

فكرة "التاريخ" لدى العرب: من التصوير الشعري إلى التنظير التاريخي

أ. ميلود بلعاليه دومه

قسم الفلسفة ، جامعة باتنة

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى إبراز بعض المفاهيم الأساسية ضمن المسار الذي تشكلت عبره فكرة "التاريخ" لدى العرب ابتداء من التصور العربي البسيط لمفهومي الزمان والمكان، وذلك وفقا لما تفصح عنه الرؤية الشعرية الجاهلية، ثم إبراز الرؤية العميقة لفكرة "التاريخ" في المنظور القرآني من خلال مقولتي "الذكر" و"التبليغ القصصي".

وانتهى البحث إلى نتائج، أهمها: محافظة التاريخ على مكانته إلى جانب العلوم الدينية سيما علم الحديث والفقه. كما حظي المؤرخون بمكانة بين علماء الدولة الإسلامية فأصبح لهم شأن في الحياة السياسية والعقلية والثقافية. وأخيرا انتقل مفهوم التاريخ من مجال السرد الإجباري إلى مجال التعليل والحكم العقلي.

Abstract:

This paper aims at presenting some fundamental concepts within the process of the development of the Arab idea of history. It starts from the Arabic simple conception of the two concepts of time and space based on what is expressed by the Jahili (pre-Islamic) poetic view. In addition, it exposes the very deep view of the idea of history in the Qur'anic perspective in line with the notions of Dhikr (remembrance) and narrative communication.

The paper ends up with some results mainly the position acquired by history among the religious sciences (science of hadith, and Fikh). Historians have also enjoyed a high position among the scholars of the Islamic state. So, they had a considerable influence in the political, scientific and cultural life. Finally, history has moved from a compulsory narration to arguing and rational judgment.

مقدمة:

إن محاولة تعقب فكرة التاريخ العربية عبر أصولها ومنطقاتها التصورية، تضعنا بداية أمام مفارقة إبستمولوجية وأنطولوجية معاً، وهي أنه بالرغم من توفر الدلائل التاريخية على امتلاك العرب حساً تاريخياً واضحاً منذ ما قبل الإسلام، إلا أن كلمة "تاريخ"، كما يشير فرانز روزنتال لا تظهر في الأدب الجاهلي، كما أنها غير مذكورة في القرآن ولا في الأحاديث النبوية، بالرغم من اشتغال هذه المصادر - خاصة القرآن الكريم - على مدلولات التاريخ المتنوعة، وتضمنها لمادة تاريخية واسعة، تطال تاريخ الخلق منذ بدايته، إلى غاية بعث النبي محمد (ص)، بالإضافة إلى ما تضيفه كثير من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية على التاريخ من بعد مستقبلي، وذلك عن طريق ربط الأعمال البشرية بفكرة الجزاء الأخروي، فالحياة الحاضرة للإنسان هي فعل تاريخي يجب أن تتلاقى فيه أبعاد الزمن الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، وأعماله لن تنسى، بل هي مسجلة عليه، وسيحاسب عليها في المستقبل. ولعل وجود هذه المفارقة هو الذي يضعنا أمام الإشكالية التالية:

كيف تسنى للفكرة التاريخية أن ترسم لنفسها مساراً ضمن التحولات التي عرفت الزمنية العربية، وما مدى انعكاس ذلك كله على بنية الكتابة التاريخية العربية وإفرازات تلك التحولات على مستوى مفهوم التاريخ ذاته؟

لدراسة هذه الإشكالية ارتأينا تتبع كيفية نشوء فكرة التاريخ انطلاقاً من التراث الشعري العربي القديم، والمصطلح عليه بالشعر الجاهلي، ثم في القرآن الكريم وكيف امتلكت فكرة التاريخ دلالاتها الرمزية الكبرى قياساً إلى ارتباطها بفكرتي الخلق والبعث، وأيضاً أبعادها التربوية العظيمة قياساً إلى ارتباطها بمقولاتي العبرة والموعظة، هذا ناهيك عن ما تضمنته مدونات أهل الحديث والإخباريين، وانتهاء بالتحول المفهومي لكلمة الخبر مع ظهور التأليف العلمية والمنهجية في مجال الكتابة التاريخية، سواء في شكلها التاريخي المحلي (تواريخ دول وأقاليم، طبقات أو شخصيات)، أو في شكلها التاريخي العام أو الكوني (تاريخ الأمم والملوك، تاريخ بدء الخليقة، تاريخ الأنبياء والرسول...)، فضلاً عن ذلك النمط من الكتابة التنظيرية للتاريخ والتي تقترب مما صار يدعى اليوم بإبستمولوجيا الكتابة التاريخية.

1. التصوير الشعري وحدود فكرة التاريخ:

لا شك أن تعقب الأصول البعيدة للأشكال التي عبر بها عرب ما قبل الإسلام عما يمكن تسميته - بشيء من التجاوز - فكراً تاريخياً، هو عمل لا يسعه فضاء هذه الورقة. ومن هذا المنطلق ارتأينا الوقوف عند أهم معلم من معالم ثقافتهم ألا وهو "الشعر الجاهلي"، ذلك أن العرب ضمنوا في ثنايا أشعارهم نظراتهم العقلية المشتركة لظاهرتي الزمان والمكان، وهما الظاهرتان اللتان تتكشف من خلالهما فكرة التاريخ. لقد أكد الشاعر العربي الجاهلي، عبر وقفاتة الشعرية مع سؤالي الزمان والمكان، على الحضور الضمني للتاريخ في الوعي الجماعي لأفراد قبيلته... حضور لا يرقى بالضرورة إلى الوعي الفلسفي النسقي، ومع ذلك يكشف عن إدراك ما للتاريخ في شكله الوجودي البسيط والمباشر، فكيف ذلك؟

تكاد تجمع الدراسات التاريخية على أن الطابع الغالب على الحياة العربية الجاهلية هو طابع البداوة، ومن ثم الترحال وعدم الاستقرار، وهذا ما يفضي في الغالب إلى توتر في نوع العلاقة بين الإنسان والمكان من ناحية، وبينه وبين الزمان من ناحية أخرى. فعلى مستوى إدراك المكان، يخلق عدم الاستقرار علاقة وجدانية وتصورية مشوشة، تفتقر للحالة الإدراكية المتزنة التي تفترضها كل علاقة طبيعية. من ذلك ندرك معنى إحساس الشاعر الجاهلي المستمر بالحنين إلى المكان الذي لبث فيه حيناً من الدهر ثم رحل عنه مكرهاً، وذلك تحت وطأة الحروب والنزاعات القبلية. إنه وضع يكشف عن تجربة وجدانية ناقصة، يسعى الشاعر لإيصالها إلى نهايتها عبر وقفته الشعرية المعهودة أو ما يسمى "بالوقوف على الأطلال" مثلما فعل امرؤ القيس - وغيره من أصحاب المعلقات - في مطلع قصيدته الشهيرة حيث وقف يبكي ويستبكي:¹

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
بسط اللوى بين الدخول فحومل
فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها
لما نسجتها من جنوب وشمال
كما يروي ابن إسحاق خبر مفارقة عمرو بن الحارث الجرهمي مكة قائلاً:²
وقائلة والدمع سكب مبادر
وقد شرقت بالدمع منها المحاجر

¹ أنظر: الزوزني، شرح المعلقات السبع، ط6، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2002)، ص. 15.
² يورد ابن هشام تفاصيل هذه الرواية كاملة ضمن كتابه حول السيرة النبوية. أنظر: ابن هشام، سيرة النبي (ص)، الجزء 1، مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد، (دمشق: دار الفكر، د.ت)، ص ص. 126-127.

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر
فقلت لها والقلب مني كأنما يلجلجه بين الجناحين طائر
بلى نحن كنا أهلها فأز الننا صروف الليالي والجدود العواثر

إن الشعر الجاهلي حافل بمثل هذه الوقفات الشعرية، والتي تكشف بنيتها اللاشعورية عن تصور بدائي (حسي مباشر) للمكان، تولده الرغبة في استبقاء لذة القرب منه. ولعل هذا ما يفسر سر جاذبية المكان، لا على مستوى حالة الشاعر كحالة ذهنية فردية فقط، بل حتى على مستوى التركيبية الذهنية للقبيلة ككل. فالمكان ليس مجرد نقطة التقاء أفراد القبيلة الواحدة فقط، إنما هو رمز لوحدهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والذي يؤسس لديهم الشعور بزمانية واحدة. غير أن غموض الشعور بالوحدة المكانية - بسبب غياب تنظيم سياسي قائم على الاستقرار في السكنى وسيادة الرابطة الدموية على جميع الروابط الأخرى - أفرز وعيا مشوشا بظواهر الكون والطبيعة وما يستتبع ذلك من انحسار للفكر داخل دائرة ضيقة من المعارف الحسية الساذجة التي تتراكم بفعل استحكام المعتقدات الجماعية المتناقلة عبر الزمن.

لقد ظل الإنسان الجاهلي ينظر إلى العالم من حوله نظرة محدودة بحدود المكان الذي يعيش فيه، وهو مكان - على سعته - لم تتمايز أجزاؤه تمايزا قادرا على توليد الشعور بالتنوع والتجدد في أشكال الحياة الطبيعية منها والاجتماعية، ومن ثم صعوبة تجاوز حدود العلاقة الوجودية المباشرة بالمكان إلى مستوى البناء التصوري والمفهومي لهذه العلاقة. إن مثل هذا التجاوز لم يكن ممكنا في ظل التبعية السحرية للمكان والتي كانت وراء أسطورة أماكن معينة واعتبارها مقامات ثابتة للآلهة، حتى إذا ارتحلت القبيلة، قامت بخدمة المقام وعبادة إله القبيلة التي تحل محلها، « وقد جرت العادة أن تزور القبيلة المرتحلة المقام مرة أو مرتين في العام، أيام الأعياد»³.

فهذه التبعية للمكان إذن، ليست - في تقديرنا - مجرد تبعية سيكولوجية، تتصل بحالات وجدانية فردية، كما تبدو في حالة الشاعر وهو يبكي على الطلل مثلا، بل هي تبعية (سياسية) ناشئة عن شعور جماعي عميق بضرورة الحفاظ على إيديولوجيا القبيلة، والممثلة في وحدتها النسبية، والتي تضمن بدورها، سبب بقائها

³ كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1965)، ص. 25.

واستمرارها، رغم تقلبات الزمن وضغط الحوادث وصروف الدهر. فالتبعية للمكان وما تستلزمه من توضيحات، هي بشكل ما، إقرار ضمنى بشرعية سلطة القبيلة المستمدة من ثابتة النسب، و يكون المكان، بهذا المعنى شاهدا ماديا على ثبات الوحدة النسبية للقبيلة. ولعل هذا ما يفسر عدم شعور العرب قبل الإسلام بأي ضعف في حفظ أنسابهم، "لأن مثل هذا الضعف من شأنه أن ينسف كل تنظيمهم السياسي والاجتماعي"،⁴ ويمكن الكشف عن أقدم صور هذه العلاقة الضمنية بين شهادة المكان وثابتة النسب من خلال الأبيات الشعرية القديمة التي كان يرويها الإخباريون في صدر الإسلام عن ملوك العرب القدامى ومآثرهم المرتبطة بأماكن، اعتبرت منذ البداية رمزا للسيادة العربية، من ذلك ما يرويه "ابن اسحاق" من شعر منسوب لعمر بن الحارث بن مضااض الجرهمي،⁵ حيث يقول في بعض أبياته ما يلي:

وكنا ولاية البيت من بعد نابيت نطوف بذاك البيت والخير ظاهر
ونحن ولينا البيت من بعد نابيت بعز فما يحظى لدينا المكائر
ألم تنكحوا من خير شخص علمته فأبناؤه منا ونحن الأصاهر
فإن تنتني الدنيا علينا بحالها فإن لها حالا وفيها التشاجر

فهكذا ترى الشاعر يقدم تبعيته للمكان (ولاية البيت) كمعلم ثابت يرجع إليه لتأكيد شرف نسبه، وبالتالي شرعية وجوده التاريخي من خلال سلطة قبيلته (جرهم).

أما الزمان فيشكل - بجانب المكان- محور العملية التاريخية، وذلك من منطلق كون الوجود الإنساني في جوهره وجود زمني. وإذا كان التاريخ بالتعريف: تاريخ الإنسان، فهو بالضرورة تاريخ وجوده في الزمان ... ومن هنا ارتبط التاريخ، في أبسط معانيه، بذلك "التقليد الفطري لدى كل إنسان في حرصه على معرفة ماضيه وتذكره"،⁶ من خلال تناقل أخباره وحوادثه بغية إنقاذها من وطأة الزمن وتقلب أحواله. وكأن رغبة الإنسان في احتواء الزمن تمليها رغبة أعمق، هي الرغبة في الخلود. وبما أن الزمن يهدد الإنسان بالفناء ويسلب منه القدرة على تحقيق الخلود، فإن الإنسان يستعين بالتاريخ حتى يقاوم الإحساس بالفناء. غير أن هذا السعي لا

⁴ روزنتال، المرجع السابق، ص. 34

⁵ أنظر: ابن هشام، المصدر السابق، ص. 127.

⁶ أنظر مصطفى العبادي، "نشأة الفكر التاريخي وتطوره"، عالم الفكر، العدد 1، المجلد 31، (يوليو- سبتمبر 2002)، ص. 7.

يمكن أن يتحقق إلا بافتراض وجود رؤية فلسفية للزمن، تعمق الشعور التاريخي وتصل به إلى مستوى الفكر التاريخي، كفكر فلسفي نقدي.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، وحرصاً على عدم الوقوع في النزعة التمجيدية، يجدر بنا ألا نبالغ في القول فننسب للثقافة العربية الجاهلية شيئاً من الفكر التاريخي قائم على رؤية فلسفية متزنة للزمن، بل من الإنصاف القول أن ثمة نظرة للزمن لم تتجاوز حدود العلاقة التصورية الحدسية لفكرة الزمان، والتي فرضتها نفس العلاقة الوجودية المباشرة بالمكان، كما تفصح عنه دائماً الوقفات الشعرية لعرب الجاهلية. لقد كانت أغلب أشعارهم تعبيراً عن مناحي فكرهم التاريخي، حيث عكست رؤاهم ومواقفهم من الدهر وحوادثه، وما يتصل بذلك من مشاعر الحسرة والحزن، الناجمة في الأغلب عن كرور الأهلة وانقضاء الليالي دون رجعة، مما ولد لدى الإنسان الجاهلي نظرة تشاؤمية للزمن، باعتباره سلطة إفناء وقوة هادمة، تحول بينه وبين لذة البقاء، كأن الحياة سباق بين اللذة والموت، وخير ما يمثل هذه النزعة قول الحاجز بن عوف:⁷

ألا علاني قبل نواح النوادب	وقبل بكاء المعولات القرائب
وقبل ثوائي في تراب وجندل	وقبل نشور النفس فوق الترائب
فإن تأتني الدنيا بيومي فجاءة	تجدني وقد قضيت فيها مآربي

إن عدم القدرة على مقاومة الزمن، جعلت الشاعر الجاهلي يضيف على الدهر معنى سلبياً، اقترن بمعاني: الصروف والنوائب والأيام (الوقائع والحروب) والقوارع، إلخ... وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على غياب تصور مجرد للزمن، أي الزمان، كما يقول الجابري، "بوصفه إطاراً للحوادث مستقلاً عنها".⁸ فالزمن أو الدهر، يدخل - حسب نظرة الجاهلي - في نسيج الحوادث ذاتها التي تضطرب بها الحياة الجاهلية. ومن ثم يظل الوعي أسيراً لماض يتجاوز إرادة الأفراد الذين ينخرطون فيه فقط بحكم وحدة النسب أو الولاء أو الارتباط بالمكان. أما المستقبل فهو لحظة تقع خارج سيطرة الوعي، لذلك ارتبط بفكرة النهاية أو الموت، إنه الصورة العدمية للزمن. يدل على ذلك قول زهير بن أبي سلمى:

⁷ كمال اليازجي، معالم الفكر العربي، ط5، (بيروت: دار العلم للملايين، 1974)، ص. 25.
⁸ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط5، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أيار/مايو 1997)، ص. 188.

وأعلم ما في اليوم والأمس قبله ولكني عن علمي ما في غد عم⁹

إن انخراط الوعي العربي الجاهلي ضمن زمنية الانحدار والفناء، فرض علاقة متوترة بالزمن (تماما مثل علاقته بالمكان). يظهر ذلك التوتر في عدم القدرة على مقاومة صروف الدهر ونوائيه، ومن ثم الانتهاء إلى حالة من التشاؤم، تتفاقم بتفاقم الإحساس بالكبر ودنو الأجل. فاقتران الموت بمفهوم النهاية في ذهن الشاعر العربي الجاهلي، يكشف عن نظرة محدودة للزمن، لا تتعدى مجال مدركاته الحسية والتي تفسح عنها علاقته المباشرة بالمكان. وبقدر ما تتماثل أجزاء المكان أمام ناظره، بقدر ما تتماثل في تصوره آنات الزمان، مما يضعف لديه الإحساس بالتجدد والتغير... فالماضي يظل حاضرا... والحاضر ليس حاضرا إلا بقدر ما يؤكد حضور الماضي ويعمقه في الذاكرة بواسطة أفعال الرواية والقص والإخبار، وغيرها مما تستدعيه ثقافة المشافهة والحفظ. أما سؤال المستقبل فسؤال مقوت، وذلك لارتباطه بمظاهر العجز من: شيب، وهرم، وانحدار... إنه علامة تنذر بالنهاية أو الموت. يروى في هذا الصدد، وجود أبيات قديمة، عثر عليها مكتوبة على حجارة.¹⁰ منها ما يلي:

آفة العيش والنعي م كرور الأهل

وصل يوم وليله واعتراض بعله

إن عدم القدرة على تصور زمن مطلق، لانهاضي، فرض مفهوما تجزيئيا للزمان، فالدهر دهور، والزمن أزمان، وهذا بسبب تداخل الزمان مع الحدث ذاته، مثله مثل المكان الذي يتداخل مع المتمكن فيه.

وهكذا تأخذ الزمنية الجاهلية - كما يصورها الشاعر الجاهلي - طابعا مشوشا، فهي زمنية الحوادث المتقطعة التي تفرض على الوعي تشتيت الزمان، والفصل بين أجزاءه، بحيث يصعب تمثله كحقيقة مجردة تكتسي معنى الوعي التاريخي، بل كل ما في الأمر، أن هذه الزمنية المتقطعة ولدت اهتماما تاريخيا ضيقا جدا، وذلك لانحصاره ضمن تجربة وجودية ذاتية مارسها الشاعر مع المكان والحدث، الأمر الذي يفسر استمرار التقليد الشعري المبني على المقدمات الطللية. فالبكاء على الأطلال بمثابة إعلان عن حدث ماض أريد له أن يستمر كحاضر في الزمن الذاتي

⁹ الزوزني، المرجع السابق، ص. 79.

¹⁰ أنظر: "ابن هشام"، المصدر السابق، ص. 130.

للشاعر، و بهدف استبقاء لذة الحياة وإطالة عمر اللذات ما أمكن، ما دام الدهر يفنيها، إما بحرب أو قحط أو هرم أو موت، أو غير ذلك من مذمات الدهر وقوارعه. لهذا السبب، ظل الشاعر الجاهلي ينظر إلى الدهر نظرة المرتاب، لا يأمنه ولا يصادقه، حتى في اللحظات التي تسره وتفرحه، كما نستشف ذلك من شعر منسوب إلى "تأبط شرا" في هذا البيت:

ولست بمفراح إذا الدهر سرني ولا جازع من صرفه المتحول

لقد كان من نتيجة شجب الزمان أن تقاعس الإنسان العربي الجاهلي عن التأثير في مجرى الحوادث، وتحكيم منطق القدرية العمياء، ثم الانتهاء إلى النزعة الاستسلامية، وحلت قيم القناعة والزهد محل قيم الثورة على الوضع وتغيير الزمان وأحواله. وتلك نزعة لا تسمح بالسيطرة على موضوع التاريخ. فهذا النوع من السيطرة لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار وعي مفتوح على إمكانات المستقبل. لكن، مع ذلك يمكن القول أن العربي الجاهلي، استطاع، في حدود تاريخيته، أن يتفاعل مع زمنيته تفاعلا آمينا، فنقل إلينا تصوره للعالم (كمسرح لأحداث سجلت حضورها في فكره ووجدانه) من خلال مخلفاته الشعرية التي تبين عن بعض مناهي فكره التاريخي، خاصة فيما يتعلق بأفكاره عن الزمان والمكان والتي نعتبرها من المنطلقات التصورية الضرورية للفكر التاريخي. ذلك أن الزمان والمكان هما قطبا الفكرة التاريخية التي تفترض وعيا بالتاريخ، أي "الوعي المزدوج للزمان والحقيقة".¹¹

بناء على ما سبق، يمكن أن ننسب للعرب الجاهليين نظرة للتاريخ من خلال ما تضمنه الشعر الجاهلي من دلالات تاريخية، وما تتضمنه هذه الأخيرة من أبعاد اجتماعية ومعرفية. فعلى المستوى الاجتماعي، كان الشاعر أكثر إبانة عن زمنية قبيلته، في صورتها السطحية والمباشرة، بحيث يستطيع الباحث المعاصر الوصول، دون جهد، إلى نهاية المسافة بين الحالة الشعرية والواقعة الاجتماعية، أو الحقيقة الاجتماعية. ولعل هذه السمة التاريخية للشعر الجاهلي تصلح أن تكون الأساس الواقعي لتلك المقولة المأثورة عن العرب القدامى من "أن الشعر ديوان العرب". أما على المستوى المعرفي، فقد اشتمل الشعر الجاهلي على دلالات تاريخية تنبئ

¹¹ لقد احتلت إشكالية الزمان والوعي به محور اهتمام الباحثين العرب قديما وحديثا. أنظر بهذا الصدد: إبراهيم العاتي، الزمان في الفكر الإسلامي، (دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص. 191.

بمستوى وعي أهل الجاهلية، أي "موقفهم المعرفي تجاه الكون والعالم".¹² ذلك الموقف الذي فرضه الوعي المنغلق على عالم القبيلة وحوادثه المضطربة دوماً على محور ثابت، هو "محور المجتمع القبلي المنقسم إلى كيانات متصارعة بدوافع وعوامل عشائرية بدائية"،¹³ الأمر الذي ولد لديها فكرة مشوشة محدودة عن الوقت. "فالزمن لديها منقط بحوادث كبرى تتخذ عادة بدايات للتاريخ أو التوقيت وحين تأتي حادثة مهمة يهمل ما قبلها ويؤرخ بها".¹⁴

2. التصوير القرآني وكونية التاريخ:

رأينا، من خلال بعض نماذج التراث الشعري الجاهلي، أن ارتباط العرب الحسي بالمكان والزمان، جعل فكرتهم عن التاريخ فكرة بدائية، يغلب عليها الطابع الأسطوري واللاتاريخي، وذلك لعدم قدرتهم على تصور زمان منفصل عن الحوادث، وسعيهم المستمر في تكثيف حضور الماضي، مقابل زمن بدا عصياً عن تصورهم: إنه زمن المستقبل. لقد ظل العربي الجاهلي يرى في الماضي سبيلاً لخلاصه النفسي (استعادة الذكريات وما يستتبعها من تنوير وجداني) والاجتماعي (التفاخر بمناقب القبيلة وعلو النسب...)، وكأن الماضي بمثابة جدار احتماء ضد ما يمكن أن يؤول إليه الزمن من نهايات كارثية أو مأساوية.

لكن هذه النظرة التشاؤمية والعدمية للزمن سرعان ما بدأت تتراجع تدريجياً مع ظهور الإسلام، كدين جديد على العرب، وبالتالي كحدث تاريخي، رسم نقطة تحول كبرى في حياة الإنسان العربي، إذ نقله من حياة الفرقة والتشتت، إلى حياة الوحدة والتنظيم. وهذا التحول كان من العمق والشدة، أن صار قادراً على خلق قطيعة شبه تامة - على صعيدي الوعي والممارسة التاريخيين - مع الزمنية العربية السابقة، المحددة لعلاقة الإنسان بظواهر الكون والمجتمع والتاريخ. ومن ثم كان بدهياً أن يتأثر الفكر التاريخي العربي بهذا التحول الجديد، وأن يستند، في تأسيس رؤيته التاريخية، على منطلقات تصويرية نابعة من فضاء النظرة القرآنية الكونية للزمن والعالم والتاريخ.

¹² حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، ط 3، (بيروت: دار الفارابي، 1980)، ص. 278.

¹³ المرجع نفسه، الجزء 1، ص. 279.

¹⁴ عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، (دار المشرق ش م م، د. ط، د. ب. ت)، ص ص. 17-18.

لا شك أن ظهور القرآن في حياة العرب، شكل الحدث التاريخي الأكبر، فلقد كان نقطة الفصل الحاسمة بين لحظتين: لحظة الشتات والاضطراب ولحظة الوحدة والانتظام. فبدء من نزول خير الوحي السماوي على النبي (ص)، ارتسمت المعالم الكبرى لنقطة تاريخية نوعية، واضعة بذلك العرب أمام تحد تاريخي مزدوج الطابع: من جهة، هو تحد للذات اتجاه ذاتها، إذ كان على الذات العربية، منذ تلك اللحظة، إثبات مقدرتها على تمثل الزمنية الجديدة التي افتتحها القرآن، وإزاحة الشعور بالتبعية لزمن منغلق، محدود الأفق، والذي ظل محكوما بغائية تشاؤمية وعدمية، بسبب سيطرة المعتقدات الوثنية. ومن جهة ثانية، فجر القرآن، لدى العرب، وعيا تاريخيا غير مسبوق، إذ بدا من الضروري تحميلهم الشعور بالمسؤولية التاريخية نحو الأمم الأخرى، المتمثلة في تبليغ الأمانة الكبرى (الإسلام)، باعتبارهم حملة رسالة عالمية، ذات روح تاريخية بعيدة الجذور، وفي ذات الوقت هي "خاتمة الرسالات"، فالإسلام كما يقول شاكر مصطفى: "دين تاريخي الروح، يحمل في ذاته فكرة تاريخية عميقة. العقيدة الإسلامية لا تعتبر نفسها جديدة ولكنها عريقة الجذور في التاريخ، إنها "ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل".¹⁵

إن القرآن افتتح التاريخ الجديدة، بإعلانه عن الحقيقة السرمدية التي حجبها الزمنية التاريخية الجاهلية بحجب الأمية والخرافة والأساطير، وهي حقيقة وحدانية الخالق وما تقتضيه من عبودية. فحمل العرب على الإقرار بهذه الحقيقة على لسان النبي (ص)، بمثابة ارتقاء بالشعور العربي إلى مستوى الشعور بالأمانة التاريخية الملقاة على عاتقه لحظة ارتباطه بوحى السماء. ذلك أن الإنسان، بالمنظور القرآني، مدين في وجوده الزمني، لما تفضل به الله عليه من نعم، تجعله مطالب، في كل لحظة، بذكرها والحديث بها. فالذكر والحديث، كلاهما إخبار يقتضي استحضارا واعيا بما هو حقيق بالذكر وجدير بالحديث. ومن ثم، تتحقق بواسطة الذكر أهم سمة من سمات التفكير التاريخي وهي: الاهتمام بالماضي، لا كماض انقطع وانقضى، بل كماض مشدود دوما إلى المستقبل بنوعيه: الأرضي والأخروي.

3. القصص القرآني وفاعلية الذكر:

¹⁵ مصطفى شاكر، التاريخ العربي والمؤرخون، ج1، (بيروت: دار العلم للملايين، 1978)، ص. 59.

من الجدير بالملاحظة أن القرآن وصف بالذكر "إن هو إلا ذكر للعالمين"،¹⁶ أي هو (القرآن) ذكر للأولين والآخرين، وذكر للمبدأ والمعاد، وذكر للعمل والجزاء، وغير ذلك مما يرتبط بمغزى وقصدية الخطاب القرآني. فالذكر، بالمعنى القرآني، ليس استقطاباً لمتعة عقلية أو ذوقية، بل هو فعل تأسيسي، يستهدف التجسيد الفعلي للأمر الإلهي النافذ في التاريخ اللاحق لقصة الخلق الأولى، ذلك أن أحداث التاريخ الأرضي يجب أن تبقى دوماً مستظلة بسلطة الأمر السماوي، حتى تستطيع أن تبلغ لحظة النجاة الأخيرة، ولا يمكن تحقق هذه اللحظة الحاسمة إلا بتفعيل العملية الاستذكارية من منطلق الاعتراف بالوجود العرضي الفاني للزمن الأرضي (الدنيوي) وما يترتب عن ذلك من تعلق بالزمن الأخروي كزمن بديل. إن توجيه نظر الإنسان إلى الماضي في القرآن، ليس عملية مقصودة لذاتها، إنما هي عملية ربط ذهني ووجداني للإنسان بالمستقبل، لذلك كان استعراض أخبار الأمم الماضية في القرآن، مرتبطاً بذكر العاقبة والعاجلة واليوم الثقيل، وغيرها من المفردات التي تحيل الذهن إلى ضرورة تمثل لحظة فصل أخيرة أو يوم القيامة بتعبير القرآن، وهذا ما يمنح الأعمال البشرية، في التاريخ، قيمتها المستقبلية.

إن الذكر كفاعلية تبليغية، يزداد تأثيره كلما تمحور حول أنباء الرسل والأنبياء باعتبارهم فاعلين رئيسيين في تحريك التاريخ وتوجيه أحداثه بما يتفق وقصدية الأمر الإلهي المختزلة في قصة الخلق الأولى (خلق آدم وإشهاد الملائكة وعصيان إبليس...) حيث لن يكون التاريخ اللاحق لها سوى استظهار تفصيلي لمضمونها، يشهد على ذلك المنحى الثابت في تصوير علاقة الأنبياء (ومن في خطهم من المؤمنين، وهم في حماة الزمن القدسي الطاهر) بالجبابرة العصاة (رموز الزمن الدنيوي الفاني) أي ضمن منحى العلاقة هدى/ ضلال، إيمان/ كفر، نجاة/ هلاك... وهكذا تزداد فاعلية الذكر، لا كتبليغ وإخبار فقط، وإنما كشهادة حية على حالة التوتر الملازمة لمحاولات الانفصال عن التاريخ الروحي أو الزمن السماوي، "ذلك أن القصص تعبر دائماً عن توتر بين تاريخ نموذجي ومثالي موجه نحو مستقبل أخروي، وبين تاريخ دنيوي فارغ من أي منظور بعيد المدى..."¹⁷

¹⁶ يتكرر هذا الوصف في أكثر من موضع ضمن أي القرآن الكريم، من بينها على سبيل المثال، الآية 104 من سورة يوسف.

¹⁷ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، (بيروت: مركز الإنماء العربي، رأس - المنارة والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996)، ص. 204.

وعليه يمكن أن نفهم لماذا ضرب القرآن أمثلة تاريخية (القصص) عن أحوال البشر في الأزمنة الماضية، وبين مآل أمرهم، فليس ذلك إلا على سبيل العظة والعبرة "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب"¹⁸ بدروس التاريخ، وإدراك سننه الماضية في كل جيل وعصر. الأمر الذي يؤكد، أهمية الشعور التاريخي في تأسيس الإيمان بالرسالة الإسلامية.

غير أن هذا لا يعني أن القرآن كتاب في التاريخ، بل غاية ما في الأمر أنه يتضمن إشارات عميقة لحوادث ذات مرجعية تاريخية، وإن كانت محكومة بقصدية تربوية اعتبارية، وهو أمر طبيعي بالنظر إلى القرآن كرسالة دينية في المقام الأول. يدل على ذلك اختصاص السرد القصصي في القرآن في الغالب بذكر محطات حدثية، تتزامن مع حدثية البعثة (بعثة الرسل). وعليه لا يكون الحدث التاريخي تاريخيا، حسب النظرة القرآنية، إلا بقدر ما ينجز في الحاضر فاعلية تبليغية، ترسخ القصد الإلهي من بعث الرسل والأنبياء، وهذا ما جعل القصة القرآنية تتحرك ضمن حدثية تبليغية واحدة، بالرغم من التنوع السردى لقصص الأنبياء، الذي تكشف عنه سياقات النص القرآني، سواء تعلق الأمر بالقصص ذي المرجعية التاريخية أو " بالقصص ذي المرجعية المثالية،"¹⁹ ففي كلا النوعين يتأكد المغزى الوعظي المتمثل في التحذير من عواقب الهلاك التي يفضي إليها جحود الحق وإنكار الرسالات السماوية.

لقد صاغ القرآن قصص الأولين في سياقات سردية متنوعة، بعضها اكتمل في سورة واحدة وضمن بنية زمنية تصاعدية، تكشف عن التسلسل الطبيعي للأحداث وفق مبدأ السببية، كما هو الحال بالنسبة لقصة يوسف حيث تتعاقب أحداثها بشكل ينبئ عن التحقق الفعلي للمشينة الإلهية في إدارة مسرح الأحداث، بدءا بالإفصاح عن الرؤيا وهو طفل صغير، إلى أن عاشها واقعا ملموسا. وقد ترد بعض القصص في سياقات نصية عديدة دون أن تكتمل في سياق سردي واحد، ودون أن تنخرط في بنية زمنية محددة ومستقلة، ولكن تتحدد بإطار حدثي عام، اقترن بزمان بعثة أو هلاك قوم أو بموقف حجاجي مشهود الخ... كما هو الحال في استعراض قصة

¹⁸ سورة يوسف، الآية 111.

¹⁹ أنظر: سليمان عشارتي، الخطاب القرآني: مقارنة توصيفية لجماليات السرد الإعجازي، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1998)، ص. 80.

إبراهيم مع حادثة بناء البيت تارة، ومع حادثة الذبح العظيم، ومع غيرها من الحوادث.

إن هذا التنوع في السياق السردي لحوادث الماضي لم يخرج في مجمله عن وحدة الحدث القرآني، منظورا إليه في بعده التكويني، أي باعتباره حدثا استوعب، منذ لحظة تلقيه، حوادث الزمن البدئي ممثلة في بداية الخلق، ومآل هذا الزمن ممثلا في يوم القيامة. ولعل هذا ما يفسر لنا ارتباط كتابة التاريخ العربي الإسلامي لاحقا بالتاريخ البدئي وتوجيه الكتابة التاريخية وجهة عالمية، تتفق والنظرة الكونية للزمن، والتي أقرها الإسلام من خلال وحدة الأصل ووحدة الرسالات ووحدة المآل.²⁰

²⁰ يعد كتاب الطبري المعنون بتاريخ الأمم والملوك نموذجا لهذا التوجه الكوني في كتابة التاريخ، حيث يبدأ من بداية الخلق إلى غاية الزمن الذي عاصره، وهو توجه كان له أثرا بالغا في توجيه الكتابة التاريخية العربية اللاحقة عليه وفي تغيير النظرة لمعنى التاريخ واتساع حقله في الثقافة العربية الإسلامية.

4. من الخبر إلى التاريخ:

لقد ظل العرب، حتى آخر عهد النبوة، يستعملون كلمة خبر للدلالة على وقائع الماضي بدل كلمة تاريخ، وهذا ما تظهره جل الروايات التاريخية الإسلامية التي اعتنت بالتأريخ لفكرة التاريخ العربي والإسلامي، وهي روايات - على الرغم من تعدد وتباين طرقها - تكاد تجمع على اعتبار فترة خلافة "عمر بن الخطاب"، الفترة التي استدعت استعمال التاريخ كلفظ يفهم داخل سياق لغوي محدد وهو "الإعلام بالوقت" أو "التعريف بالوقت".²¹ يذكر "السخاوي" - تأكيداً لهذه الواقعة - ما نصه: "وقيل أول من أرخ التاريخ يعلى بن أمية حيث كان باليمن، وذلك أنه كتب إلى عمر كتاباً من اليمن مؤرخاً، فاستحسنه عمر، فشرع في التاريخ ... وروى ابن أبي خيثمة عن طريق محمد بن سيرين قال: قدم رجل من اليمن فقال رأيت باليمن شيئاً يسمونه التاريخ يكتبونه من عام كذا وشهر كذا. فقال عمر: «هذا حسن فأرخوا».²²

لكن مع ذلك، ظل لفظ التاريخ محصوراً ضمن نطاق التوقيت، ولم يكتسب معنى "كتابة التاريخ"، خاصة وأن الثقافة السائدة في صدر الإسلام، هي ثقافة شفوية تعتمد الرواية والحفظ، ولا تعتمد التدوين أو الكتابة إلا ما ندر. فلم تكن الكتابة أمراً شائعاً بين الرعي الأول من المسلمين، بل حتى الحديث النبوي، وهو أولى بالتدوين بعد القرآن ومع ذلك لم يُدون إلا مع بداية القرن الثاني للهجرة، وبالتحديد في فترة الخليفة "عمر بن عبد العزيز" الذي أمر بجمع الأحاديث. ومع ذلك وجد من كان يروي الأحاديث النبوية، لا من ذاكرته وحفظه فقط، بل أيضاً مما كان يقيده كتابة، مثل "عبد الله بن عمرو بن العاص"، حيث «روي عنه من أنه كان يكتب كل ما سمع من رسول الله»²³، وكما يروي البخاري عن أبي هريرة قال: "ما من أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أكثر حديثاً عنه مني، إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب".²⁴

²¹ الكافي، "المختصر في علم التاريخ"، نشره فرانز روزنتال ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص. 326.

²² شمس الدين السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، حققه وعلق عليه بالإنجليزية "فرانز روزنتال"، ترجم التعليقات والمقدمة د. صالح أحمد العلي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ص ص. 141، 142.

²³ نقلاً عن: أحمد أمين، فجر الإسلام، ط 10، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1969 م)، ص. 20.

²⁴ ابن هشام، سيرة النبي (صلى الله عليه وسلم)، مصدر سابق، ص. 15.

بناء على هذا يتضح لنا أنه كان من المستبعد تماماً، والحالة هذه، أن يتم تدوين التاريخ، وأن يكتسب من ثم لفظ التاريخ معناه العلمي، أي مصطلح التاريخ كتعبير فني يصلح أن تفرد له كتب وتصانيف، بل حتى مع انتشار حركة تدوين الأحاديث النبوية وتصنيفها إلى أبواب، كان التاريخ لا يزال محصوراً ضمن باب أخبار النبي المتعلقة بسيرته وبغزواته وجهاده وبعثه الرسل وغير ذلك، وخصوا ذلك الباب باسم «المغازي»²⁵. وبما أن دراسة "المغازي" كانت تتطلب جمع الروايات التاريخية المتصلة بحياة النبي، فإنها عدت منذ البداية مدخلاً رئيسياً للدراسة التاريخية التي انتعشت في كنف أهل الحديث، وكان طبيعياً أن يعد "أكثر جامعي الروايات التاريخية رجال دين ومحدثين".²⁶

إن استعمال كلمة "تاريخ" بالمعنى الذي تفيدته "كتب التاريخ"، لم يكن ممكن الظهور في وسط بيئة اجتماعية وثقافية ساذجة، "لغلبة الأمية والبداءة"²⁷ من ناحية، ولأولية الأمر الديني المتمثل في واجب الدعوة، وما يستتبع ذلك من انشغال بالجهاد والمشاركة في الغزوات من ناحية ثانية.

لكن بمجرد أن توطدت دعائم الدولة الإسلامية وبسط نفوذها على خريطة واسعة من العالم، أي بعد أن تمت عملية الفتوح واستقر أمر الخلافة، كأمر واقع مع الأمويين، بدأت تظهر دواعي الاشتغال بالتاريخ كتابة وتأليفاً، بعد أن كان أخباراً مروية شفاهاً، أغلبها أخباراً تدور حول السيرة النبوية والمغازي، وتتفا من أخبار الأوائل وقصص العرب وأنسابهم، ولكن دون أن تأخذ تلك الأخبار منحى تأريخياً واضحاً، إذ كانت تفتقد في الغالب إلى عنصر التسلسل الزمني، بل كانت تجري مجرى القصة التاريخية التي تستهدف إما تحصيل المتعة وإيناس السامعين في مجالس السمر، أو استثارة المشاعر الدينية بالتركيز على الترغيب والترهيب في

²⁵ يقول "عبد العزيز الدوري": «... وقد سميت الدراسات الأولى لحياة الرسول باسم "المغازي"، وتعني لغوياً غزوات الرسول وحروبه، ولكنها تناولت في الحقيقة فترة الرسالة بكاملها». أنظر:

عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص 20
²⁶ أنظر: الموسوعة العربية الميسرة، تأليف جماعة من الخبراء، مادة "تاريخ"، إشراف محمد

شفيق غربال، (القاهرة: دار الشعب ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1965)، ص 481.
²⁷ لقد أكد ابن خلدون هذا المعنى قائلاً: "والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم الأمية والبداءة". أنظر ابن خلدون، المقدمة، ط 3، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1967)، ص 786.

مجالس الذكر، أكثر مما تستهدف مقاصد التاريخ، أي لا تستهدف « معرفة الأمور على وجهها كما يقول "السخاوي".²⁸

لقد كان للتطورات الاجتماعية و السياسية والثقافية، وتفرق مشاهير الصحابة في أصقاع مختلفة من البلاد، ما حمل أهل العلم على تتبع الأخبار والرحلة في طلبها من مظانها، وبخاصة الانشغال بجمع أخبار النبي وسيرته ومغازيه من جهة، والاهتمام بأخبار الأمم القديمة وبمآثر العرب وبأنسابهم وأيامهم قبل الإسلام من جهة ثانية، فكان من ذلك أن سارت الدراسات التاريخية في اتجاهين أساسيين: « الاتجاه الإسلامي أو الاتجاه الذي ظهر عند أهل الحديث، والاتجاه القبلي أو اتجاه الأيام»²⁹، وكان لذلك أثرا بينا في تشكيل منطلقات الكتابة التاريخية العربية والإسلامية وإعطائها، منذ البداية محدداتها البنائية العامة، إن على مستوى التاريخ كمنهجية إخبارية، أو على مستوى التاريخ كمفهوم: أي كموضوع للتنظير كما سيتضح لاحقا مع "ابن خلدون" وربما أيضا مع بعض معاصريه أمثال: "الكافجي" و"السخاوي".

إن النواة الأولى التي انبثق منها البحث التاريخي في شكله الإسلامي، هي البحث في "السيرة والمغازي"، والذي بدأ - كما أسلفنا الذكر - على أيدي رجال الحديث، أمثال "عروة بن الزبير" (ت93هـ)، و"أبان بن عثمان بن عفان" (ت105هـ)، وكذلك المحدث المشهور "محمد بن شهاب الزهري" (المتوفى سنة 124هـ)، انتهاء بـ: "محمد بن إسحاق" (ت152هـ) و"محمد بن عمر الواقدي" (ت207هـ). هذا ما جعل التاريخ يسلك في البداية مسلك الحديث، باعتبار أن موضوعه الأساسي هو مجموع الأخبار المتصلة بالنبي، قولاً وفعلاً وتقريراً (السنة)، وأحوالاً تمتد لما قبل البعثة (السيرة). لهذا لم يكن بالإمكان تمييز الأخباري عن المحدث إلا بعد أن توسع البحث في أخبار الأوائل، وأيام العرب وأحوالهم في الجاهلية، وحوادث الإسلام، وكان ذلك بعد استقرار الأمر للأمويين، حيث ظهرت الحاجة لبعث الروح العربية القبلية وبيان فضلها في الحكم والرياسة، مما شجع على تدوين الأنساب وأيام العرب وإحياء التراث الشعري الجاهلي رواية وتدويناً، وبرز الاهتمام بتدوين أخبار الماضين من الملوك وسياساتهم ومكائدهم، كل ذلك بتشجيع

²⁸ السخاوي، المصدر السابق، ص. 17

²⁹ الدوري، المرجع السابق، ص. 19

من الخلفاء أمثال معاوية³⁰ وعبد الملك بن مروان وغيرهما، بالإضافة "إلى رغبة علماء الدين لفهم إشارات إلى الأمم الغابرة وردت في الكتاب والسنة،"³¹ و فرضت الالتفات الجاد إلى أخبار الأوائل وترتيب الحوادث ترتيباً زمنياً، مستندين في ذلك إلى التقاويم الزمنية السابقة على التقويم الهجري، وإلى التعاليم الواردة لدى أهل الكتاب.

لكن استعصاء هذا النوع من الأخبار على النقد ممثلاً في الجرح والتعديل، رغب كثير من أهل الحديث عن تعاطيه، فاستكفوا عن الاشتغال به واعتبروه موضوعاً أقل شرفاً من موضوعهم وهو "الحديث"، بل كان ذلك سبباً في تضعيف بعض المشاهير من رواة السيرة الذين يميلون إلى الأخبار أمثال: "محمد ابن إسحاق" و"الهيثم بن عدي" (ت206هـ). كما أنهم لم يستسيغوا أخذ الفقه عن رواة الأخبار، ومع ذلك كان لهذا الاتجاه الذي وضع لبناته الإخباريون الأوائل الفضل في رسم الحدود التي تفصل الرواية التاريخية عن "الحديث النبوي" من حيث الموضوع خاصة، وصار بالإمكان التمييز بين الإخباري والمحدث. غير أن هذا الانفصال، لم يمس صميم المنهج، إذ ظل المؤرخ (الإخباري) جامعاً للأخبار بنفس الطريقة التي تجمع بها الأحاديث، حيث يلعب تتبع الإسناد دوراً رئيسياً في ضبط صحة الرواية التاريخية، وإن كان بعض الإخباريين يتساهل في الأخذ بالإسناد، خاصة فيما يتعلق بالأخبار السابقة على الإسلام، والمنقولة عن أهل الكتاب.

إجمالاً يمكن الانتهاء إلى نفس الخلاصة التي انتهى إليها الباحث "عبد الحميد عبادي" أثناء ترجمته لكتاب "هرنشو" في التاريخ، والتي مفادها أن "أهل السيرة والأخبار قد رسموا في أواخر القرن الثاني الأبواب الأساسية للتاريخ عند العرب، وهي لا تعدو أموراً أربعة: (1) أخبار الماضين (2) أحوال العرب قبل الإسلام (3) السيرة (4) أخبار الدولة الإسلامية."³² فالاشتغال بالتاريخ "كممارسة

³⁰ يذكر المسعودي أن معاوية كان يستمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها، والعجم وسلوكها، وسياستها لرعيته، وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة... أنظر المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، الجزء الثالث، تحقيق أمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، (2000)، ص. 41.

³¹ هرنشو، علم التاريخ، ترجمة: عبد الحميد عبادي، (بيروت: دار الحداثة، 1988)، ص. 52.

³² أنظر: عبد الحميد عبادي. التاريخ عند العرب، ضمن كتاب: هرنشو، المرجع نفسه، ص. 55.

إخبارية عامة³³ تتجاوز حدود الخبر النبوي الشريف (رواية الحديث)، لم يحظ (هذا الاشتغال) - خلال القرنين: الأول والثاني- بالتقدير الكافي من قبل علماء الحديث، ولم ينظروا إليه كممارسة علمية صارمة، مثلما هو الحال بالنسبة لصناعة الحديث، وذلك بسبب تعرض الأخبار غالبا للدس والاختلاق، خاصة فيما يتعلق بأخبار الأوائل من الأمم القديمة وبأخبار الفتنة الكبرى في الإسلام. لكن، وابتداء "من أوائل القرن الثالث للهجرة إلى أوائل القرن الرابع،³⁴ يلحظ الباحث زيادة جوهرية في المادة التاريخية ودقة وتحررا في مصادره، مما أعطى للتاريخ، كممارسة ثقافية، مكانته المحترمة ضمن المناخ المعرفي الإسلامي، خاصة مع استقرار دواوين الدولة العباسية، لاسيما دواوين الإنشاء والجند والخراج والبريد، ومختلف السجلات الرسمية المتضمنة لمادة تاريخية غنية وواسعة، استغلها المؤرخون كوثائق تنم عن شهادات حية لمختلف الفعاليات السياسية والعقائدية والاقتصادية والثقافية، وكل ما يتصل بالوقائع والأحداث الحاسمة، والمندرجة أساسا ضمن المعترك الإيديولوجي السياسي وتداعياته الثقافية والدينية. هذا فضلا عن ميل الشعوب غير العربية إلى استظهار تراثها التاريخي، منافسة منهم لتاريخ العرب، مما فرض انتعاش حركة الترجمة لتواريخ الأمم الفارسية واليونانية واللاتينية والسريانية، وإن كانت أولى هذه الأعمال تعود إلى حوالي عام 140هـ، "حيث تم ترجمة كتابي "خداينامة" و"آيينامة" على يدي "ابن المقفع"، وهما كتابان في تاريخ الفرس وأحوالهم. وكذلك ترجمة البلاذري لعهد أردشير إلى العربية، ومنه أيضا ترجمة تاريخ هيروشيوس.³⁵

³³ تتدرج كتابات كل من "محمد بن جرير الطبري" و"المسعودي" ضمن هذا النوع من الممارسة التي وصفها ابن خلدون بأنها "عامة المناهج والمسالك". أنظر ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص. 4.

³⁴ عبادي. المرجع السابق، ص. 55.

³⁵ المرجع نفسه، ص. 56.

الخاتمة:

يبدو مما تقدم أن للعرب فكراً تاريخياً، وليس مجرد حس تاريخي بسيط، كما يحلو لبعض الدارسين من المستشرقين وبعض العرب المستغربين قوله، وأن هذا الفكر لم يتبلور دفعة واحدة أو منذ بداية تاريخهم القديم، بل هو فكر بدأ في شكل إرهاصات وجدانية، أخذت أسمى تعابيرها في مدوناتهم الشعرية وما تضمنته من تفاخر بأنسابهم وقصص أيامهم، ومن ثم رسمت تصوراتهم ومواقفهم الجماعية من فكرتي الزمان والمكان، والتي تعاضمت في شكل وعي تاريخي منظم مع بزوغ القرآن، ثم مع الاهتمام بسيرة النبي ومغازيه وكل ما يتعلق بتدوين أحاديثه. لكن مع ذلك، لم يتحرر التاريخ من سلطة الخبر أو الحديث، ولم يأخذ مكانته ضمن العلوم المدنية ويتحول إلى "علم التاريخ" إلا بعد انتشار حركة التأليف في مختلف العلوم والفنون والصناعات التي تضاعفت مع إمكانية التنقل بين الأقطار الإسلامية دون موانع قانونية أو إدارية، مما سهل عمليتي السماع والمعانية، وهما عمليتان ضروريتان في البحث التاريخي، ومن ثم غدا بإمكان التاريخ الاحتفاظ بمكانته المحترمة بجانب العلوم الدينية، وعلى رأسها علمي الحديث والفقه.

وبتعاظم المادة التاريخية وتحرر مصادرها بالقياس إلى ما كانت عليه الحال من قبل لم ير كثير من أفاضل العلماء وثقات الفقهاء بأساً بالتوفر على دراسة التاريخ والتأليف فيه، ومن ثم أخذ التاريخ مظهره الرائع كعلم من أجل علوم المسلمين وأعظمها شأنًا، وأخذ المؤرخون مكانتهم بين علماء الدولة الإسلامية كرجال لهم خطرهم على الحياة العامة سياسية كانت أو عقلية أو أدبية. ولعله ابتداء من هذا الزمن بدأت تحل كلمة "تاريخ" بدل كلمة "خبر"، وأن مدلول إخباري بدأ ينطبق أكثر على كل من يروي القصص والحكايات دون اهتمام بمقاصد التأريخ، اللهم إلا أن يكون ذلك عَرَضاً. كل هذا ينم عن مدى أهمية وجدية الممارسة التاريخية في الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم قيمة الإسهام التاريخي للعرب والمسلمين في تطوير الفكر التاريخي، وفي نقله من مجال السرد الإخباري، والنقل الحكائي، إلى مجال لممارسة الحكم العقلي والتعليل والشرح والتفسير، بل نقل فكرة التاريخ ذاتها من مجرد العد والتوقيت أو التأريخ الكرونولوجي بحصر المعنى، إلى فلسفة للكتابة التاريخية من شأنها أن ترفع من مستوى الوعي التاريخي من حيث هو وعي بالجدل القائم باستمرار بين الإنسان والزمان.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- 1 - ابن هشام، سيرة النبي (ص)، ج1، مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد، (دار الفكر، دمشق، د.ت)
- 2 - ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، ط3، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967)
- 3 - السخاوي، شمس الدين. الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، حققه وعلق عليه بالإنجليزية "فرانز روزنتال"، ترجم التعليقات والمقدمة د. صالح أحمد العلي، (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت)
- 4 - الكافجي، المختصر في علم التاريخ، نشره فرانز روزنتال ضمن كتاب: "علم التاريخ عند المسلمين"، ترجمة د. صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، (مكتبة المثنى، بغداد، 1963)
- 5 - المسعودي، علي بن الحسن. مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق أمير مهنا، ط3، (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2000)

ثانياً: المراجع

- 1 - أركون، محمد. الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، (مركز الانماء العربي، رأس بيروت - المنارة والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996)
- 2 - أمين، أحمد. فجر الإسلام، ط10، (دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، 1969م)
- 3 - بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط4، (دار العلم للملايين، بيروت، 1965)
- 4 - الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي، ط5، (مركز دراسات الوحدة العربية، آيار/مايو 1997)
- 5 - الدوري، عبد العزيز. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، (دار المشرق ش م م، د.ت)
- 6 - روزنتال، فرانز. علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة د. صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، (مكتبة المثنى، بغداد 1963)
- 7 - الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار الكتاب العربي، ط6، بيروت - لبنان، 2002
- 8 - شاكر، مصطفى. التاريخ العربي والمؤرخون، ج1، (دار العلم للملايين، بيروت، 1978)
- 9 - الصباغ، ليلي. دراسات في منهجية البحث التاريخي، (مطبعة خالد بن الوليد، 1979/ 1980م)
- 10 - العاتي، إبراهيم. الزمان في الفكر الإسلامي، د.ط، (دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993/9/15)
- 11 - العبادي، مصطفى. "نشأة الفكر التاريخي وتطوره"، عالم الفكر، العدد1، المجلد31، يوليو-سبتمبر 2002
- 12 - عشراي، سليمان. الخطاب القرآني: مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، (ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، 1998)
- 13 - مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، ط3، (دار الفارابي، بيروت، 1980)
- 14 - هرنشو، علم التاريخ، ترجمه: عبد الحميد عبادي، ط1، (دار الحداثة، بيروت، 1988)
- 15 - اليازجي، كمال. معالم الفكر العربي، ط5، (دار العلم للملايين، بيروت، 1974)