠ - ٣٧١ ، وفي الاغانى ( ابو الفرج الاصفهاني : ج ١٥ ، ص ٥٠ ) ان يزيد بن عبد المدان فاخر عامر بن اللؤلؤ ، فكان مما فاخره به ان لقومه - اي يزيد - بردا يمانيا ، وليس لقوم عامر بردماني .
- ( ٧ ) المرجع الاخير : ص ٤٠٥ .
- ( ٨ ) سورة ابراهيم : ١٤ ، الآية ٣٧ .
- ( ٩ ) في الحديث ان احد الصياقلة صقل سيف النبي ذا الفقار ، فكانت قبيته ( ما على طرف مقبسه من فضة او حديد ) وحلق في قيده (حماته) وبكر في وسطه ، من فضة ( البلاذري : انساب الاشراف ، ص ٥٢١ ) . فهذا شكل من معالجة المعادن يرتفع الى مستوى من المهارة الفنية .

هو بذاته ظاهرة تاريخية لها معناها في علم الاجتماع الماركسي ( ١ ) . وقد ثبت - كما رأينا منذ قليل - ان الحدادة كانت حرفنة شائعة وان ناسا بمنزلة الوليد بن المغيرة والعاص بن هشام في قريش قد انتسبوا اليها . فهل كانت هذه الحرفة تنتج الاسلحة وحدها دون الادوات الزراعية ، في حين كانت انتاجية الزراعة تجتذب كبار تجار قريش في مكة الى توظيف بعض اموالهم في ملكية الارض الزراعية في الطائف ( ٢ ) ، اي هل لم تكن ممارسة صهر الحديد ، في هذه الحال ، تستخدم في انتاج الآلات والادوات الحديدية للزراعة ؟ . هذا غير معقول . اضافة الى ما هو ثابت واقعا من وجود المحاربت الحديدية في تلك الفترة من تاريخ العرب قبل الاسلام وعند نشأة الاسلام ( ٣ ) . ثم هناك اعتبار اخر اشار اليه بعض المؤلفين العرب المعاصرين ، وهو ان انهماك قريش بالتجارة وما درت عليها التجارة من ثراء قد صرفها عن شؤون الحرب حتى عيثرها بذلك بعض العرب واستهان بها ففقدت هيبتها لديهم ( ٤ ) . وقد يكون في هذا الرأي شيء من المبالغة ولكن اساسه صحيح ، وهو ان التجارة كانت مركز اهتمام قريش في مكة لانها العنصر المكون لاقتصاد هذه المدينة والمصدر الاول لثراء زعمائها . وهذا الواقع طبع مختلف اشكال العمل الانتاجي بطابعه ، وفي مقدمتها الصناعات الحرفية ، اي ان مهمة هذه الصناعات هي الإنتاج للتبادل بالدرجة الاولى ، حتى صناعة الاسلحة ( ٥ ) وكل ما يتفرع عن اعمال الحدادة والصبغة وسائر معالجات المعادن . من هنا كان صحيحا استنتاج بلبايف ان عرب الجاهلية كانوا قد اجتازوا مرحلة الانقسام

( ١ ) يعتبر انفلز استخدام الانسان الحديد لصنع الآلة وادواته مظهرا للمرحلة التي منها ينتقل المجتمع الى طور الحضارة نتيجة اكتشاف الكتابة بالحروف الهجائية ( ف . انفاز : اصل العائلة - الطبعة العربية ، ص ٤٢ ) . ومن الثابت لدى المؤرخين ان عرب الجاهلية قد عرفوا الكتابة الهجائية كما سنرى بعد قليل .

( ٢ ) يقول البلاذري في « انساب الاشراف » عن العاص بن وائل السهمي ان ابنه عمرو قال عن ابيه انه ليركب حمارا له الى ما له بالطائف ( ج ١ ص ١٢٩ ) . وعن ابي احيمه سعيد بن العاص يقول البلاذري ايضا انه مات في ماله بالطائف ( ص ١٤٢ ) ، ويقول ( في ص ٥٧ ) ان ابا طالب عم النبي كان ياتيه الزبيب من كرم له بالطائف : ذلك كله يدل ان تملك زعماء قريش الارض المنتجة في الطائف كان من الامور المألوفة .

( ٣ ) انظر بلبايف : ص ١١٢ - انظر ابن خلدون ( المقدمة ، طبعة بيروت ، ص ٢٥٤ ) : يذكر قولاً للنبي قاله حين رأى سكة الحراث في بعض دور الانصار - وانظر جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٨ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

( ٤ ) سالم : ص ٤٤٤ وسعيد الاقفاي : اسواق العرب ، دمشق ١٩٢٧ ، ص ١٠٦ .

( ٥ ) حكى ابن عمر الواقدي عن صفوان بن امية انه كان صاحب مخزن للسلاح وكان يشتغل بتجارة الفضة النقر والآنية الفضية ( الواقدي : المغازي ، القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٥٦ ) .

الى اهل زراعة وتربية انعام ، وبلغوا مرحلة الانقسام الى اهل الصنایع والزراع ، مؤكدا - اي بلباييف - ان العرب في هذا الطور الاخير « لم تقتصر الصناعات عندهم على صنع الخزف وحياسة النسيج - وهي صناعات بلغوا فيها مستوى عاليا - بل تعدت ذلك الى العمل بالمعادن المصهورة ، وكان معدن الحديد متوفرا في مضارب قبيلة سليم ( الواقعة شرقي المدينة المنورة ) التي اشتهرت بصناعة الحديد حتى ان جيرانهم كانوا يلقبونها بقبيلة القيون ( جمع قين وهو الحداد ) ، كما انهم اشتهروا كذلك بصهره وتنقيته ( . . . ) واستخدم اهل الفلاحة آلات حديدية متنوعة ، بما في ذلك سكة المحراث ( ١ ) .

□ اشكال العبودية : تتضافر الاخبار الواردة عن العصر الجاهلي على ان نظام العبودية لم يكن غريبا عن هذه المنطقة من العالم القديم . وما يبدو لنا من مظاهر هذا النظام في فترة الجاهلية الاخيرة ، يدل ان ورائها تاريخا بعيدا في شبه الجزيرة ، وليس لدينا من الوثائق ما يحدد زمنه ولا ما يحدد اشكال العبودية التي اتسم بها هذا النظام في القديم . اما في الفترة التي نحن بصددنا فان المعطيات التاريخية تؤكد ان لنظام العبودية وجودا ما فيسي التركيب الاقتصادي - الاجتماعي . ذلك ان العبيد كانوا في هذه الفترة قوة منتجة ، لا مادة استهلاكية فقط . فانه الى جانب ما هو معروف من استخدام العبيد في الاعمال المنزلية لدى زعماء قريش في مكة ( ٢ ) وغيرهم في المدن الاخرى ، وفي منازل رؤساء القبائل والعشائر ، والى جانب كونهم - اي العبيد - يشكلون حينذاك احدي « السلع » التجارية الشائعة والرائجة ( ٣ ) -

( ١ ) بلباييف : ص ١١٢ - ١١٣ .

( ٢ ) في دراسة متخصصة وضعها لامنس Lammens عن العبيد الاحباش في الحجاز يذكر ان زعماء قريش من اهل « الملا » الكبي ، كانوا يسلحون هؤلاء العبيد لاستخدامهم في حراسة منازلهم وقوافلهم التجارية وحراسة الكعبة ، اذ كانت - اي الكعبة - مستودع اموالهم ( لامنس : بلاد العربية الغربية قبل الهجرة » ، بيروت ١٩٢٨ ، ص ٢٢٧ - ٢٢٤ ) ( بالفرنسية ) .

( ٣ ) من المفيد هنا ان نقل عبارة جواد علي بهذا الصدد . يقول : « . . . والسببي - اي الاسر - تجارة نافقة في تلك الايام ، تدور على متعاطيه ارباحا عظيمة وثروة كبيرة . وقد كانت الجزيرة من اهم الاسواق المستوردة لهذه البضاعة على اختلاف الوانها من ابيض او اسود او وسط بين الاثنين ومن كلا الجنسين . وقد كانت العولتان الكبيرتان : دولتا الروم والفرس ، تبعان ما يغضب عن حاجتهما من اسرى حرب الفريق المقابل في الاسواق ، او ترسل هذه البضاعة القالية على ايدي العملاء الى اسواق الجزيرة لبيعها هناك ، وقد تهب الافا من الاسرى للشايخ استرضاء لهم ، وهؤلاء يبيعون هديتهم هذه للراغبين في الشراء » ( تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٤ ، ص ١٦٥ ) . والاخباريون العرب يوردون الكثير من الاخبار عن المشتغلين بتجارة الرقيق من زعماء قريش كعبدالله بن جدمان وغيره ( راجع - مثلا - البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٤٦٧ وما بعدها ) .

الى جانب ذلك كله ، استخدم العبيد ايضا ولا سيما الاحباش منهم - في الاعمال المنتجة ، كالزراعة ( اعمال الري ) والصناعة وتربية الماشية ( ١ ) ، كانوا يستخدمون في بعض الاعمال التجارية ( ٢ ) .

غير ان ظاهرة استخدام العبيد كقوة منتجة ، ليست كافية ان تشكل الاساس لاستنتاج ان علاقات الانتاج الهيمنة في المجتمع الجاهلي هي علاقات الانتاج العبودية . ذلك بان عنصر الرق لم يكن هو العنصر الاساس في تركيب القوى المنتجة : لا في الاقتصاد الحضري او نصف الحضري ، ولا في الاقتصاد البدوي ( الرعي ، وتربية الماشية ) . اذ كان عنصر الاحرار يشكل نسبة ملحوظة لا تقل عن نسبة عنصر العبيد بين القوى المنتجة . هذا اولا . وثانيا ، ان العبيد كسلعة استهلاكية ( الاستخدام المنزلي ، والاستخدام في الحراسة ) ، وكمادة تجارية في عملية الوساطة بين السوق المحلية والخارج ، كانوا اكثر منهم كقوة منتجة . اي ان الطابع الانتاجي لوجود العبيد في المجتمع الجاهلي لم يكن هو الطابع الاساس له ، او الطلب . وثالثا ، ان الارقاء في الاغلب كانوا من الاجانب ، وكثرتهم من الاحباش الذين هم من اصل حبشي او سوداني ( ٣ ) ، وبعضهم كان من البيض ، الفرس او الروم ( ٤ ) ، المملوكين كاسرى في حروب الدولتين : الفارسية والبيزنطية ، وكان يؤتى بهم الى شبه جزيرة العرب للتجارة . فالارقاء الاجانب عند العرب هم اذن مملوكسون لهم بالتجارة لا بالحرب . اما الاسرى العرب الذين يصبحون ارقاء بحكم الاسر في الحروب العربية القبلية نفسها ، فقد كانوا قلة بالنسبة للارقاء الاجانب . ومصدر ذلك ان الاسرى العرب في هذه الحروب بين القبائل غالبا ما يتحررون من الاسر باحدى وسيلتين : اما بحرب مضادة تشنها القبيلة التي ينتمي اليها الاسرى على القبيلة التي اسرتهم ( ٥ ) ، واما بتقديم الفدية ( ٦ ) . يضاف الى ذلك ان الاسر

( ١ ) راجع جواد علي : المرجع السابق ، ص ١٦٥ - ولباييف : ص ١٠٧ .

( ٢ ) راجع سالم : ص ٤٢٧ .

( ٣ ) لامنس : المرجع الوارد ذكره في الصفحة رقم ٢٠٠ هامش رقم ٢ .

( ٤ ) بين هؤلاء من اصبحوا معدودين في صحابة النبي امثال : سلمان الفارسي ، وصهيب

الرومي - راجع البلاذري : الانساب ج ١ ، ص ١٨٠ ، ١٨٥ - الطبري : الامم والملوك ، ج ٢ : ص ١٨١ - ١٨٢ - الذهبي : سير النبلاء ، ج ٢ ، ص ١١٧ ، ١٢٥ ، ٢٢٢ - ٢٢٤ - ٢٤٥ وغيرهم .

( ٥ ) مثال ذلك ما حدث لكليب ومهلل ابني ربيعة حين اسرا في حرب شنها على بكر وتغلب زهير بن جناب رئيس قضاة مع بعض قبائل قحطان ، فردت ربيعة على ذلك بحرب مضادة وحررت كليباً ومهللاً من الاسر ( راجع جواد علي : ج ٤ ، ص ٢٤٩ ) .

( ٦ ) كان المعدل العادي للفدية عن كل اسير ، مئة رأس من الابل . ولكن قد يرتفع هذا المعدل حسب منزلة الاسير في قومه ، او حسب قدرته المادية . ففي الحرب المعروفة بـ « يوم السلان » فدي وبرة الكلبى بالف بعير وفرس ( راجع ياقوت : معجم البلدان ، ج ٥ ، ص ١٠٤ ) .

في العادات الجاهلية كان يعد عارا يوصم به الاسير وقبيلته ، حتى كان بعضهم يفضل قتل نفسه على الوقوع في الاسر (١). لهذه الاسباب كلها لم يكن يصير الى العبودية من الاسرى العرب الا من لم يكن يتيسر له احد يدفع فديته او لم يستطع هو ان يفدي نفسه ، فيخضع حينئذ لتقاليد العبودية من بيع وشراء او استخدام في الاعمال الانتاجية او غير الانتاجية . لكن هذه الاعمال لم تكن وقفا على العبيد كما اشرنا منذ قليل . خلاصة القول : انه كان للعبودية شكلها التميز في بلاد العرب حينذاك بان العبيد في كل قبيلة كانوا من الاجانب بالاكثر ثم من افراد القبائل العربية الاخرى ، مع كون افراد القبيلة نفسها احرارا كلهم على اختلاف مستوياتهم المعيشية (٢) .

□ **الاقتصاد البدوي** : بالرغم من نقص المعطيات التاريخية المحددة لدور الاقتصاد البدوي بالنسبة الى الاقتصاد الحضري ( الزراعة ، التجارة ، الصناعة الانتاجية ) - وقد اشرنا الى ذلك سابقا - يمكن مع هذا ان نجد في المعطيات المتوفرة لنا ما يسمح بتكوين فكرة معينة في الموضوع . وينبغي القول ، في البدء ، ان الذي يقرر مكانة احد هذين النوعين من اقتصاد شبه الجزيرة في تلك الفترة ، ليس هو كميته المجردة ، بل المقرر الحاسم هو مدى تأثيره في اتجاه تطور البنية العامة لجمل اقتصاد الجاهلية الاخيرة . فليس من شك ان عرب البادية كانوا اكثر عددا من عرب المدن والحوضر ، وان اسلوب كسب العيش الذي كانوا يعتمدونه - اساسا - هو تربية الماشية ( الابل بالدرجة الاولى ) . وليس من شك ايضا ان كمية المردود الاقتصادي لهذا الاسلوب ربما كانت وفيرة بحد ذاتها . ولكن الطابع المميز لهذا الاسلوب كونه تابعا تبعية مطلقة للعوامل الطبيعية ( المناخ ، زمان المطر ، مكان الرعي .. ) فليس للانسان من سيطرة فيه سوى قدرته على التنقل - وهو تنقل قسري - بحثا عن المناخ الملائم والمرعى الملائم ، ولكن ملائمة موقوتة عابرة . ان هذه التبعية للطبيعة هي عامل ضعف وكبح زادت في تخلف الاقتصاد البدوي ، اضافة الى عوامل تبديده وتقليصه المرتبطة بطبيعة النظام الاجتماعي القبلي ، كمعامل الحروب القبلية ( حروب الثأر مثلا .. والنزاعات المسلحة للحصول على المراعي او حمايتها ) ، وما يستلزمه الرحل المتلاحق في البادية من استنفاد طاقات هذا الاقتصاد . ذلك في حين كانت عوامل سيوروة الاقتصاد الحضري لا تدفع به

(١) يروي ان الحكم بن الطفيل شق نفسه في « يوم الرخم » تخلصا من الوقوع في اسر قبائل غطفان حين تغلبت هذه على بني عامر ( المغفليات : تحقيق احمد شاکر وعبد السلام هارون ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ، ص ٢٦٢ ) .

(٢) يمكن القول ان العبودية بشكلها هذا في بلاد العرب تشابه مع العبودية في المجتمع الاثيني القديم ، اضافة الى الاختلاف بين المجتمعين من حيث الخصائص التاريخية التي تظهر خلال هذا البحث .

الى النمو والتطور فقط ، بل تدفع به كذلك الى التأثير في الاقتصاد البدوي الذي كان موشكا ان يستنفد دوره التاريخي . والتأثير فيه هنا بمعنى اخضاعه ، اخر الامر ، لحركة التطور والسيوروة الجديدة ، اي اخضاعه لقوانين تطور الاقتصاد الحضري ذاته بالقدر الذي كانت تقتضيه القوانين العامة لتطور المجتمع البشري في مثل ظروف الجاهلية العربية تلك . ان التفاعل الايجابي المترد بين عناصر الاقتصاد الحضري الثلاثة ( الزراعة ، التجارة ، الصناعة البدوية المنفصلة عن الزراعة ) كان يتعمق مداه شيئا فشيئا ، ليجعل دور هذا الاقتصاد هو الدور المقرر الحاسم في الضرورة التاريخية الجديدة لبنية اقتصاد المجتمع الجاهلي ككل ، اي تحويلها من بنية كانت قائمة على الاقتصاد الطبيعي والملكية الجماعية البدائية الى بنية تقوم على الاقتصاد البضاعي والملكية الخاصة لوسائل الانتاج . وعملية التحويل هذه كانت جارية ، في تلك الفترة ، بصورة موضوعية وبوتيرة بطيئة نسبيا . ان هذه العملية تعني حينذاك ان الاقتصاد الحضري ، باشكل نموه وتطوره الخاصة ، كان يتجه نحو سيوروته على قاعدة مادية انتاجية مهيأة لتقسام المجتمع الى طبقات ، بدلا من انقسامه الى وحدات اجتماعية قبلية مبعثرة .

#### ٤ - اتجاه تطور البنية الاجتماعية :

ان الاتجاه الذي كان يتخذه التطور الاقتصادي ، وفقا لما تقدم ، كانت له ظاهراته المبررة عنه ، والتي تؤكد انه اصبح الاتجاه الحتمي تاريخيا . وهي - اي هذه الظاهرات - كانت تحمل في احشائها بذور تناقضات بين هذا الاتجاه للتطور الاقتصادي والبنية الاجتماعية للنظام القبلي البدائي . لقد كان التناسب قائما ، من قبل ، بين مستوى الحياة الاجتماعية واشكالها في شبه الجزيرة وبين مستوى الحياة الاقتصادية ، قبل ان يسري النشاط ، من جديد ، في شرايين الممرات التجارية ، البرية والبحرية ، الموصلة شبه الجزيرة - ولا سيما الاقسام الغربية منها - بالبلدان الخارجية الاكثر تقدما آنئذ من بلاد العرب الداخلية ، كالصين والهند وفارس وبلاد الشام وسواحل افريقية الشرقية . ان هذا الاتصال النشط مع الخارج قد فرض على شبه الجزيرة دور الوساطة التجارية الدولية . ثم ان ممارسة هذه الوساطة فرضت - بدورها - على زعماء العشائر ( زعماء قريش بالدرجة الاولى ) ان يدخلوا طرفا فعليا في الممارسة التجارية المباشرة ، دون الاكتفاء بدور الوساطة . لقد كان ذلك عاملا موضوعيا مؤثرا في حدوث تميز لزعماء العشائر من قريش مكة وزعماء العشائر الذين تمر القوافل التجارية في مناطق نفوذهم ، عن زعماء القبائل المنعزلة عن تلك الممرات الرئيسية . هكذا بدأ اصل التمايز الاقتصادي

تستقبلها تجارة قريش ، فهو النقد المعدني الذي كان تنوعه بين الدينار (١) الذهبي البيزنطي والدرهم الفضي الساساني (٢) تعبيراً مادياً عن تنوع مصادر الوساطة التجارية التي يقوم بها زعماء قريش بالدرجة الأولى بين بلدان الامبراطوريتين المثلتين عالمي الشرق والغرب آنذاك ( الامبراطورية الفارسية « الساسانية » والامبراطورية البيزنطية ) . ويبدو أنهم كانوا يتعاملون أيضاً بنقود يمنية ( حميرية ) ، وهي نقود غير مسكوكة ، بل قطع من الذهب الخام « المستورد من افريقية او المستخرج من مجاري الانهار نسي اليمن . كما استعملوا قطعاً من معدن الفضة الخام « (٣) . وهذا النوع من النقود غير المسكوكة كان يجري التبادل به تبعاً لمقادير وزن القطع المتداولة منه (٤) . ومهما يكن نوع العملة المتداولة ، فان التبادل على اساس العملة النقدية هو بذاته علامة الانحلال في بنية النظام القبلي ، لانه - اي التبادل النقدي - يتناقض جوهرياً مع القيم الجماعية القبلية .

(١) وردت كلمتا : الدرهم ، والدينار في القرآن الكريم : «وشروه بثمان دراهم معدودة ، وكانوا فيه من الزاهدين» (سورة يوسف : ١٣ ، الآية ٢٠) ، « من اهل الكتاب من ان تامنه بقطار يؤده اليك ، ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت قائماً .. » . (سورة آل عمران : ٣ ، الآية : ٧٥) .

(٢) راجع الطبري : ج ٢ ، ص ١٧٢ - والبلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٥٧ - وجواد علي : ج ٨ ، ص ٢٠٦ - وعبد الرحمن فهمي : النقود العربية ، ماضيها وحاضرها (القاهرة ١٩٦٥) ، ص ٨٨ ، ١٠ - وابن الاثير الجزري : جامع الاصول من احاديث الرسول (تحقيق محمد حامد الفقي ، القاهرة ١٩٤٦) ، ج ١ ، ص ٢٧١ - الهامش حيث يقول المؤلف : « .. اما الدنانير فكانت تحمل الى العرب من الروم ، وكانت العرب تسميها الهراقية » .

(٣) بليبيف : ص ١٣٦ - ويقول جواد علي (ج ٨ ، ص ٢٠٠ وما بعدها) انه قد عثر على نماذج من النقود المحلية كان يستعملها اهل العربية الجنوبية في معاملاتهم بعضها مسكوك من الذهب وبعضها من الفضة واخرى من النحاس ومن معادن اخرى . وفي بعض المتاحف ودور الاثار وعند بعض هواة جمع النقود والاشياء القديمة ، قطع من نقود ضربت في العربية الجنوبية ، بعضها من ذهب وبعضها من فضة واخر من نحاس ، ومنها الكبير ، ومنها نقود صغيرة دون على بعضها اسم الملك الذي ضربت في ايامه . ولكن بعضها قديم يرجع الى عهد ما قبل الميلاد . ويرى جواد علي (المصدر نفسه ، ص ٢٠٦) ان اهل الحجاز كما تعاملوا بالنقود الرومانية والساسانية (الدنانير والدرهم والداق) ، تعاملوا ايضا في الجاهلية وفي صدر الاسلام (قبل ضرب النقود الاسلامية بالحروف العربية) بنقود اهل اليمن ، وكذلك بنقود اهل الحبشة ، اذ كان اهل مكة بخاصة يتاجرون مع اليمن والعراق وبلاد الشام فيتعاملون بمختلف النقود ، ولم يكن وضع بلادهم يساعد على ضرب النقود فيها .

(٤) يروي البلاذري (الانساب : ج ١ ، ص ٦٦) عن الكلبي ان عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف كان قد عرض اقتناء حذافة بن غانم العدوي بعشرين اوقية ذهباً او عشرة من الابل .

الذي كان من شأنه بالضرورة ان يولد تمايزاً اجتماعياً - اولاً - بين المناطق غير المتأثر بالوساطة التجارية وبالتجارة وبين المناطق الاخرى المستفيدة من كلتا الممارستين . وثانياً ، بين زعماء هذه المناطق الاخيرة نفسها وبين افراد عشائهم الضعفاء والقبائل الصغيرة المرتبطة بهم بالسواء والتخالف . ان هذه الاشكال الاولى للتمايز الاقتصادي - الاجتماعي ، كانت تحدث حالة من التناقض بين بنية اقتصادية تتجه نحو مرحلة من التطور النسبي وبنية اجتماعية عاجزة متخلفة عن هذا الاتجاه . من هنا نرى الى ظاهرات هذا الاتجاه وهي تحمل دلالتين متلازمتين : اولاهما : الدلالة على بدء تآكل الانحلال الى بنية المجتمع القبلي البدائي . والثانية ، الدلالة على التكوّنات الاولى في احشاء النظام القبلي نفسه للمرحلة التي يتجه اليها مستوى التطور الاقتصادي . اما الظاهرات التي تحمل هاتين الدلالتين ، بعلاقة داخلية جدلية بينهما ، فيمكن رؤيتها خلال المؤشرات الآتية :

### اولاً - بروز الشكل الاقتصادي للتبادل :

خلال ممارسة دور الوساطة التجارية ، ثم ممارسة التجارة نفسها بصورة مباشرة ، في شبه الجزيرة ، كان طبيعياً ان يتحول تبادل القيم الاستعمالية لحاجات الناس المادية الى شكله الاقتصادي ، اي الى ولادة مقياس للقيم التبادلية تقاس بالنسبة اليه قيمة كل بضاعة يقع عليها التبادل . اما المقياس الذي كان شائعاً لدى سكان شبه الجزيرة ، في الفترة التاريخية التي تعيننا ، فنجد له شكلين متوازيين ، هما : شكل المبادلة السلعية على اساس احدى السلع الرئيسية المطروحة للتبادل باعتبارها قائمة بوظيفة النقد . والثاني ، هو الشكل الاعلى والاخير الذي يولده التبادل . نعني به **النقد** نفسه الذي سماه الفلز « **بضاعة البضائع** » (١) . وقد كانت الابل هي تلك « السلعة » الرئيسية المؤدية وظيفية النقد . ذلك بسبب ما كان الابل من مكانة رئيسة في حياة اهل البادية . ولذا كانت تربيتها - اي الابل - هي **العمل** الرئيس بين الاعمال الانتاجية عندهم . اما النقد الذي كان سائداً حركة التبادل الاقتصادي في مكة - اساساً - وفي الاسواق العربية التي

(١) جاء هذا الوصف للنقد المسكوك عند الفلز في قوله : ان بضاعة البضائع التي تخفى في باطنها سائر البضائع ، قد اكتشفت الطلسم الذي يمكنه تحويل نفسه ، كما يشاء ، الى اي شيء مرغوب فيه او يمكن ان يكون مرغوباً فيه . ومن يملكه يصبح سيد عالم الانتاج (راجع الفلز : اصل العائلة ، الطبعة العربية ، ص ٢٥٦) .

ان بروز الشكل الاقتصادي للتبادل على هذا النحو قد جعل من التجارة عاملا مؤثرا كذلك في حركة الصيرورة التاريخية التي نحاول هنا تلمس أبرز المؤثرات الدالة عليها في بلاد العرب آنذاك . نقول ذلك دون ان يكون في هذا القول ما يعارض الحقيقة العلمية القائلة بان تبادل البضائع لا يمكن ان يكون سببا في تفكك مثل هذا النظام او غيره ، بل غاية ما يفعله ان يكون معجلا في التفكك . والقصد بذلك انه لا يمكن ان يكون المقرر الحاسم . وهذا صحيح . لان الانتاج الاجتماعي ، اي انتاج الخيرات المادية للمجتمع ، هو وحده العامل المقرر والحاسم . ذلك لان عملية التبادل متأخرة في الواقع عن عملية الانتاج . فانه ما لم يكن انتاج لم يكن موضوع للتبادل اصلا . ولكن هذه الحقيقة الموضوعية لا تعني الفناء الدور المؤثر للتجارة في حركة الصيرورة والتطور . ونحن اشرنا - من قبل - الى ديكالكتيك العلاقة التفاعلية بين الانتاج الزراعي في شبه الجزيرة وبين التجارة . فان انتاج الفائض عن الحاجات الخاصة المباشرة من المنتجات الزراعية ادى بالضرورة الى نشوء حركة التبادل البضاعي ، ثم الى زيادة في نشاط هذه الحركة . ولكن التبادل - بدوره - اصبح ايضا عاملا منسظا في زيادة انتاجية العمل حتى في حقل الصناعة الحرفية التي كانت قد انفصلت عن الزراعة .

### ثانيا - تقلص الملكية الجماعية البدائية :

ان الملكية الجماعية البدائية كانت الاساس الذي يقوم عليه المجتمع القبلي . ولكن الملحوظ من تاريخ الجاهلية ان هذا الاساس يقترب من الانهيار كلما اقترب مجتمع الجاهلية من نهايات القرن السادس واشرف على بدايات القرن السابع الميلادي . ففي هذه الفترة ذاتها تكاد اشكال الملكية الجماعية هذه تنحصر في شكل واحد ، هو ملكية المراعي وتجمعات المياه كالآبار والينابيع . اذ كان لا يزال بعض المراعي وبعض الآبار والعيون يبدو انه ملكية مشاعية لبعض القبائل : فكثيرا ما تقول اخبار الجاهلية المكتوبة عن هذا الموضوع او ذلك انه مرعى لابل بني فلان او ماء بني فلان ، اي انها تذكر اسماء جماعة من القبائل تملك هذه المواضع . ولا نجد في هذه الاخبار كلاما ينسب هذه الارض الزراعية او تلك الى قبيلة او عشيرة بجملتها . وقد نجد كلاما عن قطعان من الابل ، او غيرها من الماشية ، تضاف الى اسم قبيلة او عشيرة ما . ولكن هذه الاضافة لا تصلح دليلا على الملكية العامة لهذه القطعان ، لان في اخبار عرب الجاهلية ما يعارض ذلك . فان الاخبار الدالة على ملكية الأفراد للابل او الخيل او الشاء ( الغنم ) هي الطاغية . فهذه الاخبار اذن مقيدة - كما يقول اهل اصول الفقه والحقوقيون - للاطلاق الظاهر في الاخبار الاخرى التي

تضيف القطعان الى اسماء القبائل جملة ( ١ ) . وليس في الاخبار التي نتحدث عن الواحات المنتشرة في معظم أنحاء شبه الجزيرة ما يوضح نوع الملكية الزراعية فيها . غير ان الاخباريين العرب يذكرون ان سكان هذه الواحات هم من الحضرة ، وانهم في الجاهلية الاخيرة اصبحوا اهل قرى ومدن عامرة تقام فيها اسواق المبادلات التجارية . ومن هذه المدن يثرب « المدينة » ، والطائف . ولنا ان نستنتج من « حضرة » هؤلاء السكان اولا ، ومن ذكر المدينة والطائف ثانيا ، ان الملكية الخاصة للارض هي السائدة في هذه الواحات . فنحن نعلم انه لم يكن للملكية الجماعية اثر اطلاقا في مثل المدينة والطائف . اما الواحات الاخرى التي كان يمارس الفلاحة فيها سكان من قبائل نصف مستقرة ، اي نصف حضرة ، فلا تكشف الاخبار عن شكل ملكية الارض الحقلية او البستانيّة فيها . ان ظاهرة الهجرة الجماعية الموسمية عن هذا النوع من الواحات ، لا تكفي دليلا على الملكية الجماعية . ولكن ، بناء على ما قلناه سابقا من اننا نتكلم هنا عن مرحلة انفصلت فيها الحرف اليدوية عن الزراعة ، اي عن المرحلة التي نشأ فيها الانتاج من اجل المبادلة ، فان الاستنتاج المنطقي يقضي باننا تجاوزنا مرحلة انتاج الحاجات الخاصة المباشرة التي هي ، في الوقت نفسه ، مرحلة الملكية الجماعية البدائية .

نعود الآن الى الشكل الوحيد الباقي من الملكية الجماعية البدائية هذه ( اي المشاعية ) ، وهو ملكية الراعي والآبار والعيون التابعة . نعود هنا لنقول انه حتى هذا الشكل الوحيد ، اصبح في هذه المرحلة عرضة للتقلص ومشرفا على الزوال . بدليل ان رؤساء القبائل ، بعد ان اصبح الواحد منهم يملك الكثير من الابل ملكية خاصة ، صاروا يستأثرون بالانتفاع بهذه المشاعيات

( ١ ) نضرب مثلا معبرا يدل ان ملكية الافراد لاصناف الماشية كانت هي السائدة : اورد الاثني ( ج ١٦ ، ص ٩٥ ) حكاية عن حاتم الطائي ( مات حاتم سنة ٥٠ قبل الهجرة الاسلامية ) تقول ان بنى لام ارادت ان تفاخر حاتما في سوق الحيرة برهان على فرسه - بسبب ذكره الحكاية - فسمع بذلك اياس بن قبيصة الطائي ، فخشي ان يغلب حاتم ويخسر الرهان ، فجمع قومه من بنى حية وناشدهم ان يعينوا ابن عمهم حاتما . فقال رجل منهم : عندي مئة ناقه سوناء ومئة ناقه حمراء ادعاء ( مشربة سونا او بياضا ) . وقام اخر فقال : عندي عشرة حصن على كل حصان فارس مدجج (بالسلاح) . وقال حسان بن جبلة الخير : قد علمتم ان ابي قد مات وترك خيرا كثيرا ، فعلى كل خير ولحم او طعام ما اقاموا في سوق الحيرة . فقام اياس وقال : علي مثل جميع ما اعطيتم كلكم .. ثم تقول الحكاية ان ابن عم حاتم ، وهو وهم بن عمرو ، قال لا : هذا مالى وعدته نسمئة بعير ، فخذها مئة مئة حتى تذهب الابل او تصيب ما تريد ( وردت الحكاية ايضا في « قصص العرب » تأليف محمد احمد جاد المولى وزميله ، القاهرة ١٩٤٨ ، ج ٢ ، ص ٩٨ - ٩٩ ) . ومما له دلالة هنا قول حاتم شعرا :

« يقولون لي : اهلك مالك فافتصد . وما كنت لولا ما يقولون سيديا »



لما شابههم الخاصة . هذا فضلا عن الاخبار الدالة على وجود الملكية الفردية لبعض مياه الري (١) .

### ثالثا - نشوء التفاوت في توزيع الثروة :

ان هذا التفاوت من العلام البارزة لا في المدن والحوضر فحسب ، بل اصبح ظاهرة شاملة حتى بين القبائل في البادية حيث اخذت تتكون فئات عليا من الرؤساء وعائلاتهم تملك الاعداد الكثيرة من اصناف الماشية (٢) ، ولا سيما الابل ، على نحو يفوق جدا ما يملكه بعض افراد القبيلة ، مع كون افراد اخرين لا يملكون شيئا . وكذلك شأن ملكية العبيد احيانا . وهذا الفارق استتبع ان يسطر الرؤساء سيطرتهم على المراعي والتجمعات المائية لمنافعهم القوية ، وان يتكروا السند « الحقوقي » لهذه السيطرة باسم حق الاولوية لهم كقناة متميزة (٣) . ان تفاوتنا في توزيع الثروة على هذا النحو لم يبق تفاوتنا في « كمية » الملكية الشخصية ، بل اصبح يتعلق « بكيفية » الملكية ، اي انه اصبح تفاوتنا في الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . ذلك لان الاعداد الكثيرة من الماشية ، ومنها الابل التي صارت لها قيمة بضاعية من حيث كونها بضاعة تقدر بها قيمة سائر البضائع في المقايضة ، فتقوم بوظيفة العملة النقدية - نقول : ان هذه الاعداد الكثيرة التي يملكها رئيس القبيلة واقرباؤه الاقربون اصبحت مادة انتاجية ، لان تربيتها اصبح عملا انتاجيا

(١) من الامثلة للموسسة الدالة على هذه الملكية نذكر مثالين : ١ - قالوا انه في عهد الملك النعمان ( ٥٨٢ - ٦٠٥ ) تفاخر حاجب بن زرارة وقيس بن مسعود في اكرم لثيم من قوميهما . فبعث النعمان بمن يرى ويشهد . « فلما انتهوا الى بادية حاجب بن زرارة مروا على رجل من قومه فقال حاجب : هذا الام قومي . وكان الرجل عند حوضه يورد ابله .. الخ ( بلوغ الارب : محمود شكزي الالوسي ، القاهرة ١٩٢٢ ، ج ١ ، ص ٢٨٦ ) - لاحظ : حوضه . فمورد الماء اذن ملك لهذا الرجل . وبقية الرواية تقول ان هذا الرجل رفض ان يسقي هؤلاء الناس من « حوضه » حتى بعد ان عرف ان بينهم رئيس عشيرته حاجب بن زرارة ، ورغم ان الرواية تقول انهم « انتهوا الى بادية حاجب .. » . ٢ - في حكاية عن قيس بن الخظيم ( مات سنة ٥٢ هـ ) حين نهض لاختذ النار من قاتلي ابيه وجده ، خرج حتى اتى ناصجه وهو يسقي نخله ( الناصج : البعر الذي يدبر الناعورة ) .. الى اخر الحكاية .. « ( الالفاني : ج ٢ ، ص ٢ ) . فهنا نرى لقيس بن الخظيم يستانا وبه بثر او ساقية يسقي منها بستانه بواسطة ناعورة له يدبرها بعيره ..

(٢) راجع الحاشيتين السابقتين .

(٣) ان حرب البسوس وحدها تصلح شاهدا على ذلك ورغم انها بسدت في نهاية القرن الخامس الميلادي . فان سبب هذه الحرب - كما هو معروف - مقتل كليب بن ربيعة بيد جساس بن مرة الشيباني « لانه - اي كليب - ادعى ضرب ناقة خالة جساس ، اذ كانت ترعى في ارض حماها كليب ومنع الرعي فيها الا لبله » ( جواد علي : ج ١ ، ص ٢٥٥ .

يقصد به البادلة البضاعية لزيادة الدخل الذي اخذ بعد دخول النقد في التجارة المحلية يتحول الى ثروة نقدية ، بدليل ما هو معروف من ان هذه الفئات من الرؤساء واقربائهم كانوا يمارسون بيع الفائض عن حاجاتهم الاستهلاكية من الماشية في الاسواق المحلية من شبه الجزيرة وفي الخارج وعلى طريق القوافل التجارية في البادية . لقد استتبع هذا التفاوت في الملكية الخاصة تفاوتنا في المعيشة وتمايزا اجتماعيا بين افراد القبيلة الواحدة ادى الى انقسام القبيلة الى اغنياء وفقراء من ابناءها الاحرار ، اضافة الى الانقسام الذي كان قائما بين الاحرار والعبيد .

ان مثل هذا التفاوت الاقتصادي وهذا التمايز الاجتماعي لا يتفق مع منطق قوانين النظام القبلي البدائي ، فهو اذن علامة بارزة على بدء انحلال هذا النظام . لقد كان التمايز الاجتماعي بين الفئة العليا من القبيلة والفئات الدنيا منها ، يتجلى في مظاهر كثيرة من أبرزها : تمييز الرؤساء بنصب خيامهم في المرتفعات المشرفة على خيام سائر ابناء القبيلة ، وبافضلية هذه الخيام من حيث القيمة والتنوع ، وبامتياز مقتنياتهم المنزلية كالسجاجيد النفيسة والوانى المعدنية والزجاجية الغالية الاثمان ، وبافضل الاسلحة واجمل اسرجة الخيل والابل . لقد دخلت مظاهر الترف المادي النسبي حياة الزعماء . في حين كان فقراء القبيلة يعانون الشقاء المادي . ولم تكن ظاهرة الصلعة المعروفة عن هذه الفترة من الجاهلية سوى نتيجة مباشرة لهذا الشكل من التفاوت والتمايز الاقتصادي - الاجتماعي . فلم يكن الصعاليك سوى فئة من فقراء القبائل المختلفة عبرت ، بانسلاخها من جماعاتها القبلية وتفردتها في الصحراء للغزو والسلب ، عن واقعين اثنين لهما دلالة واحدة : عبرت أولا عن خروجها على الانتماء الذي يلزمها الالتصاق بحياة القبيلة والانقياد لوضاعها واعرافها مهما لقيت من عوز واضطهاد . وعبرت ثانيا عن حاجة مادية لم تستطع احتمالها في ظل القبيلة . اما دلالة ذلك فهي ان التمايز الاجتماعي قد بلغ من تأثيره على الفئات المستضعفة حدا يدفع بعضها الى تفكيك علاقاتها القبلية . وهذه الدلالة تشكل علامة بذاتها على الانحلال الذي يتسرب الى داخل النظام القبلي (٢) .

(١) لقد عبر احد شعراء الصعاليك عروة بن الورد ( مات سنة ٢٠ قبل الهجرة ) عن مضمون هذه الدلالة بقصيدته الرائية الشهيرة التي يقول فيها :

لحي الله صعوكا اذا جن ليله  
يعد الفنى من دهره كمل ليله  
اصاب قراها من صديق ميتر  
الاصمعيات : تحقيق شاكر وهارون ، دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ، ص ٤٥ ) الصعوك في هذه الصورة الواقعية لا يجد في ليله غير رؤوس العظام يمضغها ، واعظم الفتنى في تصوره ان يحصل على طعام ليلته لنفسه من صديق اخصبت ابله او غنمه وسلمت من العطب .

#### رابعا - التحالفات القبلية :

ان التغيرات الناشئة عن تبدل اسلوب كسب المعيشة من صفته الجماعية البدائية الى صفته الفردية ، بسبب من تبدل اشكال ملكية وسائل المعيشة ووسائل الانتاج ، قد احدثت تغيرات انعكاسية في البنية الاجتماعية للمجتمع القبلي الجاهلي . وبين ابرز هذه التغيرات ما حدث في نوعية الروابط الداخلية المكونة للاحداث القبلية . فان الملاحظ في فترة الجاهلية الاخيرة ان رابطة الدم والنسب لم تبق الشرط الوحيد في تكوين الوحدات هذه ، اذ انضاف الى تلك الرابطة نوعان جديداً من الروابط : رابطة الولاء ، و رابطة التحالف . اما الولاء فهو « ان يلحق فرد ، او بطن او فخذ او قبيلة ، بقبيلة اخرى ، فيكونون مواليمهم ويقطعون صلاتهم بقبيلتهم السابقة . وليس هذا الولاء كولاء الرق والعبودية ( . . . ) وقد كان لهؤلاء الموالى كافة الحقوق التي للقبيلة » (١) . واما رابطة التحالف ، فهي ان تحالف قبيلتان او عدة قبائل تجمع بينها مصالح مشتركة ، آتية ، او طويلة الاجل ، كالحلف الذي عقده المطلب بين قريش والاحابيش (٢) ، وكالحلف الذي كان قائما بين قبائل عاملة وجذام ولخم ، وهو الحلف الذي يستنتج جواد علي ، بحق ، انه نشأ « لمصالح مشتركة وظروف متشابهة الفت بينها على نحو ما رأينا عند قبائل اخرى ، فصارت نسبا بمرور الايام » (٣) . وكان هناك نوع من التحالف يتخذ شكل الاحاق ، اي الحاق القبائل الضعيفة بالقبائل القوية حتى يسمى الحلف باسم الطرف الاقوى فيه ، وهو الشكل الذي يطلق عليه الاخباريون العرب كلمة « الاطقاء » ، اذ ذكروا - مثلاً - ان ضبة طفئت لانها حالقت الرباب ، وان الحارث طفئت لانها حالقت مدحجا ، وان عسا طفئت ايضا لانتقالها الى بني

(١) محمد اسعد طلس : « تاريخ الامة العربية - عمر الانبثاق » ، مكتبة الاندلس ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٣٥ .

(٢) المقصود هنا المطلب بن عبدمناف ابو عبدالمطلب جد النبي . واصل هذا الحلف ان بني بكر بن عبد مناف بن كنانة هموا باخراج قريش من الحرم على عهد المطلب وان يقاتلهم ، فجمعوا جموعهم وجمعت قريش واستعدت ، وعقد المطلب الحلف بين قريش والاحابيش ( وهم : بنو الحارث بن عبدمناف بن كنانة ، وبنو الهون بن خزيمه بن مدركة ، وبنو المصطلق بن خزاعة ) ، فلقوا بني بكر ومن انضم اليهم ، فاقفوا ، حتى غلبت قريش وحلفاؤها وانهزم بنو بكر . ( راجع البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٧٥ - ٧٦ ) . واخبار هذه الاحلاف كثيرة في مؤلفات العرب كالغاني : ج ١٤ ، ص ٦١ - واهي الفداء : ج ١ ، ص ١٠٨ - وجمهرة شعراء العرب : ص ٢٨٨ ، ٢٩٤ - والمصعب الزبيري : نسب قريش ، تحقيق ليبي بروفسال ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٩ - والعقد الفريد : ج ٦ ، ص ٩ - وابن الاثير : ج ١ ، ص ٢٥٥ . الخ .

(٣) جواد علي : ج ٤ ، ص ٢٧٨ .

عامر بن صفصعة يوم جبلة (١) . ويمكن القول ان اقرب وصف ينطبق على واقع هذه التحالفات في الجاهلية وعلى دلالتها التاريخية - الاجتماعية التي نحن بصدددها ، هو الوصف الذي اطلقه هيرودتس ، المؤرخ الاغريقي ، في القرن الخامس للميلاد ، على مفهوم القبيلة ، اذ قال ان القبيلة لم تكن تحالفا قائما على النسب او القرابة فحسب ، بل كانت ايضا اتحادا سياسيا (٢) . فهذا المعنى هو الذي نريد ان نستنجيه من انتشار ظاهرة التحالفات القبلية الجاهلية بعد ان بدا يدخل الوهن في رابطة الدم والنسب المحض ، بسبب من تفكك علاقات الملكية الجماعية البدائية وظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج البدوية وما نشأ عن ذلك من التفاوت بين ابناء القبيلة الواحدة في مستوى المعيشة ومن التمايز الاجتماعي بمختلف اشكاله . غير ان هيرودتس لم يكن قادرا ان يكتشف هذه الاسباب الاقتصادية - الاجتماعية القائمة وراء هذا « الاتحاد السياسي » المتمثل بالاحلاف . ولذلك لجأ الى تفسير هذه الظاهرة كتفسير لمفهوم القبيلة من الاصل ، مع ان الاصل في مفهوم القبيلة انها تقوم على رابطة الدم والنسب ، ولم يتغير ذلك الا متاخرا .

#### خامسا - المبادلة الفردية ، دون الجماعية :

كان من نتائج ظهور الملكية الفردية لاصناف الماشية بين قبائل الجاهلية الاخيرة ، ان تغير شكل المبادلة في الاقتصاد البدوي ، من كونه مبادلة بين القبيلة والقبيلة كوحدين على اساس جماعي ، الى كونه مبادلة بين الافراد داخل القبيلة وخارجها . ان هذا الشكل الجديد للمبادلة واضح الدلالة على ظهور التفكك في وحدة القبيلة ، اي في نظام المجتمع القبلي بعد ان فقد قاعدته المادية التي هي الملكية الجماعية . وليست تعوزنا الشواهد الممونة على كون المبادلة الفردية هي الشكل الشائع في هذه الفترة من الجاهلية العربية . بل بالعكس : نحتاج الى البحث عن شاهد ما يشير الى بقاء الشكل القديم ، اي المبادلة الجماعية ، لان مثل هذا الشاهد غالب عما لدينا من اخبار الجاهلية هذه . فكيف الامر اذن بالمبادلات المتعلقة بالمنتجات الزراعية او الحرفية . فهذه - بالطبع - اولى ان تكون مبادلات فردية ، لكونها تدخل في الاقتصاد الحضري او نصف الحضري الذي كان ابعد من الاقتصاد البدوي عن الخضوع لعلاقات التبادل الجماعية البدائية . صحيح ان اسواق التبادل في انحاء شبه الجزيرة كانت تخضع لاشراف رؤساء القبائل ، ولا سيما الذين كانوا يلقبون انفسهم بالملوك تشبها بملوك الحيرة والفساسنة العرب ، وقد فعل ذلك - مثلاً - رئيس دولة الجندل فسمى نفسه ملكا ، وهكذا فعل رؤساء تميم من بني

(١) المرجع السابق : ص ٢١٧ .

(٢) راجع بليبيف : ص ١٠٠ .

عبدالله بن زيد ، واخذوا يسلكون سلوك الملوك بفرض ضريبة العشر (١) على تجار الاسواق التي يشرفون عليها - نقول : صحيح ذلك ، غير ان اشرفهم ذلك لم يكن يعني قيامهم بالمبادلات باسم قبائلهم جملة ، اي عرض انتاج القبيلة بشكل جماعي لمبادلاته ببضاعة تعود للقبيلة ككل . ان مثل هذا الشكل التبادلي لم يكن يحصل : اولا ، لانه لم يكن هناك ملكية جماعية لانتاج القبيلة . وثانيا ، لان اشرف رؤساء القبائل على الاسواق لم يكن القصد منه سوى توفير الظروف « الادارية » لحصول هؤلاء الرؤساء على المزيد من الثروات الخاصة بهم ، اي لتحصيل ضريبة العشر من تجار الاسواق ، ولضبط جباية الاتاوات التي يفرضونها على القبائل الخاضعة لهم كعائدات لثرواتهم الفردية ، وكذلك جباية ضريبة اخرى من التجار لقاء مرور قوافلهم في اراضي الرؤساء ولقاء حمايتهم هذه القوافل (٢) . وثالثا ، ان هؤلاء الرؤساء كانوا هم انفسهم تجارا ايضا يرسلون تجاراتهم الى الاسواق التي تقام في اماكن اخرى ، كما كان يفعل ملوك الحيرة وتجار مكة الاغنياء (٣) .

#### سادسا - الاساس المادي لسلطة رئيس القبيلة :

من الملحوظ ان سلطة رئيس القبيلة او العشيرة (٤) اصبحت ، في الفترة التي هي موضوع بحثنا ، لا تستمد وجودها وقوتها من التقاليد القبلية وحدها ، بل تستمدهما - بالدرجة الاهم - مما يكون للرئيس ، او المتصدي للرئاسة ، من وضع اقتصادي يستطيع به الغلبة على منافسيه والسيطرة على افراد القبيلة بتقديم المنافع المادية والخدمات المتعلقة باوضاعهم المعيشية . من هنا كان يزداد انهماك رؤساء القبائل بممارسة كل ما يؤدي الى تكديس الثروات لديهم بمختلف الوسائل المتيسرة لهم آنذاك : سواء بتسمية ملكياتهم الخاصة لوسائل الانتاج في البادية او في الحاضرة ، ام بتوسيع مبادلاتهم التجارية في اسواق البلاد وخارجها ، ام بجباية اموال الاتاوات والضرائب التي يفرضونها بالسطوة على القبائل والتجار والقوافل . حتى عادة الكرم

(١) من الطريف انه كانت في بعض انحاء شبه الجزيرة اسواق لا تفرض فيها الاعشار لانها ليست في ارض « مملكة » ، اي لم يتخذ رئيس القبيلة فيها لقب ملك ، ومن هذه الاسواق يذكرون سوق الشحر ، غير ان التجار يدفعون بدل العشر رسم الحماية للرئيس الناقد ( انظر جواد علي : ج ٤ ، ص ٤١٤ - ٤١٥ ، نقلا عن الحبر : ص ٢٦٢ - ٢٦٧ ) .

(٢) المرجع السابق . (٣) ايضا .

(٤) القبيلة اخص من العشيرة . فان العشيرة مجموعة من عدة قبائل يجمعها اصل نسبي واحد ، او يجمعها تحالف معين ، كقرش مثلا : فهي عشيرة ينتمي اليها نحو عشرة فروع ، منها هاشم وامية .

الماثورة عن اهل الجاهلية كان الرؤساء يستغلونها لدعم سلطتهم . وليس بعيدا عن الدلالة على هذا الواقع قول حاتم الطائي ، وهو مضرب المثل بالكرم الجاهلي :

يقولون لي : اهلك مالك فاقصد وما كنت - لولا ما يقولون - سيدا

وليس ادل ، كذلك ، على اهمية عامل المال عند الجاهليين ، فسوق الاعتبارات القبلية التقليدية ، في تولية المناصب الرئيسية ، وفي تحديد المواقف الخطيرة ، من النظر الى حادثين تاريخيين يذكرهما الاخباريون ورواة الحديث : احدهما ، حادث انتزاع منصب الرفاة والسقاية في مكة من ابي طالب عم النبي بسبب من ضعفه المالي (١) رغم مكانته العالية في قرين من الوجهة القبلية . والثاني ، حادث اسلام عدي بن حاتم الطائي كما يرويه الذهبي عن ايوب السخيتاني عن ابن سيرين عن ابي عبيدة بن حذيفة . فقد جاء خلال هذه الرواية ان النبي قال : يا عدي ! اسلم تسلم ، فأظن ما يمنعك ان تسلم خاصة تراها بمن حولي ، وانك ترى الناس علينا البأ واحدا (٢) . هل اثبت الحيرة . قال عدي : لم آتيا ، وقد علمت مكانها . قال النبي : توشك الضعينة ان ترتحل من الحيرة بغير جوار حتى تطوف بالبيت ولتفتحن علينا كنوز كسرى . قال عدي : كسرى ابن هرمز !؟ . قال النبي : كسرى ابن هرمز . وليفيضن المال حتى يهنم الرجل من يقبل ماله صدقة (٣) . لقد سبق خلال هذا الحوار ان افحمه النبي بأمرين دون ان يدفعاه الى الاسلام . فلما سمع بأمر المال هكذا ، قال عدي : فلقد رأيت اثنتين ، واحلف بالله لتجيئن الثالثة ، « يعني فيض المال » ، كما يقول نص الرواية نفسه (٤) .

ان النظر الى المال عند الجاهليين بهذا القدر من الاهتمام الذي يتجاوز الاهتمام بالاعراف البدوية ويتجاوز احترام هذه الاعراف لذاتها ، لا يمكن ان تكون له صفة الظاهرة الاجتماعية ، على نحو ما رأينا ، الا في مجتمع انحلت فيه - او توشك ان تنحل - هيمنة العلاقات البدوية الخالصة . ولكن ، حين نحن نرى الى هذه العلام التي ذكرنا والى العلام التي لم نذكر ، يجب ان نرى ايضا الى ما يقابلها من علائم هي من مظاهر النظام القبلي ، كحياة الترحل البدوية ،

(١) انظر البلاذري : « الانساب » ، ج ١ ، ص ٥٧ .

(٢) الخصاصة : الفقر . الالب : الخشد من الناس تجمعهم عداوة واحسدة لشخص او اشخاص آخرين ، يقال : « هم عليّ الب واحد » . فالنبي يقول هنا لعدي : اظن ان السدي يمنعك من الاسلام ما تراه من فقر جماعة المسلمين ( حينذاك ) ، وانك ترى كثرة اعدائنا .

(٣) الضعينة ( جمعها ضعائن .. ) : الهودج ومن في الهودج من نساء او عموما .

(٤) النص الكامل للرواية في « سير اعلام النبلاء » للذهبي : ج ٣ ، ص ١١٠ .

وكالاعتبار الذي لا تزال تحظى به رابطة الدم والنسب ، والالتزام القبيلةمجتمعة  
بنيل الثار لقتلاها من القبيلة الاخرى مجتمعة ايضا ، وان جرى القتل بصفة  
فردية ولاسباب شخصية ، وكذلك الشأن بدفع ديات القتلى ، اذ كان لا يزال  
لرأيا على القبيلة ككل ان تدفع للقبيلة الاخرى ككل ايضا دية القتل منها اذا  
كان القاتل احد افراد القبيلة الاولى وان كان القتل فرديا والسبب شخصا  
كذلك . وهكذا الامر بشأن الترحل . فهو ترحل جماعي يقرر رئيس القبيلة  
زمانه والمكان المطلوب النزول فيه من جديد . كما انه لا يزال بيد الرئيس قيادة  
القبيلة في كثير من شؤون السلم وفي كل شؤون الحرب، الى غير من مظاهر  
الحياة البدوية . غير ان كل هذه المظاهر كانت تمارس وجودها وتأثيرها  
بحكم قوة الاستمرار فقط ، في حين كانت تفقد ، شيئا فشيئا ، اسها  
الاقتصادية ، ويهتز مكانها داخل البنية الاجتماعية العامة .

ج - في منطقة العربية الغربية

## ١ - الحجاز ... مكة :

اطلنا ، في ما سبق ، اطلالة عامة على شبه جزيرة العرب في جاهليتها الاخيرة . لكن وجهة البحث تقتضي الان ان نوجه الى المنطقة ذات الخصوصية المتميزة حينذاك بأنها المنطلق التاريخي لحركة الصيرورة الجديدة في بلاد العرب . نعلم بها المنطقة المسماة بـ « العربية الغربية » حيث يقع الحجاز ، وحيث تقع مكة ذاتها من الحجاز . ففي هذا الموقع - بتحديد - كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب ، وعبر هذا الموقع ذاته كانت حركة هذا التاريخ تجد اللقاح الضروري يأتيها من جانبي العالم المنحضر وقتئذ : جانبه الشرقي حيث تسيطر حضارة الفرس ، وجانبه الغربي حيث تسيطر حضارة البيزنطيين . كان الحجاز هنا - ومكة نقطة المركز منه - ملتقى اكبر الروافد التجارية العالمية ، حاملة اليه روافد اخرى من مكتسبات التاريخ البشري حتى ذلك الحين ، اي حتى بدايات العصر الوسيط . ومع هذه المكتسبات (١) كانت تسرب الى هذه المنطقة مؤشرات الاتجاه العام لتطور البلدان الخاضعة او التابعة لهذه الامبراطورية او تلك من الامبراطوريتين المتصارعتين الوحيدتين على اقتسام اهم الاجزاء الاسيو - افريقية المحيطة بالمرات البحرية الرئيسة (الابيض المتوسط ، البحر الاحمر ) في مطلع العصر الوسيط . كانت كلتا الامبراطوريتين ، آنئذ ، تمثل - بنظامها الاجتماعي - شكلا تاريخيا من التداخل

(١) مما ينبغي ذكره من هذه المكتسبات التي كانت تدخل مجتمع الجاهلية عبر الصلات التجارية : المهارات الحرفية ، والمعارف العملية عن الزراعة واستخدام الآلات التقنية ، والافكار والمقائد المتنوعة ، وكثير من العادات الحضارية التي كان يمارسها زعماء القبائل وكبار نجس قريش واستخدام المقتنيات المنزلية النفيسة ، فضلا عما كان يمارسها زعماء القبائل وكبار القوافل القرشيين ، خلال رحلاتهم التجارية ، من الاطلاع على ما يجري في العالم الخارجي من احداث سياسية وما يعانيه سكان البلدان المجاورة من مشكلات اجتماعية كانت ترافق حالات التمرد الناشئة عن استنزاف قوى الامبراطوريتين في صراعهما على اقتسام بلدان المتوسط والمناطق الرئيسة من شبه الجزيرة العربية ( اليمن والحجاز ) .

بين نظامي المجتمع العبودي والمجتمع الإقطاعي . ان هذه المؤشرات الإنشائية من الخارج، عبر الروافد التجارية، ومعها الروافد الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية، كانت تتفاعل - بنشاط - مع المؤشرات الداخلية لاتجاه تطور المجتمع العربي في أحياء الجاهلية .

على أساس من هذا التفاعل كان يتحرك التاريخ الجديد لبلاد العرب . اننا هنا ، في هذه المنطقة وفي هذه الفترة الزمنية ذاتها ، نستطيع ان نلمس حركة صيرورة تاريخية كانت علاماتها تبرز متوالية ومتداخلة في مختلف نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية . ولم تكن العلامات التي رأينا فيها سابقا دلائل انحلال المجتمع القبلي البدائي فسي شبه الجزيرة ، اثناء هذه الفترة ، سوى التعبير عن جانب **النفي** من ديالكتيك حركة الصيرورة هذه . فلا بد لنا - بعد - من رؤية الجانب الآخر منه ، اي جانب **التكون والولادة** . ان دراسة الظروف التاريخية لهذه الفترة تضع ايدنا على نقاط هامة تكمن فيها عوامل التوجه التاريخي الجديد . وسنطلق في دراسة هذه الظروف من **مكة** :

## ٢ - مكة في تاريخها :

لعل اطرف ما ورد عند الاخباريين العرب من تفسير لاسم « مكة » هو القول بانه اسم مشتق من « امتك » . وهو يقال لولد الناقة اذا امتص جميع ما في ضرعها فلا يبقى فيه شيئا . وبناء على هذا الاشتقاق يؤولون تسميتها بمكة انها تمتص الناس، اي تجذبهم اليها لكونها بلدا مقدسا (١) وقد اخذ المعجميون الكلاسيكيون بهذا المعنى فقالوا : مكة وامتك ، بمعنى مصه جميعه ، واهلكه ونقصه « ومنه مكة للبلد الحرام او للحرم كله ، لانها تنقص الذنوب او تغنيها او تهلك من ظلم فيها » (٢) . بالرغم من ان مثل هذا التفسير ذاتي لا وزن تاريخيا له ، يعكس - مع ذلك - مكانة هذه المدينة في تاريخ العرب قبل الاسلام . وهي في هذا التاريخ قديمة ، وللأخباريين قصص كثير عن عهدها القديم ، « وقد اوجد الاخباريون ولا شك هذا القصة وامثاله لتصورهم ان مثل هذا القصة سيرفع من شأن المدينة المقدسة في القدم ويجعلها كمسبة العرب جميعا قبل الاسلام » (٣) . ولعل بطليموس ، اذ سمي مكة في

(١) راجع ياقوت : البلدان ( ط بيروت ) مج ٤ ، ص ١٨٢ .

(٢) الفيروزبادي : القاموس المحيط ، مادة « مكة » .

(٣) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٩٠ .

« جغرافيته » باسم « مكربا Mocaraba ! » (١) ، كان يعني هذا الامر نفسه قبل الاخباريين العرب بعدة قرون (٢) بناء على تفسير جوادعلي لكلمة « مكربا » بمعنى « مقرب » وهو « من التقرب الى الاهتمام ، وان « مكربا » هي « مقربة » او شيء اخر قريب منه ، لانها مدينة مقدسة تقرب الى الاصنام » (٣) غير ان هذا الاسم الذي ذكره بطليموس لمكة لم يرد عند غيره من الجغرافيين والمؤرخين الكلاسيكيين الا عند الاخباريين العرب . على انه من المفيد جدا ان نجد فسي حديث هذا الجغرافي القديم الذي اعتمده الجغرافيون العرب في العصر الوسيط ، مستندا يؤكد ان مكة كانت معروفة في عهده ، اي في القرن الثاني للميلاد ، في حين اننا نفتقد الاسانيد التي تلقي ضوءا على تاريخها في ما قبل زمن بطليموس (٤) . ان كل الاشارات السابقة الى معاني اسم « مكة » يؤكد انها كانت ، حتى في تاريخها القديم ، تتمتع بمنزلة متميزة في بلاد العرب . وسواء اكانت منزلتها هذه ناشئة في الاصل عن سبب ديني ام عن اسباب اخرى تاريخية ، فان ذلك - على اي حال - يضعها في مركز بالغ الاهمية من تاريخ العصر الجاهلي بالنسبة لبحثنا هنا عن مواطن التحرك التاريخي في هذه المنطقة ايدانا بانتهاء عهد الجاهلية ، اي بتغير البنى النوعية التي كان يقوم عليها هذا العهد . ان الذي يعنينا من تاريخ مكة ، في هذا البحث ، هو الزمن الواضحة فيه معالم التحرك التاريخي ذاك ، بل هو - ايضا - الزمن الاقل غموضا في نظر الباحث بالقياس الى ما سبقه من ازمته لا تزال تفتقر الى الاسانيد الصحيحة لمعرفة الحقائق التاريخية عنها .

ان الذي نعرفه من الاخباريين عن زعامة قريش في مكة انها بدأت في عهد قصي بن كلاب ، وكانت قبله بيد خزاعة ، فانتزعاها هو - اي قصي - ايام عمرو بن الحارث المعروف بابي غبشان الخزامي (٥) . وتختلف رواياتهم في كيفية انتزاعها ، ولكنها تتفق على ان ذلك لم يحدث دون اقتتال اعقبه انتصار لقصي على خزاعة ، اما بالحرب او بنتيجة الاحتكام الى يعمر بن عوف بن كعب

(١) المرجع السابق : ١٨٨ .

(٢) عاش بطليموس في القرن الثاني للميلاد .

(٣) جواد علي : ص ١٨٨ .

(٤) المرجع نفسه .

(٥) ابن سعد : الطبقات الكبرى ( ط صادر - دار بيروت ١٩٥٧ ) ج ١ ، ص ٦٩ - السموذي :

مروج الذهب ( ط ، م . عبد الحميد القاهرة ١٩٥٨ ) ج ٢ ، ص ٥٧ - الطبري : تاريخه ( ط دار

القاموس الحديث ، بيروت ، دون تاريخ ) ج ٢ ، ص ١٨١ وما بعدها - ابن خلدون : المقدمة

( ط دار الكتاب اللبناني ) ص ٦٢٢ .

### ٣ - تطورات .. وعلاقتها :

يجمع الاخباريون على ان قصيا (١) ما ان خلصت له زعامة مكة حتى احدث احدانا يذكرون لها تفاصيل متشعبة دون اتساق ، ولكنها تنطوي على **مادة تاريخية** تقدم لنا رؤية إلى تلك التطورات ، وإلى العلامات الشاهدة على اتجاه تلك التطورات . ومن هذه المادة التاريخية ، بعد غربلة التفاصيل ، نستخلص الرؤيات الآتية :

#### اولا - تصنيف « المجتمع » المكي :

يقول الاخباريون انه حين تسلم قصي زمام الزعامة القرشية المكية « قطع مكة رباعا بين قومه ، فانزل كل قوم من قريش منازلهم ... » (٢) . ليس لزاما علينا ان نجاري الاخباريين هنا بأن قصيا نفسه ، برغبة ارادية فردية ، فعل ذلك . فالمهم ، عندنا ، في هذا الحديث هو مغزاه التاريخي ، مع نظرنا اليه انه حدث موضوعي ، لا فردي ارادي . اي انه نتاج ظروف تطور معين نضجت موضوعيا فأحدثته في وقته المناسب وفي مكانه المناسب . اما المفزى التاريخي ، فليس يتضح الا بوضوح الحدث نفسه . انه - في الواقع - كان « **تصنيفا** » اجتماعيا لسكان مكة من بطون قريش وحلفائها ، اذ جعلهم : « صنفا » **ممتازا** اتخذ من بطاح مكة ، اي ما حول الكعبة ، مسكنا له ، فدعي - لذلك - بـ « قريش البطاح » ، و « صنفا » ادنى مرتبة من ذلك اسكن في ظواهر مكة ، فسمي بـ « قريش الظواهر » (٣) . ولكن على اي اساس قام هذا « التصنيف » ؟ . اذا علمنا ان « قريش الظواهر » كانت متبديدا او شبه مستقرة ولم تكن حالتها

(١) استخدم بعض المستشرقين القصة المزيج من الخيالي والحقيقي عن شخصية قصي ، في روايات ابن الكلبي وابن اسحاق وابن جريج ، للاستدلال به على ان قصيا شخصية خرافية (راجع جواد علي : ج٤ ، ص ١٩٤ - ١٩٥) . ومهما يكن امر هذه الدعوى ، فان المسألة في موضوعنا لا تقوم على ان شخصا اسمه « قصي » وجد فعلا او لم يوجد ، بل تقوم على حقيقة تاريخية ثابتة ، هي ان ارسطراطية قريش تمكنت من بسط سيطرتها على مكة في زمن معين وانها فوضت احد زعمائها - وليكن اسمه « قصي » - ان يتولى باسمها تمثيل هذه السيطرة التي اكد التاريخ وجودها ، واكد النتائج التاريخية التي افترت بهذه السيطرة .

(٢) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص ٧٠ - ٧١ .

(٣) مما يدل على امتياز قريش البطاح بمكانة تعلق مكانة قريش الظواهر ، قول الشاعر زكوان (وهو مولى عمر بن الخطاب) مفاخر الفصحاء بن قيس الفهري حين ضربه :

فلو شهدتني من قريش عصابة قريش البطاح ، لا قريش الظواهر

(ابن سعد : الطبقات ، ج١ ، ص ٧١) .

الذي ينتمي الى كنانة (١) . لكننا لا نعرف هذا الزمن بحدود واضحة ، فليس لدى الاخباريين ما يضيء لنا هذه الحدود سوى ما يمكن استنتاجه من اشارة وردت عندهم في احدي الروايات القائلة بأن قصيا اشترى ولاية البيت (الكعبة) من ابي غبشان الخزاعي بزق من الخمر ويعود ، وان هذه الصفقة هي اساس المثل المعروف : « اخسر صفقة من ابي غبشان » (٢) ، وان ذلك حدث في ابام المنذر بن النعمان ملك الحيرة (٣) . هذه الاشارة الاخيرة ، رغم انها وردت بصدد حادث « الصفقة » - الاسطورة ، فتفتح امامنا ضوءا على الزمن السدي بدأت فيه زعامة قريش ، بشخص قصي ، في مكة . فان المنذر بن النعمان الذي تذكره الرواية ، هو - دون شك - ابن النعمان الاول بن امرئ القيس الثاني ، وليس هو المنذر بن النعمان (٦٣١ - ٦٣٢) « الذي تسميه العرب بالغرور ، الذي قتل بالبحرين يوم جواثا » (٤) ، والذي تولى امر الحيرة ثمانية اشهر « الى ان قدم خالد بن الوليد الحيرة » (٥) ، لان هذا متأخر حتى عن زمن ظهور الاسلام . اما ذلك فقد خلف اياه النعمان الاول على الحيرة سنة ٤١٨ للميلاد (٦) . في هذا الضوء ، غير المباشر ، نستنتج ان عهد الزعامة القرشية على مكة يرجع الى النصف الاول من القرن الخامس . ان هذا الاستنتاج - والارجح عندنا انه صحيح - يضيء على حركة الاحداث والظواهر في هذه المنطقة من بلاد العرب خلال الفترة الاخيرة للجاهلية ، طابع المنطق التاريخي غير الاستثنائي . لان العلامات التي يسجلها عهد الزعامة القرشية المكية ليس من منطق التاريخ ان تكون وليد الزمن القصير القريب جدا من نشأة الاسلام ، كما نفهم من احاديث الاخباريين عن احوال الجاهلية الاخيرة . بل يفترض لها هذا المنطق زمنا ابعد من ذلك ، كما يفترض ايضا ان الدور الذي مثله قصي نفسه ، في بدء الزعامة القرشية المكية ، لم يكن هو البداية بقدر ما كان نتيجة فعل تاريخي شاركت فيه مكة ، قبل ذلك ، بدور بارز زمنا طويلا . ان التطورات التي يذكر التاريخ حدوثها عند استتباب الزعامة لقريش بمكة في شخص قصي ، جاءت بمثابة قفزة كيفية لتغيرات كهيبة كانت تجري - من قبل - في المنطقة مع تنامي العلاقة التفاعلية بين الانقسام الجديد للعمل في كل من الحاضرة والبادية من جهة اولى ، وبين اتساع الوساطة التجارية وحركة التبادل النقدي في اسواق شبه الجزيرة ، من جهة ثانية .

(١) راجع ابن الاثير : الكامل ، ج٢ ، ص ٨ - والمصادر السابقة .

(٢) ابن الاثير : المصدر نفسه .

(٣) الالوسي : بلوغ الارب (القاهرة ١٩٢٤) ، ج١ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٤) الطبري : ج٢ ، ص ١٥٧ .

(٥) راجع المصدر السابق : ج٢ ، ص ٧٤ وما بعدها .

(٦) السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، ص ٢٦١ .



## ثانيا - الاستثمار الربوي :

يصف **انفلز** اثر المال والربا في المجتمع الاتيني بانه كان من العوامل التي الحققت بالناس الظلم وحرمتهم الحرية (١) . وفي هذا الصدد يقول انفلز انه لم يكن تشريع يلقي بالمدن على قدمي الدائن المرابي كتشريع الاغريق والرومان القدماء (٢) . والواقع ان هذا الوصف ينطبق ، بوجه تقريبي ، على ما كان يجري في مكة وسائر المنطقة العربية الغربية حين بلسخ تمركز المال والثراء بأيدي زعماء قريش الذين اصبحوا يشكلون اريستقراطية المجتمع الجاهلي بأسره ، حدا وسع شقة التفاوت في توزيع الثروة وفي الاوضاع الاجتماعية بوجه عام بين سكان مكة نفسها ، فضلا عن اهل البادية ، وزاد في فداحة سيطرة هذه الاريستقراطية القرشية على الفئات المستضعفة حتى بين صفار التجار المكيين . وذلك باستغلال عجز هذه الفئة من المشتغلين بالتجارة عن منافسة كبار اصحاب القوافل التجارية ، واضطرابها السي استقراض المال بالفائدة للمشاركة في رحلات هذه القوافل ، وفرض فائدة مرتفعة جدا على ما تستقرضه من المال لهذا الغرض ، بحيث تصل نسبة هذه الفائدة الى مئة بالمئة . وهكذا كان شأن هذه الاريستقراطية مع ابناء القبائل في البادية ، من حيث استغلال حاجاتهم الى استقراض المال بالربا الفاحش لشراء مؤنهم قبل اوان المواسم او لكسب العيش بالتاجرة . وفوق ذلك كان المرابون يتشددون في المطالبة برأس المال والفائدة معا دون امبال المدينين الى حين القدرة على وفاء ديونهم « فكان اهل الجاهلية يقول احدهم لمدينه اذا حل عليه الدين : اما ان تقضي ، واما ان تربي ( يعني ان تزيد مقدار الربا ) » (٣) . لقد كان الربا يدور ارباحا كثيرة على اريستقراطية قريش ، في حين كان يجلب الشقاء المادي على الفئات المستضعفة ، في المدن والحواضر وفي البادية على السواء . ولقد زاد في شقاء هذه الفئات ان الاريستقراطية التجارية كانت تفرض الواسا من الضرائب والائات على التجار الصغار من العرب غير المرتبطين بتحالف مع قريش وعلى التجار الاجانب الوافدين الى مكة (٤) ، وعلى القوافل القادمة من الشام الى اليمن والصاعدة من اليمن الى الشام (٥) ، ومن ذلك ضريبة العشور التي كانت تفرضها على

المالية حسنة « (١) ، وان قريش البطاح هم الذين « . . كان منهم التجار والاثرياء » (٢) - علمنا اذن ان هذا « التصنيف » قام على اساس روعي فيه الوضع المالي او الوضع الاقتصادي - الاجتماعي ، دون العرف القبلي ، اي دون مراعاة العلاقات القبلية . بدليل ان كلا « الصنفين » ينتمي الى قريش او الى احلاف قريش ، فهؤلاء « قريش البطاح » واولئك « قريش الظواهر » فكلهم اذن من قريش . فلو ان الانتماء العشائري وحده كان موضع الرعاية هنا لكان « التصنيف » ظهر بشكل اخر ، كان تكون بطون قريش كلها في المكان المفضل ( بطاح مكة ) ، وتكون بطون العشائر الاخرى من الاحلاف كلها في الظواهر . ولكن المسألة لم تبق كما كانت قبل ان يتسرب الانحلال الى القيم القبلية والى النظام القبلي ذاته . المسألة اصبحت الان ان شيئا قد تغير ، وان وضعها جديدا قد اخذ يفرض قيما جديدة ، كنتيجة لتطور تجاري واجتماعي جعل الوضع المالي والتجاري في المقام الاول من الاعتبار ، فكان ان اصبح بنو عبدمناف وبنو عبد الدار في مقدمة « قريش البطاح » ، لانهم اصبحوا اوفر مالا واعظم تجارة . ثم جرت المعايير هكذا بحيث احتلت اهمية في قريش الجاهلية مكان الصدارة ما اصبح فيها اعظم التجار ثراء ، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة . فاذا رجعنا الى اصل زعامة قريش من البدء ، اي الى العهد الذي يحدده الاخباريون مبدا لزعامة قريش ، وهو عهد قصي ، راينا روايات ابن الكلبي وابن اسحاق تتفق على تفسير واحد لسبب انتقال الزعامة على مكة من خزاعة الى قريش ، فتقول انه حين مات خليل بن حبشية زعيم خزاعة ( خليل هذا والد حبشي زوج قصي ) تولى ابو غبشان حجابة البيت بعده ، وكان قد « انتشر ولد قصي ، وكثر ماله ، وعظم شرفه ، فراى - اي قصي - انه اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة وبني بكر . . » (٣) . فهنا نرى - في الرواية - ان « كثرة المال » الذي نتج عنه « عظم الشرف » ، اصبح اساسا مشروعا لاولوية قصي بتولى السلطة على الكعبة وعلى مكة .

ان تعاطف ثروة قريش كان يزداد تأثيرا في تغيير القيم القبلية ، وفي انتاج قيم جديدة تقوم على قاعدة مادية - اقتصادية هي المرجع الاول ، رغم استمرارية الكثير من الاعتبارات القبلية التي اصبح في المركز الثانوي من التأثير في مجرى الحياة العامة لاهل الجاهلية . بذلك اصبح مكة في مركز المسيطر على عملية تفكيك البنية الاقتصادية - الاجتماعية للمجتمع القبلي من اسسها .

(١) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٩٥ .

(٢) سالم : ص ٣٦٧ .

(٣) الطبري ( باسناده الى ابن اسحاق ) : ج ٢ ، ص ١٨٢ - وابن سعد ( باسناده الى ابن

الكلبي ) ج ١ ، ص ٦٨ .

(١) ماركس - انفلز ، المختارات ، مج ٢ قسم ٢١ ، ص ٢ ( بالروسية ) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) بدرالدين العيني : عمدة القاري ( شرح صحيح البخاري ) دار الطباعة النورية ١٣٤٨

ه ، ج ١١ ، ص ٢٠٢ .

(٤) انظر السعودي : مروج ، ج ٢ ، ص ٥٨ .

(٥) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٨٨ .

من يدخل مكة من تجار الروم (١). والى جانب ذلك كانت قوافل الأريستقراطية هذه تدفع لرؤساء القبائل التي تمر القوافل بأراضيها جمالات لقاء حمايتها طوال الطريق . لقد كانت هذه الجبايات والجمالات كلها ترفع من كلفة السلع الجلوبة ، فيتحمل المستهلكون والمنتجون الزراعيون والحرفيون وصغار التجار بسبب ذلك غلاء السلع الجلوبة من جهة أولى ، ورخص المواد المحلية التي يتكسبون بها من جهة ثانية (٢) . أما الأريستقراطية المالية والتجارية المكية فتكبر بذلك قوافلها حتى تنتظم آلاف الأبل (٣) ، ويتعاطف التمرركز المالي والتجاري في أيديها . هكذا ، مرة أخرى ، نرى تجارة قريش ومرابحها الربوية تزيد في تمجيد عملية التفكك الجارية داخل بنية المجتمع القبلي في الجاهلية الأخيرة . وينبغي ان نذكر هنا ان الاستثمار الربوي لم يقتصر على أريستقراطية قريش في مكة . فقد كان في يثرب وفي الطائف وفي اليمن وفي أماكن أخرى من شبه جزيرة العرب مرابون يعيشون على الربا بطفيلية مربحة دون عناء (٤) .

### ثالثا - تنظيم العلاقات التجارية :

ان ضخامة المهمة التي كان يقوم بها زعماء قريش الأثرياء في مجال الوساطة التجارية والاتجار مع بلدان العالم الخارجي والأسواق الداخلية ، قد فرضت اشكالا من التنظيمات التجارية المتطورة بالقياس للعصر الجاهلي . ومن المؤكد ان هذه التنظيمات كانت بوحى من ضرورات الافادة المطلقة العائدة لصالح الفئة العليا من تجار قريش وصالح المتعاملين معهم خارج بلاد العرب على مستوى الحكومات او مستوى الفئات التجارية في بلدان الخارج . من هذه التنظيمات ما يتعلق بالأسواق الداخلية ، ومنها ما يتعلق بالمعاملات الخارجية . اما الأولى فتتمثل بتنظيم أسواق موسمية ، كموسم الأشهر الحرم . فقد رتبوا أوقات هذه الأسواق على نحو يضمن لها الهدوء والامان خلال الأشهر التي تعارفوا على تحريم الاقتتال فيها (٥) وقد كان الحج من

(١) الأزرقي أبو الوليد ، محمد بن عبدالله بن احمد : اخبار مكة ( نشر رشدي الصالح ملحق ، مكة ١٣٥٢ هـ ) ج ١ ، ص ١٠١ .

(٢) انظر جواد علي : ج ٨ ، ص ١٩٧ .

(٣) انظر سيرة ابن هشام : ج ١ ، ص ٢٧ - ٢٨ .

(٤) انظر جواد علي : ج ٨ ، ص ١٢٩ .

(٥) قسم اهل الحجاز في الجاهلية شهور السنة الى اثني عشر شهرا ، اربعة منها سميت بالأشهر الحرم ( ثلاثة متوالية : ذو القعدة ، ذو الحجة ، والحرم . وشهر منفرد هو رجب ) لانهم اعتبروها مقدسة لا يجوز فيها قتال ولا بغي ولا انتهاك الحرمات ، واجازوا في الشهور الثمانية الباقية القتال والغزو ( جواد علي : ج ٨ ، ص ٢٧٣ ) .

أكبر مواسم الربح لقريش ، تباع قريش ما عندها للاعراب القادمين اليها من البادية ولاهل القرى البعيدة عن مكة ، وتشتري منهم ما يحملونه معهم من مواد وسلع ، ثم تقوم قوافلهم ( اي قوافل قريش ) بنقل الفائض مما اشترته السي الأسواق الخارجية في بلاد الشام والعراق ، وتشتري في مقابل ذلك ما يحتاج اليه الحجاز وعراب البادية من سلع ومواد (١) . كما تتمثل هذه التنظيمات الداخلية باشكال أخرى من الجباية المفروضة على الأسواق ، كجباية المكس ، وهو دراهم كانت تؤخذ من بائع السلع في هذه الأسواق ، وكضريبة الأرباح على المبيعات ، وهذه ضريبة قديمة في الجاهلية كانت حكومة قتيبان تأخذها على اساس عشر ارباح البيع او الشراء ، ثم عثمت فصارت تؤخذ من ارباح كل دخل باطلاقا . هكذا كان شأن سائر الضرائب : تتجاوز حدود التنظيم الضروري فتصبح عبئا فادحا على المستهلكين والمنتجين المحليين وصغار التجار . وهناك تنظيمات أخرى تتعلق بمختلف المعاملات من اجارة ودين ورهان ومزارعة ، وبعضها يتعلق بالعقارات والمسققات وحقوق الانتفاع بالراعي ومياه الأنهار والعيون ، وبعضها يتعلق بالمكاييل والموازين والمقاييس (٢) ونظام الامانات والودائع والصكوك (٣) . ويمكن ان يدخل في هذا الباب التحالفات المحلية كحلف بني عبدمناف المعروف بحلف المطيبين ، واحلاف بني عبدالدار (٤) .

اما التنظيمات المتعلقة بالتعامل مع الخارج ، فيبدو انها كانت اكثر تطورا ، من حيث اسلوبها المتقدم اولا ، وثانيا ، من حيث كونها تشكل عاملا مساعدا لتطوير الخدمات التجارية وانماء التجارة الغربية ولدفع ظروف التطور الاجتماعي القائمة يومئذ نحو ابعاد واقعية جديدة . ان هذه التنظيمات تتمثل باشكال العلاقات التي كانت أريستقراطية قريش تحقق اهدافها التجارية والاقتصادية على اساسها في التعامل مع بلدان العالم الخارجي . ان النجاح الباهر لعملية الوساطة التجارية التي كانت تؤديها الأريستقراطية المكية بين بلاد العرب ومختلف البلدان حتى المتصارعة والمتعادية كبلاد الفرس وبلاد الروم ، يدل انه لم يكن نجاحا عفويا . اي انه ما كان يمكن تحقيق شيء منه لو كان متروكا للاتصالات والتعاملات العفوية ، بل لا بد ان وراءه نوعا من التنظيم على مستوى متقدم بالنسبة للعصر . ويبدو لنا واضحا ان أريستقراطية قريش هذه جمعت ، بفضل ممارساتها الطويلة وتنوع صلاتها

(١) المرجع الأخير : ج ٨ ، ص ١٥٨ .

(٢) راجع احمد ابراهيم الشريف : مكة والديانة في الجاهلية وعصر الرسول ( القاهرة ١٩٦٧ ) ، ص ٢١٦ .

(٣) لامنس : مكة قبيل الهجرة ( بيروت ١٩٢٤ - بالفرنسية ) ، ص ١٣ .

(٤) راجع ابن الاثير : الكامل ، ج ٢ ، ص ٩ .

الخارجية ، ميزتين : الاطلاع الدقيق على شؤون الصراع السياسي بين الفرس والروم ، والحس المرفه بحدود الموقع الذي تقف فيه بين المتصارعين تحتفظ بمصالحهما التجارية لدى كل منهما كاملة . من هنا كان الانطباع المعروف عند الباحثين المعاصرين من ان اهل مكة اتخذوا موقف الحياد بين الساسانيين والبيزنطيين ، وان هذا الموقف كان من مصلحتهم (١) . وتدل الاخبار التي تتحدث عن علاقاتهم الحسنة مع الروم والفرس على ان هذه العلاقات كانت خاضعة للتنظيم بالفعل . فليس من باب العقوبة ، مثلا ، ان « كانت القوافل التي تذهب من بلاد العرب الى الشام تنزل في اسواق معينة عينتها لهم الحكومة الرومانية لتحصل منهم الضرائب المفروضة على « الصادرات » ولتراقب الاجانب الذين يقدمون الى بلادها . وكانت هذه القوافل اول ما تنزل في البلاد الرومانية تنزل في ( ايلة ) ، وهي المعروفة اليوم بالعقبة ، ومنها تذهب الى غزة ، وهناك تتصل بتجار البحر الابيض ، ومن غزة يذهب بعض التجار الى بصرى » (٢) ، بل لا بد ان يكون مثل هذا التحديد نتيجة لاتفاقات « رسمية » معقودة بين اصحاب هذه القوافل او من يمثلهم من زعامة قريش ، وبين الحكومة الرومانية او من يمثلها في بلاد الشام وفلسطين . ولعل الدافع لعقد هذه الاتفاقات لا يقتصر على الرغبة في تحقيق المنافع التجارية المتبادلة ، بل يضاف الى ذلك ما اشير اليه في الكلمة السابقة من حرص الحكومة الرومانية ( البيزنطية ) على مراقبة تحرك التجار العرب في البلاد الخاضعة لها من المنطقة المتصلة بشبه الجزيرة العربية . وربما كان هذا الحرص منبعا عن عدم اطمئنان البيزنطيين لحياد زعامة مكة حيال الصراع السياسي بينهم وبين الساسانيين . يؤيد ذلك ما ذكره اوليري oleary من انه لا يستبعد ان يكون من بين تجار الروم في مكة - ويقول الاخباريون انه كان ينزل بمكة بعض تجار الروم (٣) - من كان يتجسس للبيزنطيين على العرب ويكتب اليهم

- (١) عبدالعزيز الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ( دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٩ ) ، ص ١٢ - والسيد عبدالعزيز سالم : ص ٢٥٧ - وجواد علي : ج ٤ ، ص ٢٠٤ .  
(٢) احمد امين : فجر الاسلام ( ط ٨ القاهرة ١٩٦١ ) ، ص ١٥ .  
(٣) تذكر المصادر العربية من بين تجار الروم الذين اقاموا في مكة شخصيات عرفت انها من موالي بعض زعماء قريش ، امثال : نسطاس الذي كان من موالي صفوان بن امية ، وصهيب الرومي الذي كان مولى لعبدالله بن جدعان ثم صار من اثرياء مكة وقد اسلم بعد وصار من صحابة النبي . ويذكرون ايضا شخصا اسمه يوحنا كان مولى لصهيب الرومي ( راجع ابن الاثير : اسد الغابة ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ - وابن هشام : السيرة ، ص ٢٢١ - الاغانبي ، ج ٢ ، ص ٤٢ - والازرقعي : اخبار مكة ، ج ١ ، ص ١٠١ - اما بشأن تواجد الاجانب بوجه عام في بلاد العرب اثناء هذه الفترة فيمكن مراجعة جواد علي : ج ٨ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

عن صلات العرب بالفرس وعن اتصالات الفرس باهل الجزيرة (١) . وعلى اي حال ، فليس من شك بان العلاقات التجارية بين ارسطقراطية قريش والبيزنطيين كانت تخضع لاتفاقات مشروطة بحدود معينة ، كما كان الامر كذلك في علاقاتها بالفرس (٢) والحبشة . فمن الاخبار المعروفة بهذا الصدد ان هاشم بن عبدمناف عقد معاهدة مع الامبراطورية الرومانية ، وعقد عبد شمس بن عبدمناف معاهدة تجارية مع النجاشي ( الحبشة ) ، وعقد نوفل والمطلب بن عبدمناف حلفا مع فارس (٣) . وللأخباريين روايات بشأن « ايلاف قريش » الذي جاء في القرآن الكريم (٤) . ولكن اكثر ما يرد تفسيره عندهم ان هاشما بن عبدمناف هو صاحب الايلاف واول من سته ، « وذلك انه اخذ عصما (٥) من ملوك الشام ، فتجروا آمنين ، ثم ان اخاه عبد شمس اخذ لهم ( اي لقريش ) عصما من صاحب الحبشة ، واليه كان متجروا . واخذ لهم المطلب بن عبدمناف عصما من ملوك اليمن . واخذ لهم نوفل بن عبدمناف عصما من ملوك العراق ، فالفوا الرحلتين : في الشتاء الى اليمن والحبشة والعراق ، وفي الصيف الى الشام . . » (٦) . هذا التفسير يكاد يأخذ به المؤرخون جميعا . وهو يدل دلالة ساطعة على ان هذه « العنصم » التي حصل عليها بنو عبدمناف من حكومات البلدان الجاورة للحجاز ، داخل شبه الجزيرة وحواليها ، قد اتخذت شكل « معاهدات » ، كما يفيدنا المدلول المجازي لكلمة « العنصم » ، اي « العهد » . ثم ان هذا التفسير ، واخذ المؤرخين به ، يشير ان المدى الذي بلغته سيطرة الارستقراطية القرشية ، متمثلة ببني عبدمناف ، على شؤون التجارة في المنطقة العربية الغربية ، خلال النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي ( يقترن ذكر هاشم عند ولايته السقاية والرفادة في مكة بسنة ٤٦٤ ميلادية (٧) ، بحيث كانوا يملكون من الامر ما يتيح لهم ان يعقدوا المعاهدات وينظموا علاقات المنطقة مع غيرها على مستوى الملوك والحكام وفقا لما تقتضيه مصالحهم التجارية وامتيازاتهم الاجتماعية . واننا لنجد في الشعر

(١) راجع جواد علي : ج ٤ ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٢) يشير لامنس ( مكة قبيل الهجرة ، ص ٣٢ ) الى معاهدات تجارية عقدتها قريش مع كل من حكومتى بيزنطة وطيسفون ( فارس ) .

(٣) محمد حسين هيكل : حياة محمد ( القاهرة ١٩٥٢ - ط ٥ ) ص ٩٧ .

(٤) سورة قريش ( مكية ) : ١ ، ٦ ، الآية ١ - ٢ .

(٥) العنصم : يسم فسكون : ( جمع مفرده عصام ، وهو في الاصل جبل تشد به القرية او الدلو ، والعروة التي يعلق بها الوعاء ، وبالعلاقة المشابهة المعنوية - يستعمل مجازا بمعنى العهد ) ( القاموس المحيط ، المنجد : مادة « عضم » ) .

(٦) البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٥٩ .

(٧) راجع هيكل : حياة محمد ، ص ٩٧ .

الجاهلي ما يؤيد أولا تفسير « العنصم » بمعنى العهد ( = المعاهدة ) ، وما يؤكد ثانيا سيطرة بني عبدمناف في قريش على المجتمع المكي اقتصاديا واجتماعيا . من امثلة هذا الشعر قول مطرود بن كعب الخزاعي ( ١ ) :

يا ايها الرجل المحول رحله  
هبلتك امك ! لو نزلت عليهم  
الآخذون العهد من آفاقها  
هلا نزلت بال عبدمناف  
ضمنوك من جوع ومن اقراف ( ٢ )  
والراحلون لرحلة الايلاف

وقول الحارث بن حنشل السلمي ، وهو اخو هاشم بن عبدمناف لأمه ( ٣ ) :

ان اخي هاشما ليس اخا واحد  
والخير في توبه ، وحفرة اللاحد  
والله ما هاشم بالناقص الفاسد  
الآخذ الالف ، والوافد للقاعد

ان تنظيم العلاقات التجارية بين ارسنقراطية مكة والعالم الخارجي على النحو المتقدم ، كانت له انعكاسات اقتصادية واجتماعية على حياة اهل الحجاز في المدن والبادية معا . فقد وقرت الاسباب لانظام هذه العلاقات دون تركها لعفوية الظروف الطارئة او لتقلبات الاحوال السياسية . هذا أولا . وثانيا ، فتح لتجارة الصادر والوارد والوساطة بين تجارات الشرق والغرب مجالات واسعة الحدود . وثالثا ، كان عاملا اساسيا في نشر التعامل النقدي داخل المجتمع القبلي بمختلف انواع النقد المتداول في مختلف البلدان الاجنبية التي كانت يتعامل معها تجار مكة ، اي انه - كما قلنا سابقا - ادخل الى هذا المجتمع اهم العوامل في تعجيل تفككه وانحلاله . ورابعا ، كان اداة فعالة في ربط اعداد وفئات كثيرة من سكان المدن والبادية بالعملية التجارية ، سواء كان ذلك بمشاركة بعضهم في تمويل القوافل بمستويات متفاوتة ، ام بتشغيل قسم كبير منهم اما ادلاء للقوافل او حراسا لها او مقدمين الخدمات الضرورية لها على المحطات المنتشرة طوال الطرق البرية وفي الموانئ البحرية ، او متاجرين يبادلون معها السلع الاستهلاكية ، وينشئون تجارات صغيرة بين القبائل ، اضافة الى رؤساء القبائل الذين كانوا يتفاوضون الاتوات والضرائب والهدايا الثمينة لقاء حماية القوافل ، كما كانوا يوظفون مكاسبهم المالية بتجارات كبيرة فتتسع الهوة الاقتصادية الاجتماعية بينهم وبين افراد قبائلهم ، ويتعاطف دور التمايز الاجتماعي في تفكيك النظام القبلي .

( ١ ) البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٦٠ - وابن هشام : السيرة ، ص ١١٢ - ١١٤ - وذكر

الطبري البيت الاول ولم يذكر قائله ( الطبري : تاريخ الامم ، ج ٢ ، ص ١٨٠ ) .

( ٢ ) هبلتك امك : تكلتك - اقراف : يقصد به الشاعر انهم يضمنون نزولهم من الجوع ومن

البيسي او المرض .

( ٣ ) ذكره البلاذري ايضا : المرجع السابق نفسه .

#### رابعا - تنظيم السلطة « السياسية »

ان التطورات الاقتصادية - الاجتماعية التي عبرت عنها المؤشرات السابقة ، كانت تعني ضرورة حدوث تطور آخر هو نتيجة حتمية لها . ففقدت شكلت هذه التطورات القاعدة المادية لنشأة نوع من التنظيم السياسي يتناسب معها ويكون الاداة الكفيلة بحياتها وحماية المكاسب التي نتجت عنها . والمقصود بهذه القاعدة هو الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ووسائل استثمارها الاخرين بقوة المال التي تتحكم بقوة عمل الناس غير المالكين . لقد تبين لنا ، في ما سبق من ظاهرات المجتمع الجاهلي ، ان هذه القاعدة كانت تتمثل بملكية العبيد كوسيلة انتاج ، وملكية الارض المستثمرة في الزراعة ، وملكية المسال الموظف في التجارة وفي الاستثمار الربوي . كما تبين لنا ان التطور الاقتصادي على هذا الاساس كان قد اخذ يؤدي دوره في تفكيك بنية النظام القبلي البدائي ، اذ احدث اشكالا من التمايز بين اعضاء هذا المجتمع فسي مستويات العيشة وتوزيع الثروة العامة والمنتجات من جهة ، وفي حقوق الافراد وتوزيع مواقعهم الاجتماعية حتى ضمن القبيلة او العشيرة الواحدة ، من جهة ثانية ، على نحو من التخطي للاعراف القبلية . ويمكن القول - بصيغة اخرى - ان المجتمع الجاهلي كان ، خلال تلك التطورات ، يأخذ طريقه نحو الانقسام الى جماعات تتناقض المصالح الاقتصادية لاحداها مع المصالح الاقتصادية لجماعاته الاخرى . اي انه كان يتجه الى مرحلة الانقسام الطبقي .

ان هذه الفوارق الاقتصادية - الاجتماعية ، كانت قد بدأت تحدث اشكالا اولية من التملل والتمرد ( الصعاليك ، الطرداء ( ١ ) كعلامة على بدء تحول هذه الفوارق الى تناقضات فعلية تصبح اساسا لانقسام المجتمع الى طبقات ، وان بصورة جنينية . غير ان هذا الانقسام كان مسن الطبيعي ان يظهر

( ١ ) الصعلوك - لغة - هو الفقير . وصعاليك العرب المعروفون هم فئة من الفقراء انتجهم التمايز المشار اليه . فقد انسلخوا عن قبائلهم تعبيرا عن تمللهم وتبردهم ونخلصا من الفقر الذي كانوا يعانون . فان « اكثرهم كان من الفقراء ولا يجدون ما ياكلون ، واذا حصلوا على شيء من غارة او نحوها فشيخ القبيلة هو الذي يأخذ من الغنمة حصه الاسد ، وهم لا ياكلون الا الفئتان » ( احمد امين : « الصعلوك والغنم في الاسلام » سلسلة « اقرأ » ( ١ ) ، ١٩٥٢ ، ص ٢٧ . وقد وصف القتال الكلابي حالة الصعلوك بأبيات جاء فيها :

انا جاع لم يفرح باكلة ساعة  
ولم يبشس من فدها وهو ساقب

( المرجع السابق : ص ٢٥ ) . ولكن اصدق تصوير لشاعر التمرد والاحتجاج لدى هؤلاء الصعاليك على واقع التفاوت الاجتماعي ، ما قاله عمرو بن الورد احد شعرائهم :

« الحقوقي » الملائم للوضع التاريخي حينذاك ، كما نفرض « شرعيتها » على تلك الفئات نفسها التي أصبح عليها أن تخضع « سياسيا » كما هي خاضعة اقتصاديا لاستقراطية قريش « الحاكمة » .

كان « الملاً » المكّي هو المظهر الاول لتجلي سيطرة قريش بشكلها الذي يمكن تسميته ، في لغة عصرنا ، بالشكل « السياسي » . فهو - اي الملاً (١) - يمثل آئذ البذرة الجنينية للدولة ، اي المؤسسة السياسية للطبقة التي تهيمن على مجالات النشاط الاقتصادي في المجتمعات الطبقيّة . وهو في الوقت نفسه يمثل ولادة هذه الطبقة في المجتمع الجاهلي : فقد كان « الملاً » المكّي هذا - وهو يتشكل تاريخيا من جماعة كبار التجار والمرابين ومالكبي العبيد من اهل مكة - يجمع كل السلطات في هيئة واحدة ، هي هيئة الملاً نفسه . وقد عززت هذه « الهيئة » سلطاتها تلك بجهاز قهفي ، كما تسدل الاخبار التي تتحدث عن احابيش مكة (٢) . فنحن نفهم من هذه الاخبار ان جماعة « الملاً » اتخذوا من الاحابيش هؤلاء شرطة مسلحين يحرسون الكعبة ، كما يحرسون منازل اعضاء « الملاً » انفسهم . ان لهذه الحراسة دلالة هامة في موضوعنا . فان اقامة شرطة لحراسة الكعبة كان يعني امرا غير ما يتبادر للذهان من رعاية قداستها الدينية فحسب ، هو حماية اموال القرشيين الذين استغلوا هذه القداسة ليدعوا الكعبة خزائن اموالهم (٣) . اما اقامة شرطة لحراسة

(١) اسم « الملاً » المكّي المعروف يستمد مضمونه التاريخي هذا من دلالة اللقوية . فهو - كما تقول المعاجم - يعني : الاشراف والعلية والغوم ذوي الشارة ، اي ذوي المظهر الحسن والشرف ( انظر القاموس المحيط : باب الهزة ، فصل الميم ، مادة « ملا » ، مجلس القبيصة ل لسان العرب : ص ١٥٤ - ١٥٥ ) . وفي المنجد تعريف طريف للملا : « الملا جمع املاء ، اشراف القوم الذين يملأون العيون آبهة والصدور هيبة » ( المنجد : حرف الميم ، مادة « ملا » ) .

(٢) الاحابيش ، في مصطلح التاريخ الجاهلي ، يطلق على فئة من العبيد السود البشرة الذين يرجعون الى اصل الفريقي . وتسميتهم بالاحابيش منشؤها ظن الاخباريين انهم من اصل حبشي . وقد استخدمهم ارباء مكة في مختلف الاعمال والخدمات ( راجع لامنس : العربية القريبة قبل الهجرة ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ - وجواد علي : ج ٤ ، ص ١٩٨ ) .

(٣) انظر لامنس : « الاحابيش والنظام العسكري في مكة » ، مقال له في مجلة المشرق البيروتية ، السنة ال ٢٤ ( ١٩٣٦ ) ، ص ١ ، ص ٥٢٧ - وانظر البلاذري : الانساب . ج ١ ، ص ٨٥ حيث يروي خبرا يكشف منه ان الكعبة كانت تتعرض للسطو بغية سرقة ما تحويه من نفائس المال . يقول الخبر ان ثلاثة نفر من قريش غدوا على باب للكعبة جعلت عليه صفائح الذهب فسرقوه . رواية البلاذري هذه - ويستند الى ابن عباس - يمكن الاستنتاج منها ، اضافة الى تحقيقات لامنس ، ان السطو على الكعبة كان امرا مالوفا لا لسرقة باب مصفح بالذهب فقط ، بل سرقة ما كان يخترنه فيها ارباء مكة ايضا من اموال .

علاماته الاولى في مكة قبل ظهورها في البادية ، رغم ان قريشا لم يكونوا يختلفون ، قبل ذلك ، عن اهل البادية من حيث نظامهم القبلي ، فهم عشيرة كسائر العشائر العربية في الجاهلية ، كانت روابط الدم والنسب تحكم علاقاتها الداخلية بعضها مع بعض وعلاقاتها بالعشائر والقبائل الاخرى (١) . ولكن عوامل التطور الاقتصادي التي سبق الكلام عليها ، توفرت في المجتمع التجاري المكّي قبل تفرها في البادية . لذا كان طبيعيا ايضا ان يدخل التنفك الى نظام العلاقات القبليّة البدائية في مكة قبل غيرها ، وان يؤدي هذا التنفك في مكة الى تحضير العوامل المؤدية الى حدوثه في البادية ، بحكم المركز التجاري والاقتصادي والديني الذي تحتله مكة لا في المنطقة العربية الغربية فحسب ، بل في سائر مناطق شبه الجزيرة ، وبحكم مستلزمات هذا المركز من التأثير في مجمل العلاقات القبليّة القائمة في هذه المناطق ، وهي مستلزمات ترتبط بسيطرة الزعامة القرشية المكية على العملية الاقتصادية بمختلف جوانبها في مختلف انحاء شبه الجزيرة . ان تفكك نظام العلاقات الجماعية البدائية ، كان لا بد ان ينتج الشكل البديل له من العلاقات . وقد رأينا ، في ما سبق ، ابرز المقومات الاقتصادية والاجتماعية لهذا الشكل البديل الذي اخذ يتمثل تمكرا للثروة التجارية والتعدية والملكية وسائل الانتاج ( العبيد ، والماشية ، وملكية الانتفاع بمياه السقي والمراعي ، وملكية اخصب ارض الطائف المنتجة ) في ايدي فئة من قريش في مكة ورؤساء القبائل في البادية . ان سيطرة استقراطية قريش الاقتصادية كان لا بد لها ان تنتج - بدورها - مؤسستها « السياسية » التي من شأنها ان تنظم العلاقة السلطوية لهذه السيطرة مع الفئات الاجتماعية الاخرى الخاضعة لاستغلالها الاقتصادي ، وان تضفي على هذه العلاقة وجهها

→ ذريتي للفنى اسمى فانسى  
واهونهم واحقرهم لديهم  
ويقضى في الندي وتزديسه

رايت الناس شرهم الفقير  
وان امسى له نسب وخير  
حليلته ، وينهره الصغير

( سالم : ص ٢٩ - ٤٤٠ )

ومن الصماليك مفاكرون لجأوا الى النهب والغزو ، ومنهم الطرداء الذين طردتهم قبائلهم ، ويسمون الغلغلاء لان قبائلهم تغلغهم من الانتساب اليها ، فينتسبون الى قبيلة اخرى على اساس الموالاتة بالجوار ( راجع سالم : ص ٤٢٦ ) .

(١) العشيرة ، في اصطلاحات الجاهلية ، مجموعة من القبائل تنتمي كلها الى اصل نسبي واحد ، كما هو شأن قريش ، فهي بطون قبليّة متعددة ، وهي بمجموعها عشيرة واحدة . اما الفئة العليا ، اي الاستقراطية التجارية القرشية ، فكان فيها من ينتسبون الى نحو عشرة بطون من قريش .





نفهم من ذلك كله ان انتقال زعامة مكة الى قريش لم يستند الى عرف قبلي تقليدي مقرر ، ولم تكن الغلبة الحربية منطقته المعتمد في الاساس ، بل كان مستنده واساس منطقته امرا جديدا قرره وحسمه ما كان قد حدث من تطور اقتصادي - اجتماعي جعل **للمال** سلطانا يحكم منطق الاحداث ويغير معايير الاشياء ويؤثر في مجريات الواقع الاجتماعي الناشيء عن ذلك التطور . انما تقرا في سياق الروايات السابقة الذكر حكما اصدره شخص احتكم اليه كل من فريق قصي وفريق خزاعة وبني بكر بعدما اقتتلا شديدا ثم تداعيا الى الصلح . تقول هذه الروايات ان يعمر بن عوف بن كعب الذي احتكما اليه اصدر حكمه على النحو الاتي : « ان قصيا اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة ، وان كل دم اصابه قصي من خزاعة وبني بكر موضوع (١) بشرخه تحت قدميه (٢) ، وان ما اصاب خزاعة وبنو بكر من قريش وبنو كنانة وقضاعة ففيه الدية مؤداة وان يخلى بين قصي بن كلاب وبين الكعبة ومكة . فسمي يعمر بن عوف يومئذ الشراخ لما شرخ من الدماء ووضع منها . . . (٣) . انه حكم قريب حقا يلفت الانتباه ويشير الدهش ، ولكنه نبىء بان الامر الجديد الذي قرر الاولوية ، بصورة موضوعية ، لقصي على من كانوا سدنة الكعبة وسادة مكة قبله ، هو نفسه - اي هذا الامر الجديد - كان وراء هذا الاسلوب المثير الذي اتخذته حكم يعمر بن عوف . لماذا استحق قصي ان يكون اولى بالكعبة وامر مكة من خزاعة ؟ . لماذا الدم الذي سفكه قصي من خزاعة وبني بكر موضوع لا جزاء عليه ولا دية مؤداة ، بينما الدم الذي اصابته خزاعة وبنو بكر من قريش وكنانة وقضاعة فيه الدية مؤداة فلم يوضع ولم يشرخ تحت الاقدام ؟ . . . لو لم يكن هذا الحكم الصارم غريبا عن الاعراف والتقاليد القبلية الجاهلية لما لفت نظر اهل زمانه حتى سموها صاحبه « بالشراخ » بقدر ما شرخ حكمه من دماء وما اسقط منها تحت قدمي قصي دون « تبرير » . فهل كان حكمه ذاك اعتباريا لا يقوم على اساس اطلاقا ؟ . نقول : لا ، فانما هو اعتباري بشكله وصورته الظاهرة . اما مضمونه فان له منطقته الواقعي التاريخي الذي « يبرره » . . ان منطق التطور الاقتصادي الذي منح قصيا « شرف مكة لسان « الشراخ » ، وهو نفسه اساس الازعان لهذا المنطق لدى جميع

- (١) موضوع ، اي ملفى لا يستوجب جزاء او حقا كالدية مثلا . يقال : وضع الجنابة عن فلان ، بمعنى اسقطها . . .  
(٢) يقال : شرخ الرأس ، اي كسره . ويقال : شرخ الرجل ، اي اصابه في مشرخته وهو مقنع العنق . فالاستعمال في هذا النص اذن مجازي يعني ان كل حق او جزاء عن دماء القتلى يتحطم وينجر تحت قدمي قصي ، فلاحق عليه ولا جزاء .  
(٣) المصدرين السابقين ( البلاذري ، الطبري ) ، الصفحات نفسها .

الفرقاء الذين احتكموا الى هذا الحكم الشراخ دون اعتراض . .

اما « **الندوة** » ، فهي و « **الملا** » معا يمثلان التجلي البشري - « التنظيمي » لهذا المضمون الواقعي التاريخي نفسه . كانت « **الندوة** » مجتمع « **الملا** » في دار قصي ، لرعاية الوليد « **الطبيقي** » الذي انجبه ظروف انحلال النظام القبلي البدائي ، ولرعاية « **المؤسسة** » - الجنين التي كانت تتمخض بها تلك الظروف ذاتها ، ليكون « **للطبقة** » المولودة نظامها الجديد ، وليكون لهذا النظام سلطانه واجهزته المناسبة مع وضعه التاريخي . لقد اعطانا الاخباريون ، بسخاء ، ما نحتاج اليه من مادة اخبارية عن هذه « **الندوة** » لتكوين الرؤية العلمية لها دون التباس او تشكك . قالوا ان قصيا « ابنتى دار الندوة وجعل بابها الى البيت ( الكعبة ) ، ففيها يكون امر قريش كله وما ارادوا من نكاح ( عقد زواج ) او حرب او مشورة في ما ينوبهم ، حتى ان كانت الجارية تبلغ ان تدرع فما يشق درعها الا فيها (١) ، ثم ينطلق بها السي اهلها ، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم الا في دار الندوة ، ولا يعذر لهم غلام (٢) الا في دار الندوة . ولا تخرج غير (٣) من قريش فيرحلون الا منها . ولا يقدمون الا نزلوا فيها ( . . . ) وانما سميت الندوة لان قريشا كانوا يبتدون فيها ، اي يجتمعون للخير والشر » (٤) .

هذا النص يتردد ، بفوارق شكلية قليلة ، في معظم روايات الاخباريين . وهو - كنموذج لسائر النصوص - يدل ان « **ملا** » مكة قد جعلوا « **لندوتهم** » سلطة مطلقة وشاملة بحيث يخضع لرقابتها واشرافها حتى الشؤون الخاصة لسكان مكة ، فضلا عن الشؤون العامة في حالي السلم والحرب ، ومنها - بالاحص - ما يتعلق بالعقود والمعاملات وكل ما له صلة بالحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وكذلك شؤون المواسم الدينية . فعلى ذلك ، تملك « **الندوة** » ، باسم « **الملا** » ، من السلطات ما يشبه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والادارية مجتمعة في هذه الهيئة الواحدة ( **الملا** ) ، اي الفئة العليا من قريش ، اي الارستقراطية التجارية في مكة . وكما يظهر لحصر السلطات في هذه الفئة الممتازة ، حصر « **الملا** » حق دخول دار الندوة في من بلغ سن الاربعين من

- (١) الدرع للجارية ( الفتاة ) : ثوب صغير تلبسه في بيت اهلها . فاذا بلغت عمر الشباب شق عنها هذا الدرع ، واليسوها درع المرأة ، اي الثوب الكبير تلبسه المرأة في بيتها . ويبدو ان ذلك كان يجري في الجاهلية بعراسم احتفالية . . .  
(٢) اعدلوا الغلام : ختنوه .  
(٣) يقصد بغروج العير ( الابل ) انطلاق القافلة برحلة تجارية .  
(٤) ابن سعد : الطبقات ، ج ١ ، ص ٧٠ - انظر البلاذري : الانساب ، ج ١ ، ص ٥٢ - انظر اليعقوبي : تاريخه ، ج ١ ، ص ١٩٧ .

قريش باستثناء اولاد قصي . فان لهم جميعا حق دخولها (١) حتى من كان منهم دون الاربعين ، فذلك امتياز لدوي السلطنة . .

ويقول الاخباريون ايضا ان قصيا حين كبرت سنه اوصى لولده البكر ، عبد الدار ، بولاية الندوة والحجابة والسقاية والرئاسة واللواء ، كما في انساب البلاذري (٢) وطبقات ابن سعد (٣) ، او بالندوة وحدها عند اليعقوبي (٤) ، او بالندوة والحجابة واللواء عند الازرقعي (٥) . اي ان الروايات متفقة على الايحاء بالندوة لعبد الدار . فماذا نستفيد من ذلك ؟ ان ذلك يحمل - في نظرنا - دالتين : اولاهما ، ان الندوة كانت لها صفة « المؤسسة » العامة . فالولاية عليها - كما نفهم من هذه الروايات - كالولاية على وظائف الكعبة والحج ( الحجابة ، السقاية ، الرئاسة ) ووظيفة اللواء . والدلالة الثانية ، ان اتفاق الروايات كلها على ايثار عبد الدار بولاية الندوة ، حرصا من قصي على ان يلحقه بأخوته الذين شرفوا عليه ، كما في تعبير قصي نفسه ، يدل على انها - اي الندوة - تتميز من سائر المناصب العامة بأهمية خاصة استدعت هذا الايثار ليرفع من شأن عبد الدار ويلحق بشرف اخيه عبد مناف . وقد رأينا سابقا ان شرف عبد مناف هو نجاحه العملي في كسب المال والثراء . ذلك يعني ان الندوة ، بما لها من امتياز لكونها مركز السيطرة الاقتصادية ، القرشية ، استحقت ان تكون هي طريق عبد الدار الى « الشرف » الموازي « لشرف » عبد مناف .

ظهرت « الندوة » وظهر « الملا » اذن في مكة ، ليكونا معا تعبيراً سلطوياً عن سيطرة قريش الاقتصادية . فهو - لذلك - كان التعبير التاريخي ، نسي هذه المرحلة من الجاهلية ، عن ان ظروف التطور الاقتصادي في هذا الجانب من بلاد العرب ، تحمل الآن في احشائها جنين « التناقض بين القوى الاجتماعية القابضة على زمام هذا التطور والقوى الاجتماعية الاخرى المؤهلة - موضوعيا - ان تشكل الالية الداخلية المنتجة لهذا التطور . ان سلطة الملا والندوة هي هذا « الجنين » انه جنين دولة التجار والمرابين ومستقلي سائر المنتجين من الاحرار ( الزراعة ، والحرفيين ، ومربي الماشية ) .

ان ظهور هذا الشكل من « الدولة - الجنين » ، هو في الوقت نفسه شكل لوحدية التقطع والاستمرارية في تاريخ شبه الجزيرة العربية . فالدولة :

- (١) سالم: ص ٣٦٧ - نقل عن قلب الدين النهرواني: الاعلام باعلام بيت الله الحرام، ص ١٤٥.
- (٢) ج ١ ، ص ٥٣ .
- (٣) ج ١ ، ص ٧٢ .
- (٤) تاريخه : ج ١ ، ص ١٩٩ .
- (٥) تاريخ مكة : ج ١ ، ص ٦٢ .

حتى بشكلها الجنيني هذا ، لم تنشأ في هذه المرحلة الاخيرة للجاهلية ، من نقطة الصفر . فقد وجدت الدولة في مراحل سابقة من هذا التاريخ . ولكن قوانين الحركة الاجتماعية ، كقوانين الحركة الطبيعية ، لا تمضي في مسار متصل دون انقطاع . غير ان الانقطاع ليس شيئاً من خارج حركة المسار ، بل هو شيء من طبيعة هذه الحركة ذاتها . لقد وضعنا هذه المسألة في مطلع الفصل ، فلا داعي لتكرار ذلك هنا سوى ان نزيل ما قد يتوهم من وقوعنا في التناقض ونحن نتكلم في هذا الموضوع على ظهور معالم السلطنة المعبرة عن شكل جنيني للدولة ، فكاننا نفترض بذلك ان بلاد العرب لم تعرف من قبل في تاريخها اشكالا اخرى للدولة ، مع اننا اشرنا ، في سياق هذا الفصل نفسه ، الى بعض الدول العربية التي ظهرت خلال هذا التاريخ . فالواقع انه لا تناقض بين هذا وذلك ، بناء على مقولة وحدة التقطع والاستمرار الدياليكتيكية . اما العوامل التاريخية لما حدث من انقطاع في مسار التطور ببلاد العرب ، فسان الوثائق والمعطيات التي نملكها بهذا الشأن قد تصلح تفسيراً لتلك العوامل ، ولكنها لا تزال غير كافية .

— معالم ثقافية عربية  
في العصر الجاهلي

## ١ - بين مجتمع الجاهلية وثقافته :

ان العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي ( الفكر ) ، علاقة موضوعية شمولية . فهي لا تختلف في بعض الشعوب او المجتمعات عنها في البعض الاخر . نعني بها العلاقة التي تحتم انعكاس الوجود المادي ، بمختلف اشكاله ومظاهره ، على وعي الانسان : كل انسان ، في كل زمان ومكان . ان الحتميات العامة في تاريخ الوجود الاجتماعي هي واحدة في كل مجتمع ، كما هو شأن الحتميات العامة في تاريخ الوجود الطبيعي . اما الاختلاف بين شعب وشعب او بين مجتمع واخر ، فينحصر في الخصائص المميزة لاشكال التحقق للموس لهذه الحتميات في هذا المجتمع او ذلك ، وفي هذه المرحلة التاريخية او تلك ، وتأتي اشكال العلاقات الاجتماعية في اساسها . اما انعكاس الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي ، فهو من هذه الحتميات العامة التي لا استثناء فيها اليته ايضا . ولكن الخصائص المميزة لاشكال العلاقات الاجتماعية هي التي تقرر الخصائص المميزة لاشكال هذا الانعكاس .

ذلك قانون عام ، فهو - بالضرورة - ينطبق كليا على الوعي الاجتماعي لعرب الجاهلية . فان هذا الوعي - ككل وعي بشري لكل مجتمع ، في كل عصر - كان من الحتم ان يعكس واقع النشاط ، الاجتماعي بخصائصه المتميزة في المجتمعات الحضرية والمجتمعات البدوية التي عرفتها مناطق شبه الجزيرة العربية خلال مراحل تاريخها المسمى بالتاريخ الجاهلي . ان تجليات هذه الحتمية الموضوعية في وعي تلك المجتمعات ، هي ما ندعوه بالمعالم الثقافية العربية لعصر الجاهلية ، فهي ذاتها تجليات معرفية ، اي انها نتاج انعكاسات العالم الخارجي ( الطبيعة ، والمجتمع ) على وعي اسلافنا في ذلك العصر ، وتحول هذه الانعكاسات الى اشكال من المعرفة . ولكن ليس شرطا ان تكون هذه معرفة كاملة متطابقة مع حقائق هذا العالم ، بل العكس هو المتوقع ، نظرا لان المعرفة عملية معقدة تستلزم تاريخا طويلا من تطور المجتمع وتطور الوعي لكي تقترب المعرفة البشرية من حقائق العالم المطلقة . ان معالم الثقافة العربية في الجاهلية ، هي اذن

مجموعة من معارف العرب الجاهليين عن العالم المحيط بهم، العالم الذي يتأثرون به ويؤثرون فيه، يعيشون في ظروفه وشروطه الخاصة ويعيش هو في وعيهم بظروفه وشروطه الخاصة تلك نفسها. وهذا هو التطابق الوحيد الضروري بين اشكال الوعي الاجتماعي وواقع العالم المادي الذي ينعكس في هذا الوعي، أي التطابق بين مستوى تطور الوعي ومستوى تطور البنية الاجتماعية في الظروف والشروط التاريخية الواحدة المعينة. ولكن، لا بد ان نلاحظ هنا واقعا تاريخيا في موضوعنا قد ينفي هذا الشكل من التطابق. وهو ما سبق القول فيه من ان مستوى تطور الاشكال الثقافية التي عرفناها عن مرحلة الجاهلية المتصلة بعصر الاسلام، كان اعلى من مستوى شكل العلاقات الاجتماعية لهذه المرحلة. فهل يعني ذلك خرقا لقانون الانعكاس؟. للاجابة عن السؤال ينبغي ان نبحث عن اساس هذا التفاوت بين المستويين. ان **الانقطاع** التاريخي النسبي بين المراحل القديمة للتاريخ العربي الجاهلي ومرحلته الاخيرة، هو الذي احدث تلك النجوة بين الاشكال الثقافية والبنية الاجتماعية في المرحلة المذكورة، حتى بدت - أي الاشكال الثقافية - كأنها مستقلة عن شرط وجودها، أي عن البنية الاجتماعية، استقلالا يكاد يكون تاما من حيث التفاوت الهائل بين مستوى تطور كل منهما بالقياس الى مستوى تطور الاخرى. فكيف نفسر ذلك، أي كيف نفسر ان **الانقطاع** التاريخي هذا فعل في البنية الاجتماعية ما لم يفعله في الاشكال الثقافية التي انتجتها هذه البنية حتى حدث هذا التفاوت في مستوى تطور الجاهلية الاخيرة، مع وجود علاقة الترابط الموضوعي بينهما، الناشئة عن علاقة الانعكاس؟. ان التفسير العلمي لهذا الواقع التاريخي يقوم على فهم علاقة الانعكاس نفسها فهما **ديالكتيكيا** بعيدا عن الفهم **الميكانيكي** لها، او - بصياغة اخرى - يقوم على استيعاب **ديالكتيك** العلاقة بين المادي والروحي، بين العالم ومعرفة العالم. اننا نقول - حقا - بان المعرفة هي انعكاس للعالم على وعي الانسان. ولكن الانعكاس هنا ليس يحدث بالبساطة التي يحدث بها انعكاس الاشياء والاشخاص على المرآة. انه يحدث **بعمليّة** معقدة لها اليئتها الداخلية المركبة، أي ان لها حركيتها المستقلة نسبيا عن حركية الوجود المادي الذي هو مصدر الانعكاس. هذا اولا. ومن هذا الوجه الاول ذاته ينشأ وجه آخر لعملية المعرفة هذه. فهي، بحكم ما تتميز به من تعقد وتركب واستقلال نسبي عن شرط وجودها، أي عن البنية الاجتماعية، تتميز كذلك ببطء حركيتها، أي **بزمئيتها** الخاصة التي لا تقاس بالزمن الخارجي، زمن الواقع الاجتماعي نفسه. من هنا لا تتشكل المعرفة بأشكال ثقافية معينة تنتمي الى بنية اجتماعية معينة، الا بعد وقت قد يتأخر كثيرا عن وقت تشكل البنية الاجتماعية هذه التي تنتجها. لهذا كله كانت صفة **الثبات والاستقرار** النسبيين من الصفات المميزة للاشكال الثقافية بوجه عام،

بمعنى انها لا تتأثر مباشرة بالتغيرات الجوهرية، أي التقطعات او القفزات التي تحدث في تعاقب البنى الاجتماعية، بل تبقى - أي الاشكال الثقافية - محافظة وقتا ما، على **نمطية** الآلية الداخلية لحركة تطورها بعد تلك التغيرات. ان من شأن كل تقطع في حركة تاريخ معين ان يبدأ مباشرة بالاساس المادي الاقتصادي للبنية الاجتماعية متخذاً شكلاً جديداً لاستمرارية هذه الحركة يضعها في حالة قفزة نوعية صاعدة، او يضعها في حالة انحناء حاد هابط، أي كإسبح لدوافع التطور الموضوعية، ولكن بعوامل كبح موضوعية كذلك قد تأتي من خارج الظروف الداخلية لتلك الدوافع، كحشاش الغزو الحبشي لليمن، مثلاً. فقد حدث ذلك في وقت كانت تتوفر فيه الظروف التاريخية لحدوث تطور نوعي في أسس العلاقات الاجتماعية يبدأ بجنوب شبه الجزيرة لتمتد تأثيراته الى الشمال. ولكن ما احدثه هذا الغزو الخارجي من اضطراب في الداخل، قد **قطع** فعل تلك الظروف اذ اوجد الخلل في الاسس المادية ( انهيار سد مأرب، خراب الزراعة ) التي كانت مؤهلة ان تحدث قطعاً تاريخياً من نوع اخر ايجابي، أي قفزة نوعية في استمرارية حركة التاريخ العربي عند احدى مراحلها القريبة من عصر الاسلام. ان هذا القطع السلبي الكابح، قد ابعد مسافة التطور بين النقطة الصاعدة في خط حركة العلاقات الاجتماعية خلال عهود الدول العينية والسبئية والقنانية والحيمرية، وبين النقطة الهابطة في هذا الخط نفسه، أي النقطة التي تقع فيها فترة الجاهلية الاخيرة، مع التوكيد من جديد ان هذه المسافة بين النقطتين ليست خارجة عن خط استمرارية التاريخ العربي بين الجاهليتين .

## ٢ - تفاوت بالشكل ، وتطابق بالمحتوى :

ذلك هو التفسير العلمي لما نجده من فارق بين مستويين يفترض ان ينتظما معا في علاقة من التطابق موضوعيا : مستوى البنية الاجتماعية في اخريات العصر الجاهلي ، ومستوى الاشكال الثقافية التي هو نتاج تلك البنية وفقا لقانون علاقة الانعكاس **الديالكتيك** . ولكن ، نخشى هنا ان يقع التباس في فهم ما اردنا من تقرير هذا الفارق ومن تفسيره العلمي . فليس ينبغي ان يفهم من ذلك اننا ننفي علاقة التطابق كليا بين ثقافة الجاهلية الاخيرة والبنية الاجتماعية السائدة فيها . اننا نقصد بالفارق بينهما ما يقع في حدود **الشكل** ليس غير ، أي الشكل اللغوي والشكل التعبيري لثقافة الجاهلية ، ولا نقصد نفي التطابق من حيث محتوى هذه الثقافة . اما ما قلناه منذ قليل بشأن صفة الثبات والاستقرار ، فكان يعني **اشكال** الثقافة بوجه التخصيص ، فليس يصح تعميمه الى **محتوياتها** . والمسألة هنا ترجع - بالاساس - الى قوانين العلاقة بين الشكل والمحتوى في كل شيء . فانه بالرغم من التداخل المعقد بين شكل

## اولا - المعلم اللغوي :

لسنا ننطلق في الكلام على هذا المعلم من وجهة نظر كون اللغة ، كلفسة مجردة ، معلما ثقافيا ، بمعنى انها تشكل بذاتها بناء ثقافيا معيناً له كيانية البنى الثقافية المختلفة ، كالشعر مثلا في جانب وكالنظر الفلسفي في جانب آخر . ان اللغة ليست كذلك البتة ، اي ليست لها هذه الكيانية الثقافية ، بل هي لا تمثل من البناء الثقافي سوى ما تمثله « المادة الاولية » الضرورية من البناء المعماري او من المركبات الصناعية مثلا . وانما ننطلق ، في الكلام على ما سميناه « المعلم اللغوي » من وجهة نظر اخرى ، هي الوجة التي بها تختلف اللغة عن اية « مادة اولية » من مثل مادة العمارة او الصناعة . انها تختلف عن هذه بكونها - اي اللغة - ذات حياة معينة ، لانها ذات علاقة مباشرة بحياة الانسان ، اي بالنشاط الاجتماعي للانسان . فان اللغة ، من هذه الجهة ، تتمتع ببعض خصائص الكائن الحي - الانسان . ان لها من هذه الخصائص طاقة النمو والتطور بقدر ما يكون للناس الذين يتفاهمون بها طاقة النمو والتطور في ميادين نشاطهم البشري . من هنا تصبح قراءة لغة هذا الشعب او ذاك ، قراءة لمقياس من مقاييس حياته في درجات نموه وتطوره ، وقراءة ايضا لصور الاشياء الحسية التي يختارها او يصنعها كأدوات لنشاطه الحي خلال الممارسات المباشرة اليومية المشتركة من كل نوع وفي كل حقل نشاطي بشري ، انتاجيا كان ام غير انتاجي . من هذه الجهة وحدها يمكن الكلام على اللغة كمعلم ثقافي ، اي من حيث هي « مادة » حية ضرورية لتشكيل اية بنية او كيانية ثقافية . والفرق بينها وبين اشكال الوعي البشري ذات البنيات الثقافية ، او ذات الصفة **المعرفية** ، ان هذه الاشكال حين تمكس وجوه النشاط الاجتماعي لجماعة بشرية معينة ، انما تعكسه بعملية ذهنية مركبة لها نظام حركتها المعقد ، تخلق بها واقعا آخر ، هو واقع ذهني تجريدي بينه وبين الواقع المادي او الاجتماعي ، مسافة هي المسافة بين الشيء كما هو في حركته المباشرة والشيء نفسه متحولا الى معرفة في حركة ذهنية تركيبية غير مباشرة ومستقلة نسيجا باليتها الداخلية . وليست اللغة كذلك . فانه لا مسافة بينها - اي اللغة - وبين واقع مدلولاتها الا بمقدار ما تكون المسافة بين الشيء والرمز المباشر الذي يشير اليه ويعينه ويميزه من الشيء الاخر او الاشياء الاخرى . فالعلاقة بين اللغة وبين اشياء الواقع ونشاط الانسان ، علاقة مباشرة ، بسيطة ، محرومة ميزة الاستقلالية ، حتى الاستقلالية النسبية . لذلك كله لا تحمل اللغة بذاتها ، اي بنائها المعجمي ولا بنظامها الفرماطقي ، اية دلالة ايديولوجية ، فهي اذن لا تحمل اية دلالة طبقية . هي اداة طبعة لكل ايديولوجية ، لكل طبقة ، بمستوى واحد في المجتمع الواحد . هي اداة لكل ناس الشعب المعين او المجتمع المعين ،

الشيء ومحتواه ، تبقى هناك خصائص لكل منهما ينفرد بها عن الاخر . ومن هذه الخصائص ان الشكل هو الجانب **الحافظ** من الشيء ، وان المحتوى هو الجانب الاسرع طواعية لعوامل التحول . والاصل في ذلك ان التحول - ونعني هنا التحول النوعي - يتناول جوهر الشيء . واذا كان المحتوى هو الذي يحدد جوهر الشيء ، كان من طبائع الامور اذن ان تبدأ به عملية التحول ، في حين يبقى الشكل محتفظا بصيغته القديمة حتى يبلغ التناقض بينه وبين المحتوى الجديد حد الصراع الذي لا يمكن استمراره ، فيحل التناقض حينئذ على اساس التوافق بينهما لحساب الجديد ، اي لحساب التحول النوعي .

ان هذا المبدأ النظري يمكن تطبيقه على **الواقع التاريخي** في موضوعنا . اي واقع العلاقة المحددة بين اشكال الثقافة الجاهلية ومحتوياتها . فهنا ، الى جانب ما هو ملحوظ من عدم التوافق بين اشكال هذه الثقافة وبين البنية الاجتماعية التي تعبر عنها ، نجد التوافق قائما بالفعل بين محتوى ثقافة الجاهلية الاخيرة وبين هذه البنية . لقد كان المستعرب الروسي كراتشكوفسكي على حق في ما عبر به عن هذا التوافق المتمثل بابرز مظاهر الثقافة الجاهلية المتصلة ، بالاسلام ، وهو **الشعر** ، حين قال عن الشعر الجاهلي انه الصورة الصادقة المعبرة بأمانة عن خصائص الحياة العربية القبلية ، والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر ، وانه لذلك يعتبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم اوثق مصدر لمعرفة احوال العرب وعاداتهم واعراقهم في تلك المرحلة (1) .

## ٣ - تحديد المعالم الثقافية الجاهلية :

ان هذا « الواقع التاريخي » نفسه سيكون مرجعا لنا ايضا في سبيل رؤية واقعية تفصيلية لعالم الثقافة العربية في احدى الحلقات الواضحة من تسلسل تكويناتها الاولى . ومعنى ان تكون الرؤية **واقعية** هنا ، هو ان نرى تلك المعالم في حركتها التاريخية ، اي في علاقتها بحركة التاريخ العربي في زمنه الجاهلي الاخير . ان اهمية هذه العلاقة تنبع من كون الزمن الجاهلي الاخير نفسه ذا اهمية معينة في حركة هذا التاريخ . اذ كانت تتراكم فيه تغيرات كمية تؤذن بنوع من **القطع** الكيفي مع بنية النظام القبلي البدائي . وقد عكست المعالم الثقافية التي نشير اليها ، سمات هذا الزمن التاريخي بكثير من بساطة الصدق وشفافيته . على قاعدة من هذه المنطلقات كلها نبني رؤيتنا الواقعية التفصيلية المحددة لابرز هذه المعالم ، وهي :

(1) اغناطيوس كراتشكوفسكي : الشفري انشودة الصحراء ، موسكو - لينينغراد ، ١٩٥٦ ،

في نظر مستشرقين كثيرين ، كما في الأندلس ، على أنها من الألفاظ  
 لا تعكس العلاقات الاجتماعية التي تعكسها بل تعكس القيم الثقافية  
 وإنما تعكسها عكسها ، كما في يوم اليوم في تسمية الألفاظ التي تعكسها  
 على عكسها ، بل في الألفاظ التي تعكسها ، كما في الألفاظ التي تعكسها  
 واحدة ، كما في الألفاظ التي تعكسها ، كما في الألفاظ التي تعكسها  
 الإقليمية المتوسطة ، الألفاظ التي تعكسها ، كما في الألفاظ التي تعكسها  
 بين الاجتماعية المتوسطة في عهد استعمارها ، من هنا تسمى الألفاظ  
 هذا التاريخ بوحدة لغة أو مع كل ما تحتويه وحدة التاريخ بين الألفاظ  
 والتأثيرات والتأثيرات ، ومن هنا كذلك لا بد من النظر في اللغة التي تعكسها  
 موضوعنا ، تعلق السابق برباطها الموضوعي هذا بتاريخ المجتمع الذي تسمى  
 فيه ، وعلى أساس أن هذا الألفاظ ذاته يصطغ في علاقة اجتماعية مع ثقافة  
 المجتمع نفسه من حيث أن ثقافته هي نتاج تاريخه أولاً ، ومن حيث أن لغته  
 هي الأداة التعبيرية لهذه الثقافة ثانياً .

بناء على هذه النظرة في اللغة ، نجد أن الرؤية الواقعية لمفاهيم الثقافة  
 العربية في الفترة الأخيرة للعصر الجاهلي تتناغم رؤية العلم اللغوي العربي  
 بعلاقة الجبرية مع هذه الثقافة ومع تاريخها الماهية على صعيد واحد . من  
 هذا المنطلق نمتد في الآن في طريقين أولهما مصطلح التي الثاني - وهما : أولاً -  
 تكوين صورة تاريخية للغة العرب التي كان يؤدي بها أهل الجاهلية الأخيرة  
 اختيارهم وامتدادهم وصورتهم وتطورهم وتطورهم بتأثير ثقافية معينة ، والتي بها  
 ذاتها صيغ البيان القرآني كتجسيد لسان العربية النصحى . وثانياً - تكوين فكرة  
 عن أبعاد الصلة بين حياة هذه اللغة وحياة أهلها في الفترة ذاتها .

ولما أن الطريق الذي تكوّن الصورة التاريخية الكاملة ، فهو طويلاً يتخللها  
 الكثير من المشكلات ومن النقاط الضيقة حتى الإبهام ، ولذا نرى من الجانب  
 جزئياً حلها في بعض الجوانب التي يتنصّل من تفرد له دراسة مستقلة  
 متخصصة . وهذا ما يدعونا لإحصار هذه الفرقة من الألفاظ التي تعكسها  
 التقاط الألفاظ صلة بغيرها ، فإن أول ما ينبغي من تاريخ اللغة العربية  
 قبل الإسلام عن اكتشاف حلقات انتقالها من تاريخها خاصة السبب متروكة عند  
 المؤرخين وعلماء اللغات ، بين بعض الفئات الجاهلية والأخرى ، كما في  
 بعض لغات الشمال والجنوب حول شبه الجزيرة ، التي تاريخية عربية مستقلة  
 من غيرها ، تحفظا وتكثيرة معاً ، على نحو ما وجدنا عليه ، خلال القرن السادس  
 الميلادي ، في لغة الشعر الجاهلي المعروف لدينا ، وغيره من صيغ ثقافية  
 متسوبة المدة تلك الوقت ، وعلى نحو ما وصلت إليه في لغة القرآن الكريم منذ  
 القرن السابع ، وكما دونت في النصوص الإسلامية منذ القرن الأول للهجرة .

هذه هي الحلقة المهمة التي علينا أن نجد في الدراسات التاريخية - اللغوية  
 يمكن من هنا تصور الصورة ، ويتضح من خلالها أن اللغة العربية ليست  
 هذه الحلقة التي توضحها دراسة .

تكون تعديلية أسئلة ، حتى نبدأ ، فإن اللغة التي تعكسها هذا العصر  
 هي لغة عرب الصحراء كما كانوا يتفاهمون بها ، ويصوغون بها لغتهم ، وهي ليست  
 لغة الكهنة ، الكبارهم وشيوخهم ، وصغارهم ، لأن هذه هي أساس اللغة  
 التي أصبحت لغة الفكر في العربي - الإسلامي ، والتي هي لغتنا العربية  
 الآن . من أين نشأت كذا لغات الصحراء هذه ، لغة لغاتهم ، لغة أدب وثقافة  
 وكما يجب لها أن تكون الكفاية الخاص - وكيف كانت في فترة الجاهلية المتقدمة  
 فظهر الإسلام ، أن أقوال الأحياء العرب لا تصلح مرجعاً للاجتهاد العلمية  
 عن ذلك ، فربط ما يتوحد من أخطأه ، وثقافتهم (أولاً) ، والنتائج الاستثنائية  
 والفرق التي يذهب عليها ، وما يصلح مرجعاً للحكم عليهم في مثل هذه  
 أسئلة هو الوثائق التاريخية المكتوبة أو المقروءة في الزمن التاريخي التي تعكسها  
 عنه . فهذه لدينا من هذه الوثائق ما يكفي لاستنتاج حكم حاسم في المسألة .  
 إن البحوث الأثرية - اللغوية تتطرق على أن هناك نقوشاً وجدت في بلاد  
 الشام بالخط النبطي الذي اشتق منه الخط العربي ، ويستخرج الباحثون  
 اختصرون من هذه النقوش أن عرب الشمال عرفوا كتابة الإجمالية في القرن  
 الرابع الميلادي (٢) ، ولا يشكون في أن لغة الألفاظ تتجلى عربية شامية بلبن

(١) من أمثلة الخطوط الإجمالية وثقافتهم أنهم في حين يتركون بوصف عرب الجاهلية  
 بالامية ويذهبون ويفقدان الفراءة والكتابة ، تراهم يعرفون أن الإسلام جاء وليس مكة تبعد عن  
 كتابا مع القوم بلهلم يكن في اليمن حتى كتاب واحد ، رغم أن الواقع على خلاف كل أقوالهم  
 هذه ، ثم هم يتحدون مع ذلك عن أخلاق كتمت لهم صوغ وموافق كعقد بتروخنة مع صيد  
 الطيب بزعامتهم الذي يقولون في كتابهم كمن يدعون (بالحجرات) - الأصحاب ، ج ، ،  
 عن ٧١ - وانصعد في الطقات ، ج ١ - ٨١ ، كما أنهم يفتنون كثير الحرفي جماعة الجاهليين  
 الإجمالية والخطوط التي تدل على عكسها يصورون من الجاهلية به من الألفاظ العربية الفصحى .  
 ومن نلاحظهم أيضاً أنهم مع الفراءة على عرب الجاهلية معرفة القراءة والكتابة ، يسيرون  
 إلى النصوص القرآنية للدلالة على العكس ، وهي النصوص التي تسمى في القرآن والكتابة كالتأني  
 من الأمور المألوفة في الجاهلية الأخيرة ، فقد وردت فيها كلمات القراءة والكتابة بمختلف مشتقاتها  
 والكلمات القالة عن الأدوات والوسائل الكتابية مثل كلمات السجدة ، والإسلام ، والسجدة ،  
 والصحيفة الخ . حتى أن عزة دروزة في كتابه لأعصر النبي ، ص ٢٦٩ ، أحصى أكثر من  
 ثلاثمائة كلمة من هذا النوع .

(٢) راجع بلانييف: ص ١١٥ - والمستشرق الإيطالي كاتاني: Annali del islam I, 294



ان كثيرا من الكلمات الواردة في النقوش النبطية المكتشفة هي عربية خالصة، مثل « قبر » ، بل يلاحظون في بعض النقوش ان عبارات بأكملها تكاد تكون عربية (١) . ومعظم النقوش النبطية هذه عثر عليها في مدينة الحجر وفي البتراء وفي منطقة حوران وفي سيناء (٢) . ويعزز بعض الباحثين (٣) هذا الرأي بان عرب الحجاز استخدموا الكتابة النبطية في التعامل التجاري ، ثم نشروا هذه الكتابة ، بين نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الميلادي ، في سائر انحاء بلاد العرب ، مستشهدين بالنصين المعروفين احدهما بنقش ام الجمال (٤) والثاني بنقش العلا . (٧) المؤرخ بسنة ٣٠٦ ، ٣٠٧ . وفي رأي هذا الباحث ان الكتابة النبطية هذه تطورت في الحجاز سريعا بفضل التطور السريع لكلتا الحركتين التجارية والادبية في الحجاز ، وان تطورها خلال هذين المجالين اكسبها الطابع العربي الصريح الذي برزت به منذ اوائل القرن الخامس للميلاد . اما الاخباريون فيرجعون نشأة الكتابة العربية في الحجاز الى مصدر اخر ، هو الحيرة او الانبار ، فقد اوردوا اخبارا وحكايات كثيرة بهذا الشأن (٦) ولكن اخبارهم هذه رغم استفاضتها في مؤلفاتهم ، لا سند تاريخيا لها ، كما انه لا سند تاريخيا لرفضها . وقد حاول ابن قتيبة الجمع بين الرايين بالقول ان اهل مكة عرفوا الكتابة عن النبط واهل الحيرة . (٧) ولكن هذا القول لا يضيف شيئا الى المسألة ، لانه ليس من خلاف في ان اهل مكة عرفوا الكتابة عن هؤلاء وهؤلاء معا ، ولكن المسألة : اية كتابة منهما اصل الكتابة التي استخدمها عرب الشمال قبل الاسلام ، ثم اصبحت الخط العربي السائد بعد الاسلام ؟ . ان الوضع العلمي للمسألة - وهي تاريخية - لا يتقرر الا استنادا الى وثائق تاريخية قاطعة . وهذه الشروط لا تتحقق في موضوعنا الا بكتابات جاهلية من

(١) سالم : ص ١٩٦ ، نقل عن : G. A. Cooke

a Text book of North Semite inscriptions, Oxford 1903 P 214.

(٢) سالم ايضا : ص ١٩٨ .

(٣) خليل يحيى نامي : اصل الخط العربي وتاريخ تطوره الى ما قبل الاسلام ، مجلة كلية الاداب ( الجامعة المصرية ) ، مج ٣ ، ج ١ ( مايو ١٩٢٥ ) ، ص ١٠٤ - ١٠٦ .

(٤) سمي هذا النقش بام الجمال لانه اكتشف في المكان الذي يطلق عليه هذا الاسم . يلاحظ ان تاريخ هذا النقش عند نامي سنة ٢٧٠ م ، ولكنه عند جواد علي ( ج ٧ ، ص ٦٢ ) مؤرخ سنة ٢٥٠ م .

(٥) العلا واحدة في الشمال الغربي من شبه جزيرة العرب .

(٦) انظر ابن خلدون : المقدمة ، ص ٧٥٥ - ٧٥٦ ، والمزهر ( ٢ / ص ٢٤٩ ) ، والاعناني ( ٥ / ص ٢٧٥ ) ، والبلاذري : فتوح البلدان ، تحقيق المنجد ، القاهرة ١٩٥٦ - ١٩٥٧ ( ٣ - ص ٥٧٩ ) .

(٧) ابن قتيبة الدبنوري : كتاب المعارف ، ص ١٩٤ .

كتابات الحيرة او الانبار او النبط . بذلك وحده يتحدد اصل الكتابة ولغتها اللتين استخدمهما عرب الشمال قبل الاسلام . لقد سلك جواد علي هذا الاتجاه نفسه في تحقيقاته بهذا الموضوع ، وهي تنتهي الى انه لا وجود حتى الان لنص جاهلي مكتوب يرجع الى الحيرة او الانباط ، بل لا وجود حتى لنص جاهلي مكتوب لاحد من عرب العراق ، رغم تضافر الاخبار على ان الكتابة كانت شائعة ومنتشرة بين عرب الحيرة قبيل الاسلام وان كثيرا من اهل الحجاز قد عرفوا كتابة الحيرة هذه حينذاك وتعلموها وعلموها . ولكن هذه التحقيقات تنتهي ، مقابل ذلك ، الى ان الكتابات الوحيدة الواصلة اليها عن الجاهلية تنتسب الى بلاد الشام اصلا . فهذه وحدها - كما يقول جواد علي - هي « التي نملكها ونستطيع ان نقول ان اصحابها كانوا عربا ، وان عربيتهم كانت قريبة من عربية القرآن الكريم ، وانهم كانوا يكتبون بقلم - اي خط - غير قلم المسند . (١) وان قلمهم هذا مأخوذ من قلم بني ارم وان ثقافة هؤلاء كانت متأثرة بثقافة النبط الى حد كبير ، وذلك نتيجة للجوار والاتصالهم واختلاطهم ببني « ارم » . (٣) ولكن هذه الكتابات الوحيدة لا تزيد عن خمسة نصوص يرجع اقدمها الى سنة ٢٥٠ ميلادية ، وهو النص الذي ورد ذكره سابقا باسم « ام الجمال » وقد وجد مكتوبا على شاهد قبر « فهر بن شلبي ( سلمي ) مربي جذيمة ( جذيمة ) ملك تنوخ ( تنوخ ) » (٣) ومعه ترجمته باليونانية . لقد كتب هذا النص بحروف تشبه حروف الخط الكوفي القديمة وبلهجة نبطية . ويرجح جواد علي ان كاتبه من اصل عربي لخط ارتكبه هذا الكاتب يتعلق بقواعد الكتابة النبطية . (٤) ، كما يرى - اي جواد علي - اهمية تاريخية لهذا النص ، اضافة الى اهميته اللغوية . ذلك لما يشير اليه من

(١) من الثابت تاريخيا ان الكتابات الجاهلية ، من حيث خطها وابدائها ، ترجع الى قلمين :

احدهما ، القلم المسند ، وهو الذي دونت به الكتابات المعينية والسبئية والقنانية والحمرية والاسمانية ، وكلها لهجات عربية جنوبية . وثانيهما ، القلم النبطي المشتق من الخط الارامي المتأخر ، وهو الذي كتبت به الكتابات الواصلة اليها من الجاهلية والشار إليها في هذا الكلام . اما الكتابات النمودية والصفوية والحياينة فهي مدونة بخط مشتق من القلم المسند . وهذا - اي المسند - اقدم عهدا من القلم النبطي ، وتدل الكتابات المكتشفة في شبه الجزيرة العربية والمكتوبة بالقلم المسند ان هذا القلم كان شائعا في بلاد العرب قبل الميلاد وبعده ( راجع جواد علي : ج ٧ ، ص ٣٦ - ٣٧ ) .

(٢) المرجع السابق : ج ٧ ، ص ٦١ - ٦٢ .

(٣) هو جذيمة بن مالك احد اوائل ملوك الحيرة التنوخيين وهو الملقب بالبرشي وبالوضاح الذي يروي الاخباريون ان الزباء ملكة تدمر قتلته انتقاما لابنها عمرو بن ظرب ( راجع الطبري : ج ٢ ، ص ٢٢ ) .

(٤) جواد علي : ج ٧ ، ص ٢٧٢ .

وجود صلة بين عرب العراق وعرب الشام . والنص الثاني من تلك النصوص الخمسة: كتابة النمازة . (١) وهي كتابة على قبر الملك امرئ القيس (٢) مؤرخة في سنة ٣٢٨ ميلادية . هذا النص كتب بالخط النبطي وبلغه آرامية ولكن بتراكيب عربية . فقد جاء في خمسة اسطر على النسق والترتيب الآتيين :

- ١ - « هذا قبر امرئ القيس بن عمرو ملك العرب كلهم الذي ثقئت التاج »
  - ٢ - « واخضع قبيلتي اسد ونزار وملوكهم وهزم مدحج الى اليوم وقاد »
  - ٣ - « الظفر الى اسوار نجران مدينة شمر واخضع معدا واستعمل بنيه »
  - ٤ - « على القبائل وانا بهم عنه لدى الفرس والروم فلم يبلغ ملك مبلغه »
  - ٥ - « الى اليوم مات ٢٢٣ في اليوم ٧ ايلول وقت بنوه للسعادة » (٣)
- يستنتج جواد علي . (٤) من استعمال التراكيب العربية السليمة في اصل هذا النص ان كاتبه ، او كاتبه ، من اصل عربي . ويميز هذا الاستنتاج ان في النص تعابير تشعر ان كاتبه لم يكن متمكنا من اللهجة التي يكتب بها كل التمكن ، ولم يكن له علم واسع بها . وهو - اي جواد علي - يرى ان عربية كاتب النص لا تنتمي الى عريضة اللحيانيين ، او الثموديين او الصقويين . (٥) بدليل استعمال « ال » اداة للتعريف في مواضع متعددة من

(١) سمي هذا النص باسم الموضوع الذي اكتشف فيه ( النمازة ) وهو في جبل حوران من بلاد الشام .

(٢) هو امرؤ القيس الاول احد ملوك المناذرة على الحيرة الذي لقب بالبحرق او محرق واصبح هذا اللقب ملازما لبني نصر بعده . وذكر الطبري عن امرئ القيس هذا انه كان من عمال رملوك الفرس « على فرج العرب من ربيعة ونصر وسائر من ببادية العراق والحجاز والجزيرة » ( الطبري : ج ٢ ، ص ٦٤ - ٦٥ ) .

(٣) نقل هذا التفسير العربي الفصيح لنص النمازة جرجي زيدان : تاريخ ادب اللغة العربية ، القاهرة ١٩١١ ، ج ١ ، ص ٢٨ . اما التاريخ الوارد في آخر النص فهو مبني على تقويم بصرى القديم الذي يؤرخ لبداية سيطرة الروم على منطقتي بصرى كولاية رومانية سنة ١٠٥ للميلاد ، وبإضافة هذا التاريخ الى الرقم ٢٢٣ الوارد في النص ، يكون تاريخ موت امرئ القيس الاول سنة ٣٢٨ ميلادية .

(٤) جواد علي : ج ٧ ، ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

(٥) لحيان وثمود قبيلتان او شعبان ( الشعب بكر الشين : الحي العظيم ، لفة ) من سكان العربية القريبة قبل الميلاد ، ظهرت لكل منهما حكومة محلية في اعقاب انهيار حكم العيينيين والسبئيين في الحجاز ، وكانت لهما كتابة مشتقة من كتابة المسند الجنوبي ، ولهجة عربية من لهجات عرب الشمال . اما الصقويون ، فنسبة الى ارض الصفاة في بلاد الشام حيث عشر المستشرقون على كتابات قديمة كما عثروا على كتابات اخرى في مناطق غيرها من بادية الشام واعالي الحجاز ، فاطلقوا على هذه الكتابات كلها اسم الكتابات الصقوية نسبة الى الصفاة وتفلحيا لاسمها على سائر اسماء المواضع التي وجد فيها بعض تلك الكتابات المتفرقة .

النص . (١) ، في حين ان عربية هذه الفصائل الثلاثة تستعمل الهاء اداة للتعريف ، وكانت عربية اهل الجنوب تستعمل ال « ن » في آخر الكلمة للتعريف ، وليس غير العربية الفصحى القرآنية تعرف الاسم ب « ال » . يضاف الى ذلك ان في نص النمازة هذا تراكيب وتعابير لا يستعملها من اللهجات العربية غير اللهجة الفصحى التي استخدمها القرآن . فينتج ان كاتب هذا النص اما كانوا يتكلمون باللهجة قريبة من اللهجة العربية الفصحى ، او كانوا ممن المتكلمين بها . (٢) .

والنص الثالث من كتابات الجاهلية الخمس هو الذي يرقى الى سنة ٥١٢ ميلادية ، ويعرف باسم « كتابة زيد » ، وقد كتب بالنبطية وخطه قريب من اقدم خط اسلامي ، ولكنه لا يحتوي على غير بعض الاسماء بعضها عربي مثل : « مر القس » ( امرئ القيس ) ، و « سعدو » . (٣) ( سعد ) ، وهو يبدأ هكذا : « بسم الاله » . (٤) . ويأتي بعده النص الرابع من حيث تاريخه ، وهو المعروف عند المستشرقين ب « كتابة حوران » ، ويرجع تاريخه الى سنة ٥٦٨ ميلادية . (٥) يتفرد نص حوران هذا بكونه مكتوبا بلغة عربية تقترب كثيرا الى عربية القرآن ، كما ان خطه النبطي يقترب جدا الى الخط الاسلامي القديم (٦) فهو اذن اكثر دلالة بلفته وكتابته معا على بداية استقلال اللهجة العربية الفصحى وكتابتها عن اللهجة النبطية وكتابتها . اما النص الخامس فهو المسمى ب « ام الجمال الثانية » لانه ثانيا كتابته عشر عليها في موضع ام الجمال ، ولكن لم يحتمل تاريخا ، ويرجع المستشرقون الذين دققوا فيه انه مكتوب في القرن السادس الميلادي . وان لفته قريبة من اللغة العربية القرآنية ، ومتحررة الى حد كبير من اللغة النبطية . (٧) .

ان هذه النصوص الخمسة هي السند العلمي الوحيد الذي يبين هذه الحلقة من تاريخ الكتابة العربية بما تشير اليه من كون الخط العربي الاول

- (١) استعملت « ال » اداة تعريف في الكلمات الآتية من النص : القيس ، العرب ، التج ( التاج ) ، الاسديين ( قبيلتي بني اسد ) ، الشعوب ( القبائل ) .
- (٢) المرجع السابق .
- (٣) الواو في « سعدو » علامة الرفع عند النبطيين .
- (٤) المرجع نفسه : ص ٢٧٩ .
- (٥) التاريخ المسجل في النص هو سنة ٤٦٢ بناء على التقويم النبطي السابق الذكر ، فينبغي اذن اضافة ١٠٥ ليكون تاريخه ٥٦٨ ميلادية .
- (٦) نقل النص العربي ولغوسون : تاريخ اليهود في بلاد العرب ، القاهرة ١٩٢٧ ص ١٩٢ .
- (٧) جواد علي : ج ١ ، ص ١٩١ .

الذي كتب به اهل الحجاز قبل الاسلام وبعده ، مشتقا من الخط النبطي الذي هو - بدوره - مشتق من خط بني ارم في بلاد الشام بما لهم من روابط وثيقة بهم ، تاريخية وتجارية ، وبما تشير اليه هذه النصوص ايضا من كون **اللغة** التي كتبت بها ، حسب تعاقب تواريخها ، قد مرت بمراحل متدرجة من لغة نبطية خالصة ( نص ام الجمال الاول ) ، الى لغة نبطية - عربية ( نص النمار ) ، فالى لغة عربية متحررة الى حد كبير من النبطية ( نص حران ، وام الجمال الثانية ) . ومع ذلك لا يمكن الا ان نأخذ بالحسبان هنا ما يقرره المؤرخون والباحثون ، ومنهم الكثير من المشرقين ، بشأن العلاقة بين العرب والنبط . فانه بالإضافة الى ما يراه مؤرخو اليونان والرومان من ان الانباط عرب ، يرى المشرقون ان الحضارة النبطية عربية في جوهرها وانها احتفظت بخصائصها القبلية ولسانها العربي برغم ما كان بينها وبين رومة من ارتباط وثيق ( ١ ) ، ويؤكد «ليتمان» ان النبطية ليست بعيدة عن العربية الفصحى وانها لهجة من لهجات العرب ( ٢ ) ، وان الاسماء في الكتابات النبطية أسماء عربية الاصل غالبا ، وان ذلك دليل على كون النبط عربا ولهجتهم عربية ( ٣ ) . ان النظر في الدراسة المتقضية ذات المقارنات الدقيقة التي قام بها جواد علي في كتابه الموسوعي ( ٤ ) ، تدعو الى الاقتناع بصحة هذه الاستنتاجات .

غير ان منطق العلم لا يسمح بالوقوف عند الكتابات الخمس التي تحدثنا عنها موقف الجزم بأنها تحمل الحقيقة النهائية عن اصل عربية الشمال لغة وكتابة . فلا تزال هناك احتمالات يمكن ان تؤدي التحقيقات العلمية الى الكشف عن اساسها الواقعي . ولذا ليس من الصحيح رفض اي من هذه الاحتمالات ، بل المطلوب من العلماء العرب ذوي الاختصاص القيام بمزيد من البحث والتنقيب بالوسائل العلمية والتقنية التي اصبحت اكثر توفرا لديهم الان منها لدى المشرقين الذين اكتشفوا تلك الكتابات في وقت مضى .

□ واما الطريق الى تكوين فكرة عن ابعاد الصلة بين حياة اللغة العربية وحياة اهلها في الجاهلية الاخيرة ، فهي ايضا محفوفة ببعض

( ١ ) روم لاندو : الاسلام والعرب ، ص ٢٢ ( الطبعة العربية ) وفيليب حتى : تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ، بيروت ١٩٥٨ ( ترجمة حداد ، ورافق ) . ج ١ ، ص ٤٢٦ - جواد علي : ج ٧ ، ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

( ٢ ) ليتمان : Nabat. P. IX. FF.

( ٣ ) المرجع السابق : P. XIX. FF.

( ٤ ) جواد علي : ج ٧ ( القسم اللغوي من كتابه : تاريخ العرب قبل الاسلام ) ، ص ٢٢٩-٢٢٥ .

القبوض . فان الحلقة التي نحن بصددتها من تاريخ تطور اللغة العربية لا يزال بعض جوانبها يحتاج الى اضاءات جديدة ، ولا سيما الجانب المتعلق بلغة الشعر الجاهلي ولغة النثر الفني الجاهلي الذي يروي الاخباريون نماذج كثيرة منه يصنفونها الى خطابة وحكم وامثال وقصص . ان الخلاف القائم منذ زمن لدى الباحثين العرب المحدثين ولدى المشرقين قبلهم ، بشأن النصوص الشعرية والنثرية الفنية المروية عن العصر الجاهلي ، من حيث صحة انتسابها الى هذا العصر او بطلان هذا الانتساب ( ١ ) - نقول : ان هذا الخلاف لا يمكن حسمه علميا بغير اكتشاف كتابات جاهلية ببعض هذه النصوص تقدم لنا فكرة واضحة عن اللغة التي استخدمها عرب الشمال في صياغة الشعر والخطابة والحكم والامثال والقصص قبيل الاسلام وبعيد الاسلام . معنى ذلك انه لا تزال حلقة اخرى غامضة تلي الحلقة التي تيسر بعض جوانبها تلك الكتابات الخمس الوحيدة المكتشفة حتى الآن . اننا نحتاج الى نصوص مكتوبة في الجاهلية خلال القرن السادس ، او السابع ، توضح صورة اللغة العربية في اطارها التاريخي الخاص بها الذي تستقل فيه عن النبطية او غيرها ، ابجدية وقلما ولغة معبرة . انه لا يمكن الاقتناع بان صورة العربية كما كتبت في نصوص ام الجمال والنمار وزبد وحران وام الجمال الثانية - هي نفسها الصورة التي كان يستخدمها اهل مكة في اواخر القرن السادس واول القرن السابع الميلادي في مخاطباتهم واشعارهم وخطبهم وامثالهم وقصصهم الحربية والميتولوجية والدينية . ولا يمكن الاقتناع ايضا ان الوسائل التي سمحت بتدوين تلك النصوص الخمسة لا سيما نص حران بلغته العربية ، لم تتوفر وسائل مثلها في الفترة التاريخية نفسها لتدوين نصوص عربية اخرى منفصلة نهائيا عن الخط النبطي واللغة المتأثرة بلغة النبط ، اي انه لا بد ان تكون هناك مدونات عربية جاهلية بلغة الشعر والنثر الجاهليين اللذين نقرؤهما في المدونات الاسلامية وروايات الاخباريين . وما دامت هذه الحلقة مفقودة فليس لدينا ما نعتمده في معرفة المعلم اللغوي لثقافة الجاهلية سوى لغة القرآن الكريم اولا ، ثم ما دونه الاسلاميون منذ منتصف القرن الاول الهجري من نصوص منسوبة الى الجاهليين ومصاغة بلغتهم . ونحن نقول « بلغتهم » دون تحفظ ، لانه ليس من المعقول ان تكون هذه النصوص ، سواء صحت نسبتها الى الجاهلية ام لم تصح ، قد صيغت بلغة لم تكن لغة

( ١ ) من المعروف ان المشرق مرجيوت كان السابق الى اثاره الشك في الشعر الجاهلي مدعيا ان هذا الشعر انما نظم في العصر الاسلامي ثم نسبوه تزيفا الى العصر الجاهلي . وقد تابعه طه حسين في هذا الشك وكتب مؤلفه الشهير « في الشعر الجاهلي » ( سماه « في الادب الجاهلي » بعد الصيغة المعروفة حوله ) لاقامة البراهين على ذلك .

جعلت من لهجة قريش قطبا جاذبا تتلاقى عنده وتتفاعل به سائر اللهجات العربية الشمالية بالخاص . ولا بد أن هذا التلاقي وهذا الانفعال قد أمكن ان ينتهيا ، خلال القرن السادس الميلادي ، الى نوع من الانصهار والتوحد في لهجة مشتركة متميزة من سائر اللهجات بكونها لغة التعبير الفني في الشعر والخطابة والحكم القصار ، وكونها ايضا لغة التعامل المشترك بين مختلف القبائل اثناء الاحتشادات الموسمية : التجارية ، والدينية ، والادبية . ولم يكن للانصهار والتوحد على هذا النحو ان ينفيا تعددية اللهجات . فقد كان كل حي من احياء العرب يحتفظ بلهجته الخاصة في التخاطب اليومي والعادي ، مع مشاركته ، فهما وتعبيرا ، في اللهجة العامة الموحدة اثناء المواسم في الاسواق خلال التعامل الاشملي . ولعل ابن هشام (١) كان يشير الى هذه التعددية ضمن الوحدة في قوله انه « كانت العرب ينشد بعضهم شعر بعض ، وكل يتكلم على مقتضى سجيته التي فطر عليها . ومن هنا كثرت الروايات في الابيات » (٢) .

## ٢ - عملية تاريخية موضوعية :

لم تكن ظاهرة التوحد اللغوي هذه منفصلة عن الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، التي كانت تبرز في سياق حركة تطور المجتمع الجاهلي حينذاك . نعني سياق التوجه للدخول في علاقات اجتماعية جديدة تقوم على ترابط اجزاء هذا المجتمع بنسيج من الروابط الاقتصادية ينتقل به من مرحلة التبعثر القبلي الى مرحلة التوحد في اطار من التمايزات الاجتماعية سيشكل الاطار المادي لانتقاسات طبقية . فمهما يكن من استقلال الظاهرة اللغوية عن البنى التحتية والفوقية للمجتمع ، فليس يبلغ درجة استقلالها المطلق عن تاريخ المجتمع نفسه ، ولا عن سياق حركة تطوره ، فهي ليست خارج التاريخ ، اي خارج المجتمع . لذلك كان لا بد للغة العربية ان تتأثر بأبرز ظواهر هذا السياق ، اي ظاهرة التوجه نحو الخروج من التبعثر القبلي الى التوحد الاجتماعي . من هنا اتخذت ظاهرة الوحدة اللغوية لهجة قريش اساسا ومنطلقا . بمعنى ان اللهجة القرشية فرضت تأثيرها في مجرى عملية التوحد اللغوي ، لا بسبب من خصائصها الذاتية ، بل بنتيجة التأثير الذي كان يمارسه الوضع الاقتصادي والتجاري والاجتماعي والديني للارستقراطية المكية القرشية على مجرى عملية التطور بسياقها العام . فان

- (١) المقصود ابن هشام ( - ٧٦١ هـ ) صاحب « معني اللبيب » في النحو ، لابن هشام ( - ٢١٢ هـ ) صاحب السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام .  
(٢) السيوطي ، جلال الدين : الزهر في علوم اللغة ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية . ط ٢ ، ج ١ ، ص ٢٦١ .

اهل الجاهلية ، ولم يكن لها تاريخ طويل ضارب بعيدا جدا في تاريخ العرب قبل الاسلام ، ولم تقطع مراحل كثيرة في طريق تطورها رافقت الكثير من مراحل تطورها . اي انه ليس من المعقول ان هذه اللغة ولدت مع الاسلام او مع عصر التدوين في الاسلام . ذلك ان اللغة - كل لغة - لكي تصبح قبي مثل مستوى العربية الفصحى كما تجلت في النسق القرآني وفي النصوص المروية والمدونة بعد الاسلام ، يجب ان تكون قد عاشت قبل ذلك مع مئات الاجيال من المجتمع الذي اتخذها ناسه اداة تفاهم بينهم واداة تعبير عن مختلف شؤون حياتهم وعلاقاتهم بعضهم مع بعض ومع الكون والطبيعة . اي ان هذه العربية الفصحى كما ظهرت في القرآن وفي تلك النصوص هي صنع مئات من اجيال العرب قبل الاسلام . ونحن نقرا فيها اثر هذه الاجيال كلها فعلا : نقرؤه في كلماتها القديمة المنتمية الى اقدم اللهجات في شبه جزيرة العرب ، ونقرؤه في كلماتها المنتمية الى لهجات لاحقة طورتها سلسلة جديدة من الاجيال العربية في شمال شبه الجزيرة وما يتصل بها من العراق وبلاد الشام ، ثم نقرؤه في المسافة التاريخية بين القديم من معاني هذه الكلمات وتلك وبين الجديد منها كما استخدم في لغة القرآن ولغة الشعر والنثر الادبي المرويين عن الجاهلية المتصلة بالاسلام . لقد كان باستطاعتنا ان نتيين مدى هذه المسافة وبعض معالمها لو ان لدينا كتابات مدونة وقت ظهور الاسلام وفي عصر النبي . فهنا ايضا حلقة تحتاج الى البحث والتنقيب عن وثائق مكتوبة في اطارها التاريخي ذاته . ولكن ما جمع ودون في المعجمات العربية الكلاسيكية وما يدخل في مشتملات كتب التفسير والحديث والقراءات وكتب المغازي النبوية واخبار « ايام العرب » وقصص العرب وكتب مختارات الشعر الجاهلي وشروحها ، ثم ما تحتويه كتب النحو من شواهد شعرية ولغوية ، يؤلف كل ذلك مادة مهمة لدراسة علمية تجلسو بعض الغموض في حياة اللغة العربية خلال هذه المرحلة من تاريخ تطور المجتمع العربي . اننا نجد في هذه المادة المتنوعة الفنية اساسا منظورا للاستنتاجات الآتية :

## ١ - توحد اللهجات العربية :

هذا الاستنتاج يعني ان اللغة العربية الفصحى التي انتهت اليها بلغة القرآن والحديث والشعر المأثور عن الجاهلية . وكل ما روي لنا من اشكال النثر ذات الطابع الفني عن الجاهليين والاسلاميين الاولين ( الصحابة والخلفاء الراشدين ) ، هي الشكل اللغوي الذي انصهرت وتوحدت فيه لهجات عرب الشمال وبعض لهجات عرب الجنوب . فليست تعوزنا الدلائل على ان الظروف التاريخية التي جعلت مكة تتمتع بمكانتها الخاصة والفاعلة في مجالات النشاط التجاري والاقتصادي والاجتماعي والديني ، هي نفسها الظروف التي

ذلك مما كان يستدعي تعامل احياء عرب الشمال مع هذه الاريستقراطية عبر لهجتها ، لا عبر لهجاتهم المختلفة ، حتى اكتسبت لهجة قريش انتشارا ادى الى تمكينها من احتواء بعض ما لدى اللهجات الاخرى من خصائص مفضلة . وذلك مما اغناها مادة ودلالة ومنتحها القدرة على الصهر والتوحيد بعملية موضوعية ، لا بطريقة الاختيار والاصطفاء الذاتيين كما تصور الفراء (١) حين وضع المسألة على النحو الاتي : « كانت العرب تحضر الموسم في كل عام ، وتحج البيت في الجاهلية ، وقريش يسمعون لغات العرب ، فما استحسوه من لغاتهم تكلموا به ، فصاروا اوضح العرب ، وخلصت لغتهم من مستبشع اللغات ومستبشع الالفاظ » (٢) . لم يكن الامر « استحسانا » مقصودا ، بل نتيجة منطقية لجملة الظروف التي يشير الفراء الى بعضها في الجزء الاول من هذا الكلام . وقد تجلت هذه النتيجة المنطقية بمظهرها الاعلى حين « كان الشاعر من غير قريش يتحاشى خصائص لهجته ويتجنب صفاتها الخاصة في بناء الكلمة واخراج الحروف وتركيب الجملة ، ليتحدث الى الناس بلغة الفوهها وتواضعوا عليها ، بعد ان اسهمت عواما كثيرة في تهذيبها وصلها » (٣) .

### ٣ - لهجة قريش في مباحث الاسلاميين :

في ضوء الاستنتاجين السابقين يصبح من اليسير علينا تفسير العوامل الموضوعية التي جعلت لهجة قريش ، دون سائر اللهجات العربية ، مادة وموضوعا للابحاث اللغوية التي اخذ الاسلاميون ينتجونها منذ بدء عصر التدوين والتأليف باللغة العربية . قد يقال ان عناية الاسلاميين بلغة قريش على النحو الذي عرفه تاريخ البحث اللغوي ، بمختلف فروعه ، في العصور العربية - الاسلامية ، انما ترجع الى كونها لغة القرآن . اي ان هذه العناية تنطلق من منزع ديني ، لا من منزع تاريخي . ان لهذا القول وجهها ينبني ان يوضع في الحسبان ، ولكنه لا يلغي الوجه الآخر للمسألة ، اي الوجه التاريخي الموضوعي ، بل يؤكد . فان كون لغة قريش اصبحت لغة القرآن ، ليس سوى هذا الوجه التاريخي الموضوعي نفسه . وهو الامر الذي لا يمكن الفاؤه مهما كان المنزح الذي انطلق منه علماء التفسير والحديث او علماء اللغة والنحو والادب والبلاغة . فان الظروف والعوامل التاريخية التي فرضت لغة قريش ، كلفة مشتركة ، كانت هي في اساس توجه الدعوة

(١) الفراء ، يحيى بن زياد ( - ١٦٠ هـ ) احد كبار المدرسة النحوية الكوفية .

(٢) السيوطي : الزهر ، ج ١ ، ص ٢٢١ .

(٣) الشيخ صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة العربية ، المكتبة الاهلية - بيروت

١٩٦٢ ، ط ٢ ، ص ٦٠ .

الاسلامية ، قرآنا وحديثا ، الى العرب « بلغة الفوهها وتواضعوا عليها » . وليس من شك في ان كون هذه اللغة صارت لغة القرآن والحديث ، قد عزز فيها جانب الوحدة اللغوية ، بقدر ما وسع من دلالاتها اللفظية المباشرة ومن دلالاتها التعبيرية المجازية ، وبقدر ما طور من قدرتها على استيعاب الجديد من التصورات الكونية والمفاهيم الاجتماعية والتشريعية المرتبطة بالتغيرات الحادثة في عصر الاسلام . ولكن ينبغي ان نتذكر ، مع ذلك ، ان الدراسات اللغوية لم تبق كلها تابعة لموضوعات دراسة القرآن والحديث . فقد اخذ بعضها يعالج قضايا اللغة العربية كموضوعات بذاتها ، او كفروع مستقلة عن ذلك الاصل ، كما هو الامر في دراسات النحو العربي مثلا . فانه بالرغم من ان الدوافع الاولى لممارسة هذه الدراسات لم تكن بعيدة الصلة بمهمة وضع الضوابط الاعرابية للغة القرآن ، على اساس من استقصاء الظواهر الاعرابية في النصوص الماثورة عن اهل الجاهلية - تقول : بالرغم من ذلك ، نجد ان « الدرس النحوي اخذ يستقل تدريجا ، واتسع موضوعه وغرضه ، ووجد له دارسون مختصون ارادوا الى ان تكون اللغة كلها ميدان هذا الدرس الجديد ، وطفقوا يدرسون النحو لذاته ، لا لانه عمل من الاعمال القرآنية » (١) .

### ثانيا - المهتم الشعري :

في هذا البحث ننظر الى الشعر الجاهلي - او ما وصل الينا منه مندوتا - نظرة تاريخية . بمعنى اننا نقتصر في بحثه هنا على النظر اليه كعلم تاريخي ، ثقافي ، واجتماعي ، من معالم مجتمع الجاهلية العربية الاخيرة . فليس من شك عندنا ان الشعر الجاهلي يمثل من هذه الجهة قيمة متميزة بما يحمل في اسلوبه ومضامينه من ملامح حياة صافية لذلك المجتمع . فقد توافرت فيه - اي شعر الجاهلية - عدة عناصر ، من لغته وتركيبه الاسلوبي وعروضه وموضوعاته وصوره الوصفية والاجتماعية ، تتضافر جميعها على تكوين تلك القيمة التي يستطيع ان يقدمها لنا في سياق هذا البحث . ان وجوده الشعري ، بكل عناصره هذه ، في تلك المرحلة الهامة من تاريخ العرب قبل الاسلام ، هو بحد ذاته وثيقة تتمتع ، في نظر الباحث العلمي ، بمزايا المعلم التاريخي الاكثس غنى وتنوعا وشمولا .

غير ان امام البحث العلمي لشعر الجاهلية مشكلتين ينبغي ان نجد لهما الحل المنهجي ، والا فستبقى استفادتنا من القيمة التاريخية لهذا الشعر استفادة محدودة لا تستوعب غير القليل مما تخزنه هذه القيمة من دلالات

(١) مهدي المخزومي : « في النحو العربي » ، المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت ١٩٦٤ ، ص ١٢ .

واستنتاجات علمية . اما اولى المشكلتين ، فهي ان الكثير مما يصنف في عداد الشعر الجاهلي حتى الآن ، قد اثير الشك - قديما وحديثا - في صحة انتسابه الى العصر الجاهلي . بل هناك احكام شبه قاطعة بان اكثر هذا الكثير محمول على العصر الجاهلي في عصر اسلامي لاحق دون ان يكون لهذا الحمل اساس من الصحة ... واما المشكلة الثانية ، فهي ان الصورة التي نعرفها لهذا الشعر كله وصلتنا هكذا مكتملة جاهزة ، بحيث تغيب عنا كليا مراحل صيرورتها ، اي اننا نجعل حتى الآن جهلا مطبقا مسار تطورها قبل ان تصل الى هذه الصورة المكتملة الجاهزة التي نعرفها . معنى ذلك اننا - كما عبّر كراتشكوفسكي - نرى من هذا الشعر ناحيته السكونية ( الستاتيكية ) وحدها ولا نرى ناحيته الحركية ( الديناميكية ) ( ١ ) . ان هذا الواقع - المشكلة يلقي ظللا معتمة على المشكلة الاولى فيعزل عملية حلها ، لان جهلنا « تاريخية » تطور الشعر الجاهلي يضيع من ايدينا مفتاح عملية الحل هذه ، اي طريقة المقارنة ، اعني مقارنة المدونات من هذا الشعر خلال العصور الاسلامية بالنماذج السابقة منه التي نفترض وجودها خلال حركة صيرورته التطورية في ما قبل المئة والخمسين سنة المنتهية بظهور الاسلام . ان هذه المقارنة - لو انها تهيأت شروطها التاريخية - كان من شأنها ان تحسم الجدل في صحة انتساب تلك المدونات الى العصر الجاهلي ، او عدم صحته . فلو انه تيسرت لنا رؤية واضحة لصورة الشعر الجاهلي وهو في حركة نموه وتطوره وتكامل ادواته وتوضيح الظروف الموضوعية لكل ذلك ، خلال تاريخه الذي نفترض انه تاريخ طويل ، لكان من اليسير ان نتخذ من علائم هذا المسار مقياسا صارما يحدد ، بدقة ، فرق ما بين المدونات الشعرية الصحيحة النسب للجاهلية وبين المدونات المحمولة على الجاهلية حملا غير صحيح النسب . وما دمنا نفتقر حتى الان الى هذه الرؤية التاريخية ، فنحن نفتقر اذن الى هذا المقياس الصارم . فكما هو شأننا حيال « تاريخية » تطور اللغة العربية الفصحى التي عرفناها بصورتها الكاملة الجاهزة في لغة القرآن الكريم وفي لغة الشعر الجاهلي نفسه المدون في العصور الاسلامية ، على نحو ما شرحناه سابقا في كلامنا على « المعلم اللغوي » ، هكذا شأننا هنا حيال « تاريخية » هذا الشعر ذاته . اي كما اننا هناك ارجعنا امر الحسم في مسألة اللغة الى انتظار ما قد يستجد من كشوف كتابية في بلاد العرب - اذا غابت المؤسسات العلمية العربية المختصة بالتنقيب - كذلك لا سبيل لنا هنا غير ارجاع امر الحسم في مسألة الشعر الجاهلي الى مثل هذا الانتظار . ان

(١) اغناطيوس كراتشكوفسكي : دراسات في تاريخ الادب العربي ، دار « علم » للنشر ، موسكو ١٩٦٥ ، ص ٦ ( الطبعة العربية ) .

الاثار الكتابية القليلة التي اكتشفت في بلاد العرب حتى وقتنا هذا ، والتي حددناها في ما سبق ، لا يمكن الاستفادة منها في مسألة الشعر الجاهلي اطلاقا ، لانها تتصل بظروف تاريخية هي غير الظروف التاريخية التي نفترض ان الشعر العربي الجاهلي كان ينبغي ان ينشأ فيها ويتطور ( ١ ) .

على ان هذا الانتظار ، بكل ما يضره من احتمالات ايجابية او سلبية ، واقعية وغير واقعية ، لا يضعنا ، من الآن حتى ينتهي زمن الانتظار ، امام طريق مسدود نقف عنده عن النظر في حل آخر لمشكلة الشك في صحة نسبة الشعر الجاهلي المدون . فان الطريق ليست منغلقة امامنا ، بل لا يزال لدينا من وسائل البحث المنهجي ما يقي هذه الطريق منفتحة ومعبدة . ان النظر في اسس المشكلة ذاتها وفي المناهج والتحقيقات المعتمدة حتى الآن لمعالجة هذه المشكلة ، هو احدي الوسائل التي نتخذها ، هنا ، على طريق الحل الآخر ، وهو ما سنحاول العناية به ، قدر الضرورة ، في ما يأتي :

#### ١ - الاساس التاريخي للشك :

يبدأ هذا الاساس يتكشف للباحث من نقطة تاريخية ثابت وجودها بالفعل ، هي ان الشعر الذي قيل في العصر الجاهلي كان ، حتى عهد التدوين في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، يتداول حفلا وسماعا فقط ، اي لم يكن مكتوبا بعد . من هنا كان لا بد ان يتعرض ، اولا ، لضياح الكثير منه بسبب من تشبهه على الالسنة المنشئة في القبائل والاماكن المختلفة والمتباعدة ، او بسبب من انقراض حفاظه هنا وهناك ، جيلا فجيلا ( ٢ ) . ثم كان لا بد ان يتعرض - ثانيا - للتعديل والتحريف في نصوصه بالتناقل من لسان الى لسان ومن مكان الى مكان ، عن عمد جينا وغير عمد جينا آخر . فلما بدأت حركة التدوين كان من الطبيعي - بحكم السببين السابقين - ان يعجز المدونون عن الوصول الى غير قلة قليلة من هذا الشعر نجت ، خلال قرنين بعد الاسلام ، من الضياح ، او من التعديل والتحريف . ان ضياح الكثرة من شعر الجاهليين بنصوصه الصحيحة قد اضاع من ايدينا مقياس التفريق بين الصحيح والمنحول من نصوصه المدونة ، وانشأ اساسا معقولا للشك في

راجع من ٢٤٧ - ٢٥٢ من الكتاب .

(٢) ينبغي ان نصيف سببا آخر لضياح بعض شعر الجاهلية ، هو موقف الاسلام المتحفظ مما كان يروى من هذا الشعر حاملا روح الوثنية او الانارات العصبية القبلية . وقد عرف عن عمر بن الخطاب انه كان يتشدد في ردع الشعراء الذين يخالفون بشعرهم قواعد الاسلام ، وقيل انه زاد عطاء لبيد الشاعر حين علم انه - اي لبيد - هجر قول الشعر ( راجع بهذا الصدد ابن سلام : طبقات الشعراء . ص ٢٥ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٤٣ ) .



صحة هذه النصوص المدونة من حيث نسبتها لشعراء الجاهلية . فاذا أضفنا الى ذلك ان عوامل دينية وسياسية واجتماعية كانت خلال العصور الاسلامية ، قبل التدوين وبعده ، تدفع باصناف من علماء اللغة والتفسير والحديث ورواة الشعر وانصار اهل الحكم والمذاهب ، الى وضع الشعر منسوباً الى الجاهلية تأييداً لراي ديني او مذهبي ، او نصرة لموقف سياسي او لعصية قبلية (١) - اذا أضفنا هذا الامر كواقع لا يمكن انكاره ، رأينا الاساس التاريخي للشك في صحة نسب الشعر الجاهلي المدون ، يجد المزيد من الاسباب التي تؤكد وتدعمه .

## ٢ - الشك عند القدماء :

يبدو ان مسألة الشك في صحة نسب الشعر الجاهلي المدون ، لم تكن غائبة عن اذهان مؤلفي كتب الادب والتاريخ الادبي من قدماء العرب والاسلاميين . فقد كثرت الاشارة في كتبهم هذه الى اشكال متنوعة من وضع الشعر في العصور الاسلامية منسوباً الى الجاهلية بدافع من تلك الاسباب نفسها . وقد يكون من اظهر الامثلة ، في هذا المجال ، ما صرح به ابن سلام (٢) من ان الشعر الذي ينسبه اصحاب القصص الى ثبّع وحمير هو شعر منحول ، وان ابن اسحاق ومن على شاكلته من رواة قصص الاقدمين قد وضعوا هذا النوع من الشعر . ولابي الفرج صاحب « الاغانى » احاديث هي بنصوصها الصريحة تنبئ ان مسألة نحل الشعر وحمله على اهل الجاهلية كانت لدى هؤلاء المؤلفين مسألة معروفة ومسلماً بها دون تردد (٣) . حتى مؤلفو السيرة النبوية يضعون المسألة على هذا الصعيد نفسه . فهذا ابن هشام ، احد هؤلاء المؤلفين ، حين ينقل في كتاب السيرة ما يرويه ابن اسحاق من شعر منسوب الى الجاهليين القدامى ، خلال القصص عنهم ، يشير - اي ابن هشام - الى ان كثيراً من اهل العلم يرفض نسبة هذا الشعر الى من

(١) المعطيات التاريخية الدالة على ذلك كثيرة يكفي ان نشير الان الى نموذج منها ذكره ابن سلام ( طبقات الشعراء ، ص ٦٢ ) بقوله عن قريش انها نظرت فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية ، فاستنكرت منه في الاسلام . وهو يعني بالاستنكار وضع الشعر بكثرة محمولاً على الجاهلية ( راجع المصدر نفسه ص ١٠ ) .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٤ .

(٣) راجع الاغانى ، طبعة بولاق ، ج ١ ، ص ٢٠ مثلاً . هنا يروي ابو الفرج حكاية طلب ابي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام من عبدالعزيز بن نهشل وضع ابيات في مسدح هشام بن المغيرة على لسان نهشل ابيه القاهي في عكاظ ايام الجاهلية ، ذلك لقاء اربعة آلاف درهم . ثم يورد ابو فرج الابيات كما وضعها عبدالعزيز بن نهشل بهذا القصد .

ينسبه اليهم ابن اسحاق (١) . ولقد تشبه القدماء ايضا الى ما كان يرتكبه الرواة الكذبة ، امثال حماد الراوية وخلف الاحمر ، من حمل شعر اسلامي على شعراء جاهليين او وضعهم الاشعبار بانفسهم « وروايتها » كأشعار جاهلية (٢) .

ان هذه الاشارات الكثيرة في مؤلفات الاسلاميين القدماء ، تنبئ - كما قلنا - بانهم فطنوا الى ظاهرة الانتحال الشعري ، ولكن عجزوا عن نقد الظاهرة بالكشف عن اساسها التاريخي وبردّها الى عواملها الواقعية . وذلك عجز لا يرجع الى قصور ذاتي ، بل الى ظروفهم التاريخية الموضوعية ، اذ لم يكن من طبيعة هذه الظروف ان يملكو الاداة المعرفية العلمية لمثل هذا النقد .

## ٣ - الشك في مناهج المشرقين :

اما في مناهج المشرقين فقد اتخذ الشك في صحة الشعر الجاهلي المدون وجهاً آخر مستفاداً من تطور اساليب التحقيق التاريخي للاثار والنصوص القديمة ، في العصور الحديثة . وقد يكون مبداً اثاراً هذه القضية حديثاً جرى على ايدي المشرقين الغربيين بين سنة ١٨٥٠ وسنة ١٨٧٠ (٣) . ومنذ بدايات القرن الحاضر ظهرت دراسات جديدة للمشرقين ووضعت القضية في مستوى البحث عن اصولها الدينية والسياسية والثقافية دون تناول اصولها الاجتماعية الا شكلياً وسطحياً . ففي سنة ١٩٢٠ ظهر المشرق الانكليزي مرغليوث ، في ما كتبه عن الشعر الجاهلي ، يراي يقول ان هذا الشعر كله غير جاهلي الاصل ، بل هو اسلامي صرفاً ، اي نظمه شعراء اسلاميون (٤) . وظهر في مباحث مختلفة لمشرقين آخرين عن

(١) راجع سيرة ابن هشام ، ج ١ ، ص ١٨ - ٢٦ - ٥ - ٥٢ وغيرها .

(٢) الامثلة كثيرة مستفيضة على تنبّه القدماء الى هذه الظاهرة ، نستشهد بواحد منها كدليل عليها جميعاً : يقول المفصل الضبي عن حماد الراوية انه قد افسد الشعر . ثم يعطى ذلك بان حمادا كان عالماً باغات العرب واشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، وانسه - بهذه الصفة - كان يقول شعراً شبيهاً بمذهب من ينسب اليه ذلك الشعر من القدماء (الجاهليين) ، ثم يشيعه في الافاق منسوباً الى من اختاره له . وبذلك - بقول الضبي - تختلط اشعار العرب ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد ، واين ذلك ؟ ( راجع الاغانى : ج ٥ ، ص ١٧٢ ، طبعة بولاق ) .

(٣) ي . ا . بليانيف : العرب والاسلام والخلافة الغربية ، ص ٧٦ .

(٤) نجد لراي مرغليوث هذا اصداً في كتابه المعروف « العلاقة بين العرب والاسرائيليين قبل ظهور الاسلام » ( بالانكليزية ) ، ص ٦٥ ، ٧٢ ، ٧٤ .



هذا الشعر وعلاقته بعقائد الجاهليين ومناحي تفكيرهم وعاداتهم . ولكننا نجد في الوسط الاستشراقي منحى آخر جذريا باهتمامنا في ما يتعلق بالقيمة التاريخية للشعر الجاهلي ، هو المنحى الذي اتخذته كبير مستشركي الروس كراتشكوفسكي في دراسة هذا الشعر ، منتبيا به الى نتيجة عبر عنها في احد مباحثه بالقول ان الشعر الجاهلي هو الصورة الصادقة العبرة بامانة عن خصائص الحياة العربية القبلية والبيئة التي نشأ فيها هذا الشعر ، وانه لذلك يُعتبر لدى ذوي الاختصاص الموثوق بهم اوثق مصدر لمعرفة احوال العرب وعاداتهم واعرافهم في تلك المرحلة ( الجاهلية ) ( ١ ) . ان هذه النتيجة التي انتهى اليها المستشرق الروسي الكبير تستند الى دراسته المتعمقة للشعر العربي التي ظهرت سنة ١٩٢٤ ( ٢ ) ، متبعا فيها منهجا هو اقرب ما يكون للمنهج العلمي . فهو لا يستبعد ان تكون قد جرت تصحيحات جزئية للآثار القديمة اثناء تدوينها ، بل هو لا يستبعد حتى انتحال مؤلفات بكاملها . ولكنه يرى سببا موضوعيا لعدم تحققهم حينذاك من صحة ما يدونون ، هو ان العرب في تلك المرحلة لم تكن لديهم الطريقة التاريخية ولا طريقة المقارنة . ولذلك عجزوا غالبا حتى عن طرح تلك المسائل التي نسهم نحن في تحليلها ، غير اننا نحن ايضا عاجزون - بدورنا - امام الشعر الجاهلي من جهة اخرى ، هي اننا لا نرى منه سوى الناحية السكونية ( الستاتيكية ) ، لغياب ناحيته الحركية ( الديناميكية ) عنها ، اي اننا نجد امامنا من هذا الشعر شكله المنتهي وحده ، فلا نبصر شيئا من خط تطوره السابق . ان المنظر واحد دائما من آية جهة نظرنا اليه ( ٣ ) . ثم يضع كراتشكوفسكي قضية الشك في وحدة لغة الشعر الجاهلي . يرى ان هذه الوحدة تشير التساؤل : هل هي امر حقيقي ، ام هي من صنع الرواة المتأخرين ، بل اللغويين الاكثر تأخرا الذين محوا - عن عمد او غير عمد - فروق اللهجات وجعلوا اللغة واحدة اعتبرت تقليدية ؟ ، ام ان هذه اللغة مصنوعة ادبية - اذا صح التعبير - انتشرت قبل ظهور الكتابة لدى بعض القبائل التي طوعتها للشعر مع انها تختلف عن اللغة الدارجة المنطوقة لدى معظم القبائل ؟ .

في معالجة هذه الاسئلة ، يأخذ كراتشكوفسكي بمضمون السؤال الاول ،

( ١ ) المغناطوس كراتشكوفسكي : الشفري ، انشودة الصحراء ، موسكو - لينينغراد ١٩٥٦ : ٢ / ص ٢٢٨ ( بالروسية ) .

( ٢ ) صدرت هذه الدراسة باللغة العربية ( ترجمة محمد المصري ) ضمن مجموعة منتخبة من دراسات كراتشكوفسكي بعنوان « دراسات في تاريخ الادب العربي » - دار النشر « علم » ، موسكو ١٩٦٥ .

( ٣ ) راجع المصدر السابق : ص .

وانب معينة من تاريخ العرب قبل الاسلام ما يعطن بصحة كثير من مدونات شعر الجاهلي . من ذلك ، مثلا ، ما ذهب اليه « نولدكه » من ان رواية شعر وحملته في الاسلام هم الذين ادخلوا لفظة « الله » في هذا الشعر . ان حذفوا منه اسماء الاصنام واحلوا محلها اسم « الله » ، فما جاء به اسم « اللات » حل محله اسم « الله » ( ١ ) . ولكن فريقا اخر من مستشرقين يأخذون بنظرية ان الشعر الجاهلي صحيح اجمالا ، مع الاعتراف بدخول بعض التعديل عليه او وجود اثر الانتحال في بعض نصوصه للدونة . وينتقد المستشرق الانكليزي روم لاندو من هذا الفريق الاخير . فهو يرى ان شدة الشبه بين الشعر البدوي الجاهلي والشعر الاموي هي سبب في ما ذهب اليه بعض النقاد من القول بان الشعرين ربما كانا معاصرين ( اي امويين ) ، « باعتبار ان الشعر الجاهلي مجرد تزوير ايض - خال من الهدف الشخصي - قام به الامويون » ( ٢ ) ثم نجد المستشرق الفرنسي كليمان هوار ينفي القول بان شعر امية بن ابي الصلت منحول ، مؤكدا صحته كشعر جاهلي ( ٣ ) . ان هذا الموقف ، وان كان جزئيا يختص بشعر شاعر جاهلي واحد ، يتضمن نقض مبدا الشك في صحة الشعر الجاهلي بوجه عام ، لانه المبدأ نفسه الذي يستند اليه الشك في صحة شعر امية بن ابي الصلت ، اعني كونه لم ينتقل الى العصور الاسلامية الا بطريق الرواة . وكذلك نجد المستشرق الالماني ولهاوزن يناقش القول الذي اخذ به نولدكه من ان الرواة الاسلاميين هم الذين وضعوا اسم « الله » في الشعر الجاهلي بدلا من اسماء الاصنام . فهو - اي ولهاوزن - ينفي ان يكون الرواة الاسلاميون فعلوا ذلك ، ويرى ان ورود اسم « الله » في شعر الجاهليين دون اسماء الاصنام مرده لا الى تغيير اولئك الرواة وتبديلهم ، بل الى ان الجاهليين انفسهم كان من عاداتهم عدم الاسراف والاسفاف في ذكر اسماء الالهة الخاصة ، على سبيل التاديب تجاه الارباب ، فاستعاضوا عن الصنم بلغة « الله » التي لم تكن تعني آلهام معينة وانما تعني كلمة « رب » و « اله » ( ٤ ) . وهذا الموقف ايضا ، رغم كونه جزئيا يختص بقضية معينة ، ينقض مبدا الاتهام المطلق للرواة الاسلاميين بتزييف الشعر الجاهلي دون البحث في تاريخية

( ١ ) جواد علي : ج ٥ ، ص ٤١٨ .

( ٢ ) روم لاندو : الاسلام والعرب ، ترجمة منير البلبيكي ، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٩٩ .

( ٣ ) من دراسة له نشرت في المجلة الاسيوية سنة ١٩٠٤ - راجع طه حسين : في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ، ص ١٤٢ .

( ٤ ) جواد علي : ج ٥ ، ص ١٩ ، نقل عن : J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums. Berlin 1927. S 12.

يرى ان تقاليد القصيدة العربية أصبحت، نهائياً ، هي التعبير عن الرأي العام . ولكن ، بعد ظهور الاسلام ، لم تبقى الجزيرة العربية وحدها طبعاً « موضع تجمع هذه التقاليد الشعرية ذات الوظائف المحددة، بل الجزيرة أصبحت اقليماً من الاقاليم ، وأصبح موضع تجمع هذه التقاليد المراكز الجديدة للحياة السياسية ، ولا سيما الشام والعراق اللذان انجبا ثلوث الشعر في ذلك العصر ( الاموي ) ، ونعني : الاخلط وجريز والفردق (١٠٠) . وإذا حكمنا على شعر هؤلاء بشكله ، تعذر علينا ان نقرر انه قيل بعد الاسلام « (١) . هكذا نرى كراتشكوفسكي يدرس قضية الشعر الجاهلي بطريقة نقدية تاريخية متبصرة تنتهي به الى الاتناء العلمي بصحته اجمالاً .

### { - الشك لدى العرب المحدثين :

ذلك هو الامر ، بوجه عام ، لدى المشرقين . اما عند الباحثين العرب المحدثين ، فقد جرى النظر في الشعر الجاهلي على نهجين متناقضين ، تمثل احدهما - ابرز ما تمثل واعظم صراحة واكثر تقدماً - بنهج طه حسين فسي دراسته الجزئية الرائدة التي ظهرت اول مرة (١٩٢٦) بعنوان « في الشعر الجاهلي » ، ثم ظهرت في طبعها الثانية (١٩٢٧) بعنوان « في الادب الجاهلي (٢) . وتمثل النهج الاخر بطريقة جمهرة من السلفيين والسطحيين بين مؤرخي الادب العربي واساتذته في الجامعات وكثير من الكتاب والادباء فسي البلاد العربية . ان التناقض بين هذين النهجين يتجلى في ان اولهما يقوم على الشك المبالغ به الى حد القول بان «الكثرة المطلقة مما نسميه ادباً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء ، وانما هي منحولة بعد ظهور الاسلام ، فهي اسلامية

(١) ايضاً : راجع ص ١٦ .

(٢) قال طه حسين في مقدمة الطبعة الثانية : « هذا كتاب السنة الماضية ، حذف منه فصل ، واثبت منه فصل ، واضيفت اليه فصول ، وغير عنوانه بعض التغيير » . ولم يوضح المؤلف ماذا حذف وماذا اثبت وماذا اضيف وما سبب التغيير؟ والواقع ان ما حذف هو الفصل الاول عن النهج . ولكن الحذف لم يتناول منه سوى ترنيبه في الكتاب اولاً ، وسوى بعض العبارات والكلمات التي عدّها خصومه سبباً لبعض المعتقدات الاسلامية ، ثانياً . وقد جعل مضمون هذا الفصل بعد تعديله موزعاً بين فصلين جديدين هما : « الادب وتاريخه » و « الجاهليون - لغتهم وآدابهم » ، ثم اضاف الى الفصل المتعلق بتطبيق منهجه على بعض شعراء الجاهلية فقرات في اوله وفقرات في آخره ، كما اضاف في آخر الكتاب فصلين : احدهما عن طبيعة الشعر الجاهلي وقنونه ، وثانيهما عن الشعر الجاهلي . اما سبب هذا التعديل والتغيير كله فلم يكن باختيار منه ، بل عن اضطرار فسي اليه بعد حملة ارهاب فكري ومادي اثارها عليه جماعة المحافظين المترننين من الازهرين والجامعيين والادباء ، وجماعة البلاط الملكي انذاك لما رب سياسية .. غير ان جوهر البحث والمنهج في الكتاب لم يتغير رغم كل ذلك .

اي كون وحدة اللغة الحاملة للشعر الجاهلي وحدة حقيقية . اما افتراض ان هذه الوحدة من صنع الرواة او من صنع اللغويين ، وافتراض ان لغة هذا الشعر مصطنعة ادبياً ، فيراهما افتراضين لا يثبتان للنقد ، ويجزم ان معظم العلماء الان يجمع على رفضهما . من حيث الافتراض الاول يقول انه من الطبيعي ان تكون التقاليد الشفهية على مدى قرنين ، بعد ظهور الاسلام ، قد ادخلت تغييرات على اللغة قبل ان تثبت بالتدوين ، وان علماء اللغة ايضاً فعلوا الشيء نفسه عن غير قصد ، لان الكتابة نفسها لم تحفظ شكل النطق . ولكن ليس من الممكن عنده افتراض ان هذه التغييرات كانت كبيرة ومقصودة ، ويرى ان القافية والوزن كانا اكبر ضمانات لمنع حدوث التغييرات الكبيرة في لغة الشعر الجاهلي ، كما يرى ان المعطيات الواقعية المعروفة تدل على ان علماء اللغة ، فضلاً عن انهم لم يحوا فروق اللهجات ، قد عملوا على اباتها بجميع الوسائل . ومن حيث الافتراض الثاني ، يرى كراتشكوفسكي ان اصطناع اللغة الادبية لا يتفق مع ظروف حياة الشعراء نفسها ، ولا مع المحتوى البسيط لشعرهم ، ولا مع خصائصهم على الابل والمراعي وغير ذلك . ففي مثل هذه الظروف يكون تصنع اللغة غير عادي نوعاً ما . يضيف الى ذلك ان شبه الجزيرة العربية كانت حتى القرن التاسع تحافظ على وحدة لغتها ، وكان علماء اللغة يرون ان البدو يتكلمون في حياتهم العادية بلغة الشعر القديم الصافية ، ويلجأون اليها لا في تفسير الكلمات النادرة في الشعر فحسب ، بل في تفسير الاشكال النحوية وتراكيب الجمل ايضاً ، ثم يخلص الى القول ان لغة هذا الشعر تكشف عن اتقان عظيم هو - بالطبع - دليل على تطور طويل ، ويتجلى نضجها اوضح ما يتجلى اذا قورنت بنثر القرآن المسجوع (١) .

على هذا النهج النقدي التاريخي يستمر كراتشكوفسكي حتى ينتهي الى استنتاج القيمة التاريخية للشعر الجاهلي بالقول : « ان لنا في هذا الشعر اقدم اثر للغة العربية هو ، بالنسبة لتاريخ تلك المرحلة ، ليس اقدم اثار فقط ، بل هو - في الحق - الاثر الوحيد الذي بقي لنا من تلك الحوادث التي يتناولها « (٢) . وفي دراسته تقاليد القصيدة العربية ، خلال البحث نفسه ، يرى ان ، ما يسمى بالقصيدة ، التي هي الشكل الموحد والثابت والمتطور من الناحية الانشائية ، هو ما يمثل الشعر العربي ، وان اتقان القصائد يدل على تاريخ سابق طويل ليس بوسعنا تحديده ، فهو يضرب بجذوره الى ما قبل ظهور الاسلام بمئة وخمسين سنة ، وهي اقدم فترة فيما نعرف (٣) .

(١) راجع المصدر نفسه : ص ٧ - ٨ .

(٢) ايضاً : ص ١٢ .

(٣) ايضاً : راجع ص ١٠ .

تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين ، (١) « وان ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي (٢) ، وان « ما نقرؤه على انه شعر امرئ القيس او طرفة او ابن كلثوم او عنتره ، ليس من هؤلاء الناس في شيء ، وانما هو نحل الرواة او اختلاف الاعراب او صنعة النحاة او تكلف القصاص او اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين » (١) ، وان الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب اليه ، بل « على القرآن من ناحية والتاريخ والاساطير من ناحية اخرى » (٣) ، وانه « لا ينبغي ان يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتاويل الحديث ، وانما ينبغي ان يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتاويله » (٤) . ذلك في حين ان النهج الثاني يقوم على التسليم المطلق بصحة كل الشعر المنسوب الى الجاهلية دون تشكك او تحفظ او حافز لمعاودة النظر في هذه النسبة بطرق التحليل المتقدمة في عصرنا (٥) .

ولكن ظهر نهج ثالث يقف موقفا وسطا بين هذين النهجين المتناقضين . ولعل افضل من يمثل هذا النهج - وممثله قلة قليلة حتى الان نسبيا - هو **جواد علي** صاحب الموسوعة التاريخية التي يصح القول انها من اهم مكتسبات المكتبة العربية الحديثة في موضوعها . نعتي بها كتابه « تاريخ العرب قبل الاسلام » (٦) . فقد اتبع جواد علي ، في مسألة نسب الشعر الجاهلي، طريقة النقد التاريخي والمقارنة بأسلوب البحث الموضوعي غير المتأثر بموقف سابق ثابت ومطلق . انه ينظر - مثلا - في ما ينسب الى امية بن ابي الصلت من شعر ديني وحكمي متفق او متشابه مع المعتقدات الاسلامية ، ومع النصوص القرآنية احيانا ، فيضع مختلف الافتراضات في تفسير هذا التوافق او

(١) طه حسين : في الادب الجاهلي ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ ، ص ٦٥ .

(٢) المصدر السابق : الصفحة نفسها .

(٣) ايضا : ص ٦٦ .

(٤) ايضا : ص ٦٧ .

(٥) يمكن الاطلاع على الكثير من التفاصيل التطبيقية لهذا النهج السلفي في المؤلفات التي

وضعت للرد على كتاب طه حسين « في الشعر الجاهلي » ( في الادب الجاهلي ) ، ومنها - بالاختصار - كتاب محمد احمد الفمراوي « النقد التحليلي لكتاب في الادب الجاهلي » وكتاب محمد الخضر حسين « نقض كتاب في الشعر الجاهلي » . ويحسن الاطلاع ، في الموضوع نفسه ، على كتاب « مصادر الشعر الجاهلي » لناصر الدين الاسد .

(٦) راجع منه : ج ٥ ، ص ٢٨٩ - ٢٩٠ ، ٢٩٢ ، ٤١٦ - ٤١٨ - ٤١٩ وما بعدها - راجع

منه ايضا : ج ٦ ، ص ٢٤ - ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٢٢٢ - ٢٢٥ .

التشابه ، ثم يناقش كل افتراض من موقع النظر النقدي التاريخي في ضوء الاسانيد والظروف التاريخية حتى يبلغ من ذلك مبلغ الظن « ان مرد هذا التشابه والاتفاق الى الصنعة والافتعال » ، بناء على ان امية كان شاعرا دون شك ، لاجماع الرواة على القول بذلك . هذا اولا ، وبناء ايضا على انه - اي امية - « كان نائرا على قومه ، ناقما عليهم ، لتعبدتهم للاوثان ، وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية » . ثم بناء على ان امية - وان كان كذلك - لا يظن « انه كان واقفا على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث ( النبوي ) عن العرش والكرسي وعن الله وملائكته وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك » فان كل هذا « هو شيء اسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود والنصارى ، ولا عند الاحناف ، فوروده في شعر امية وبالكلمات والتعابير الاسلامية ، هو عمل جماعة فعلته في عهد الاسلام : وضعت على لسانه ، كما وضعوا او وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء ، لاعتقادها ان ذلك مما يفيد الاسلام ، ويثبت ان جماعة من الجاهليين كانوا عليه ، وانه لم يكن - لذلك - غريبا ، وان هؤلاء كانوا يعلمون الغيب ، يعلمون بقرب ظهور نبي عربي ، وانهم لذلك بشروا به ، وانهم كانوا يتمنون لو انهم عادوا فولدوا في ايامه ، او لو طال بهم العمر حتى يدركوه فيسلموا ، وامثال ذلك من قصص راج وانتشر ، كما راج امثاله في كل دين من الاديان » (١) . ثم يدعم جواد علي هذه المقدمات ونتائجها بمقارنة اسلوبية تضع مقياسا فارقا بين شعر جاهلي صحيح وشعر منحول على الجاهلية ، يستخلصه من مقارنة شعر امية غير الديني بالشعر الديني المنسوب اليه ، فيرى - بناء على هذه المقارنة - ان دليل الوضع في شعره يتبين « في عدم اتساقه وفي اختلاف اسلوبه وروحه . فبينما نجد شعره المنسوب اليه في المدح او في الرثاء او في الاغراض الاخرى مما ليس له صلة مباشرة بالدين ، في ديباجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب الى شعراء الجاهلية ، نجد القسم الديني منه والحكمي في اسلوب بعيد عن هذا الاسلوب ، بعيد عن الاساليب المعروفة عن الجاهليين ، اسلوب يجعله قريبا من شعر الفقهاء والصوفيين المتزمين ونسك النصارى ، فهو بعيد جدا عن اسلوب الجاهليين ، حتى اسلوب مثل عدي بن زيد العبادي وبقية من نسب الى النصرانية من شعراء الجاهلية القريبين من الاسلام » (٢) .

في ضوء هذا المثال نرى نهجا لدراسة الشعر الجاهلي يختلف - اولا - عن نهج من يضع **الشك** مطلقا وسببا للبحث لا نتيجة له . ويختلف - ثانيا -

(١) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٥ ، ص ٢٨٩ ( راجع اولا ص ٢٨٢ - ٢٨٨ ) .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٩٠ .

من نهج من يضع التصديق او اليقين سابقا على كل بحث ، او موقفا تساق  
المقدمات على مقاسه وفي حدوده كي تجيء النتائج على المقاس نفسه وفي  
الحدود ذاتها ..

## ٥ - طه حسين والشك الديكارتي :

يصرح طه حسين انه يريد في دراسته الادب الجاهلي ان يصطنع  
« .. المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الاشياء ... » ،  
وهو - اي طه حسين - يقرر ان « القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد  
الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل بحثه خالي الذهن مما  
قيل فيه خلوا تاما ( ... ) فلنصطنع هذا المنهج حين نريد ان نتناول ادبنا  
العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء ، ولنستقبل هذا الادب وتاريخه  
وقد برأنا انفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل ، وخلصنا من كل هذه الأشلال  
الكثيرة الثقيلة التي تأخذ ايدينا وارجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة  
الجسمية الحرة ، وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة ايضا » (١) .

من الملحوظ ان طه حسين يأخذ بالجانب الشكلي من مذهب الشك عند  
ديكارت . ويبدو لي انه يأخذ به مجردا من مضمونه الفلسفي الديكارتي ، او  
مفرغا من هذا المضمون . ذلك ان مذهب الشك مبني عند ديكارت : اولا ، على  
مفهومه الخاص لموضوع الفلسفة . وثانيا ، على اتجاهه العقلاني في نظريته  
المعرفة . فمن الوجهة الاولى ، كان ديكارت يرى ان موضوع الفلسفة هو  
الطبيعة والانسان ليس غير ، اي ان فكرة « الله » لم تكن في رايه ، حين صاغ  
مذهبه الشكي ، داخله في موضوع الفلسفة . من هنا جاء قوله بضرورة تطهير  
وعى الانسان من كل عقيدة سابقة ، وهو القول الذي سماه بـ « الشك »  
متصاعدا به حتى القول بوجوب « الشك » في كل المعارف التي تكدرت في  
وعى الانسان خلال تاريخه الطويل . ومن الوجهة الثانية ، اي من حيث الاتجاه  
العقلاني في نظرية المعرفة ، يرى ديكارت كذلك وجوب تطهير الوعى البشري  
من المعارف التي تصل اليه بطريق الحواس . ففي مذهبه هنا ان كل صفة  
للأشياء نعرفها بطريق الحواس ليست معرفة صحيحة . وهو يبني ذلك على  
نظريته المعرفية العقلانية التي ترفض اعتماد الحس في تحصيل المعرفة ، لانه  
يرفض كون المعرفة تبدأ من الحواس ، اي كوننا نصل إلى الحقيقة بالتحرك  
ابتداء من الحس لتنتهي إلى البديهيات وفقا لمذهب بيكون . ان ديكارت يعكس  
الامر قائلا ان التحرك إلى الحقيقة ( المعرفة ) تبدأ من العقل نفسه ، او من

(١) طه حسين : في الادب الجاهلي ، ص ٦٧ - ٦٨ .

الإشراق الطبيعي للعقل . فبداية المعرفة عنده اذن هي الحس ، اي ملاحظة  
العقل البديهيات القائمة في روح الانسان ، اذ كان ديكارت ينظر إلى الروح  
كما هيبة بذاتها مستقلة عن الجسم ، الذي هو ايضا « ماهية » بذاتها عنده .

بناء على هذا الاساس الفلسفي لمذهب « الشك » عند ديكارت ، ينبغي ان  
تساءل : هل اخذ طه حسين بهذا المذهب بكل مقوماته الفلسفية تلك ، اي هل  
أخذ به كمنهج فلسفي ، ام نظر اليه نظرة تبسيطية ، فلم يستطع ان يرى منه  
غير جانبه الشكلي ، وغاب عنه الجانب الجوهرى ، اي انه اكتفى من المذهب  
بالدلالة الذهنية الاولى لمقولة « الشك » بمعزل عن مستلزماتها الفلسفية  
الديكارتيية في نظرية المعرفة ؟ .

امام هذا التساؤل ، يرى ان ننظر في جانبين من المسألة : اولهما ، يتعلق  
بالموقف العلمي من مذهب الشك الديكارتي نفسه . وثانيهما ، يتعلق بالإجابة  
عن التساؤل هذا ، اي باستخلاص نظرة طه حسين إلى المذهب من خلال  
ممارسته التطبيقية .

□ في الجانب الاول ، يقف التحليل العلمي موقف الرفض من المقولات  
الفلسفية التي يقوم عليها مذهب ديكارت في « الشك » . ذلك بناء على  
الملاحظات الآتية :

١ - ان هذا المذهب يستند ، في الاساس ، إلى تلك المقولة الفلسفية  
التمثلية بمعادلة ديكارت الشهيرة : « انا افكر .. اذن ، انا موجود » . ان هذه  
المقولة تضع ديكارت ، مباشرة ، في قلب المسكر المثالي الذي يثبت الوجود  
بالفكر ، اي ينفي موضوعية الوجود ، اي استقلاليته عن الوعى ( الفكر ) واوليته  
بالمقياس إلى الوعى .

٢ - ان هذا المذهب يفرض على وعى الانسان ما ليس يمكن فرضه عليه  
بحال اطلاقا .. يفرض عليه الفناء دور المعرفة الحسية في عملية تحصيل  
الحقيقة . ان هذا الدور امر موضوعي لا يمكن الفأؤه بإرادة ذاتية ، وان  
اتخذت هذه الإرادة شكل مقولة فلسفية ، او استندت إلى مقولة فلسفية .

٣ - ان هذا المذهب يلقي كل ما اكتسبه الوعى البشري ، على مدى  
تاريخه الطويل السحيق ، من معارف . ان هذا الالفاء مستحيل ، لان تلك  
المعارف أصبحت من المكونات التاريخية للوعى ، اي انها أصبحت تتمتع بصفة  
الواقع التاريخي الموضوعي الذي يستحيل الفأؤه من الوعى حتى بإرادة الوعى  
نفسه .

{ - ان هذا المذهب يقضي باعادة الوعي البشري ، بعد « تنظيفه » من مكتسباته المعرفية التاريخية ، الى نقطة الصفر . . اي ان يرجع الى طفولته التي تجاوزها منذ الاف السنين . فعلى الوعي اذن ، في هذه الحال - اذا افترض امكانها - ان يقضي الافا من السنين جديدة لكي يبلغ المرحلة المتطورة التي كان قد بلغها في عصر ديكرت . . وهذا الامر « اللاتاريخي » مستحدا . موضوعيا بوجه مطلق . .

\*\*\*

ان رفض هذه المقولات الديكرتية التي يقوم عليها مذهب « الشك » الديكرتي لا يعني بالضرورة ان مكتسبات الوعي المعرفية التاريخية صحيحة بصورة مطلقة . فان صحة تلك المكتسبات او خطاها ، كليا او جزئيا ، مسألة اخرى يجري البحث فيها على صعيد آخر . ولكن من الممكن ، هنا ، التوقف قليلا لاجمال الموقف العلمي في هذه المسألة . ان التحليل المادي التاريخي ينظر الى مكتسبات الوعي المعرفية ، خلال حركة تطوره الطويلة الامد ، انها اشكال مرحلية للوعي في مراحل تطوره التاريخي ، كانعكاسات - مباشرة وغير مباشرة - لاشكال تطور الواقع الاجتماعي في مراحل المعينة كذلك . وليس بالضرورة ان تكون هذه الانعكاسات مطابقة لذلك الواقع نفسه **اولا** ، ولا ان تكون مطابقة لحقائق الكون الموضوعية والمطلقة **ثانيا** . بل قد يكثر التخالف فيها بين الواقع المعرفي للوعي والواقع الموضوعي للطبيعة والمجتمع . ولكن تطوّر الوعي البشري ، بعلافته مع تطور المجتمعات البشرية وتطور العلوم الطبيعية ، كان دائما في كل مرحلة من مراحلها يكشف جديدا من الحقائق النسبية ، فيصحح ما يكون قد حصل من اخطاء في المعارف السابقة . اما دراستنا لهذه المعارف وتمييزنا الخطأ من الصواب فيها ، فيخضعان لمنهج علمي لا يقوم على « الشك » فيها بالمفهوم الديكرتي للشك ، اي بالغائها من دائرة الوعي ، اي « تنظيف » الوعي منها ، بل يقوم على النظر اليها - **اولا** - كواقع موضوعي له تاريخه ، اي له وجوده التاريخي الذي لا يمكن الغاؤه . ثم النظر اليها - **ثانيا** - في حركيتها المرتبطة موضوعيا بحركية الواقع المادي - الاجتماعي الذي هو اساس نشأتها ، كما هو اساس تطورها .

□ وفي الجانب الثاني ، اي ما يتعلق بالموقف التطبيقي من مذهب « الشك » الديكرتي في دراسة طه حسين للادب الجاهلي ، يبدو لنا بوضوح ان مقولة « الشك » في هذه الدراسة مأخوذة من جانبها الشكلي المخض ، اي دون استيعاب اساسها الفلسفي - المعرفي في مذهب ديكرت . صحيح ان طه حسين يشير الى الصنعة الفلسفية لهذا المذهب حين يقول : « اريد ان

اصطنع في الادب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكرت للبحث عن حقائق الاشياء في اول هذا العصر الحديث » ، وصحيح انه يصرح ، عقب هذه العبارة مباشرة ، « ان القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه **خلوا تاما** » (١) ، وصحيح كذلك انه ، وهو يرسم لنفسه حدود ممارسته المنهج ، يقول : « يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه ان ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وان ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية . يجب ان لا نثقيد بشيء ولا ندعن لشيء الا مناهج البحث العالمي الصحيح » (٢) . ولكن ، ماذا تعني هذه المقالة كلها بالتحقيق ؟ . اننا لا نفهم منها ، لهجة وسياقا - بل نصا - الا ان طه حسين يريد ان يبحث الادب العربي وتاريخه وهو متحرر من النظرة السلفية الى هذا التراث ، اي النظرة التصديقية المطلقة اليه ، اي من الاخذ بما اخذ به السلف بشأن الادب العربي وتاريخه من اراء ومواقف واقتوال متقولة عن الرواة والახباريين والقصاص والمحدثين والمفسرين ومدوني التاريخ العربي - الاسلامي . ان هذا الشكل من التحرر في البحث عن التراث ، هو ما يعنيه بـ « ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه » ، وهو ذاته ما يعنيه بـ « ان ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وان ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وان ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية » . انه **التحرر** من المؤثرات والضواغط الاجتماعية الموروثة على شكل معرفتنا المعاصرة للتراث . اي ان طه حسين يريد ان يعرف الادب العربي وتاريخه من منطلق « الشك » بهذه المؤثرات والضواغط ذاتها ، حتى « لا نثقيد بشيء ولا ندعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح » . وبكلمة اخرى : يريد ان يعرف هذا التراث **متجردا** من التعصب له ومن التعصب عليه معا ، اي متجردا من كلا هذين الشكلين التقليديين لمعرفة التراث .

ليس في كل ما تحدث به طه حسين عن المنهج هنا ( في الادب الجاهلي ) ما يقول شيئا اخر يختلف مضمونه عن هذا المضمون الذي يحمله كلامه المتقدم . فماذا نستنتج من ذلك ؟ . ان الاستنتاج الصريح هنا هو ان طه حسين بعيد جدا عن فكرة الغاء ما حفظه وعينا من الادب العربي وتاريخه ، اي الغاء الاصول المكونة لواقع هذا التراث ، اي « تنظيف » وعينا من هذه الاصول المكدسة فيه تاريخيا ، او حذف هذا الواقع التاريخي الموضوعي حذفاً كاملاً من الوعي العربي . وانما الذي يريد ان ينحصر في انتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا

(٢١) في الادب الجاهلي : ٦٧ - ٦٨ .

الواقع التاريخي الموضوعي متحررة من المعرفة السلفية له، خاضعة لـ « مناهج البحث العلمي الصحيح » فقط . . فإين هذا من فكرة الأساس الفلسفي - المعرفي التي يقوم عليها مذهب « الشك » الديكارتي ؟. أو إين هذا من جوهر « المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث » ، كما يعبر طه حسين نفسه ؟ .

□ ولكن ، بالرغم من « شكلية » العلاقة بين منطلق « الشك » لدى طه حسين في دراسته الأدب الجاهلي . وبين المقومات الفلسفية لمذهب « الشك » لدى ديكارت ، ينبغي الاعتراف بالدور الإيجابي الكبير الذي أداه طه حسين ، مقتحما ورائدا ، في مجال دراسة التراث الفكري العربي - الإسلامي . فإن محاولته ، في هذا المجال ، إنتاج صيغة جديدة معاصرة لمعرفة هذا التراث ، ثم محاولته استيحاء « مناهج البحث العلمي » الحديثة في إنتاج هذه الصيغة ، هما بذاتيهما كانتا في عشرينيات هذا القرن سابقة فكرية تاريخية ذات قدر عظيم . وإذا تجاوزنا هذا الجانب من سابقة طه حسين ، برزت لنا جوانبها الأخرى بمثابة لغزات في منهجيته . فهو - من جهة - قد استسلم لهاجس الشك في صحة الشعر الجاهلي إلى حد كاد يبدو عنده « الشك » سببا للبحث بدل أن يكون نتيجة من نتائج منطق البحث . وهو - من جهة أخرى - قد بالغ في « منهجة » الشك إلى حد أبعد ، غالبا ، عما تشترطه « مناهج البحث العلمي الصحيح » من ضرورة النظر التاريخي إلى الواقع الذي يتناوله البحث . بمعنى أنه ، لفرط ما بالغ في التزام الشك بصحة نسب الشعر الجاهلي ، حرصا منه على « المنهج » ، قد أفرغ هذا الشعر كله من كل دلالاته التاريخية المتصلة بعصر ما قبل الإسلام ، حتى أن « القليل جدا » من « الأدب الجاهلي الصحيح » أصبح عنده « لا يمثل شيئا ، ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي » (ص ٦٥) ، ثم أطلق حكمه القاطع بأن « الاعتماد في معرفة العصر الجاهلي لا على هذا الشعر المنسوب إليه » ، بل « على القرآن من ناحية ، والتاريخ والأساطير من ناحية أخرى » (ص ٦٥) ، وأنه « لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله » (ص ٦٧) . أن احكاما اطلاقية كهذه مما ترفضه « مناهج البحث العلمي الصحيح » ، لأنها ترفض ، مبدئيا ، كل حكم مطلق لا يقوم البرهان الواقعي اليقيني على صحة اطلاقه ، في حين أن كتاب « في الأدب الجاهلي » لم يستطع تقديم مثل هذا البرهان . هذا أولا . وأما ثانيا ، فإنه رغم موافقتنا طه حسين على أن الكثير من الشعر المنسوب إلى الجاهلية مشكوك بصحة نسبه ، وأن بعضه منحول بالفعل ، ورغم موافقتنا إياه أيضا على معظم الأسباب التي استند إليها الشك أو الحكم بالنحل ، لا يمكن موافقتنا - مع

ذلك - على إفراغ هذا الشعر المشكوك فيه أو المنحول من دلالاته التاريخية المتصلة بالعصر الجاهلي القريب من عصر ظهور الإسلام . بل يمكن القول أن هذا النوع الأخير من الشعر العربي لا تختلف قيمته التاريخية اختلافا جوهريا عن القيمة التاريخية التي يتضمنها الشعر الجاهلي الصحيح نفسه . ذلك يرجع إلى اعتبارين ليس لمنهج البحث العلمي أن يسقطهما من حسابه في دراسة مثل هذه الظواهر الأدبية : **أولهما** ، أن الفارق بين زمن الشعر الجاهلي الصحيح وزمن الشعر المنحول على الجاهلية بعيد الإسلام ، ليس بالفارق الذي يمكن أن يحدث تغييرا ذا شأن في العلاقة بين هذين النوعين من الشعر العربي ، لأرتباط كل منهما بالخصائص التاريخية التي يرتبط بها الآخر ، سواء منها ما يتعلق بخصائص تطور المجتمع العربي في هاتين المرحلتين المتداخلتين ، زمنيا واجتماعيا ، أم ما يتعلق بخصائص تطور الشعر العربي ذاته في هاتين المرحلتين بخصوصهما . ولنا أن نرجع في إثبات ذلك إلى طه حسين نفسه بما يقرره - مخطئا أم مصيبا - من أنه لا يعرف « أمة من الأمم استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تجدد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية . فحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجرير وذو الرمة والخطيب والراعي الخ . . . » (١) . والاعتبار الثاني ، أن شروط وضع الشعر في العصر الإسلامي منسوبا إلى الجاهلية ، هي ذاتها تقتضي - بدهاءة - أن يجري هذا الشعر المنحول ، شكلا ومضمونا ، على نسق يتلاءم مع خصائص الشعر الجاهلي وخصائص المجتمع العربي الجاهلي التاريخية . والا كان وضع هذا الشعر مجانيا وعشيا ، في حين أن طه حسين خصص خمسا وخمسين صفحة من كتابه (٢) لعرض الأسباب السياسية والدينية وغيرها ، التي دعت الإسلاميين أوضاع الكثير من الشعر ونسبته إلى الجاهليين . فلنكتفي بتسجيم الوضع مع أغراضه تلك كان من الطبيعي والضروري أن ينهج الواضعون نهج الجاهليين في ما يحملون عليهم من شعر أو نثر ، أي أن يأتي الشعر المنحول متشابها ، إلى أقصى حد ممكن ، مع الشعر الجاهلي الصحيح من حيث خصائصه التاريخية : لغة وأسلوبا وموضوعا ومضمونا ووصفا وتصويرا . وهذا يقتضي من الواضعين معرفة شاملة بوجوه هذه الخصائص جميعا ، كما يقتضي منهم قدرة فنية على تمثل هذه الخصائص واجادة صياغتها شعرا جاهلي الصورة و « الهوية » حتى تلتبس فيه وتضيع كل معالم عصره الإسلامي ما أمكن ذلك . ولقد كانت هذه الشروط كلها ، أو معظمها ، متوفرة لدى الواضعين الإسلاميين ، من رواة ومحدثين ومفسرين ومتكلمين . يشهد بذلك ما يرويه طه حسين نفسه عن كثير من المعنيين بهذا الشأن في عصر التدوين والتأليف ، كمثل ما ذكره عن

(١) في الأدب الجاهلي : ص ٧١ ( إشارة التأكيد هنا من وضعنا ) .

(٢) المصدر السابق : ص ١١٢ - ١٦٨ .



رواية الكوفة ، المفضل الضبي من انه قال عن حماد الرواية انه « قد افسد الشعر افسادا لا يصلح بعده ابدا . فلما سئل عن سبب ذلك : الحن ام خطأ؟ قال : ليته كان كذلك ، فان اهل العلم يردون من اخطأ الى الصواب ، ولكنه لا . اي حماد - رجل عالم بلغات العرب ومذاهب الشعراء ومعانيهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ويدخله في شعره ، ويحمل ذلك عنه الى الافاق ، فتختلط اشعار القدماء ولا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد ، وابن ذلك ؟ » (1) .

ان هذه السمات التي تحدد طريقة حماد في وضع الشعر وتحدد صفة حماد نفسه كعالم بلغات العرب ، هي في الغالب سمات معظم واضعي الشعر الجاهلي المنحول وسمات طرائقهم في الوضع ، خلال عصر التدوين والتأليف . فاذا كان الامر كذلك ، فلا بد للشعر الموضوع ( المنحول ) وفقا لهذه السمات ان يكون حاملا لبرز خصائص الشعر الجاهلي ومميزاته ودلالاته التاريخية ، والا كان الوضع عملا لاغيا سواء من حيث آليته الفنية ام من حيث هدفه الديني او السياسي او اللغوي او التاريخي . وبذلك يبطل القول عن حماد الرواية مثلا انه « لا يزال يقول الشعر يشبه به مذهب رجل ، ويدخله في شعره » ويبطل القول عن عمله وعمل امثاله من واضعي هذا الشعر انه ينتج اختلاطا في اشعار القدماء ( الجاهليين ) بحيث « لا يتميز الصحيح منها الا عند عالم ناقد » .

من هنا لا يصح للباحث العلمي ان يذهب مع طه حسين الى تلك الاحكام القاطعة ، كحكمه بان « الكثرة المطلقة مما نسميه ادبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء » ، وانها « اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم واهواءهم اكثر مما تمثل حياة الجاهليين » ، وان « ما بقي من الادب الجاهلي الصحيح ( ... ) لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي » ، وان اشعار التي تنسب « الى امرئ القيس او الى الاعشى او الى غيرها من الشعراء الجاهليين ( ... ) لا تثبت شيئا ولا تدل على شيء ... » (2) .

ان المنهج التاريخي العلمي يقضي اذن ان ننظر الى الشعر الجاهلي ، الصحيح منه والمنحول معا ، كمادة تاريخية حية لها ارتباطها الواقعي الموضوعي بالواقع الاجتماعي العربي في مرحلته التداخلتين : مرحلة الجاهلية القريبة من

(1) المصدر نفسه : ص 169 - 170 (راجع حديث الضبي في الاقاني - طبعة بولاق ج 5 /

ص 172) .

(2) ايضا : ص 65 ، 67 .

الاسلام ، ومرحلة الاسلام القريبة من سابقتها في الجاهلية . وهذا الموقف من الشعر الذي عرفناه حتى الان باسم الشعر الجاهلي ، يعني في منطق بحثنا هنا ان نستطلع كل الدلالات التاريخية التي تتضح بها نصوصه ، وهي دلالات متنوعة قدر تنوع الواقع الاجتماعي نفسه الذي تشير اليه .

### الدلالات التاريخية للشعر الجاهلي

لقد فطن العرب القدامى ، بعفوية ، الى طبيعة هذه الدلالات في الشعر الجاهلي ، اذ قالوا ان « الشعر ديوان العرب » . فكانهم يعنون انه الجامع لتاريخ العرب ، كما توحى كلمة الديوان (1) . و « الشعر » في مثل قولهم هذا ، انما هو شعر الجاهلية . فقد كان هو وحده ، بين الشعر العربي كله ، يستغني عن الوصف المحدد لزمانه التاريخي ، وكان هو وحده المستحق في نظرهم ان يكون ديوان العرب . كما ان كلمة « العرب » هنا تنصرف عفويا عندهم الى عرب الجاهلية ، جريا على نسقهم في مثل : « ايام العرب » ، و « اسواق العرب » و « كلام العرب » الخ ..

اما ما نعنيه بالدلالات التاريخية للشعر الجاهلي ، فهو ما يحمله هذا الشعر من المضامين العبرة ، في اطار اللغة الشعرية لتلك المرحلة ، عن الكثير من الخصائص التاريخية التي تميز مجتمع عرب الجاهلية من المجتمع العربي في عصور ما بعد الاسلام ، سواء من هذه الخصائص ما يتعلق بالواقع الاجتماعي ام ما يتعلق بالوعي الاجتماعي . اي ان الذي يعيننا من دلالات الشعر الجاهلي ، في هذا البحث ، هو ما تتضمنه تلك الدلالات من ابعاد يحددها اثنان : البعد الاجتماعي ، والبعد المعرفي .

### 1 - البعد الاجتماعي :

يقاس مستوى تطور الشعر الجاهلي بمقياس مرحلته التاريخية . وهو - لذلك - يعد ادنى تطورا من الشعر العربي في العصور العربية - الاسلامية المتقدمة ( العصر الرابع الهجري مثلا ) . فالشعر الجاهلي اذن ، وهو في مستوى تطوره ذلك ، كسنان كل فن شعري في مثل هذا المستوى ، انما يعكس واقع الاجتماعي بلغة مسطحة مباشرة وتفصيلية ، لانه في مرحلة من التطور غير مؤهلة لتحويل الشعر من كونه صيغة معينة لحكاية الواقع الى كونه خلقا لواقع جديد فني . من هنا نجد الواقع الاجتماعي لعصر الجاهلي متمثلا في

(1) الديوان : لفظة ، مجمع الصحف . وفي مصطلح صدر الاسلام ، هو الكتاب يكتب فيه اهل

الجند واهل العتية وسواهم .



شعر هذا العصر ، او المنسوب الى هذا العصر ، تمثلا تفصيليا بحيث يستطيع الباحث المعاصر الوصول ، دون جهد ، الى نهاية المسافة بين الحالة الشعرية والواقعة الاجتماعية ، او الحقيقة الاجتماعية . ذلك لان هذه المسافة قصيرة ويسيرة ومباشرة . ولعل هذه السمة التاريخية للشعر الجاهلي تصلح ان تكون لاساس الواقعي لتلك المقولة الماثورة عن العرب القدامى من ان « الشعر ديوان العرب » . والظاهرة الشعرية اللازمة لتلك السمة التاريخية هي سيطرة العلاقة الاجتماعية - القبايلة على الآلية الداخلية للشعر الجاهلي سيطرة مطلقة ، بحيث لا تبدو علاقته مع « ذات » الشاعر الا كمظهر تكويني لتلك العلاقة المسيطرة . لهذا سقطت الحدود ، داخل هذا الشعر ، بين ما هو صوت الشاعر في القبيلة وما هو صوت القبيلة في الشاعر . . سقطت الحدود بين شعر الحب وشعر الحرب مثلا ( ولقد ذكرتك والرماح نواهل / مني وبيض الهند تقطر من دمي / لو ددت تقبيل السيوف لانها / لمعت كبارق ثغرك المتبسّم - عنتره ) ، او بين شعر الحب وشعر الفخر او الحماسة او المديح او الرثاء او اي « صنف » اخر مما صنّفوا به شعر الجاهلية ( اقرا المنخل بن عامر الشكري - قصيدته : ان كنت عاذلتي فسيروي/ نحو العراق ولا تحوري ) . من الصعب القبول بالتصنيف التقليدي لشعر الجاهلية . ويمكن القبول بعنوان واحد لهذا الشعر بمجمله ، هو انه « شعر القبيلة العربية قبل الاسلام » .

فهل تفرد شعر الصعاليك بميزة تخرجه من دائرة هذا العنوان ؟

لقد تميز ، فعلا ، شعر الصعاليك بمفارقة يصح القول بانها من ابرز الدلالات التاريخية التي يحملها الشعر الجاهلي . فهذا - اي شعر الصعاليك - مسكون في وقت واحد بكل مقومات « شعر القبيلة العربية قبل الاسلام » من وجه ، وبكل مقومات الرّفص لهذا العنوان من وجه اخر . . لكن المفارقة هنا لا تبلغ حد التعارض او التناقض بين الوجهين . فالصعاليك لم يقولوا شعرهم خارج العلاقات اللغوية - الفنية لشعر القبيلة العربية في جاهليتها ، ولا خارج العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية لذلك العصر ، ولكن قالوه في حالة لهم هي شكل من التعبير الساوكمي عن بداية التفكك التاريخي لمجمل تلك العلاقات ، فكان شعرهم اذن شكلا من الوعي الاولي العفوي لتلك الظاهرة التاريخية ، اي ظاهرة الاهتزاز والتخلخل التي كانت قد بدأت تهز وتخلخل الاساس المادي للعلاقات القبلية في مجتمع شبه الجزيرة العربية آنذاك .

ان اشكال التمايز الاجتماعي في القبيلة بين فئة في موقع الرئيس وفئة في موقع الرؤوس ، وتأثير هذه الاشكال في ابراز التمايز المادي وما ينتج عنه من اضطهاد وشقاء تعانیهما فئة من فئة اخرى - ان ذلك هو بدء ظاهرة التفكك

والتخلخل ، وهو المصدر الاول لظاهرة الصعلكة والصعاليك في الجاهلية ، وهو - اذن - الاساس الاجتماعي الذي اوجد في شعر صعاليك الجاهلية تلك **المفارقة** ، او تلك الميزة المتفرد بها في الشعر العربي الجاهلي ، نعني بهاميزة **الرّفص** ، اي رفض العلاقات الاجتماعية القبلية في مرحلة تفسخها، وذلك يتضمن **رفض السيطرة المطلقة** لهذه العلاقات نفسها على « ذاتية » الشاعر، اي سيطرة « جماعية » القبيلة على « فردية » الشاعر الى حد الاحباط الكلي لهذه الفردية .

عروة بن الورد ، احد شعراء الصعاليك هؤلاء ، وضع المسألة بصراحتها وبابعادها السافرة ، اذ قارن نموذجا من الصعاليك بنموذج اخر ضمن تلك العلاقات ذاتها ، معلنا سخطه على احدهما لخنوعه وقناعته بالظروف السائدة الساحقة له ، ومعربا عن مسرته بالنموذج الاخر لشموخه ورفضه تلك الظروف ولاستشعاره القوة الذاتية بتخطي العوائق الكابحة لطموحه .

١ - عن النموذج الاول يقول عروة :

لحي الله صعلوكا اذا جن ليله / مضى في المشاش ، الفا كل مجزر / (١)  
بعد الفنى من دهره كل ليلة / اصاب قراها من صديق ميسر / (٢) - قليل  
التماس المال الا لنفسه / اذا هو اضحى كالعرش المجور / (٣) ينام عشاء ثم  
يصبح قاعدا / يحثّ الحصى عن جنبه المتعفر / (٤) يعين نساء الحي ما يستعنه  
- فيضحى طليحا كالبعير المحسر / (٥) .

٢ - وعن النموذج الثاني يقول :

ولله صعلوك صفيحة وجهه - كضوء شهاب القابس المتور (١) - مطلا على  
اعدائه يزجرونه - بساحتهم زجر المنيح المشهر (ب) / وان بعدوا لا يامتون  
اقترابه / تشوف اهل الفائب المنتظر / (ج) فذلك ان يلق المنية بلقها / حميدا

(١) يلعن الصعلوك الذي يقضى ليله مصا للعظام في المسالخ .  
(٢) ويرى الفنى في ان ينال شبعة ذات ليلة لدى صديق انتجت غنمه فايسر .  
(٣) وهو اذا شبع القى نفسه مسترخيا كما تنهار خيمة كانت قائمة .  
(٤) وفي العشية ينام على الحصى لا يبالي قساوة مفسجة وفي الصباح بنفض الحصى عن جنبه فانما وخانما .

(٥) ودابه اعانة من يستعين به نساء الحي حتى يصبح شديد التعب كالبعير المتعب .  
١ - في هذه الصورة يبارك الشاعر كل صعلوك بشرق وجهه طموحا وشموخا . (ب) وهو حين =

النواقيس « (١) ، نجد في هذا القول حضورا للمسيحية في عالم الجاهليين ، وهو حضور تدل عليه في الشعر الجاهلي شواهد كثيرة شائعة في روايات الاخباريين القدامى وفي مؤلفات المحدثين من مؤرخي الادب العربي والشعر خصوصا (٢) . وكذلك شأن الديانة اليهودية من حيث دلالات الشعر الجاهلي على حضورها في عالم اهل الجاهلية العربية (٣) .

ان النظر بمنهجية تاريخية الى حضور الوعي الديني في شعر الجاهليين ، بأشكاله الوثنية والتوحيدية ، لا بد ان يؤدي بالباحث الى لحاظ ان هذا الشعر يعكس تطورا كان يتجه بذلك الوعي نحو فكرة التوحيد الالهية ، كتعبير غير مباشر عن اتجاه في حركة تطور الواقع الاجتماعي لسكان شبه الجزيرة العربية ، او قسمها الشمالي بالاقل ، خلال القرن السادس الميلادي ، نحو الخروج من اطر الوحدات القبلية المتعددة ذات الوجودات المنفرد بعضها عن بعض والمتصارعة بدوافع وعوامل عشائرية بدائية . اي ان حركة التطور هذه كانت تنجبه حينذاك نحو هدم اطر التعددية الانقسامية بعد ان دخلت الى هذه الاطر عوامل اقتصادية - اجتماعية تقضي بتفجير العلاقات الضيقة القائمة على اساس القبيلة المغلقة . فقد كان تيار التوسع في التعامل التجاري والنقدي يجري داخل شبه الجزيرة بشكل جارف وبوجه مختلف مجاري التعامل هذا نحو مصب مركزي تتوحد فيه كلها ، هو الزعامة القرشية المتمثلة بأركان « دار الندوة » في مكة بالحجاز . ان هذا الاتجاه في حركة تطور الواقع الاقتصادي - الاجتماعي نحو التوحد ، كان لا بد ان يجد تعبيراً عنه ، بوجه ما ، في وعي سكان شبه الجزيرة . وقد وجد - بالفعل - هذا التعبير في مجاله : مجال الوعي الشعري بخصوصيته ، ومجال الوعي الديني بشموليته . اما الاول فقد تمثل بجلاء في شعر الصعاليك من حيث هو شكل من التفجر الرفضي ضد العلاقات القبلية . واما الثاني - اي مجال الوعي الديني - فقد بدأ يتمثل بتيار **الحنفاء** الذي كان ظهوره ايدانا بالثورة على الوثنية التي هي التعبير الديني عن العلاقات القبلية التعددية الانقسامية ، لما كان يدعو اليه تيار الحنفاء من عبادة الاله الواحد ، ورفض التبعيد للاصنام والاوتان . وقد كان الشعر الجاهلي نفسه الاداة الاعلامية والمعربية الاولى لابرار دعوة الحنفاء التوحيدية التي كانت بداية الارهاص الفعلي بولادة الواقع الاجتماعي العربي الجديد والوعي الاجتماعي العربي الجديد ، اي ولادة دعوة الاسلام .

لقد حمل الشعر الجاهلي دعوة الحنفاء في شعر بعض ممثلي هذا التيار

(١) ديوان المتلمس : طبعة لابزغ ١٩٠٣ ، ص ١٧٨ .

(٢) راجع « شعراء النصرانية » للاب لويس شيخو .

(٣) راجع جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٦ ، ص ٢٥ - ٢٦ .

لكن هذا التفرد المتميز به شعر صعاليك الجاهلية ، لا يتخطى البسمة المشتركة لكل الشعر الجاهلي . تعني بها كون الدلالة التاريخية بمختلف ابعادها - ولا سيما البعد الاجتماعي - هي المسيطرة في الشعر الجاهلي على سائير العناصر المكونة لواقعه الشعري . حتى قيمه الفنية ذاتها ، اذا افرغناها من هذه الدلالة ، تصبح عبثا عليه وعينا على الشعر العربي كله في عصوره العربية - الاسلامية . من هنا لا يستطيع البحث العلمي استكمال جوانب الرؤية للعصر الجاهلي دون قراءة هذا العصر في الشعر الجاهلي نفسه قراءة مستقصية تستوعب كل نصوصه المدونة .

### ب - البعد المعرفي

تعني هنا بالبعد المعرفي ما يشتمل عليه الشعر الجاهلي من دلالات تاريخية تنبئ بمستوى وعي اهل الجاهلية ، اي موقفهم المعرفي تجاه الكون والعالم . فالشعر الجاهلي ، بالاضافة الى كونه ، من حيث هو شعر ، يمثل شكلا من اشكال الوعي الاجتماعي ، وكونه - لذلك - يمثل مستوى معيناً لتطور هذا الوعي في مجال التعبير الفني ، اي بالاضافة الى دلالاته الفنية بحد ذاتها على احد مستويات الوعي الجاهلي ، يحمل كذلك في نصوصه علامات وشواهد على مستوى اشكال الوعي الاخرى لدى الجاهليين ، وابرزها الشكل الديني الذي هو ، بجوهره ، تعبير عن علاقة معرفية بين الوعي البشري والعالم .

ان نصوص الشعر الجاهلي حافلة بهذه العلامات والشواهد التي نستطيع الركون اليها في استقصاء مظاهر الوعي الديني واتجاهات هذا الوعي ومستوى تطوره في مرحلة الجاهلية المتصلة بمرحلة الاسلام . فاذا نحن قرانا لشاعر جاهلي هذا البيت مثلا : « وسار بنا يفتوح السى مراد / فناحزناهم قبل الصباح » (١) ، كان ذلك علامة على ان اهل الجاهلية ، اذ كانوا يعبدون الاصنام - ويفتوح احد اصنامهم المعروفة - كانوا يتصورون القدرة الخارقة لهذه الاصنام وانها تمنح عابديها النصر على اعدائهم في الحروب . وحين نقرأ ايضا للشاعر المتلمس قوله : « حنت قلوبى بها والليل مطرق / بعد الهدوء وشاقتها

= يطل على اعدائه غازيا يصبحون متسانمين ليقينهم انه منتصر عليهم . (ج) وهم مهما بعدوا عنه لا يامنون اقترايه ، فهم دائما في توقع مفاجأة منه كما يتوقع اهل الغائب عودة فانهم . (د) مثل هذا الصعلوك ان مات فهو يموت حميما ، وان صار غنيا فهو جدير بالفنى .

(١) باقوت : معجم البلدان ، ج ٨ ، ص ٥١١ .

التوحيدى ، امثال : قس بن ساعدة الايادى ، وامية بن ابي الصلت ، وزيد بن عمرو بن ثعلب ، وسويد بن عامر المصطلقى ، وغيرهم . ففي احدى الفقرات الشعرية المنسوبة الى امية يقول عن الدعوة الحنيفية :

« كل دين يوم القيامة عند الله - الا دين الحنيفة - زور » (١) .

ويقول زيد بن ثعلب ، في قصيدة منسوبة اليه :

« اربا واحدا ام الف رب / ادين اذا تقسمت الامور »

« عزلت اللات والعزى جميعا / كذلك يفعل الجلد الصبور » (٢)

فهنا موقف تتخلى فيه فكرة التوحيد بطريقة الرضى للتعددية بمظهرها الدينى ، وهو الموقف الاكثر تحديدا لمفهوم الحنيفية ، لانه الاكثر انطباقا على الحقيقة التاريخية . نعتي حقيقة كون ظاهرة الحنفاء جاءت حينذاك تعبيراً عن التطور في الواقع الاجتماعى بالاندفاع نحو علاقات جديدة ليس اساسها الانقسام القبلى ، بل التمايز الاجتماعى . ان هذا المنحى الذى كان يتخذه مسار التطور في القاعدة المادية للمجتمع الجاهلى ، كان عاملا مؤثرا في نشوء اساس لتطور الوعى الاجتماعى نحو فكرة التوحيد التى كان ظهور الاسلام ، في ما بعد ، تحقيقا لمضمونها التاريخى اجتماعيا وفكريا وايدولوجيا .

### ثالثا - معلم الامثال

للامثال هنا دورها الكاشف ايضا ، من حيث كونها معلما تاريخيا من ثقافة الجاهلية العربية . فان ثقافة كهذه درجة تطورها لا تتجاوز بها مرحلة الثقافة المحكية ، اى مرحلة التعايش المباشر لحياة الناس اليومية والتعبير الشفهي غير المدون عن هذا التعايش ، هي ثقافة تجد في الامثال بسط اشكالها وايسر ادواتها للشمولية والسيرورة . فان الامثال ، في مثل هذا الشرط التاريخى ، تجمع بين ميزتين متفاعلتين : هي - من جهة اولى - تعبير مكثف عن حادثة منفردة او حالة جزئية ، وهي - من جهة ثانية - تحويل للعبارة الواقعية الى رمز ، وتحويل للحادثة والحالة من واقعهما المنفرد والجزئى الى

(١) الاغانى : ج٤ ، ص ١٢٢ ( طبعة دار الكتب المصرية ) .

(٢) الالوسى : بلوغ الارب ، ج٢ ، ص ٢٤٩ ، والسيرة لابن هشام : ص ١٤٥ .

دائرة العام والكلى . وعبر هاتين الميزتين تحمل الامثال علامات ودلالات تاريخية على الكثير من التفاصيل عن نوعية الحياة الاجتماعية بمختلف مظاهرها وعن نوعية الوعى الاجتماعى بمختلف اشكاله .

ان امثال الجاهلية العربية المتصلة بالاسلام ، تتضمن كل ذلك بالطبع ، فهي الى جانب كونها تعبر عن نظرة الجاهليين الى اشياء حياتهم اليومية والعادية المموسة والى الاحداث الجارية في هذه الحياة ، تعبر كذلك عن نظرتهم الى المعانى والقضايا والمشكلات البشرية بالمستوى النسبى تاريخيا لهذه النظرة . ففي هذه الامثال نجد بالفعل حياة الجهليين وملاحظاتهم الذهنية عن شؤون الحياة والموت والحرب والسلم ، وعن شؤون السلوك الاجتماعى وشؤون التعامل بين الناس في مختلف مجالات النشاط البشرى المتوفرة لديهم ، وعن الموازين الاخلاقية عندهم والحالات العاطفية وعلاقات التحالف والسواء والتخاصم ، وعن اشكال شتى من تجارب هؤلاء الناس مع واقع حياتهم وظروف عيشهم . لكن المحتوى الثقافى الذى يعيننا هنا بالاخص هو ما ينقل اليها نوعية المعارف عن الطبيعة والمجتمع والفكر لدى الجاهليين ، اى ما يصلح ان يجعل من هذه الامثال معلما ثقافيا بوجه ما . اننا في هذا المجال نقع من امثال الجاهلية على وقر من الدلالات المعرفية ، شرط ان تأخذ هذه الدلالات مرتبطة باطارها التاريخى ، اى ان نزن قيمتها المعرفية بميزان المستوى التطورى لمجتمع شبه الجزيرة حينذاك . فعلى هذا القياس نقرأ معارفهم الكونية والاجتماعية والطبيعية حين نقرأ ، مثلا ، قولهم : « ابقى من النسرين » (١) ، « اياكم وخضراء الدمن » (٢) ، و « امرعت العجزاء » (٣) ، و « مثل النعامة ، لا طير ولا جمل » (٤) و « بيتى يبخل لا انا » (٥) .

(١) يقصدون نجمين ثابتين كانوا يسمون احدهما بالنسر الطائر والاخر بالنسر الواقع ، يتخذون

من ثباتهما مثلا على البقاء والخلود . فهنا اذن شكل من المعرفة المطلقة بالظواهر الفلكية .

(٢) خضراء الدمن : من معانى الدمنة ( الزبلة ) وخضرة الدمنة ما يتبت فيها من العشب بخصوبة وبضخامة . فخضراء الدمن جمال ظاهر يخفى قذارة المنبت . والمثل اذن يعنى التحذير من الانخداع بالظاهر الحسن عن الباطن السرى . فهنا معرفة نباتية وتعميم لهذه المعرفة على شكل قاعدة اجتماعية .

(٣) العجزاء هنا : تلة مرتفعة من الرمل تعجز عن الانبات . والمثل يقال حين يحصل الخير ممن لا يتوقع منه الخير ، كما لا يتوقع الامراع ( الاخصاب ) من « العجزاء » .

(٤) النعامة : « طائر من فصيلة النعاميات » . وهذا المثل يقال عن لا يتميز بلون او موقف او رأى خاص .

(٥) هذا المثل يعنى ان البخل لا ياتي من طبيعة المرء ، بل ياتي من ضيق ذات اليد . وهذه نظرة اجتماعية .

و « الخلة تدعو الى السلة » (١) و « القتل اتقى للقتل » (٢) ، و « الخاذل اخو القاتل » (٣) ، و « ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمره » (٤) الخ . .

وينبغي ان نضيف الى نماذج هذا الصنف من الامثال ذات الدلالات الثقافية المحدودة ، نماذج لصنف آخر يحمل دلالات ارقى من تلك في الحقل الثقافي . هو صنف الامثال المعبرة عن مدلولاتها بطريقة المجاز الفني ، اي بنحو من التطور الجمالي ، كما في الامثال الاتية : « ركب جناحي النعامة » تعبيراً عن السرعة ، و « فلان كراكب اثنين » تعبيراً عن التردد ، و « لو ذات سوار لطمني » (٥) تعبيراً عن ان الضربة او الاهانة جاءت من من هو ادنى مكانة ، و « جاء بقرني حمارة » تعبيراً عن ادعاء المستحيل ، اي كذب الادعاء ، و « بطني عطري ، وسائري ذري » تعبيراً عن حاجته الى الطعام لا الى العطر ، و « صرح المخض عن الزبد » تعبيراً عن ان التجربة ميزت الصحيح من الزائف ، اي كشفت عن الحقيقة ، و « سبق سيله مطره » تعبيراً عن فعله ( السيل ) يسبق تهديده ( المطر ) ، و « اضطره السيل الى العطش » يقال لمن اصابه الضيق من السعة ، او جاءه الشر من الخير الخ . .

غير ان الاشكالية التي تثار في موضوع الشعر الجاهلي من حيث صحة نسبه الى الجاهلية ، تثار هنا كذلك من حيث كون الامثال العربية قد اختلط الجاهلي منها بالاسلامي ونسب الكثير منها الى الجاهلية في مرحلة التدوين ، اي في العهد الاسلامي . وربما كانت الدوافع التي يذكرونها كاسباب لوضع الشعر في الاسلام وحمله على الجاهلية ، هي نفسها الدوافع لوضعهم الامثال وحملها على الجاهلية . ان هذه الاشكالية واردة هنا ولا مفر منها . ولكن ، هناك امارات يمكن الاستئناس بها في ترجيح صحة نسبة بعض الامثال

(١) الخلة : الحاجة والفقر . والسلة : السرقة الخفية . فالمثل يقول اذن ان السرقة نتاج الفقر . وهنا ايضا نظرة متقدمة في تحليل بعض المشكلات الاجتماعية .

(٢) هذا المثل يضع قاعدة تشريعية بشأن العقوبات هي نفسها القاعدة التي عبر عنها القرآن الكريم فيما بعد بالآية « ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب » . واما المثل الجاهلي فيقول ان قتل الجناة قصاصا هو الوسيلة لاستبعاد جرائم القتل عن المجتمع .

(٣) وهذا المثل شبيهه بسابقه من حيث انه اساس لقاعدة تشريعية تقول ان من يخذل انسانا فيؤدي به الخذلان الى الموت هو والقاتل سواء ، اي هو شريك في القتل .

(٤) يعبر هنا المثل عن ان التشابه بين الاشياء في بعض ظواهرها لا يعني التوافق في سائر خصائصها . ان ادراك منطق هذا المثل لدو دلالة معرفية هامة .

(٥) كتب الادب العربي تنسب هذا القول الى حاتم الطائي وانه قاله وهو اسير في بنسى عزة مكان الاسير الذي فناء بنفسه . فقد لطمته امة ( عبده ) ولم تكن الاماء تلبس الحلي عندهم .

الى الجاهلية ، كالامثال التي استشهدنا بها منذ قليل . بعض هذه الامارات يتصل بلفظة المثل ، وبعضها يتصل بمنحى اسلوبه التعبيري ، وبعضها يتصل بالواقعة التاريخية التي استندت صدور المثل . ولا نرى حاجة الى المحاكمة التفصيلية لهذه المسألة هنا .

## رابعاً - معلم المواسم الأدبية

على انه ينبغي ان نتذكر هنا ان العرب ، في زمن الجاهلية ، لم يكونوا يعيشون في شبه الجزيرة وحدها ، فقد كانت لهم مجالات ومراكز للعيش والتعامل مع الحياة والامم الاخرى في البلدان المجاورة لشبه الجزيرة ، كبلدان ما بين النهرين وسورية وفلسطين ومصر الشرقية . لذلك اختلفت مستويات التطور الاجتماعي والاقتصادي في بلاد العرب ، فاختلفت بذلك مستويات التطور الفكري طبعا . بل كان الاختلاف في هذه المستويات يتجلى كذلك حتى بين مراكز التجمعات البشرية الرئيسية في داخل شبه الجزيرة نفسها ، مثل مكة والمدينة ( يثرب ) والطائف في الشمال ، وصنعاء وسائر الحواضر اليمينية ومراكزها الخصبة في الجنوب . وربما صح القول ان التجمع المكي كان يتفرد ، في ذلك العهد ، بخصائص متميزة تحمل مظاهر للتطور الاقتصادي والاجتماعي اعلى مما عرفته سائر اراضي شبه الجزيرة . ذلك بفضل كون التجمع المكي قد استخلص لنفسه مختلف الزعامات القبلية العليا ، بحيث استطاع ان يحتكر رعاية شؤون الكعبة التي تجتمع فيها التعبيرات الدينية الوثنية متمثلة باشكال من الاصنام والوثان البدائية تنتمي ، من حيث تعبيرها الديني ، الى مختلف القبائل الاكثر قوة والاكثر ارتباطا بنشاط الحركة التجارية يومئذ على طريق القوافل الكبرى بين طرفي الجزيرة : الشمالي والجنوبي بالخاص . لقد كانت هذه الزعامات المكية تتخذ من رعايتها الدينية لشؤون الكعبة ولمواسم الحج في الاشهر الحرم ، وسيلة لاقامة الاسواق التجارية في مكة ، ولاحتكارها شؤون التجارة الداخلية والخارجية ، ولمركزة ارسنقراطيتها باسم الحفاظ على الطقوس المتعلقة بمقام الكعبة واداء الخدمات المتنوعة لوفود الحجاج ، وهي خدمات تشمل حتى الادب نفسه الذي كان اعلى اشكال الوعي في الجاهلية فان مواسم الحج الدينية كانت يواقعها العملي مواسم تجارية ، وكانت في الوقت نفسه مواسم لانشاد الشعر ، ولا سيما موسم سوق عكاظ (١) حيث يقام ما يشبه المباراة بين الشعراء

(١) عكاظ مكان بين الطائف ونخلة على طريق مكة . كان عرب الجاهلية اذا اقترب موسم الحج بقصدون الى هذا المكان فيقيمون فيه السوق من اول شهر ذي القعدة حتى العشرين منه =

والخطباء، وكان الشاعر الذي تنال قصيدته الرضا والاعجاب لدى الوفود يصبح نجم الموسم، وإذا كان خامل الذكر انفتح له باب الشهرة على كل مسافة شبيه الجزيرة ثم على التاريخ. هذا التقليد الأدبي كان حافزا للشعراء ان يظلموا التأمل في اخراج قصائدهم بالمستوى الجدير بأن يكون موضع منافسة ومفاخرة في موسم المنافسة والمفاخرة هذا. كما ان هذا التقليد كان عاملا في خلق تقاليد وقواعد للنقد الأدبي وتطويره، اي خلق شكل اخر متطور من اشكال الوعي الجمالي والفكري في المجتمع الجاهلي، لان مناقشة الشعر كانت تقترب بممارسات نقدية بالفعل، فقد جرى تقليدهم على ان يكون بين الوفود، وهي تصفي الى الشعراء، من يشهدون له بقدرة الحكم في قيم الفن الشعري (1)، فيسمعون الى حكمه بعد الانشاد، ثم يكون هذا الحكم اساسا لشهرة الشاعر ولسيرورة شعره وللمناقشات النقدية - اذا صح التعبير - في كل شعر الموسم وفي نقد الحكم ذاته.

### خامسا - معلم الخطابة والكهانة

والخطابة في الجاهلية، كالشعر، تمثل ظاهرة فكرية وفنية ودينية في وقت واحد، كما تحمل الدلالات التاريخية ذاتها التي يحملها شعر الجاهلية. وقد كان للخطيب الجاهلي، كما للشاعر الجاهلي، وظيفة الناطق باسم قومه (قبيلته)، اي وظيفة المقاتل او المفاخر او المدافع عن قيم القبيلة ومواقفها وعلاقاتها السائدة. غير ان فرقا من خطباء الجاهلية في مرحلتها الاخيرة اتخذ منحى كمنحى الكهان في استخدام الخطابة طريقة للوعظ واثارة التأمل في المسائل الكونية والاجتماعية والاخلاقية. لذا كان الغالب في خطبهم اعتماد العبارات القصار ذات الوقع السريع الاثارة بنبرتها البلاغية المشدودة السي زهايات مسجعة متوازنة، وبكثافتها التعبيرية المشحونة بكل ما لدى الخطيب من قدرة على احداث الصدمة العاجلة في اجهزة السمع والذهن معا. ولعل اظهر التماذج لهذا النوع من خطب الجاهلية ما ينسبونه الى قس بن ساعدة الايادي من مثل خطبته الشهيرة التي نقل عن النبي انه سمعها،

ثم ينتقلون الى ذي المجنة حيث تقام سوق اخرى، ومنها الى ذي المجاز حيث السوق الثالثة. وفي الثامن من شهر ذي الحجة يبدأ زحف الحجيج الى مكة. تتميز سوق عكاظ بان قاصديها ياتون من كل انحاء شبه الجزيرة واطرافها لتعاطي التجارة وتبادل الاسرى او فداء الاسرى ولتقديم مجالس التفاخر القبلي. ويأتي انشاد الشعر في سياق هذا التفاخر غالبا (راجع الاغاني، الجزء الثاني - ومعجم البلدان لياقوت الحموي، مادة عكاظ، وغيرها من المصادر والمراجع).

قبل ظهور الدعوة الاسلامية، من قس وهو بقولها في سوق عكاظ من على ظهر «جمل احمر»، مبتدئا هكذا: «ايها الناس اجتمعوا، فاسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت». ثم قائلا: «ايات محكمات: مطر ونبات، وآباء وامهات، وذاهب وآت، ونجوم تمور، وبحور لا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع. وليل داج، وسماء ذات ابراج، مالي ارى الناس يموتون ولا يرجعون: ارضوا فاقاموا، ام حسبوا فناموا؟».

«قال عمرو بن العلاء: كان الشاعر في الجاهلية يقدم على الخطيب بفرط حاجتهم الى الشعر الذي يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم ويهول على عدوهم ومن غزوهم، ويهيب من فرسانهم، ويخوف من كثرة عدوهم ويهاجم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم. فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا الى السوق وتسرعوا الى اعراض الناس، صار الخطيب عندهم فوق الشاعر..» (1).

هذا القول لعمرو بن العلاء لا يصف الحقيقة التاريخية اذ يصف التراتب الزمني بين الشعر والخطابة على النحو الذي تصوره. فانه ليس صحيحا ان حاجة الجاهليين الى الشعر في زمن تختلف عن حاجتهم الى الخطابة في الزمن نفسه، لان كلا من الشعر والخطابة كان يؤدي الوظيفة الاجتماعية نفسها في الزمن السابق الذي يتحدث عنه، اي حتى ذلك الزمن الذي كان الشعر فيه «يقيد عليهم مآثرهم ويفخم شأنهم.. الخ» كان هو نفسه ذلك الزمن الذي تفعل فيه الخطابة الفعل ذاته. ان الحدود الفنية الفاصلة بين الشعر والخطابة لم تكن قائمة في فترة الجاهلية البعيدة عن فترة ظهور الاسلام، فالحدود اذن بينهما من حيث الوظيفة الاجتماعية لم تكن قائمة كذلك بالطبع. هناك فرق وظيفي بين الشعر والخطابة دون شك. لكن، متى يكون هذا الفرق؟. انما يكون في مرحلة يصبح فيها القول الشعري فنا يختلف عن فن القول الخطابي لا بالتشكيل البياني بذاته، بل بالقوانين الداخلية التي تحكم كلا من التشكيل الشعري والتشكيل الخطابي. وهذه المرحلة متقدمة بالنسبة لمرحلة الجاهلية العربية في الفترة البعيدة عن فترة ظهور الاسلام. اي ان هذا الفارق بين قوانين العملية الشعرية وقوانين القول الخطابي لا يكون الا نتيجة مرحلة من التطور الاجتماعي والتطور المعرفي تتحدد فيها الفواصل بين فن - كالشعر - يعتمد البواعث الذاتية والتحسس الجمالي والاشكال الإيحائية للتعبير، وبين فن آخر - كالخطابة - يعتمد البواعث الفكرية الموضوعية والاتساق المنطقي والاشكال التعبيرية ذات الدلالات الصريحة نسبيا.

لكن هذا كله لا يعني ، في منظورنا ، أن قول عمرو بن العلاء يخلو كليا من الحقيقة التاريخية . فاذا نحن اخذنا من هذا القول بدلالته غير النصية المباشرة ، وجدنا في هذه الدلالة تعبيراً ضمنياً عن اتجاه التطور الذي بدأت تبرز مظاهره واثاره في المعالم الثقافية للفترة المقاربة لظهور الاسلام . اعني اتجاه تطور البنى الاقتصادية - الاجتماعية لمجتمع شبه الجزيرة ، اي الاتجاه نحو قيام علاقات اجتماعية تنفي الاساس القبلي صرف لتناقضات المجتمع وصراعاته ومؤساته .

ففي مجرى حركة هذا الاتجاه كان يحدث التخلخل حتى في العلاقة بين الشعر والخطابة . ان ظاهرة التخلخل في هذه العلاقة هي التي تراءت لعمرو بن العلاء بصورة انه قد « كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة ورحلوا الى السوق وتسرعوا الى اعراض الناس » . لكن هذه الصورة ليست هي التي تحدد الظاهرة ، وانما هي الشكل الوهمي لها في وعي القدماء . ان حقيقة الظاهرة تكمن في ان الشعر الجاهلي اخذ ، في فترة التخلخل العام لمجمل العلاقات القبلية السائدة ، يتجه نحو الوجود « الشخصي » للشاعر ، او نحو التناقض بين « شخصية » الشاعر وسيطرة العلاقات القبلية على هذه الشخصية . ولم يكن شعر صعاليك الجاهلية سوى شكل من التعبير عن بداية لفعل هذا التناقض . وفي الوقت نفسه كانت ظاهرة التخلخل تجد في الخطابة ايضاً مجالاً من مجالات سيرورتها في مجتمع الجاهلية . فقد راينا في مثل خطب قس بن ساعدة نهجا يفارق نهج الخطابة الجاهلية التقليدي ، اي توظيفها لخدمة علاقات القبيلة الواحدة المغلقة ، اذ برزت في تلك الخطب الجديدة نزعة التعامل مع المسائل الاوسع والاشمل من هذه العلاقات التي بدأت تفقد مبررات سيطرتها على المجتمع الجاهلي . فالاستنتاج التاريخي اذن مما اشار اليه عمرو بن العلاء هو ان التغير الذي لحظه في الشعر يشمل الخطابة كما يشمل الشعر ، هذا اولا . وهو ثانياً : تغير في الاسس الاجتماعية التي تحكم العلاقة بين وجهة الشعر والخطابة كليهما ، وبين وجهة حركة التطور الاجتماعي والعرفي .

### سادساً - المعلم الميثولوجي

هذا معلم ثقافي ايضاً لا يصح استبعاده عن ساحة البحث في ثقافات الشعوب ، وهو متصل ومتداخل ومتفاعل مع سائر المعالم الثقافية للمجتمعات القديمة . فان الميثولوجيا ، بكل ما تعنيه من صور وحكايات وملاحم وشخصيات ورموز اسطورية او خرافية : بسيطة او مركبة ، انما هي تمثلاً شكلاً

تاريخياً للوعي في مرحلة اولية من مراحل تطوره ضمن السياق العام للتطور الاجتماعي . انها - اي الميثولوجيا - تعبير عن المستوى « الحدسي » المحض للوعي البشري في محاولاته الاولى تفسير الظواهر الكونية ، الطبيعية والاجتماعية . غير ان الطبيعة « الحدسية » للوعي في تلك المرحلة تختلف جداً عن طبيعته « الحدسية » في سياق المراحل المتقدمة لتطور المجتمعات البشرية . ان « الحدس » حالة طبيعية من حالات الوعي ، وطاقة من طاقاته ، لا يتفك يستعين بها في ممارساته الابداعية ، اي في انتاج الادب والفن ، بسبل في انتاج الاشكال الاخرى من المعرفة كذلك ، مهما بلغ الوعي من مستويات التطور العالية في مختلف العصور ومختلف المجتمعات . لكن هذه الطاقة الابداعية خاضعة للتطور باطراد تبعاً لاطراد حركة التطور البشري التاريخية . بمعنى ان « الحدس » نوع من الاستكشاف والرؤية ، رغم كونه يتخذ شكل « الرؤيا » اللاواعية . فهو يتطور استكشافاً ورؤية بقدر ما يتطور الوعي معرفة وتجربة ، اي بقدر ما يكتسب العقل الواعي من معارف وتجارب في سياق التطور المادي والروحي للمجتمع . لذا كان « حدس » الشاعر ، مثلاً ، في عصرنا الحاضر مختلفاً اختلافاً نوعياً ، وجدلياً ، عن « حدس » الشاعر في العصور الوسطى ، وهذا يختلف كذلك عن « حدس » الشاعر في العصور القديمة ، او العصر الجاهلي العربي مثلاً . ان شاعرنا المعاصر يصدر « بحدسه » عن اكداس من معارف العصور المتعاقبة وعن نظام متكامل من منجزات التقدم المعاصر ، فهو اذن اقدر بما لا يقاس على الاستكشاف والرؤية من امثاله في العصور التاريخية القديمة .

نقول هذا كله بقصد ان نضع في حسابنا ، ونحن نتحدث عن الميثولوجيا كمعلم من معالم الثقافة العربية في الجاهلية ، انه من الطبيعي ان يكون لعرب الجاهلية هذا الشكل التاريخي من اشكال الوعي تعبيراً عن المستوى « الحدسي » المحض لهذا الوعي في مرحلتهم تلك . بمعنى ان العرب ليسوا استثناء في الشعوب ، فان لهم ميثولوجيا كما لغيرهم من شعوب الارض في تاريخهم القديم ، وان كانت ميثولوجيا الجاهلية العربية ذات سمات متميزة تستمدها من الخصائص التاريخية لمجتمع الجاهلية العربية نفسه . حتى ما اخذه عرب الجاهلية من ميثولوجيات الشعوب التي اتصلوا بها كان يكتسب السمات نفسها لميثولوجيا شبه الجزيرة العربية في جاهليتها .

ان ميثولوجيا الجاهلية العربية هذه كانت التعبير التاريخي عن تطلعات هذا النموذج المعين من المجتمع القبلي الى ما وراء المحسوس تفسيراً لبعض الظواهر الكونية التي كان يتعذر عليهم تفسيرها بشكل اخر عقلائي في تلك المرحلة من تاريخهم . لقد نظروا ، مثلاً ، الى الظواهر الطبيعية ذات



التأثير الكبير والمباشر في حياتهم ، كنبدل الفصول الأربعة وتداول الخصب والجفاف عليهم ، وتعاقب الشمس والقمر بين نهار وليل ، وتغير مواقع النجوم وثبات بعضها في مواقعه . . كما نظروا الى بعض الأمور والحالات التي لا تدخل في نطاق المحسوسات المادية ، كمسألة « الإلهام » الشعري ، ومسألة الموت والقيامة وضرورة الحياة . . وكذلك استوقفتهم حالات تتصل بأحداث الحروب القبلية كالانتصارات أو الهزائم في مفاجآت لا تكون في متناول توقعاتهم العادية . . فكان الموقف « الحدسي » المحض البدائي غير المستند الى وعي معرفي عقلاني ، هو الموقف المفسر لكل تلك الظواهر والحالات والاحداث ، وكانت الصور الميثولوجية من الاساطير والخرافات هي التعبير عن ذلك الموقف . . وقد تمثل هذا التعبير بانواع من « الكائنات » غير المنظورة ، كالجن والشياطين / فقالوا - مثلا - بان لكل شاعر شيطانا يلهمه الشعر ، حتى انهم عينوا لكل شاعر من شعرائهم شيطانه وعينوا لكل شيطان اسمه وصفاته (١) . كما كانوا يضعون الحكايات تحدث عن خوارق افعال المحاربين من مشاهير شجعانهم ، ويتصورون فعل الظواهر الطبيعية الكبرى منسوبا الى بعض الحيوانات الضعيفة تأتي الافعال الخارقة ، كتصورهم انهيار سد مأرب بفعل « جردان حمر تحفر السد وتبحث برجليها ، فتقلع الصخرة التي لا يستقلها مائة رجل . . ثم تدفعها بمخالب رجلها . . » (٢) .

نلاحظ في ميثولوجيا الجاهلية العربية سمة بارزة ، هي الطبيعة الحسية التي يخلعونها على المعاني ، اي على غير الحسية . فهم لكي يعبروا - مثلا - عن « معنى » الإلهام الشعري يصورونه بصورة « كائن » حسي مشخص ويسمونه « شيطانا » ويضفون على هذا « الشيطان » خصائص البشر الحسية : المرئية والملموسة والمسوعة . . ولكي يعبروا - مثلا كذلك - عن « معنى » البطولة أو الرهبة أو الجمال أو القبح أو القسوة الخ . . يصورونه بصورة « شخص » جني أو جنية أو غول أو سحابة أو ما يشبه ذلك . صحيح ان هذه « الأشخاص » ذاتها ليست موجودات ظاهرة ، لكنها تتمتع في تصوراتهم الميثولوجية بخصائص بشرية أيضا . . هكذا شأنهم في ما يتصورونه من « قوى » خارقة تكمن وراء فعل الظواهر الطبيعية . فهم يمثلون هذه القوى « اشخاصا » حية لها ما للبشر من اجساد ومن مشاعر

(١) من امثال ذلك : شيطان امرئ القيس ، واسمه لافظ . وشيطان عبيد بن الأبرص ، واسمه هيب . وشيطان النابغة الذبياني ، واسمه هاذر . وشيطان الاعشى ، واسمه مسحل (راجع القرشي) أبو الخطاب ( - ١٧٠ هـ ) : جمهرة اشعار العرب ، مصر ، ١٩٢٦ ، ص ٢٢-٢٣ .

(٢) قصة سد مأرب هذه مفصلة في معظم المصادر العربية ، خصوصا : مروج الذهب للمسعودي ، ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٩٤ ، ومعجم البلدان لياقوت ، ج ٤ ص ٢٨٤ - ٢٨٨ .

ورغبات ومواقف وافعال ، كما يتبين هذا من فهمهم علاقات الكواكب بعضها مع بعض ، وعلاقتها بحياة الناس على الارض ، وفي عبادتهم الظواهر الطبيعية نفسها (١) ، وفي صيغ التعامل بينهم وبين الاوثان والاصنام - الالهة المصنوعة بايديهم (٢) .

ان هذه السمة الملحوظة في ميثولوجيا الجاهلية العربية ، لها اساسها الواقعي المرتبط بالمستوى التاريخي لتطور الوعي . فان وعي الجماعة القبلية الوثنية لم يكن في مستوى من التطور يرتفع به الى درجة الاستيعاب التجريدي للمسائل الكونية ، اي لتصور المعاني والافكار تصورا مجردا من علاقاتها المادية بالواقع المحسوس . ولكن هذه السمة ذات تاريخ يرتبط بتاريخ الوثنية في شبه جزيرة العرب ، اي ان ما نلاحظه في فترة الجاهلية الاخيرة من مظاهر هذه السمة الحسية في اشكال الميثولوجيا العربية ، انما يمثل استمرارا تاريخية لظاهرة قديمة . اما الظاهرة التي بدأت تبرز خلال الفترة المقاربة لظهور الاسلام ، واعدة بانها ستخطى تلك الظاهرة الوثنية المتجددة ، فهي ما كان يتمثل حينذاك في ملامح جديدة للوعي العربي الجاهلي كانت تنمو بوتيرة تثير انتباهنا الان الى درجة الاندهاش : ملامح تطور يعتمل في داخل البنية السائدة لهذا الوعي . كان الملمح البارز بين تلك الملامح الجديدة هو التطلع الى رؤية للعالم تنطلق من الحسية الى افق محدود من التجريدية ، وان جاء هذا التطلع باشكال ميثولوجية متداخلة - بالطبع - مع الاشكال الميثولوجية المتجددة . لقد ظهر هذا الملمح - بتحديد - في تصور فريق من اهل الجاهلية معني « (الله) » تصورا يتخطى تجسيدات الحسية الوثنية الى مناخ تجريدي يتمثل فيه معنى « الالهة » كفكرة توحيدية قائمة وراء المحسوس تضع الاصنام والوثان في موقع جديد من وعي الجاهليين ،

(١) مثال ذلك ما ذكره الطبري في تفسيره ( ج ١ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٦ ) عن كوكب الزهرة ، في معرض تفسير الآية : « وما كفر سايمان ولكن الشياطين كفروا » ، يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت » ( سورة البقرة - الآية ٩٦ ) . فهنا حكاية عن ملكين هبطا الى الارض فافتتا بجمال امرأة تدعى الزهرة ، فعلمانها الكلام الذي يصعدان به الى السماء ، فلما صعقت هي الى السماء نسيت الكلام الذي تنزل به الى الارض ، فبقيت مكانها واصبحت ذلك الكوكب الجميل الذي نسب اليه عرب الجاهلية ، الطرب والسرور واللهو (راجع القرظيني : عجائب المخلوقات ، غوتنغن ١٨٤٩ ، ص ٢٢ ) .

(٢) كما ذكرت المصادر عن الصنم المسمى بـ « ذي الكفين » ، وهو « صنم كان لدوس ثم لبني منهج بن دوس » . تقول هذه المصادر ان الطفيل بن عمرو الدوسي حرك « ذا الكفين » وقال شعرا : « يا ذا الكفين لست من عبادك / ميلادنا اكبر من ميلادك / اني حشوت النار في فؤادك » ( هشام الكلبي : كتاب الاصنام ، دار الكتب مصر ١٩٢٤ ، ص ٢٦ ) .



وهو الموقع الذي عبرت عنه ، في تلك الفترة الاخيرة من الجاهلية ، قصص ذات ملمح ميثولوجي ظهرت حينذاك عن ابراهيم ودينه **الحنيفي التوحيدى** المتعارض - اساسا - مع الوثنية المتعددة الالهة ( الاصنام والاوثان ) بقدر تعدد الوحدات القبلية التي كانت تشكل « مجتمع » الجاهلية . ومن الواضح ، لدى البحث التاريخي ، ان هذه القصص اخذت طريقها الى السيرورة بين عرب الجاهلية حين كانت تبرز فيهم جماعة « **الحنفاء** » كصوت جديد يعارض الوجه الدينى للوثنية الجاهلية في طقوسها وعبادتها ، ويدعو الى دين ابراهيم ، دين **الاله الواحد الاحد** .

يرجع هذا الشكل الخاص لتطور الوعي الجاهلي - وان كان جزئيا ونسبيا - الى عوامل عدة ، ولا بد ان نرى بين اهم هذه العوامل انتشار مبادئ العقيدة اليهودية والمسيحية في مراكز التجمعات السكانية - الاقتصادية من شمال غربي الجزيرة خلال القرن السادس الميلادي ، فضلا عن انتشارها - من بعد - في مراكز الجنوب . لكن ، لا بد ان نرى ايضا ان العامل الحاسم ، في الواقع ، هو ذلك الاتجاه الذي تؤكد الكلام عليه من جديد . نعي اتجاه المجتمع الجاهلي ، في تلك الفترة ، نحو التغير التاريخي في اسس علاقاته الاقتصادية - الاجتماعية بالذات . انه التغير الذي كانت العوامل الداخلية والخارجية معا تهيء مقدماته المادية والروحية ليصبح هو النتيجة المنطقية لتلك المقدمات . اي ليصبح التغير انفجارا للاطر القبلية المنفردة احادا متناثرة ، مغلقة على نفسها ، متقاتلة تقائل ابادا في سبيل الحد الادنى للبقاء الذي يشبه اللابقاء . كان الاتجاه نحو انفجار هذه الاطر المتعددة ، يعني من حيث دلالاته الواقعية - التاريخية ، حركة ديباليكتيكية تتضمن الهدم والبناء في عملية واحدة . بمعنى ان يتحول التعدد الى **التوحد** ، اي ان سيولد مجتمع يحتويه اطاره **التوحيدى** الذي ستتقاطع ، في مسافته التاسعة ، وتتفاعل شعوب وثقافات وخبرات وطاقات وخصائص تاريخية متميزة ، فيصبح المجتمع الذي كان يشير اليه اتجاه حركة التغير فى الجاهلية الاخيرة مجتمعا يتميز بطابع التنوع دون التعدد .

• - ملامح النظر العقلي عند الجاهليين

## ١ - طبيعة التفكير العربي !

ما كنا لتضع هذه المسألة موضع البحث ، بالرغم من أن التفكير العلمي يأبى وضعها هكذا بنحو من الاطلاق ، لولا ان فريقا من الباحثين الاسلاميين والاوروبيين ، قدماء ومحدثين ، قد نظروا في الخصائص المميزة لتفكير العرب في مرحلة معينة من تاريخهم فجعلوا من هذه الخصائص طبيعة عرقية ثابتة لا تتغير ولا تتطور ، وعمموها على التفكير العربي في مختلف مراحل التاريخة، في حين ان خصائص التفكير لكل شعب او لكل امة انما هي انعكاس للخصائص التي تخلقها ظروف الواقع الموضوعي لحياة هذا الشعب وذلك وحياة هذه الامة وتلك . وما دامت حياة الشعوب والامم متحركة متغيرة متطورة فان خصائص التفكير المنعكسة عنها لا بد ان تكون كذلك ، اي متحركة متغيرة متطورة ، وليست ثابتة جامدة بحيث تبقى كما هي في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي .

ولتحديد هذا الكلام نقول ان اولئك الباحثين حين نظروا في خصائص التفكير العربي في المرحلة الجاهلية ، ووجدوها ذات طابع معين يتناسب مع طابع الظروف التاريخية لتلك المرحلة ، استخلصوا من ذلك ان هذه الخصائص تحدد « طبيعة التفكير العربي » في تاريخه كله ، واطلقوا هنا الاحكام اطلاقا ، ووضعوا هذه الاحكام في موضع الحقائق النهائية . ونحن اذ نعترض على هذا الموقف في هذا المجال ، لا نقصد الى الدفاع عن « طبيعة التفكير العربي » بقدر ما نقصد الى الاعتراض على اسلوب البحث نفسه . فهي عندنا هنا مسألة منهجية قيل ان تكون مسألة الفكر العربي بالذات :

□ القاضي صاعد الاندلسي (١) في « طبقات الامم » يقول بعد ذكره

(١) ( - ٤٦٢ - هـ - ١٠٧٠ م ) .

« علم » العرب في جاهليتهم : « .. واما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ، ولا هيا في طباعهم للعناية به ، ولا اعلم احدا من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (١) و ابا محمد الحسن الهمداني (٢) .

هذا الكلام للقاضي صاعد ، فضلا عن كونه يضع المصدر الالهي للمعرفة كمصدر وحيد ، يقدم لنا طريقته في اسلوب البحث . فهو يجعل حكمه على عرب الجاهلية بعدم معرفتهم الفلسفة وعدم قدرتهم على هذه المعرفة ، حكما عاما يشمل « الجنس » العربي كله في كل عصوره . بدليل انه وصل بالحكم الى القرن التاسع ( الكندي ) ثم القرن العاشر ( الهمداني ) .

□ ويقول الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » (ص ٥٥ طبعة بيروت) عند كلامه على الفلاسفة في الامم المختلفة : « .. ومنهم حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلة ، لان اكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوات » . ولا نوافق هنا ما ذهب اليه مصطفى عبد الرازق من ان الشهرستاني يتكلم في هذا المجال على العرب قبل الاسلام (٣) . بل واضح من سياق الموضوع ان الشهرستاني يتحدث عن مكانة الفلسفة ( الحكمة ) عند العرب بوجه عام ، بوصفهم امة من « الامم المختلفة » التي جاءت في حديثه خلال الموضوع ، بدليل ان عبد الرازق نفسه فرس في مكان اخر كلام الشهرستاني بما فهمناه من تعميم الحكم على العرب كافة ، حين قال - اي عبد الرازق - : « .. قد ميز ( يقصد الشهرستاني ) الطبيعة العربية تمييزا يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة اشبه ، ثم ذكر ان حكماء العرب قليلون واكثر حكمهم بديهة وارتجال ، ولم يبين وجها لقلية حكمائهم مع توفر استعدادهم الطبيعي » (٤) . وقد فهم احمد امين كلام الشهرستاني ذلك كما فهمناه اذ قال تعليقا على العبارة المتقدمة من كلام الشهرستاني : « لاحظ بعض المستشرقين ان طبيعة العقل العربي لا تنظر الى الاشياء نظرة عامة شاملة ، وليس في استطاعتها ذلك . وقبله لاحظ هذا المعنى بعض المؤلفين الاقدمين من المسلمين . فقد جاء في « الملل والنحل »

- (١) - ( ٢٦٠ هـ - ٨٧٢ م ) . هكذا يرجع نيلينو في محاضراته عن تاريخ الفلك عند العرب .  
 (٢) - ( ٣٢٤ هـ - ٩٤٦ م ) . الهمداني ، ابو محمد الحسن هو صاحب كتاب «سائر الحكماء» وهو « محيط بمباحث الفلسفة عن اصل العالم وقواعد المنطق والكلام ( المقاد : « اسر العرب في الحضارة الاوروبية » - ص ٢٧ ) .  
 (٣) مصطفى عبد الرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » - ص ٢٤ .  
 (٤) عبد الرازق : المصدر السابق - ص ٢٥ .

الشهرستاني عند الكلام على الحكماء ... » ثم اورد احمد امين نص عبارة الشهرستاني الذي ذكرناها سابقا وعبارة ثانية له بهذا المعنى (١) .

هكذا نرى الشهرستاني - رغم منزلته الكبيرة بين كبار مؤرخي الفلسفة - قد جرى مجرى اولئك الباحثين الذين وضعوا مسألة الطبيعة العقلية عند العرب بصورتها المطلقة وبوضعها غير المنهجي .

□ وقبل صاعد والشهرستاني كان مثل هذا الحكم عند امثال ابي عثمان ابن بحر الجاحظ من مؤلفي العرب القدامى . يقول الجاحظ : « .. الا ان كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكير ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الاول وزيادة الثالث في علم الثاني ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند اخرهم . وكل شيء للعرب فانما هو بديهية وارتجال وكانه الالهام وليست هناك معاناة ولا مكابرة ولا اجالة فكرة ولا استعانة ... » (٢) .

صحيح ان الجاحظ هنا يريد امتداح العرب لا ذمهم حسب نظرتهم ، لانه يريد ان العرب اذكي من الفرس والعجم بحيث ان ما يدركه غيرهم بعد طول روية وتفكير ، يدركونه هم - اي العرب - بسرعة بديهية لحدة ذكائهم ، ولكن المسألة عندنا هنا هي - كما قلنا - مسألة منهجية تتعلق بأسلوب البحث . والجاحظ هنا وضع الحدود النهائية القاطعة بين الفكر العربي والفكر الفارسي بوجه مطلق انطلاقا من طريقة ميتافيزيقية في التفكير .

□ ومن امثلة هذه الاحكام غير المنهجية عند المؤلفين الغربيين ما قاله الفيلسوف الفرنسي الشهير ارنيست رينان ( - ١٨٩٢ ) : « من الخطا وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني ان نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية « فلسفة عربية » مع انه يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات .. الخ (٣) » . ان رينان ينطلق في حكمه على الفلسفة العربية هنا مقدمة خاطئة بالاساس ، وهي عدم ظهور مبادئ ولا مقدمات لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب بتاريخها الماضي . وهنا يشمل كلام رينان عصر الجاهلية الذي نحن بصدد البحث فيه . وهذا المنطلق - كما نرى - لا

- (١) احمد امين : « فجر الاسلام » ، ج ١ ، ص ٤٩ - الطبعة الاولى .  
 (٢) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ج ٢ ، ص ١٣ .  
 (٣) Ernst Renan : Histoire general et Systeme comparé des Langues Semitiques , Paris , V1 éd . T.I.P. 10 .

يصلح للحكم على « طبيعة » التفكير العربي بشكل مطلق في مختلف المراحل والعصور ، لان ذلك يعارض اسلوب البحث العلمي الصحيح . ومعلوم ان رينان كان ينطلق ايضا في جملة احكامه عن تاريخ الفلسفة بعامة والفلسفة العربية بخاصة من نظريته المعروفة التي ابطالها العلم ، والعلم الماركسي بالخاص ، وهي نظرية تميز الفكر السامي من الفكر الآري ، اي نظرية الاجناس .

□ ومن مثل هذا المنطلق الاخير كان باحثون غربيون اخرون ينطلقون في احكامهم على الفلسفة العربية ، امثال : دي بور De Boer بكتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، وغوتيه L. Gauthier ، والبارون كارا دي فو Carra de Vaux وغيرهم . فقد رأى هؤلاء ان ما تسمى بالفلسفة العربية ليست عربية بحجة ان جمهرة اهلها لم يكونوا من اصل سامي ! (١)

## ٢ - في سياق التجارب اليومية

اشرنا ، اثناء الكلام على امثال الجاهلية ، الى ان هذه الامثال تنقل الينا نوعية معارف العرب حينذاك عن الطبيعة والمجتمع والتفكير . والواقع انهم كانوا يختزنون هذه المعارف من تجاربهم الحية . لكنها معارف متناثرة غير منظمة بالطبع ، لانها نتاج التجربة اليومية المباشرة غير المقصودة لذاتها كتجربة في طريق المعرفة ، وانما هي استجابة لحاجات حيوية آنية متكررة تلقائيا في مجرى حياتهم اليومية العادية . واذا كانت هذه المعارف قد اتخذت في اذهانهم بعد حصولها ، شكل المنطلقات القياسية ، اي اعتبروها كمقاييس اشبه بالقواعد العامة ، فان ذلك لم يبلغ مستوى المعرفة التي تطلق عليها اليوم/وصف المعرفة العلمية ، لان تقار تلك المعارف الجاهلية الى الاستقرار النهجي واستخلاص النتائج وربط بعضها ببعض في نسق من النظام العلمي . لكن هذا النقص - وهو نقص طبيعي من حيث الواقع التاريخي - لا يعني فقدان المقومات لنشوء ثقافة جاهلية متميزة بخصائص معينة . ولذا نرى ان مصطفى عبد الرازق كان على حق بقوله : « . . . ومهما يكن من امر العرب عند ظهور الدين الحمدي ، فانهم لم يكونوا في سذاجة الجماعات الانسانية الاولى من الناحية الفكرية التي تهمننا ( يقصد ناحية بداية التفكير الفلسفي) . يدل على ذلك ما عرف من اديانهم

(١) هناك آراء وتفاصيل اخرى في هذا الموضوع لباحثين شرقيين وغربيين في مكانها من النصول التالية ، وورد بعضها في المقدمة .

وما روي من آثارهم الادبية » (١) ، ويقول « ان ما يروي عن عرب الجاهلية من اخبار الحكماء والحكام ، سواء كان صحيحا كله ام خياليا ام مبالغا فيه ، هو - على كل حال - يحمل دلالة على وجهه التفكير الذي كان يسمى حكمة عند العرب ويسمى اهلها حكماء وحكاما ، وهو تفكير عملي متصل بالفصل في ما يقع بينهم من نزاع ، والفتوى في ما يحدث لهم من افضية ، والطب لما يعرض لهم من مرض . . . » (٢) . نعم ، كانت توجد في العرب طائفة ممتازة في ثقافتها بعض الشيء ، وهي طائفة الحكماء الذين حفظوا بجانب التجربة كثيرا من الامثال الصحيحة والحكم البليغة مما كان متداوليا بين ارباب الديانات المختلفة التي كانت تتصل بشبه الجزيرة في اكثر من مكان واحد » (٣) . وقد تحدث المؤرخون العرب القدماء عن معارف اهل الجاهلية على نحو ما تحدث به احد مؤرخي القرن الحادي عشر ، القاضي صاعد ، في قوله عن عرب الجاهلية بانهم كانوا ذوي علم « باوقات مطالع النجوم ومغايها وعلم بانواء الكواكب وامطارها على ما ادركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم الى معرفة ذلك فسي اسباب المعيشة ، لا على طريق تعلم الحقائق ، ولا على سبيل التدرب فسي العلوم » (٤) . وهذه الاشارة الاخيرة في كلام القاضي صاعد تحمل نظرة صحيحة في اسلوب البحث ، اذ هو يعلل المعرفة عند الجاهليين بالتجربة العفوية النابعة من حاجات المعيشة لا من القصد الواعي الى طلب المعرفة لذاتها . وذلك ينطبق على ما اشرنا اليه سابقا .

ولابن خلدون تعلييل من هذا النوع ، فهو يرى ان العرب في اول امرهم ، اي عند ظهور الاسلام ، لم تكن لهم معرفة في العلوم التي ازدهرت في اليهود الاسلامية ، وان ذلك « لمقتضى احوال السذاجة والبداءة » ولان « القوم يومئذ لم يعرفوا امر التعليم والتأليف والتدوين » (٥) . وظاهر من هذا التعلييل لابن خلدون انه لا يرجع مسألة فقدان المعرفة العلمية المنظمة عند العرب القدماء الى طبيعة العرب ، من حيث هم جنس من الاجناس ، بل يرجعها الى ظروف حياتهم فسي تلك المرحلة من التاريخ . وبذلك يتكلم ابن خلدون بأسلوب البحث العلمي .

## ٣ - النظر العقلي :

اما من حيث طريقة النظر في مسائل المعرفة عند الجاهليين ، فاننا نحاول

- (١) (٢) مصطفى عبد الرازق : المصدر السابق - ص ١٠١ ، ١١٢ .
- (٣) حمودة غرابية : « ابن سينا بين الدين والفلسفة » - ص ١٨ .
- (٤) طبقات الامم ، ج ٢ ، ص ١٢ - ١٣ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٢ هـ .
- (٥) ابن خلدون : « المقدمة » ، ص ٥٤٠ - ٥٤٢ ، طبعة بولاق ١٣٢٠ هـ .

هنا ان نرى هل كان في طريقتهم شيء من النظر العقلي ، ام كانت تقتصر طريقتهم على تكديس المعلومات المستفادة من التجربة العفوية تلبية لحاجات حياتهم اليومية ؟ .

اول ما يلفت النظر في الموضوع اننا نجد كلمة « **حكمة** » وكلمة « **حكماة** » سائمتين في الجاهلية . وقد كانت صفة « **الحكمة** » تطلق على نوع من الكلام ، يجري على السنة بعض الشعراء كزهير بن ابي سلمى في معلقته الميمية المشهورة ، او على السنة بعض الخطباء مثل قس بن ساعدة الايادي والكهان ، كما كانت تطلق هذه الصفة على تصرف اولئك الناس الذين سموهم يومئذ بـ « **الحكماء** » ، ونذكر منهم : الحارث بن كلدة الثقفي ، وابنه النضر بن الحارث . وهم الذين كانوا يرجعون اليهم في حل المشكلات الانية التي تحدث في حياة القوم ، فكانوا بمنزلة القضاة لحل المنازعات بينهم ، او لتطبيق الشرائع المتجمعة من التقاليد القومية على الحوادث اليومية ، او لتوجيه الافراد وارشادهم الى ما يروونه من حسن السلوك الاجتماعي . - ويرى احمد امين ان « **حكماة** » العرب يمثلون ارقى فئاتهم عقلا . ( ١ ) .

واذا نظرنا الى ما تطورت اليه صفتا « **الحكمة** » و « **الحكماة** » بعد الاسلام ، ثم بعد نشوء الفلسفة ، حين صارت « **الحكمة** » تعني الفلسفة ذاتها ، وصارت صفة « **الحكيم** » تعني الفيلسوف ، ( ٢ ) استطعنا ان نجد مجالا لاستنتاج ان هاتين الصفتين كانتا تعنيان في مفهومهما الجاهلي نوعا اوليا من النظر العقلي الذي يحاول محاولة عفوية وبسيطة استخلاص احكام عامة تصلح للانطباق على حالات لاحقة قياسا على حالات سابقة . وهذا النوع من النظر يستخدم العقل في استخلاص العام من الخاص على نحو من عمل التجريد العقلي ، ثم تطويع العام للامسة الخاص من جديد في عملية التطبيق التي هي ايضا شكل من اشكال النظر العقلي . ولكن الفكر الجاهلي لم يكن يستخدم هذا النوع من النظر بصورة واعية لعناصره التركيبية .

ان الرجوع هنا الى العلاقة الديالكتيكية بين **اللغة والحياة البشرية** تسمح لنا بالاستنتاج مرة اخرى ان كلمتي « **حكمة** » و « **حكماة** » بمفهومهما المتقدم ما كانتا لتوجد في لغة عرب الجاهلية ، ولا ان تستخدم ذلك الاستخدام ، لولا انه كان عند القوم ، في الواقع ، شيء من هذا النظر الذي

سميناه النظر العقلي . وبالطبع لا نقصد بذلك ان طريقة النظر العقلي هذه كانت عندهم في المستوى الذي يتجاوز حدود الخصائص الموضوعية لجملة ظروفيهم التاريخية . ثم اننا لا نقصد - بالطبع - ان هذا النظر العقلي قد بلغ في الجاهلية حدود النظر الفلسفي .

ولعل من الامثلة التي يصلح الاستشهاد بها على وجود نوع اولي من النظر العقلي في الجاهلية ما قيل من « ان اشتغال العرب الطويل في رعي الماشية قد باعد بينهم وبين طب الكهانة والخرافة ، وقارب بينهم وبين طب التجارب العملية ، لانهم راقبوا الحمل والولادة والنمو وما يتصل به من الاطوار الحيوية ، وشرحوا الاجسام فعرّفوا مواقع الاعضاء منها ، وعرّفوا عمل هذه الاعضاء في بنية الحيوان نحو من المعرفة ، فاقتربوا من الاصابة في **تعليل المرض والشفاء** » ( ١ ) . ونحن نقصد من الاستشهاد بهذا الكلام ما جاء فيه اخيرا من « **تعليل المرض والشفاء** » الذي هو عمل عقلي بذاته استخدم حاصل التجربة الحسية المباشرة لاستخلاص النتائج العامة . وقد تنبه مصطفى عبد الرازق الى ما هو اوضح واكثر تحديدا حين ذكر ان العرب عند ظهور الاسلام كانوا « يتشبثون بأنواع من النظر العقلي تشبه ان تكون من ابحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الالهوية وقدم العالم او حدوثه ، والارواح والملائكة والجن ونحو ذلك » ، وانهم كانوا « حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية ، وكان البحث في ارسال الرسل والحياة الآخرة وبعث الاحياء من الموت موضع الاخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة » ( ٢ ) .

وللمقريزي ، تقي الدين احمد بن علي ( - ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م ) ، اشارة الى ذلك لا تخلو من دلالة قوية ايضا في هذا الموضوع ، فقد ذكر ان « اسم الفلاسفة يطلق على جماعة من الهند هم الطبسيون والبراهمة ، ولهم رياضة شديدة ، وهم ينكرون النبوة اصلا ، ويطلق على العرب **بوجه انقص** ، وحكمتهم ترجع الى افكارهم والى ملاحظة طبيعية ، ويقرون بالنبوات ، وهم اضعف في العلوم . ومن الفلاسفة حكماة الروم ، وهم طبقات : فمنهم اساطين الحكمة ، وهم اقدمهم ، ومنهم المشاؤون واصحاب الرواق واصحاب ارسطو ، وفلاسفة الاسلام » ( ٣ ) . والمقريزي يقصد عرب الجاهلية بقوله « ويطلق على العرب **بوجه انقص** » . يدلنا على قصده هذا امران : اولهما قوله بأن « حكمتهم ترجع الى افكارهم والى ملاحظة طبيعية » وهذا الوصف ينطبق على العرب قبل

( ١ ) عباس محمود العقاد : « اثر العرب في الحضارة الاوروبية » ، ص ٢٢ .

( ٢ ) عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٠٥ .

( ٣ ) المقريزي : الخطط ، ج ٤ ، ص ١٦٢ .

( ١ ) فجر الاسلام - الطبعة الثامنة - ص ٦٨ - ٧٠ .

( ٢ ) يرجع تاريخ استعمال كلمة « **حكمة** » بمعنى الفلسفة في اللغة العربية الى المرحلة الاولى من نقل العلوم الاجنبية الى العربية اواخر القرن السابع .

الاسلام . والامر الثاني ، ذكره « فلاسفة الاسلام » في اخر عبارته المتقدمة .  
وهذا يعني - بوضوح - ان كلمة « العرب » في الجملة الاولى لا تشمل فلاسفة  
العهد الاسلامي . وعلى هذا يرى المقرئ ان كان للعرب قبل الاسلام  
« فلاسفة » ولكن يرى الى جانب ذلك ان اسم الفلاسفة يطلق عليهم بوجه  
انقص من غيرهم معللا ذلك تعليلا واقعا صحيحا . ونحن - طبعا - لا نجاري  
المقرئ باطلاق اسم « الفلاسفة » على العرب قبل الاسلام ، ولكن يمكننا ان  
ناخذ من كلامه ما يدل على وجود شيء من النظر العقلي عندهم ، وهو هذا  
الذي يراه المقرئ « فلسفة » .

و - الظواهرات الدينية في المجتمع الجاهلي

## ١ - الدين كظاهرة اجتماعية :

نرى ، قبل الكلام على الظواهر الدينية في العصر الجاهلي ، ضرورة الإشارة الى حقيقة موضوعية تقول بأن الدين ، بمختلف اشكاله وعقائده وتعاليمه في مختلف الأزمنة ، لا يأتي الناس مفاجأة وبصورة منعزلة ومنقطعة عن حياتهم الأرضية ولا عن حركة تطورهم التاريخي ، اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وفكريا ، وان الدين لا يأتي الناس كذلك وفقا لرغبات ذاتية على نحو ما اشار هيجل في محاضراته عن تاريخ الفلسفة اثناء كلامه على العلاقة بين الدين والفلسفة ، ردا على القائلين بأن الدين شيء ناشىء عن الاستبداد والغضب ، او عن رغبة من الكهان انفسهم في خداع الشعب لخدمة اهدافهم الانانية . ان معارضة هيجل لمثل هذا الرأي في نشأة الدين هي معارضة صحيحة ، لانه بالفعل لا يمكن القول بأن الدين ينشأ عن رغبة ذاتية لهذا الفريق من الناس او ذلك ، سواء كانوا كهانا ام غير كهان . بل الواقع ان للدين جذوره الاجتماعية الخاصة ، كما ان له جذوره المعرفية لما هو واقع فعلا في تاريخ الفكر الانساني وتاريخ الدين ، من وجود الصلات المتبادلة بين الايمان الديني والمعرفة البشرية (١) .

ان الفئات المعادية للتقدم يهتما جدا ترسيخ كون الدين يظهر منفصلا عن جذوره الاجتماعية وفي انقطاع مطلق عن قضية الصراع الطبقي بالخاص . وفي هذا السياق الايديولوجي نفسه اجتهد كثير من مؤرخي الاسلام ، قديما وحديثا ، في ان يجعلوا - اولا - من الاسلام بدءا لتاريخ جديد كليا في حياة العرب ، منقطعا انتقاعا تاما عن تاريخ حياتهم قبل الاسلام ، اي ان كل شيء جاء به الاسلام ، من تعاليم وعقائد ومفاهيم وشرائع ، لا صلة له بشيء من ماضي العرب

(١) يقول د . عمر فروخ : « والنسبة في الاسلام ليست نتيجة لغروج آدم من الجنة ، بل هي ظاهرة اجتماعية اذ ان الامم تحتاج بين عصر وعصر الى من يهدبها ويدلها على الصراط المستقيم » ( تاريخ الشعوب الاسلامية - العرب والامبراطورية العربية ، تاليف بروكلمان - هامش ص ٨٢ ، ج ١ ، الطبعة العربية ، ترجمة نبيه امين فارس ومثير البعلبكي ، ط ٢ ، ١٩٥٢ .



اما الظاهرات الدينية التي كانت بارزة في المجتمع العربي الجاهلي قبيل ظهور الاسلام ، فان الوثنية كانت اكثرها انتشارا واقواها جذورا تاريخية في ذلك المجتمع . فان الوثنية بوصفها الظاهرة الدينية الاولى في تاريخ البشرية ، وبوصفها التعبير البدائي للتصورات الدينية عند الناس ، ترجع في تاريخ العرب الى اقدم عهوده . واذا كنا نفتقر حتى الان الى الوثائق المتفرقة بها علميا لتحديد هذه العهود بدقة ، فانه من المستطاع الرجوع الان الى المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها دولة سبأ في اليمن ، وهي المرحلة التي ترقى الى القرن الثامن قبل الميلاد . فقد كشفت الحفريات الحديثة بقايا مسرح لمعد كبير ومندرج فخم لهذا المسرح ، واظهر هذا الكشف بناء ضخما استطاع علماء الآثار معرفة ان اسمه « هيكل الشمس » ، ومعرفة انه من منشآت دولة السبئيين . وهذا يعني ان سكان اليمن في عهد هذه الدولة كانوا يعبدون الشمس (١) .

ولقد استمرت الوثنية بعد ذلك تنتشر بمظاهر مختلفة في جزيرة العرب ، حتى القرن السادس قالي ظهور الاسلام . ولكن حدثت خلال ذلك فترة من الانقطاع في تاريخ تطور اهل الجزيرة لاسباب لا تزال غير واضحة ، وان كان المؤرخون يذكرون من هذه الاسباب انفجار سد مأرب في اليمن الذي ينتسبه للدولة الحميرية ، اذ احدث انفجاره سيلا هائلا ، اغسرق المزارع وشرد السكان واضطروهم الى الهجرة خارج الجزيرة نحو سورية وفلسطين وغيرها ، وهو السيل المعروف باسم « سيل العرم » (٢) الذي جاء ذكره ايضا في القرآن (٣) على نحو ما يتحدث به رواية التاريخ .

ان فترة هذا الانقطاع التاريخي احدثت انقطاعا في مجرى تطور اهل الجزيرة . ولذلك شهدنا في القرون الاولى بعد الميلاد حتى القرن السادس نوعا من الانتكاس الحضاري ، فلم يتابع التطور الذي حدث في عهود الدول

- (١) الكتابات الجاهلية المكتشفة حتى الان تدل ان اسماء الاصنام الواردة في هذه الكتابات ترجع الى ثلاثة آلهة في رأي الباحثين في العريبات الجنوبية ، وهي : القمر ، والزهرة ، والشمس . وهذا يدل في رأي هؤلاء الباحثين ان عبادة العربية الجنوبية هي عبادة النجوم (راجع . د. جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ) ، ج ٥ ، ص ١٢٠ - طبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٥٦ .
- (٢) يرجع في تاريخية سد مأرب واثار انهياره الى « الاكسيل » للهمداني ، ج ٨ ، ص ٤٥ ، و « معجم البلدان » لياقوت ، ج ٣ ، مادة سبأ ص ١٨١ ، ويرجع في المؤلفات الحديثة للسيد جواد علي : المصدر السابق الذكر : ج ٨ ، ص ٢٢٦ - ٢٢٩ .
- (٣) سورة سبأ : ٢٤ ، الآية : ١٤ - ١٩ .

السابق للاسلام ، البعيد منه والقريب . ثم اجتهدوا في ان يجعلوا - ثانيا - تاريخ الفكر العربي مبتدئا بتاريخ ظهور الاسلام ، بحيث يبدو وكأن العرب لم يكن لهم قبل ذلك ما يستحق ان يذكر من تراث فكري او ثقافي . وكان الاسلام قد خلق العرب من نقطة الصفر . ان هذه النظرة التي الاسلام من جهة ، والى تاريخ العرب قبل الاسلام من جهة ثانية ، تخالف الواقع اولا ، وتغادي العلم ثانيا ، وتعارض نصوص الاسلام وتعاليمه وتشريعائه ثالثا .

**اما مخالفتها للواقع** فمن حيث ان المصادر الكثيرة الموثوق بها تاريخيا وعلميا تثبت ان تاريخ العرب قبل الاسلام وبعده تاريخ واحد متصل ، وان كل شيء مما ظهر على السطح او في الاعماق ضمن المجتمع العربي منذ ظهور الاسلام انما هو امتداد تطوري (١) لما كان عليه في عصور الجاهلية ، ولا سيما العهد الاخير منها ، عهد القرن السادس واول القرن السابع .

واما معاداة هذه النظرة للعلم فمن حيث ان الموضوعات العلمية التي اثبتت تجارب التطور الحضاري صحتها تنفي نفيها قاطعا نشوء ظاهرة الدين في مجتمع ما ، وفي عصر ما ، (نشوءا فجائيا) من خارج اطار التاريخ لهذا المجتمع او هذا العصر ، ومن خارج سياق التطور البشري على الارض ذاتها . ان العلم الاجتماعي المستند الى مراقبة القوانين الموضوعية الديالكتيكية حركة التاريخ البشري يثبت ان كل دين من اديان البشرية انما ظهر ليحمل شكلا غير مكتمل من انعكاس العلاقات الاجتماعية في تصورات الناس وافكارهم في مراحل معينة من التاريخ . ولذا كان من الخطأ كل تفسير لظهور هذا الدين او ذلك ، بانه حدث منفصل عن مجاري الحياة البشرية العينية على الارض . فالواقع انه لم يظهر في تاريخ البشرية دين يتجاوز المستوى المتطابق معه من العلاقات الاجتماعية المعينة . لذا نعود لتوكيد القول بان كل دين ظهر في التاريخ كانت له جذوره الاجتماعية في الجانب الذي ظهر فيه من الارض ، وكانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري .

واما ان النظرة الى الاسلام التي تقدم ذكرها تعارض نصوص الاسلام وتعاليمه نفسها ، فمن حيث كون هذه النصوص والتعاليم قد تضمنت كثيرا من صور تاريخ العرب في الجاهلية ومن اعرافه وتقاليده وشرائعه واقرت بعضها وعدلت بعضها الاخر ونبذت منها ما اصبح يتعارض وجوده وبقاؤه مع ما كان يتمخض به مجتمع الجاهلية نفسه قبل ظهور الاسلام من ولادة علاقات اجتماعية جديدة ، على نحو ما اوضحنا في بدايات هذا الفصل .

- (١) نقصد بالامتداد التطوري هنا ما يقابل القطع المطلق ، مع العلم ان هذا الامتداد لا يعارض القطع الديالكتيكي الذي يعني الانقطاع ضمن خط الاستمرارية .

السبئية والميمنية والحميرية شوطه الصاعد ، وساد نظام المشاعية البدائية والطابع البدوي حياة السكان حتى العهد الذي بدأنا نشهد فيه أوائل مظاهر الانقسام الطبقي في الجاهلية الأخيرة . وهذا ما يفسر وجود الظواهر الوثنية البدائية في هذا العهد المتأخر ، كنصب الأوثان في الكعبة كرموز للألوهة والعبادة . وقد سبق ان كشفنا عن الطابع الطبقي الذي اكتسبته عبادة الأوثان هذه بتمركزها في الكعبة حيث استثمرتها الزعامة القرشية هناك للسيطرة والاستثمار والأرباح .

ولكن ينبغي ان نلاحظ ، الى جانب هذه الأشكال من الوثنية، وجود اشكال اخرى تشبه ما كان عند العرب القدماء المتحضرين في اليمن ، كما اشرنا ، من عبادة الكواكب كالشمس والقمر والزهرة ، او عبادة بعض الظواهر الكونية الاخرى والظواهر الطبيعية ، ونرى شيئا من عبادة النار عند بعض القبائل ، وربما جاءهم هذا النوع بتأثير المجوس في بلاد فارس لكان علاقة الجوار وعلاقة التعامل التجاري . وقد وردت في النصوص القرآنية (١) اشارات الى ما تخلل عقائد الوثنية الجاهلية من نزعات تخرج على هذه العقائد، كتلك النزعة التي سُميها الاسلاميون بـ « **الدهرية** » . ويبدو من هذه النصوص ان « **الدهرية** » اما منكرون الخلق والخالق ، او منكرون الحياة الاخرى فقط ، او منكرون النوات فقط . و « **الدهر** » في مصطلح الجاهلية هو الزمان . لذا يبدو لنا ان استخدامهم هذا المصطلح وما يدل عليه من مفردات اخرى كان تعبيراً عن عقيدة القدر عندهم (٢) .

### ٣ - اليهودية والمسيحية :

بالرغم من كون الوثنية هي الشكل الديني الاكثر بروزا في جزيرة العرب خلال القرن السادس ، نجد لليهودية والمسيحية مكانا بارزا كذلك في بعض المناطق . ويبدو ان هاتين الديانتين دخلتا الجزيرة اولا لدى القبائل القاطنة في المناطق الشمالية الغربية المتاخمة لسورية وفلسطين حيث كان السكان العرب ايضا . **اما اليهودية** فان اولي المناطق التي وجدت فيها

(١) من هذه النصوص : « وقالوا : ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر، وما لهم بذلك من علم ان هم الا بظنون » (سورة الجاثية : ٢٥ ، الآية : ٢٤) .

(٢) كقول زهير بن ابي سلمى : « واستائر الدهر القعدة بهسم / والدهر يرميني ولا ارمى » (ديوان زهير ، ص ٢٨٥) .

داخل الجزيرة هي مدينة يثرب وما يجاورها من الحجاز (١) ، ثم وفدت من هناك الى اليمن (٢) فتوطدت بحيث أصبحت في مطلع القرن السادس دين الدولة (٣) وقد لعبت دورا ظاهرا في المنازعة بين الحميريين والاحباش .

يصور معظم المؤرخين هذه المنازعة كأنها نزاع ديني محضا بين اليهودية والمسيحية ، في حين هي بجوهرها - بالرغم من اتخاذها المظهر الديني - نزاع سياسي بين ملوك الاحباش والحميريين (٤) . فقد كان الحميريون، بعد اكتشاف طريق الملاحة البحرية في المحيط الهندي بين الهند وأفريقية، يستخدمون هذه الطريق في التجارة البحرية ، منذ ما بعد القرن الاول للميلاد ، وقد تطورت هذه التجارة على ايديهم حتى بنوا بعض المدن على سواحل البحر الاحمر استجابة لهذا التطور . كانت هذه المدن الساحلية اليمنية ممرا للبضائع الثمينة الداخلة الى بيزنطة . وفي ذلك الحين كان التأثير البيزنطي ينتشر في الحبشة جنبا لجنب مع انتشار المسيحية فيها . فداخل البيزنطيين طموح للسيطرة على ذلك الموقع التجاري الاستراتيجي في اليمن . وجريا على العادة في استخدام الدين سلاحا للمطامح والمطامع السياسية ، أخذ الاحباش يشنون الغارات على مواقع الحميريين في اليمن تحقيقا لمطامع السياسة البيزنطية باسم المسيحية ، واتخذوا الدين سلاحا لكسب مسيحيي اليمن كحلفاء للحبشة . وقد كان رد الحميريين على ذلك انهم اخذوا يعملون لتشر اليهودية في بلادهم (٥) . ومن هنا أصبحت اليهودية سلاحا سياسيا ايضا لمحاربة المسيحية بوصفها وسيلة لسياسة الاحباش .

استمر الصراع للسيطرة على اليمن باسم الديانتين المسيحية واليهودية حتى القرن السادس ، اذ اخذ « ذو نواس » ملك حمير يضطهد المسيحيين

(١) ليس لدينا من المصادر ما يحدد زمن وصول اليهودية الى هذه المنطقة من الجزيرة قبل القرن السادس الميلادي . لكن الذي يمكن معرفته حتى الان ان هجرة اليهود الى هناك كان اولا للتجارة ثم كان نتيجة الاستيلاء على فلسطين من احدى الامبراطوريتين المتحاربتين خلال القرن السادس : بيزنطية وفارس .

(٢) كذلك هنا تفتقر الى المصادر المحددة زمن وفود اليهودية الى جنوب الجزيرة . ولكن سبب وفودها هو نفسه الذي نرجح انه كان سبب دخولها الحجاز (راجع جواد علي : ج٦ ، ص ٢٤ - ٢٥) .

(٣) المصدر السابق الجزء نفسه ص. ٢٩ - ٢١ .

(٤) ا. بليبيف : العرب والاسلام والخلافة ، ص ١١٨ .

(٥) يراجع ا. بليبيف : ص ٢٣ ، وجواد علي : ج٦ ، ص ٢٩ - والسيد عبد العزيز سالم :

تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٤٩ - ١٥٠ ، ١٥٩ .

(٦) المراجع السابقة .

الخليج « الفارسي » الى اليمن (١) ، فكان من ذلك ان خرج المحتل الحبشي ليدخل اليمن المحتل. الفارسي الذي بقي مسيطرا عليها منذ ذلك حتى ظهور الاسلام اذ اخرجته المسلمون وعادت اليمن قاعدة عربية - اسلامية (٢) .

#### ٤ - الحنفاء :

هكذا تصارعت المسيحية واليهودية في هذا الجزء من شبه الجزيرة العربية لحساب المطامح السياسية باسم الدين . غير ان هذا الواقع لا يصور الا جانباً واحداً لدور الوجود اليهودي - المسيحي في شبه الجزيرة في الجاهلية ، مع ان لهذا الدور جانباً آخر يتعلق بالتفكير الديني . نعتي ان وجود الديانتين كان عاملاً مساعداً في تغيير الوعي الديني هناك باتجاه النظر التجريدي نحو مشكلة الوجود ، متجاوزاً النظرة الوثنية الحسية الساذجة . فقد كان طبيعياً ، خلال التعايش زمناً طويلاً بين التصورات الوثنية والافكار اليهودية والمسيحية بشأن وجود العالم ، ان يحدث التفاعل بين هذه وتلك وان يشيع الجدل في مسائل الخلق والالوهة وطبيعة الالهة ، حتى مسائل البعث والقيامة والنبوة ايضا . . ثم ان ينتج التفاعل الطويل الامد وان تنتج اختماراته في ذاكرة الوعي ، ظهور فريق من الناس ، في مجتمع الجاهلية بموقف متميز حيال كل تلك المسائل الكونية ، اي موقوف ليس يوثني ولا يهودي ولا مسيحي ، بل متفرد باتجاه الرؤية التأملية ، كغلامه على ولادة امر جديد من رحم الامر القديم نفسه ، او ارهاص بهذه الولادة . لقد ظهر هذا الفريق بالفعل ، في الفترة الاخيرة من عصر الجاهلية ، من بين الذين عرفهم مجتمع الجاهلية باسم « الحكماء » ، متميزاً بمعارضته عبادة الاصنام وتعدد الالهة وبدعوته الى الاله الواحد (٣) ، لكن على غير طريقة التفكير الديني اليهودي او المسيحي . ذلك هو فريق الذين اطلقت عليهم صفة « الحنفاء » او « الاحناف » .

(١) راجع الفطري : تاريخ الامم والملوك طبعة « دار القاموس الحديث » - بيروت ( دون تاريخ ) ، ج ٢ ، ص ١١٨ - ١٢٠ .

(٢) وصف انفاذ هذا التغيير التاريخي في رسالته الى مادكس في ٦ حزيران ( يونيو ) ١٨٥٢ ، فقال : « ان طرد الاحباش كان قبل محمد بنحو اربعين سنة ، وكان - بداية - اول عمل لتيقظ الوعي القومي العربي الذي حثته الغزوات الفارسية من الشمال مندقعة حتى مكة تقريبا » ( راجع اميل توماس : « العرب والتطور التاريخي في الشرق الاوسط » ترجمة جبرا نقولا - حيفا ١٩٦٢ ، ص ٢٩ ) .

(٣) الالوسي : بلوغ الارب ، ج ٢ ، ص ١٩٦ .

ويقتصب املاكهم واموالهم ، فانخذ الاحباش ذلك ذريعة للتدخل المسلح في اليمن سنة ٥٢٥ بعد الميلاد فهز مواجيش « ذو نواس » وانتحر هذا بان خاض البحر بحصانه وقضى غرقاً (١) ، فانقضت بذلك اخر سلطة لليهود في اليمن ، ولكن الديانة اليهودية ظلت لها جذورها هناك . والمعروف ان يهود اليمن ترب بالاصل انضموا الى اليهودية بفعل هذا السبب السياسي القديم ، وهم لذلك يتكلمون العربية دون العبرية (٢) .

لقد تحقق للاحباش بهذا الانتصار ما كانوا يطمعون فيه من احتلال اليمن وامتلاكهم الطريق التجارية الكبرى التي عرفت منذ القديم باسم « طريق العطور » . ولكن مطامعهم لم تقف عند هذا الحد ، بل ذهبت في اواخر القرن السادس ، وفي عهد حاكمهم في اليمن ، ابرهة الاشرم ، الى الرغبة في احتلال مكة اذ كانت المركز التجاري الاكبر اهمية في ذلك العهد . وقد جهز ابرهة ، بالفعل ، حملة عسكرية بقيادةه على مكة ، متخذاً من الافئال وساطة نقل ، ولذا سمي العرب العام الذي غزا فيه الاحباش مكة بعام الفيل . لكن جيش ابرهة اصيب على ابواب مكة بوباء الجدري المفاجيء وفشك به فتكا شديداً ، فعاد ابرهة خائباً الى صنعاء . وبرى المؤرخون الاسلاميون ان عام الفيل هذا كان العام نفسه الذي ولد فيه صاحب الدعوة الاسلامية محمد بن عبدالله بن عبد المطلب (٣) .

كانت حملة الاحباش على مكة اذن احدى ظاهرات الصراع على السيطرة السياسية ، والاقتصادية اساساً . لكن الاخباريين الاسلاميين لا يجدون تفسيراً لها سوى التفسير الديني المحض . وقد نشأ عن هزيمة الاحباش تلك ان انتقل الصراع الى شكل جديد بين اطراف جدد ، ذلك ان كسرى انوشروان ( ٥٣١ - ٥٧٨ م ) ملك الفرس حينذاك استغل الضعف الذي اصاب الاحباش في اليمن جراء هذه الهزيمة ، فتحرك للانقضاض على هذه الفرصة بقتنصها لسط السيطرة الفارسية على ذلك الموقع الاستراتيجي من شبه الجزيرة ، وساعده على تحقيق الهدف هذا ان عرب اليمن كانوا قد انتفضوا على سلطة المحتلين الاحباش بقيادة سيف بن ذي يزن ، وان هذا القائد اليمني استنجد بكسرى انوشروان لينصره عليهم ، فبادر كسرى الى استغلال الفرصة والتف جيشاً ارسله عبر

(١) سالم : المرجع الاخير السابق ، ص ١٥٩ - راجع ايضا جواد علي : المصدر السابق ، الجزء نفسه ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٢) راجع جواد علي ايضا : المصدر نفسه ، الجزء والصفحة .

(٣) في الطبقات الكبرى لابن سعد ( طبعة صادر - بيروت ، ج ١ ، ص ١٠٠ ) ان النبي ولد بعد خمس وخمسين ليلة من قدوم اصحاب الفيل الى مكة .

اشرنا اكثر من مرة ، في هذا الفصل الى ما سميناه ظاهرة الحنفاء قبيل الاسلام . من هم هؤلاء في الجاهلية ، لماذا وصفوا بالحنفاء ، ما عقيدتهم تحديدا : هل اضافوا دينا جديدا الى ديانات اهل الجاهلية العربية ؟ .

الاجباريون العرب والمفسرون الاسلاميون يسمون هذه الجماعة باسمائهم الاتية : قيس بن ساعدة اليايدي ، وزيد بن عمرو بن تقيل ، وامية بن ابي الصلت ، وارباب بن رثاب ، وسويد بن عامر المصطفي ، واسعد ابو كسرب الحميري ، ووكيع بن سلمة بن زهير اليايدي ، وعمير بن جندب الجهني ، وعدي بن زيد العبادي ، وابو قيس صرمة : بن ابي انس ، وسيف بن ذي يزن ، ورقة بن نوفل القرشي و عامر بن الظرب العدواني ، وعبد الطابخة بن ثعلب بن وبرة بن قضاة ، وعلاف بن شهاب التميمي ، والملمس بن امية الكناني ، وزهير بن ابي سلمى ، وخالد بن سنان بن غيث العبسي ، وعبدالله القضياعي ، وعبيد بن الابرص الاسدي ، وكعب بن لؤي بن غالب (١) .

المعروف عن اصحاب هذه الاسماء ، في مؤلفات الاخباريين العرب ، ان معظمهم عاش في الايام الاخيرة من الجاهلية ، وان بعضهم عاش في ايام الاسلام الاولى . لكن الاخباريين انفسهم قالوا عن بعضهم انه تنصر ، مثل عدي بن زيد العبادي وارباب بن رثاب ، وقالوا عن بعضهم الآخر انه عاش قرونا قبل نهاية الجاهلية (٢) ، وتحدثوا عن عقيدة كل واحد منهم بما يدل انهم لم يكونوا جميعا متمائلين رابا واعتقادا ، كما لم يكونوا على صلة ترابط وتلاق بينهم ، اي لم يكونوا يؤلفون جماعة متواصلة تنتظمها حركة نشاط مشتركة (٣) . ذلك يعني ان الجامع الوحيد بين هؤلاء « الحنفاء » ينحصر في مبدأ عام يلتقون ، عفويا ودون معرفة كل منهم بالآخر ، على الاخذ به ، هو مبدأ رفض عبادة الاصنام وتعدد الالهة ، والايمان بوجود آله واحد . وما خلا ذلك ليس لدينا عنه ، في كتابات الاخباريين رسم واضح ، اي ليس هناك مبادئ وتفصيل اخرى عما يعتقد هؤلاء « الحنفاء » ، لا كجماعة ولا كأفراد . انما هناك امر يتحدثون عنه ، اضافة الى ذلك المبدأ الاعتقادي العام : هو الجانب السلوكي (الاخلاقي) . فنحن نعلم من كتب الاخباريين ان « الحنفاء » هؤلاء « كانوا قد تجنبوا الناس ، وطاف بعضهم في الارض بحثا عن دين ابراهيم الحنيف ، وان منهم من كان قد قرأ الكتب السماوية وفهمها ، وانهم كانوا يتاملون في هذا الكون ، وانهم تجنبوا الخمر والاعمال المنكرة ونصحوا الناس بالابتعاد عن الاصنام والتقرب من الله .. » (٤) . لا ندري كيف

(١) جواد علي : ج ٥ ، ص ٢٧٠ .

(٢) بلوغ الارب : ج ٢ ، ص ٢٤٦ ، ٢٧٠ .

(٣) جواد علي : ج ٥ ، ص ٢٧٠ .

(٤) ايضا : ص ٧٥ .

تجنبوا الناس في حين هم يطوفون في الارض « بحثا عن دين ابراهيم الحنيف » ؟ فآين يكون دين ابراهيم الحنيف ان لم يكن في الناس وبين الناس ؟ .

يبقى مفهوما من هذا الكلام ان بعض « حكماء » الجاهلية كانوا يبحثون عن موقف اعتقادي من العالم يتميز عن موقف الوثنية الجاهلية وموقف كل من اليهودية والنصرانية ، متملئين في هذا الكون وملتمزين - سلوكيا - باخلاقية تتسق مع التزامهم الفكري . اما وصفهم بـ « الحنفاء » فان كلام الاخباريين العرب وبحوث المشرقين (١) تنبئ بانهم وصف عرفه العرب قبل الاسلام وكان يطلق عندهم على هذه الجماعة من حكمائهم . وقد ورد الوصف ، بالجمع وبالمفرد ، في كثير من الآيات القرآنية (٢) بصورة تشير الى وجود « الحنفاء » في الجاهلية كواقع مسلم به ، كما تشير الى ان مضمون هذا الوصف الذي ينطبق على الموقف الاعتقادي او المبدأ العام لتلك الجماعة ، هو رفض الموقف الوثني بوجه مطلق اولا ، ومخالفة الثوابت الاعتقادية اليهودية والمسيحية ثانيا (٣) .

اما النظرة التاريخية العلمية في مسألة « الحنفاء » فلا تتوقف عند الاسماء العينية التي يسردها الاخباريون بكثير من الاضطراب والاختلاط ، ثم يفرزون منها من يزعمون انه تنصر ، ومن يزعمون ان اعمارهم ترقى بعيدا جدا الى زمن ما قبل الجاهلية الاخيرة . ولا تتوقف ايضا هذه النظرة عند الشكوك المثارة بشأن بعض الشخصيات المنسوبة الى جماعة « الحنفاء » ، كشخصية قيس بن ساعدة مثلا ، او بشأن ما ينسب الى بعضهم من اقوال شعرية او غير شعرية ، كتلك الاقوال المنسوبة الى امية بن ابي الصلت او غيره . اقول : ان النظرة العلمية لا تتوقف عندهذه وتلك مما يكثُر الجدل فيه لدى المؤرخين والباحثين . فالمسألة هنا ليست في ثبوت ان هذا او ذلك من الشخصيات المذكورة كان من « الحنفاء » او لم يكن ، او في صحة انتساب قول ما اليه وعدم

(١) راجع المصدر نفسه : ج ٦ ، ص ٢٩٠ - ١٩٢ .

(٢) وردت كلمة « حنيفا » بصفة المفرد وبصورة وصفية مقترنة باسم « ابراهيم » في خمس من السور القرآنية ( البقرة : الآية ١٢٥ ، آل عمران : الآية ٦٧ - ٦٨ ، النساء : الآية ١٢٥ ، الانعام : الآية ٧٩ ، ١٦١ . النحل : الآية ١٢٠ ، ١٢٢ ) . ووردت غير مقترنة باسم « ابراهيم » في سورتين ( يونس : الآية ١٠٥ ، الروم : الآية ٢٠ ) . ووردت كلمة « حنفاء » بصفة الجمع - في سورتين ( الحج : الآية ٢١ ، البينة : الآية ٥ ) .

(٣) في سورة البقرة ( الآية ١٢٥ ) : « وقالوا كونوا يهودا او نصارى تهتدوا . قل : بل ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين » ، وفي سورة آل عمران ( الآية ٦٧ - ٦٨ ) : « وما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ، ولكن كان حنيفا مسلما ، وما كان من المشركين » .

صحته . بل قد يثبت لنا بالفعل ان ليس بين اصحاب تلك الاسماء باعيتهم من كان حقا في عداد هذه الجماعة ، وتبقى المسألة - مع ذلك - هي ذاتها قائمة غير لاغية . بمعنى انه تبقى لدينا مسألة تاريخية كبيرة الشأن ، هي مسألة ظهور هذا التيار المعين الذي اطلق عليه وصف « الحنفاء » في تلك الفترة التاريخية المعينة قبيل الاسلام . واذا كان الاخباريون العرب قد اختلطت عليهم الاسماء ، او اذا كانوا نحلوا اصحاب هذه الاسماء - او بعضهم - صفة « الحنفاء » دون حق ، او اذا كانوا حملوا على بعضهم اقوالا ليست له - فان الامر الذي يستبعد احتمال ان يكون هؤلاء الاخباريون قد اختلقوا اختلاقا دون اساس واقعي تاريخي ، مسألة وجود هذه الجماعة التي شكلت في فترة الجاهلية الاخيرة تيارا او ظاهرة للتغيير الاجتماعي على صعيد الوعي الديني . ان ظهور هذا التيار او هذه الظاهرة في تلك الفترة بعينها ، هو المسألة جوهرية . وهذا ما لا نجد سبيلا لاحتمال ان يكون من صنع الرواة واهل الاخبار الاسلاميين . يدل على ذلك ويؤكد اننا لم نجد هذا الاحتمال يراود احدا من الباحثين المتأخرين ولا سيما المشرقين منهم ، حتى من اعتدنا فيهم السداب في الشك او التشكيك بكل ما دونه الاسلاميون عن تاريخ العرب في العصر الجاهلي . بل الذي رايناه لدى هؤلاء المشرقين بشأن الحنفاء ان الوجود التاريخي لهذه الجماعة في عصر الجاهلية امر مفروغ منه عندهم (١) . لذا انصرفت عناية بعضهم الى البحث في اصل كلمة « حنيف » ومن اين اخذها عرب الجاهلية حين اطلقوها صفة على دعاة التوحيد قبيل الاسلام ، وانصرفت عناية بعض آخر منهم الى محاولة اثبات ان الحنفاء في الجاهلية هم فئة من زهاد العرب المسيحيين (٢) .

ان وجود هذه الظاهرة ، في اخريات الجاهلية ، لا تنفيه الادلة الثقلية التاريخية اذن ، بل هي تثبته . لكن ، حتى لو ان هذه الادلة كانت غائبة عنا ، لكان علينا - بالضرورة - اثبات الظاهرة بالاستناد الى منطق التاريخ نفسه . فهو يدعونا الى رؤية ظاهرة الحنفاء كواقع حتمي تقتضيه طبيعة التغيرات التي كانت تحدث في مجتمع الجاهلية خلال القرن السادس الميلادي على صعيد العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية ، اضافة الى العامل الذي اشرنا اليه منذ قليل ، يعني عامل التفاعل الطويل الامد بين الموقف الوثني والموقف اليهودي - المسيحي من العالم على صعيد الوعي الديني . ان هذا العامل الاخير لا يصح تجاهله ولا يصح التهوين من اثره في خلق ظاهرة كظاهرة الحنفاء ، غير انه

(١) انظر - مثلا - كلود كاهن : « تاريخ العرب والشعوب الاسلامية » - ترجمة د . بدرالدين القاسم ، دار الحقيقة - بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٢ .

(٢) راجع جواد علي : ج ٦ ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

هو نفسه انما يخضع في عمق تأثيره ذاك وفي وتيرة حركته المؤثرة وتحديده اتجاهها - انما يخضع في ذلك كله الى الفعل الحاسم الذي تفعله حركة تطور العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية ذاتها في تحديد وجهة تطور العلاقات الاخرى على مستوى الوعي البشري ، وان يكن ذلك بواسطة الاقنية والادوات غير المباشرة وغير المنظورة . . لقد راينا في ما سبق ان حركة تطور الواقع الاجتماعي في اخريات عصر الجاهلية تنحى الى تفجير الاطارات القبلية التعددية للدخول في اطار توحيدي يتسع لاشكالات جديدة متطورة من التناقضات الاجتماعية . ان هذا الاتجاه المتحرك آنذاك قد ارتسمت علاماته في افق الحياة الجاهلية باشكال ومظاهر عدة وعلى مستويات متنوعة ومتفاوتة . يمكن ان نذكر من ذلك - اولاً - ما اخذ يظهر في العلاقات القبلية من اتجاه نحو التحالفات الكبرى (١) بين مجموعات من القبائل بدلا من التجمعات الصغيرة المنعزلة ومن التفتت بطونا وافخاذا لكل قبيلة ، فضلا عن كل عشيرة . كانت هذه التحالفات الكبرى تعني - بالضرورة - ان تغيرا في العمق اخذ يمر مفهوم الاستقلال القبلي الضيق المطلق الذي كانت تثبت به كل وحدة قبلية بمفردها مهما كان حجمها ضئيلا ، حفاظا منها على مناعتها الداخلية وتقوية تقاليدها الخاصة . فاذا راينا هذه الوحدات ذاتها تتخرط ، في ما بعد ، بتحالف واسع ينتظم مجموعات من القبائل والعشائر ، فذلك هو شكل من التنازل عن معنى « الاستقلال » القديم . والتنازل من هذا النوع هو - بدوره - حالة من حالات التفكك الجاري يومئذ في النظام القبلي البدائي بوتيرة متسارعة . . ويمكن ان نذكر - ثانياً - في هذا السياق حادثين كبيرين شهدتهما الجزيرة في زمنين متقاربين سبقا اظهار الدعوة الاسلامية :

**اولهما ، تفجر الصراع السياسي في اليمن الذي اتخذ ، بعد حملة ابرهة الحبشية الفاشلة على مكة ، مضمونا تاريخيا حدد وجهته كصراع بين قوى داخلية من اهل البلاد وقوى خارجية تحتل البلاد فعلا ( الاحباش ) او تطمع في احتلالها ( الفرس ) . ان هذا التفجر ، بمقدماته ونتائجه ، اوجد عاملا موضوعيا للشعور المشترك بالحاجة الى اعادة النظر في العلاقات القبلية التقليدية اي علاقات التجزؤ والتفتت القائمة على نظام الوحدات المستقلة المغلقة والمتحاربة . . اما الحاجة الى اعادة النظر في هذه العلاقات فقد اخذت تعبر**

(١) بدأت هذه التحالفات بالتجمين اللذين قسما عرب الجزيرة الى عدنانية وقحطانية ، اي اللذين انتظم كل منهما العشائر من القبائل والبطون والافخاذ التي تنتمي - كما كانوا يزعمون - الى احد الاصليين : عدنان وقحطان . ثم اخذت تتجه التحالفات ووجهة تفردها المصالح المباشرة والضرورات الدفاعية ، لذلك كانت روابط الجوار اكثر من روابط الدم والنسب هي المحددة لظهور تحالفات جديدة .

عن نفسها بمظاهر التقارب في المواقف تجاه الاخطار التي كانت تنذر معظم سكان الجزيرة بانها ستحل بهم دون استثناء ان لم يجدوا الاطار الجديد من العلاقات الذي يدفع عنهم تلك الاخطار . فقد كان صراع المطامع الخارجية ( الفارسية - الرومانية ) للسيطرة المباشرة على جميع المواقع الحيوية من الجزيرة ، يزداد احتداما بعد انتزاع الفرس ارض اليمن من قبضة الاحباش ، وبذلك كان يزداد وضوحا خطر امتداد الغزو الخارجي الى مواقع جديدة .

**وثانيهما** ، وهو حادث ذي قار الشهير ( سنة ٦٠٩ م ) ، كان التعبير الناضج عن ذلك الشعور المشترك بالحاجة الى نمط جديد من العلاقات بين مختلف قبائل الجزيرة ، لا سيما القبائل المحاذية لنقاط التماس مع سلطات احدى الامبراطوريتين المتصارعتين : الفارسية والرومانية . ذلك الشعور المشترك هو الذي يصفه بعض المؤلفين المعاصرين بـ « **الشعور القومي** » (١) . ورغم ان هذا الوصف سابق لوانه تاريخيا من حيث مضمونه العلمي الحديث ، هو - مع ذلك - يحمل دلالة لا تفتقر الى البعد الواقعي (٢) .

كان حادث **ذي قار** التعبير الناضج - بالفعل - عن اكثر من الشعور المشترك الذي اشرنا اليه . اعني انه كان معبرا ايضا عن تبلور الاتجاه العام لمجمل المتغيرات التي كانت ترهص بها معظم الاحداث في جانبي الجزيرة قبيل الاسلام . واذا صح عن صاحب الدعوة الاسلامية - وقد حضر المعركة كمبا تقول الاخبار - انه قال عن يوم ذي قار : « هذا اول يوم انتصفت العرب فيه من العجم ، وبني نصرنا » (٣) ، فان تعبيره بـ « العرب » و « العجم » ، كفريقين في المعركة تلك ، يضيف على الحادث الكبير معناه التاريخي شبه الحاسم ، وهو المعنى الذي استمدته من طبيعة تلك المتغيرات المتحركة يومئذ على صعيد المنطقة . وطبيعتها هي طبيعة الاتجاه العام للاحداث نحو التكون الجنيني لمجتمع « عربي » ، بمعنى الكيونة **الكيفية** للمجتمع ، دون **الكمية** التي كانها « المجتمع » الجاهلي .. وهل كان « المجتمع » الجاهلي غير « حاصل جمع » كمي لوحدات قبلية منفصلة ؟ . اما حديث : « هذا اول يوم انتصفت العرب فيه من العجم » فلنا ان نفترض ان محمدا النبي العربي لم يقله ، بل قاله عربي غيره في عصره .. حتى هذا الافتراض يكفي ليكون هذا

(١) عبدالعزيز سالم : تاريخ العرب في العصر الجاهلي ، ص ٩٦ .

(٢) لعل الانطلاق من هذا البعد الواقعي نفسه ، هو ما اوحى الى البحثة المدقق جواد علي ان يطلق على الحركات التي نوات الاحتلال الحبشي في اليمن وصف « الحركات القومية » ( تاريخ العرب قبل الاسلام ، ج ٤ ، ص ٤٠٧ ) .

(٣) انظر المسعودي : مروج الذهب ( طبعة محي الدين عبدالحميد ، القاهرة ١٩٥٨ ) ،

ج ١ ، ص ٢٧٨ .

القول ، بحد ذاته وفي عصر المعركة ذاته ، دليلا على ان الفريق الذي انتصر يوم **ذي قار** هو « العرب » لا « مجموعة » القبائل التي تنادت للمشاركة في مواجهة « العجم » ، ودليلا ايضا ان الاسلام حين قدم للجزيرة اذاتها **التوحيدية** انما قدمها في الزمن المحدد لان حاجة الجزيرة الى التوحيد كانت ناضجة تاريخيا حينذاك .

في هذا السياق التاريخي برزت ظاهرة **الحنفاء** على مستوى الوعي الديني . برزت الظاهرة لتكون التعبير الناضج الاخر على هذا المستوى الاخر . وينبغي هنا ان نرى في مجال الوعي الديني ذاته بعض الظواهر التي سبقت اوراقت ظاهرة **الحنفاء** ، لكي نرى فيها علامة اخرى على كون « الحنيفية » بمفهومها التاريخي لم تبرز ارتجالا دون علاقة بالزمن والبيئة . نعني تلك الظواهر المتصلة بالحركة الدينية الوثنية ذاتها . وهي التي تبدو كروافد تصب في المجرى العام لحركة تاريخ الجاهلية ، في زمنها الاخير ، نحو **الوحدة** . اننا نجد هذه الظواهر الروافد في شبكة من الواجهات ، ابرزها :

**اولا** ، كون مجموعة من القبائل قد تلاقت على عبادة مشتركة ترتبط بصنم واحد . نرى ذلك - مثلا - في اجتماع قبائل : حشم ، وبجيل ، وباهلة ، ودوس ، وازد السراة ، وهوازن ، والحارث بن كعب ، وجرم ، وزبيد ، والفوث بن فر بن اد ، وبني هلال بن عامر ، على الصنم المعروف باسم « ذم الخلصة » (١) . وفي اجتماع قبائل : قضاة ، ولخم ، وجذام ، وعاملة ، وغطفان ، على الصنم المعروف باسم « الاقيصر » (٢) .

**ثانيا** ، قيام ذلك « التنظيم » العملي لادارة مواسم الحج الوثنية في مكة . وهو « التنظيم » الذي شمل مهمات الرفادة والحجابة والسقاية وغيرها من الوظائف « التنظيمية » لشؤون الحج موزعة بين الزعامات الكمية ذات السيطرة الاقتصادية والدينية . وشمل كذلك التزامات مختلف قبائل المنطقة ( قبائل الشمال خصوصا ) بموجبات اداء مراسم الحج بصورة جماعية وسلمية ، كالتزامهم الامتناع الطوعي عن الحرب خلال المواسم الدينية هذه ، والتزامهم كون الامتناع عن الحرب محدودا بشهر ثلاثة معينة سميت عندهم - وفقا لهذا الالتزام - بالاشهر الحرم اي الواجبة الاحترام ، او المحرمة فيها الحرب .

**ثالثا** ، انخراط تلك القبائل كلها بصورة موضوعية ، خلال زمن الحج ،

(١ و ٢) ابن الطليبي : « كتاب الاصنام » القاهرة ١٩٢٥ . ص ٢٥ ، ٢٨ ، ٤٧ والالوسي :

بلوغ الارب ، ج ٢ ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٩ .



في عملية تتداخل فيها العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والادبية والدينية، تتداخل تفاعليا ينتج مزيدا من الاندفاع الموضوعي نحو ذلك المجري العمام لحرمة صيرورة جديدة . وقد كانت الاسواق الموسمية ، المنعقدة أثناء أداء مراسم الحج ، هي المظهر الحركي الاكثر فاعلية في سياق هذه العملية المتداخلة .

ان جملة هذه الظواهر ، داخل الحقل الديني الوثني ذاته ، مرتبطة موضوعيا بظواهر الواقع الاجتماعي ، اي تلك الظواهر التي كانت حصيلة عملية تاريخية تجري حينذاك باتجاه اختراق الاطر القبلية التعددية البدائية ، على طريق صيرورة « المجتمع » الجاهلي الكمي ، مجتمعا « عربيا » بالمعنى الكيفي .

تلك هي العملية التاريخية نفسها التي كانت ظاهرة الحنفاء تاجها التاريخي الفعلي . فان « الحنيفية » - كما نعرف الخطوط العامة لصورتها الجاهلية - لا تدعو الى اختراق الاطر القبلية التعددية حسب ، وانما هي تدعو الى اقتلاع هذه الاطر جذريا على مستوى الوعي الديني . ذلك لان دعوتها توجه - على هذا المستوى - الى اقتلاع جذرها الوثني ، من حيث كون الوثنية - بالاصل - وعيا قلوبيا تعدديا تقسيما للجماعة البشرية ذاتها . فليس من معنى لتعددية الالهة في الوثنية ، لولا انها الصورة القائمة في وعي الانسان القديم عن تعددية الاطر البدوية او الريفية او المدنية المنفصلة والمغلقة للتجمعات البشرية في المراحل الاولى لتاريخ التطور الاجتماعي .

من هنا ، وعلى هذا الاساس من تصور مدلول الوثنية ، نرى في دعوة الحنفاء الى الفناء عبادة الاصنام والى التوحيد الالهي ، دعوة ضمنية الى الفناء الاساس الاجتماعي الذي قام عليه كل البناء الذهني للعالم في وعي الوثنية الجاهلية . ومن هنا ، تحديدا ، ننظر بعناية مشددة الى هذه الظاهرة ( الحنفاء ) كحلقة ذات شأن كبير في مرحلة الانتقال من عصر الجاهلية الى عصر الاسلام . لكنها اشبه « بالحلقة المفقودة » في تاريخ تطور الانسان . ذلك ان « ليست الصورة التي رسمها المفسرون واهل الاخبار عن عقيدة الحنفاء واضحة ، فهي صورة غامضة مطموسة في كثير من النواحي » ، تخص الناحية الخلقية اكثر مما تخص الناحية الدينية . فليس فيها شيء عن عقيدتهم في الله ، وكيفية تصورهم وعبادتهم له . . . (1)

(1) جواد علي : ج 5 ، ص 57 .

لماذا الصورة عن عقيدة الحنفاء غامضة ومطموسة هكذا ؟ . .

السؤال يزداد الحاحا اذا نحن اخذنا بعض الاخبار المروية عن الحنفاء من ان اكثرهم كان يقرأ ويكتب ، وان بعضهم كان له اطلاع على « الصحف » و « مجلة لقمان » و « الكتب السماوية » (1) . اقول : ان السؤال يزداد الحاحا على الباحث وهو ينظر في امثال هذه الاخبار عن الحنفاء ، لانها تفتتح امامه نافذة ، ثم لا يجد وراء النافذة غير افق يكتنفه الغموض من جديد . فما « الصحف » ، وما « مجلة لقمان » ، واية « كتب سماوية » تلك التي كان يقرؤها هؤلاء الحنفاء ، اي التي كانوا يستمدون منها عقيدتهم ، كما نفهم من تلك الاخبار . . . اما « الصحف » فاهل الجاهلية يطلقونها على مدلولات مختلفة لا تنحصر في المدلولات الدينية ، وهي في القرآن الكريم تطلق بصيغة غير مخصصة صراحة ، وان وصفت مرة ب « بمطهرة » (2) ومرة ب « مكرمة » (3) ويقول المفسرون ان الوصف الاول يعني صحف القرآن (4) وان الوصف الثاني يعني صحف الكتب السماوية بعامة (5) ، سوى بعض الآيات التي تذكر « الصحف » منسوبة مخصصة ( « ام لم ينزل بها في صحف موسى » (6) ، لكن الآيات القرآنية التي تنص على ذكر الحنفاء تنفي انهم كانوا يهودا او نصارى (7) ، اي انها تنفي ان تكون « صحف » اليهودية او النصرانية مصدرا عقيدة الحنفاء ، فيل « صحف القرآن » هي المعنية اذن في الاخبار الواردة عن الحنفاء ؟ لكن زمن الحنفاء قبل زمن ظهور القرآن . واما « مجلة لقمان » فليس من ضوء تاريخي نعرف به مضمون ما تحتويه ، لكي نتصرف امسرا جديدا في مسألة الحنفاء . بل كل ما لدينا عن « لقمان » (8) نفسه وعن « مجلته » هذه ، لا يزيد المسألة الا غموضا جديدا . . . هناك نقطة ضوء واحدة صغيرة نجدها تنجس بعيدا عن الحنفاء ، ونحاول نحن ان نراها غير بعيدة

(1) المصدر السابق : ص 402 .

(2) سورة البقرة ، الآية - 2 : « رسول من الله ينزل صحفا مطهرة » .

(3) سورة عبس ، الآية - 13 : « . . في صحف مكرمة » .

(4) محمد عبده : الاعمال الكاملة ، ج 5 ، ص 474 : تحقيق معهد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت (1972) .

(5) المصدر السابق : ص 228 .

(6) سورة النجم ، الآية - 28 : « . . . » .

(7) سورة البقرة : الآية 125 ، وسورة آل عمران : الآية 67 - 68 . ولقد ظهر نص

كل من الآيتين سابقا ( ص 226 ) .

(8) راجع عن لقمان ، من المؤلفات الحديثة ، فجر الاسلام ( احمد امين ) ط 8 ، ص 62 -

64 ، وتاريخ العرب قبل الاسلام ( جواد علي ) ج 5 ، ص 36 - 37 .





جهة ، وعن المشركين الذين يشركون غير الله في عبادتهم ، من جهة ثانية :  
- « ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس ،  
والذين اشرکوا - ان الله - يفصل بينهم يوم القيامة »

( سورة الحج : الآية ١٧ ) .

□ من الآيات التي تتحدث عن « الدهريين » اي الذين ينكرون قضية  
الخلق الالهي للكون وقضية البعث بعد الموت .

- « .. وقالوا : ان هي الا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا  
النهر . وما لهم بذلك من علم . ان هم الا يظنون »

( سورة الجاثية : الآية ٢٤ ) .

□ من الآيات التي تتحدث عن يقرّون بخالق الكون وحدث العالم ،  
وينكرون مسألة البعث ورجعة الاجسام بعد الموت :

- « .. وضرب لنا مثلا ، ونسي خلقه . قل : من يحيي العظام وهي  
رميم ؟ قل : يحييها الذي انشاها اول مرة ، وهو بكل خلق عليم »

( سورة ياسين : الآية ٢٩ ) .

□ من الآيات التي تتحدث عن يقرّون بالخلق الالهي والبعث ورجعة  
الاجسام ، لكن ينكرون النبوات ويعبدون الاصنام بحجة انها شفيعة لهم  
عند الله . ومن هذا الفريق من كانوا يحجّون الى الاصنام في الكعبة :

- « الا الى الله الدين الخالص . والذين اتخذوا من دونه اولياء . ما  
نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى . ان الله يحكم فيما هم مختلفون »

( سورة الزمر : الآية ٣ ) .

يمثل هذا العرض القرآني يبرهن الاسلام نفسه على مدى ارتباطه الواقعي  
بذلك المخاض التاريخي الذي تحدثنا عنه في هذا الفصل . اعني مخاض المجتمع  
العربي الجاهلي بتحويلات في الاسس المادية لنظامه القبلي ، كان بين مظاهرها  
تحويلات في موقفه المعرفي من العالم .

\* \* \*

يقف بنا الفصل الاول هنا معلنا انتهاءه ، فهل لنا ان نعلن اننا استطعنا  
في هذا الفصل رسم ابرز الملامح المميزة لحلقة من تاريخ تطور الفكر العربي (١)  
تقع في مركز البداية منه . نقول : « البداية » ولا نعنيها تاريخيا . فليست  
هي - بالطبع - الحلقة الاولى من حيث مكانها الحقيقي في تاريخ تطور الفكر  
العربي ، وانما هي الحلقة الاولى من حيث انقطاعها عن حلقات سابقة غابت  
حتى الآن عن الشواهد المكتوبة او المحفورة والمنقوشة لتاريخ العرب ، غيابها  
مطلقا لم تكتشف اسبابه بعد .

(١) نقصد بتعبير « الفكر العربي » كل الاشكال المعرفية التي انتجها - وبتنجه - باللسنة  
العربية ناس عرب او مواطنون لهم في وطن مشترك . ويشمل هذا التعبير انواع الادب كلها  
والفلسفة والعلوم الخاصة وسائر ما يندرج في التشكيلات الثقافية المكتوبة والمفوضة .

## ١ - التطور الاجتماعي

يمكن ان نستخلص من هذا الفصل ، بشأن مستوى التطور الاجتماعي لمجتمع الجاهلية ، بعض الاستنتاجات الاساسية التي نجعلها بما يأتي :

**اولا :** رايانا ان عرب شبه الجزيرة في الجاهلية لم يكونوا بعزلة عن العالم الخارجي . فقد كان لوقع موطنهم الجغرافي وسط العالم المتحضر ، فسي العصور القديمة والوسطى ، فضل في ابعاد هذه العزلة عنهم . اذ جعل من شبه الجزيرة جسرا عالميا للتجارة وتبادل شعوب الغرب والشرق وشعوب اسية وافريقية مختلف المنتجات الطبيعية والصناعية وتبادل التأثير والتاثر اجتماعيا وسياسيا وثقافيا .

**ثانيا :** بفضل الطرق التجارية الكبرى التي كانت تخترق شبه الجزيرة من طرفها الجنوبي الى الشمالي وبالعكس، تهيأت اسباب الاتصال المادي والمعنوي بين العرب وغيرهم من الاقوام والشعوب والدول خارج بلادهم . وقد فتح هذا الاتصال مجالا لنشأة ظروف موضوعية ادت ، في نهايات القرن السادس الميلادي ، الى تفكك النظام القبلي البدائي بخصائصه المتميزة في بلاد العرب ايام الجاهلية ، والى ظهور طلائع متنوعة الاشكال لحلول تركيب اجتماعي جديد متطور بالقياس الى التركيب القبلي البدوي الذي اخذ يهتز ويتضعف بتاثير ما كان يبرز في مناطق البادية ، كما في المناطق الزراعية المستقرة وشبه المستقرة ، وفي المدن بالاخص ، من التمايز والتفاوت المادي والاجتماعي

## حصيلة الفصل الاول

اذ كان يبدو ان ظاهرات هذا التمايز والتفاوت قد مهدت لنشأة انقسام اجتماعي على اساس جديد ، سيتطور الى انقسام طبقي ، بين اغنياء القبيلة وفقرائها ، ثم بين مالكي وسائل الانتاج وغير المالكين .

**ثالثا :** لم يبلغ هذا الشكل من التطور الاجتماعي مبلغ التضج الذي يسمح بنشوء **الدولة** في مجتمع عرب الجاهلية . غير انه اوجد **البذرة** الاولى للدولة في **مجتمع مكة** الذي كان آنذاك اعلى تطورا من المجتمعات العربية في سائر مناطق الجزيرة ، بفضل مركز التجارة والاموال التجارية في مكة ، ووضوح ملامح الملكية الخاصة هناك ، وبفضل ما ادى اليه ذلك من تجمع زعامة قريش الغنية للحفاظ على مصالحها وتنظيم علاقاتها المادية مع الفئات الاخرى من سكان مكة ، وسكان الجزيرة بعامة . من هنا نشأ **التنظيم السياسي** الاول ، الذي ظهر في الشكل المعروف تاريخيا باسم « **دار الندوة** » التي شبهها المؤرخون القرييون بمجلس شيوخ اثينا « الذين كانوا يجتمعون في المجلس » Ekklesia » للنظر في الامور ( 1 ) .

## ٢ - التطور الدكرو

ذلك التطور الاجتماعي ، كان ينعكس بوضوح في مختلف الظاهرات الثقافية التي كان ممكنا ان يتمتع بها مجتمع يعيش في مثل تلك الظروف التاريخية . لكن هذه الظاهرات كانت متفاوتة في مدى تطورها ومدى انعكاس الواقع الاجتماعي فيها . ويقدم لنا الفصل الاول ، في هذا المجال ، الخطوط العريضة التالية :

**اولا :** كان الشعر واللغة اكثر تطورا من سائر الظاهرات الثقافية في الجاهلية . وهذا ما اتاح لنا استنتاج كون الشعر واللغة اعرق ارتباطا بتاريخ الجزيرة القديم الذي كان يتمتع بمستوى عال من التطور النسبي ، بدليل ما كان في جنوب الجزيرة بالاخص ، لا سيما اليمن ، من دول معروفة تاريخيا بتطورها الحضاري ( سبا ، معين ، حمير ) ، ويرقى تاريخها الى ما قبل الميلاد . وقد حدث انقطاع تاريخي بين ذلك الماضي القديم وبين جاهلية القرن السادس للميلاد ، لاسباب لم يكشف عنها ، بعد ، علم التاريخ كسفا يركز اليه الباحثون . لقد القى هذا الانقطاع التاريخي ظلالة المعتمة على الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي ظهرت في القرن السادس باشكالها

( 1 ) جواد علي : ج ٤ ، ص ١٩٤ ( نقل عن Watt, P. 9 )

التأخرة . غير ان الشعر واللغة لا يرى الباحث فيهما صورة مطابقة لما كانت عليه تلك الاوضاع من مستوى متأخر . ذلك لان هذين الظهريين للثقافة الجاهلية كانا اعلى تطورا من سائر ما عداهما من مظاهر الحياة الجاهلية باطلاق .

**ثانيا :** تنحصر المعارف الجاهلية بحصيلة متفرقة غير منتظمة من التجارب الحسية المباشرة والحاكمات الفكرية البسيطة ، خلال التعامل اليومي الحي مع اشياء الطبيعة والظواهر الكونية المكشوفة لديهم والمؤثرة في حياتهم اليومية ، وخلال مجرى العلاقات الاجتماعية المعينة وما تخلقه هذه العلاقات من نوعية محددة للعادات والتقاليد والاشكال الحقوقية العفوية التي كانت تقوم عندهم مقام القوانين في المجتمعات الحضارية .

**ثالثا :** كانت الظاهرات الدينية اشد ظاهرات الوعي ، في الجاهلية ، تأثرا بعملية النشاط البشري المادي . فحين كان النظام القبلي البدائي لا يزال سائدا حياة الجاهليين ، ولا يزال يقسم مجتمعاتهم القبلية على اساس من رابطة الدم والنسب باضيق حدودها ، كانت الوثنية وحدها هي ديانتهم السائدة . ذلك لانها تمثل في وعيهم صورة عالم القبلي نفسه : فهو عالم العلاقات البشرية بأبسط تكوناتها التاريخية واكثرها تجزؤا وتعددا . وهي - اي الوثنية - على مثاله ، من حيث كونها اولا تبسيطا سادجا لعلاقة الانسان باشياء الطبيعة وظاهراتها ذات التأثير المباشر في حياته اليومية . فان الوثنية تصور هذه العلاقة كعلاقة سيطرة مطلقة قدرية ثابتة ونهائية على الانسان .

وثانيا ، من حيث كونها - اي الوثنية - قائمة على تعدد الآهية تبعاً لتعددية الجماعة القبلية ذاتها .

لكن ، حين بدأ مجتمع الجاهلية يتمخض ، قبيل الاسلام ، بتحولات تؤدي الى تغيير في تركيبه الاجتماعي وفي اتجاه علاقاته الاجتماعية نحو الانقسام على اساس جديد يمهّد للاساس الطبقي ، اخذت الظاهرات الدينية تتأثر بهذا التمهض الاجتماعي ، فراينا الوجهة **التوحيدية** تبرز في هذه الظاهرات : برزت اولا في التوحيد اليهودي حيث وجدت ، في بعض المناطق ، قاعدة للديانة اليهودية ، وثانيا في التوحيد بمفهومه المسيحي حيث وجدت ، في مناطق اخرى ، قاعدة للديانة المسيحية . ثم ظهر في نهايات عهد الجاهلية شكل ديني جديد لا يأخذ بمفهوم التوحيد اليهودي ولا المسيحي ، بل بالمفهوم الذي سيصبح مفهوم **التوحيد الاسلامي** . وهذا هو دين الحنفاء . هذا الذي كان التعبير الناضج ، على صعيد الوعي الديني ، عن اتجاه المجتمع العربي الجاهلي نحو الصراع مع نظامه القبلي البدائي التعددي . .

## الفصل الثاني

**عود ظهور الاسلام**

(٦١٠ - ٦٣٢ م)

أ - « رد الفعل » الطبيعي !

## ١ - محمد وقريش

محمد بن عبد الله نشأ يتيماً فقيراً رغم انتمائه لقريش . أنه ينتمي إلى فرع من هاشم في قريش ، هو فرع بني عبد المطلب جده لآبيه . وبنو عبد المطلب هم أقل الفروع القرشية الهاشمية ثراء ، لا سيما بيت أبي طالب عمه الذي احتضن سنوات صباه بعد وفاة جده . بدأ محمد حياته العملية باكراً « يرعى غنم أهله ويرعى غنم أهل مكة » (١) . وفي ما بعد كان يقول : « بُعِثَ موسى وهو راعي غنم ، وبعث داود وهو راعي غنم ، وبعثت وأنا راعي غنم أهلي بأجباد » (٢) . ثم اشتغل لخديجة بنت خويلد ، التي أصبحت زوجته الأولى ، في قافلة تجارية لها تسير بين مكة والشام . ويدور أن حكاية اتصاله بالحنفاء حقيقية وأقعة ، بل ربما كان واحداً منهم . فرغم السؤال الكبير الذي يلاحقنا بحثاً عن الوضوح التاريخي بشأن جماعة الحنفاء ، نجد بعض الوضوح في إشارات المؤرخين إلى الصلة العضوية بين صاحب الدعوة الإسلامية وهذه الجماعة (٣) ، إضافة إلى الآيات القرآنية التي تؤكد هذه الصلة وهي

- (١) كتب السيرة .. راجع محمد حسين هيكل : « حياة محمد » ، ط ٥ ، القاهرة ١٩٥٢ ص ١١٨ - راجع محمد جميل بيهم : « فأسفة تاريخ محمد » ، بيروت ١٩٦١ ، ص ١٠٠ .
- (٢) الطبقات الكبرى لابن سعد : دار صادر - دار بيروت ١٩٥٧ ، ج ١ ، ص ١٢٦ .
- (٣) راجع اسعد طلس : تاريخ الأمة العربية - عصر الإنشقاق (مكتبة الأندلس، بيروت ١٩٥٧)، ص ١٦٤ . وفي « أسد القابة » لابن الأثير ( ج ٢ ، ص ٢٣٦ ) أن النبي سئل عن زيد بن عمرو بن نفيل ، وهو من أبرز الحنفاء ، فقال النبي : بعثت أمة وحده ، وكان يتعبد في الجاهلية ويطلب دين إبراهيم الخليل ويوحده الله ويقول : آلهي آله إبراهيم ودينه دين إبراهيم ، السى آخر الحديث .. وهنا مؤشر آخر لتلك الصلة بين محمد وجماعة الحنفاء .





والقرآن ، في آياته وسوره المكية ، دعا الى محورين مركزيين :

### التوحيد ، والقيامة :

□ اما التوحيد ، فان الذي يعنينا من شأنه ، في هذا البحث ، لا مضمونه الايماني الديني . فهذا موضوع له مجاله الخاص . وانما يعنينا هنا ما يكمن في عمق هذا المضمون (تقصد البعد الاجتماعي لمعنى التوحيد) . واذا كان الحنفاء قد عبروا عن هذا البعد الاجتماعي بطريقة عامة لم تستطع الكشف عن خصوصيته بجلاء ، فذلك لان تيار الحنفاء برز الى السطح في وقت كانت فيه عوامل تفكك النظام القبلي لا تزال في درجة المخاض . وما جاء الاسلام الا وقد اصبح تفكك هذا النظام حاجة فعلية ضرورية تاريخيا ، واصبحت الحاجة تلك اكثر من كونها حاجة الى التفكك بذاته كفعل نفي وهدم فقط . . . اذ كان الامر قد تجاوز ذلك ، ونضجت العوامل : الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية ، لوضع مسألة انهيار النظام القبلي ومسألة قيام النظام البديل له في مستوى واحد على جدول المهام المرحلية لعملية تطور مجتمع الجاهلية العربية التاريخي . نعني بالنظام البديل ذلك الذي ينبغي له ان يقيم الابنية والاطر الفوقية القادرة ان تمثل ، على مستوى القيادة والتشريع والفكر ، ما كان يحدث من تغيرات في مستوى القاعدة المادية والعلاقات الاجتماعية . وقد كان محور هذه التغيرات ، هو التغير في مجال تقسيم العمل . فهذا يقتضي - بدوره - تغيرا في انقسام المجتمع الجاهلي لا على اساس الانتماء القبلي بحد ذاته مستقلا عن انتماءات المواقع في عملية انتاج الحاجات المادية للمجتمع . فقد اصبح انقسام اهل الجزيرة العربية الى وحدات قبلية منفصلة ، مستقلة بعضها عن بعض ، عائقا فعليا دون تحقيق مهمات العملية التطورية المرحلية . . . كان لا بد اذن من اختراق هذا العائق ، اي كان لا بد اذن من « حضور » الاطار التوحيدي القادر ان يكون اطارا واحدا للتناقضات ذات النوعية الاجتماعية الجديدة . . . كان لا بد من « حضوره » حضورا فعليا بوصف كونه قوة مادية موحدة اولا ، وبوصف كونه فكرة مبدئية توحيدية على مستوى الوعي ثانيا . . . وقد جاء الاسلام ليكون هو هذا « الحضور » الفعلي ، على المستويين كليهما : مستوى القوة المادية « كمؤسسة » ، ومستوى الوعي كفكرة او مبدأ او عقيدة . وهذا ما كانه معنى التوحيد ، من حيث البعد الاجتماعي الكامن في مضمونه الديني المباشر ، اي مضمونه الايماني الاسلامي الخاص . وهذا ما كان يشير اليه التوجيه القرآني في الكثير من آياته :

« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا به اليك ، وما

وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ان : اقيموا الدين ، ولا تفرقوا فيه » ( سورة الشورى : الآية ١٤ ) .

« واطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ، واصبروا ان الله مع الصابرين » ( سورة الانفال : الآية ٤٦ ) .

« ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات . » ( سورة آل عمران الآية ١٠٥ ) .

« واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالتف بين قلوبكم فاصبحتنم بنعمته اخوانا . » ( سورة آل عمران : الآية ١٠٣ ) .

ان هذا البعد الاجتماعي لمعنى التوحيد ، قد اظهره محمد ناص صريحا في اول وثيقة سياسية وضعها ، اثر الهجرة الى المدينة ، معلنا المبادئ الاولى لخطة العمل التحالفي بين مختلف الفرقاء الذين صار المسلمون فريقا منهم في دار الهجرة هذه . جاءت هذه الوثيقة بصورة كتاب ، اذ « كتب محمد بين المهاجرين والانصار كتابا واعد فيه اليهود وعاهدهم واقترهم على دينهم واموالهم ، واشترط عليهم واشترط لهم » (١) . تبدأ الوثيقة - الكتاب هكذا :

« . . هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم وجاهد معهم : انهم امة واحدة من دون الناس . » (٢) . فهذا اول مبادئ الوثيقة . وهو المبدأ الذي يرسم الاشارة الى وجهة المسيرة التاريخية ، مسيرة العبور من علاقات « التجمع » القبلي الكمي الى علاقات المجتمع الحضري الكيفي .

□ اما عقيدة القيامة التي كانت المحور الاساسي الثاني للدعوة الاسلامية ، فان الكشف عن الدلالة القرآنية الظاهرية للكلمة المعبرة عنها ( كلمة « القيامة » ) ، سيفيدنا في الكشف عن المضمون الاجتماعي الكامن في هذه الدلالة .

لقد فسر القرآن الكريم نفسه عبارة « يوم القيامة » الواردة فيه تكرارا

(١) محمد حسين هيكل : حياة محمد ، ص ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق .

بأنها تعني « يوم الدين » . فإذا رجعنا الى الدلالة اللغوية لكلمة « الدين » في الجاهلية عند صدور القرآن ، وجدناها تعني « الحساب » او « المحاكمة » ، او « الجزاء » (١) ، في جملة ما تعنيه . فيوم القيامة اذن ، في دلالة القرآنية ، هو يوم محاسبة الناس او محاكمتهم في العالم الاخروي عن كل ما فعلوه في عالم الحياة الدنيا ، عالم الارض والبشر .. ومؤدى ذلك ان وراء المعنى الميتافيزيقي لعقيدة **القيامة** مضمونا اجتماعيا يرتبط ، اساسا ومنطلقا ، بحياة الناس كبشر ، وبملاقاتهم الواقعية على صعيد الواقع البشري المادي . غير ان هذا المضمون الاجتماعي كان في بدء الدعوة الاسلامية بمكة ، قبل الهجرة ، يقف ضمن حدود **وعد** المؤمنين بالدعوة ان ينالوا الجزاء الحسن في الآخرة ، **والوعد** لرافضي الدعوة ومناهضيها ان يلقوا شديد العقاب « **يوم القيامة** » (٢) . اي ان الدعوة ، في تلك المرحلة لم تتجاوز النطاق الاخلاقي والنطاق الغيبي مجردين - اولا - من الجاذب المادي للضعفاء والمضطهدين والمستثمرين في حياتهم البشرية المباشرة ، ومجردين - ثانيا - من الرادع المادي للذين يمارسون عمليا فعل الاضطهاد والاستثمار مع الفئات الاخرى المستضعفة . فان مواقف الوعد والوعد لم تقترن حينذاك بالتشريعات التنظيمية والعملية التي بدأت تظهر عقب الهجرة الى المدينة وخلال الانتصارات المتلاحقة ، من بعد ، على خصوم الاسلام في مكة ، ثم في سائر مناطق الجزيرة .

### ٣ - في مكة ، قبل الهجرة

لماذا ظلت الدعوة نحو ثلاث عشرة سنة في مكة ، تواجه ارسقراطية قريش بالثبات المرهق في موقفها ، وتواجهها ارسقراطية قريش بالاصرار الشرس على مناهضتها واضطهادها ، حتى كاد ميزان القوى ، تحت وطأة الشراسة القرشية ، يعيل لغير صالح الدعوة ، لولا ان تهيأت ظروف الهجرة الى يثرب ؟ .

(١) راجع قاموس الفيروزآبادي ، مادة « دين » .

(٢) من ادوع صور الوعد والوعد القرآنية بيوم القيامة : « .. يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية . فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول : هاؤم اقراؤا كتابيه . اني ظننت اني ملاق حسابة ، فهو في عيشة راضية ، في جنة عالية ، قطوفها دانية . كلوا واشربوا هنيئا بما اسفلتم في الايام الخالية . واما من اوتي كتابه بشماله فيقول : يا ليتني لم اوت كتابيه ، ولم ادر ما حسابيه ، يا ليتني كانت القافية ، ما اغنى عني ماليه ، هلك عني سلطانيه . خلوه فقلوه ، ثم الجحيم صلوه ، ثم في سلسلة ذرعا سبعون ذراعا فاسلكوه ... » (سورة الحاقة : الآيات ١٨ - ٢٢) .

يمكن تفسير ذلك بما قلنا ، في الفقرة السابقة ، من غياب الجاذب المادي ، حينذاك ، للضعفاء والمضطهدين والمستثمرين من سكان مكة ، فوقفوا - لذلك - من الدعوة وصاحبها وانصارها القلة موقفا هو اشبه ان يكون غير مبال بان تتخذ او تنتظر .. ذلك بالرغم من اعلان الدعوة الاسلامية مبدا مكافحة التعامل الربوي والاحتكار وكنز الذهب والفضة بتحريمها جميعا . وهذا يعني التصدي لاهم الاسس التي تقوم عليها السيطرة ارسقراطية القرشية في المجتمع المكي . ان التفسير الواقعي لهذه الظاهرة يدعو الى القول بان العامل المؤثر في تقاعس مستضعفي مكة ، كفئات لا كأفراد ، عسنة نصره الاسلام في مرحلة ما قبل الهجرة الى يثرب ، هو فهمهم آيات الشواب والعقاب على انها انصراف عن المستلزمات المادية الدنيوية لمبدا الشواب والعقاب وانها مقتصرة على المفهوم الاخلاقي والغيبي للشواب والعقاب . ان هذا التفسير يستبعد اذن تفسير مؤرخي السيرة (١) القائل بان اضطهاد الزعامة القرشية محمدا وانصاره قد اخاف تلك الفئات المستضعفة من ان تنضم الى دعوته وان تقوم بالدور الذي كان مفترضا ان تقوم به لانتصار الدعوة ، اي لانتصار المبدأ القارب لمصلحتها ، كفئات اجتماعية عريضة . تعني مبدا مكافحة التعامل الربوي والاحتكار وكنز الذهب والفضة .. فالواقع ان هذه الفئات المستضعفة لم يكن باستطاعتها ان تجد في الدعوة حينذاك مكسبا لها ينقذها من الشقاء المادي في حياتها الراهنة ، ولا ان تجد في آيات الشواب والعقاب غير المكسب الموعود به في اجل مؤجل الى « يوم القيامة » . فهل - ترى - كانت تتعاس عن نصره الدعوة لو انها وجدت فيها ، اثناء المرحلة المكية ، وسيلة الانقاذ العاجلة من شقائها المادي الراهن ، ام كانت تندفع الى نصرتها بحماسة لا يرد لها خوف الاضطهاد القرشي مهما تعاقمت شدته وقسوته ؟ وليكن السؤال بشكل آخر :

- هل كان لمعادلة الثواب والعقاب الاخرويين المؤجلين ، ان تشكل بذاتها في العهد الاول المكي ، عامل اقراء لدى تلك الفئات المحرومة ، وعامل ردة لدى ارسقراطية قريش المسيطرة ؟ .

هذا السؤال يتوجه الآن على مستوى الوعي بالدرجة الاولى . بمعنى انه :

(١) يجد هذا التفسير صداه لدى المستشرق الفرنسي الفنان المسلم « الفونس ايبه دينيه » في كتابه « محمد رسول الله » . يقول دينيه : « .. واخذت الجمهورية العظمى من اهل مكة - خالفة من هؤلاء المنفصيين الطفلة او متحسسة بهم - يصدون عن رسول الله او يقرون منه .. » (ترجمة محمد عبد الحليم محمود - شيخ الازهر الان - وعبد الحليم محمد ، دار المعارف بدمر ١٩٦٦ ، ص ١٢٦) .

هل كان لدى طرفي التناقض الاجتماعي هذين استعداد معرفي لاستيعاب الثواب والعقاب الاخرين كعالمي : اغراء من جهة ، وردع من جهة اخرى ؟ . ندع احد كتاب السيرة المعاصرين يجيب عن هذا السؤال بطريقته :

هذا الكاتب ، اذ هو يتحدث عن واحد من الاسباب التي منعت قريشا من الاستجابة للدعوة المحمدية ، يرى ان هذا السبب هو : « فزعهم من البعث ومن عذاب جهنم يوم الحساب » . « وهذا هو محمد يعلن اليهم ، في آيات مرعبة تنخلع من هولها القلوب وتضطرب الافئدة ، ان ربهم لهم بالمرصاد ، وانهم مبعوثون في اليوم الاخر خلقا جديدا ، وان اعمالهم هي وحدها الشفيغ لهم » (١) . لكن الكاتب ، بعد ان يورد نصوص هذه الآيات المرعبة ، يستنكر فيقول : « .. فهم لم يكونوا يعرفون البعث ، ولم يكونوا يعترفون بما يسمعون عنه . لم يكن احدهم ليتوهم انه مجزي عن عمل هذه الحياة بعد مفارقتها الحياة . انما كان خوفهم من المستقبل في هذه الحياة . كان خوفهم من المرض ومن الاصابة في الاموال والبنين وفي المكانة والجاه ( ... ) اما الجزاء بعد الموت ، اما البعث والنشور يوم ينفخ في الصور ، اما الجنة التي اعدت للمتقين وجهنم التي اعدت للظالمين - اما ذلك كله فلم يكن يدور بخواطرهم .. » (٢) .

بالرغم مما يقع فيه الدكتور هيكل من تناقض ، هنا ، بين قوله بـ « فزعهم من البعث ومن عذاب جهنم يوم الحساب » وبين قوله بانهم « لم يكونوا يعرفون البعث الخ .. » - بالرغم من ذلك نرى ان هذا الكلام يتلمس واقع المسألة حين يضع اليد على النقطة التي كانت تستثير مخاوف الزعامة القرشية من الدعوة الاسلامية . هذه النقطة هي حيث يقول حقا : « انما كان خوفهم من المستقبل في هذه الحياة . وكان خوفهم من المرض ومن الاصابة في الاموال والبنين وفي المكانة والجاه » ، اي كان خوفهم يتعلق بمصالحهم المادية ، اي بامتيازاتهم المكتسبة في تاريخ من السيطرة على مقاليد مكة ، تجاريا وسياسيا ودينيا . تلك هي المسألة .. وفي الوجه المقابل ، كان للفئات المحرومة من اهل مكة مخاوفها كذلك : كان خوفها ان يكون تأجيل الثواب والعقاب الى يوم الحساب ، تأجيلا لحل قضيتها ، قضية شقائها المادي في ظروف السيطرة المطلقة للتعامل الربوي والاحتكاري . اي ان خوف هذه الفئات ، في الوجه الاخر ، انما هو خوفها « من المستقبل في هذه الحياة » . تلك هي المسألة هنا ايضا ..

اذا كانت المسألة هي هكذا بجوهرها - وهي كذلك بالفعل - فان المحدد

(٢١) محمد حسين هيكل : « حياة محمد » ، ص ١٧٧ - ١٧٩ .

لوقف كل من طرفي التناقض الاجتماعي الرئيس في المجتمع المكسي يومئذ ، لم يكن هو ان يعرف البعث او لا يعرف .. ان وضع المسألة على مستوى الوعي ، صحيح هنا . لكن ، اي معنى من الوعي ؟ .

ان « ردود الفعل » السلبية التي ظلت تحكم موقف اريستقراطية قريش التجارية من دعوة الاسلام طوال ثلاث عشرة سنة قبل الهجرة الكبرى الى المدينة ، كانت تشكل مظهرا اوليا ساذجا من مظاهر الوعي الطبقي يشبه « ردود الفعل » الانعكاسية العضوية . لقد كان هذا الموقف انعكاسا عفويا من اثر صدمة المفاجأة التي احدثتها نداءات الاسلام الاولى بالدعوة الى نبذ الاصنام نبذا مطلقا وحصر الايمان الديني كليا في الايمان بالله الواحد الاحد ، مع السخر والهزوء بكل الاصنام التي يعبدون وتسفيه عبادتهم اياها دون هوادة . فقد استشارت هذه النداءات شعور كبار تجار قريش بالخطر يهدد مصالحهم المادية المباشرة ، اذ عبادة الاصنام ، وهي مجتمعة في الكعبة بمكة ، كانت من اهم مصادر الربح المادي لهذه الفئة ، اذ جعل ذلك مكة مقصدا لختلف قبائل الشمال الغربي والشمال الشرقي من الجزيرة بالاقبل ، واذ جعل ذلك ايضا مواسم الحج الى الكعبة ، مجتمع الاصنام ، استقطابا لاعظم النشاط التجاري والتعامل الربوي ربحا واكثر دعما لزعامة اركان « دار الندوة » المكية ، اي لذلك الشكل الجديد من السلطة « السياسية » لسيطرتهم التجارية والمالية .

ذلك وجه من الخطر الذي استشعرته زعامة قريش . وهناك الوجه الاخر لهذا الخطر . وهو الذي يأتي من كون النداءات الاسلامية الاولى هذه ، اقترنت بنوع من التعاليم العامة ذات المنزع الاخلاقي والانساني ، كما في الدعوة الى تخفيف الشقاء المادي عن الفئات الاجتماعية الدنيا والى انصاف الفقراء والضعفاء والمساكين والى مساواة الناس في المنزلة عند الله دون تفریق بينهم على اساس من الجنس او اللون او الدم والنسب ، وكما في الآيات القرآنية الاخرى التي شجبت التعامل الربوي واحتكار المواد المعيشية وكنز الذهب والفضة ، وما الى ذلك . ان هذا النوع من التعاليم المكية - ومعظمها يحمل الطابع الاخلاقي قبل التشريعي - قد خلق لدى زعماء « دار الندوة » انطبعا او احياء بان الاسلام جاءهم ليضع نقله كله في الكفة الاخرى لميزان القوى الاجتماعية الجديدة التي كانت تنمو في مجتمع الجاهلية الاخيرة ، كما رأينا في الفصل الاول . والكفة الاخرى هذه تعني كفة الفئات الاجتماعية الدنيا ، اي المضطهدين والمستثمرين من قبيل الزعامات التجارية والقبلية حينذاك .

لكن هذا الوعي الاول الساذج الذي عبرت عنه ردود الفعل المنشجة

تجاه الاسلام ، كان قاصرا - فصورا تاريخيا بالطبع - عن ادراك ان ردود الفعل هذه ليست في مصلحة الزعامة القرشية التجارية ذاتها ، بل الامر على العكس ، كما سنرى . فلو ان هذه الزعامة كانت قادرة ، في تلك الفترة المكية الاولى ، على رؤية الاتجاه التاريخي الذي يتفق مع وجهة الاسلام ، في المسار العام لحركة تطور المجتمع العربي ، لكان عليهما ان ترى في هذه الوجهة مسار تطورها المستقبلي هي نفسها ، كفتة اجتماعية تشكل تواة طبقة مؤهلة ان تلعب دورها الكبير في التشكيل التاريخي المرتقب .

يكفي القول هنا ان وقت ظهور الاسلام كان الوقت المنتظر لتفجير الاطر القبلية ، كضرورة تاريخية ، تمهيدا لقيام اطار واحد توحيدى يحقق المناخ الضروري لتأسيس المجتمع العربي الكيفي ، دون الكمي ، اي المجتمع ذي النوعية الجديدة من حيث علاقاته الانتاجية ، ومن حيث تركيبه الاجتماعى ، ومن حيث مؤسساته التي ستنشأ من اجل تنظيم هذه العلاقات ، ومن اجل تطوير الاسس المادية لها . . انه ذلك المجتمع الذي ظهر من بعد ، وكان يبدأ مرحلة نموه ، آنذاك ، في هذا الانق الذي انفتح تاريخيا مع ظهور الدعوة الاسلامية .

اذن من الصحيح القول ان تفجير الاطر القبلية وقيام الاطار التوحيدى كمهمة اولى من مهمات المرحلة التاريخية التي افتتحها ظهور الاسلام ، لم يكونا في موقع التناقض مع مصلحة هذه الفتة التي وقفت ثلاث عشرة سنة في وجه الدعوة الاسلامية تناصبا العداء الشرس ، وهي لا تدري انها - بذلك - تؤجل بدء مرحلة تطورها هي ، اي تطور هذه الفتة نفسها ، لتلعب دورها المستقبلي كطبقة اساسية تسهم في بناء المجتمع العربي - الاسلامي الذي سيأتي . من هنا خطأ رؤية الزعامة القرشية حين اخطأت موقع العلاقة التناقضية بين مصلحتها « الطبقية » ودعوة الاسلام . بمعنى ان خط التطور التاريخي لم يكن يتجه الى التناقض الذي توهمته هذه الزعامة ، بل كان من ضرورات التطور نفسه ان يحصل الذي حصل بالفعل بعد فتح مكة من مشاركة هذه الزعامة في مسيرة التحولات التاريخية التي احدثها الاسلام منذ انتصاره في شبه الجزيرة وخروجه الى الخارطة العالمية لذلك العصر .

ب - الكون والناسان في اطار التوحيد

## ١ - البعد المعرفي للتوحيد

مسألة الضرورة التاريخية لتفجير الاطار القبلي وقيام الاطار التوحيدي بديلا عنه ، هي مسألة قانون التطور نفسه في تلك اللحظة من الزمن التاريخي . واذا كانت عقيدة التوحيد الاسلامية هي المظهر الايماني المركزي للعلاقة بين دعوة الاسلام وظروف الواقع الاجتماعي في الزمان والمكان المعينين ، فان لهذه العلاقة مظاهرها الاخرى المعبرة عن وجوه الترابط بين مختلف النظم الاسلامية ومختلف السمات التاريخية المميزة لذلك الواقع الاجتماعي بالذات . وفي هذا السياق يبرز **البعد المعرفي** لعقيدة التوحيد كمظهر من اعتمق تلك المظاهر اثرا في ما سيكون من علاقة الترابط بين مسارين للتطور اللاحق : مسار تطور المجتمع العربي - الاسلامي ، ومسار تطور الفكر العربي - الاسلامي ، وفي ما سيكون لعلاقة الترابط هذه من اثر في نشوء وحدة فكرية تجد جذورها في وحدة تربتها التي هي الاسلام نفسه .

ان البعد المعرفي لعقيدة التوحيد يبدأ تحققه في النداءات الاسلامية الاولى ذات التوجهات التعليمية . ففي هذه النداءات يقدم الاسلام اشكالا من **المعرفة** عن الكون ، بما فيها من معرفة الطبيعة ومعرفة مركز الانسان ودوره ومسؤولياته في هذا الكون . وكل ما يقدمه الاسلام من معارف في هذه الموضوعات ، بلسان الآيات القرآنية ، يصب في المسألة المركزية للدعوة الاسلامية ، وهي مسألة توطيد **فكرة التوحيد** ، كعقيدة ايمانية ، وكاساس لما سيكون من بناء ايديولوجي .

تكاد تكون الآيات القرآنية التي ظهرت في العهد المكي الاول ، اي قبل الهجرة الكبرى الى المدينة ، معنية بالكشف عن هذا البعد المعرفي المتعلق بمعرفة « ميتافيزيقا » الاسلام كنظام متكامل تستقطبه فكرة التوحيد الالهي ، التي تشكل معنى وحدته الكونية ومعنى وحدته في مستوى التصور ( الوعي ) . وفي اساس هذا النظام : **فكرة الخلق** . فان الكون ، بجملته وتفصيله ، مخلوق لله الواحد الاحد دون شريك . والخلق مسبوق بالعدم ، اي ان الكون مخلوق من « لا شيء » . وهذا معنى ان العالم حدث ، اي غير قديم ( غير ازلي ) . وكون العالم حادثا يستلزم ان **المادة والحركة والزمان والمكان** ، حادثة ليست ازلية . وكل ما ليس ازليا ، هو غير ابدى . لان كل ما له بداية فله - بالضرورة - نهاية . كل الاكوان فانية اذن ، فلا احد ولا شيء خالد في الحياة الدنيا ، ولكن فكرة **الخلود** باقية ، فان لم يكن الخلود في هذه الحياة ، فهو كائن في ما بعد الموت ، في الحياة الثانية حيث يلقي كل احد جزءا ما عمل في حياته الاولى ، ان خيرا فخير ، وان شرا فشر .

ان عالمنا الارضي ، اي عالم **الطبيعة** المحسوس ، علينا ان نعرفه من مصدر **المعرفة الالهي** ( الوحي ) هكذا : كان في ظلمات العدم ، فخلق الله ، وسيصير الى ظلمات العدم : الغناء . لا ازلية ، ولا ابدية لعالم الطبيعة . ارادة الله هي الارادة المطلقة في خلقه وفنائه .

اذن ، فنظرية « **الكون والفساد** » تترجم هنا ، في **المعرفة** الاسلامية الالهية بانها : نظرية « الكون » من الخارج ( من الله ) ، ثم تقضى ارادة الله الخالق ان ينتهي كل كائن الى « **الفساد** » ( الغناء ) .

### ٣ - .. والانسان

اما الانسان فليس يختلف شأنه ، من حيث مصدر « كونه » و« فساده » عن سائر الكائنات . لكن ، يختلف من حيث مكانته بينها : فهو الكائن الامثل ، وهو القمة في الكائنات . « وقد جعل القرآن خلق آدم من مادة الحياة رمزا لظهور الانسان على الارض ورفعته فوق الملائكة » (١) . « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ، فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين » - سورة البقرة ، الآية ٣٤ .

(١) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ط ٤ ، ج ١ ، ص ٤٠ .

هل لنا ان نرى في « الانسان » القرآني ، المتكون من « مادة الحياة » والموضوع قدره فوق قدر الملائكة ، مظهرا جليا من مظاهر واقعية الاسلام ؟ .

نقرأ هذا « الانسان » ثانية لكسي تتعزز الرؤية : « .. واذ قال ربك للملائكة : اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون ، فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ، فسجد الملائكة كلهم اجمعون ، الا ابليس ابى ان يكون من الساجدين . قال : يا ابليس مالك ان لا تكون مع الساجدين . قال : لم اكن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون . قال : فاخرج منها ، فانك رجيم » ( سورة الحجر ، الآية ٢٨ - ٢٤ ) ، « .. اذ قال ربك للملائكة : انسى خالق بشرا من طين » ( سورة ص ، الآية ٧ ) .

اذن ، هو « انسان » الطين الارضي ، مجبولا من مادة هذه الارض ، ورغم ذلك هو جدير ان تسجد له « الملائكة » وهي الكائنات الروحانية في ادب القرآن .

ان المقارنة ثم التفضيل هكذا ، يسمحان برؤية العلاقة الداخلية بين عالم الاسلام « الميتافيزيقي » وعالمه الواقعي ، وبرؤية هذه العلاقة ذاتها تصل بين التوحيد كمفهوم ايماني خالص ، والتوحيد كأطار اجتماعي لعالم الانسان - الطين ( البشر ) ، ثم رؤيتها علاقة تشد برباطها الخفي عالم الانسان - البشر هذا الى وحدة العالم - الكل . ولعل التميز الذي يرفع « انسان » القرآن ، ابن الطين الارضي ، الى ما فوق الملائكة وسائر الكائنات المخلوقة ، والى كون « ما في السموات وما في الارض » مسخرا له (١) ، حسب النطق القرآني - لعل هذا التميز كان وجهها من التعبير عن هذا الربط بين عالم الانسان ووحدة العالم الكل .

### ٤ - .. ومسؤولية الانسان ؟

هذه النظرة الى الانسان - البشري ، لا بد ان تستثير السؤال :

(١) اشارة الى كثير من الآيات الناطقة بهذا المعنى ، كمثل الآية : « ألم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض ، واسبغ عليكم نعمه : ظاهرة وباطنة » ( سورة لقمان ، الآية ٢٠ ) ، « .. وسخر الشمس والقمر .. » ( سورة نوح ، الآية ٢٩ ) ، « الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره » ( سورة الجاثية ، الآية ١٢ ) ، « ولقد كرمنا بشي آدم ، وحملناه في البر والبحر ، ورزقناه من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » ( سورة الاسراء ، الآية ٧٠ ) .



— اذا كان الانسان بهذه المنزلة العليا ، فهل تمنحه هذه المنزلة ان يصدر عنه الفعل او لا يصدر بإرادة منه ، لا بجزرية تعطل ارادته ؟ . اي هل له ان يفعل او لا يفعل بجزرية ارادة ، ليكون مسؤولا عن فعله ، ان خيرا او شرا ؟ . ام ان هذه المسألة تخضع في القرار الاسلامي ، لفكرة ربط العالم كله بوحدة الارادة العليا ، ارادة الله الواحد الاحد ، كما هو ( العالم ) مرتبط بوحدة الكينونة ، اي وحدة خالقه ؟ .

السؤال سيطرحه على المسلمين ، في ما بعد ، تطور المجتمع العربي - الاسلامي ، وستحول السؤال الى مشكلة فكرية وايدولوجية يشغل بها الفكر العربي - الاسلامي طوال العصر الوسيط . بدأت المشكلة حوارا خفيا بين الفكر والواقع منذ عصر الراشدين ، واخذ الحوار يصبح صراعا علنيا بين الفكر والسياسة في ذروة السيطرة الاموية ، ثم جاء زمن بدا فيه ان الصراع حول هذه المشكلة يدور بين الفكر والفكر ، اي ان الجذور الاجتماعية والسياسية للمشكلة كادت تخفي نفسها وراء غبار المعركة الفكرية - الفلسفية بين المعتزلة وخصومهم اولا ، ثم بين الفلسفة وخصومها اخيرا .

سيكون لموضوع السؤال مبحث خاص لاحق في الكتاب ( راجع مسألة القدر ) . اما الان فيعنينا من السؤال علاقته بقضية « الانسان » كما اظهرها الاسلام في عهد الدعوة ، اي كما وضع لها الضوابط المبدئية المتصلة بمكان الانسان من العالم في نظامه التوحيدي المتكامل . ففي هذا السياق : ما موقف الاسلام من حرية ارادة الانسان في افعاله ، ومن الاثر المترتب على هذه الحرية ، وهو مسؤولية الانسان عن كل ما يصدر عنه من عمل او سلوك ؟ .

ليس في النصوص - الاصول ( القرآن والسنة ) موقف مطلق او محدد . فان الدلالات الظاهرة للنصوص الخاصة بهذه المسألة تتردد بين الموقف الايجابي والموقف السلبي ، اي بين القول بجزرية ارادة الفعل او الترك للانسان والقول بنفي هذه الحرية وربط كل فعل للانسان بالارادة المنبع لكل الارادات في الكون . ارادة الله الواحد الاحد ، اي ربط هذه المسألة ايضا بالمسألة المركزية لدعوة الاسلام . نغني : توطيد فكرة التوحيد ، كمقيدة ايمانية ، وكإطار اجتماعي بديل عن الاطار القبلي ، وكاساس نظري لبنية ايدولوجيا النظام الاجتماعي الذي سيتكون في ظروف انتصار الاسلام وانتشاره وتمركز مؤسساته .

نقرا مثلا ، في النصوص القرآنية ما يدل دلالات هذه الآيات :

— « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره »

( سورة الزلزلة ، الآية ٧ ) .

— « من عمل صالحا فلنفسه ، ومن اساء فعليها »

( سورة الجاثية ، الآية ١٥ - وسورة فصلت ، الآية ٤٦ )

— « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »

( سورة الكهف ، الآية ٢٩ ) .

ان ظاهر النص في الآيتين الاوليين صريح بان على كل انسان ان يتحمل مسؤولية عمله ، ان خيرا وان شرا ، صغيرا كان ام كبيرا . وانه لو اوضح ان منطق المسؤولية هذه يقضي بان يكون مفهوم الفعل البشري مرتبطا بمفهوم حرية الفعل . وقد جاء نص الآية الثالثة يؤكد بظاهرة هذا الاستنتاج ، فهو يدع الايمان والكفر رهنا بمشيئة من يؤمن ومن يكفر من الناس .

لكن ، مقابل امثال هذه النصوص ، نقرا نصوصا قرآنية اخرى يختلف منطق ظاهرها عن منطق الدلالات الظاهرة للآيات الثلاث السابقة . فلنقرا الان هذه الآية ، مثلا : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد ان يضلكه يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء ، كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » ( سورة الانعام ، الآية ١٢٥ ) . ثم هذه الآية : « وما تشاؤون الا ان يشاء الله . . » ( سورة الدهر ، الآية ٣٠ ) .

هذا التعارض في ظاهر الآيات رصد له علماء المسلمين الاقدمين كثيرا من الجهد ، ليصلوا دلالات النصوص كلها بمنطق واحد لا يدخله التعارض . ذلك الجهد العظيم كان نتاج تناقضات سياسية نشأت عنها حركة فكرية تصارعت فيها الآراء والمذاهب والایدولوجيات ، حتى تبلورت على ايدي المعتزلة متحولة الى نوع من النظر العقلي ، ثم الفلسفي بالتحديد ، التي ان ولدت في جو هذا الصراع الفكري - الایدولوجي تلك الحركة الفلسفية التي كان نتاجها ما نسميه بـ « الفلسفة العربية - الاسلامية » .

هكذا نرى ، اذن ، حركة فكرية مديدة الاصول والفروع نشأت وتطورت على ارض الاسلام المعرفية . من هنا ما اشرنا اليه سابقا من ان الوحدة الاساسية للفكر العربي قائمة على وحدة التربة التي نشأت فيها تلك الحركة بكاملها ، وان اختلفت تياراتها اختلفا جلدريا في ما بعد . والاسلام هو تلك التربة التوحيدية .

ج - الحركة التشريعية للإسلام

## ١ - الهجرة الكبرى :

تأجل انتصار الدعوة الإسلامية ثلاث عشرة سنة في مكة ، بسبب من أن زعامة قريش التجارية ، لم تكن قادرة ، كقوة اجتماعية يكمن فيها تاريخ طبقة ، أن تدرك مصلحتها الحقيقية على المدى البعيد ، أي أنها لم تكن تدرك أن مصلحتها ، تلك لن تتناقض ، مستقبلا ، مع مستقبل الإسلام - النظام متى انتصر الإسلام - العقيدة .

لكن السنوات الثلاث عشرة ، إذ كانت مأهولة بالصراع الهائل بين قوتين : قوة تعتمد سلطتها التقليدية والمادية ، وقوة تعتمد اقتناعها الصارم بالدعوة وطاقاتها الخارقة على احتمال الأذى الشرس بثبات خارق ، قدجهزت صاحب الدعوة وصحبه ، وجهزت الدعوة نفسها بقدرات لا تنضب لمواجهة الصراع الأعظم في ما سيأتي من معارك أخرى سيواجهها الإسلام حتى يمكن لنفسه أن يمضي مع تاريخ التطور البشري ، مرحلة تاريخية كاملة ، في خط واحد .

ان صراع مكة مع الإسلام كان لا بد أن يتخذ منحى جديدا ، بعد أن استنفدت السنوات الثلاث عشرة إمكانية الحسم في نطاق منحاه السابق . فكانت الهجرة الكبرى إلى المدينة هي الطريق إلى هذا المنحى الجديد . فكيف انفتح هذا الطريق ، ثم كيف بدأت المسيرة ؟ .

الجواب عن ذلك يستدعي أن نعرف الوضع الذي تتميز به « المدينة » ، دار

تجلبدا الانظار نحو « مدينتهما » باحتضان الدعوة الاسلامية بعد سنوات الاضطهاد من زعامة مكة التجارية . ذلك بأمل من زعامة الاوس والخزرج أن يكون احتضانها الدعوة عاملا في تحويل المكانة التي تتمتع بها مكة الى بلدهما « المدينة » حين ينتصر الاسلام على ايديهما . هل كان هذا الطموح وهذا الأمل وراء القرار الجريء الذي دفع زعامة القبيلتين الى التفاوض - سرا اول الامر - مع جماعة المسلمين الاولين ؟

ليس ما يمنع أن يكون الامر كذلك في الإغلب . والواقع الذي تحقق ، اثر هذا التفاوض ، يتفق مع هذا التحليل . ففي موسم الحج عام ٦٢١م وفد الى مكة اثنا عشر رجلا ( عشرة من الخزرج واثنا من الاوس ) يحملون الى صاحب الدعوة الاسلامية ، محمد بن عبد الله ، قرار البيعة ، فلقبهم عند العقبة - وهي مجاز بين مكة ومنى - وانكشف اللقاء عن عقد تلك البيعة المسماة باسم « بيعة العقبة » التي كانت المقدمة العملية المهمة جدا في فتح طريق الهجرة التاريخية الى « المدينة » .

بعد عام من بيعة العقبة ، اي عام ٦٢٢م ، بدأت الهجرة . فقد جاءت الاخبار من « المدينة » الى مكة أن البيعة تلك وجدت هناك أرضا تكمن في تربتها القابلية لاحتضان الاسلام وحمائته والعمل لنصره . كان المهاجرون الاولون من المسلمين نحو مئة شخص ، خرجوا متسللين ومتفرقين ، حتى اذا وصلوا « المدينة » وجدوا الامان ، ووفى اهل البيعة من اهلهما بتعهداتهم كاملة . ومنذ اكتملت عملية الهجرة بوصول موكب محمد وصحبه الى « المدينة » ، اخذ يتحول الصراع تحولا كبيرا من كونه بين محمد واتباعه وبين زعامة قريش التجارية ، فقط ، الى كونه صراعا ايضا بين مكة والمدينة ، وان كان لا يزال جوهر الصراع قائما على ما تتضمنه الدعوة الاسلامية من توافق مع الضرورات التاريخية للتغيير في اسس المجتمع العربي الجاهلي ، على الرغم من أن التغيير لم يكن يتجه الا وفق الاتجاه الملائم - على المدى البعيد - لتطور القوى التي وضعت نفسها، منذ اعلان الدعوة الاسلامية، طرفا رئيسا للصراع قبالة الاسلام.

كانت هجرة الاسلام الى « المدينة » حادثا تاريخيا حاسما بشأن مستقبل الصراع هذا ، ومستقبل المشروع التاريخي الذي كان على الاسلام أن يحققه آنذاك . كان المعنى الاول لاهمية الهجرة ان الاسلام ، اذ وجد في « المدينة » مناخ الامن والاستقرار بعيدا عن مناخ الاضطهاد المكى ، بدأ ينصرف الى رسم الخطوط التفصيلية لصورة العلاقات الجديدة التي سينحرك في اطارها . وكان المعنى الثاني لاهمية هذا الحادث ان موقف « الانصار » (١) الإيجابي من الاسلام، قد

(١) غلب اسم « الانصار » على اهل « المدينة » لنصرهم الاسلام منذ الهجرة .

□ مكة - كما عرفنا - مدينة قاحلة في « واد غير ذي زرع » . وقد برزت كمركز تجاري ، ومركز ديني حوله كبار تجارها الى خدمة مصالحهم كفتة مسيطرة على مرافقها المادية والاجتماعية والدينية . . بفضل هذه الشروط الخاصة بمكة نفسها وبفضل الشروط التاريخية العامة لاوضاع شبه الجزيرة العربية ، وفقا لتحليلنا في الفصل الاول ، امكن لهذه العاصمة التجارية النامية بنشاط آنذاك ، أن تتطور الحياة الاجتماعية فيها الى وضع طبقي من نوع خاص احدثت التناقضات في ظله ، وكان المتوقع ان ينشأ عنه مناخ موضوعي ملائم لدعوة تصدر عن مكة الى عالم الجزيرة ، مستجيبة لدواعي الضرورة التاريخية التي التغيير النوعي في « مجتمع » الجاهلية العربية . . ظهرت الدعوة الاسلامية في هذا المناخ الموضوعي . لكن الدعوة جوبهت بذلك الوعي المشوه من قِبَل الفئة الاجتماعية التي كان عليها هي بالذات أن تؤدي دور التغيير المطلوب تاريخيا .

□ اما « المدينة » فيختلف امرها اختلافا اساسيا عن امر مكة : فهي - اي المدينة - بلد زراعي يشتغل اهله منذ زمن طويل بالزراعة ، ولم تكن فيها ملكية زراعية كبيرة ، ولم تكن تتمتع بمكانة تجارية ، ولا بمكانة دينية تساعد على جعلها ذات شأن تجاري . فليس فيها اذن تمايز اجتماعي يخلق كبير تناقض بين فئات السكان . وقد نشأت ، بفضل الاستقرار الزراعي ، عدة قرى حول « المدينة » يقطن معظمها قبائل مستقرة ابرزها قبيلتنا : الاوس والخزرج ، اللتان كانت قد سبقتهما الى الاستقرار ، في هذه المنطقة ، قبائل تدين باليهودية ، اهمها ثلاث ، هي : بنو النضير ، وبنو قينقاع ، وبنو قريظة . ولم يقتصر يهود المدينة ، في اعمالهم ، على الزراعة . فقد اشتغلوا كذلك في التجارة وفي الصياغة كصناعة يدوية تقنية ، وأشاعوا التعامل بالربا الفاحش في منطقتهم مع الفئات المستضعفة من شغيلة الزراعة ومن فقراء القبائل المحلية (١) .

## ٢ - الصراع بين مكة والمدينة

ذلك هو الطابع العام لاوضاع « المدينة » يومئذ . وربما كان الفارق الكبير بين مركز مكة التجاري - الديني ، ومركز « المدينة » الزراعي ، مما اثار عند قبيلتي الاوس والخزرج ، البارزتين في منطقة « المدينة » ، طموحا الى أن

(١) راجع جواد علي : ج ٦ ، ص ١٤٥ وما بعدها .

جعل ميزان القوى يميل نهائيا الى كفة الاسلام في معركة الصراع بينه وبين ارسنقراطية مكة التجارية . اذ تعاقبت ، بعد الهجرة ، المعارك القتالية الضارية بين « الانصار » و « المهاجرين » (1) في جانب ، وبين زعماء قريش المعادين للاسلام في الجانب الاخر ، وتعاقبت انتصارات الفريق الاول وانهزامات الفريق الثاني ، حتى انتهى الامر الى استسلام الفريق الاخير هذا ، ودعوتسه المسلمين للتفاوض على دخول « جيش » الاسلام مكة دون حرب - اي - في الاصطلاح العسكري المعاصر - اعتبار مكة مدينة مفتوحة للجيش الاسلامي ، اي الدعوة الاسلامية ذاتها بكل ما تعنيه الدعوة دينا ونظاما اجتماعيا . وقد حدث ذلك بالفعل عام ٦٣٠ للميلاد ، اي لثمانية اعوام بعد الهجرة . وبذلك استعادت مكة مركزها الممتاز ، بل اضافت اليه كونها أصبحت ، منذ ذلك « الفتح » ، مركز استقطاب عالمي .

### ٣ - بد، التشريع

ان حادث الهجرة الكبرى ، من حيث كونه حادثا تاريخيا حاسما ، كما قلنا ، قد اتاح للاسلام ان ينتقل من مرحلة الدعوة اليمانية الصرف ، الى مرحلة الدعوة التعليمية القائمة على قواعد التشريع . اي ان ينتقل من وصف كونه عقيده فقط ، الى وصف كونه شريعة كذلك . ومعنى كونه شريعة ، انه يحمل مهمة « تنظيم » للمجتمع الذي سيخرج من اطاره القبلي ليدخل في اطار جديد من العلاقات الاجتماعية المتطورة بالنسبة للعلاقات الجاهلية .

على هذا بدأت مرحلة التشريع في تاريخ الاسلام . وهي نفسها اتخذت خطة المراحل : ففي مرحلتها الاولى ظهر التشريع بسيطا وطارئا لتنظيم وضع اجتماعي بسيط وطارئ . وفي مرحلتها الثانية ، اخذ التشريع الاسلامي طريقه الى التنظيم الاعقد والاشمل والاكثر ثباتا . فهناك ، اذن ، نوعان من التشريع :

**اولا - التشريع الموقوت :** كان اول تشريع عملي اقتضته الهجرة فورا هو ما كان القصد منه تنظيم الحالة السكنية والمعيشية الطارئة التي واجهت المكين المهاجرين قسرا عن بلدهم واهلهم في ركاب الهجرة الاسلامية . فقد اقتضت هذه الحالة تشريع « الأخوة » بين المهاجرين والانصار . وكون « الأخوة » هنا تشريعا ، معناه انها لم توضع كمبدأ انساني او اخلاقي مجرد ، بل وضعت كتشريع تنظيمي اجتماعي يعالج حالة قائمة ملموسة وموقوتة . لقد جاء

(1) اسم « المهاجرين » كان علما على المسلمين الاولين الذين هاجروا مع محمد الى المدينة بعد ببيعة العقبه ، ثم اصبح اسما « المهاجرين » و « الانصار » علمين للتعبير بهما ، في تاريخ الاسلام ، عن مسلمي مكة ومسلمي المدينة .

المهاجرون من مكة كمشردين عن ديارهم ، وفيهم الفقراء في الاصل ، وفيهم الاغنياء الذين لم يستطيعوا الخروج من مكة الامعدين ، فوصلوا الى دار هجرتهم مجردين من كل ممتلكات السكن والعيش . لذلك كان نظام « الأخوة » الذي شرعه الاسلام تدييرا ضروريا عاجلا لايوائهم واطعامهم ، لكن دون صفة لاجئين في بيوت « الانصار » ، بل بصفة « أخوة » لهم في « العقيدة » يجري عليهم ما يجري على الأخوة بالدم والنسب تماما من حيث حقوق الاسكان والاعالة . غير ان هذا التشريع وضع موقوتا ، بمعنى انه باق ما بقيت الضرورة الطارئة التي دعت الى تشريعه ، وانه زائل فور زوال هذه الضرورة . وهكذا كان : فما ان انتهت الحالة التي هي موضوع التشريع حتى نسخ نظام « الأخوة » . وقد انتهت هذه الحالة مذ اخذت تندفق على المسلمين غنائم الحرب الطائفة ضد القوافل القرشية ، اذ صار بإمكان « المهاجرين » ان يعيشوا مستقلين ، دون اعالة لهم من « الانصار » .

كان « نسخ » تشريع « الأخوة الاسلامية » على هذا النحو ، اول ظاهرة تشريعية تشير ، بصورة عملية ، الى كون الاسلام يحمل في نظامه التشريعي اعترافا ضمنيا بقانون التطور . ذلك بأن « النسخ » يتضمن الاخذ بمبدأ مراعاة الحاجة الموضوعية الداعية لتشريع ما ، بمعنى ان صدور التشريع وبقاءه وزواله رهن بوجود هذه الحاجة وبقائها او زوالها . هذا اولا . واما ثانيا فان الاخذ بهذا المبدأ يتضمن ايضا الاعتراف بأن الحاجة الداعية للتشريع متغيرة وبقسا للظروف الموضوعية التي هي بطبيعتها متغيرة . فليس من حاجة ثابتة ، لان الظروف التي تخلق الحاجة ليست ثابتة . وسيكون لنا كلام - بعد - في الموضوع خلال بعض فصول الكتاب .

**ثانيا - التشريعات العامة :** هذا النوع من التشريع يقوم على الاساس التالي :

ان مجتمع العلاقات التجارية الذي كانت تتنامى قاعدته المادية وقت ظهور الاسلام ، كان يتطلب ضرب الاطر والعصبيات القبلية وصهر المجموعات البشرية القائمة على طرق التجارة وفي المراكز التجارية ، لتتوحد كلها ضمن اطار اجتماعي واحد ، في مؤسسة واحدة ، او - قل - دولة موحدة . وقد كان الاسلام - الشريعة ( النظام ) مؤهلا وحده يوثق ان يكون هذا الاطار ، هذه المؤسسة ، او - فنقل - هذه « الدولة » . تلك المهمة التاريخية كانت تستلزم - بالضرورة - قاعدة تشريعية تقوم عليها منظومة متكاملة من التشريعات العامة ، يتصل بعضها بالواقع الفعلي الجاهز حينذاك ، ويتصل بعضها الاخر بالواقع المحتمل وقتئذ ان يولد خلال عملية قيام المجتمع الجديد . . .

كان لا بد ، في هذا المجال ، من شرعة القتال تحت راية الاسلام لينتصر الاسلام وينتشر ، مشفوعة بشرعة العطاء والغنائم ، وبالتشريعات المتعلقة بنظام

الأراضي المفتوحة عنوة أو سلحا ، ثم بمختلف الحالات والأوضاع الناشئة والتي  
سنتشأ عن الفتح العربي - الإسلامي ، في الجزيرة وخارج الجزيرة . أن هذه  
المجموعة من التشريعات كانت تؤدي مهمتين متداخلتين : مهمة التنظيم أولا ،  
ومهمة التحريض ثانيا . ولعل مهمة التحريض هنا كانت الأكثر فاعلية ، لأن  
التشريعات المشار إليها تشكل حافزا ماديا للانخراط في عملية الفتح والانتشار ،  
خارج الجزيرة القاحلة ، باندفاع حماسي يعزز الاندفاع الإيماني لدى المؤمنين  
من جند الفتح .

ثم إن هذه التشريعات ذاتها ، كانت لها وجهة وظيفية ثالثة تتعلق بالوعي .  
فإن ذاكرة الجاهلي الذي دخل عصر الإسلام ، تبقى ذاكرة جاهلية حتى تتأصل  
لديه ذاكرة إسلامية تنفي تلك . ولئن تنفيها حتى يمارس الإسلام عصره ممارسة  
عملية فعلية تتحول إلى وعية بشكل ذاكرة من نوع جديد . من هنا نقول أن  
الوجهة الوظيفية للتشريعات التي نتحدث عنها ، هي أن تؤكد في وعي  
الإسلاميين الذين يمارسون عملية الانتشار تحت راية الإسلام ، فكرة هذه  
الممارسة ، أي « نظريتها » التوحيدية . و « نظريتها » هذه تقوم بما يلي :  
١ - القتال من أجل المؤسسة الواحدة الجامعة ، بدلا من حروب التفتت والابادة  
القبيلية . ٢ - الحرب لتنمية القدرات البشرية وتوسيع مجالات نشاطها العملي ،  
بدلا من استهلاك هذه القدرات وهدر إمكاناتها في نزاعات الثأر والانتقام الفردية  
والأسرية والعشائرية . ٣ - تحويل الثأر من كونه حقا للفرد أو القبيلة إلى كونه  
حقا للمجتمع والمؤسسة الواحدة الجامعة . ٤ - تغيير مفهوم الثأر من كونه  
انتقاما فرديا أو أسريا أو عشائريا إلى كونه عقوبة اجتماعية للدفاع عن مصلحة  
المجتمع بإطارة العام المشترك . ٥ - تبعا لكل ما تقدم شرعت الحرب المنظمة  
كأداة أما لتوسيع سيطرة المؤسسة الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية ، أو  
لحماية هذه المؤسسة .

يضاف إلى ذلك أن هذه التشريعات الإسلامية جاءت لتغيير الأساس  
الحقوقي للتنظيم الاجتماعي . فقد كانت تقاليد القبيلة والاعراف البدوية  
المعبرة عن نظام الاقتصاد الطبيعي هي ذلك الأساس « الحقوقي » . لكن مجتمع  
العلاقات الاجتماعية - التجارية الجديد أصبح يتطلب أساسا حقوقيا من طراز  
جديد ، فكانت هذه التشريعات الإسلامية استجابة موضوعية لهذا التطور .  
وفي إطار السلطة الدينية للإسلام - الشريعة نشأ الوضع « الحقوقي » الجديد  
الذي يتضمن مفهوم « الدولة » ومفهوم « القانون » المنظم . وبذلك أصبحت  
الأحكام العامة للشريعة تشكل منظومة القوانين التي يحتكم إليها المجتمع كله  
ويخضع للقرارات الصادرة بموجبها . وبعد أن كانت التقاليد البدوية لا تعترف  
مثلا ، بسلطة خارجة عن حدود القبيلة المعينة أو إطار التقاليد الخاصة بها ،  
جعل الإسلام سلطة الشريعة هي السلطة العليا الوحيدة الحاكمة على كل سلطة  
أخرى .

د - الجدل الفكري ، وعلاقة المعرفة بالآيمان

## ١ - مسألة المعرفة (١)

موقف الاسلام في مسألة الجدل الفكري ، انما يتحدد بعلاقته مع موقف الاسلام في مسألة المعرفة . فهذه هي الاصل في موضوع الجدل الفكري . وهي تعني اولاً : مصدر المعرفة لدى الانسان . وتعني ثانياً : مدى امكان الادراك الانساني في مجال تحصيل المعرفة .

اذا ارجعنا تحديد الموقف هنا الى وضع مسألة المعرفة في علاقة مع الايمان الديني ، لزم عن ذلك ان نستنتج كون الاسلام يحصر المعرفة بمصدر واحد ، هو المصدر الالهي ، اي الغاء قدرة العقل ، او اي ادراك بشري ، على تحصيل المعرفة . وذلك لان دعوة الاسلام قائمة على ان مصدرها الوحي الالهي . فالعقيدة والشريعة مصدرهما الوحي . ومعرفة العالم ، كما يقدم الاسلام تفاصيلها ، مصدرها الوحي ايضاً . فالنبي مبلغ ما ينزل عليه من وحي ( « ما على الرسول الا البلاغ » - سورة المائدة ، الآية ٩٩ ) . والله بمشيئته وحده اختاره مبلغاً . ان اصول العقيدة وقواعد الشريعة هي جميعاً من اشكال المعرفة . فاذا كانت هذه المعرفة الهيئة المصدر ، ووحيدة المصدر ، فالأدنى اللازم عن ذلك هو ان كل ما يتعلق بمعرفة اصل العالم ومسائل الوجود وقوانين الطبيعة والمجتمع والفكر ، مرجعه ومصدره غير الجهاز الادراكي الذي يتمتع به الانسان ، وغير علاقات

(١) استخدمنا هنا هذا الاصطلاح (مسألة المعرفة) بديلاً عن اصطلاح (نظرية المعرفة) ، لان مفهوم نظرية المعرفة مفهوم فلسفي ، اي ان هذا المفهوم لم يكن متكوناً بعد في صدر الاسلام ، بسبب من ان تكونه يفترق آنذاك الى شروط معرفية وظروف تاريخية لم تكن نضجت بعد .



هذا الجهاز مع العالم المحسوس . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن مقتضى الإيمان بالدعوة الإسلامية ، إذن ، أن نتلقى هذه المعرفة بالتسليم المطلق ، أي دون أن يكون لنا الحق ، ولا القدرة على **الجدل** في شيء من ذلك ، لأن الجدل يتضمن الشك . والإيمان يتناقض مع الشك .

الاستنتاج الأولي من كل ما تقدم أن الجدل الفكري مرفوض في الإسلام . وسنرى مدى واقعية هذا الاستنتاج .

هذا الانطباع الأولي نجد في نصوص الإسلام ( القرآن والحديث ) ما يعززه ، كما في الآيات : « .. وأن جادلوك قل : الله أعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة في ما كنتم فيه تختلفون » ( سورة الحج ، الآية ٦٨ ) ، « .. ويسألونك عن الروح . قل : الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا » ( سورة الاسراء ، الآية ٨٥ ) ، « .. وما يعلم تأويله الا الله . والراسخون في العلم يقولون : آمنا به ، كل من عند ربنا .. » ( سورة آل عمران ، الآية ٧ ) .

□ وفي الحديث ما رواه جابر ، قال : « جاء سراقه بن جشم فقال : يا رسول الله ، بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن . فبم العمل الآن : في ما جفت به الاقلام ، وجرت به المقادير ، أم في ما يستقبل ؟ قال : لا ، بل في ما جفت به الاقلام وجرت به المقادير . قال : فبم العمل ؟ قال : اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له ، وكل عامل بعمله » ( ١ ) .

فما دلالة هذا الحديث ؟ انه يدور على مسألة القضاء والقدر ، أي مسألة حرية ارادة الانسان او جبريتها . و « سراقه » في الحديث هو من الصحابة . انه يسأل النبي : انعمل عملنا بما هو محكوم علينا أن نعمله ، أي بما كتبته اقلام الغيب ثم جفت ، بمعنى انها حسمت الأمر اذا اعطت الحكم النهائي علينا .. أم نعمل بما نختره نحن بإرادتنا في ما يستقبل من حياتنا ؟ فيجيب النبي : لا ، انما تعملون بما كتب عليكم وبما صار قدرا من اقداركم . فكل منكم ميسر لما خلق له ، أي محكوم بما فرض عليه ، باصل الخلق ، أن يعمل . وليس لكم الا ان تعملوا ، دون ان تسألوا ، وسيلقى كل عامل جزاء عمله .

لهذا الحديث ، إذن ، دلالتان : **اولاهما** ، ان صحابيا اراد ان يتعرف قضية تتصل بمجرى حركة الناس في حياتهم الفردية والاجتماعية ، فسأل عنها

( ١ ) اخرجه مسلم . وهو - أي مسلم - من جامعي الاصول الرئيسة للحديث النبوي . وورد نسه هكذا في « تيسير الوصول » ، ج ٤ ، ص ٢٢ .

النبي ، فأرجع النبي أمر الناس جميعا الى **القدر** ، لم قطع الخوض في الأمر داعيا الى ترك كل شيء الى الله ليجزى كل عامل بعمله . ونخرج من هذه الدلالة بان علم كل شيء مرجعه الى ما خطه قلم القدر الالهي ، ولا مكان للجدل .

والدلالة **الثانية** ، انه بالرغم مما كان مقررا لدى الصحابة من ان **المعرفة** تؤخذ عن الله بوساطة الوحي ، ولا تناقش ، ظهر بينهم من يتطلع الى تجاوز عادة التلقي التسليمي المطلق في اخذ هذه المعرفة . واذا كان هذا التطلع ظهر بصورة سؤال يبدو عليه ملمح نقاش ، او محاولة نقاش ، فان عادة التلقي سرعان ما لجمت المحاولة ، وانقطع الجدل .

□ وفي حديث اخرجه الترمذي عن ابي ذر الفغاري عن النبي انه قال : « جاءني جبريل عليه السلام فبشرنى انه من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة . قلت ( القول هنا لابي ذر ) : وان زنى وان سرق ؟ قال ( أي النبي ) : وان زنى وان سرق . قلت : وان زنى وان سرق ؟ . قال : وان زنى وان سرق . ثم قال في الرابعة : رغم انف ابي ذر » ( ١ ) .

وهذا الحديث ايضا يحمل الدلالاتين السابقتين كليهما ، لكي بصورة اكثر صراحة . فان ابا ذر هنا اشد جراءة بالالاحاح في السؤال . والنبي هنا انهي الجواب بوجه اكثر حسما . ان موقف النبي ، كما يبدو في الحديث الاخير ، يؤكد ويفسره حديث آخر رواه امامة الصحابي ، قال : « قال رسول الله : ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا اوتوا الجدل » ( ٢ ) . فالموقف من الجدل هنا صريح الدلالة على ان غضب النبي ، في الحديث السابق ، على ابي ذر ، حين الح بالسؤال ، انما هو غضب مصدره كراهية الجدل الفكري .

- من اين ، ولماذا كراهية الجدل الفكري ؟

- هناك عاملان : العامل الایماني المباشر ، والعامل الاجتماعي غير المباشر .

□ **اولا - العامل الایماني** : اننا هنا امام علاقة المعرفة بالایمان . وهي العلاقة الآتية من المفهوم الاسلامي **لمسألة المعرفة** ، أي المفهوم الذي يحصر معرفة العقيدة والشريعة في المصدر الالهي . وقد جاء التعبير الحاسم عن هذا المفهوم في خطبة النبي عند غدیر خم وهو عائد من حجة الوداع ، اذ قال : « اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديننا » ( سورة

( ١ ) المرجع السابق ، ج ١ ، ص ١١ .

( ٢ ) المرجع نفسه : ج ١ ، ص ٢٤٨ .

الحدود المقررة لمسألة المعرفة في الإسلام .

□ **ثانيا - العامل الاجتماعي :** هنا لا بد من العودة ثانية الى **البعد المعرفي لقضية التوحيد (١)** . ان تعمق النظر في قضية التوحيد ، بمفهومها الاسلامي ، من مختلف جهاتها وابعادها التاريخية ، يضعنا امام ضرورة النظر في اساس العلاقة بين عقيدة الاسلام وشريعته ، اي في الاساس الاجتماعي لهذه العلاقة . ان الفصل بين العقيدة والشريعة ليس مخالفة منهجية فقط ، بل هو مما يرفضه ايضا منطلق الدعوة الاسلامية نفسه من وجهة كونه منطلق **الوصل** بين اليمانية والنظام الاجتماعي ، كأيدولوجية للنظام ، لا منطلق **الفصل** بينهما . من هنا ، اذن ، لا بد ان نرى قضية التوحيد عبر منظار هذا المنطق ، اي من حيث هي معقد الوصل الذي يقوم عليه الجانب التاريخي للإسلام . فالتوحيد بوجهه اليماني لا ينفصل عن التوحيد بوجهه الاجتماعي . لان تطابقهما شرط وجودهما ، ولان وجودهما متطابقين شرط تحقق الاطار التوحيدي للمجتمع الخارج ، او الذي كان لا بد ان يخرج آنذاك ، من اطواره **التجزئي القلبي** . عبر هذا المنظار نفهم معنى انعكاس القضية ، اي قضية **التوحيد** ، على مسألة **المعرفة** . فان وضع هذه المسألة في نطاق العلاقة بين الإيمان والمعرفة ، بمعنى ربط المعرفة بالمصدر الالهي على نحو الحصر ، كان هو **البعد المعرفي لقضية التوحيد** ، اي البعد الايدولوجي للقضية ، اي - بالنهاية - التعبير الايدولوجي عن مؤسسة الاطار الاجتماعي **التوحيدي** . وفي ضوء هذه الرؤية يمكن فهم تلك الظاهرة الملحوظة ، ظاهرة **التحرج حيال الجدل الفكري** .

وإذا كانت ظاهرة التحرج هذه ، قد وجدت شرط رسوخها وصلابتها في عهد النبي وفي معظم عهد الراشدين ، فبقيت محتفظة بموقعها الفعلي المؤثر ، فانها اخذت منذ مصرع الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان بن عفان ، تفقد هذا الشرط بفضل كون العلاقات التناقضية ، على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ، قد اخذت تنضج لتصبح علاقات صراعية بوتيرة متساعدة . لذلك نبدا نرى ، منذ ذلك المفصل التاريخي ، ان ظاهرة التحرج من الجدل الفكري لا تستطيع - بعد - ان تقف على ارض راسخة وصلبة كما كانت من قبل ، وان الجدل الفكري اخذ يشق طريقه الى جبهة الصراع الاجتماعي والسياسي بنشاط ، رغم سطوة الكوابح المادية والايديولوجية .

٢ - شهادة علماء المسلمين

مسألة المعرفة في الإسلام ، بصورتها التي رايناها في الفقرة السابقة ،

(١) راجع ص ٢٤٢ ، ٢٤٦ من هذا الكتاب .

المائدة ، الآية ٥ ) . جاءت هذه الآية ، على لسان النبي ، بصورة خطاب من الله الى المسلمين ، تخبرهم ان الدين الذي بلغه النبي قد **اكتمل** ، ونمت بذلك نعمة الله عليهم ، اي نعمة الاسلام : عقيدة ، وشريعة . ان **الاكتمال والاتمام** في هذا السياق ، كما في كتب التفسير ، يعنيان ان كل ما جاء به الإسلام من عقائد وشرائع ، انما هو امر **نهائي** ، يؤخذ كما هو لا يتبدل ولا يتغير . ان ذلك يعني ان **معرفة** العقيدة والشريعة يتلقاها الناس كاملة تامة بتسليم ايماني مطلق . واذا كان للناس حق الجهد في تحصيل **معرفة ما** ، بمداركهم ، فذلك ينحصر في كيفية فهم النصوص الحاملة تفاصيل العقيدة والشريعة . لكن حتى هذا الحق مقيد بما يأتي من علم بهذا الشأن عن المصدر الالهي ، وان بوساطة **النقل** عن النبي بأسانيد مرجعها علما الحديث والرجال (اي رواة الحديث) . ومما يرد في هذا السياق ، تأييدا لذلك ، تفسير المفسرين لكلمة « **الحكمة** » في القرآن الكريم . فهي تتردد فيه بكثرة . ونحن نعرف ان هذه الكلمة كان لها في الجاهلية معنى يتصل بنوع من « **النظر العقلي** » ، البسيط المستفاد من المعرفة المباشرة للأشياء ومن استخلاص الاحكام العامة من التجارب الشخصية . اي ان الجاهليين كانوا يرون « **الحكمة** » في اخذ المعرفة من المحسوسات واعتمادها وسيلة للتفكير ، وان يادنى درجة من درجات التفكير . اما في القرآن فماذا تعني كلمة « **حكمة** » ؟ .

روى ابن عبد البر ( - ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠ م ) ، في كتابه « **جامع بيان العلم وفضله** » عن مالك انه يفسر الحكمة في كثير من آيات القرآن بالفقه في دين الله والعمل به . والطبري في تفسيره الآية : « **واذكروا ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة** » (سورة الاحزاب ، الآية ٣٤) يقول ان « **الحكمة** » تعني « **ما اوحى الى رسول الله من احكام دين الله ولم ينزل به قرآن** ، وذلك هو السنة » . وبصدد تفسير الآية : « **يؤتي الحكمة من يشاء** ، ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا » (سورة البقرة ، الآية ٢٦٩) قال ابن عباس ان « **الحكمة** » معرفة الاحكام من الحلال والحرام » (١) .

« **الحكمة** » ، بناء على هذه الاقوال والتفاسير ، تنحصر - اذن - في المعرفة الحاصلة بالتلقي ، اي معرفة الدين : عقيدة وشريعة . اي اننا لا نجد في معاني « **الحكمة** » هنا ذلك المعنى الذي هو تحصيل المعرفة بعمل من العقل لدى تعامله مع الاشياء ، او لدى استنتاجه الافكار والمفاهيم من هذا التعامل اعتمادا على طاقته واجهزته الإدراكية .

من كل ذلك نخرج بفكرة ان علاقة المعرفة بالإيمان هي المرجع في فهم

(١) السرخسي ، شمس الدين : البسوط ، ج ١ ، ص ٢ .

تجد ما يميزها في شهادات علماء الدين الاسلاميين . ونحن لا نزال نذكر، مثلا، ما سبق نقله عن القاضي صاعد الاندلسي في « طبقات الامم » من قوله : « .. وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه الخ . . . » . هذه الشهادة صريحة بأن المعرفة **معطى** من الله للانسان ، وليست تحصيليا وكسبا يجهد له عقل الانسان . وللغزالي شهادته هنا . فهو اذ يحاول شرح موقفه من « علم الكلام » يقول :

« .. وانما مقصوده - اي علم الكلام - حفظ عقيدة السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة . فقد القى الله تعالى الى عبادته ، على لسان رسوله ، عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وديناهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار - يقصد الحديث النبوي - ثم القى الشيطان في وساوس المتدعة امورا مخالفة للسنة ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على اهلها ، فانشا الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة الخ . . . » (١) .

هذا الكلام للغزالي لا يكفي باعتبار العقائد الاسلامية **مقاة** من الله « على لسان رسوله » ، بل يتجاوزها الى القول بأن « وساوس المتدعة » القاها الشيطان اليهم ، وان المتكلمين **انشأهم الله وحرك دواعيهم لنصرة السنة** . اي انه حتى المعرفة العقلية ، والمعرفة الفلسفية بخاصة ، عند المتكلمين والفلاسفة ، تاتيان الانسان بالتلقي من خارج عقله ومداركه ، فمصدرها : اما الله واما الشيطان ! .. **وابن خلدون** ايضا فهم مسألة المعرفة في الاسلام على هذا النحو ، اذ يقول ان « العقل معزول عن الشرع وانظاره » (٢) .

ويشهد **ابن تيمية** ان المسلمين في صدر الاسلام « كانوا يرون ان التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي الى الانسلاخ من الدين . من اجل ذلك كان المسلمون عند وفاة النبي على عقيدة واحدة ، الا من كان يظن النفاق . ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد الا في ايام الصحابة حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون الى مدافعتها . ومن ثم تفرقت الفرق ونشأ **علم الكلام** حجاجا للمبتدعة الحائدين عن طريق السلف والمخالفين للدين . ونشأ - اي علم الكلام - على انه ضرورة تقدر بقدرها » (٣) .

من هنا يلحظ بعض الباحثين المعاصرين انه اذ كان القرآن « قد بغض

المؤمنين في البحث والجدل في امور الدين » فقد « كان طبيعيا بعد هذا ان يضيق رجال الدين بالنظر العقلي الحر متى امتد الى العقائد الدينية واخذ في بحثها او تناول بالدراسة العقلية موضوعاتها ، وانتهى في امرها الى غير ما يالف رجال الدين . ولعل هذا ما شجع على ضيقهم بالفلسفة وسخطهم على اهلها » (١) . وفي هذا الاتجاه يقول باحث اسلامي اخر معاصر ان المسلمين الاول « .. لم تشغلهم السماء ( يقصد لم يجادلوا في العقائد ) لان القرآن كفاهم هذا العناء ، ووضع لهم اصولها ، ولم يزد منهم ان يخوضوا في علل الوجود ، في هذه الشجرة التي تمتد اغصانها وتنفسح طولها وعرضها ، فلم يتجاوز اصحاب القرآن حدوده ، وانتهوا اليه وفيه » (٢) .

يعني من هذا الكلام انه يؤيد الصورة التي اوضحنا - قبل - من ان الطابع الالهي الوحيد لمسألة المعرفة ، عند المسلمين الاولين ، قد ادى الى المنع او الامتناع عن الجدل والمناقشة العقلية في مسائل الاعتقاد الايماني ، اكتفاء بما جاء كاملا وجاهزا بطريق الوحي الالهي ، بوساطة النبوة .

يلفت النظر ، في هذا المجال ، ما لحظه الباحثون والمؤرخون لعلم الكلام من ان « المتكلمين » في عصر ازدهار هذا العلم ، وان كانوا قد اتفقوا على ان « علم الكلام » يعتمد النظر العقلي في امر العقائد الدينية ، قد اختلفوا في ان هذا العلم : هل يثبت هذه العقائد بالبراهين العقلية كما يدافع عنها ، ام تقتصر مهمته على دحض الشبهات عن العقائد الايمانية الثابتة بالكتاب والسنة ؟ .. ويلحظ هؤلاء الباحثون والمؤرخون ان منشأ هذا الخلاف « يرجع الى الخلاف في ان العقائد الايمانية ثابتة بالشرع ( اي بالوحي ) وانما يفهمها العقل عن الشرع ويلتمس لها ، بعد ذلك ، البراهين النظرية ، ام هي ثابتة بالعقل ، على معنى ان النصوص الدينية قررت العقائد الدينية بادلتها العقلية ؟ » (٣) .

انما نستشهد بهذه المحوطة لدلالاتها القوية على انه حتى في عصر ازدهار النظر العقلي على ايدي « المتكلمين » ، نرى هؤلاء « المتكلمين » انفسهم - رغم ما كان لهم من فضل في تثبيت النظر العقلي على ارض صلبة - قد ظلوا اسرى المفهوم الاول لمسألة **المعرفة** . فنحن نراهم ، حسب المحوطة السابقة ، لا يزالون يتقيدون بأحد الامرين : اما « بأن العقائد الايمانية ثابتة بالشرع وانما يفهمها العقل بالشرع » ، واما بأن هذه العقائد « ثابتة بالعقل على معنى ان النصوص

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الفلسفة والدين ، ص ١٢٩ .

(٢) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٣٦ .

(٣) مصطفى عبدالرازق : التمهيد ، ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(١) المنقذ من الضلال : المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٩ هـ ، ص ٦ - ٧ .

(٢) مقدمة ابن خلدون : طبعة دار الكتاب اللبناني ، ص ٨٩٢ .

(٣) ابن تيمية : العقيدة الواسطية ، المطبعة السلفية بمصر ١٣٥٢ هـ ، ص ٢٤ - ٢٥ .

الدينية قررت العقائد الدينية بأدلتها العقلية » ، أي أنه حتى الموقف الثاني الأخير يضع المسألة على وجه يظهر منه أن الأدلة العقلية ذاتها مقررة سلفاً من قبل النصوص الدينية .

لكن ، إذا بحثنا عن الأساس الاجتماعي والأيديولوجي لهذا الموقف ، يوجهه المذكورين ، نجد هذا الأساس كامناً في ضرورة الحفاظ على تثبيت الأيديولوجية الخاصة بالفئة الجديدة التي ترى في اعتماد إيمانية المعرفة سنداً لموقعها في التركيب الاجتماعي والطبقي المتنامي آنذاك .

### ٣ - النظر العقلي في التشريع

لكيلا نقع في شرك الأسلوب الإطلاقي - وهو أسلوب غريب عن المنهجية العلمية - نبادر هنا إلى القول بأنه ينبغي التفريق بين موقفين للإسلام والمسلمين في مسألة المعرفة : موقف تجاه أمور العقيدة الإيمانية ، وموقف تجاه الأمور التشريعية من حيث استخدام النظر العقلي . الواقع أنه كان هناك بعض الفرق بين الموقفين . ففي حين تركوا مسائل العقيدة الإيمانية للتلقي عن الوحي الإلهي دون جدل ودون نظر عقلي مستقل ، نلاحظ أنهم استخدموا النظر الاجتهادي في أمور التشريع إلى حد ما . وهو نظر عقلي من بعض وجوهه . فكيف فرقوا بين الموقفين ؟

منشأ الفرق عندهم ، في هذا المجال ، هو الاعتقاد السائد لدى المسلمين منذ العهد الأول بأن كل ما يتعلق بالمبادئ الأساسية للإيمان قد نزل به الوحي كاملاً لم يترك شيء منه لنظر العقل . أما ما يتعلق بالشريعة فقد استكملت أصوله بطريق الوحي ، وبقي للعقل أن ينظر في تفصيل هذه الأصول ، ثم تطبيقها على الفروع . وهذا الوجه من نظر العقل هو ما يسمونه النظر الاجتهادي . وهم يقصدون به عمل العقل في تطبيق الأصول العامة على الحوادث الجزئية المستجدة دائماً خلال مجرى الحياة اليومية الدائمة الحركة . هذا الفرق بين الموقفين حدده ابن عبد البر بقوله : « .. ونهى السلف - رحمهم الله - عن الجدل في الله ... وفي صفاته . وأما الفقه ( علم الشريعة ) فقد اجتمعوا على الجدل فيه والتناظر ، لأنه يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك . وليس الاعتقادات كذلك ، لأن الله ... لا يوصف عند الجماعة ( أهل السنة ) إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ... واجمعت عليه الأمة » (١) .

(١) ابن عبد البر : « جامع بيان العلم وفضله » ص ١٥٣ .

بالتفريق بين الاعتقادات وعلم الشريعة على هذا النحو ، يفسح المجال لعمل العقل ، إذن في أحد جانبي الإسلام . فالنظر الاجتهادي بمسائل التشريع لا يقتصر على كونه عملاً تطبيقياً للقواعد الكلية على القضايا والحوادث الجزئية ، بل هو عمل عقلي في سياق التطبيق . لأنه يحتاج إلى اكتشاف لجهات التشابه والتناظر بين الأشياء في موارد القياس (١) ، ويحتاج إلى اكتشاف لعلل الأحكام التي وردت بصدها النصوص وتكونت منها الأصول الكلية . ثم هو يحتاج كذلك إلى البحث عن وجود هذه العلة أو عدم وجودها في القضايا والحوادث الجزئية المستجدة ، لمعرفة أنه يصح أو لا يصح تطبيق الأصول الكلية عليها . فالنظر الاجتهادي الذي يعتمد هذه الشروط ، هو إذن يؤلف شكلاً من عملية التفكير . لكن هذا الشكل يبقى محكوماً بالانضباط الصارم لمراعاة القواعد المرسومة له خارج عملية التفكير ، دون القواعد التي يكتشفها العقل بنفسه وبوساطة أدواته المعرفية من داخل الحركة الموضوعية للعالم ..

### ٤ - نواة « نظرية المعرفة » في القرآن ؟

على أن لسالة المعرفة في الإسلام وجهاً آخر يمكن إعادة النظر خلاله في الاستنتاجات السابقة ، أو يمكن التسليم خلاله بمقولة ابن حزم من أن المعرفة اكتسابية ، (٢) في الإسلام . هذا الوجه لفت النظر إليه باحث عربي معاصر (٣) فهو يعود إلى الآيتين :

« .. والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة لعلكم تشكرون » (سورة النحل ، الآية ٧٨) .

« أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها .. » (سورة الحج ، الآية ٤٦) .

يقول الباحث أن هاتين الآيتين وأمثالهما « تبين أن في الإنسان قوى مدركة

(١) وصف ابن خلدون عملية القياس في النظر الاجتهادي التشريعي بقوله : « إن كثيراً من الوقعات لم تدرج في النصوص الثابتة ، ففاسها الصحابة بما ثبت ، والحقوا بما نص عليه ، بشروط في ذلك الالتصاق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين ، حتى يقلب على الظن أن حكم الله - تعالى - فيهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً باجماعهم عليه ، هو القياس » (المقدمة : ص ٨١٧) .

(٢) راجع الفصل في الملل والنحل ، القاهرة ١٣٢١ هـ - ج ٥ ص ١٠٨ .

(٣) محمد عثمان نجاني : الإدراك الحسي عند ابن سينا ، ط ٢ دار المعارف بمصر ١٩٦١ ، ص ١٩ .

للاشياء ، وأن من هذه القوى : السمع والبصر والقلب ، أي العقل (١) وأن المعرفة الإنسانية تعتمد على هذه القوى ، أي أنها اكتسابية . ففي القرآن أذن توجد **نواة نظرية المعرفة** التي سنراها مفصلة في ما بعد عند الفلاسفة .

صحيح أننا نجد في القرآن الكريم اعتمادا واضحا ، في تحصيل المعرفة الحسية ، على قوى الاحساس المباشرة . وصحيح أيضا أن الظاهر من تلك الآيات كون هذه المعرفة اكتسابية ، وفقا لرأي ابن حزم ، بمعنى أنها تكتسب من التجربة ، أي من استخدام تلك القوى المدركة للإنسان في حقل وظائفها الطبيعية المخصصة لكل منها . . . لكن السياق الواردة فيه تلك الآيات هو الذي يحدد مضمونها ودلالاتها . فإن هذا السياق القرآني يدل أن المطلوب من **المعرفة الحسية** التي تؤديها القوى المدركة المذكورة ، هو أن تقدم للعقل من مشاهد الكون وظواهره العظيمة المحسوسة ما يدعم الإيمان الديني ويثبت العقائد الإيمانية التي يدعو إليها الإسلام كعقائد متلقاة بوساطة الوحي الإلهي . غير أن هذه الملحوظة لا تمنع من القول بأن اهتمام القرآن بتدخل العقل لدعم العقائد الإيمانية ، مستفيدا من المعرفة الحسية ، هو - أي هذا الاهتمام - بحد ذاته يؤخذ لمصلحة العقل ، لكونه اقترارا بضرورة دعم الإيمان بالعقل .

لكن المسألة الآن هي : هل هذه **الملحوظة** تعترض القول بوجود نواة لنظرية المعرفة في القرآن ؟

يبدو أنها لا تعترض هذا القول . لأن الدلالة الإجمالية للآيات المذكورة تضيء على المعرفة المكتسبة بوساطة قوى الإدراك الحسي طابعها **الإدراكي**، كحلقة في تسلسل عملية التفكير ، تنقل الإدراك إلى حلقة أخرى لتصل إلى ذروة الاستنتاج المطلوب ، وهو هنا : **دعم الإيمان** . .

### - مسألة « تمجيد العقل » في القرآن :

. . وهذه مسألة أخرى بشأن موقف الإسلام من **المعرفة** ، لا بد من النظر فيها ، استيفاء للبحث ، واحاطة بمختلف نواحي الموضوع . والمسألة هذه هي الظاهرة القرآنية التي تسمى ظاهرة « **تمجيد العقل** » ، وتقترب بها ظاهرة

(١) استعمال كلمة «القلب» و «الغواد» بمعنى العقل أمر معروف في الجاهلية وفي الإسلام، وقد جرى المسرون على هذا في تفسير ما ورد من هذا الاستعمال في القرآن . حتى علماء الكلام والفلاسفة الإسلاميون والمتصوفة فسروا اللفظتين كذلك - راجع مثلا الغزالي في «معارج القدس»، القاهرة ١٩٢٧ ، ص ١٢ ، ١٤ ، ١٦ .

« تزكية الرسول للعقل في كثير من الأحاديث » كما في تعبير أحد الباحثين العرب المعاصرين (١) . إنها مسألة تلفت النظر وتستدعي المعالجة . ففي القرآن الكريم حشد متفرق من الآيات في تمجيد العقل ، أمثال الآيات التي يدعى فيها الناس لاستخدام **عقولهم في التفكير** بمظاهر الكون والاعتبار بما في السماوات وما في الأرض من عظيم الأسرار . وفي بعض الآيات تنديد بالذين لهم قلوب (عقول) « لا يفقهون بها » ، وتشبيه هؤلاء بالانعام ، « بل هم أضل سبيلا » (٢) . فالقرآن ، أذن ، لم يتجاهل العقل ولم ينكر وظيفته كأداة للتفكير ، بل العكس هو الصحيح كما تدل تلك الآيات الكثيرة .

لكن ، إلى أي مدى يسمح للعقل أن يذهب في اكتساب المعرفة بنفسه ؟ ، أن كون مسألة المعرفة في الإسلام مقيدة بحدود معينة غير منسوح للعقل بتجاوزها ، هو مما يجعل مسألة « تمجيد العقل » في القرآن ، و « تزكيتهم في أحاديث الرسول » ، مسألة محدودة الاتفاق كذلك . من هنا يمكن مناقشة القول بأن السبب الوحيد في عدم إمكان طمس « الفكر العقلي في الحضارة العربية الإسلامية » إنما يعود إلى منابع الإسلام الأولى ، التي هي القرآن الكريم ، وأن الفكر العقلي « لو كان موقفا عارضا وأثرا من آثار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات ، لكان من الممكن طمس هذه القسمة أو زحزحتها من الميدان ، ولكن ارتباطها العضوي بالمصدر الأول المقدس للفكر الإسلامي ، بالقرآن ، ثم تزكية الرسول للعقل في كثير من الأحاديث . . . كل ذلك قد جعل من الفكر العقلي ، ومن ثم الفلسفي ، قسمة أصيلة في الحياة الفكرية يمكن أن تتراجع حيناً من الدهر وتتخلف حقبة من الزمن ، أو يصيبها الجزر فترة من الفترات ، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال » (٣) .

يناقش هذا الكلام من أكثر من جانب : يناقش **أولا** ، **وأساسا** ، من جانب كونه يفصل بين مكونات « الفكر العقلي في الحضارة العربية الإسلامية » ، أي

(١) محمد عمارة : « ابن رشد والفلسفة العقلية في الإسلام » - مجلة « الطليعة » القاهرة ، نوفمبر ١٩٦٨ ( ملف الطليعة )

(٢) من أمثلة هذه الآيات : « .. لهم قلوب لا يفقهون بها .. أولئك كالانعام ، بل هم أضل . أولئك هم الغافلون » (سورة الاعراف ، الآية ١٧٩) ، « أن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (سورة الانفال ، الآية ٢٢) ، « .. وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (سورة الحشر ، الآية ٢١) ، « أن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لاولي الابواب (أهل العقول) » (سورة آل عمران ، الآية ١٩٠) .

(٣) محمد عمارة : المرجع السابق .

بين مصدر الفكر الاسلامي « وانار التفاعلات التي اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات ». فان الموقف المنهجي يقتضي النظر الى كل من هذين العنصرين كجزء عضوي تكويني فسي مركب « الحضارة العربية الاسلامية ». ومن هنا يناقش - ثانيا - ما هو مفهوم من هذا الكلام من ان اثر التفاعلات المكتسبة من الحضارات الاخرى يشكل **موقفا عارضا** في « الفكر العقلي » للحضارة العربية الاسلامية . في حين انه يشكل - كما قلنا - جزءا عضويا تكوينيا في **وحدة** هذا الفكر . ولذا يكون غير واقعي القول بان « منابع الاسلام الاولى » هي « السبب الوحيد في عدم امكان طمس الفكر العقلي » في هذه الحضارة . ويناقش - ثالثا - بانه مع ضرورة الاعتراف بالاثر العميق « لمنابع الاسلام الاولى » في كينونة وحدة « الفكر العقلي » هذه ، ينبغي عند البحث عن السبب الحقيقي في استحالة الاقتلاع والزوال لتلك « القسمة الاصلية في الحياة الفكرية » ان نكتشف هذا السبب في الحركة الاجتماعية ، اي حركة تطور المجتمع العربي وعلاقة الاسلام الموضوعية بها . واخيرا يناقش من جانب كون منابع الاسلام الاولى لا تسمح للعقل ان يذهب في اكتساب المعرفة الى ابعد من المدى المحدود الذي رسمته له طبيعة العلاقة بين المعرفة والايمان في الاسلام .

#### ٦ - مسألة المعرفة في سياق التطور

بعد الاستنتاجات والمناقشات السابقة بشأن مسألة المعرفة في الاسلام، وما يترتب في هذه المسألة على العلاقة بين الايمان والمعرفة ، اي العلاقة التي ربطت المعرفة بالعقائد الايمانية على نحو من الارتباط المطلق ، اصبح ضروريا ان نصحى الى هذا السؤال :

- هل تعني هذه الاستنتاجات والمناقشات ان **انقطاعا** حدث في مجرى تطور الفكر العربي ، او **توقفا** عن الحركة في هذا المجرى ، اثناء العهد الاول للاسلام ؟

صيغة السؤال هذه تشير الى انه كان هناك مجرى متحرك للتطور يجري فيه الفكر العربي قبل الاسلام ، وان هذا المجرى كان يمضي في حركته مع حركة التاريخ .. فهل صحيح ذلك ؟ ..

الواقع ان الفكر العربي كان يتحرك فعلا في مجرى التطور التاريخي خلال الفترة الجاهلية القريبة من ظهور الاسلام ، كما اوضحنا بتفصيلات سابقة ، وكانت حركته آنذاك تشمل الجوانب والتصورات الدينية الميتافيزيقية منه .

ولم ينكر هذا الواقع احد من المفكرين الاسلاميين ، القدماء والمعاصرين . فقد راينا امثال الشهرستاني والقاضي صاعد وابن خلدون ومصطفى عبدالرازق يتحدثون عن مظاهر ثقافة جاهلية وطبيعة التفكير التي تسود هذه الثقافة ، ويذكرون من هذه المظاهر ما يتعلق بميتافيزيقا الوجود . ويستوقف النظر ، في هذا الصدد ، قول عبدالرازق ان العرب كانوا « حين نزول القرآن فسي منازعة وجدل في العقائد ، وكان البحث في ارسال الرسل والحياة والاخرة وبعث الاجساد بعد الموت ، موضع الاخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة » (١) .

اذن ، كان الفكر العربي في الجاهلية يتحرك في مجرى التطور الذي سبق الكلام عليه في الفصل الاول ، ولم تكن **مسألة المعرفة** قد ارتبطت ، عند « مفكري » الجاهلية او « حكمائها » ، بمصدر محدد ونهائي ، كما ارتبطت في العهد الاول للاسلام ، اي لم تكن قد وجدت هذه العلاقة بين الايمان والمعرفة . من هنا صح ان نضع السؤال السابق بصيغته المعينة تلك . لانه اصبح من حق المرء ان يتصور ، بعد ارتباط مسألة المعرفة بالايمان ، ان شيئا من الانقطاع او التوقف قد حدث في مجرى تطور الفكر العربي .. فكيف ننظر في هذه المشكلة ؟

ان خطأ مثل هذا التصور يكمن في النظر الاحادي الجانب الى العلاقة الاسلامية بين المعرفة والايمان ، بمعنى النظر الى هذه العلاقة بذاتها ، منفردة ، ومنعزلة عن سائر العلاقات التي تتصل بحركة المعرفة في اوائل عهد الاسلام ، او بمجمل الظواهر التي تشكل المجرى العام الجديد لحركة تطور الفكر العربي - الاسلامي . فان المعرفة - الايمانية ، او الايمان - المعرفي ، او العلاقة المركبة منهما ، مسألة هي - **اولا** - ليست منقطعة عن الشكل التاريخي لتطور المعرفة في عصر الجاهلية . اعني ان ارتباط المعرفة بعالم ما وراء الطبيعة ليس غريبا عن توجهات الجاهلية الاخيرة منذ انتشار ظاهرة الحنفاء . وثانيا ، ان ظهور الاسلام في الظروف التاريخية ، التي سبق تحليلها في الفصل السابق ، قد وضع هذا الشكل التاريخي للمعرفة فسي سياق حركة واقع اجتماعي كان يتغير ويستقطب جملة الظواهر التنسي تتطلب الضرورة التاريخية وقتئذ صهرها جميعا في اطار وحدة حركة التغيير هذه .

اذا نظرنا الى مسألة المعرفة ضمن هذا السياق ، اي في حقل الحركة

(١) م . عبدالرازق : التمهيد ، ص ١١٢ .

الشمولية تلك ، فسوف لا ترى في ارتباطها الايماني انقطاعا عن مجرى تطور الفكر العربي ، لان هذا الارتباط لم يجني منعزلا عن حركة التطور الشاملة ، بل كان احد التعبيرات التي اقتضتها الضرورة التاريخية المشار اليها . خلال هذه الرؤية لا بد ان نلاحظ ان المضمون العام للفكر العربي في صدر الاسلام ، اخذ يتجاوز مرحلة البساطة والحنسة التي كانت مسيطرة عليه بوجه عام ، الى مرحلة يسودها التركيب والتعقيد ، وهي مرحلة تنتقل فيها عملية المعرفة من اطار التصور الحسي الغالب الى اطار من التجريد الذهني بصورة نسبية . ولا شك ان « المفاهيم » الاسلامية المتعلقة بما وراء الطبيعة بالاخص تشكل حلقة الانتقال تلك . من هنا يصح القول ان الفكر العربي اخذ يشق طريقه ، عبر التحامه بالمفاهيم الاسلامية ، نحو وضع نوعي متقدم نسبيا ، وسنرى وتيرة تقدمه تتصاعد كلما حدث تغير نوعي في حركة تطور العلاقات الاجتماعية على صعيد المجتمع الذي ينسبط عليه سلطان الدولة العربية - الاسلامية .

## ٧ - المظاهر الثقافية

من الملحوظ في هذا العهد الاول الاسلامي ان مختلف الاشكال والمظاهر الثقافية ، قد خضع لضرورات الصراع بين الدعوة الاسلامية وخصومها . **فالشعر والخطابة ، والقصص الشعبي** ، كانت طوال سنوات هذا العهد تعبيراً عن احداث هذا الصراع او عن وجهات نظر الفريقيين . لكن ، بعد توالي الانتصارات الاسلامية ، منذ استقرار الاسلام في دار هجرته ( المدينة ) ، تم منذ خضوع مكة لسلطانه وانتشار دعوته في مناطق الجزيرة ، خفت صوت **الشعر** ، وبرز دور **الخطابة** حتى اصبحت الشكل الادبي والثقافي الاكثر نشاطا وفعالية وسيرورة . غير ان الظاهرة البلاغية الخلافة التي احتل بها **الاسلوب** القرآني المنزلة العليا فوق كل الاشكال والمظاهر الادبية والفنية والثقافية ، تبقى هي العلامة الابرز التي يتميز بها عهد ظهور الاسلام من هذه الوجهة اي وجهة الوضع الادبي - الثقافي ، فضلا عن الوجهات الاخرى الكثيرة . اما **احاديث النبي** ، فهي من حيث قيمتها الاسلوبية الفنية ، رغم تميزها الملحوظ ، لا ترقى الى مستوى القيمة الاسلوبية الفنية القرآنية . ان مصدر هذا الفرق بين القرآن والحديث النبوي في المظهر الفني ، يرجع عند المسلمين الى اعتبار القرآن وحيا آلهيا ، لا من حيث المصدر والمضمون الايماني والتشريعي فقط ، بل كذلك من حيث الشكل الفني والطابع الاسلوبي المتفرد به القرآن في ادب اللغة العربية اطلاقا . ذلك مع اعتبارهم الحديث النبوي مرتبطا بمصدره الالهي من حيث المحتوى العقدي والتشريعي ليس غير . اما طابعه الاسلوبي -

الفني فهو وحده **البشري** يصدر عن محمد ذاته كبشري ( « قل انما انا بشر مثلكم .. » - ( سورة الكهف ، الآية ١١٠ ) . ويمكن التفرقة بين اسلوب القرآن واسلوب الحديث على اساس آخر ، هو الجانب **الوظيفي** لكل منهما . فان للقرآن وظيفته الاهداء والاشق والاشد حاجة الى هذا الوهج الاسلوبي الخلاب المتفرد ، وهي كون القرآن لسان الدعوة واداتها المحركة لمشاعر القوم ووجداناتهم وكوامن مداركهم ووعيمهم . فلا بد ان يكون بهذا المستوى الارفع من قدرة التأثير واستنفار الدهش في النفوس . ذلك في حين ان للحديث النبوي وظيفته التعليمية والتشريعية المتصلة بحالات الناس الجزئية وانماط سلوكهم اليومية ، فليست به حاجة لاسلوب الاثارة البلاغية المرتفعة عن مستوى الحوار اليومي بيساطته المألوفة .

قلنا ان صوت **الشعر** قد خفت في هذا العهد ، واصبح لدور **الخطابة**

الشان الاول . ما سبب ذلك ؟ نرى ان هناك سببين رئيسيين : **اولهما** موضوعي ، هو كون الشعر داخلا في نطاق عملية الخلق الفني التي لا تخضع بسهولة وبسرعة لدواعي التغيير الجديد ، فهي تحتاج الى الاقتناع الداخلي والانفعال الوجداني العميق لكي تنتج عملا فنيا صادقا . والصدق الداخلي الوجداني شرط جوهري في عملية خلق القيم الفنية الرفيعة ، ولكن مثل هذا الصدق لا يمكن ان يصطنعه الفنان اصطناعا وافتعالا ، والا فكيف يكون صادقا . من هنا يتأخر غالبا انعكاس التغيرات التاريخية الاجتماعية على الاشكال الادبية والفنية ، وبذلك يتأخر دورها في عملية التفاعل المتبادل بينها وبين الابنية التحتية للمجتمع . هكذا كان موقف **الشعر العربي** عند ظهور الاسلام ، فهو لم يتجاوب بسهولة وبسرعة مع هذا الحادث الجديد الكبير في مجتمعه ، بل لقد فعل العكس : فان شعراء من قريش نهضوا للدفاع عن موقف الزعامة القرشية المناهضة لدعوة الاسلام .

واما السبب الرئيس **الثاني** لخفوت صوت الشعر في العهد الاول للاسلام ، فهو سبب ذاتي من قبل الاسلام نفسه . ذلك انه حين جاء بالقرآن بشكله الفني الرفيع الاسلوب البالغ اعلى مستويات التطور في قيمه الجمالية المتلائمة مع تطور الحس الفني البلاغي في الجاهلية ، اراد - اي الاسلام - ان يجعل من هذا الحادث الفني الجاذب الاوحد لنفوس القوم واذواقهم الادبية لكي يكون الاستهواء البلاغي - الجمالي طريقا للانجذاب الايماني . لذا لم يكتف ، في سبيل ذلك بما يتميز به القرآن بحد ذاته من ميزات فنية جذابة ، ولا بما اضفى على القرآن من اعتباره ظاهرة آلهية خارقة فوق متناول القدرة البشرية ، بل - اضافة الى ذلك - وجه حملة هجاء للشعر والشعراء على



لسان القرآن نفسه (١) . وقد اشاع هذا ، اول الامر ، مواقف المقت للشعر والشعراء استجابة لهذه الحملة .

ولكن دور الشعر والشعراء كان من قوة التأثير والاستهواء لناس المجتمع الجاهلي بحيث لم يكن يسيرا الفأوه وصرف الناس عنه نهائيا . كان ذلك مطلباً عسيرا ، وغير واقعي واستمرت حملة مضادة من الشعراء المواليين للزعامة القبلية ، حتى اضطر النبي وصحابته ان يحاربوهم بسلاح الشعر نفسه ، فاستحووا الشاعر حسان بن ثابت احد الشعراء البارزين في الجاهلية ، بعد ان دخل في الاسلام ، ان يعارض حملة الهجاء المضادة تلك ، فاخذ ينشئ الشعر مدحا للنبي ، وهجاء لاعدائه ، وسمي حسان - بذلك - « شاعر النبي » . ولكن ، اذا قارنا شعر حسان في هذا العهد بشعره في الجاهلية نجد فارقا ملحوظا بينهما من حيث القيمة الفنية . فقد كان اكثر ابداعا وصدقا فنيا قبل الاسلام منه بعد ذلك . كان ذلك كله ، في بدء الدعوة ، ولكن بعد ان شغل الناس بالدين الجديد ، واتسع نطاق الاسلام في الجزيرة ، خدمت حرب الشعر هذه ، فخدمت جذوة الشعر نفسه ، حتى عاد الى التوهج مند عاد الصراع في هذا المجتمع باشكاله الجديدة ابتداء من عهد الخلفاء الراشدين فصاعدا . وخلال هبوب الشعر كانت الخطابة تؤدي دور « الدعاية والتحرير » بأسلوب ومضمون مستمد من اسلوب القرآن ومضامينه اليمانية والتشريعية والاخلاقية . وبذلك اتيح لهذا الشكل الادبي ( الخطابة ) ان يتطور تطورا كبيرا ومستمر حتى العهد العباسي ، حين ظنى عليه دور الكتابة والتأليف العلمي والفلسفي ، واستعاد الشعر كذلك دوره الكبير متأثرا بحصيلة التطور الفكري والاجتماعي والحضاري .

**ان هذه الاشكال الثقافية كلها ، بالاضافة الى النصوص الاسلامية ، كان يجري تداولها شفها على الاغلب ، اذ كانت الكتابة ضئيلة الانتشار في المجتمع الجاهلي ، ولم تتسع في العهد الاسلامي الاول الا قليلا . وللكتابة في بلاد العرب تاريخ طويل لكن الوثائق العلمية التي عرفت حتى الان لا تكشف عن آثار كتابية للشعب العربي القديم قبل دولة سبأ في اليمن من جنوب الجزيرة ، وهي الدولة التي جاءت بعد دولة المعينيين هناك ، وكانت لها كتابتها التي تعد الشكل الاول القديم للكتابة العربية الحاضرة ، وكان اسمها القديم**

(١) جاء في الايات القرآنية : « هل انبكم على من تنزل الشياطين ؟ . تنزل على كل افكاذب ، بلقون السمع واكثرهم كاذبون . والشعراء يتبعهم الفاوون ، الم تر انهم في كل واد يهيمنون ، وانهم يقولون ما لا يفعلون ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا .. » . ( سورة الشعراء ، الآية ٢٢١ - ٢٢٧ ) .

« الكتابة المسماية » وحررها حرف « المسند » ، وقد وجد الاناريون لهذه الكتابة نموذجا في النقوش المكتوبة بلغة سبأ على الاحجار والمعادن ، وعلى لوحات من النحاس في الاغلب (١) .

نقصد بذلك ان الكتابة في الجزيرة العربية قديمة العهد ، ولا بد انها مرت بعدة مراحل في التاريخ حتى تطورت الى الكتابة العربية التي عرفت في اخريات الجاهلية واول الاسلام ، ولا يمكن ان تكون هذه الكتابة قد وجدت في هذين العهدين فجأة على حالتها المتطورة نسبيا حينذاك . ان الفارق الذي نراه بين كتابتنا اليوم وكتابة عهد الاسلام الاول ، كما تبدل الوثائق المخطوطة التي وصلتنا من ذلك العهد ، ليس فارقا كبيرا جدا . وهذا يعني ان كتابة العهد الاسلامي قد عرفت تاريخا اطول من ذلك حتى وصلت الى حالتها تلك .

وبالاجمال ، نقول : صحيح ان الكتابة كانت نادرة حينذاك في الجزيرة ، ولكنها كانت موجودة . وعند هجرة النبي وصحابته الى المدينة كان سبعة عشر رجلا وثلاث نسوة يعرفون الكتابة بين المسلمين ومنهم الذين عرفوا باسم « كتبة الوحي » وبينهم : ابو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وطلحة ، وزيد بن ثابت (٢) . وقد دعت حاجة التنظيم الاسلامي الجديد الى نشر الكتابة بين المسلمين ، فاخذوا يبحثون عن الذين يعرفون الكتابة بين السكان لكي يعلموا غيرهم الكتابة ، وبعد انتصار الاسلام في معركة « بدر الكبرى » ضد قريش ، كان عدد من الاسرى في الفنائم ، فأعلن محمد تشريعا يقضي بأن كل اسير يعلم عشرة من اهل المدينة الكتابة ينطلق من الاسر بعد ان كانت تقاليد الجاهلية تجعل المال هو الفدية الوحيدة للفكالك من الاسر . وبذلك اخذت الكتابة تنتشر ، وينتشر معها قدر من التعليم الديني . وهناك قول بان النبي حث بعض اصحابه يومئذ على تعلم لغة اخرى الى جانب اللغة العربية (٣) .

(١) راجع ص ٢٤٧ - ٢٥٢ من الكتاب .

(٢) راجع البلاذري : فتوح البلدان ، طبعة اوربا ، ص ٤٧١ - ٤٧٤ .

(٣) احمد امين : فجر الاسلام ، ط ٨ - ١٩٦١ ، ص ١٤٢ .

حصيلة الفصل الثاني

رأينا الاسلام يظهر في الجزيرة العربية اوائل القرن السابع على حين كان مجتمع الجاهلية يتمخض بتطورات اجتماعية تتناول الاسس التي يقوم عليها بناء هذا المجتمع ، ورأينا ان ظهور الاسلام في تلك المرحلة من تاريخ العرب لم يكن في معزل عما كان يجري فيها من احداث تهز اسس التركيب الاجتماعي الجاهلي القائم على النظام القبلي ذي الخصائص المرتبطة بظروفها المعينة . وعلى هذا بحثنا عن مكان العلاقة بين هذه الاحداث المؤذنة بتغيير ما في حياة سكان الجزيرة يومئذ وبين ظهور هذا الحادث الكبير الذي اعلنه محمد بوصفه ديناً آلهياً ينطق به عن الوحي الالهي .

بدانا نمسك براس الخيط الموصل بنا الى مكان هذه العلاقة ، مذ رأينا تلك الصلة السابقة لظهور الاسلام بين صاحب الدعوة الاسلامية نفسه وبين ذلك التيار الديني والفكري الذي انبثق في احدى المناطق الزراعية ثم اخذ يشيع امره في سائر المناطق المستقرة وشبه المستقرة من الجزيرة . نعلم ان ذلك التيار المعروف في تاريخ العرب قبل الاسلام ، وفي تاريخ الاسلام ذاته ، باسم دين الحنفاء . ولم يكن مصادفة ان وصف الاسلام ، في القرآن والحديث النبوي ، بأنه الدين الحنيف . وقد وجدنا في قول المؤرخين بأن محمداً كان واحداً من هؤلاء الحنفاء ، او على صلة وثيقة بهم ، دليلاً اخر على ان الاسلام حين ظهر في الجزيرة كان استمراراً تطورياً موضوعياً لدعوة

الحنفاء ذاتها ، وهي دعوة وجدنا انها برزت في الفترة التي كانت فيها العلاقات الاجتماعية في البادية وفي المدن وفي المناطق الزراعية قد بدأت تتميز شيئا فشيئا بتغيرات جديده ، ووجدنا في هذه الدعوة ، اي دعوة الحنفاء ، انها تحمل ايضا انعكاسات عن تغير في مفاهيم المجتمع الجاهلي الفكرية وتصوراته الروحية ، بسبب من التغير البادئ في النظام القبلي وطابعه القبلي البدائي .

- ٢ -

من هنا استخلصنا بعض الجوانب المهمة من الجذور الاجتماعية والمعرفية التي قام عليها الاسلام حين قام في تلك الظروف بعينها .

ولكسي نعرف هذه الجوانب بالتعيين ، بحثنا **اولا** عن المنشأ الاجتماعي الذي خرج منه صاحب الدعوة الاسلامية ، ورجعنا **ثانيا** الى الوضع الطبقي لسكان مكة التي ظهر فيها الاسلام ، ونظرنا **ثالثا** في الاسس والمبادئ العامة التي بنى عليها الاسلام عقيدته وشريعته كليهما ، فخرجنا من كل ذلك برؤية موضوعية وصلت بنا الى الاستنتاجات الآتية :

١ - ان الاسلام ، في جوهره ومحتواه الواقعي ، بل في شكله الديني ومفاهيمه الميتافيزيقية والمثالية كذلك ، كان استجابة موضوعية ، مباشرة حينما وخفية حينما ، لما كان يقتضيه مجتمع الجاهلية من تفسير تاريخي ، ولما كان يعانيه من تناقضات حادة في مكان ( مكة مثلا ) ، وغير حادة في اكثر من مكان ( البيئات البدوية غير المستقرة ) . وهي تناقضات تلتقي كلها تقريبا عند القاعدة المادية لها ، وان تباعد بعضها عن بعض من حيث مظاهرها واشكالها الاجتماعية والروحية والفكرية . وقاعدتها المادية هذه هي مظاهر التفكك في النظام القبلي بسبب من انهيار الاقتصاد الطبيعي وشروع التعامل التجاري والنقدي والربوي و بروز ظاهرات من التمايز والتفاوت الاجتماعي بين الاغنياء والفقراء ، اي بين كبار التجار والمرابين ورؤساء القبائل وبين صغار التجار والحرفيين والمستخدمين والمعدمين والمدينين بالربا الفاحش وافراد القبائل .

٢ - ان مبدئي **التوحيد والقيامة** اللذين دارت عليهما عقيدة الاسلام بالاساس ، ينطوي وراء مفاهيمهما الغيبيتين **جنرا اجتماعيا** . فاذا كان مبدأ التوحيد يعني ، بشكله الديني ، وحدة الاله الخالق للكون ، ثم وحدة الدين ،

فاننا نستطيع ان نلمح في فكرة التوحيد انعكاسا قد يكون خفيا لفكرة التوحيد الاجتماعي ، توحيد المجتمع القبلي المنفرد على اساس جديد وليكن هذا الاساس دينيا . فالهمم ان التفكك والانحلال اللذين كان يعانيهما النظام القبلي عند ظهور الاسلام ، كانا يتطلبان توحيد مختلف الاطر القبلية ضمن اطار **الدين الواحد** الذي كان يعني اجتماعيا : **اطار الشعب الواحد** .

واذا كان مبدأ **القيامة** بمفهومه الديني ، وجود عالم اخر وراء عالمنا المادي ، فهو يحمل بصورة تكاد تكون مباشرة وعدا للمحرومين والمظلومين اجتماعيا بانهم سيجدون في ذلك العالم الاخر بديلا عن الحرمان والظلم وعزاء عن واقعهم السيء ، ويحمل مع ذلك تهديدا لظالمهم بالعذاب الاخروي . لكن قوى الاضطهاد الاجتماعي كان يمكن ان تستفيد من **احالة العدالة** الى الآخرة .

٣ - غير ان الاسلام اضاف الى مبادئ العقيدة شريعة ظهرت فيه الانعكاسات الاجتماعية اكثر وضوحا مما نراه في مبادئ العقيدة . فقد جاء التشريع هذا بتحريم الربا والاحتكار وكنز الذهب والفضة ، وفرض ضريبة الزكاة على بعض المداخيل المادية للاغنياء وجعل عائدات هذه الضريبة حقا لاصناف معينة من الفقراء الاشد اعوازا ، ووضع بعض الحدود المنظمة للعلاقات الانتاجية والاجتماعية . ولكن المبدأ الاساسي لتشريع الاسلام هو اقرار **التمييز الاجتماعي** . ورغم ذلك كانت تشريعاته المشار اليها صدمة لاغنياء مكة اشاعت فيهم **الذعر** ، اذ نظروا الى اثر انتصار الاسلام على مصالحهم في المدى القريب ، دون ان يكون لديهم الوعي الطبقي الكافي لرؤية الخط العام للتطور الذي لن يكون مناقضا لتطور مواقعهم الطبقي في المدى البعيد . لذلك لقي الاسلام وصاحب الدعوة الاسلامية والمسلمون الاولون اضطهادا عنيفا في مكة من زعامة قريش الغنية ، ولم يلق انصارا كثيرين من فقرائها في اوائل الدعوة ، اذ لم تظهر التشريعات الاجتماعية الاسلامية الا بعد الهجرة من مكة الى المدينة ، ولم يجد هؤلاء الفقراء في الوعد والوعيد بيوم القيامه ما يدعوهم الى تحمل الاضطهاد في الدفاع عن الاسلام ، فقد كانوا محتاجين الى حل مشكلتهم المادية بمعالجة مادية عاجلة .

٤ - وجاء الاسلام بمفاهيم تتعلق بميتافيزيقا الكون والعالم وبمركز الانسان في الكون ومسؤوليته عن افعاله ، وان كان تحديد هذه المسؤولية يبدو متناقضا من حيث ان هذا التحديد جاء في القرآن حينما يقول بحرية الانسان في افعاله ، ويقول حينما بالجبرية .

من الانقطاع في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي ، ولكن ليس انقطاعا مطلقا ، لان الانقطاع المطلق في مجرى تاريخ التطور ، مهما يكن موضوع التطور ، امر مخالف لقانون التطور نفسه الذي هو وحده القانون المطلق . ولذلك لاحظنا ان الفكر العربي ، انشاء هذه المرحلة من تاريخه ، قد شق لنفسه مجرى آخر غير الذي كان يجري فيه قبيل ظهور الاسلام . وهذا المجرى الاخر وجده باستخدام « الاجتهاد بالرأي » في مسألة تطبيق القواعد التشريعية العامة على الحالات والحادثات والحاجات الجديدة في حياة المسلمين ، اذ كان هذا النوع من « الاجتهاد » يفسح مجالا - وان محدودا - للنظر العقلي . غير اننا سنرى في الفصول الالية ان الفكر العربي لم يبق تطوره محصورا في هذا النطاق المحدود . فقد انطلق في مجاري عدة منذ نهاية عهد الخلفاء الراشدين وبداية العهد الاموي .

٨ - وكان لا بد لنا ، وقد رأينا « نظرية » المعرفة في الاسلام محددة بالمصدر الالهي ، من ان ننظر في الايات القرآنية والاحاديث النبوية التي تدعو الى استخدام العقل ، وتمجد نعمة العقل . وهنا لاحظنا ان سياق هذه النصوص يحصر قيمة العقل في نطاق ما يستطيع ان يقدمه من دعم للمعرفة اليمانية الدينية ، ولكننا - مع ذلك - وجدنا في اهتمام القرآن والسنة بشأن العقل حتى في هذا النطاق المحدود موقفا ايجابيا من حيث هو اعتراف بضرورة دعم العقل للعقائد اليمانية ، ثم ارجعنا هذه المسألة بمختلف جوانبها الى كونها تعكس واقعا موضوعيا لا يمكن تجاوزه .

٩ - واخيرا تحدثنا في نهاية الفصل عن الظواهر الثقافية الاخرى في تلك المرحلة من حياة الدين الاسلامي ، فلاحظنا شيئا من الخمود اصاب الشعر العربي ، مع ازدهار الخطابة ، وعللنا هذه الظاهرة بمحاربة الاسلام للشعر لتحويل الانظار الى الاسلوب القرآني الرفيع المستوى من حيث القيم الجمالية الفنية ، اضافة الى محتواه العقدي والتشريعي .

٥ - وقد عرضنا في الفصل الثاني مسألة الهجرة الاسلامية من مكة الى المدينة ( يثرب ) واسباب هذه الهجرة والنتائج الحاسمة لها والصراع بين مكة والمدينة بعد الهجرة ، مع بقاء الاساس الجوهري للصراع قائما على ما تضمنه الدعوة الاسلامية من تغيير للاشكال الاجتماعية التي كانت سائدة مجتمع الجاهلية ، ومجتمع مكة بالخاص .

٦ - ثم عرضنا في هذا الفصل للمرحلة التشريعية للاسلام التي بدأت فور هجرته الى المدينة وقيام التشريع في هذه المرحلة على قاعدة مادية فسي الاغلب ، وارتباطه بالحاجات الواقعية التي اقتضتها الهجرة نفسها ، واقتضتها بعد ذلك الانتصارات التي اخذت تتحقق للاسلام على ايدي « الانصار » و « المهاجرين » ضد زعامة قريش في مكة ، حتى خضعت هذه الزعامة القرشية للمكية للواقع ، وانفتحت مكة بوجه الاسلام ، وعادت الى مركزها الديني بوجه جديد تحت راية الاسلام .

وفي معرض كلامنا في هذا الفصل عن التشريع الاسلامي اشرنا الى ظاهرة تشريعية تتضمن الاعتراف بمبدأ التطور في التشريع على خلاف ما قد شاع بعد ذلك عند بعض العلماء الاسلاميين من ان كل ما جاء في شريعة الاسلام خالد الى يوم القيامة لا يجوز فيه التغيير والتبديل .

٧ - وفي سبيل تحديد « نظرية » المعرفة في الاسلام ، رابناها بتحديد هنا بالمصدر الالهي ، وهو الوحي من الله على النبي ، سواء كانت المعرفة عقدية ام تشريعية . وبهذا رأينا المعرفة ترتبط بالايان . وقد استندنا في تحديد « نظرية » المعرفة وعلاقة المعرفة بالايان الديني الى الوثائق الاساسية للاسلام ، التي هي القرآن والسنة ( قول النبي وفعله ) .

وبناء على هذا التحديد رأينا ان **الجدل العقلي** لم يكن مقبولا لدى النبي ، بل لقد كان مبغوضا عنده ، فكان يدعو الى تجنبه ، ولا سيما الجدل في العقائد . وقد استندنا في تقرير ذلك الى نصوص قرآنية ، واحاديث رواها صحابة النبي عنه ، والى آراء علماء اسلاميين من المتقدمين والمتأخرين . وفي هذا الصدد لاحظنا ان منع الجدل العقلي بشأن العقائد احدث شيئا

## الفصل الثالث

### عهد الخلفاء الراشدين

(٦٣٢ - ٦٦١ م)

١ - انفجار الصراع الاجتماعي - السياسي



## ١ - .. فإن محمدا قد مات »

مات محمد بن عبدالله ، صاحب الدعوة الاسلامية ، عام ٦٣٢ م فبسي  
المدينة ، بعد اثنين وعشرين عاما من قيامه بأمر الدعوة ، قضى منها الثلاثة  
عشر الاولى في مكة ، وقضى الاعوام الاخيرة منها في المدينة بعد الهجرة .  
والمعروف انه ولد عام ٥٧٠ م ، فيكون قد عمر اثنين وستين عاما . ٤٢

كان موته صدمة عنيفة فاجت المسلمون بعامة ، لكن المفاجأة احدثت  
هزة عميقة لدى نفر ممن كانوا ينظرون الى محمد ، كنيي ، نظرة ترفعه السي  
ما فوق طبيعة البشر ، بمعنى انه لا يمكن ان يتعرض للموت كما يتعرض  
له البشر . ولعل عمر بن الخطاب عرض له مثل هذه النظرة في لحظات  
المفاجأة . فهو مذ رأى الناس يكون محمدا سارع الى منبر المسجد خطيبا ،  
فقال : « لا اسمعن احدا يقول ان محمدا قد مات . ولكنه ارسل اليه كما ارسل  
الى موسى بن عمران ، فلبث عن قومه اربعين ليلة .. والله اني لارجو ان  
يقطع ايدي رجال وارجلهم يزعمون انه مات » (١) . ثم جاء ابو بكر وعمر يخطب  
الناس ، فقال له ابو بكر : اسكت ، فسكت . فصعد ابو بكر المنبر ، فقال : « اما  
بعد فمن كان منكم يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان منكم يعبد  
الله فان الله حي لا يموت » ، ثم تلا الآية : « وما محمد الا رسول قد خلت  
من بعده الرسل ، افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم .. » (٢) . فقال عمر :

(١) طبقات ابن سعد الكبرى ، ( ط دار صادر - دار بيروت ١٩٥٧ ) مجلد ٢ ، ص ٢٦٦ .

والظري : ص ٢ ، ص ١٩٧ - ١٩٩ ، وغيرهما .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٤٤ .

أهدا في كتاب الله ؟ . قال أبو بكر : نعم . الخ . . وفي رواية أن عمر بن الخطاب قال بعد سماع هذه الآية من أبي بكر : والله ما هو إلا أن سمعت أبا بكر يتلوها ، فعقرت (١) وأنا قائم حتى خررت إلى الأرض ، وأبقت أن النبي . . . قدمات (٢) .

حدثت هذه الهزة رغم أن محمدا لم يخدع الناس عن حقيقة شخصيته البشرية . فقد طالما كان يؤكد ، بوساطة القرآن أو بحديثه المباشر ، أنه بشر كسائر البشر (٣) . لكن الصورة التي انطبعت في نفوسهم واذهانهم عن صلته بالوحي الإلهي وعن السمة الخارقة التي وسم بها القرآن ، مقترنسة بالاعتقاد أن محمدا **إلهي** لا يقرأ ولا يكتب - هذه الصورة ، كانت قد بذرت فيهم بذرة الوهم بأن للنبي طبيعة تتسامى عن طبيعة البشر ، حتى أنكروا أن يصيبه الموت كما يصيب كل بشري . غير أن تلك المواجهة الجريئة الحازمة من أبي بكر قد حسنت الموقف ، وردت إلى حظيرة الواقع أولئك الذين كانوا مستسلمين للوهم أما عن نقص معرفي أو بسبب من موقعهم الاجتماعي الذي يرون منه أن أسباغ « اللابشرية » على الإسلام قد يكون خيرا لهم . .

## ٢ - مشكلة الخلافة :

ما إن أعلن موت النبي ، حتى تنبعت لدى كبار الصحابة من المهاجرين والانصار ، نوازع الصراع على السلطة . تنبعت هذه النوازع فورا ، قبل أن يشيع جثمان النبي إلى مرقده الأخير في المدينة . وعلى الفور كذلك قسمت هذه النوازع صحابة النبي فريقين : فريق المهاجرين ، أي المكيين ، وفريق الانصار ، أي أهل « المدينة » وصار كل فريق يريد أن تكون له سلطة الخلافة بعد النبي ، أي أن تكون له القيادة الفعلية لهذه السلطة .

بهذا الانقسام ظهرت « فجأة » إلى السطح رواسب الصراع القديم بين مكة والمدينة ، الذي لم يكن قد مضى على كموته تحت قشرة الخضوع لسلطة التنظيم الإسلامي الواحد ، سوى أعوام معدودة . وظهرت إلى السطح - من جهة ثانية - المشاعر الطبقية الجينية التي كان يتحسس بها الانصار من قبل ،

(١) عفر ( بكسر الهمزة ) في الماضي وفتحها في المضارع ) : دهش .

(٢) ابن سعد : المصدر السابق ، ص ٢٦٨ .

(٣) من آيات القرآن : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي . . » ( سورة الكهف الآية ١١٠ ) . « قل سبحان ربي ، هل كنت إلا بشرا رسولا . . » ( سورة الاسراء ، الآية ٩٣ ) .

حيال المهاجرين ، دون أن تظهر صراحة في عهد النبي . ذلك أنه في أوائل الهجرة نظمت في « المدينة » مؤسسة إسلامية أشبه « بالشاعية » قامت على أساس كونها منظمة فوق القبلية وكون الإسلام ، كدين ، هو إطار هذه الوحدة الجامعة . وبذلك اختلفت مبدئيا عن نظام المشاعيات البدائية التي كانت العصية القبلية أساس وحدتها . غير أن المؤسسة الإسلامية هذه التي نشأت في « المدينة » عقب الهجرة ، ظهر فيها تمايز ملحوظ بين المهاجرين والانصار . فقد كان المهاجرون هم الفئة الأولى البارزة فيها ، سواء من حيث اختصاصهم بالقسم الأكبر من غنائم الحرب ، أم من حيث رجوع قيادة المؤسسة إلى زعمائهم ، لا سيما أبو بكر وعمر بن الخطاب اللذان كان يبدو أنهما يؤديان الدور الأول في قيادة شؤون المؤسسة . من هنا داخل نفوس زعماء الانصار ، وهم أهل البلد الأصليين ، نوع من الشعور بالخيبة في ما كانوا يرجون من دعوتهم محمدا وصحابته المكيين للهجرة إلى بلدهم ونصرة الدعوة الإسلامية . وقد حملوا هذا الشعور وكتبوه مدة حياة محمد في « المدينة » . ثم ما إن نادى المنادي بأن محمدا قد مات ، حتى سارع هذا الشعور المكبوت للظهور إلى السطح كما قلنا .

إضافة إلى ذلك ، حدث انقسام آخر بين المهاجرين أنفسهم في الوقت ذاته . فقد تنبعت كذلك رواسب الفوارق القديمة في الجاهلية بين بني هاشم الذين ينتمي إليهم النبي ، وصهره وابن عمه علي بن أبي طالب من جانب ، وبني عبدشمس وتيم وأمية وغيرهم ، الذين ينتمي إليهم سائر المهاجرين ومنهم أبو بكر وعمر بن الخطاب من جانب آخر . إذ كان الغالب من بني هاشم يمثل الفرع الفقير بين الفروع الأخرى العليا في قريش بمكة في الجاهلية ، فكان طبيعيا أن يفكروا الآن ، وقد فقدوا بموت النبي مكانتهم التي كان هو - أي النبي - تعبيرها وتجسيدها الأعظم ، بل هو الذي خلق معناها الاسمى ، بأن يستبقوا هذه المكانة لهم عن طريق علي بن أبي طالب صهر محمد وابن عمه والذي ناضل دونه ببطولة في حروبه ضد زعماء مكة بعد الهجرة ، وبات في فراشه ليلة خروجه - أي خروج محمد - من مكة مهاجرا إلى المدينة لكي يتلقى عنه المكيدة التي كان القرشيون قد دبروها لتلك الليلة ليقتلوا محمدا في فراشه قبل خروجه من مكة .

## ٣ - كيف انفجر الصراع :

من كل هذه العوامل انفجر الصراع فجأة منذ اللحظة الأولى لموت النبي . والملاحظ هنا أن القوم لم يستطيعوا إخفاء الدوافع الحقيقية ، السياسية والاجتماعية ، لهذا الصراع تحت ستار من المظاهر الدينية . يبدو ذلك

واضحاً من الصورة التاريخية الصريحة التي يروها المؤرخون الاسلاميون انفسهم على النحو التالي الذي نقله بايجاز :

في حين كان علي بن ابي طالب ، والعباس بن عبدالمطلب عم النبي ، واسامة بن زيد احد الصحابة ، مشغولين في غسل جثمانه وتكفينه ، ثم حمله الى مدفنه قرب غرفته التي توفي فيها بيت زوجته عائشة ، كان منادي « الانصار » ينادي في « المهاجرين » قائلاً : « اجعلوا لنا في رسول الله نصيباً في وفاته ، كما كان لنا في حياته » . فبدأ اول الامر - ان ذلك لا يعني اكثر من انهم يريدون المشاركة في عملية الدفن لينالوا شرف هذه المشاركة . ولذلك بادر علي بن ابي طالب بدعوة احد الانصار ، وهو اوس بن خولي ، ان يشارك في النزول معهم الى القبر لدفن النبي وتوديعه الوداع الاخير . ولكن سرعان ما انكشف المعنى الذي يقصدونه بكلمة « النصيب » التي اطلقها مناديهم . فقد ظهر انه بينما علي بن ابي طالب يدعو صاحبهم اوس اذا بزعماء الانصار هؤلاء يعتقدون اجتماعاً في « سقيفة بني ساعدة » ، ثم يعلنون امارة المسلمين - اي الخلافة - بعد محمد لزعيم الخزرج الانصاري : سعد بن عباد . فبلغ الامر ابا بكر وعمر بن الخطاب وبعض المهاجرين ، فجاءوا مسرعين الى حيث يجتمع الانصار ، وابتعدوا الناس عن سعد بن عباد الذي اعلنه الانصار اميراً ، وشق ابو بكر طريقه الى صدر الاجتماع وخطب في المجتمعين قائلاً : « يا معاشر الانصار ! . منا رسول الله ، فنحن احق بمقامه » . فاجاب الانصار :

« منا امير ومنكم امير » . فقال ابو بكر : « منا الامراء ، واتم الوزراء » . واحتدم الجدل بين الفريقين : المهاجرين ، والانصار ، حتى كادت الفتنة تشتعل بينهم ، لولا ان انقذ الموقف واحد من زعماء الانصار : ابو عبيدة الجراح ، اذ تقدم الى ابي بكر وبايعه بالخلافة فانقاد الانصار لراي ابي عبيدة الحاسم ، واصبح ابو بكر اول خليفة من الخلفاء الاربعة للنبي بعد وفاته ، وهم الذين اطلق عليهم المسلمون لقب « الخلفاء الراشدين » : ابو بكر من بني تيم ، ثم عمر بن الخطاب من بني عدي ، ثم عثمان بن عفان من بني امية ، ثم علي بن ابي طالب من بني هاشم ، وكلهم من المهاجرين .

غير ان الصراع لم ينحسم ، فعلاً ، بذلك . فقد كان بنو هاشم - وهم آل محمد - غائبين عما حدث في « سقيفة بني ساعدة » ، فلما علموا بالامر ثار بهم الغضب ، وقدم بعضهم الى حيث حدث الامر ، ووقف احدهم ، عتبة بن ابي لهب ، يشد شعراً يمدح به علياً بن ابي طالب وكأنه يرشحه للخلافة دون غيره ، داعياً الى كونه - اي علي - هو صاحب الحق وحده بالخلافة .

ويقول اليعقوبي ( - ٢٨٢ هـ - ٨٩٥ م ) ، ان علياً بن ابي طالب بعث الى عتبة هذا ينهائه (١) عن دعوته التي اعلنها . ولكنه - اي علي - تخلف عن مبايعة ابي بكر ومعه جماعة من بني هاشم وبني امية . ويبدو ان فريقاً من الغاضبين ذهب الى علي بن ابي طالب يريدون مبايعته بالخلافة ، فطلب اليهم ان يرجعوا اليه في الفد وقد حلقوا رؤوسهم ، فلما كان الفد لم يحضر منهم سوى ثلاثة نفر (٢) .

صحيح ان علياً بن ابي طالب تعاون مع الخليفة الاول ابي بكر ، وتعاون مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، وصحيح قبل هذا ان الانصار انقادوا لكبيرهم ابي عبيدة ، لكن الصراع بقي كامناً اول الامر ، ثم ظهر واحتدم احتداماً دمويًا حيناً ، وفكرياً وايدولوجياً حيناً . لان الدوافع القائمة وراءه بقيت دون حسم ، ولان المحتوى الاجتماعي - السياسي لهذا الصراع هو لم يتغير . غير انه صراع ايجابي تاريخياً ، فهو - من جهة اولى - كان ضرورة يقتضيها قانون حركة التطور الاجتماعي . وهو - من جهة ثانية - كان مصدراً خصباً لشيء حركات فكرية اصيحت ، فيما بعد ، من مكونات حركة تطور الفكر العربي - الاسلامي ، ولا سيما الفكر الفلسفي منه .

#### ٤ - الشكل الديني للصراع

وبالرغم من ان الصراع كان مسوقاً بدوافع اجتماعية - سياسية غير خفية ، قد اتخذ شكله الديني ، لان هذا هو الشكل التاريخي له موضوعياً في ذلك العصر . ومن هنا تحول ظاهر الصراع من كونه صراعاً بين المهاجرين والانصار على السلطة ، الى كونه صراعاً بين الهاشميين وسائر الفرقاء على من هو صاحب الحق الديني في الخلافة .

ان مسألة « الحق الديني » هذه كان لها دور في نشوء محور اخر للنزاع يرتبط بتحديد المفهوم الاسلامي للخلافة : هل هي حق آلهي ، وهل منصب الخليفة منصب آلهي محضاً ، كشأن مفهوم النبوة والنبي عند المسلمين ؟ . ومعنى ذلك انه واجب على الله ان يختار شخص الخليفة ، كما يختار شخص النبي ، لمؤهلات خاصة به تؤهله لتابعة اداء الرسالة النبوية ، واهمها ان يكون الخليفة افضل الناس واعلمهم . وبهذا المعنى يكون الخليفة اماماً للمسلمين ، ويكون اختياره بوساطة الوحي المنزل على النبي ، ويصبح واجباً

(١) اليعقوبي : تاريخه ، طبعة النجف ١٩٥٨ ، ج ٢ ، ص ١٠٣ .

(٢) المصدر السابق : ج ٤ ، ص ١٤٧ - ١٤٨ . راجع الطبري : ج ٢ ، ص ٢٠٢ .

على النبي تبليغ المسلمين هذا الاختيار بنص واضح صريح ، ويصبح واجبا على المسلمين ، بعد النبي ، الخضوع لهذا الاختيار والاعتقاد به كجزء من الايمان ، او كاصل من اصول العقيدة كشأن الاعتقاد بالنبوة والنبي ، بحيث لا يكون الفرق بين النبي والامام الا بالوحي ، اي يكون الوحي خاصا بالنبي دون الامام ؟ . ام ان الخلافة منصب رئاسي لا يأتي اختياره من عند الله ، بل هو حق من حقوق المسلمين انفسهم ، فهم الذين يقررون طريقة اختيار الخليفة ، وهم الذين يقررون الصفات التي يرون ضرورة توفرها في من يتولى امر هذا المنصب فيهم ؟ .

هذا الشكل الجديد من النزاع في امر الخلافة تفرع عنه لدى القائلين برفض كون الخلافة منصبا آلهيا ، نزاع آخر : هل واجب ان يكون الخليفة من بني هاشم في قريش ، ام واجب ان يكون من قريش بوجه عام ، ام يصح ان يكون من غير قريش في العرب ، ام يصح ان يكون من العرب وغير العرب من المسلمين حتى لو كان « عبدا حبشيا » كما قال الخوارج بعد ذلك ؟ .

اما القول بأن الخلافة حق آلهي ، فهو القول الذي اخذ به انصار علي بن ابي طالب ، وصار بعد ذلك اصلا من اصول العقيدة والايان عند الشيعة . وقد اقتضاهم ذلك ان يشبوا النص الالهي الموحى به على النبي باختيار علي اماما للمسلمين ، وان يشبوا التبليغ النبوي لهذا النص . وهم يذكرون لاثبات ذلك نصوصا عدة ، ولكن النص الاكثر اعتمادا لهم والاقوى سندا تاريخيا واسلاميا ، هو ما يسمى بـ « حديث الغدير » . وقصة هذا الحديث ، كما تروىها المصادر الاسلامية كافة . اي مصادر الشيعة والسنة على السواء - هي : ان النبي حين خرج من مكة عائدا الى المدينة بعد الحج الاخير ، وبسمى « حجة الوداع » ، اوحى اليه في الطريق : « يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته » (سورة المائدة - الآية ٦٧) . فامر النبي اصحابه فاجتمعوا ، في مكان عند غدير يسمى « غدير خم » ، ثم دعا اليه عليا بن ابي طالب ، فوقف الى يمينه ، ثم خطب - اي النبي - فقال : « لقد دعيت الى ربي ( يقصد ان وفاته قريبة ) وانني مجيب ، وانني مفادركم من هذه الدنيا ، وانني تارك فيكم الثقليين : كتاب الله ، وعترتي ، اهل بيتي » . ثم اخذ بيد علي ورفعها بحيث يراها الجميع ، وقال :

« يا ايها الناس ! الست اولي منكم بانفسكم ! . » قالوا : بلى . فقال : « من كنت مولاه فهذا علي مولاه . اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وادر الحق حينما دار » .

فلما انتهى النبي من خطابه ، قال عمر بن الخطاب مهنئا عليا : بخ ، بخ ،

لك يا علي . اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » . ثم عاد النبي السي خيمته ونصب خيمته اخرى بجانبها لعلي . ثم امر المسلمين ان يبايعوه بالامانة ، ويسلموا عليه بأمره المؤمنين رجالا ونساء (١) .

هذا الحديث يتفق على صحته تاريخيا ، كما قلنا ، مختلف المذاهب الاسلامية ، واكن يختلفون في دلالاته . ومركز الاختلاف كلمة : « المولى » او « الموالة » الواردة في الحديث . فالشيعة تقول ان الكلمة اطلقها النبي على نفسه اولا حين قال : « من كنت مولاه » وهي تعني هنا : من كنت ولي امره دينيا ، ثم اطلقها على علي ثانيا حين قال مباشرة : « .. فهذا علي مولاه » ، فهي اذن تعني بالنسبة لعلي ما تعنيه بالنسبة للنبي ، اي ان عليا في الحديث قد نصبه النبي وليا لامر المسلمين كما كان هو ، اي اماما لهم ، اذ لا يجوز فسي الاسلام ان يكون نبيا مثله ، لان محمدا خاتم الانبياء ولا نبي بعده .

غير ان الفرقاء الاخرين من المسلمين ، قالوا ان كلمة « المولى » او « الموالة » ، وكل ما ورد في الحديث من افعال ومشتقات للكلمة ، انما تدل على المودة والمحبة فقط ، وليست تعني النص على الامامة .

هذا جانب من النزاع في شكله الديني على مسألة الخلافة . وفي هذا الجانب نفسه قال بعض المسلمين ان النبي نص ناصيا خفيا على خلافة ابي بكر ، لا على خلافة علي . وذلك ما يذكرونه من ان النبي امر الصحابة ، اثناء مرضه الاخير ، ان يصلوا جماعة وان يكون ابو بكر امامهم في صلاتهم هذه . فقالوا ان الامامة في الصلاة هي الامامة الصغرى ، وان ذلك يوحى باسناد النبي الامامة الكبرى الى ابي بكر ، وهي الامامة العامة في سائر شؤون الاسلام والمسلمين . وقد استند عمر بن الخطاب الى هذه الحجة في طلب البيعة لابني بكر يوم السقيفة (٢) . ويذكرون سندا اخر لخلافة ابي بكر عن النبي ، هو حديث روي عن محمد بن عمر باسناده الى محمد بن عمرو الانصاري انه سمع عاصما بن عمر بن قتادة يقول ان النبي ابتاع بعيرا من رجل الى اجل . فقال : يا رسول الله ان جئت فلم اجدك ؟ . يعني بعد الموت . قال : فات ابا بكر .. الى اخر الحديث (٣) . ويذكرون الى ذلك احاديث من هذا القبيل مفصلة في كتب الحديث والسيرة .

(١) من مصادر اهل السنة التي اوردت هذا الحديث : ابن تيمية في « منهاج السنة » ،

ج ١ ، ص ٨ . ومن مصادر الشيعة : المجلسي في « حياة القلوب » ، ص ٣٣٩ .

(٢) طبقات ابن سعد : مج ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٢٦ .

والجانب الاخر من النزاع على منصب الخلافة ، هو الجانب الذي يدور على كون هذا المنصب غير آلهي ، بل حقا للمسلمين انفسهم يختارون له من يروونه الاصلح لامورهم . في هذا الجانب نشأت مشكلة قبلية ، ولعلها طبقية بوجه من الوجوه . فقد رأينا - من قبل - كيف تمسك كل من « المهاجرين » و « الانصار » بحقهم في منصب الخليفة . وهنا يبدو للمشكلة وجه هو اقرب ان يكون طبقيا لما سبقت الاشارة اليه من ان « الانصار » كانوا يتحسسون مشاعر شبه طبقية تجاه المهاجرين ، بسبب من التمايز الملحوظ بينهم وبين « المهاجرين » الذين كان ظاهرا انهم هم « الفئة الاولى » البارزة في ما سميناه « المشاعية الاسلامية » في « المدينة » . وقد رأينا ، الى جانب ذلك ، من يدخل طرفا اخر في التنافس على منصب القيادة العليا للسلطة الاسلامية . اذ رأينا ، مثلا ، حين انتهى امر الخلافة الى ابي بكر ، في مؤتمر سقيفة بني ساعدة ، ان ابا سفيان بن حرب ( وهو ابو معاوية مؤسس الدولة الاموية ) تخلف عن مبايعة ابي بكر ، وقال مثيرا زعماء قريش : « ارضيتم يا عبد مناف (1) ان يلسي هذا الامر عليكم غيركم ؟ » (2) . وتقول المصادر ان بني هاشم وبني امية معا - بالرغم من اختصاصهم - غضبوا ان يتولى الخلافة رجل من بني تيم ، اي ابو بكر . من هنا ظهرت آراء في الخلافة : هل هي حصر في فئة من قريش ، او في قريش جملة ، او هي حصر في العرب ، او هي للمسلمين جميعا ، عربا وغير عرب ؟ .

كان شكل الصراع ، في كل ذلك ، دينيا ، وكانت الحجج لكل فريق دينية ايضا . لكنه اجتماعي - سياسي ، شبه طبقي ، بجوهره ومضمونه . فكبتسار التجار من جهة ، والطامحون الى الثراء والتوسع في حملة الفتح من جهة ، كانوا يرون في تسلط مقاليد الخلافة الاسلامية تحقيقا لمصالحهم القوية .

## ه - مشكلة « الشورى »

قلنا ان في المسلمين من لا يوافق على كون الخلافة منصبا آلهيا وقال هؤلاء ان النبي ترك امر هذا المنصب الى المسلمين يختارون له من يروونه اهلا للقيام بشؤونهم العامة . لكن ، وقع الخلاف هنا في طريقة نصب الخليفة : ان يكون تعيينا ام انتخابا ؟ . ومن الذي يحق له ان يتولى التعيين ، او من الذين لهم حق الانتخاب ؟ .

لقد فرض الواقع نفسه على كل رأي او جدل في المسألة ، وصار الواقع العملي هو النموذج الاسلامي التاريخي الذي يقرر وجه المسألة . فان مؤتمر

(1) عبد مناف احد اجناد القبائل القرشية . ويقصد ابو سفيان : يا بني عبد مناف ، اي

يا قبائل قريش ..

(2) اليعقوبي : ج ٢ ، ص ١٠٢ - راجع الطبري : ج ٢ ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

سقيفة بني ساعدة الذي اسفر عن نصب ابي بكر خليفة بمبادرة فردية من عمر بن الخطاب ، صار مرجعا في تحديد الراي وطريقة الاختيار . ثم حدث ان ابا بكر نفسه - وباختياره الشخصي - عين عمر بن الخطاب خليفة بعده (1) . ثم اخذ عمر بطريقة اخرى سميت بطريقة « الشورى » . ذلك انه حين اصيب بالطفنة التي اودت بحياته قيل له ان يعين من يخلفه ، فاختر ستة رجال من الصحابة (2) . وعهد اليهم ان يجتمعوا ، بعد موته ، ثلاثة ايام ، فينتخبوا واحدا منهم خليفة للمسلمين ، وحدد لهم عمر طريقة الاختيار بصورة مفصلة ودقيقة وموجهة الى حد انها تشير الى النتيجة التي توقعها علي بن ابي طالب ، وهو احد الستة ، منذ خرج من مجلس عمر بعد ان اعلن - اي عمر - الخطة ، فقال - اي علي - « لقوم كانوا معه من بني هاشم : ان اطيع فيكم قومكم لم تؤمروا ابدا . وتلقاه العباس ، فقال : عدلت عنا .. » (3) . وذلك ما حدث فعلا ، فقد نفذ عبد الرحمن بن عوف الخطة التي رسمها عمر قبيل موته ، بدقة ، حتى خرج « اهل الشورى » باختيار عثمان خليفة ثالثا بعد عمر (4) . اما بعد مقتل عثمان ، في سياق الانتفاضة المعروفة ، فقد صار الامر لاختيار الناس بصورة عفوية ، اذ كان علي بن ابي طالب هو المؤهل يومئذ للاختيار ، فبايعه ناس ، وحاربه ناس ، وتوقف اخرون ، على نحو ما سنرى .

## ٦ - نظرة في « الشورى »

لقد قيل الكثير عن مبدأ « الشورى » في المؤلفات الاسلامية ، حتى وصفوا عهد الراشدين بأنه « عهد الشورى » . فماذا يعني هذا المبدأ ؟ . لقد حدد بعض العلماء المسلمين المعاصرين مفهوم « الشورى » بأنه التشاور بين المسلمين في انتخاب الخليفة وفي شؤون الحياة العامة وشؤون « الحكم فسي دولة الاسلام » (5) . فهل كان اختيار الخلفاء الراشدين متطابقا مع هذا المفهوم ؟ .

(1) في احدي الروايات ان ابا بكر اشرف - وهو في المرض الذي مات به - على الناس وهو يقول : « اترضون ان استخلف عليكم ، فاني والله ما اوت من جهد الراي ولا وليت ذا قرابة . واني استخلف عمر بن الخطاب ، فاسمعوا له واطيعوا » ، فقالوا : سمعنا واطعنا ، ( الطبري : ج ٤ ، ص ٥١ ) .

(2) هم : سعد بن ابي وقاص ، وعلي بن ابي طالب ، وعثمان بن عفان ، وعبد الرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله .

(3) الطبري : ج ٥ ، ص ٣٥ .

(4) راجع تفاصيل عملية « الشورى » عند الطبري : ج ٥ ، ص ٣٥ - ٣٩ .

(5) الشيخ مصطفى الزرقا : « الشرع بوجه عام ، والشريعة الاسلامية وحقوق الاسرة فيها » .

بحث نشر في كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة » ، جمع وتقديم محمد خلف الله ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٢٧ .

ان اللوحة التي عرضناها هنا تجيب عن السؤال . فهي تقدم الامر الواقع كما حدث بالتعاقب منذ خلافة ابي بكر الى خلافة علي . فهل نرى في هذا الامر الواقع تطبيقا عمليا لمبدأ الشورى يصلح ان يقال عنه ما يقال في معظم المؤلفات الاسلامية المعاصرة ؟ . انه لو اوضح - استنادا الى هذا النموذج التاريخي - ان مبدأ الشورى لم يتخذ وضعه التطبيقي لدى ممارسة شؤون « الحكم في دولة الاسلام » ، بل اتخذ وضعاً اخر لا يتطابق مع مبدأ الشورى بمفهومه الذي يفسره علماء المسلمين ، حتى في عهد عمر ، رغم كونه العهد الراشدي الذهبي .

هذا ما يقال ، اجمالاً ، عن مبدأ الشورى في سياق التطبيق فلننظر الان في الوضع التشريعي لهذا المبدأ :

ليس في النصوص الاصول ( القرآن والسنة ) ما يقضي باعتبار الشورى مبدأ تشريعياً صريحاً ، اي اعتباره جزءاً من الشريعة الاسلامية يجب التزامه بشأن التشريعات الواجبة الاتباع في النظم الاسلامية . . فان اظهر نص قرآني ورد بهذا الشأن هو : « .. وامرهم شورى بينهم » ( ١ ) . ان هذا النص لا يدل على « تشريعية » المبدأ ، لانه لم يرد في سياق التشريع في الآية ، بل ورد خلال وصف « اخلاقية » المؤمنين و « سلوكيتهم » . وهو - اي هذا النص - يخلو من الدلالة على كونه خاصاً بنظام الحكم ، ولو انه كان يحمل هذه الدلالة لكان من المستبعد ان يجري اختيار الخليفة على نحو ما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من اللجوء الى اعتبارات بعضها يرجع الى منافسات اسرية او قبلية او قومية ، اذا لم نقل : شبه طبقية ، وبعضها يرجع الى مواقف ذاتية ، وبعضها الى نوع من الشورى « القوقية » التي حصرت « اهل الشورى » في اشخاص معدودين كان معروفاً - سلفاً - انهم لن يتفقوا على الاكثر كفاءة فيهم لتسبب الخلافة ، لما كان بينهم من خصومات سياسية ومن مواقف ترجع ، من جهة ، الى طموح كل منهم الى المنصب ، وترجع - من جهة ثانية - الى اتفاق « الاكثرية » - سلفاً - على ابعاد علي بن ابي طالب عن قيادة دولة الخلافة .

اذن ، فمبدأ الشورى المستفاد من النص القرآني السابق ، مبدأ عام ومطلق ، غير محدد ، فليس من شأنه ان يعتبر ذا وضع تشريعي يقرر الطابع الخاص بنظام الحكم في الاسلام . ويعترف علماء المسلمين بان « الاسلام لم يحدد طريقة تحقيق الشورى » ( ٢ ) . لكن يمكن القول ان روح التشريع الاسلامي ، بوجه عام ، يقضي باستبعاد النظام الوراثي الذي اختاره معاوية بعد ذلك ، بدليل

النص النبوي والذي يشير الى رفض الاسلام للنظام الذي يقوم على ما سماه النبي « ملكاً عضواً » . وهو تعبير مجازي يعني الملك الذي « يعض » عليه صاحبه ، بمعنى انه يتشبث به مستاثراً بامتيازاته لنفسه ولورثته ، او الذي « يعض » به على الامة ويفرضه عليها فرضاً ، كما يفسره احد الباحثين المعاصرين ( ١ ) . غير ان هذا النص النبوي لا يكفي لاقامة وضع تشريعي محدد ايضا لمبدأ الشورى . وليس ما يصلح لاضفاء هذا الوضع التشريعي على المبدأ المذكور سوى السنة العملية ، اي سيرة النبي والخلفاء الراشدين في تصرفهم العملي . فقد كان النبي كثيراً ما يستشير الصحابة في بعض الامور قبل الاقدام عليها ، كما فعل - مثلاً - قبل ان يقرر القيام بغزوة « بدر الكبرى » ( سنة ٦٢٤م ) ، اذ استشار الصحابة واطال المشورة حتى وجد الموافقة منهم . وفي سيرة كل من الخلفاء الراشدين - عدا عثمان - امثلة من هذا القبيل ، ولكنها جميعاً تتصل بشؤون قضائية او ادارية ، او عسكرية ، ولا تعطي المبدأ وضعه التشريعي الذي يشمل نظام الحكم . لذلك يصح الاستنتاج هنا ان الاسلام لا يحدد نظاماً معيناً من انظمة الحكم يوجب على المسلمين اتباعه دون غيره . اي ان مبدأ الشورى يتحدد - في نهاية المطاف - بأنه مبدأ استثنائي يوصي الاسلام بمراعاته حين تقتضي المصلحة العامة ذلك . بمعنى ان المصلحة العامة هي المرجع في اختيار نظام معين للحكم .

( ١ ) المصدر نفسه .

( ١ ) سورة الشورى : الآية ٢٨ .

( ٢ ) الشيخ مصطفى الزرقا : المصدر السابق .

## ١ - السياسة الاسلامية في الجزيرة

كان معظم التشريعات الاسلامية ، في السنوات الاولى للهجرة ، يتجه الى تحقيق مهمات المرحلة الاولى للاسلام ، وهي مرحلة اخضاع مناطق الجزيرة كلها. وتوحيدها تحت رايته في مؤسسة تتخطى النظام القبلي الذي كان قد استنفد دوره التاريخي ، واقامة نظام اجتماعي اعلى منه في درجات التطور البشري الاجتماعي ، وتحويل مكة والكعبة الى مركز اسلامي يكون القطب الجاذب، بصورة شاملة ، لعرب الجزيرة جميعا .

حين مات النبي لم تكن هذه السياسة قد حققت اهدافها كاملة. فقد كان يخضع لسلطة الاسلام ، آنذاك ، سكان مكة والمدينة وبعض القبائل القاطنة في جوارهما خضوعا تاما . اما سكان المناطق الاخرى في الجزيرة ، لا سيما اليمن وحضرموت وعمان في الجنوب ، فلم يكونوا قد خضعوا كليا للدعوة الاسلامية. وقد كشفت « حروب الردة » هذا الواقع التاريخي ، على عكس ما يصوره المؤرخون العرب (١) في القرنين التاسع والعاشر . صحيح انه في عام الوفود ، بعد انتصار المسلمين على زعماء قريش وعودتهم الى مكة ظافرين ، قدمت وفود من مختلف اتحاء الجزيرة الى النبي تعلن اسلامها او تعلن خضوعها لسلطان الدين الجديد . ولكن ظيهر ان ذلك لم يكن يعبر عن الحقيقة كاملة . فقد رأينا حتى بعض القبائل كقبيلة اسد وغطفان التي تقيم في جوار « المدينة » عاصمة الاسلام

(١) نقصد امثال : الطبري ( تاريخ الامم والملوك ) ، البلاذري « فتوح البلدان » ، الدينوري « الاخبار الطوال » الخ ...



بعد الهجرة ، ومركز قوته الاول ، قد انتهزت فرصة الحركة الارتدادية فسي مناطق اخرى من الجزيرة ، فاعلنت ارتدادها كذلك ، مستفيدة من الوضع العسكري في ذلك الحين ، اذ كانت النواة المركزية لجيش الاسلام غائبة خارج الجزيرة في محاربة الروم . ولقد امتدت الحركة الارتدادية هذه من البحرين وعمان على طول ساحل الخليج العربي من الشرق الى الجنوب الشرقي ، ومن هناك الى حضرموت واليمن في الجنوب ، ثم من هناك الى اليمامة ، اي ان هذه الحركة شكلت شبه دائرة تحيط بالقسم الاكبر من الجزيرة العربية .

سميت هذه « حروب الردة » لانها كانت ظاهرة ارتدادية تشمل معنى الارتداد عن الطاعة للنظام الضرائبي ( ضريبة الزكاة ) عند بعض قبائل الجزيرة ، كما تشمل معنى الارتداد عن التدين بالاسلام عند قبائل اخرى في اليمامة . وهي بجملتها حروب يصح ان نطلق عليها بلفظة العصر الحاضر حروب « الثورة المضادة » . والطابع الغالب عليها كونها ذات مضمون اجتماعي رجعي ، لانه في جوهرها العام - تناهض الجانب التقدمي من الحركة الاسلامية .

## ٢ - العوامل الاجتماعية لحروب الردة

حروب الردة تمثل الجانب الاجتماعي من ردود الفعل التي احدثها فوراً موت النبي ، اي ان هذه الحروب لا يصح ان تفسر كارتداد ديني فقط . فذلك تفسير احادي الجانب ومثالي . انما هناك عوامل اجتماعية تكمن في هذه الظاهرة :

لقد تحدثنا ، من قبل ، عن ظهور التفاوت والتمايز الاجتماعي بين فقراء القبائل المحرومين كل اشكال الملكية ( ملكية الماشية مثلا في المناطق البدوية ) ورؤساء هذه القبائل الذين كانوا الى جانب حيازتهم العملات النقدية عن طريق الخدمات التي يؤدونها للقوافل التجارية ، والسى جانب تمتعهم بالمقتنيات الحضارية المنزلية الثمينة ، كالسجاجيد والوانى والانسجة الصوفية والحربية والخيم الممتازة ، يملكون قطعان الماشية الكثيرة ويحسون لها المراعي ، ويستأثرون بخيراتهما ، في حين بلغ الفقر بافراد قبائلهم ان نشأت منهم فئة **الصعاليك** المعدمة كلياً التي اضطرت للتشرد في البادية بعيداً عن مواطن اهلها ، واضطر بعض هذه الفئة لقطع الطرق وسلب القوافل والمسافرين .

كانت فئات الفقراء هذه تتطلع الى الاسلام عند ظهوره وانتشار دعوته التي تتضمن شجب الاحتكار والربا والظلم الاجتماعي ، كما تتطلع الى حركة تجد فيها الامل بتغيير اوضاعها الى الاحسن . ولكن رؤساء القبائل وقفاً من الاسلام

موقف التردد والقلق حفاظاً على امتيازاتهم ومنافعهم . وقد ازدادوا تردداً وقلقا حين تبين لهم ان الاسلام يدعو لتحطيم اطار **الوحدة القبلية** ، واقامة وحدة جامعة تلدوب فيها زعامتهم القبلية المطلقة ، ويصبحون خاضعين لسلطة قوة سلطة القبيلة آتية من خارج وحدتها الضيقة . من هنا تأخر خضوع هذه القبائل للدعوة الاسلامية الى ان بلغت هذه الدعوة مركز القوة الظاهرة بعد فتح مكة ، وقد ظهر ان اقبال وفودها الى مكة بعد الفتح ، في العام الذي سمي « عام الوفود » لتقديم الخضوع والطاعة والاعتراف بالاسلام ، لم يكن الا نوعاً من الاستسلام للامر الواقع ، او من الخوف ان تكتسحها قوة الاسلام الجديدة وهي خارجة على الطاعة . ومعنى ذلك - اجمالاً - ان اسلام هذه القبائل ، او اسلام رؤسائها ، بتعبير اكثر دقة ، كان مهتزازاً من الاساس ، فهو كان اما مداورة امام القوة الغالبة وخوفاً منها ، واما طمعاً بالفنائم التي كان يحصل عليها المسلمون في حروبهم ويوزعونها على المحاربين .

هذا كله انما ينطبق على القبائل البدوية . ولكن هناك فريق اخر من سكان الجزيرة يختلفون وضعاً عن اولئك . نغني بهم السكان الحضريين في اليمن واليمامة . فان هؤلاء كانوا يعيشون في ظروف انتاجية زراعية مستقرة ، وهم لذلك - اشد **محافظة** على تقاليدهم وطرائق معيشتهم المستقرة ومعتقداتهم الخاصة التي تحمل شكلاً من الوعي يرتبط باوضاعهم وظروف حياتهم تلك ارتباطاً اكثر ثباتاً . فهم بسبب من ذلك اكثر استعداداً لرفض التغيير ، واضعف نزعة الى التجديد . هذا من جهة . ثم انهم - من جهة اخرى - لم يكونوا يجدون الدافع القوي الى كسب الفنائم وما يقتضيه ذلك من الهجرة وترك الاستقرار وخوض المعارك . ثم هناك عامل ثالث ، هو وجود ادعياء « النبوة » في تلك المناطق الحضرية : اليمن ، وحضرموت ، وعمان ، واليمامة . هؤلاء هم ادعياء محليون يزعمون انهم « انبياء » . منهم مسيلمة المعروف اسلامياً باسم « **مسيلمة الكذاب** » نسي اليمامة . ومنهم امرأة من قبيلة بنى ثعلب تدعى « سجاح » كانت تزعم انها « نبيّة » ، ولقد ظهر امرها في حروب الردة . اما مسيلمة فكان له نفوذ شخصي في منطقة اليمامة ، وكان - قبل ظهور الاسلام - يبدؤ انه يمثل دين **الحنفاء** هناك وانه كانت لمحمد به صلة قبل اظهاره الدعوة الاسلامية . وقد عمل مسيلمة في اليمامة على اجتذاب فريق كبير من سكان المنطقة الى نفوذه ، وقام اثناء حروب الردة بدور « الثورة المضادة » للاسلام في منطقته ، فدعاه المسلمون بـ « مسيلمة الكذاب » لادعائه النبوة . ويقول المؤرخون الاسلاميون انه حاول معارضة القرآن بنوع من الكلام المسجوع على غرار الاسلوب القرآني . ولكن ليس من الثابت ان هذا الكلام المنسوب اليه هو من كلامه بالفعل ، لان النصوص التي يذكرها له هؤلاء المؤرخون اشبه بالهذيان

الذي يأبى البحث العلمي ان يصدق بصدور مثله عن رجل عربي كانت له فسي تلك الفترة التاريخية مكانة بارزة في قومه مكنته من ان يوجد في منطقتة تلك المعارضة القوية للاسلام حتى عهد ابي بكر ، بحيث احرز انتصارين على جيوش الخليفة . ولم تخمد هذه المعارضة الا حين جيز الخليفة جيشا كبيرا بقيادة خالد بن الوليد للقضاء عليها ، ففضى عليها بالفعل وقتل مسيلمة ، ولكن بعد ان فقد جيش الخليفة الكثير من الانصار والمهاجرين فيه ، وبذلك اخضع سكان اليمامة لسلطة الاسلام .

اما **اليمن** فقد اخضعت اثناء حروب الردة للاسلام بفضل انشغال اهلها حينذاك بمقاومة الحكم الفارسي الذي يحتل بلادهم ، ومقتل القائد لهذه المقاومة وهو « النبي » المحلي هناك الذي اغتالته زوجته ليلا في غرفته ، وهي ابنة الحاكم الفارسي ، وكان قد تزوجها رغما عنها بعد مقتل والدها . بفضل هذه الظروف استطاع جيش الاسلام ان يتغلب على المعارضين المرتدين عن الاسلام ، وان تصبح اليمن بعد ذلك خاضعة لسلطة الاسلام دون معارضة .

لقد استمرت **حركة الردة** تشغل الجانب الاكبر من مهمات الخليفين الاولين : ابي بكر وعمر بن الخطاب ، ولكن الخليفة الثاني عمر استخدم فسي القضاء عليها نهائيا وسائل سياسية بارعة في المفاوضات السلمية مع رؤساء القبائل المرتدة ، وعدم اللجوء الى القوة الا حين لا تجدي هذه المفاوضات ، والواقع ان اكثر المناطق عنادا في حركة الردة واشدها مقاومة لسلطة الخليفة هي المناطق الزراعية ، ولذا كانت قبيلة بني حنيفة في اليمامة (منطقة مسيلمة) اخر من خضع لهذه السلطة بالقوة . كانت هذه العاصفة من الارتداد ثم التغلب عليها ، **من العوامل الحاسمة** في تمكين العرب ، منذ ذلك الحين ، ان ينطلقوا من داخل الجزيرة الى خارجها في عملية تاريخية ضخمة لم يكن من اثارها ببيان دولة ، ثم امبراطورية واسعة الاطراف وحسب ، بل كان من اعظم اثارها - بفضل ببيان هذه الدولة والامبراطورية - نشوء تلك الحضارة الفاعلة فسي التاريخ ، اجتماعيا وسياسيا وثقافيا . تقصد **بالعملية التاريخية** هذه ما يسمى **بالفتوحات العربية - الاسلامية** .

ج - حروب الفتح  
العربي - الاسلامي

## ١ - بدء حركة الفتح

لم يكن الإسلام ، عند موت النبي . قد تجاوز حدود شبه الجزيرة العربية ، بصفة كونه نظاما ، وان يكن قد وصل الى بعض البلدان المجاورة لشبه الجزيرة بصفة كونه دعوة دينية وعقيدة . فقد كان النبي ارسل بضعة وفود الى كثير من الملوك والامراء ، لا سيما ملكي فارس والحبشة ، لدعوتهم الى الاسلام . لكن طابع الدعوة كان سلميا على نحو من عرض اسس العقيدة ومبادئها الاجتماعية بعلامتها العامة . ولم يستجب احد منهم للدعوة ، سوى ان ملك الحبشة تفرد باستقباله وفد النبي العربي بمودة وحفاوة .

لكن النبي كان يمهد الطريق لخروج الاسلام من جغرافيته العربية الى جغرافية العالم ، فقد جهز حملة عسكرية الى الشام عرفت بحملة « مؤتة » (١) ، خريف ٦٢٩ م ، بقيادة زيد بن حارثة (٢) ، على رأس ثلاثة آلاف مقاتل (٣) ، اعدادا لاول مواجهة بين جيش الاسلام وجيش الروم المسيطرين ، آنئذ ، على بلاد الشام . لكن هذه الحملة رجعت الى المدينة منسحبة من المعركة بقيادة خالد بن الوليد ، بعد مصرع قادتها بالتعاقب : زيد بن حارثة ، وجعفر ابن ابي طالب ( جعفر الطيار ) وعبدالله بن رواحة . فلم يكن لهذه الحملة ان تقوى على مواجهة جيش يتفوق عليها عدة وعديدا بما لا يقبل المقارنة . . كان

(١) « مؤتة » : اسم موقع شمال البتراء ، قريب من الطرف الجنوبي - الشرقي للبحر الميت .

(٢) زيد بن حارثة مولى النبي وولده بالتبني .

(٣) الطبري : ج ٢ ، ص ١٠٧ ( طبعة دار القاموس الحديث - بيروت ) .

ذلك قبل فتح مكة . فلما حدث هذا الفتح بانتصار تاريخي ، واعقبه النصر في غزوة حنين ، والتغلب على الطائف ، عاد النبي الى فكرة المواجهة مع الروم في بلاد الشام ، وبدا التهيؤ للمواجهة ، ثم كانت غزوة تبوك في السنة التاسعة للهجرة ( ٦٣٠ م ) . هذه المرة كان النبي نفسه يقود جيش المسلمين ، وكان الوقت صيفا شديد الحرارة ، وتمويل الجيش الاسلامي لا يكفي نفقة حرب طويلة مع جيش الروم . وقد عادت الحملة من تبوك دون ان تصطدم بقتال مع البيزنطيين ، لكنها حققت مهمتين : **أولا** ، كانت تجربة وامتحانا نافعين لمستقبل التهيئة النفسية لحروب الفتح المقبلة . **وثانيا** ، عقد النبي ، خلالها ، صلحا مع اهل بعض الواحات القائمة على طريق الشام بحيث أصبحت هذه الطريق اكثر امانا لجيوش الفتح في مقبل الايام ( ١ ) .

ثم حصل التمهيد للفتح مرة **ثالثة** في حياة النبي . ذلك حين عقد النبي لاسامة بن زيد بن حارثة لواء القيادة على سرية جهزت لتسير الى الشام ايضا . لكن السرية ما كادت تتجمع على مقربة من « المدينة » استعدادا للمسيرة ، حتى مرض النبي مرضه الذي مات فيه . ومد شاع نيا مسوت النبي تردد الصحابة في امر هذه السرية ، هل تتابع وجهتها كما رسمها لها النبي ، ام يؤجل ذلك الى وقت آخر ؟ . لكن الخليفة الراشدي الاول ابا بكر قرآن تمضي السرية لشأنها تنفيذا لرغبة النبي . وما كان شأنها ، عمليا ، سوى ان يثت الخيول في قبائل قضاة واغارت على ابل من مشارف الشام في ارض الاردن ، وغنمت بعض الغنائم وعادت الى « المدينة » سالمة بعد غيبة اربعين يوما عنها ( ٢ ) .

فقد صح اذن ان الاسلام لم يخرج من حدود شبه الجزيرة في حياة النبي ، سوى انه مهد للخروج بهذه المحاولات الثلاث ، ومد حان ان تبدأ حركة الفتح ، بعد هذا التمهيد ، حدث حدثان : موت النبي ، واشتعال حروب الردة ، فتأجل بدء الحركة بعض الوقت .

بدأت حركة الفتح العربي - الاسلامي خارج الجزيرة ، بصورة حاسمة ، في عهد الخليفة الراشدي الثاني ، عمر بن الخطاب . ففي خريف ٦٣٣ م ، اي قبل خلافة عمر بقليل ، كانت جيوش الفتح قد اخذت تزحف نحو بادية الشام قاصدة سورية وفلسطين ، ومؤلفة من ثلاث كتائب ، كل كتيبة من سبعة آلاف وخمسة محارب . وفي السنة الاولى من خلافة عمر ( ٦٣٤ م ) حدثت

اول معركة حاسمة بالفعل في تاريخ العرب ، هي معركة القادسية غربي مدينة النجف وعلى مسافة ثمانية عشر ميلا غربي الكوفة ، اي في المنطقة التي كانت تقوم فيها دولة الحيرة العريقة التي كانت احد مراكز السيطرة الفارسية على بلاد ما بين النهرين ( العراق ) ، وكان حكامها من العرب ( المناذرة ) الخاضعين لامبراطورية فارس . وقد كان انتصار العرب في معركة القادسية هذه اول الطريق الى فتح العراق بكامله ، وازالة السيطرة الفارسية نهائيا من بلاد ما بين النهرين . وفي ما بين عامي ٦٣٥ و ٦٣٨ استكمل فتح بلاد الشام والعراق ، وتتابعت انتصارات الجيوش العربية الفاتحة فلم تنقش السنوات العشر التي كان فيها عمر على رأس الخلافة حتى كانت سورية ومصر وفلسطين والعراق وقسم كبير من بلاد فارس رهن الحكم العربي - الاسلامي . وفي الخمسينات من القرن السابع كان الفتح قد شمل قسما من شمال افريقية وجزيرة قبرص . وهنا تقف المرحلة الاولى من مرحلتين الفتح العربي . اما المرحلة الثانية فتتمتد من اواخر القرن السابع الى اوائل القرن الثامن ، اذ أصبحت الدولة العربية تسيطر على بلدان ومساحات واسعة في كل من آسيا وافريقية واوروبا ، بعد ان استمرت حركة الفتح اكثر من سبعين عاما .

### ٣ - آراء غربية في اسباب حركة الفتح

تستوقفنا ، في هذا المجال ، آراء الباحثين الاوروبيين ، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، في تفسير حركة الفتح العربية - الاسلامية ، وتفسير الانتصارات الحاسمة التي احرزتها هذه الحركة . من هذه الآراء ، مثلا ، ان **التعصب الديني** الاسلامي هو الذي دفع عرب الجزيرة الى شن حروب الفتح على البلدان غير الاسلامية . ومنها ان الجزيرة العربية كانت تحوي الكثير من الناس والقليل من الطعام ، فكانت حروب الفتح علاجا لهذا الخلل . وفي القرن العشرين قال بعض المستشرقين ان الجفاف المسيطر على البادية قد جعل الجزيرة العربية قليلة الماء والعشب ، وحرم أهلها وفرقة الغذاء كما حرم ماشيتها وفرقة العلف ، لذلك خرجوا منها باحثين عن العيش الوفير في البلدان الخصبة ( ١ ) .

اما التفسير بالتعصب الديني فيمكن دحضه بان كثرة المحاربين في جيوش

( ١ ) بتدلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، دار الروائع بيروت ١٩٥٥ ، نقلها عن الامير ليوتي كابتانسي في : Annali dell islam Vol . 1 . 11

( ١ ) راجع المصدر السابق : ص ١٤٢ - ١٥٥ .

( ٢ ) المصدر نفسه : ص ١٨٨ .

الميلادي ، مع انهم - اي العرب - كانوا خارجين يومئذ ، الى ما وراء حدود جزيرتهم ، اول مرة ، كمحاربين فاتحين ، وانهم كانوا - مع ذلك - خارجين من حياة لم تكن في مستوى من التطور يبلغ مستوى تطور بعض الشعوب الاخرى التي اخذوا يفتخون بلادها ويسيطون عليها سلطان دولتهم العربية - الاسلامية ؟ .

لقد وضع هذا السؤال منذ القديم ، ووضع الجواب عنه منذ القديم ايضا بشكل واقعات تاريخية هي بذاتها ناطقة بالحل الواقعي للمسألة . ان هذه الواقعات تعكس الصورة الكاملة تقريبا للظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كانت تعانها الدولتان المشار اليهما **اولا** ، وتعانها الشعوب التي جاءها العرب فاتحين **ثانيا** . ثم ان هذه الوقائع وهذه الظروف تحدد الجانب الموضوعي المستقل عن ارادة العرب الذي ساعدهم على ان يؤدي الجانب الذاتي من جهتهم دوره الفاعل .

ماذا نعني **اولا** بتلك الواقعات التاريخية التي تمثل الجانب الموضوعي ؟ وماذا نعني - بعد ذلك - بالجانب الذاتي للعرب ؟ .

□ نبدأ بالاجابة عن السؤال الاول : حين بدأ الفتح العربي - الاسلامي . كانت دولتا بيزنطة وفارس قد اضعفتها الحروب الدائرة بينهما منذ زمن طويل في المناطق القائمة على اطراف الجزيرة العربية او قريبا منها : ما بين **التبريزي (العراق)** وبلاد فارس من جهة ، وسورية وفلسطين ومصر وتركيا بالاضافة الى شمال افريقية حيث كانت تسيطر بيزنطة حينذاك . وبسبب الضعف الناشئ عن هذه الحروب ، كانت الدولة البيزنطية والكنيسة التابعة لها تمارسان نوعا من الاضطهاد الديني في كل من مصر وسورية وفلسطين . وفي ذلك الحين كان هرقل امبراطورا لبيزنطة في سورية وكان يفرض على اهلها **اقتل الضرائب** واشدها ارهاقا لهم ، حتى كان الاستياء من ذلك قد اخذ يشيع في نفوسهم بمرارة ولا يجدون مخرجا من هذه الظروف القاسية . لقد تداخل الاضطهاد الاقطاعي للقوى المنتجة مع الاضطهاد الديني لرجال الكنيسة السوريين من جانب الكنيسة البيزنطية التي جعلت من سورية احد مراكزها الكبرى . وذلك مما خلق لدى رجال الكنيسة السوريين معارضة في وجه الحكم البيزنطي الاجنبي التف حولها مختلف الفرق والطوائف المسيحية المحلية ، اي ان هذه المعارضة كانت تتخذ مضمونا اجتماعيا في شكل ديني ، ولذلك اجتذبت اليها **فئات الفلاحين والحرفيين** ، حتى صارت تحمل مضمونا طبقيًا .

ان ظروفنا اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية كهذه ، من شأنها ان

الفتح العربي - الاسلامي ، لم يكن الاسلام متمكنا من نفوسهم وعقولهم البسيطة الذي يدفعهم الى خوض المهالك دون ان يكون لهم من هدف سوى فرض عقيدة الاسلام على سكان البلدان التي افتتحوها وابطلال الديانات التي كانوا يدينون بها . لو ان الامراكان كذلك لما كان هؤلاء الفاتحون يرتضون من السكان المغلوبين سوى الدخول في الاسلام ديننا واعتقادا . وذلك مخالف للواقعات التاريخية مخالفة واضحة .

فانه من المعروف الذي لا يقبل الشك ان الفاتحين العرب قد ارتضوا من اولئك السكان البقاء على دياناتهم ومعتقداتهم مقابل ضريبة « الجزية » ، وايقوا لهم حرية ممارسة الطقوس الدينية وفق معتقداتهم تلك ، بل جعلوا هذه الحرية في جملة ما ضمنوا لهم من حماية ، واحسنوا معاملة رجال الدين المسيحيين بالخاص . والواقع ان العصبية القبلية كانت لا تزال اكثر رسوخا من المفاهيم والعقائد والمبادئ الاسلامية في نفوس الكثرة من المحاربين في جيوش الفتح العربي - الاسلامي فضلا عما كان يتصف به الكثيرون من جهل بتلك المفاهيم والعقائد والمبادئ . فكيف - بعد هذا كله - يصح للباحث تفسير حروب الفتح بعامل التعصب الديني ، واهمال العوامل الواقعية .

ومن العوامل الواقعية هذه ما اخذ به التفسيران السابقان من خلل المعادلة بين كثرة السكان وقلة الطعام ومن الجفاف المتحكم في الجزيرة الذي كان يتطلب البحث عن وفرة العيش في البلدان الخصبة خارج الجزيرة .

لكن هناك العامل التاريخي الذي جعل هذه العوامل اكثر حسما وتأثيرا . نعني به عامل التطور التجاري داخل الجزيرة ونشوء فئة من كبار التجار العرب كانت تنمو نموا متسارعا بين القرنين السادس والسابع الميلاديين ، وهي تحمل في عوامل تكوينها الاجتماعي تاثير ولادة مجتمع العلاقات الاجتماعية التجارية . ان هذه الفئة الاجتماعية كانت هي الجنبين الطبقي لهذا المجتمع الجديد . وفي وقت ظهور الاسلام كانت هذه الفئة تتطور بوتيرة يضيق النطاق الداخلي عن استيعابها ، بحيث اصبح من ضرورات تطورها ان تتوسع الى خارج الجزيرة . وقد ساعدت الدعوة الاسلامية ، كدعوة شمولية ، على اذكاء مطامح التوسع لدى تلك الفئة ، وظهرت كأنما هي استجابة موضوعية لتلك الضرورة .

### ٣ - عوامل انتصارات الفتح

يرز امامنا الآن هذا السؤال الكبير :

كيف امكن للعرب ان يحققوا تلك الانتصارات الكبيرة بوجه جيوش نظامية ضخمة لأكبر دولتين متحضرتين ( فارس وبيزنطية ) حتى القرن السابع

بالمناصب الكهنوتية العليا التي كانت احتكارا لرجال الدين اليونان .

#### ٤ - الممارسة العربية - الاسلامية لسياسة الفتح

ينبغي ، هنا ، ان تأخذ بالحسبان ان العرب ، حين خرجوا من جزيرتهم فاتحين ، لم يكونوا قد استكملوا - بعد - تطورهم نحو التكون الطبقي الذي كان قد بلغ مستوى معيناً في البلدان المفتوحة ، حيث كانت علاقات الانتاج الاقطاعية ذات الطابع الشرقي ، هي السائدة .

ان هذا الواقع التاريخي كان سبباً موضوعياً لنشوء مسافة شاسعة بين البنية المادية - الانتاجية والتركيب الاجتماعي لمجتمعات البلدان المفتوحة ، وبين البنى السياسية والادارية لسلطة الفاتحين الحاكمين . بمعنى ان العرب الفاتحين لم يكونوا - من قبل - قد مارسوا نوع السلطة السياسية والادارية المتطابق مع نوع التشكيلة الاجتماعية التي وجدوها قائمة في البلدان المفتوحة . ذلك يعني ان العرب ، في صدر الاسلام ، لم يحكموا - طبعاً - هذه البلدان كسلطة معبرة عن واقعها الاقتصادي - الاجتماعي . لذلك يأتي هذا السؤال : كيف ، اذن ، كانت سيرتهم مع شعوب هذه البلدان كحاكمين فاتحين ؟

ظهرت هذه السيرة في عهد الخلفاء الراشدين ، وفي عهد عمر بالاخص ، على الصورة التالية :

**اولاً :** الاستيلاء على الغنائم التي يحزرها الفاتحون في ساحات المعارك من جيوش العدو المغلوبة . وهذه الغنائم كانت تقسم حسب تشريع الحرب في الاسلام بين المحاربين « وبيت المال » ( خزينة الدولة ) : للمحاربين اربعة اخماس وبيت المال الخمس الباقي . ثم تقسم الاخماس اربعة بين المحاربين حسب مراتبهم المصنفة تصنيفاً يجمع بين الصفة القبلية و « الطبقة » (١) .

**ثانياً -** فرضوا على غير المسلمين ، من المسيحيين واليهود والصائبة ( اهل

(١) تبرز الصفة القبلية و «الطبقية» المزدوجة في ما كان يحدث من تسلم شيخ القبيلة حصة قبيلته فيستأجر بها لنفسه ولاخص اقرابه حتى نشأت فئة غنية من رؤساء القبائل بحيازة الاموال والممتلكات الثمينة من غنائم الفتح ، وذلك على حساب الفئات البسيطة التي لم تتحسن حالتها المعيشية من مكاسب الفتوحات ، وفي عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان نشأت من اقرابه بشي امية اريستوقراطية اموية فاحشة الثراء .

تجعل ظروف الحرب عسيرة على الجيش النظامي المحارب ، اي الجيش الذي يواجه موجة الفاتحين غير النظاميين ، لانه لا يستند الى حماية داخلية من قبل السكان ، بل بالعكس يجد نفسه في وسط معاد يساعد على اشاعة الحرب النفسية الداخلية في صفوف جنوده ضد الدولة التي يحاربون تحت لوأها من اجل الدفاع عن سيطرتها الطاغية الظالمة

ولنا ، هنا ، ان نقارن معنويات الجيش الهجومي بمعنويات الجيش الدفاعي ، اولاً . وان نقارن ثانياً القوى التي تحمل طاقة الجديد النامي ، بالقوى التي تحمل انهيار القديم المحتضر . . وان نقارن - ثالثاً - حماسة المقاتلين يدفعهم الطموح الزاخر الى العيش الخصب ، باسترخاء المقاتلين المسيخرين المفاقدن ثقتهم بالدولة التي عنها يدافعون . . ونعتقد ان تفسير ابن خلدون لانتصار جيوش المسلمين ، رغم قلة عددهم وضعف عدتهم ، في الفتوحات ، على « جموع فارس في القادسية » وعلى « جموع هرقل في اليرموك » رغم تفوق هذه الجموع عدة وعديدا بما لا يقاس - نقول : ان تفسير ابن خلدون لهذه الانتصارات ، ليس بعيداً عن مضمون هذه المقارنات الثلاث ، وان بدا انه بعيد عنها من حيث الشكل التاريخي لوعي هذا المضمون (١) .

نضيف الى كل ذلك ان سكان بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين ، لا بد انهم - بحكم الجوار - قد تسامعوا بما تحمله الدعوة الاسلامية من دعوة الى تخفيف الشقاء المادي عن الفقراء والمعدمين والمضطهدين . ولا بد ان شعوب تلك المناطق كانوا يتطلعون الى حركة ما ترفع عنهم كوابيس الظروف التي يعانون . وقد ظهر ذلك بالفعل عند فتح العرب بلاد سورية ، مثلاً ، اذ تبين ان استياء الناس فيها كان قد تحول الى معارضة سياسية واجتماعية للحكم البيزنطي كان لها شكلها الديني الصريح بما نشأ من فرق مسيحية من اهل البلاد الاصيلين اجتمعت على معارضة الكنيسة البيزنطية بوصفها المعبرة بشكل ديني عن ايدولوجية السلطة السياسية المحتلة . من هنا كان **الفلاحون والحرفيون** يمنحون تأييدهم لهذه الفرق الدينية انطلاقة من استيائهم ومعارضتهم لهذه السلطة ، ثم معارضتهم - بعقوبة - لايدولوجيتها الاقطاعية المتمثلة دينياً بالكنيسة البيزنطية . يدل على صحة ذلك ما هو معروف من ان رجال الدين المسيحي المحليين كانوا ، اثناء سيطرة بيزنطة على سورية وفلسطين ومصر ، محرومين التمتع

(١) ابن خلدون يضع هنا استعمار المسلمين في امرهم الذي يوحدهم ، بصيغته الدينية ، مقابل ما كان عليه اهل الدولتين الفارسية والبيزنطية من تباين اغراضهم بالباطل وتخادهم عن انقاذ الموت والمقاومة - ( راجع المقدمة : طبعة بيروت ، ص ٢٨٢ ) .

(الكتاب) ، ضريبة « الجزية » وسمي دافعوا هذه الضريبة بـ « اهل الذمة » . ومعنى هذه التسمية ان المسيحيين واليهود من شعوب هذه البلدان يصبحون في « ذمة » العرب منذ انتهاء حرب الفتح او التصالح مع السكان والقبول بدفع الجزية . وكونهم في « ذمة » العرب يعني حماية العرب لحياتهم وملكياتهم الخاصة وحررياتهم الدينية والشخصية وحماية ممارسة شرائعهم وتقاليدهم التي كانوا يمارسونها قبل الفتح العربي . وفي هذا الموقف دليل جديد على بطلان النظرية السابقة التي اشرنا اليها والقائلة بان **التعصب الديني** كان هو الدافع لحروب الفتح العربي . وفي ذلك دليل آخر ايضا على ان التبشير الاسلامي لم يكن هدفا مستقلا بذاته منفصلا عن الهدف الاجتماعي الذي تحدثنا عنه منذ قليل . بل **سرى** - بعد - كيف ان بعض الحكام العرب في تلك البلدان لم يكن يشجع اهلها على الدخول في الاسلام حين رأى ان دخولهم في الاسلام يقلل من واردات ضريبة « الجزية » الى « بيت المال » لان هذه الضريبة كان يعفى منها المسلمون او ممن يدخلون في الاسلام من اهل العقائد الاخرى (١) .

**ثالثا** - ضريبة « الجزية » هذه كانت تأتي العرب الفاتحين بأموال ضخمة ، حتى قيل انه وصل الى « بيت مال » الخلافة في عهد عمر بن الخطاب من مصر وحدها نحو اربعة عشر مليون دينار ذهبي ، ومن العراق مئة مليون درهم فضي ( كانت العملة الذهبية البيزنطية هي المعمول بها في العهود الاولى للفتح في البلدان التي كان يسيطر عليها البيزنطيون قبل الفتح ، وكانت العملة الفضية الفارسية هي المعمول بها في العراق واقاليم فارس ) (٢) .

**رابعا** - اذا دخل في الاسلام واحد من « اهل الذمة » رفعت عنه « الجزية » واصبح يؤخذ منه بدلا عنها ، فريضة « الزكاة » الواجبة على المسلمين ، وهي اقل قيمة ونسبة من « الجزية » . والفلاح غير المسلم اذا اسلم وانتقل من الريف الى المدينة كان عليه دفع فريضة الزكاة (٣) ، اما اذا بقي في العمل الزراعي

(١) كان يعفى من الجزية بين اهل الذمة : النساء ، الاطفال ، المشلولون ، المجانين ، ورجال الدين .

(٢) كانت الجزية تدفع نقدا او عينيا كالثياب مثلا . وكان الحد الاعلى للجزية النقدية دينارا واحدا او ١٣ درهما عن الشخص الواحد سنويا . ثم صار هذا المقدار الحد الأدنى ، فيؤخذ ديناران او ٢٤ درهما ، واحيانا اربعة دنانير عن الفتي .

(٣) تجب الزكاة على كل بالغ عاقل شرط ان يكون المال ملكا تاما لصاحبه متمكنا من التصرف به . اما نوع المال الواجب فيه الزكاة فهو : الذهب ، الفضة ، الابل ، البقر ، الفتم - الماعز ، الحنطة ، الشعير ، التمر ، الزبيب . واما مقدار المال الذي يجب فيه الزكاة فيختلف باختلاف نوع المال : ١ - الذهب : في كل ٢٠ دينارا من الذهب نصف دينار ، وان نقص =

بالريف فتؤخذ منه ضريبة « الخراج » وهي ضريبة عقارية تؤخذ عن الارض من المحصول بنسبة العشر منه . وقد كان معظم سكان البلدان المفتوحة من الفلاحين ، فالانتاج الزراعي كان هو الطابع الانتاجي السائد . ولذلك كان مورد « الخراج » يؤلف جزءا كبيرا من موارد « بيت المال » .

**خامسا** - سارت حركة تحول هؤلاء السكان من المسيحية وغيرها الى الاسلام سيرا بطيئا في العهود الاولى للفتح ، ولم يعتمد العرب المسلمون الفاتحون ان يبذلوا نشاطا تبشيريya مباشرا . وقد كان المال الوفير الذي كانت تجيء به « الجزية » الى « بيت المال » احد الاسباب في فتور حركة التبشير الاسلامي في البلدان المفتوحة . يدل على ذلك ما نجده في المصادر التاريخية من الاشارة الى بعض التدابير التي اتخذت لتحديد عدد الذين يسلمون من السكان المحليين ، لان كثرة اعداد الداخلين في الاسلام من « اهل الذمة » قد أدت الى اضعاف موارد الجزية ، ومن ذلك - مثلا - ما ذكره البلاذري (١) من ان الموظفين التابعين للحجاج والى الامويين على العراق كتبوا يشكون اليه هذه الظاهرة ، وهي « ان الخراج قد انكسر ، وان اهل الذمة قد اسلموا ولحقوا بالامصار » . يقصدون انهم اسلموا وتركوا اعمال الزراعة في الريف الى المدن . وبذلك قلت موارد ضريبة الخراج عن الارض ، وضريبة الجزية . فالمحوظ هنا ان كثرة الدخول في الاسلام كانت موضع الشكوى . ودلالة هذه الشكوى ذات قيمة في هذا المجال ، وهي الدلالة على ان المورد المالي للدولة كان في المركز الاول من الاهتمام ، بدل ان يكون اسلام السكان هو صاحب المركز الاول .

**سادسا** - كان مفهوم « اهل الذمة » خاصا بالمسيحيين واليهود الذين يصفهم القرآن بانهم « اهل الكتاب » ، اي اهل التوراة والانجيل ، او بتعبير

= فلا زكاة . ٢ - الفضة : ليس في اقل من منتي درهم زكاة ، وليس في ما بعد الثنتين حتى يتم اربعون ، فيكون فيها واحد . ٣ - الابل : ليس في ما دون الخمس زكاة ، فاذا كانت خمسا ففيها شاة الخ . . . - البقر : كل ثلاثين بقرة ترمى ببقرة حولية ، وليس في اقل من ذلك زكاة ، وفي اربعين بقرة مستنة ببقرة ( تفاصيل اخرى ) . ٥ - الفتم : كل اربعين شاة ترمى بشاة ، وليس في اقل زكاة ( تفاصيل اخرى ) . ( ولا تجب الزكاة في هذه الانواع من الماشية الا بشروط هي : بلوغ النصاب المذكور ، عدم العمل ، مرور عام من عمرها . ) ٦ - الفلات ( الحنطة والشعير والتمر والزبيب ) : ما يبلغ ٩١ كلفم تقريبا ، فما نقص عن ذلك فلا زكاة ، شرط ان تكون اصولها مملوكة لصاحبها . اما مقدار الزكاة فاذا كان الزرع يسقى اصطناعيا فالزكاة نصف العشر ، واذا كان يسقى طبيعيا ( بنهر او عين او مطر ) او كان بعلا ، فالزكاة العشر كاملا (راجع الشيخ محمد جواد مفنية : فقه الامام جعفر الصادق ، ج ٢ ، ص ٥٩ - ١٠١ ) .

(١) فتوح البلدان : ص ٢٨٠ - طبعة اوربا .



عثمان ، الخليفة الثالث ، حين اخذ الحكام الامويون من اقربائه يؤلفون  
ارستقراطيتهم الفنية على حساب خزينة الدولة و فقراء العرب و فقراء البلدان  
المفتوحة .

#### ٥ - استنتاجات مهمة

ماذا نستنتج من هذه الملاحظات الثماني مجتمعة متكاملة ؟

نستنتج امرا بالغ الاهمية في تقديرنا ، وهو ما تكشفه لنا هذه الملاحظات  
من كون العامل الديني ليس هو العامل الحاسم بين العوامل الدافعة لحركة  
الفتح العربي ، بل يبدو لنا من مراجعة ما سجلناه في هذه الملاحظات  
واحدة فواحدة ، ومن النظر اليها مجتمعة متكاملة ، ان للعوامل الاجتماعية  
دورها المؤثر دفعا وحسما في خروج العرب من محيط جزيرتهم الى المحيط  
الفسيح الزاخر بالحياة والنشاط والتنوع .

لا يمكن انكار الدور التاريخي الذي كان للعامل الديني الاسلامي بين  
عوامل الفتوحات هذه ، لا سيما لدى الذين شاركوا فيها مخلصين لاسلامهم  
وايمانهم . لكن الامر الذي نبجته هنا ليس **الارادة الذاتية** عند امثال هؤلاء  
المؤمنين ، بل الامر **الموضوعي** الذي حفز جميع الارادات المتدفقة من مختلف  
قبائل الجزيرة الى معارك الفتح بما هو اشبه بالمغامرة ، ان لم يكن المغامرة كلها .  
فان الوقائع التاريخية التي سجلنا بعض اثارها في ما سبق ، لا تستطيع  
- عند التحليل - الاقناع بان العامل الديني وحده كان يدفع تلك الجموع الى  
ساحات المعارك والمخاطر ، بوجه اقوى دولتين في العالم المتحضر آنذاك ، دفعا  
قويا حافلا بكل عناصر الحيوية والبسالة .

اضافة الى هذا الاستنتاج الاول من الملاحظات الثماني السابقة ، نسجل  
النقاط التالية :

١ - في مقابل الاضطهادات الاجتماعية والدينية والمذهبية التي كانت  
تمارسها السلطات البيزنطية والفارسية ، تقدم الفاتحون العرب الى السكان  
المحليين ، لدى دخولهم البلدان المفتوحة ، بمبادئ وشعارات رآى فيها هؤلاء  
السكان املا في تغيير ظروف حياتهم الى ظروف افضل منها .

٢ - رفع الفاتحون العرب شعار : لا حرب الا ضد الذين يرفضون الصلح  
ثم شعار : « لا اكراه في الدين » ، وانهم اذا دخلوا بلدا بصلح كان لاهل هذا

آخر : اهل الديانات السماوية التي اعترف بها الاسلام كديانات سابقة .  
ولكن ، بعد ذلك ، توسع مفهوم « اهل الذمة » في معاملة الفاتحين العرب  
للسكان المحليين ، فاصبح يشمل الصابئة والمجوس اجتهادا من بعض الخلفاء .  
وما ذلك الا لاكثر عدد الذين يدفعون الجزية ، اي لاكثر موارد هذه  
الضريبة . لذلك يمكن القول ان عدم رغبة العرب الفاتحين في توسيع القاعدة  
الاسلامية في البلدان المفتوحة يستند الى قاعدة مادية ، وان هذه القاعدة نفسها  
تصلح مستندا ايضا للتسامح الديني الذي تميز به حكم الفاتحين العرب ،

**سابقا** - منذ اوائل الفتوح بادر الفاتحون العرب الى انشاء معسكرات  
خاصة بجيوش الفتح سميت « امصارا » ، وسمي كل معسكر « مِصْرًا » . وهذه  
الامصار هي تلك المدن التي اصبحت مراكز رئيسة في الدولة العربية للنشاط  
الفكري والاقتصادي والسياسي ، كمدن : البصرة والكوفة في العراق ( انشئت  
في عهد الخليفة الثاني عمر ) ، والفسطاط في مصر ( القاهرة اليوم - انشئت  
ايضا في عهد عمر ) ، والقبروان في تونس ( انشئت في عهد معاوية مؤسس  
الدولة الاموية ) .

والظاهرة الاولى البارزة في مسألة هذه الامصار او المدن انها خلطت على  
اساس قبلي ، بمعنى ان التخطيط الاول لها قسمها الى احياء ، وخص كل  
قبيلة بواحد من هذه الاحياء وسمي باسم القبيلة التي خصت به .

والظاهرة الثانية البارزة ايضا ان كبار اغنياء مكة الذين عرفوا بالثراء قبل  
الاسلام والذين مهروا بالتجارة وتحصيل الارباح الوفيرة منها ، قد هاجروا الى  
الكوفة والبصرة ونقلوا اليهما نشاطهم التجاري واستثمار اموالهم ، وتبعهم  
عدد كثير من الحرفيين للعمل في خدمة الاغنياء ، حتى نشأت في المدن الجديدة  
ظاهرة طبقية واضحة الملامح وبرز فيها العمل الزراعي على ايدي الابرى  
الارقاء والاحرار الفقراء .

والظاهرة الثالثة في هذه المدن هي ان قادة جيوش الفتح وكبار الاغنياء  
والتجار اقاموا في عزلة عن السكان المحليين متخذين من هذه المدن شبه قلاع  
منعزلة ، تشكل ظاهرة قلاع عسكرية وقلاع طبقية في وقت واحد .

**ثامنا** - لم يجر العرب الفاتحون على عادة الفزاة في تلك العصور من  
نهب المدن المفتوحة . بل اقتصروا على اخذ ممتلكات الاغنياء و« الاشراف » الذين  
كانوا يهربون من هذه المدن حين يدخلها الفاتحون . وتشمل هذه الممتلكات :  
الاموال المنقولة والمقتنيات والعبيد والقصور . اما الاراضي فلم تؤخذ الا في عهد

البلد الامان والحماية لارواحهم واموالهم ولحرياتهم الشخصية والدينية . وما كانت غنائم الحرب الا من البلدان التي ابى رؤساؤها الا الحرب ورفضوا الصلح .

بقيت سلطات الاقطاعيين في هذه البلدان تتمتع بمراكزها وامتيازاتها الطبقية ، فلم يكن لدى هؤلاء الاقطاعيين اذن ما يدعوهم الى اثاره المتاعب و« الثورات المضادة » بوجه الفاتحين العرب .

٨ - ظهر ، اثناء عملية الفتح ، شعار : ان العرب هم جيش الاسلام . وبمقتضى هذا الشعار كان يسمح للعرب وحدهم من سكان البلدان المفتوحة الاصليين ان ينتظموا في سلك الجيوش العربية العاملة في هذه البلدان . وبفضل ذلك انضمت الى هذه الجيوش قبائل عربية كانت تعيش في العراق وسورية منذ زمن بعيد قبل الفتح العربي ، ومنها القبائل التي كانت تابعة لدولة المناذرة في العراق ولدولة الفساسنة في سورية ، ومعظمها كانت مسيحية ، وقد اسلم بعضها وبقي بعضها الاخر على المسيحية . ومن هنا - اخيرا - ضمن الفاتحون العرب كذلك تأييد القبائل العربية القاطنة في البلدان المفتوحة ، سواء كان ذلك بدوافع عنصرية او قبلية ، ام بدوافع مادية حفاظا على امتياز المساواة التامة بينها وبين الفاتحين المنتصرين .

ان هذه اللوحة ، بتكامل خطوطها ، تستطيع ان تقدم للباحث اضاءا كاشفة يمكنه ان يستعين بها على رؤية كثير من الحقائق التاريخية : الاجتماعية والسياسية والفكرية . ولكن ينبغي ان نذكر هنا ان هذه الملاحظات كلها لا تنطبق الا على فترة محدودة من تاريخ السيطرة العربية على البلدان المفتوحة . وربما صح لنا ان نقول ان معالم هذه اللوحة بدأت تتغير منذ عهد الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان . وسيوضح لنا ذلك بعد قليل (١) .

- ولا بد من الملاحظة ، اخيرا ، ان الفاتحين العرب قد اتخذوا - وفقا لتوصيات القرآن وتشريعات عمر بن الخطاب بشأن سياسة الفتح - قاعدة جديرة بالتقدير تتعلق باستراتيجية الفتح وتكتيكة معا . وهي عدم البدء بالحرب المسلحة ، وعدم اللجوء الى استخدام السلاح الا في حالات ثلاث (٢) :

**الاولى :** الدفاع ضد الاعتداء . ( « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا . ان الله لا يحب المعتدين » - (سورة البقرة ، الآية ١٩٠) .

**الثانية :** حماية الضعفاء وانقاذهم من ظلم او هلاك :

(١) استندنا ، في معطيات هذا القسم من البحث على كتب التشريع الاسلامي ، ومنها - بالخاص - كتاب «الامم» للشافعي ، وكتاب «الفقه على المذاهب الخمسة» للشمس محمد جواد مفتية .  
(٢) منير القاضي : بعض نواحي عامة في الاسلام ( كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة » - ص ١٢٥ ) .

٣ - اقتصر الغنائم على ما كان لدى مؤخرات الجيوش المحاربة ، وعلى اموال الاغنياء وقصور النبلاء الذين هربوا من المدن . وحتى البلدان التي دخلها العرب بحرب من غير صلح لم ينهبوا مدنها ولم يسلبوا اهلها اموالهم سوى اموال اولئك الذين اشترنا اليهم من الاغنياء والنبلاء .

٤ - اتاح الفاتحون العرب لرجال الدين المسيحيين من اهل البلاد الاصليين ان يتولوا هم المناصب الروحية العليا ، بدلا من رجال الدين اليونان الذين كانت تفرضهم الكنيسة البيزنطية على المؤسسات الدينية في سورية وفلسطين ومصر . ومن هنا نال الفاتحون تأييد رجال الدين المحليين هؤلاء ، بل اصبحوا دعاء للحكم العربي في هذه البلدان .

٥ - ساوى الفاتحون في ضريبة الارض ( الخراج ) بين العرب المشتغلين في الزراعة وغير العرب . ومن هنا كسبوا تأييد هذه الفئة من السكان .

٦ - كان التجار المحليون يربحون اموالا كثيرة من الفاتحين ، لان هؤلاء كانوا يبيعون ما يأخذونه من الغنائم لاولئك التجار بأثمان بخسة ، بالرغم من ان كثيرا من هذه الغنائم كانت ثمينة جدا . وذلك لجهل العرب القادمين من الجزيرة بأقيام تلك الثغائن . ومن هنا كان التجار المحليون حريصين على استمرار حسن العلاقة بينهم وبين الفاتحين .

٧ - بالرغم من ان العرب كانوا ، في عصر ظهور الاسلام ، يوشكون ان يدخلوا المجتمع الطبقي ، لم يكونوا قد بلغوا مرحلة المجتمع الطبقي المتطور التي كانت قد بلغت البلدان المفتوحة يومئذ . ولذلك ابقوا اجهزة السلطة الاقطاعية في هذه البلدان على ما كانت عليه ولم يستولوا عليها ، ولم يشاركوا فيها مباشرة في اوائل عهد الفتح . ثم لذلك ايضا لم يدخلوا مشاركين في عملية الانتاج الاجتماعي ، بل ظلوا في عزلة عن هذه العملية ، وبذلك ظلوا ايضا في عزلة عن العملية الاجتماعية نفسها بعض الزمن ، محافظين على الإقامة في معسكراتهم ( المدن المنشأة حديثا عقب الفتح ) ، ومحافظين بذلك ايضا على تقاليدهم القبلية الغالبة ، تسيطر عليهم الخشية من ذوبان عنصرهم العربي في العناصر الاخرى غير العربية . من هنا

« وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان ، الذين يقولون : ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهليها واجعل لنا من لدنك وليا ، واجعل لنا من لدنك نصيرا » ( سورة النساء ، الآية ٧٥ ) .

**الثالثة :** حين تقابلهم المعارضة بالسلاح ، أي حين يكون البدء باستخدام السلاح من قبل المعارضين . « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين » ( سورة البقرة ، الآية ١٩٣ ) . « واذا جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » ( سورة الانفال ، الآية ٦١ ) .

## ٦ - نظام عمر بن الخطاب

يرجع معظم خطوط الصورة كما رسمناها لنظم الفتح الاسلامية ، التي طبقت خلال المرحلة الاولى لعملية الفتح العربي ، الى الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب . فقد استخلص هذا الخليفة من القواعد العامة للشريعة الاسلامية ومن اجتهاداته الخاصة الجريئة تفاصيل خطة عملية تطبيقية لسياسة الجيوش الفاتحة وسياسة القبائل التي ينتمي اليها المحاربون وسياسة البلدان المفتوحة . ونحن نلاحظ بين خطوط هذه الصورة بعض الايجابيات وبعض السلبيات . ولعل بين الايجابيات ما يصلح ان ينطبق عليه الى حد ما اصطلاح انفلز : « الديموقراطية العسكرية » . فقد كانت العلاقة بين قادة جيوش الفتح وجنودها قائمة على اساس من هذه الديموقراطية الواسعة نظريا ، وان بقيت محدودة عمليا بسبب من بقاء سيطرة التقاليد القبلية التي تجلت - بالاحص - في مسألة توزيع الغنائم التي راينا سابقا كيف كانت تخرق فيها المبادئ في اعطاء رؤساء القبائل اسهم الجنود البسطاء الذين ينتمون الى قبائل هؤلاء الرؤساء . ومن ايجابيات نظام عمر ايضا تاسيسه بعض قواعد « الدولة » بمعناها الحقوقي . فقد اسس عمر اول « ديوان » في الاسلام . ( نوع من الادارة الحكومية يشبه الوزارة ) وكان الغرض الاول من تاسيسه تسجيل اسماء من يستحقون ان توزع عليهم غنائم الفتح واموال الصدقات ، وتسجيل اصنافهم ومراتبهم حسب نوع الاستحقاق . وكان يراعى الترتيب التالي في التوزيع : زوجات النبي اولا ، ثم صحابة النبي ويأتي المهاجرون في اولهم ثم الانصار ، ثم اسماء القبائل المشاركة في معارك الفتح والقاطنة في الاقاليم المفتوحة . وبالرغم من ظاهرة هذا التمييز في المراتب ، كان تاسيس الديوان ظاهرة حضارية تكمن فيها اولي ملامح « الدولة » الجينية . وهذا - بالتحديد - ما يسمى بـ « نظام عمر » تاريخيا .

غير ان من سلبيات انظمة الفتح التي رسمنا صورتها السابقة ، او من

سلبيات التطبيق العملي لهذه الانظمة ، تلك الظاهرة الانعزالية التي اشرفنا اليها . نعني انعزال الفاتحين العرب عن عملية الانتاج الاجتماعي وعن الحياة الاجتماعية بصورة عامة ، وحصر نشاطهم ضمن معسكرات الفتح ، بما كان يرافق ذلك من دلالة على شعورهم بانهم عنصر فوق عناصر السكان المحليين ، ومن تقسيمات قبلية فيما بينهم . اما ما كان يرافق ذلك ايضا من تمايزات طبقية فقد كان ظاهرة طبيعية تقتضيها مرحلة التطور الاجتماعي التي كلف العرب لا يزالون ، آثما ، في الخطوات الاولى نحوها .

ان دور عمر بن الخطاب ، على طريق هذه المرحلة ، كان تمهيدا لتأسيس الدولة بمفهومها التنظيمي . فهو لم يدع قادة جيوش الفتح يتصرفون كما يريدون ، بل كان بالاضافة الى وصاياه الصارمة في تطبيق القواعد السابقة الذكر ، وبالاضافة الى تشديده الاوامر الداعية الى التسامح في معاملة سكان البلدان التي تقصدها جيوش الفتح - كان بالاضافة الى ذلك وغيره ، يعمل برقابة صارمة ايضا لاحصاء المحاربين وتحديد مراتبهم وانتماءاتهم وتسجيل ذلك بدقة في سجل « الديوان » الذي اصبح في عهده مؤسسة ادارية منظمة طورها الخلفاء الامويون بعد ذلك . كل هذا رغبة منه في ان توزع غنائم الفتوحات بنظام محدد لا يتأثر برغبات قادة الجيوش . والى جانب ذلك كان عمر يراقب سلوك الحكام الذين يعينهم على البلدان المفتوحة ويطلبهم دائما بالتقارير الدقيقة عن هذا السلوك ، ويعاقب بشدة وحزم كل من يبلغه عنه من اولئك الحكام انه انزل ظلما باهل تلك الامصار ، او سلب احدا حقه . وقد دعيت تدابير وتوجيهاته واجتهاداته تلك بـ « نظام عمر » . وقد يشمل « نظام عمر » تلك السياسة التي اتبعها في خلافته تجاه المسيحيين العرب من سكان سورية وفلسطين والعراق . فهو - اولا - امر ان تفرض عليهم انقل الضرائب ليدفعهم بذلك الى الدخول في الاسلام ، معللا هذا تعليلا يلفت النظر بقوله ان هؤلاء عرب وان العرب هم جيش الاسلام . وهو - ثانيا - اباح لهؤلاء العرب المسيحيين ، حتى اذا لم يدخلوا في الاسلام ، ان يخدموا في الجيش العربي الفاتح متساوين بالحقوق كلها مع العرب المسلمين في حين لم يكن يباح لغير المسلمين من اهل البلدان المفتوحة ان يشتغلوا في هذا الجيش .

هل يمكن ان نستفيد من هذين الموقفين لعمر تجاه العرب المسيحيين هؤلاء ان عمر كان يرمي الى تكوين عصبية عربية ، لا الى « عصبية » اسلامية تتجاوز العرب ؟ .

انسي اميل الى الاجابة بالايجاب ، دون النفي ! .

د - عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي

## ١ - تاخر عملية التفاعل

مسألة التفاعل الاجتماعي والثقافي ، او التفاعل الحضاري بوجه عام ، بين العرب وشعوب البلدان المفتوحة ، مسألة تاريخية لا جدال فيها ، وانرها في تطور التفكير العربي والمجتمع العربي ، هو ايضا من الظواهر التاريخية الكبرى التي لا تقبل الجدل كذلك ، وستحدث في هذه المسألة كثيرا فيما بعد . ولكن يعنينا الان ان نعرف : متى ظهرت بدايات هذا التفاعل ، وكيف ظهرت ؟ .

يمكن القول هنا ، ان ظروف الفتح المعقدة التي شغلت الجاليات العربية في البلدان المفتوحة بمسائل الحماية العسكرية والتنظيمات العسكرية والادارية والضرائبية ، قد اخرت عملية التفاعل هذه . وقد عرفنا منذ سطور كيف حكمت هذه الظروف على العرب الفاتحين ان يعيشوا في البلدان المفتوحة منفصلين عن حياة السكان الاصليين ، ومنفصلين - بالاخص - عن عملية الانتاج المادي ، مستقلين بحياتهم اليومية في تلك المعسكرات التي انشأوها لجيوش الفتح وللمهاجرين من اهل الجزيرة مع هذه الجيوش ، حتى ليصح القول بان الجاليات العربية في هذا العهد كانت تغلب عليها صفة الجاليات العسكرية . حتى اجهزة الحكم والنظام الاداري والمالي كان يبدو عليها حينذاك طابع الانفصام ، من حيث ضعف العلاقة بين هذه الاجهزة وبين حياة السكان الاصليين ، فهي اجهزة « فوقية » تعيش على سطح الحياة في تلك البلدان وتتعامل مع اشياء الحياة الخارجية دون الاتصال باعماقها .

لذلك يمكننا القول ان ظروف التفاعل الاجتماعي والثقافي لم تكن قد

توفرت بعد في عهد الخلفاء الراشدين ، ولذلك لا نرى من آثاره شيئا يلفت النظر . ولكن ، ما كادت هذه الظروف تتوفر بحكم الاستيطان الثابت وتعمق جذور الجاليات العربية في الأرض التي استوطنوها وتطور شكل « الدولة » واجهزتها العليا والدنيا في البلدان المفتوحة ودخول العرب في عملية الإنتاج المادي وتوطد ملكياتهم العقارية وغير العقارية - تقول : ما كادت ظروف التفاعل الاجتماعي والثقافي تتوفر بالفعل ، بحكم هذه العوامل كلها ، حتى رأينا آثار هذا التفاعل تبرز بوضوح ، وتفعل فعلها التاريخي الذي اشرنا اليه ، وسنبينه بعد - بامعان .

وضوح يسمح ان تجري فيه عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي مع هذه الشعوب ، لانهم وضعوا انفسهم ، خلال المرحلة الاولى ، في عزلة عن مجالات النشاط الاجتماعي لها ، اي انهم لم يكونوا قد دخلوا - بعد - ذلك الحقل الذي تجري فيه : حسب القوانين الموضوعية ، عملية التفاعل .

اذن ، ليس صحيحا ان العرب رفضوا ثقافات هذه الشعوب ، وليس صحيحا ايضا - البتة - ان رفضهم - لو انه حدث بالفعل - كان يمكن ان يمنع حدوث التفاعل المذكور .

يضاف الى ذلك ان القول بعدم اقبال العرب على اصحاب تلك الثقافات « الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » ليس صحيحا من الوجهة التاريخية كذلك . ونحن لا ندرى ما تحديد الزمن السذي يرى الباحث ان ظروف الحياة انزلت فيه العرب من مقام السيادة . فلعله قصد الزمن الذي برز فيه الفرس او الاتراك على مسرح الحكم في الدولة العباسية ، لاننا نستبعد ان يكون قصد زمن سقوط الدولة العربية نهائيا في القرن الثالث عشر . فاذا كان عهد العباسيين هو الذي قصد - وهذا يحتاج الى مناقشة كذلك - فان الباحث اذن قد اخرج عهد الامويين من حسابه في هذه القضية . ذلك لان تآثر العرب بثقافات تلك الشعوب واوضاعها الحضارية كانت تبرز له في عهد السيادة الاموية العربية الخالصة مظاهر فكرية وحضارية لا يمكن لباحث ان ينكرها او يتجاهلها ، ولنا في الانكار الفلسفية والاسلوب المنطقي التي ظهرت لدى الفرق المتعددة ولا سيما المعتزلة ، وفي مؤسسات الدولة الاموية الادارية والمالية والسياسية وغيرها ، شواهد ناطقة بهذا التآثر دون ان نجد في ذلك ما يصح تسميته بالرفض الذي يقول به الباحث .

## ٢ - التشريع الاسلامي في عهد الفتح

يمكن القول انه حتى اثناء ظروف العزلة العربية في اوائل عهد الفتح ، الفتحت امام حركة التشريع الاسلامي آفاق جديدة للتطور في اتجاه اعمال العقل والرأي الشخصي ، او ما يسمى في علم الشريعة او علم الفروع بـ « الاجتهاد » . وقد تحدثنا ، من قبل ، في هذا الموضوع . ولكن المسألة هنا ان ظروف الفتح قد خلقت حاجات واسعة وخصبة لتطوير التشريع الاسلامي على اساس النظر العقلي ، اي « الاجتهاد » بالرأي .

بان « الاجتهاد » في التشريع - كما رأينا في الفصل الثاني - قصد استخدام قبل ظروف الفتح ، واكن في نطاق ضيق محدود بقدر ما كانت

بهذا التحليل الواقعي - التاريخي للمسألة ، يمكن فهم الظاهرة التي يرى فيها بعض الباحثين المعاصرين ان العرب قد رفضوا ثقافات الشعوب التي دخلت في دولتهم الفسيحة . فالواقع ان الظاهرة هي تأخر عملية التفاعل بين العرب وهذه الشعوب ، اجتماعيا وثقافيا ، وليست هي الرفض . والتأخر هو واقع موضوعي له عوامله الموضوعية التي اشرنا اليها . اما الرفض فهو عمل ذاتي ارادي . لكن العمليات التاريخية لا يمكن ان تتحقق بالارادات الذاتية . لذلك لا يمكن تفسير الظاهرة المذكورة بمثل القول التالي :

« في عهد عمر استطاع العرب ان يضموا اشتاتامن الممالك المختلفة اصحاب الثقافات المتباينة : مصر وفيها الاسكندرية معهد العلوم في ذلك الوقت ، وفارس والعراق وهما زاخران بالمذاهب المختلفة دينية وفلسفية كالنسطورية والمزدكية والمناوية ، والشام وكان يضم اليعاقبة وغيرهم من ارباب الديانات القديمة ( . . . ) وبذلك اصبح فسي متناول العرب صيغ من المعارف تستطيع ان تتعرف منه لو شاءت . ولكن المسلمين ، في بدء الامر ، تحت تأثير اعتزازهم بالدين وانفة منهم ان يكونوا تلامذة لمن اضحوا من رعاياهم ، قد رفضوا هذه الثقافات واعرضوا عنها الا في القليل النادر ، ولم يقبلوا على اصحابها الا بعد ان انزلتهم ظروف الحياة من مقام السيادة » ( ١ ) .

ان هذا النمط من تحليل الظواهر الاجتماعية - التاريخية يعوزه المنهج العلمي . فان قضية التفاعل بين الشعوب ، اجتماعيا وثقافيا ، من القضايا الكبرى المعقدة التي تخضع لظروف موضوعية هي ايضا معقدة بالطبع ، وظروف العرب ، في بداية عهد الفتح ، كانت من هذا النوع . فهم - كما اشرنا منذ قليل - لم يكونوا ، من حيث علاقاتهم مع شعوب البلدان المفتوحة ، فسي

( ١ ) حمودة غرابية : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص ٢٢ .

ظروف الحياة العربية في نطاق الجزيرة ضيقة محدودة . بل يمكن وضع المسألة بطريقة اخرى ، بحيث نقول ان القواعد التشريعية الاسلامية العامة الواردة في المصدرين الاساسيين للتشريع الاسلامي : القرآن ، والسنة ، كثيرا ما كانت ترد - اي هذه القواعد - في اطار حادثة جزئية معينة ، ثم تنطلق من الجزئي الى الكلي لتصبح قاعدة عامة . وعلى هذا يصح القول ان تلك القواعد العامة كلها تقريبا انطلقت من حوادث ومناسبات جزئية متكررة في حياة العرب داخل الجزيرة ، وهي محدودة نسبيا ، فكان من السهل تطبيق النصوص الجاهزة على الكثير من الحوادث الجديدة على نحو من التماثل . ولكن الحياة العربية بعد تطور الحركة الاسلامية كانت تتوسع شيئا فشيئا ، والعلاقات الاجتماعية كانت تأخذ طريقها الى التطور والضرورة ، فكان على التشريع الاسلامي ان يواجه الحاجات والمشكلات التي يخلقها هذا التطور ، وان يطبق قواعده العامة عليها بنوع جديد من التطبيق يحتاج الى النظر العقلي . من هنا نقول ان حركة تطبيق التشريع الاسلامي على الحوادث والمشكلات الجديدة في حياة العرب والمسلمين ، فسحت للفكر ان يتحرك ويحاكم الاشياء محاكمات فيها اثار النظر العقلي . ثم جاءت ظروف الفتح العربي فوجد الخلفاء والصحابة امامهم في هذه الظروف الجديدة كليا ما يستوجب تعميق النظر العقلي في امر التشريعات العامة او الخاصة عند تطبيقها على ما يمارسونه من حالات لم يمارسوها من قبل . وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب اجرا الخلفاء الراشدين على الاجتهاد بالرأي في هذه الحالات الجديدة . فقد رأينا عمر هنا « يجتهد » في امور كثيرة ، فيلقي تشريعا كان على عهد النبي ، ويعدل تشريعا ، وينظر نظرا خاصا في تشريعات اخرى ، مستخدما في ذلك فهمه المرن لعلاقة الظروف بالتشريع ، او بالعكس . ونذكر من امثلة اجتهاداته الغاؤه حصة المؤلفات لقلوبهم من الصدقات ، وهم الذين كان النبي يعطيهم من اموال الصدقة ليتألفهم على الاسلام ، لضعف ايمانهم ، او لدفع شرهم او لعلو منزلتهم في قومهم ، وذلك وفاقا للآية القرآنية « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم . . » ( سورة التوبة ، الآية ٦٠ ) . وقد استند عمر في الغاء ذلك الى زوال العلة التي بنى عليها النص ، وهي نصرة الدعوة الاسلامية في بدء الاسلام ، اذ ان هذه العلة كانت قد زالت بعد ان قويت شوكة الاسلام في ايامه (١) .

وظاهر من هذا التعليل لاجتهاد عمر في هذه المسألة ان الفكر العربي هنا اصبح يتجه الى استخراج القواعد العامة من النصوص والتصرف بالاحكام

(١) صحيح الحمصاني : « المسلمون : تاخر نهضتهم ، ملادة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعية » في كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة » - ص ١٧٧ .

التشريعية وفق العال المتغيرة مع تغير الحاجات الطارئة والظروف الاجتماعية المستجدة .

وكذلك نلاحظ ان الصحابة الذين انتشروا في الامصار يتولون مهمات القضاء او الادارة او القيادة ، قد اخذوا بهذا النهج من الاجتهاد بالرأي طوال عهد الخلفاء الراشدين ، حتى ظهر ان هناك تضاربا وتخالفا في اجتهادات بعضهم بالنسبة لاجتهادات البعض الاخر ، وحصلت من ذلك شكاوى لدى الخلفاء من هذا التضارب والتخالف في الاجتهادات التشريعية .

وبالاجمال : نرى ان تسجيل هذه الظاهرة « الاجتهادية » يضع امامنا اشارة التحرك في الفكر العربي على هذا الشكل ، لراقب تطوره بعد عهد الخلفاء الراشدين وانتقاله من المناخ التشريعي المحض الى مناخ التفكير في العقائد اليمانية نفسها ، بعد ان كان الامر في عهد النبي ان يقول هو كلمة الوحي « فلا يستطيع مؤمن ان يجد عنها محيصا » وان لا يظهر خلاف بين المسلمين الا « قضي الامر فيه يرد الى رسول الله » .

وفي هذا المجال نعود الى تلك الخلافات التي برزت منذ اللحظات الاولى لوفاة النبي حول مسألة الخلافة ، وما لجأ اليه المختلفون في هذه المسألة من استخدام كل فريق للاحتجاج لموقفه برأي « اجتهادي » في منصب الخلافة بحد ذاته ، او في تأويل النصوص والمواقف المتقولة عن النبي تأويلا يتفق مع اهداف كل فريق . ومعلوم ان الخلاف في هذه المسألة كان في عهد الخلفاء الراشدين يتحرك كلما تصادمت المواقف والمصالح والاراء في تنظيم شؤون الفتح وادارة البلدان المفتوحة وفي القضاء ، وكلما قضي خليفة وقام مقامه خليفة جديد . ولكن لم يتطور هذا الخلاف الى مذاهب فكرية بمعناها النظري الا في اواخر عهد الخلفاء الراشدين وبداية عهد الامويين ، وعلى التحديد : في خلافة علي بن ابي طالب ونشوب المعارك المسلحة بين حزبه وحزب الامويين . فقد انكشفت هذه المعارك عن نشوء مذهب الخوارج الذي اقام لنفسه قواعد نظرية استمدها من قواعد التشريع الاسلامي وحسب ، بل - بالاغلب - من المفاهيم اليمانية ذاتها « مجتهدا » في استخراج مفاهيم منها وفق المواقف التي حددتها له معركة صفين بين علي ومعاوية ، كما سنرى بعد .

وعلى كل حال : يمكننا القول هنا - اخيرا - ان عهد الخلفاء الراشدين بما وجد فيه من ظروف جديدة اهمها ظروف الفتح ، قد خطا فيه الفكر خطوات ملحوظة نحو معالجة المسائل والمشكلات التي وضعتها امامه تلك الظروف



بنوع من النظر المتحرر الى حد ما - لا في الامور التشريعية وحدها ، بل  
كذلك في بعض الامور المتصلة بالمفاهيم اليمانية بالذات .

وينبغي لنا ان نلاحظ الان ان هذه الخطوات في المجال التشريعي ، او في  
مجال النظر العقلي ، كانت احدى العلامات الاولى على ان عملية التفاعل الاجتماعي  
الثقافي ، بين العرب وشعوب دولتهم الواسعة ، قد بدأت بالفعل  
آنذاك .

## ٥ - اول ثورة اجتماعية في الاسلام

## ١ - بين حركتين

تقول عن الثورة التي حصلت في عهد الخليفة الثالث ، عثمان بن عفان انها:  
اول ثورة اجتماعية في الاسلام . تقول ذلك دون ان تكون قد نسينا حركة  
الارتداد التي استوجبت « حروب الردة » . ولكننا نرى فرقا بين « الثورتين »  
هو الذي يحملنا على وصف الثورة ضد عثمان بأنها الاولى من نوعها في  
الاسلام . فان حركة الارتداد بالرغم من كونها نتاج عوامل اجتماعية اوضحناها  
في مكان آخر من هذا الفصل ، كان لها طابع « الثورة المضادة » للاسلام . في  
حين ان الثورة على عثمان متصالحة مع الاسلام ، بل هي تتسلح بمفاهيم  
الاسلام ذاتها ، وتنطلق من حرص الثائرين انفسهم على تطبيق قواعد الاسلام  
وشرائعه تطبيقا عادلا وسليما وفق روح التشريع الاسلامي كما كانوا  
يفهمونه ويؤمنون به . من هنا نرى انها اول ثورة في الاسلام من نوعها  
بالفعل .

## ٢ - اريستقراطية اموية

مات عمر بن الخطاب ، عام ٦٤٤ للميلاد ، بعد ان ترك طابعه الخاص على  
انظمة « الدولة » الاسلامية التي يرجع اليه فضل كبير في وضع اسسها  
العملية . ومن آثاره في هذا المجال ما أحدثه من تعديلات في نظام  
الضرائب ومن اجتهادات في تطبيق ضريبي الجزية والخراج ، واعفاؤه من اعفي  
من الضريبة الاولى ولا سيما اعفاء الذين يدخلون الاسلام من الاديان  
الآخري . وفي عهده بدىء بفرض ضرائب اخرى ورسوم على الصناعات الحرفية .

ثم ان من آثاره المعروفة ايضا ذلك التقليد الذي اتبعه في سياسة البلدان المفتوحة من التسامح الديني ومن الحرص على مراقبة سلوك الولاة الحاكمين في تلك البلدان من قبله واخذهم بالشدّة والحزم حين يلفه عنهم شيء من أعمال الظلم للسكان ، حتى كان يبادر الى عزل بعضهم ومصادرة الاموال والممتلكات التي يكون هذا الوالي او ذلك قد انتزعتها من اصحابها ظلما واستأثر بها .

تلك كانت سيرة عمر الذي اشتهر في المؤلفات التاريخية الاسلامية وغير الاسلامية بلقب « عمر العادل » . ولكن ، ما ان جاء عثمان بن عفان الى سدة الخلافة بعده حتى ظهرت على سلوك الولاة الحاكمين في الامصار مظاهر جديدة تبسّى بان سياسة عمر وسيرته تواجهها تغييرا وانحرافا خطيرين . فقد بدا الناس يحسون ان الاموال المتجمعة من ضرائب الجزية والخراج وغيرهما ، لا تذهب الى « بيت المال » ، وانما تذهب الى فئة الحكام الذين ولاهم الخليفة الثالث عثمان على الامصار ، وهم في الاغلب من أسرته وعشيرته في بني أمية ، فاذا بهذه الاموال تتكدس ثروات كبيرة في جماعة معينة من اهل « المدينة » ، عاصمة الخلافة الراشدية ، ثم يبدو تدريجا ان قد نشأت في هذه العاصمة طبقة جديدة من ذوي الثراء الفاحش ، ونشأت فيها مع نمو هذه الطبقة مرافق الترف والرفاهية المادية المتنوعة .

هذا التغير الجديد يقتضي ان نحدث قليلا عن عثمان نفسه : انه يتحدّر من منشأ أرستقراطي في قريش ، او من **الفئة العليا** التي كانت لها السيادة المطلقة في مكة قبل ظهور الاسلام . فهو من بني أمية احد الفروع العشرة لقريش واطهرها غنى وسطوة في مكة ايام الجاهلية ، فهم المسيطرون والمنظّمون لسوّن التجارة المكنة ، ولا سيما آل أبي سفيان من بني أمية . وابو سفيان هذا هو الذي كان يقود حملة الاضطهاد والخصومة الضارية ضدّ محمد منذ اظهاره دعوة الاسلام . وعثمان نفسه الذي ينتمي الى هذا الفرع الاموي في قريش كان في الجاهلية من كبار اغنياء الفرع الاموي . وبالإضافة الى منبئه « الطيبي » هذا كان حين تولى امر الخلافة بعد عمر شيخا طامعا في السن قد فقد السيطرة الكاملة على ارادته لو انه شاء ان تكون له ارادة في غير الاتجاه المنحرف الذي اتجه اليه الولاة الامويون الذين اختارهم لحكم الامصار من اقرب اقربائه . على ان « الدولة » العربية - الاسلامية كانت حينذاك قد اتسعت رفعتها كثيرا ، فكيف يمكن ان يحكمها في هذا الحال خليفة جلس في مكان عمر بن الخطاب وهو يحمل الى مقام الخلافة كل هذه الخصائص المميزة له عن سلفه العظيم ؟

ويبدو ان هذه الخصائص كان يعرف معظم الصحابة ما سبترك من آثار

سلبية على سياسة « الدولة » . فلما ظهرت هذه الآثار بالفعل كانت النقمة على سياسة عثمان تشمل مختلف احزاب المسلمين في « المدينة » قبل ان تنفجر هذه النقمة في صفوف بسطاء المسلمين والكادحين في سائر الامصار . ومن الطبيعي ان يكون حزب علي بن ابي طالب من اشد الناقمين حينذاك ، لانهم يرون في مجيء عثمان الى منصب الخلافة ، وحرمان علي هذا المنصب ثالث مرة ، مع رؤيتهم الفارق الكبير بين الرجلين من حيث المؤهلات الشخصية والاسلامية معا ، ظلما جديدا لا لعلي نفسه وحسب ، بل ظلما جديدا كذلك **للعق الالهي** الذي يعتقدون انه يختص عليا بالخلافة منذ عهدنا الاول .

### ٣ - ثورة البسطاء .

لقد تمادى بنو أمية الحاكمون في الامصار من قبل عثمان ، سياسة جمع الثروات لانفسهم . ولكن لم يجمعوها من عائدات الضرائب التي افترتها التشريعات السابقة وحسب ، بل زادوا في ذلك فاخذوا يجمعون هذه الثروات الفاحشة من فرض ضرائب جديدة جائرة وباهظة على الناس ، ومن اغتصاب سكان البلدان المفتوحة املاكهم واراضيهم ، حتى انشأ هؤلاء الحكام طباعا شبه اقطاعي للدولة ، اذ اصحوا من كبار الملاكين للمزارع والعقاريات ، فطبعوا الدولة كلها ، في انظار سكان الامصار ، بطابعهم شبه اقطاعي الجديد . فاخذ الاستياء بين الناس ينمو ويتسع ويمتد في صفوف البسطاء والكادحين بالاحص ، وفي صفوف الاحزاب السياسية في « المدينة » ، ولا سيما الذين ازبحوا منذ ابتداء عهد عثمان عن مراكزهم والذين خابت مطامحهم في تلك المراكز .

هكذا تجمعت في الاعماق وعلى السطح اسباب الانفجار الذي احدث منا سمي في تاريخ الاسلام بـ « الفتنة الكبرى » ، او « فتنة عثمان » . ولكن الذين سموه هكذا لم يكن عندهم ان يفكروا بالمغزى التاريخي والاجتماعي لهذه « الفتنة » . ولذلك اختاروا لها الاسم البعيد عن حقيقتها . اما حقيقة هذا الانفجار ومفراه فيكمنان في انه انبثق من جماهير الناس البسطاء ، من عرب وغير عرب ، وكلهم من المسلمين الحرصين - كما قلنا - على ان يبقى الاسلام وان يسود بالروح نفسها التي دخلوا فيه من اجلها ، هي روح التغيير الاجتماعي باتجاه تحسين احوالهم المادية وتخفيف الفوارق التي كانت قائمة بينهم وبين **الفئات العليا** التي بدأت تنمو على حساب شقائهم . لم ينهم احد من مؤرخي الاسلام اولئك الواقدين عام ٦٥٦ من مصر والعراق الى مكة حجاجا مؤمنين ، بانهم خارجون على الاسلام ، او انهم كانوا يدبرون « ثورة

قديمة تضمها نحو علي ، فاناروها ضده بحجة انه قاتل الخليفة لكني تهيج نفوس المسلمين الذين وجدوا في قتل الخليفة حادثا خطيرا وفاجعا . وقد كان عند عائشة من الاسباب الذاتية ما جعلها تستجيب لكل هذه المؤثرات على الفور . فحملت قميص عثمان المخضب بدمه حين مصرعه تستثير به مشاعر الناس ، حتى استطاعت بمعونة خصوم علي جميعا شن تلك الحرب المعروفة بـ « حرب الجمل » في البصرة ضد علي بن ابي طالب راقبة على جبل في مقدمة الحاربيين ناشرة قميص عثمان .

كانت « حرب الجمل » هذه هي « الفتيل » الذي فجر من جديد كل دوافع الصراع السياسي والاجتماعي الذي بدأ عند نمأة محمد . وبالرغم من انتصار جماعة علي في هذه الحرب - حرب الجمل - بقي « الفتيل » يثير الانفجارات المتوالية ، ولكن على صعيد آخر : صعيد الخلاف هذه المرة على من يكون الخليفة بعد عثمان ؟

كان علي بن ابي طالب هو المرشح الوحيد ، موضوعيا ، لهذا المنصب حينذاك ، لانه كان منذ بداية عهد الخلفاء الراشدين يذكر في عداد المرشحين ثم كان « ينتخب » غيره . وعند مقتل عثمان لم يبق من اولئك المرشحين سواه ، فكان المفترض ان يكون هو صاحب المنصب الان تلقائيا في نظر جمهور المسلمين دون منازع . ولكن « فتيل » حرب الجمل من جهة ، ووجود امير قوي من بني امية على الشام يحمل زعامة الامويين وارستوقراطيتهم ومطامحهم من جهة ثانية ، قد احداثا تغييرا في الموقف لم يكن يتصور احد ، اول الامر ، انه سيكون .

كان معاوية بن ابي سفيان هو امير الشام عند حدوث « الانفجار » وكانت امارته هناك قد امتدت منذ عهد عمر بن الخطاب . وفي هذا الزمن الطويل الذي اقامه حاكما على الشام وفق علاقات حسنة مع الفئات النافذة والغنية في سورية ، وذلك بمراعاته التامة لمصالحها الطبقية ، اذ بقى اجهزة المحاكم والشرطة في ايدي كبار الملاكين العقاريين المطيعين واغنياء المدن وكبار التجار من السكان الاصليين ، وابقى الحواجز الجمركية على حدود سورية بالرغم من كون هذه البلاد صارت جزءا من الامبراطورية العربية ، وفرض مع ذلك ضرائب جمركية عالية على البضائع المنافسة للمنتجات السورية المتطورة ، ثم انه - اي معاوية - اعفى من الضرائب كافة رجال الدين على اختلاف اديانهم . بهذه السياسة ساعد معاوية هذه الفئات السائدة على امتلاك حريتها الكاملة في استثمار غالبية سكان سورية ، فضمن بذلك تأييدها الكامل له ، وضمن مع ذلك عطف رجال الدين جميعا على حكمه .

مضادة « للدولة الاسلامية . بل يؤكد المؤرخون ان هؤلاء وفدوا الى الحج يحملون مع ايمانهم بالاسلام استياءهم ممن يظلمونهم ويفتصبون ارزاقهم ويكدسون الثروات باسم الاسلام . لقد وفدوا يشكون الى الخليفة ، عثمان ، سوء معاملة اقربائه الحاكمين بامره ، ثم يطلبون اليه ان يعتزل منصب الخلافة ، لا كراهية للخليفة نفسه ، بل لان اعتزاله الخلافة كان العلاج الوحيد للمشكلة التي يعانيها اهل الامصار ، مشكلة عجز الخليفة عن السيطرة على تصرفات اقربائه الذين يحكمون هذه الامصار باسمه . ولكن عثمان رفض هذا الطلب ، فلم يستطع ممثلو الامصار كبح جماح نفقتهم ونقمة البسطاء الاخرين من مواطنيهم الذين اوفدوهم بطلبهم ذاك ، فحاصروا داره ، وقاوم الحصار انصار عثمان ولم يكن لهذا الانفجار ان ينتهي الا بمصرع الخليفة نفسه ، وانتظار الثائرين ان يقوم على رأس الخلافة رجل يستطيع القضاء على الاسباب الاجتماعية لهذه الثورة الجماهيرية الاولى في الاسلام . ولا بد هنا من القول بان النشأ الاجتماعي الذي خرج منه عثمان - كما اشرنا - كان عاملا اساسيا في رفضه اعتزال منصبه ، كما كان عاملا اساسيا في سيرته التي اوجدت اسباب الثورة ، ومنها بالخصوص مظاهر البذخ المادي في حياته الخاصة حتى قيل انه منح ابنته من « بيت المال » عند زواجها ٦٠ الف درهم كلها من اموال الجزية والخراج ، اي من جهد الكادحين على الاكثر .

#### ٤ - ظهور الخوارج

... وبالرغم من ان جماعة من الاحزاب المتأولة لعلي بن ابي طالب ، وفيهم عائشة بنت ابي بكر ، وطلحة والزبير ، كانوا من المحرضين على قتل الخليفة عثمان ، لتفضيله بني امية عليهم في المناصب الكبرى وبالرغم من ان عليا بن ابي طالب قد بعث بولديه : الحسن والحسين الى دار عثمان للدفاع عنه ، لانه كان سراي علي - يدرك ما سينشأ عن مقتله من محنة للاسلام باستغلال ذوي المصالح والمطامع مثل هذا الحادث لاثارة الفتن - بالرغم من ذلك كله ، نجد اولئك الجماعة انفسهم الذي شاركوا في التحريض على قتل عثمان ينقلبون فجأة فور مقتله الى مطالبين بدمه ، داعيين الى الاخذ بثأره ، متهمين عليا بن ابي طالب نفسه بالتحريض على قتله . وذلك خشية ان تصير الخلافة بعد عثمان الى علي بالذات فتعرض زعاماتهم ومصالحهم الى خطر اشد من الخطر الذي كانت تعرض له في حكم عثمان وبني امية .

وهنا استغل هؤلاء مكانة عائشة في نفوس المسلمين بوصف كونها زوج النبي وبنت الخليفة الاول ابي بكر ، واستغلوا ما كان عند عائشة من احقاد

يضاف الى ذلك انه طوال عهد عثمان كان الحاكم المطلق على سورية ، وانه استخدم مركزه شبه المستقل ، او المستقل فعلا ، بتحضير قاعدة اخرى لضمانته بقائه فسي هذا المركز الخطير الشأن ، هي القاعدة العسكرية . فقد انشأ هناك جيشا قويا كان واضحا انه جيش معاوية بالذات ، وليس وحدة من وحدات جيش الدولة بصفته الشاملة .

سنا تدري : اكان معاوية ، حين اعتمد هذه السياسة بمختلف تفاصيلها ، يريد ان يستخدمها لضمانة استمراره اميرا على الشام تابعيا للخليفة - ايا كان الخليفة - ام كان يفكر بالفعل ، منذ بداية امارته هناك ، بالتحضير لاعلان نفسه خليفة للمسلمين في الوقت المناسب ؟ .

ليس المهم ان نعرف ماذا كان يفكر او ينوي معاوية من قبل ، وانما المهم الان ان نعرف ان هذه الخطوط العريضة لسياسته التي كان يطبقها في سورية قبل « الانفجار » الاخير ، قد جاءت ، في « الوقت المناسب » ، دعامة مادية ملموسة لاعلانه الدعوة لنفسه خليفة للمسلمين ، مناوذا بذلك المرشح الاول ، في نظر جمهور المسلمين ، لهذا المنصب ، اعني علي بن ابي طالب ، وجاء هذا الذي سمناه « الوقت المناسب » دعامة اخرى لمعاوية . ونقصه به « الفتيل » الذي يدات « حرب الجمل » باشعاله ضد علي .

لقد بايع فريق من جمهور المسلمين عليا بالخلافة ، في المدينة والبصرة والكوفة . وبالرغم من انه - اي علي - لم يعزل معاوية عن الامارة على سورية . بل ابقاه في منصبه ذلك ، مراعيًا - كما نعتقد - تلك الظروف كلها التي كان معاوية قد حصن بها نفسه تحصينا بارعا - نقول : بالرغم من ذلك لم يجد معاوية في هذه المبادرة من علي ما يدعو الى القناعة بمركز الامارة على سورية ما دامت الظروف « المناسبة » قد تهيأت كلها لتحقيق طموحه الى مركز الخلافة نفسه . وطموحه هذا لم يكن طموحا شخصيا وحسب . بل كان ذلك تعبيرا كذلك عن طموح هذه « الطبقة » الارستوقراطية الاموية العريقة ، التي لم يفتنها عهد عثمان انشاء جديدا ، وانما تطورت في عهده من ارستوقراطية قلمية في الجاهلية ، الى ارستوقراطية « طبقية » اصبحت في هذا العهد - اي عهد عثمان - ذات وجه شبه اقطاعي ، واصبحت في الشام سندا وجهازا « رسميا » للطبقات المحلية السائدة المستثمرة .

فاذا اضفنا الى كل ذلك ما كان لعلي بن ابي طالب نفسه من خصائص ترجع ، من جهة ، الى منشئه الهاشمي المناوي ، للاموية الجاهلية والاسلامية معا ، وترجع من جهة ثانية الى كونه معروفا في الاوساط الاسلامية كافة بتأخلفه الطوائفية التمسكة بمفاهيم الحق والعدا والخير على نحو مطلق

تمسكيا يابن عليه المهادنة مع من يعتقد فيهم الانحراف عن هذه المفاهيم - اذا اضفنا الى كل ما تقدم خصائص علي هذه ، استطعنا ان نفهم موقف معاوية في مختلف جوانبه ، وموقف « الطبقة » او « الطبقات » ، والطبقات التي تسند معاوية في منازعته لعلي امر الخلافة .

في مناخ هذه الظروف كلها ، اشتعلت حرب « صفين » (1) بين جيش العراق ( جيش علي ) ، وجيش الشام ( جيش معاوية ) . وكان « الفتيل » الذي اشعلته اولاً « حرب الجمل » لا يزال يمتد حتى فجر حرب صفين سنة 657 ، اي بعد عام من مقتل عثمان ، او من الثورة الجماهيرية ضد حكم عثمان .

ومن حزب صفين هذه انبثق الخوارج ، فنشأ بهم مذهب اسلامي جديد ، اي حزب سياسي جديد . ولكن بين ثلاثي المذهبية الدينية والحزبية السياسية كانت تكمن « ايدولوجية » اجتماعية ذات مضمون ديموقراطي يعارض المشيرون الارستوقراطي او « الطبقي » - اذا وضع التعبير - الذي كان يقوم عليه منصب الخلافة قبل ظهور الخوارج .

ان تظليل الموقف عند التفاصيل التاريخية التي حدثت في صفين وخرج منها هذا المذهب او هذا الحزب الذي صار اسمه « الخوارج » بسبب خروج مؤسسيه ، اي تمردهم ، على طاعة من كانوا يحاربون في تلك المعركة تحت لوائه ، يعني به علي بن ابي طالب ، حين قبل عرض قيادة جيش معاوية بالرجوع الى القرآن ليكون - اي القرآن - حكما بين الخصمين المتحاربين ، وما انتهى اليه هذا التحكيم من ظهور الخدعة التي دبرها عمرو بن العاص لخدلان علي . فان هؤلاء « الخوارج » - بالرغم من كونهم هم الذين الحوا على صاحبهم ابن ابي طالب بقبول عرض التحكيم - غضبوا عليه حين انتهى التحكيم بخذلانه . فاعلنوا خروجهم عليه وعلى معاوية معا ، وحكموا بكفرهما معا ، ثم وضعوا لانفسهم مبادئ اتخذوا - بعد - منها منهجا سياسيا وفكريا وعسكريا شرعوا بتعدونه تحت راية مذهب اسلامية ، في معارك دموية ضارية متصلة . ولقد انتهى امرهم كجماعة بشرية اخذت خصومها بالعنف ، دون ان ينهي امرهم كمنادى ، تقوم على « ايدولوجية » تعكس جانبيا من الواقع الاجتماعي لا في عصرهم وحسب ، بل في عصور لاحقة كذلك . وسنضع تلك المبادئ وهذه « الايدولوجية » موضع البحث في القسم الثاني من الكتاب .

## ه - الاشكال الكوريه للصراع المزمو :

لم يطل عهد الخلفاء الراشدين بعد ان انتقل الصراع السياسي والحزبي

(1) تقع صفين على الحدود السورية - العراقية عند الضفة اليمنى من الفرات قرب الرقة .

الى صعيده الجديد الذي اصبح يؤلف معسكرين ، او جبهتين منفصلتين في الظاهر ، ولكنها متصلتان في الواقع ، وهما : جبهة الصراع بين علي ومعاوية ، وجبهة الصراع بين علي والخوارج .

كان شخص « علي » يمثل قضيتين تبدوان على كثير من التناقض : قضية **المفهوم الالهي للخلافة** والوجه الطوبائي لمفاهيم الحق والعدل والخير اولا (1) ، واما ثانيا فقضية **العصبية الهاشمية** بمعناها السياسي المناوئ للعصبية الاموية . وهذه القضية الثانية كانت ترتبط بشخصه في جلبات هذا الصراع دون ان تكون داخلة في مفهومه هو بالذات ، ولكنها قضية موضوعية بالنسبة اليه وليست ذاتية ، فان كثيرا ممن كانوا في حزبه كانوا يضعون هذه القضية في حسابهم قبل كل شيء آخر .

بما ان « عليا » كان يمثل هاتين القضيتين المتناقضتين - شاء هو ذلك ام لم يشأ - فقد كان اذن محور ذلك الصراع علىسلى كلتا الجبهتين السابقتين : جبهة الخوارج ، وجبهة معاوية . وكان معاوية في صراعه هذا مع « علي » يمثل بدوره ايضا قضيتين ولكنهما غير متناقضتين وغير منفصلة احدهما عن الاخرى ، بل كل واحدة منهما مكمل للثانية . وهما : قضية مطمحة الشخصي الى منصب الخلافة اولا ، وقضية العصبية الاموية الى جانب المطامح الطبقية ثانيا .

غير ان عهد هذا الصراع حول شخص « علي » بالذات قد انتهى بانتهاء حياته في الشهر الاول من عام ٦٦١ للميلاد ، قتيلا في مسجد الكوفة بيد احد الخوارج ( عبدالرحمن بن ملجم ) . وبذلك انتهى عهد **الخلفاء الراشدين** . ولكن مسألة حق « علي » بالخلافة ، بمفهومها الالهي ، بقيت مسألة مبدئية يدور عليها صراع فكري تاريخي لم ينته حتى الان ، كما دار عليها صراع سياسي تاريخي ايضا كان له دور كبير الشأن في تاريخ المعارضة السياسية طوال عهود الخلافتين : الاموية ، والعباسية ، وقامت على اساسه دولات ، وانهارت به دولات .

وبعينا من المسألة الان جانبها **الفكري** . وهنا ينبغي ان نتذكر ان عهد الخلفاء الراشدين قد انتهى تاركا في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية ثلاثة تكتلات رئيسية : شيعة « علي » ، وحزب الامويين ، والخوارج .

(1) هذه القضية الاولى التي يمثلها علي بن ابي طالب ، هي من حيث بعدها الاجتماعي الخفي تعبير عن طموح بسطاء الناس في ذلك العصر التاريخي .

وهناك كتل اخرى ثانوية ظهرت سريعا وانطقت سريعا ، دون ان تترك اثرا يذكر في المجال الفكري ولا السياسي . ثم ينبغي ان نتذكر ايضا ان الجانب **الفكري** لكل حزب من هذه الاحزاب الثلاثة الرئيسية لم يكن يتفصل عن جانبه **الاجتماعي السياسي** . ولكن ، علينا مع ذلك ان لا ننسى مسألة جديرة بالعبارة في موضوعنا ، هي انه بالرغم من كون الفكر يمثل شكلا ممتازا من اشكال الوعي الاجتماعي والسياسي ، يملك فسي الوقت نفسه نوعا من **الاستقلالية النسبية** ، بمعنى ان الفكر وان كانت له دائما جذوره الاجتماعية او السياسية ، يمكن ان يتخذ لنفسه مجرى **مستقلا نسبيا الى حد ان تختفي في اعماقه تلك الجذور** ، لانشغال الفكر بقضايا شمولية وصياغة المفاهيم التجريدية لهذه القضايا . تقول ذلك مع تأكيدنا القول بان قضايا الفكر هذه **مهما تراءى لنا انها تتخطى القضايا الراهنة المباشرة لحياة المجتمع بصورة مستقلة عنها ، تبقى مرتبطة باصولها الواقعية في حياة عصرها ومجتمعها ، مرتبطة بالظروف الزمانية والمكانية التي هي بالذات المصدر الحقيقي لقضايا الفكر في مجراه المستقل هذا** .

في ضوء ذلك نقول ان الاشكال الفكرية للصراع الحزبي الذي انتهى عنده عهد الخلفاء الراشدين ، لم تكن ، في الوقت الذي انتهى فيه هذا العهد ، قد بلغت مرحلة هذه الاستقلالية النسبية التي نتحدث عنها . نقصد ان الصراع الحزبي هذا لم تكن اشكاله الفكرية قد ارتفعت الى مستوى **النظريات القائمة على اساس من النظر العقلي وصياغة المفاهيم** . نلاحظ مثلا ان معظم الجدل بين الاحزاب الثلاثة المتصارعة في حياة علي بن ابي طالب على الصعيد الفكري ، كان يقوم على النصوص وتفسيرها ، كالجدل في مسألة الخلافة ، وفي مسألة مفهوم **الايمان** كما تحدده الشريعة ونظريته الجهاد الخ .

لكن ، يجب القول ان هذا النوع من الجدل في المسائل الدائر عليها الصراع الحزبي ، قد اوجد الاساس لتطور التفكير فيها بعد ذلك من تفكير مرتبط بالنصوص الى تفكير يتعمق القضايا بذاتها ثم يرجع الى النصوص كسند للنظر العقلي وشاهد على صحة هذا النظر . وعلى هذا النحو من التطور انطلق الجدل من البحث في تلك المسائل على اساس انها « شريعة » الى البحث فيها على اساس انها « دين » ، اي من البحث في الامور الشرعية الى البحث في شؤون العقائد بذاتها . ومن هذا الانطلاق نشأت المذاهب الفكرية التي سنتحدث عنها في القسم الثاني .

وخلاصة القول في هذا الفصل ان عهد الخلفاء الراشدين انتهى قبل ان يحدث هذا التطور في الاشكال الفكرية للمسائل التي دار عليها الصراع الاجتماعي والسياسي طوال هذا العهد .

حاصل الفصل الثالث



- ١ -

يعرض الفصل ، في البدء ، حادث موت النبي عام ٦٣٢ م ، بعد اثنين وعشرين عاما من بدء الدعوة الاسلامية . هذا الحادث اوقع في نفوس المسلمين وضعين مختلفين من البلبلة والاضطراب . تناولا ابعادا اجتماعية وسياسية ودينية من معنى الاسلام :

فريق من المسلمين لم يصدق ان النبي قد مات ، لانه كان يفهم نبوة النبي خارج حالاته البشرية . لذا قام في وهمه انه لا يمكن ان يموت . لكن ابا بكر وضع الحد الحاسم للبلبة الناشئة عن هذا الوهم ، اذ رد الصورة البشرية للنبي الى عقول القوم ، مستعينا بالآيات القرآنية التي تنص على بشرية محمد .

وفريق آخر من المسلمين فوجيء بغياب النبي عن موقعه القيادي من مجتمع الدعوة الاسلامية غيابا ابديا ، دون ان يعرف مصير هذا الموقع بعد موت النبي .

- ٢ -

يتابع الفصل ، بعد ذلك ، رؤية حالات الصراع واشكاله حول هذا الموقع السادس . فقد ظهر في اعلان بعض النصارى ما كان يمكن ان يكون الصراعات القديمة

نجاة والنبي لا يزال جسمانه في منزل زوجه عائشة لم يدفن بعد .  
دوافع السلطة هي التي تنبعت حينذاك لدى كل هؤلاء **الفرقاء** ، وانكشفت  
هذه الدوافع علانية في اجتماعهم الذي عقده فوراً في سقيفة بني ساعدة .  
لتقرير امر الخلافة . واذا كان زعيم الانصار سعد بن عبادة قد حسم الموقف  
بمبايعة ابي بكر اول خليفة للنبي ، فان الامر لم ينحسم تاريخياً ولا دينياً .  
اذ نشأت منذ ذلك الحين اولى بذور **الحزبية السياسية** المذهبية الاسلامية التي  
بقيت تنمو مع الايام والاحداث حتى اثمرت اولى ثمراتها قبل ان ينتهي  
عهد الخلفاء الراشدين .

قلنا : « **الحزبية السياسية المذهبية** » : لان الصراع السياسي على  
الخلافة سرعان ما اضفى عليه ثوب من النزاع الديني في مفهوم الخلافة :  
ففرق جعله منصباً آلهياً يأتي النص به على شخص الخليفة بوحي من الله على  
لسان النبي ، وهؤلاء هم انصار علي بن ابي طالب . وفرق جعله منصباً يختار  
المسلمون صاحبه الذي يروونه اهلاً له . وهذا الفرق اراد ان يطبق في اختيار  
الخليفة ما سمي بمبدأ « **الشورى** » ، اي الانتخاب بالمشاورة بين المسلمين ، ولكن  
الذي حدث في « **انتخاب** » الخلفاء الراشدين الاربعة انه لم يكن فيه من مبدأ  
« **الشورى** » هذا سوى صورة شكلية ضيقة انضمرت حيناً بارادة شيخنا ،  
كما فعل ابو بكر حين اختار عمر بن الخطاب خليفة بعده ، وانضمرت حيناً  
آخراً في اشخاص معدودين لا يتجاوز اكثرهم الاربعة كما حدث عند تنصيب  
الخليفة الثالث عثمان بن عفان . وبذلك ظهر لنا ان مبدأ « **الشورى** » لم  
يتخذ وضعاً تشريعياً ولا تطبيقياً في الاسلام حتى في اكثر عهود الخلافة  
الاسلامية « **ديموقراطية** » ، وهو عهد الخلفاء الراشدين .

- ٣ -

وقد عرضنا ، في هذا الفصل ، بين ردود الفعل التي حدثت بعد موت  
النبي ان كثيراً من سكان المناطق البعيدة عن مكة والمدينة ، كمنطقة اليمامة  
واليمن وحضرموت وعمان وغيرها ، اعلنوا ارتدادهم عن الاسلام ، فوجه الخليفة  
الجديد ، ابو بكر ، حملة عسكرية لقتال المرتدين في حروب سميت في التاريخ  
الاسلامي « **بحروب الردة** » . وعرضنا من اسباب هذا الارتداد المفاجيء كون  
بعض القبائل لم تخضع لسلطة الاسلام بتأثير رؤسائها الذين لم يجدوا من  
مصلحتهم الاستجابة لما يدعو اليه الاسلام من تحطيم **اطار الوحدة القبلية** .  
وبعض القبائل كانت تظهر الخضوع مداراة للمركز القوي الذي بلغه الاسلام بعد  
فتح مكة . اما المناطق الزراعية المستقرة فقد كسبان لديها من الاوضاع  
الانتاجية ما دفعها **للمحافظة** على تقاليدھا واوضاعها تلك دون الاضطرار  
الى تغيير اوضاعها ، مضافاً الى وجود ادعياء « **النبوۃ** » في هذه المناطق من

- ٤٤٨ -

ابنائها ، وكان هؤلاء الادعياء يعارضون طبعاً الخضوع لدعوة محمد وتعاليمه ،  
ومنهم « **مسيلمۃ** » فسي بنسي حنيفة في اليمامة ، والمرأة « **سجاح** » فسي بني  
تغلب ، فلما مات محمد وجد كل هؤلاء الفرصة المناسبة للانتفاض على سلطة  
الاسلام ، ولكن الحملة التي سيرها الخلفاء نجحت في اخضاع المرتدين  
واستتباب الامر لسلطة الخلافة .

- ٤ -

وتحدث هذا الفصل عن الفتوحات الاسلامية خارج الجزيرة العربية ،  
وقد رأينا حركة الفتح العربي تبدأ بعد سنة فقط من موت النبي ، ورأينا  
وجهتها الاولى نحو سورية وفلسطين حيث كانت الدولة البيزنطية مسيطرة .  
وقد استمرت حركة الفتح هذه اكثر من سبعين عاماً حتى شملت دولة  
العرب مساحات شاسعة من ثلاث قارات .

لقد بدأ لنا ، في الوقائع التاريخية ، ان دوافع هذه الحركة كانت  
اجتماعية اكثر منها دينية . ومن هنا عارضنا فكرة بعض المستشرقين القائلة  
بان التعصب الديني هو الذي كان وراء حركة الفتح العربي .

وقد استنتجنا من ظروف حروب الفتح ومن الانتصارات التي احرزتها  
الجيوش العربية ، ان للظروف **الموضوعية** في البلدان المفتوحة وللظروف  
**الذاتية** لدى الفاتحين تأثيراً فعالاً في تحقيق هذه الانتصارات . وكان استنتاجنا  
ان من الظروف الموضوعية ضعف دولتي بيزنطة وفارس حينذاك بعد الحروب  
الطويلة بينهما ، وانتقال السكان في سورية وفلسطين ومصر والعراق بالضرائب  
الباهظة والاضطهاد الديني من جانب الكنيسة البيزنطية في سورية ، وان من  
الظروف العربية الذاتية كون العرب الفاتحين لم يحكموا اول الامر شعوب  
البلدان المفتوحة باسلوب الحكم الاقطاعي الذي كان يتبعه الحاكمون السابقون  
لعدم ممارسة العرب هذا النوع من اسلوب الحكم قبل الفتح ، وكونهم - اي  
الفاتحين العرب - اتبعوا سياسة التسامح الديني ، ولم ينهبوا المدن المفتوحة  
وانما صادروا ممتلكات الاغنياء والنبلاء ، ولم يأخذوا الارض من اهله الا في  
عهد الخليفة الراشدي الثالث عثمان . وقد وجدنا في سياسة الفاتحين العرب  
مجالاً لبعض الاستنتاجات الاخرى ، منها : ان التسامح الديني الذي اتبعوه  
كانت له **قاعدة مادية** ، هي محاولة التقليل من عدد المسيحيين الذين يدخلون في  
الاسلام كيلا تقل موارد ضريبة « **الجزية** » التي فرضت على غير المسلمين . ومن  
هذه الاستنتاجات حسن المعاملة لرجال الدين المسيحيين المحليين ، جزاء  
موقفهم المعارض لرجال الكنيسة البيزنطية ، لانه كان يتضمن موقفاً سياسياً  
معارضاً لسلطة الدولة الاجنبية المحتلة ( بيزنطة ) . كما استنتجنا من سياسة  
الفاتحين العرب انهم لم يغيروا نظام تقسيم العمل بين السكان الاصليين .

( ٢٩ - ٤ )

- ٤٤٩ -

- ٥ -

وقد لاحظنا ان عملية التفاعل الثقافي والاجتماعي بين العرب وشعوب البلدان ، المفتوحة ، لم تظهر آثارها في عهد الخلفاء الراشدين ، كما ظهرت بعد ذلك . وكان استنتاجنا ان سبب تأخر عملية التفاعل هذه يرجع **اولا** الى انفصال حياة الفاتحين في عهدهم الاول عن حياة السكان الاصليين وانشغالهم بمسائل الحماية العسكرية وتنظيم جيوشهم وعدم مشاركتهم في عملية الانتاج المادي . وبذلك عارضنا قول بعض الباحثين المعاصرين ان العرب رفضوا ثقافات تلك الشعوب . فالمسألة لم تكن مسألة رفض ، بل مسألة هذه الظروف التي عاش فيها الفاتحون ، بحيث تأخرت عملية التفاعل بعض الوقت ، ثم جرت العملية بانطلاق عظيم بعد ذلك .

- ٦ -

ولحظنا كذلك ان ظروف الفتح قد خلقت مجالا لاتعاش حركة فكرية في باب التشريع الاسلامي ، هي حركة « الاجتهاد بالرأي » التي كان لها اثرها الايجابي في تطوير هذا التشريع ، وان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد مارس هذا النوع من الاجتهاد الشخصي بجرأة وبعيد نظر . واستنتاجنا هنا ان ظاهرة الاجتهاد هذه تشير الى تحرك الفكر العربي في هذا الاتجاه لينتقل بعد عهد الخلفاء الراشدين الى مناخ فكري آخر اقرب الى النظر العقلي ، وهو مناخ التفكير في العقائد اليمانية ذاتها ، كما سنرى .

- ٧ -

واذا كنا قد وضعنا بعض الاستنتاجات المتعلقة بظروف الفتح العربي وسياسة العرب في البلدان المفتوحة ، كما تقدم ، فان هذه الاستنتاجات تنحصر في الظروف الاولى لعهد الفتح . اما بعد ذلك فقد رأينا تغيرات اساسية تحدث في العلاقة بين العرب والسكان الاصليين . ولكن الذي يلفت النظر في عهد الخلفاء الراشدين من هذه التغيرات ما ظهر في عهد الخليفة الثالث عثمان من نشوء « طبقة » اريستوقراطية شبه اقطاعية من الحكام الامويين الذين عينهم هذا الخليفة من اقربائه . وقد رأينا ان هؤلاء الحكام باتباعهم سياسة الانزواء الشخصي وامتلاك الاراضي وارهاق السكان بالضرائب اوجدوا الاسباب التي احدثت انتفاضة جماهيرية في الامصار المفتوحة ادت الى مقتل الخليفة نفسه ، كما ادت الى صراع حزبي جديد بلغ حد العنف المسلح بين الخليفة الرابع علي بن ابي طالب ومعاوية حاكم سورية ممثلا حزب الامويين ، ونشوء حزب جديد خرج من صفوف « علي » في حرب صفين هو حزب الخوارج ، وسيكون لهذا الصراع الحزبي بشكله الجديد وبعناصره الجديدة اثار بارزة ومهمة في نشوء حركة فكرية « وايدولوجية » سنرى انها كانت من العوامل الكبرى في توجيه الفكر العربي نحو مجالات عقلية جديدة ولدت في احضانها بدور التفكير الفلسفي العربي - الاسلامي .

مراجعة عامة للقسم الأول

بعد الفراغ من القسم الاول ينبغي ان نعرض هنا مراجعة عامة للمواد الاساسية التي تضمنها هذا القسم ، كي نستطيع المحافظة على تماسك البحث وتسلسله تحقيقا للفرض الذي قصدناه . وغرضنا هـو رؤية « العملية التاريخية » لتطور الفكر العربي في المجرى نفسه الذي تطور فيه المجتمع العربي الصاعد من العهد الجاهلي فعهد ظهور الاسلام حتى العصور العباسية ، عصور ازدهار الفلسفة العربية جنبا الى جنب مع ازدهار العلوم التجريبية والعلوم العقلية وتطور العلاقات الاجتماعية .

نشير الى « العملية التاريخية » هنا اعتقادا منا بأن ظهور الفلسفة العربية ، حين ظهرت ، كان نتيجة ناضجة لنمو البدور الفكرية التي ترتبط معها بالجدور النابتة في البيئات العربية والاسلامية وفي حضارة العناصر التاريخية ، الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية ، التي تكونت معا في ذلك المجرى المتسلسل الذي اشرنا اليه . لذلك رأينا ان يكون بحثنا عن الجوانب المعينة المطموسة لهذه الفلسفة متناسقا ومنسجما مع منطلق هذا الواقع الذي نعتقد تاريخيته بثقة . غير اننا لا نقصد ، طبعاً ، ان نلقي من حسابنا **الروافد الخارجية** التي جاءت الى هذا المجرى فجعلت منه نهراً كبيراً الى مدى طويل من الزمن . بل نقصد بدقة ان نتابع هذا النهر من ينابيعه الاولى ، مهما كانت في البدء ضئيلة وشحيحة ، الى ان توافدت اليه تلك الروافد ، من هنا وهناك ، حاملة اليه ثقافات شعوب عدة وعناصر غنية من حضاراتها المتنوعة . بل ، نحن حين نقول بانتماء الفلسفة العربية - الاسلامية الى بيئات الحياة العربية نفسها ، فان هذا القول بالذات يتضمن الاعتراف بتلك الروافد ، لان البيئات هذه قد تمازجت فيها حياة العرب بحياة الشعوب الاخرى التي

ارتبطوا معها خلال « العملية التاريخية » ذاتها التي اشرنا اليها .

لقد استطرنا الى هذا الكلام هنا عمدا ، لكي تبقى دائما ، في كل مرحلة من مراحل هذا البحث ، محافظين على التماسك بين اجزائه من البداية حتى النهاية .

جريا مع منطق الواقع الذي اخذنا به اذن ، كان علينا ان نبدأ بحثنا بالعصر الجاهلي المتصل بعصر الاسلام ، ليتسنى لنا رؤية الفكر العربي فسي يتابعه الاولى ، او في بدوره المبكرة ، اي من حيث نستطيع ان نرى بداية الطرف المتطور من « العملية التاريخية » في مسيرتها الطويلة التي انتهت الى الفلسفة ، تاركين الطرف غير المنظور الذي يمعن في القدم الى ما قبل الميلاد بمئات السنين . ( نعني الزمن الذي ظهرت فيه الدول العربية القديمة الزائلة ) .

من هذه النقطة نبدأ الان هذه المراجعة العامة للقسم الاول :

## ١ - في العصر الجاهلي :

كان يعيننا من دراسة العصر الجاهلي ان نلاحظ الحياة العربية فسي تلك المرحلة كيف تتحرك وبأي اتجاه كانت تتحرك ، وما دور الفكر في عملية التحرك هذه ؟ .

وبقدر ما استطعنا ان نرى ، امكن الوصول - في الفصل الاول - الى استنتاج الامور التالية :

**اولا** - ان صلات التعامل القديم المستمر بين سكان شبه الجزيرة العربية والشعوب التي تصلها او تصدر عنها المواد التجارية المنقولة عبر بلاد العرب على طريقين رئيسيين كان لهما صفة عالمية ، قد تحولت - اي هذه الصلات - مع تعادي الزمن الى صلات لا تقتصر على التعامل المادي ، بل اضافت اليه صلات التفاعل الحضاري . ذلك بان العرب لم يبقوا طويلا مجرد ناقلين للبضائع ، بل اصبحوا في المرحلة التي سبقت ظهور الاسلام مالكين للبضائع ووسائل نقلها معا . ومن هنا نشأت منهم فئات من التجار ، ونشأت مدن كثيرة ، وازدهرت مدن كانت موجودة ولكن كانت على شكل قرى كبيرة ، ولذلك سميت مكة ، بعد ازدهارها كمركز تجاري « ام القرى » . وقد يسر لهم هذا النوع من التطور ان يصبحوا ايضا مالكين للارض الزراعية ، وان يشيع عندهم ، في مختلف مناطق الجزيرة ، تداول **النقد** الذهبي البيزنطي والنقد الفضي

الفارسي . ثم ان تبرز في المجتمع الجاهلي فئات متميزة عن الفئات الاخرى بقدرتها على حيازة الاموال النقدية والبضائية والمقتنيات الثمينة ، وعلى استثمار الاخرين غير القادرين على ذلك باستخدامهم في القوافل التجارية وفي زراعة الارض وفي خدمة المنازل وفي الحرف الصغيرة وبتسليفهم المال لقضاء فوائد باهظة الى حد الارهاق ( الربا ) .

هذا التمايز الجديد احدث تخلخلا واضحا في النظام الذي كان السائد في الجزيرة ، اي النظام القبلي البدائي ، وذلك بحدوث الانقسام في العمل ، وبرز علامات الانقسام الطبقي ، وان اختلف من حيث الشكل في البداية عنه في المدن ولا سيما مدينة مكة التي كانت المركز الاكثر تطورا لهذا الوضع الطبقي الجديد .

**ثانيا** - كان لا بد لهذا الوضع الجديد ان يوجد لنفسه شكلا سياسيا يطابقه ، فظهر هذا الشكل فعلا في مكة حيث بلغ التناقض الاجتماعي درجة اكثر حدة مما كان في المناطق الاخرى ، وكان تجمع زعامة قريش فسي « دار الندوة » للتشاور في تنظيم شؤونهم المدنية والاقتصادية والدينية ، هو الشكل السياسي الذي اعتبرناه الشكل **الجيني للدولة** ، لان هذه « المؤسسة » ( دار الندوة ) كانت ذات سلطات تشريعية وتنفيذية معا يملكها الزعماء الاغنياء وخدمهم ويفرضونها على سائر الفئات المستضعفة من الفقراء .

**ثالثا** - كانت الظواهر الدينية في المجتمع الجاهلي هذا بالذات تنعكس عليها في وقت واحد الحالة الفكرية والحالة الاجتماعية كلتاهما ، فهي - اي الظواهر الدينية - كانت تعبر عن التصورات الذهنية المتطلعة الى نوع جديد من العلاقات بين الانسان والانسان من جهة وبين الانسان والكون والطبيعة من جهة ثانية . وقد رأينا الانعكاس الاجتماعي على الظواهر الدينية يبدو في شكلين اثنين : **اولهما** ، تركيز اغنياء مكة للزعامة الدينية في ايديهم وفي مدينتهم حيث تقوم الكعبة التي تجتمع فيها اصنام معظم القبائل ويحجون اليها في مواسم معينة من كل سنة ، وتتخذ هذه المواسم الدينية صفة الاسواق التجارية في الوقت نفسه . وبذلك اصبحت الزعامة الدينية لاغنياء مكة دعامة مادية لمصالحهم الاقتصادية وموردا هاما للاستثمار والشراء وتعزيزا لسلطتهم « الطبقية » . **والشكل الثاني** ، ما كان يبدو من دعوات محلية هنا وهناك لتترك عبادة الاصنام ، ولعبادة اله واحد له الصفة الشمولية غير المنظورة . وكان اغنياء مكة يقفون من هذه الدعوات موقف المعارضة ، لانها تعارض زعامتهم ومصالحهم المادية على المدى القريب فقط . وكان الصراع بين اليهودية والمسيحية احد الوجوه الممثلة لهذا الشكل من الانعكاس الاجتماعي على الظواهر الدينية . وتعني به ذلك الصراع الذي ظهر في اليمن بالاحص في اواخر القرن

السادس ، وكان واضحا انه ليس صراعا دينيا بقدر كونه صراعا بين حكام البلاد المحليين وبين الاحباش الغامحين الى السيطرة على اليمن باسم المسيحية ومن ورائهم الدولة البيزنطية .

ومع ذلك كان ايضا للظواهر الدينية هذه جانبها **الفكري** شبه المستقل **في الظاهر** عن الجانب الاجتماعي . فان الدعوات الدينية المتعددة ، والخواطر التاملية ذات الطابع الروحي والديني التي كانت تبدو في كلمات « الحكماء » ( وهم فئة معروفة في الجاهلية ) ، وفي خطب الكهان ، وفي تصورات بعض الشعراء ، وفي كثير من الامثال الشعبية السائرة ، وفي بعض الاساطير - ان كل ذلك ، كان يعبر عن نزعات فكرية جديدة ، يرافقها نوع من الجدل العقلي باسبغ حدوده . ونحن نجد صورة لهذا النوع من الجدل في القرآن حين يحكي عن اصناف الاعتراضات التي كان يوجهها خصوم محمد من الجاهليين الى معتقداته اليمانية التي كان يبشر بها فيهم اوائل اعلانه الدعوة الاسلامية . ففي هذه الاعتراضات التي يحكيها القرآن دلالة على انه كان لدى الجاهليين نوع من اشكال الوعي التاملي في طبيعة الوجود ، حتى لنجد بين هذه الاعتراضات بما يدل على وجود ناس يفكرون في الوجود بما يشبه مدرسة **الطبيعيين** من اليونان القدماء ، وهؤلاء هم الذين سماهم المسلمون **بالدهريين**، لان القرآن يحكي عنهم « وقالوا ان هي الاحياتا الاولى ، نموت ونحيا وما يهلكنا الا **الدهر** » .

ان هذه الظواهر الدينية بمختلف صورها واشكالها كانت ابرز الاشكال الثقافية والفكرية تعبيرا عن حركة الحياة العربية الجاهلية في اتجاهاتها نحو مرحلة جديدة من التطور الاجتماعي والفكري . ولكن يلفت النظر ، مع ذلك ، تطور بدرجة ملحوظة في الظواهر الفنية الاكثر شيوعا يومئذ ، وهي المتمثلة في لغة التعبير الفني ، ولا سيما التعبير بالصور الشعرية . فالشعر العربي الجاهلي بقي مثلا يحتذى حتى في العهود الاسلامية الاكثر تطورا وتقدما . وقد سمح لنا ذلك باستنتاج ان هذا النوع من التعبير الفني ، بالإضافة الى الفنى البارز في مادته اللغوية ، متصل بتاريخ طويل سابق لم ينقطع بالانقطاع التاريخي الذي حدث في حياة الجزيرة العربية بين العهد الحضاري القديم والعهد الجاهلي الذي نتحدث عنه .

ب - عصر ظهور الاسلام :

اما عصر ظهور الاسلام ، فقد خصصنا له الفصل الثاني من القسم الاول في بحثنا . وقد ادى بنا النظر في العقائد التي جاء بها الاسلام وفي التشريعات التي احدثها وفي القضايا المتعددة التي اثارها هذا الحادث الكبير في المجتمع

العربي ، الى استنتاج الامور التالية :

**اولا** - ان الدين الجديد ( الاسلام ) ظهر حاملا ، لا بمضمونه الاجتماعي واليماني وحسب ، بل كذلك بكثير من اشكاله الدينية والعقائد اليمانية ، صفته التاريخية ، اي كونه جاء تطورا لما كان يتحرك في احشاء المجتمع الجاهلي من اتجاهه ، اجتماعيا ودينيا وفكريا ، نحو تغيرات تاريخية . وقد كان الاسلام بالفعل معبرا عن اشكال الوعي الانساني التي كان يمكن ان يتطور اليها هذا الوعي في تلك المرحلة من التاريخ البشري ، ولا نقول التاريخ العربي فقط . ولقد رأينا - مع ذلك - ان الصفة التاريخية هذه تظهر حتى في **الشكل الفني** الذي قدم الاسلام به الى الناس وثيقته الكبرى : القرآن . اذ جاء النص القرآني صورة رائعة واخاذة في فن التعبير الجمالي العربي الذي قلنا سابقا عنه انه كان على درجة عالية من التطور في الفترة الجاهلية المتصلة بعهد ظهور الاسلام . لقد اعتبر المسلمون القرآن وحيا آلهيا يعجز البشر ان يأتوا بمثله ، ولكن حتى مع الاعتقاد بذلك لم ينكر المسلمون انه جاء بأسلوب البلاغة العربية ذاتها ولكن على صورة ارقى واصفى واروع . وهذا صحيح دون شك ، غير انه يثبت ما نقوله من ان للنص القرآني صفته التاريخية اي الاستمرارية التطورية لاحدي الظواهر الموجودة فعلا في الحياة الجاهلية .

**ثانيا** - ان العقائد اليمانية التي بشر بها الاسلام تتضمن كثيرا من العقائد التي كانت تتضمنها اليهودية والمسيحية والحنيفية عن قضية خلق الكون والخالق والاله الواحد وحدوث العالم ووجود العالم الاخرى والقيامة ، مع المعارضة الشديدة لعبادة الاصنام . وتحدث القرآن في مجال التبشير بعقائده الدينية عن كثير من القضايا التي كانت موضوعة للجدل الشائع في مجتمع الجاهلية . ان كل ذلك يثبت ايضا صحة الاستنتاج الذي قلنا به في الفصل الثاني من ان الاسلام انطلق من مجتمعه وعصره ، وانه لم يجيء الى الارض منفصلا عن علاقته التاريخية بهذه الارض ، او - بالاقبل - عن هذا الجزء الذي ظهر فيه من اجزاء الارض .

**ثالثا** - ان العقائد اليمانية هذه نفسها جاءت الى ناس ذلك المجتمع حاملة في اعماقها الخفية شكلا دينيا من اشكال التعبير عن الدرجة التي كان قد بلغها الوعي الاجتماعي عندهم . وقد شرحنا هذه الفكرة في الكلام على مبدأ **التوحيد** ومبدأ **القيامة** ، اذ اعتبرنا المبدأ الاول هو الشكل الميتافيزيقي المعبر عن الاتجاه الذي كان يحدده الاتساق الطبقي الجديد في الجاهلية من تحطيم الاطارات القبلية الضيقة لنشوء اطار واحد اجتماعي اوسع نطاقا يستطيع ان يجمع الناس في وحدات اكثر شمولاً وتوحيدا . واعتبرنا المبدأ الثاني (القيامة) هو

الشكل الميتافيزيقي ايضا للتعبير عن تطلع جماهير الفقراء الى التعويض عن سوء حالهم المادية من جهة والى الافتصاص من الفئات العليا التي تمتاز عنهم بالثراء او تظلمهم بوسائل الاستثمار من جهة ثانية .

انواع من الصراع الديني ثم الحزبي ، السياسي والمذهبي . واهمية هذا الصراع في بحثنا تكمن في ان جانباً كبيراً منه تحول الى صراع فكري و « ايدولوجي » منذ قيام العهد الاموي واندمجت معه ، او سارت في مساره ، تيارات فكرية و « ايدولوجية » اخرى ، كتيار **المعتزلة** ، وكالتيار الذي ظهر في افكار **الحسن البصري** ، و تيار **القدرية** الخ ..

ومن الظواهر التاريخية في عصر الخلفاء الراشدين التي وقفنا عندها في الفصل الثالث ايضا ، ظاهرة الفتوحات العربية التي بدأت منذ عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب . وهنا كذلك بهم بحثنا من مسألة الفتح العربي خارج الجزيرة كونها المسألة التي تدخل عاملاً كبير الاثر في وضع الفكر العربي على طريق تطوره العاصف في مجرى التفكير العلمي والفلسفي . ذلك لان ظاهرة الفتح مهدت الظروف الموضوعية للتفاعل الاجتماعي والثقافي بين العرب وشعوب البلدان المفتوحة ، وهو التفاعل الذي ادى دوره الحيوي الضخم في تبلور الخصائص المميزة للثقافة العربية ولل فكر العربي ، وفي تمازج العناصر الداخلية والخارجية التي كانت الفلسفة العربية من نتاجها .

في اطار هذه الظواهر التاريخية كلها دار بحثنا في هذا الفصل ، وفي هذا الاطار ذاته نعرض اهم الاستنتاجات التي امكنا استخلاصها خلال البحث:

**اولاً** - ان نشوب الصراع على الخلافة فور موت النبي ، قد فجر نوعاً من الصراع الاجتماعي الذي كان قد اتخذ في حياة النبي شكلاً اخر جعل منه بدء ظهور الاسلام صراعاً بين تقيضين رئيسين : الدين الجديد واتباعه في جانب واغنياء قريش وزعامتها وتقاليدھا في الجانب الاخر ، ثم جعل منه انتشار الاسلام وانتصاره بعد الهجرة على معارضيه في مكة صراعاً بين تقيضين رئيسين آخرين : الانصار والمهاجرون في جانب والقبائل المشبهة بتقاليدھا واوضاعها الاجتماعية السابقة للاسلام في الجانب الاخر .

اما الان ، بعد موت النبي ، فقد تحول التناقض الرئيس الى طرفين جديدين ، او الى اطراف جدد ، وهو - على كل حال - تناقض بين المسلمين انفسهم هذه المرة ، وكانت الخلافة بحد ذاتها ، كمنصب ديني ، تبدو انها المحور الذي يدور عليه هذا التناقض ، في حين ان الدوافع الاجتماعية والطموح الى ما يعنيه هذا المنصب من امتلاك زمام السلطة ، كانت تكمن وراء هذا التناقض . ومن الظواهر التي تلفت النظر في هذا المجال ان « **حروب الردة** » التي شغل بها المسلمون فور موت النبي كذلك ، لم تستطع ان ترد التناقض الرئيس حول الخلافة الى هذا المحور الجديد : « **حروب الردة** » . بل حتى **هروب الفتح** التي بدأت مسيرتها الاولى نحو خارج الجزيرة العربية في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، اي في الوقت الذي لم تكن قد انتهت فيه

**رابعاً** - ان كثيراً من التشريعات الاجتماعية التي جاء بها الاسلام كانت تعبيراً مباشراً عن الواقع الاجتماعي الموضوعي من وجهة تخفيف الشقاء المادي من الفقراء بتحريم الربا والاحتكار ، وبفرض بعض الضرائب على الاغنياء . بالاضافة الى التشريعات المتعلقة بتنظيم العلاقات الاجتماعية ، ومنها العلاقات الانتاجية ، تنظيمها لا يخرج عن الاساس الذي تقوم عليه الملكية الخاصة ومسا بنشأ عنها من التمايز الطبقي .

**خامساً** - ان الاسلام اقام « نظريته » في **المعرفة** ومعرفة الاصول والقواعد العامة للتشريع على اعتبار **الوحي الالهي** هو المصدر الوحيد لها ، وحصر قدرة البشر في المعرفة الحسية وما تستطيع هذه ان تمد به البشر من معارف مباشرة ، تجريبية خالصة . وبهذه الطريقة اقام الاسلام علاقة متبادلة بين **المعرفة والايمان** . وهذه العلاقة جعلت **المعرفة العقلية** الداخلة في مقدرة الانسان لا تتجاوز حدود الاستفادة من المعارف الحسية لدعم العقائد اليمانية .

لقد كان الطبيعي ان نستنتج من ذلك ان الاسلام قطع طريق الجدول الفكري في شؤون العقائد وكل ما يتعلق بعالم ما وراء الطبيعة ، ولكن الوثائق والنصوص الاسلامية لم تترك لنا هذا الاستنتاج مجرداً من الدليل **النقاسي** اذ قدمت لنا الشواهد على صحة استنتاجنا هذا بما جاء في القرآن وفي احاديث النبي التي تمنع الجدول في هذه الامور او تكرهه . ولكن الفكر العربي حين وجد طريقه الى التطور مسدودة من هذه الجهة لجأ الى طريق اخرى ، هي طريق « **الاجتهاد بالرأي** » في تطبيق القواعد والاصول العامة للتشريع الاسلامي الى ان تيسر له الظروف الملائمة لشق طريق تطوره من الجهة الاولى ، اي الجدول العقلي حتى في المسائل اليمانية وميتافيزيقا الكون . وقد تيسرت له هذه الظروف ، فعلاً ، بعد انقضاء عهد الخلفاء الراشدين واشتداد الصراع الحزبي السياسي والمذهبي ، اذ ولدت البذور الحية للتفكير الفلسفي ، ثم نمت هذه البذور نمواً طبيعياً في حضارة الحياة العربية - الاسلامية حتى اثمرت في القرن التاسع للميلاد ما اصبح « **فلسفة عربية** » .

**ج - في عصر الخلفاء الراشدين :**

جعلنا الفصل الثالث من القسم الاول لبحثنا وقفاً على دراسة اهم الظواهر التاريخية في هذا العصر ، وهي الظواهر التي نشأت في احضانها



صفوف علي في صفين ، وتآلف منهم حزب جديد يحارب كلاً من « علي »  
ومعاوية بعد أن حكموا بكفرهما معا .

**ثالثاً -** ان حروب الفتح لم تكن تجري في معزل عن الاحداث «الداخلية»  
التي كانت على تلك الحالة التي وصفناها من الصراع السياسي بين الزعامات  
الاسلامية . بل كانت سياسة الفاتحين في البلدان المنضوية الى حكمهم تتأثر  
كثيراً بحركة هذا الصراع ، وقد انتشرت آثارها في تلك البلدان ، وانقسم  
الناس فيها - اي المسلمون منهم - بين متحزب لهذا الفريق ومتحزب للفريق  
الأخر ، فكان لعلي حزبه الكبير في العراق وإيران ، ولمعاوية حزبه القالب في  
بلاد الشام ، اما في مصر فقد كان التحزب اقل بروزاً بين جماهير البسطاء ،  
غير انه ظهر في آراء القضاة ورواة الحديث النبوي من الصحابة وتابعيهم ، اي  
انه ظهر على اشده في الاوساط المثقفة واهل الراي .

**رابعاً -** ان سياسة الفاتحين في البلدان المفتوحة كان يفلب عليها الطابع  
العسكري في معظم العهد الراشدي . ولذلك اتخذوا لحياتهم في المدن ، التي  
انشئت اول الامر لاقامة الجيوش الفاتحة ، اسلوباً حجز بينهم وبين حياة  
السكان الاصليين . فكان لهذا الطابع العسكري الغالب اثره في تأخير حركة  
التفاعل الثقافي والاجتماعي التي ادت بعد ذلك الى نتائجها العظيمة في تطور  
الفكر العربي والثقافة العربية كما سنرى في القسم الثاني والقسم الثالث من  
هذا البحث .

« حروب الردة » نفسها - نقول : حتى حروب الفتح هذه لم تستطع ايضاً ان  
تحول التناقض الرئيس بين محور الخلافة الى المحور الجديد الاخر : ( حروب  
الفتح ) .

وبلغت النظر هنا كذلك ، بصورة مثيرة ، ان ينجح المسلمون ذلك النجاح  
الباهر في حروب الردة وفي حروب الفتح معا ، رغم ان التناقض الرئيس ظل  
قائماً حول قضية الخلافة . ولكن الدوافع الاجتماعية المشتركة للقضاء على  
حركة الارتداد في الجزيرة ، ولتوسيع الارض العربية خارج الجزيرة ، قد جعلت  
ذلك التناقض الرئيس على امر الخلافة يتخذ شكلاً من الخلاف الديني في مفهوم  
هذا المنصب : اهو منصب الهي ، ام منصب زماني يرجع شأنه الى رأي المسلمين  
انفسهم ، مع النظر الى البعد الاجتماعي الحقيقي الخفي لهذا الشكل من الخلاف ،  
وهو كون الخلافة كمنصب آلهي تعبيراً عن حلم البسطاء بالعدالة الاجتماعية ،  
في حين كون الخلافة كمنصب زماني تعبيراً عن الارستقراطية الفنية . غير ان  
هذا الشكل من الخلاف الديني لم يبق ظاهراً على سطح الاحداث الا في عهدي  
الخليفتين : الاول ( ابي بكر ) ، والثاني ( عمر ) .

**ثانياً -** ان الشكل الديني للصراع على الخلافة بدأ يتكشف عن قاعدته  
الاجتماعية والسياسية منذ خلافة عثمان ، الخليفة الثالث . وقد ساعد على  
ذلك ما حدث في سلوك الحكام الذين يمثلون الخليفة في الامصار الممتدة اليها  
سلطة الخلافة ، من صرف اكير اهتمامهم الى الاثراء الشخصي بطرق اعتباطية ،  
كامتلاك اراضي الاخرين ، وكفرض الضرائب الثقيلة على السكان ، حتى تجمع  
الاستياء من هذا السلوك وتكدس هنا وهناك ثم تحول الى ثورة قام بها فريق من  
البسطاء وعلى شكل وفود قدمت الى مكة والمدينة من مختلف الامصار لتعرب  
عن احتجاجها الى الخليفة عثمان ، وتطلب اليه التنازل عن منصب الخلافة ، فلما  
رفض ذلك حاصرت هذه الوفود في داره حتى لقي مصرعه .

وبالرغم من ان لتحريض بعض الاطراف السياسية المتصارعة في مكة  
والمدينة اثراً في دفع الثورة الى هذه النهاية ، فان هذا البعض من السياسيين  
المتصارعين قد اتخذوا من مصرع عثمان ذريعة لتوجيه اهداف الثورة الجماهيرية  
المشروعة ضد الحكام الجائرين ، توجيهها اخر يذهب بالصراع السياسي الى  
محوره الاول على اشد ما يكون حدة وعنفاً . وهذا بالذات ما اشعل حروباً  
« داخلية » بين زعماء المسلمين ، « كحرب الجمل » في البصرة بين علي بن ابي  
طالب من جهة ، وطلحة والزبير بقيادة عائشة زوج النبي من جهة ثانية ، وحرب  
« صفين » بين جيشي علي ومعاوية ، وكحروب الخوارج الذين خرجوا من

انتهى القسم الأول من المجلد الأول  
ويليه القسم الثاني بعنوان  
بذور التفكير الفلسفي