الباب الرابع عشر

أغراض غير أدبية

أ- تمهيد

في الجزء الرابع من هذه السلسلة -وهو النثرُ في عصر النبوة والخلافة الراشدة - كنّا قد قارنَّا مذهب المحدثين في الأدب والنقد، ومنهم د.شوقي ضيف، بمذهب القدماء، وإمامهم الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر [ت: ٢٥٥هـ]. وبعد المقارنة أخذنا بمذهب الجاحظ لا تعصُّباً لقديم على جديد بل إيثاراً للسعة على الضيق، والمنفعةِ على المتعة، والنظرةِ الشاملة إلى الحياة والأدب على النظرة الضيقة.

والفرقُ بين المذهبين أن الجاحظ بمقلتيه الخارجتين من محجريهما استطاع أن يمدَّ أفق الرؤية، فإذا هو يوسِّع إطار الأدب، ويرى أنه تصويرٌ للحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، لا تصويرٌ فني للجمال، وإذا هو يُقحم فيه أغراضاً إنسانية عامَّة، ينتمي بعضُها إلى الدين، ويتصلُ بعضها بالتاريخ، ويتعلق بعضها بمباذل الحياة اليومية، في جدّها ولهوها على سواء.

وخوفاً من أن نتسرَّع، فنرمي هذه الأغراضَ غير الأدبية بالتطفُّل على مائدةِ الأدب، وهي لم تُدْعَ إليها، نقول: إنَّ هذه الأغراض إذا افتقرت مبانيها إلى الصياغة الأدبية أحياناً، فإن معانيها لا تفتقرُ إلى البعد الفكري، أو التصويرِ الواقعيّ لجوانب هامَّة من حياة العرب في العصر الأموي؛ فتطفُّلُها على مائدة

الأدب لا يعني تطفُّلها على النشاط الفكري، لأنها تمثل جانباً من الثقافة العربية المتنوّعة الأغراض المتعدّدة الأساليب.

أما د.شوقي ضيف فإنه حينما درس النثر الأموي قصر دراسته على النصوص الأدبية المتمحِّضة للأدب فكراً وأسلوباً من خطب ورسائل ومواعظ، أي قصرها على النثر الفني الذي يستطيع أن يستخلص منه، وأن يحتجَّ به على صحة آرائه النقدية في الصنعة والتصنيع والتصنُّع، وجعل همّه أن يدرس فن عبد الحميد الكاتب في الترسُّل، لكي يرصد تأثير اليونان والفرس في النثر الأموي. وهذا التأثير، إن ثبت، فإنه لم يتضح في العصر الأموي وضوحه في العصر العباسي.

لقد تخيَّرنا مذهب الجاحظ الذي وسع نطاق الأدب،وأقحم فيه أوجه النشاط المتعددة زاعمين أن هذا المذهب أَعْوَدُ بالفائدة على الأدب العربي؛ لأنه يوافق آراء من يرون أن الفنون كلها لا الأدب وحده للحياة، ولا يرون أن الفن للفن، وأن الأدب للجمال.

ومنْ ينظرْ في صنيع الجاحظ يجدْ أنه حينما وسَّع أفق الأدب أغناه فكريّاً، ولم يُفْقره فنياً، لأن عبقريته أُوتيت من الفنّ والبراعة والحذق ما جعلها قادرةً على أن تحوّل أبعدَ الأغراض عن الأدب إلى أدبٍ إنساني رفيع. ونحن، على الرغم من إيثارنا مذهبَ الجاحظ، نُقِرُّ بأن الأغراضَ غير الأدبية التي نضعُها بين يدي القارئ في هذا الباب،لم يُتَحْ لبعضها مواهبُ كموهبة الجاحظ،ترقى بالعلم إلى الأدب،وما عرضناها إلَّا لنرسم صورة كاملةً للنشاط الفكري في العصر الأموي. فإنْ فاتك منها التمتُّعُ بجمال الأدب، فلن يفوتك الانتفاعُ بالاطلاع على ثقافة العصر.فما أبرزُ هذه الأغراض؟

ب- أبرز الأغراض غير الأدبية

لا يُماري مُمارٍ ممَّن درسوا أدبَ العصر الأموي وثقافتَه في أن الكتاب والسنة كانا منبعيِ الدراسات والعلوم في العصر الأموي، وأن هذه الدراساتِ انشعبت شعبتين: شعبةً دينية خالصة، وشعبةً لغوية تدور في فلك الدين،تصدر عنه وتعود إليه.

أمَّا الشعبةُ الأولى فأهُّم الأغراض والموضوعات التي أكبَّت على دراستها هي: تفسيرُ القرآن الكريم، وشرحُ الحديث الشريف، والحوارُ في العقيدة، وتفريعُ التشريع، وتنظيمُ القضاء، والتضلُّع من السيرة النبوية والمغازي والفتوح، وتسجيلُ التاريخ.

وأمَّا الشعبة الثانية فأبرزُ موضوعاتها جمعُ اللغة، وتفسيرُ الغريب، ووضعُ قواعد النحو والصرف، لمحاربة اللحن الذي أخذت فاشيتهُ تفشو بين الأعاجم، وتنتقل عَدْواهُ منهم إلى العرب الأقحاح.

ولا يُماري أحد كذلك في أن هذه العلوم كانت في العصر الأمويّ بذوراً، نجمت عنها فسائلُ غضة،لم يكن لها في العصر الأمويّ جذورٌ راسخة في الأرض، ولا جذوعٌ شامخة إلى السماء، وأن العصر الأموي انقضى، وهي لَمَّا تزل شجيراتٍ قصيرات، يرعاها العلماءُ، ويعملون على تنميتها بالجدال والمناقشة، وبوضع المصطلحات الدقيقة القادرة على استيعاب مفاهيمها، وحملها ونقلها من المتقدِّمين إلى المتأخّرين عَبْر العصور.

وأمتعُ ما في قراءتك هذه الأغراضَ وقوفُك على المصطلحات العلمية، وهي تتولَّدُ، وتتحوَّل من مُضَغ غير مخلَّقة إلى أَجِنة مخلَّقة.فمتى اتَّضحتْ دلالاتها تواضعَ العلماء على قبولها وتداولها، ثم أخذت تنتقلُ من العصر الأموي إلى العصر العباسي، فتُحوَّرُ وتُطَوَّرُ حيناً، وتبقى على ما وُضِعت عليه حيناً آخر.فلا ينقضي عصر المأمون حتى تغدوَ مخلوقاتٍ سويَّة، تحمل دلالاتٍ جليَّة، قادرة على نقل العلوم من جيل إلى جيل.

(١) التفسير[١]

لَمَّا كان القرآنُ الكريم المصدرَ الأول للعلوم الإسلامية من عقيدة وعلم كلام، وقراءة وتجويد، وفقه وأصول فقه، فإنَّ فهم آياتِه وإفهامها هما المنطلق الذي انطلقَتْ منه هذه العلومُ، وما تفرَّع منها وأُلحِق بها من علوم المعاني والبيان والوقف والابتداء، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.

وبهذه التبعةِ تبعةِ الفهم والإفهام نهضَ المفسِّرون الأوائلُ، ولهذا قدَّمنا

(١) انظر: (النحو وكتب التفسير)، و(تاريخ الفقه الإسلامي) للسايس.

التفسير على العلوم الإسلامية الأخرى، لاعتمادها عليه، وصدورها عنه. فما المقصودُ به؟ وما الطرائقُ التي اتَّبعها المفسِّرون في التفقُّه بمعانيه ومراميه؟ وهل أُثِرعن الصحابة والتابعين، ثم عمَّن تبعهم من علماء العصر الأموي نصوصٌ فسَّروا بها آيَ الذكر الحكيم؟

أ) التفسير لغة واصطلاحاً

الفَسْرُ والتفسير: الكشفُ والإظهارُ والتوضيحُ، أي كشفُ ما استتر، وإظهارُ ما خفي، وتوضيحُ ما التبسَ من معاني القرآن الكريم، بُغْيةَ فهمِه وإفهامه، واستنباط مقاصده وأحكامه. والتأويلُ يقاربُ التفسيرَ ويكمِّله، ومعناه: مرجع الأمر ومصيره، من آل يؤول أَوْلاً ومآلاً: إذا رجع.

فإن أبيت إلّا أن تميز أحدهما من الآخر، فقلْ: التفسيرُ أعمُّ من التأويل. هذا في اللغة.

أمَّا ما اصطلح عليه العلماءُ من تعريف هذا العلم فأكثر وأوسعُ من أن يذكر في مثل هذا الكتاب، وأيسرُ ما يذكر في كتاب غير متخصّص من تعريفات غير متقاربة أَنْ يُقال: هو التدبر الدقيقُ العميق في آي الذكر الحكيم للكشف عن معاني ألفاظِهِ مفردةً ومركبةً، واستنباط مقاصدها ودلالاتها اللغوية والشرعية، لأن الدلالاتِ اللغوية أوعيةُ الأحكام الشرعية، والمقاصدِ الدينية، وليست منفصلة عنها.

ب) مصادره ومراجعه

التفسير من أخطر العلوم الإسلامية، وأَحْوَجها إلى الدقة والحيطة، ولهذا حدَّد المشتغلون بعلوم القرآن أربعة مصادر يرجع إليها المفسِّر، قبل أن يتجرَّأ على أن يقول كلمة واحدة في تفسير لفظة واحدة من كتاب الله[1].

أولهُا القرآن نفسه، لأن ما أُجمل في موضع فُصِّل في آخر، والمفصَّل يفسِّر المجمل.

والثاني الحديث الشريفُ الصحيح لا الضعيف ولا الموضوع، جاء في الحديث: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٤/ ٥٩].

(١) البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٧٥.

والثالثُ أقوال الصحابة الثابتة النسبة إليهم، لأنها تلي السنة النبوية في الرتبة.

والرابع التفسيرُ باللغة على أن يأخذ المفسِّر بظاهر المعاني اللغوية، وأن يتجنَّب التأويل المتكلَّف. رُوي عن الإمام مالك قوله: «لا أُوتَى برجلٍ غيرِ عالم بلغة العرب يفسِّر كتاب الله إلا جعلته نكالاً».

ومن المفسرين من أجاز التفسير بالإسرائيليات، وبالرأي والاجتهاد، وفق شروط وقيود.

ج) التفسير في العصر الأموي

قبل القرن الثالث الهجري لم يظهر كتابٌ يضم بين دفتيه تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم كتفسير محمد بن جرير الطبري، فالعلوم كلُّها، لا التفسير وحده، تمرُّ بمراحل من النشوء والارتقاء حتى تنمو وتكتمل، فكيف كان التفسير في عصر الراشدين؟ وهل أضاف إليه العلماء في العصر الأموي جديداً يَرْقى به؟

في عصر النبوة والخلافة الراشدة عُرف بالتفسير عشرة من جلّة الصحابة، وهم الراشدون الأربعة، وعبدُ الله بن مسعود، وعبدُ الله بن عباس، وأبيُّ بن كعب، وزيدُ بن ثابت،وأبو موسى الأشعريّ، وعبد الله بن الزبير، ولكلّ واحد منهم تفسيرُ آياتٍ متفرقات أُثر عنه، وتناثر في كتب العصر العباسي.

وفي العصر الأمويّ عُرف في المدينة علقمةُ بن قيس النخعيُّ الكوفيُّ [ت: ٦١هـ] وأبو العالية رفيعُ بنُ مهران [ت: ٩٠هـ]، وكلاهما أخذ التفسير عن عبد الله بن مسعود، وعُرف في مكة مجاهد بن جبر [ت: ١٠٤هـ] وعطاءُ بن أبي رباح [ت: ١١٤هـ]، وكلاهما من تلاميذ عبد الله بن عبَّاس. ولم يكن تفسير هذه الطبقة من التابعين أكثر من تهذّي التلاميذ بالأساتيذ، ومحاكاتهم في طرائق التفسير.

ثم انطوى العصرُ الأمويُّ، والمفسِّرون - ومنهم يزيد بن هارون السلمي [ت: ١١٧هـ] - ظلُّوا محافظين على طريقة الصحابة والتابعين في تفسير القرآن بالحديث، حتى إن علماء الحديث خصَّصوا لهذا الغرض باباً سمَّوْه باب التفسير، دوَّنوا فيه ما رُوي من تفسير القرآن بالحديث النبوي وأقوال الصحابة والتابعين.

وربَّما كان النحاةُ واللغويون أسرعَ من المفسرين إلى فهم القرآن وإفهامه، لأن غيرتهم عليه من القراءة المغلوطة، وعلى العربية من اللحن دفعَتْهم إلى تسخير النحو للتفسير، فَمَضوا يعلّمون الناس القراءة الصحيحة، ويعلِّلون حركاتِ الكلمات بقواعد الإعراب، ويشفعون القواعد بالشواهد، ويجمعون ما يقولون في كتب كاملة، توضّح من كتاب الله ما غَمضَ، وتفسِّر ما أشكل، وتقتصرُ على ألفاظ وجمل مختارة، ولا تفسر القرآن كلَّه سورةً سورة، وآيةً آية.

ومع أنها سُميت معاني القرآن، فإن اللغة والإعرابَ عليها غالبان، وهي إن لم تكن التفسير نفسَه فإنها بعضُه أو عونٌ على إنجازه. ومن هذه الكتب: (معاني القرآن) لواصل بن عطاء المعتزليّ [ت: ١٣١هـ] و(معاني القرآن) لأبي سعيد بن أبان البكريّ الإماميّ [ت: ١٤١هـ].

تفسير عبد الله بن عبَّاس

أُوتي عبدُ الله بن عبَّاس مالم يُؤْتَه أحدٌ من لِداته، وتفرَّد بسجايا لم نقع على مثلها لدى غيره من المفسِّرين، ولهذا تخيَّرناه، وآثرناه على سواه، زاعمين أن الوقوفَ على مذهبه في التفسير يُغني عن النظر فيما فسَّر أمثاله من كتاب الله. ذكر بعضَ هذه السجايا الإمامُ الذهبي في ترجمته، فقال[١]: «حَبْرُ الأمة، وفقيهُ العصر، وإمام التفسير...صحب النبيَّ ﷺ ثلاثين شهراً..ومسندُه ألفٌ وست مئة وستون حديثاً..كان مهيباً،كامل العقل ذكيَّ النفس» دعا له النبيُّ ﷺ بقوله: «اللهم علِّمه التأويل، وفقهّه في الدين»، وقال: «كان ابنُ عباس يسمَّى البحر لكثرة علمه». وذكر من تلاميذه خمسةً وأربعين تلميذاً، منهم المفسر المشهور مجاهد بن جبر.

ولك أن تضيفَ إلى هذه المناقب علمَه باللغة والشعر والأنساب وأيام العرب.قال الزركلي[٢]:

«قال عمرو بن دينار: ما رأيتُ مجلساً كان أجمَع لكلّ خير من مجلس ابن عباس: الحلال والحرام، والعربية والأنساب، والشعر. وقال عطاء: كان ناسٌ يأتونه لأيام العرب ووقائعهم، وناسٌ يأتونه للفقه والعلم، فما منهم صنفٌ إلَّا

(١) سير أعلام النبلاء ٣/ ٣٣١.
(٢) الأعلام.

يقبل عليهم بما يشاؤون، وكان كثيراً ما يجعل أيامه يوماً للفقه، ويوماً للتأويل، ويوماً للمغازي، ويوماً للشعر، ويوماً لوقائع العرب».

تجلَّت مناقبُ ابن عباس هذه -ولا سيّما ثقافته الواسعة- فيما كان يعقدُ من مجالس يفسِّر فيها آي الذكر الحكيم. ومَنْ ينظرْ فيما نقل عنه تلاميذه، أو دوِّن في كتب مَنْ لحقوه يجدْ أنه كان يفسّر القرآن بالقرآن والحديث واللغة. وأنه كان يستعينُ بين حين وحين بأخبار وأحداث كان يسمعُها من أهل الكتاب،أو يقرؤها في أسفارهم، فيقبسُ منها ما فيه تفصيلٌ لقصة أو ذكرٌ لأسماء أغفلَها القرآن الكريم لأنه بُني على الإيجاز والإعجاز، ولم يُبْنَ على التطويل والتفصيل.

ولابن عباس في التفسير طريقتان: المحاضرةُ والمناظرةُ.

أمّا المحاضرة ففحواها أن يجمع الناس إليه، فيتلو سورةً من سُوَر القرآن، آيةً إثر آية، ويتوقف في أثناء التلاوة بعد كل جملة أو كلمة، لكي يُتبعها تفسيرها بأسلوب موجز واضح. أورد ابن عساكر تفسيره صدر (سورة مريم) فقال[1]:

«قال ابن عباس في قوله: ﴿وَٱذْكُرْ فِي ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ﴾ [مريم: ١٦/١٩] يقول: قُصَّ ذكرها على اليهود والنصارى ومشركي العرب. ﴿إِذِ ٱنتَبَذَتْ﴾: خرجت، ﴿مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾: كانت خرجت من بيت المقدس ممّا يلي الشرق، ﴿فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا﴾: وذلك أن الله عزّ وجلّ لَمَّا أراد أن يبتدئها بالكرامة، ويبشّرها بعيسى، وكانتْ قد اغتسلت من المحيض،شرَّقَتْ، وجعلتْ بينها وبين قومها حجاباً يعني: جَبَلاً، فكان الجبلُ بين مجلسها وبين بيت المقدس. ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ يعني جبريلَ عليه السلام، ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾: في صورة الآدميين، ﴿سَوِيًّا﴾ يعني معتدلاً شابّاً أبيض الوجه جَعْداً قطَطاً...».

وأما المحاورةُ فهي عندنا أمتعُ من المحاضرة وأنفع، لأنها لا تفسِّر إلَّا ما يحتاج إلى تفسير، ولأنها حافلةٌ بالحيوية والإثارة لدوران التفسير بين سائلٍ ومجيب، ولأن كلَّ جواب تفسيرٌ لكلمة، وكل تفسير مشفوعٌ بشاهد. فهي إلى تدريس اللغة والأدب أقربُ منها إلى استنباط الشريعة والأحكام. ولهذا أصابت من اهتمام النحاة واللغويين والأدباء فوق ما أصابت من اهتمام القضاة والمفسِّرين والفقهاء.

(١) مختصر تاريخ دمشق ٢٠/ ٨٣.

وأشهر ما أثر عن عبد الله بن عباس من تفسيرٍ سلكَ فيه هذه الطريقة محاورةٌ مطوَّلة سُميت في كتب الأقدمين «مسائل ابن الأزرق»؛ لأن نافع بن الأزرق كان يسأل، وابن عباس كان يجيب، وإليك خبرَ هذه المسائل قبل أن نروي لك مثالين منها، ونذكر آراء القدماء والمحدثين فيها.

«بينا عبد الله بن عباس جالسٌ بفناء الكعبة، وقد اكتنفه الناسُ يسألونه عن تفسير القرآن. قال نافع بن الأزرق لنجدةَ بن عُوَيْمِر: قمْ بنا إلى هذا الذي يجترئُ على تفسير القرآن بما لا علم له به. فقاما إليه.

فقال له [نافع]: إنا نريد أن نسألك عن أشياءَ من كتاب الله، فتفسِّرها لنا، وتأتينا بمَصَادقه من كلام العرب. فإنَّ الله إنما أنزل القرآن بلسان عربيّ مبين.

فقال ابنُ عبَّاس: سلاني عمّا بدا لكما....

قال نافعُ بن الأزرق: أخبرني عن قوله تعالى: ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ عِزِينَ﴾ [المعارج: ٧٠/ ٣٧].

فقال ابنُ عبَّاس: عِزين: الحلقُ من الرفاق.

فسأله نافع: وهل تعرفُ العرب ذلك؟

فقال: نَعمْ، أما سمعتَ قول عَبِيد بنِ الأبرص:

فجاؤوا يُهْرَعون إليه حتى يكونوا حولَ مِنبره عزينا؟

وسأله ابنُ الأزرق عن قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٥/ ٣٥].

فقال ابنُ عبَّاس: الوسيلة: الحاجة.

فسأله نافع: وهل تعرفُ العربُ ذلك؟

فأجابَ: نعم، أما سمعتَ قول عنترة:

إن الرجال لهم إليك وسيلةٌ أنْ يأخذوكِ، تكحَّلي، وتخضَّبي؟»[1].

على هذا النحو تمضي المحاورةُ: ابنُ الأزرق يَسْأل، وابنُ عباس يجيبُ، حتى تُربي عِدة المسائل على مئتيْ مسألة. أوردَ منها السيوطيُّ في كتابه (الإتقان في علوم القرآن) (١٨٨) مسألة تحت عنوان: «ما ينبغي للمفسِّر من معرفة باللغة». وحسْبُك بالعنوان دليلاً على مدى اعتمادِ التفسير على اللغة، وعلى أنه

(١) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق/ ٢٩٦ وما بعد.

لا يجوز لمن يندبُ نفسَه للاضطلاع بهذه الأمانة الثقيلة أن يتجرَّأ على تفسير كلام الله قبل أن يُحيط بكلام العرب.

ولم يبهتْ بريقُ هذه المسائل بعد موتِ السيوطي [ت٩١١هـ] بل بقي يتألَّق في كتب اللغة والبلاغة والنقد، حتى إن بنتَ الشاطئ في العصر الحديث ختمت كتابها عن الإعجاز البياني في القرآن بمسائل ابن الأزرق. فهي لا تُظاهرُ السيوطيَّ فيما ذهبَ إليه وحسبُ. وإنما تسيرُ بالمسائل شوطاً أبعد، إذْ تتساءلُ[١] عمّا فسَّر به ابنُ عباس كلام الله: أهو من باب الترادف أم من باب المقاربة؟

ويخيَّلُ إلينا أنها تعدُّه من باب المقاربة، وأنها تحطُّ رتبة الألفاظ التي فسَّر بها ابنُ عباس ألفاظَ الوحي عن رتبة الألفاظ المنزلة، وترى أن هذه الألفاظ قد تُدْني المعاني من أذهان القراء، لكنَّها أعجزُ من أن تُذيقَهم شيئاً من حلاوةِ الإعجاز القرآني وطلاوته.

وفي تفسير ابن عباس جانبان آخران[٢]، تتجلَّى فيهما عناية المفسِّر باللغة:

أولهُما أنه ردَّ طائفة من ألفاظ القرآن إلى غير اللغة القرشية، ليثبت أن القرآن أحاط بلغات العرب كافة، وأنه - كما وصفه منزلهُ - عربيٌّ لا قرشيٌّ.

والثاني أنه وجد فيه كلماتٍ وافقت على سبيل المصادفة لا على سبيل الاقتباس كلماتٍ أجنبية.

- من الضرب الأول[٣]: ﴿رَغَدًا﴾ يعني الخصب بلغة طيِّئ.

﴿فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ يعني الموت بلغة عُمان.

﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ﴾ يعني استوجبوا بلغة جُرْهُم.

﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ﴾ يعني انفروا بلغة خزاعة وعامر بن صعصعة.

﴿بَغْيَۢا بَيْنَهُمْ﴾ يعني الحسد بلغة تميم.

﴿رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ يقول رجال كثير بلغة حضرموت.

- ومن الضرب الثاني[٤] ﴿هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ يعني تُبنا، وافقت لغةَ العبرانيين.

---

(١) الإعجاز البياني/ ٢٧٧.

(٢) اللغات في القرآن، انظر مقدمة المحقق.

(٣) ص/ ١٧ وما بعد.

(٤) ص/ ١٧ وما بعد.

﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ﴾ يعني الجبل، وافقت لغة السريانيين.

﴿بِٱلْقِسْطِۚ﴾ بعني بالعدل، وافقت لغةَ الروم.

﴿وَغِيضَ ٱلْمَآءُ﴾ يعني نقص، وافقت لغة الحبشة.

﴿حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ﴾ يعني حجارةً من طين، وافقت لغة الفرس.

﴿مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ يعني مفاتيح، وافقت لغة الأنباط والفرس والحبشة.

وفي هذين الجانبين حقيقةٌ واحدة، يريدُ ابن عباس أن يرسِّخها في أذهان العرب عامَّة والمفسرين خاصّة؛ وهي أن القرآن عربيٌّ خالصُ العروبة؛ لا قرشيٌّ ولا أعجميٌّ، وأن مَنْ يزعمون أن فيه ألفاظاً أعجمية عاجزون عن ربط هذه الألفاظ بأصولها، وأن تخريجها على أساس الموافقة يبرئ لغة القرآن من هجنة العجمة.

أما نفي التمحض للغة قريش عن كتاب الله، فإنه يرمي إلى توحيد العرب في أمة متآخية، تسمع أصداءَ لغاتها في صلواتها، فتنسى العصبياتِ القبلية، وتزول غيرتُها من قريش. وأمَّا نفيُ العجمة فإنه يتحقَّقُ إذا أقررنا بالموافقة، وأنكرنا الاقتباسَ.وحينئذٍ لا يجرؤُ أحدٌ على نفي العروبة عن كتاب الله، لأن تلاقي أمتين على تسمية الشيء الواحد بكلمة واحدة لا يُخوّل إحداهما أن تذهب بشرف التسمية، أو تفوز بقصب السَّبْق.

(٢) العقيدة

نحو علم الكلام

لم تكن حركةُ الردَّة في خلافة أبي بكر إنكاراً للعقيدة الإسلامية، بقدر ما كانت احتجاجاً على استئثار قريش بالحكم، وضنّاً بالزكاة أن تُرْسل من أطراف الدولة إلى حاضرتها، حتى إن مدَّعي النبوة لم يُنكروا وجود الله ووحدانيته، وإنما رفضوا الخضوعَ للخليفة، وأمسكوا عن إمداده بالصدقات.

فلَمَّا قمعت الردَّة، ورجعت الوحدة، واتجهت السيوف المُحْتربة من ميادين الاقتتال داخل الجزيرة إلى ميادين الفتوح في الشام والعراق نسيَ العرب محنة الارتداد، وشغلهم الواقع العمليُّ في الإعداد للجهاد، والتنافس في سوحه عن التفكير النظريّ في الذات الإلهية، وأركان الإيمان، وأسرار العقيدة.

ثم اشتعلت نار الفتنة الكبرى في عهد عثمان وتضرمت في عهد عليّ، فأدى تضرُّمُها إلى ظهور أحزاب وفرق، لها منطلقات دينية وأبعاد سياسية. فمن شغلتهم السياسة - وهم الأمويون والزبيريون والخوارج والشيعة- غلب عليهم الاصطراع في سبيل الوصول إلى الحكم، والاختلاف فيمن يحق له أن يتولى الخلافة. ومن قدموا الدين على الدنيا - وهم المرجئة والقدرية ثم المعتزلة- شغلتهم العقيدة عن السياسة.

أضف إلى ذلك أن سيطرة الأمويين على الحكم أفاء على الأمة بعض الاستقرار، وأتاح للمسلمين أن يحاوروا أهل الكتاب في مسائل العقيدة، وأن يتحاوروا فيما بينهم. وربما كانت محاوراتهم البدايات الأولى لعلم الكلام الذي ازدهر في العصر العباسي. قال أحمد أمين[1]:

«الكلام في الإسلام نشأ تدريجياً، ونشأ مسائلَ متفرقة: تُثيرُ فرقة مسألةً، فيُبدي فيها قومٌ رأياً... وتتكوَّن حول هذا الرأي فرقة.. وهكذا كانت المسائل المتفرقة تثار، ويتكوَّن المذهب تدريجياً، وكلما تقدَّم العصر أثيرتْ مسائلُ جديدة، وُوضعت لها حلولٌ جديدة. وهذا شأنُ كلّ العلوم الإسلامية من نحو وفقه وبلاغة».

ويُخيّلُ إلينا أن ما نُوقش في العصر الأمويِّ من مسائل العقيدة لم يُسمَّ «علمَ الكلام»، ولهذا آثرنا التحرُّجَ، فلم نسمِّ المحاورات الأموية باسم عباسيّ، وعرضناها بعنواناتها الصغرى، فما أبرزُ ما ناقش الأمويون من مسائل العقيدة؟

أ) الذات الإلهية

يبدو أن تصوُّرَ الذات الإلهية مجرَّدةً من الصفات الحسيّة، منزَّهةً عن التشخيص كان من أشق الأمور تصوُّراً عند العرب، لأنهم كانوا قبل أن يُسلموا يعبدون أوثاناً يُحسِّونها ويلمسونها. وجاءهم الإسلامُ بتصوُّر جديد لإله يعبدونه، ويَعْيَوْن في تمثله ومعرفة صفاته. ولهذا كان بعضُهم يتساءَل عن طبيعة الإله الذي يُجلُّه ولا يتمثَّلُه، ويَعْبدُه ولا يَشْهده، فإن ألحَ عليه التساؤل لجأ إلى أهل الذكر. ولَمَّا كان أهلُ البيت أقرب الناس إلى النبيّ ﷺ وأوسعَهم معرفة بالدين، عقيدةً

(١) فجر الإسلام.

وشريعةً، فقد كانوا مقصِدَ كلِّ سائل، ومورِدَ كل ظامئ، يسألهم المؤمن ليزداد إيماناً، والجاهلُ ليتعلَّم ما لا يعلم، والمرتابُ ليغسلَ أوشابَ الارتياب. قال ابنُ عساكر[١]:

«بينا محمدُ بنُ عليّ بن الحسين في فِناء الكعبة أتاه أعرابيٌّ، فقال: هل رأيت الله حيثُ عبدْتَهُ؟

فأطرقَ، ثمّ رفع رأسه إليه، فقال: ما كنت لأعبدَ شيئاً لم أَرَهُ.

فقال: وكيف رأيتَه؟ قال: لم تره الأبصارُ بمشاهدة العِيان، ولكن رأته القلوبُ بحقائق الإيمان. لا يُدْرَك بالحواسّ، ولا يُقاسُ بالناس. معروفٌ بالآيات، منعوتٌ بالعلامات. لا يجور في قضيته. بانَ من الأشياء، وبانت الأشياءُ منه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. ذلك الله لا إله إلّا هو.

فقال الأعرابيّ: الله أَعْلَمُ حيث يجعلُ رسالته».

وإذا كان الأعرابي قد سأل محمد بن علي، وهو يستعلمه، فإن نافعَ بن الأزرق - وهو رأسُ فرقة- سأل ابنَ عباس السؤال نفسه، وهو يستجهِلُه، متوهِّماً أنه سَيُعييه ويُخْزيه أمام الملأ، فأتاه الردّ من حيث لا يحتسب، قال ابن عساكر[٢].

«قال نافعُ بن الأزرق لعبد الله بن عباس: يا بن عباس، تُفتي الناس في النملة والقملة! صِفْ لي إلهك الذي تعبد.

فأطرق ابنُ عباس إعظاماً لقوله، وكان الحسينُ بن عليّ جالساً ناحيةً، فقال: إليَّ يا بن الأزرق... يا نافعُ، إن مَن وضع دينه على القياس لم يزل الدهرَ في التباس، ناكباً عن المنهاج، طاعناً في الاعوجاج، ضالّاً عن السبيل، قائلاً غير الجميل.

يا بنَ الأزرق، أصِفُ إلهي بما وصف به نفسه، وأعرِّفُه بما عرَّفَ به نفسه: لا يُدْرَكُ بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريبٌ غيرُ ملتصق، بعيد غير مُنْتَقَص. يُوَحَّد ولا يبعَّض، معروفٌ بالآيات، موصوفٌ بالعلامات، لا إله إلّا هو الكبيرُ المتعال».

---

(١) مختصر تاريخ دمشق٢٣/ ٨٠.

(٢) مختصر تاريخ دمشق٧/ ١٣٠.

ولعلَّك لاحظت أن أهلَ البيت لم يتحدَّثوا عن الذات الإلهية بغير الألفاظ القرآنية، وأنَّه لم يرد في كلامهم إلَّا يسيرٌ من الألفاظ استعملها علماءُ الكلام فيما بعد، ومنها القياسُ، والتبعيضُ، والقربُ بلا التصاق، والبعدُ بلا انتقاص. فكيف تعلِّلُ ورودَ هذه الألفاظ في النصين السابقين؟

لك أن تذهبَ في التعليل ثلاثةَ مذاهب:

أولها أن المنطق بدأ يتسرَّبُ إلى الفكر العربي، ويشوبُ الفطرة المؤمنة بالتفكير الفلسفي.

والثاني أنه أُضيف إلى النصَّيْن السابقين وأمثالهما جملٌ لم تكن فيها، وأن ابن عساكر رواها كما سمعها مشفوعة بأسانيدها.

والثالث أنَّ طول التدبُّر في الذات الإلهية أوصلَ أهلَ البيت إلى أن يكتشفوا بالإيمان العميق، والإخلاص في العبادة، والإمعان في التفكُّر ما لم يكتشف لداتهم، وعبَّروا عن أفكارهم بتلك الألفاظ. ثم جاء النحاة والفقهاءُ وعلماء الكلام والمناطقةُ فقبسوا هذه الألفاظ وأضافوها إلى المصطلح العلميّ الذي أخذ ينمو في العصر العباسي عامَّةً وعصر المأمون خاصَّةً. وهذا التعليل أرجح المذاهب عندنا وأقربُها إلى القبول.

ب) القدر بين الإثبات والنفي[١]

شغلت مسألةُ القدر عقول العلماء في العصر الأموي، وقسمتهم طائفتين: طائفةً أثبتته، وطائفةً أنكرته، المثبتون قالوا: إن الله قدَّر على عباده الخيرَ والشرَّ والسعادة والشقاء، والإيمان والشرك، فما شاء كان، وما لم يشأْ لم يكنْ، وليس لأحد أن يفعل خيراً أو شرًّا إلا بتقدير الله؛ فالقدرُ سابق، والعملُ لاحق. وكلُّ إنسان يصدعُ بما أُمِرَ به، سواءٌ أشعر بذلك أم لم يشعرْ. لقد ذلَّل الله سُبُلَ الطاعة للمؤمنين، وأغلقها دون المشركين. وليس لمؤمن فضلٌ فيما يُحسن سوى الامتثال لله.

ومَنْ نَفَوا القدر قالوا: إن العبدَ يقدّر أفعاله بنفسه، ويفعلها باختياره، ولا يعلم الله ما يقدِّر العبدُ إلّا بعد أن يعمل، ولهذا فهو محاسب على عمله؛ يثاب على الإحسان ويعاقب على الإساءة.

---

(١) انظر مقالات الإسلاميين/ ٢٩١.

ومن الجدير بالذكر أن الذين نفوا القدر هم الذين سُمُّوا القَدَريَّة، أمَّا الذين أثبتوه فقد سُمُّوا الجَبْرية. وقبل أن نعرض نصوص هؤلاء وأولئك يحسن بنا أن ننبه على غلوّ الفريقين، وأن نحدّد ما يعتقده أهل السنة والجماعة. قال التهانوي[١]:

«الجبرُ إفراطٌ في تفويض الأمر إلى الله تعالى، بحيث يصيرُ العبدُ بمنزلة الجماد لا إرادة له، ولا اختيار. والقدرُ تفريط في ذلك بحيثُ يصير العبد خالقاً لأفعاله بالاستقلال. وكلاهما باطلان عند أهل الحقِّ، وهم أهلُ السنة والجماعة، والحقُّ هو الوسط بين الإفراط والتفريط المسمى «بالكسب»، وهو منسوب إلى أبي الحسن الأشعري». ومن استعراض الآراء التي أُثرتْ عن الحسن البصريّ يتبيَّنُ لنا أن أهل السنة عرفوا الاعتدال والوسطية، لكنهم لم يُسمُّوا في العصر الأموي مذهبهم بالكسب.

وممَّن قال بالجبر مطرِّف بن عبد الله الشخّير، وكان يثبت القدر، وينفي قدرة الإنسان على الاختيار، ويجعله عرضة لغواية الشيطان، وهداية الرحمن، فيقول[٢]:

«إنما وجدتُ العبد ملقىً بين ربِّه وبين الشيطان. فإن استشلاه ربُّه وأنقذه نجا، وإن تركه والشيطانَ ذهبَ به». وممَّا قال في عجز الإنسان عن اختيار الخير: «لو أُخرِج قلبي، فجُعِل في يساري، وجيءَ بالخير فجُعل في يميني ما استطعتُ أن أُولج قلبي شيئاً حتى يكون الله يضعُه».

فقولُه الأخيرُ يدلّ على أنه أَميلُ إلى الجبر. أما جهمُ بن صفوان الذي نسب إليه نفي القدر وإثبات الاختيار، فآخر كلامه ينقضُ أوَّله؛ إذْ يبدأ بإثبات القَدَر وينتهي بإثبات الاختيار، فيقول[٣]: «لا فِعْلَ لأحد في الحقيقة إلَّا لله وحده، وإنه هو الفاعل، وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالُهم على المجاز. إلَّا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً».

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون/ ٥٤٩.

(٢) سير أعلام النبلاء ٤/ ١٩٠.

(٣) مقالات الإسلاميين/ ٢٧٩.

وأمَّا الحسنُ البصريُّ - وهو يمثل الوسطية- فكلامه مبنيٌّ على الاعتدال والحذر، وكأنَّه وجد في القرآن ما يثبتُ القدرَ، ووجد فيه ما يثبت الاختيار، ففرض على البشر من القدر ما يُبقيهم عباداً خاضعين لسلطان المعبود، ووهَبَهم من الحرية ما يحمِّلُهم المسؤولية، فقال[١]:

«إن الله خلقَ الخلقَ للابتلاء، لم يُطيعوه بإكراه، ولم يعصوه بغلبة، لم يُهملهم من الملك وهو القادرُ على ما أقدرهم عليه، والمالكُ لما مَلّكهم إيّاه. فإن يأتمر العبادُ بطاعة الله، لم يكن الله مُثبّطاً لهم؛ بل يزيدهم هُدىً إلى هداهم، وتقوى إلى تقواهم، وإنْ يأتمروا بمعصية الله، كان الله قادراً على صرفهم إن شاء، وإن خلَّى بينهم وبين المعصيةِ، فمن بعدِ إعذارٍ وإنذار».

وزبدةُ القول في الجبر والاختيار أن أكثر المسلمين في العصر الأموي كانوا «أميل إلى إثبات القدر منهم إلى نفيه، وأقرب إلى القول بسلطة الله المطلقة على جميع أفعال الإنسان منهم إلى حرية الإنسان، وأن عقيدتهم العامة في القدر هي أن أفعال العباد جميعاً خلقها الله في فاعليها»[٢].

ج) الإيمان وارتكاب الكبائر

ومن المسائل التي أثيرت في العصر الأموي علاقة الإيمان بارتكاب الكبائر. فقد تسامح أهل السنة والجماعة، وحكموا على مرتكب الكبيرة بأنه مؤمن،وسمّاه الحسن البصري منافقاً فاسقاً، ورأى أن الكبيرة لا تخرجه من الملة، ولكنها تحمله التبعة،فيعاقب لما ارتكب. والخوارج تشددوا، وذهبوا إلى أنه كافر مخلّد في النار، والمرجئة حكموا بأنه مؤمن، وأمره يرجأ إلى يوم القيامة، يعذبه الله أو يعفو عنه. أما واصل بن عطاء، فقد طلع على الناس بحكم عرف بمصطلح «المنزلة بين المنزلتين» فما فحوى هذا الحكم؟ يُجيبك الخبر التالي عن هذا السؤال[٣]:

«دخل واصل بن عطاء على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين، قد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر، تخرج

(١) العقد الفريد ٢/ ٣٧٧.
(٢) كتاب «جهم بن صفوان» لخالد العسليّ.
(٣) أدب المعتزلة/ ١٢٦.

مرتكبها عن الملة، وهم وَعِيدِيَّةُ الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضرُّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً في الإيمان، ولا يضرُّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مُرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصلُ بن عطاء:

أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمنٌ مطلقاً، ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمنٌ، ولا كافر. ثم قام، واعتزل».

وعلَّل واصلُ بن عطاء رأيه تعليلاً منطقياً، إذْ رأى أن مرتكب الكبيرة شابَ إيمانه بفسادٍ طارئٍ، فعليه أن يتوبَ قبل أن يبارح الدنيا. فإن مات، ولم يَتُبْ، أدخلته كبيرتُه النار، وخفَّف عنه إيمانُه العذاب. فقال[١]:

«الإيمانُ عبارة عن خصال الخير، إذا اجتمعت سُمِّي المرءُ «مؤمناً» وهو اسم مدح، والفاسقُ لم يستجمع خصالَ الخير، فلا يستحقُّ اسمَ المدح، فلا يسمَّى مؤمناً. وليس هو بكافر أيضاً، لأن الشهادة وبعضَ أعمال الخير موجودةٌ فيه، لا وجهَ لإنكارها. لكنَّه إذا خَرَجَ من الدنيا على الكبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها، إذْ ليس في الآخرة إلَّا فريقان: فريقٌ في الجنة، وفريقٌ في السعير، لكنه يُخفَّف عليه العذاب، وتكون دركتُه فوق دركة[٢] الكفار».

وهذا الكلام يوحي أن المعتزلة -ورأسُ المعتزلة واصلٌ- كانت ترجّح الاختيار على الجبر، وتُحمِّلُ الإنسان تبعة الكبيرة. لأن الفاسقَ ارتكبها باختياره، فعليه أن يتوب باختياره، لكن الناسَ عارضوا واصلاً.

«قال خالد بن عبد الله القسري لواصل بن عَطاءِ: بلغني أنك قلت قولاً فما هو؟

فقال: أقولُ يقضي الله بالحقِّ، ويحبُّ العدلَ.

قال: فما بالُ الناس يكذِّبونك؟

قال: يُحبُّون أن يحمدوا أنفسهم، ويلوموا خالقَهم»[٣].

---

(١) من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل/ ٣-٤.

(٢) في لسان العرب/ درك: في الجنة درجات، وفي النار دركات وهي منازل أهلها.

(٣) من كتاب المنية والأمل/ ٢١.

وخلاصةُ القول أنك إذا صنَّفْتَ مذاهبَ المسلمين في مرتكب الكبيرة وفقَ التشدُّد والترفُّق قلت: أشدُّهم عليه الخوارج، والمعتزلةُ دونهم في الشدة، وأرفقهم به المرجئة، وأهلُ السنة بين المعتزلة والمرجئة.

(٣) التاريخ والسيرة النبوية

أ) من التاريخ إلى السيرة

عُني مؤرِّخو الثقافة العربية الإسلامية عامَّةً، ومؤرِّخو الأدب العربيِّ خاصَّةً بالبحث في تدوين التاريخ العربيّ والسيرة النبوية. فإذا قرنت آراءَهم بعضَها ببعض رجحَ لديك أن تدوين التاريخ سبق كتابة السيرة، وأن التاريخ القديم كان أحدَ المصادر التي اعتمد عليها رواة السيرة والمغازي. قال أحمد أمين[١]:

«أوّلُ ما عُني به من التاريخ الإسلاميّ سيرةُ النبيّ ﷺ وما يتبعُها من مغاز، وهذا النوع من التاريخ اعتمد على شيئين: الأول ما كان دائراً بين العرب عن أخبار الجاهلية كأخبار جُرْهم، ودفن زمزم، وأخبار قصيِّ بن كلاب، وغلبته على أمر مكة، وجمعه أمر قريش، ومعونة قضاعة له، وقصة سدِّ مأرب.والثاني أحاديثُ رواها الصحابة والتابعون ومَنْ بعدهم عن حياة النبي ﷺ من ولادته ونشأته ودعوته إلى الإسلام، وجهاده مع المشركين وغزواته».

من كلام أحمد أمين تفهم أن السيرةَ النبوية كانت الأولى فيما أصابتْ من عناية المؤرِّخين، لكنها لم تكن الأولى في التدوين لأمرين: أولهما اعتمادها على التاريخ القديم، والثاني استنادُها إلى الحديث الشريف، والحديث لم يدوَّن في عهد النبوة والخلافة الراشدة، بل كان محفوظاً في الصدور. وذهب حسن إبراهيم حسن إلى أن أسبق الناس إلى تدوين التاريخ راويةٌ يمني، استقدمه معاوية بن أبي سفيان، وأمر كتّابه أن يكتبوا ما كان يقصُّه في مجلس الخليفة من أخبار القدماء، فقال[٢]:

«اشتغل المسلمون في ذلك العصر بتدوين السير والفتوح الإسلامية. وكان

(١) فجر الإسلام.

(٢) تاريخ الإسلام١/٤١٨.

عبيد بن شرية اليمنيّ أوَّلَ من ألبس هذا النوع من القصص ثوبَ التاريخ [ت: نحو ٦٧هـ]. وهو راويةٌ من المعمرين، إن صحَّ خبره، فهو أولُ من صنَّف الكتب من العرب من الحكماء الخطباء في الجاهلية.أدرك النبي ﷺ، واستحضره معاويةُ من صنعاء إلى دمشق، فسأله عن أخبار العرب الأقدمين وملوكهم، فحدَّثه، فأمر معاويةُ بتدوين أخباره، فأملى كتابين: «كتاب الملوك وأخبار الماضين» و«كتاب الأمثال». ثم جاء وهب بن منبه، فتصدَّى للمغازي، وهي الفتوح الإسلامية، ووضع أساسها، وعنه روى المؤرخون المتقدمون».

ولوهب بن منبِّه- كما ذكر الزركليُّ[١]- كتبٌ منها: «ذكر الملوك المتوَّجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم» و«قصص الأنبياء». ومن يؤلّف في قصص الأنبياء فهو حريٌّ بأن يؤلِّف في السيرة النبوية. وإذا تذكّرت أن وهباً هذا توفي [سنة١١٤هـ] أي بعد عبيد بما يقرب من نصف قرن رجح لديك أن التأليف في التاريخ القديم سبق التأليف في المغازي، والمغازي أهمُّ ما في السيرة. وممَّا يرقى بما ذهبنا إليه من الظنِّ إلى الرُّجحان أن ما كتبه د. شوقي ضيف عن هذا الموضوع يُثبتُ أن تدوينَ التاريخ العربيّ القديم سبقَ تدوينَ المغازي والفتوح والسيرة النبوية، إذْ قال[٢]:

«كان من أوائل ما عُنوا به من معارفهم العربية الخالصة أخبارُ آبائهم في الجاهلية وأنسابهم وأشعارهم ومن ثمَّ كثر بينهم علماء النسب وأصحابُ الأخبار. ومن أشهرهم دَغفَلُ بن حنظلةَ السدوسيّ المتوفى سنة ٧٠هـ للهجرة، وله مجالسُ عند معاوية دُوِّنت في كتاب له، اسمُه «التضافر والتناصر». وهي تدورُ بينهما في أسلوب حواريٍّ، إذْ يسألُ معاويةُ عن قبائل العرب، ويجيبُه دَغْفَلٌ بعبارات بليغة».

وحينما انتقَل د. شوقي ضيف من تدوين التاريخ العامِّ إلى تدوين المغازي والسيرة النبوية ذكر أن القرن الأوَّل الهجريَّ شهدَ بداية هذا التدوين، لكنه لم يحدِّدْ بدايته. ومن عودتك إلى وفيات الذين عُنوا بهذه المسألة تستنبطُ أن السيرةَ دُوِّنت بعد التاريخ بربع قرن. قال د. شوقي ضيف[٣]:

---

(١) الأعلام.

(٢) العصر الإسلامي٤٥١ وما بعد.

(٣) العصر الإسلامي/ ٤٥٣.

«أخذت تُدوَّنُ منذ القرن الأول مغازي الرسول ﷺ. وممَّنْ عُنُوا بها عروةُ بن الزبير [ت: ٩٣هـ] وأبانُ بن عثمان بن عفان [ت: ١٠٥هـ] ووهبُ بنُ منبِّه المتوفَّى سنة [١١٤هـ]. وأخذت تنضمُّ إليها مادّةٌ تاريخية إسلامية عن الفتوح، وأخبارِ الخلفاء الراشدين....».

ب) نشأة السيرة

لا يُخطئُ مَنْ يزعم أن فنَّ السيرة ظهر في النصف الثاني من العصر الأموي، وأنه كان وليدَ المجالس الرسمية، وغدا الملحمة التاريخية والأدبية التي ارتقت بأسمار الخلفاء والولاة من أباطيل الشعر إلى حقائق التاريخ، ومن تُرَّهات التفاخر والتنافر إلى تهذيب النفوس بآداب النبوة، ومكارم الأخلاق، ومناقب الصحابة.

ولك أن تتصوَّر حِلَّة التابعين من أبناء الأنصار والمهاجرين يتصدَّرون المجالس، فيسألهم الجلساء عن الغزوات فتستثيرُ الأسئلة ألسنة الشيوخ للحديث، ومسامع الشباب للإصغاء. فإذا الأجوبة تأريخ مفصَّل يؤرِّخ حياة النبي ﷺ أدقَّ تأريخ وأوثقه، لأن رواة الأخبار- وأكثرهُم من التابعين- قبسوا أخبارهم من الصحابة، وشفعوا ما قَبَسوا بالأسانيد. وهذه المرحلة يمكن أن تسمى مرحلة القصّ.

ج) تدوين السيرة

بعد القصّ الذي حفلت بأصدائه المجالسُ جاء التدوينُ المكتوب، أمّا متى بدأ؟ ومن البادئ به؟ وما اسمُ الكتاب الأول الذي كتب في السيرة فمسائل لا ترقى من التباس التخمين، إلى وضوح اليقين، فأحمد أمين ينسب الاضطلاع بهذه التبعة الجليلة إلى أربعة نفر، وهم: عروة بن الزبير، وأبان بن عثمان، ووهب بن منبه، وشرحبيل بن سعد. قال أحمد أمين[1]:

«أول من عرف بالتأليف في المغازي أربعة: أبان ابن الخليفة عثمان بن عفان [ت١٠٥هـ] وعرف بالحديث والفقه، والظاهر أن سيرته التي جمعها لم تكن إلّا صحفاً، فيها أحاديث عن حياة الرسول كما يدل عليه قول ابن سعد في

(١) ضحى الإسلام٢/ ٤٨٦.

المغيرة بن عبد الرحمن: كان ثقة قليل الحديث إلّا مغازي رسول الله ﷺ أخذها من أبان بن عثمان، فكان كثيراً ما تقرأ عليه ويأمرنا بتعليمها». وقوله: «تقرأ عليه...» دليلٌ على التدوين.

أمَّا عروة بن الزبير فقد كان -والقول لأحمد أمين أيضاً- «كثير الحديث ثقة فيما يرويه. وكان يدوِّن علمه». وممّا يؤكد كَلَف عروة بالتدوين قولُ الإمام الذهبيّ في ترجمته[١]: «... أحرق كتباً له، فيها فقه. ثم قال: لَوَدِدْتُ لو أني كنتُ فديتُها بأهلي ومالي». وقوله: «قال عروة: كنا نقول: لا نتخذ كتاباً مع كتاب الله، فمحوت كتبي. فوالله لوددت أن كتبي عندي».

وثالث الأربعة وَهْبُ بن منبه، وكنّا خبّرناك خبره في باب القصّ والوعظ، وفيه يقول الإمام الذهبي[٢]: «روايته للمسند قليلة، وإنَّما غزارة علمه في الإسرائيليات، ومن صُحُف أهل الكتاب»، ولم نظفر بمن يذكر أن له كتاباً في السيرة.

ورابع الأربعة شرحبيل بن سعد الخطمي المدني [ت: ١٢٣هـ] مولى الأنصار. ذكر الزركلي: «أنه كان عالماً بالمغازي والبدريين»، ولم يذكر له كتاباً في السيرة.

تستطيع أن تستنبط مما سبق أن فرسي الرهان في هذا الميدان عروة وأبان، وكلاهما من أبناء الصحابة، وأبواهما الزبير بن العوام وعثمان بن عفان من أقرب الناس إلى رسول الله ﷺ وأعلمهم بأخباره وسيرته ومغازيه. قال مصطفى السقا[٣]: «كان البادئَ بهذا -يعني بتدوين السيرة- أبانُ ابنُ الخليفة عثمان، ثم عروةُ بن الزبير. وهما من أبناء أشراف العرب، فمكّنتهما قرابتُهما من رسول الله أن يجمعا من الأخبار والأسانيد ما لم يجمع غيرهما ولذلك يمكن عدُّهما مؤسِّسَيْ تاريخ السيرة في الإسلام».

د) هل كان لتدوين السيرة منهج؟

لو بَلَغَنا كلُّ ما كتب الجيلُ الأول من كُتَّاب السيرة لأجبنا عن السؤال. وسواءٌ أبلغنا أ م لم يبلغنا، فإنه يحسنُ بنا ألّا نطلب من عروة وأبان فوق

(١) سير أعلام النبلاء٤/ ٤٢١.
(٢) المصدر السابق٤/ ٥٤٤.
(٣) المغازي الأولى ومؤلفوها/ المقدمة.

ما يُطيقان، وألَّا نمنِّي أنفسَنا الأمانيَّ، فنلتمسَ فيما كتبا سيرةً متكاملة، لها منهج واضح، يُفضي بالبداية إلى النهاية على بصيرة، لأن المبتدئ في كلّ علم يخطو خطوته الأولى في طريق غير مسلوكة، فيكبو ويعثر، ثم يتجنَّب الخلفُ عِثار السلف، فيستقيم المنهج. قال مصطفى السقا:

«ثم تواتر الكاتبون بعدهما من أمثال شرحبيل بن سعد، ووهب بن منبه، وعبد الله بن أبي بكر، وعاصم بن قتادة، ثم الزهري وتلاميذه الذين من أعظمهم شأناً محمدُ بنُ إسحاق صاحب السيرة المشهورة الباقية. ولم يكن للتأليف في السيرة عند المؤلفين الذين سبقوا ابنَ إسحاق منهجٌ كامل، وإنما كان بعضُهم يسأل عن غَزَاة معينة، أو خبر خاص، فيكتب فيها رسالةً لمن سأله. وكان بعضُهم يقتصر على تدوين أخبار المغازي، وتوسَّع بعضُهم بذكر المبعث والوحي، وأضاف بعضُهم ما لاقى رسولُ الله ﷺ في مكة، وبعضهم ذكر تاريخ الهجرة، وكيف كانت، وذهب بعضهم إلى ذكر مبدأ الرسالات قبل النبي ﷺ وقصص الأنبياء السابقين. وكان بعضُ هؤلاء المؤرخين يلتزمُ إسناد الأخبار إلى أصحابها الذين تضاف إليهم، وبعضُهم يترك الإسنادَ أحياناً. فلَمَّا جاء ابنُ إسحاق، وكان من كبار المحدِّثين، وضحَ المنهج الكاملُ للسيرة»[1].

هـ) نصوص ممَّا كتب في العصر الأمويّ في السيرة والمغازي

لَمَّا كان وهبُ بن منبه فارسيَّ الأصل، يمنيَّ المنبت والنشأة، محيطاً بأسفار أهل الكتاب، فإن أكثر ما أُثِر عنه كان في تاريخ اليمن وبني إسرائيل، وهذه الأخبارُ - على مكانتها - لا تعدلُ عندنا أخبار السيرة والمغازي، ولهذا أغفلنا ما كتب وهب، وتخيرنا ممّا كتب عروة وأبان، وكلاهما من ذؤابة قريش، لهما من صحبة الصحابة حظ عظيم، ومن الإحاطة بالسيرة والمغازي ما ليس لسواهما من رواة السيرة النبوية، وحفظة أخبارها. يليهما شرحبيل بن سعد، وعاصم بن عمر، وابن شهاب الزهري وآخرون من التابعين وتابعي التابعين. ونبدأ بالأخبار المجملة، ثم نتبعها الأخبار المفصلة.

- **فتح الجزيرة**[2]: قال ابنُ شهاب الزهريّ - واسمُه محمد بن مسلم -

(١) المغازي الأولى ومؤلفوها/ المقدمة.
(٢) فتوح البلدان/ ١٧٥.

[ت: ١٢٤هـ]: «لم يبق بالجزيرة موضعُ قَدَم إلَّا فُتِح على عهد عمر بن الخطاب، ﷺ، على يدِ عياض بن غَنْم: فتح حرَّان، والرها، والرقة، وقرقيسيا، ونصيبين، وسنجار».

- **الهجرة**[١]: قال شُرَحْبيل بن سعد [ت: ١٢٣هـ]: «لمَّا أراد رسول الله ﷺ أن ينتقلَ من قُباء اعترضتْ له بنو سالم، فقالوا: يا رسول الله -وأخذوا بخطام راحلته- هلُمَّ إلى العدد والعدة، والسلاح والمنعة، فقال: خلّوا سبيلَها، فإنها مأمورة. ثم اعترضتْ له بنو الحارث بن الخزرج، فقالوا له مثل ذلك، فقال لهم مثلَ ذلك. ثم اعترضت له بنو عديّ، فقالوا له مثل ذلك، فقال لهم مثل ذلك، حتى بركت حيث أمرها الله».
- **إسلام كعب بن زهير بن أبي سلمى**[٢]: قال أَبانُ بن عثمان بن عفان [ت: ١٠٥هـ]: «كان كعب فحلاً مُجيداً... وكان أخوه بُجَيْرٌ أسلمَ قبله، وشهد مع رسول الله ﷺ فتح مكة. وكان أخوه كعبٌ أرسل إليه ينهاه عن الإسلام، فبلغ ذلك النبيَّ ﷺ فتوعَّده، فبعثَ إليه بجير فحذَّره، فقدم على رسول الله ﷺ فبدأ بأبي بكر. فلمّا سلَّم النبيُّ ﷺ من صلاة الصبح جاء به وهو متلثم بعمامته، فقال: يا رسول الله، هذا رجلٌ جاء يبايعُك على الإسلام. فبسَطَ النبي ﷺ يده، فحسر كعبٌ عن وجهه، وقال: هذا مقام العائذِ بك يا رسولَ الله. أنا كعبُ بنُ زهير. فتجهَّمَتْه الأنصار، وغلَّظَتْ له لذكره - كان قبل ذلك - رسولَ الله ﷺ. وأحبَّت المهاجرةُ أن يسلم، ويؤمنه النبيُّ ﷺ فأمَّنَهَ، واستنشده:

بانت سعادُ فقلبي اليوم متبولُ ... متيَّمٌ إثرها، لم يُفْدَ مكبولُ

فلما بلغ قوله:

إن الرسول لنورٌ يستضاء به ... وصارمٌ من سيوف الله مسلول
في عصبة من قريش قال قائلُهم ... ببطن مكة لمَّا أسلموا: زولوا
زالوا، فما زال أَنْكاسٌ ولا كُشفٌ ... يومَ اللقاء، ولا سودٌ معازيل

(١) المغازي الأولى ومؤلفوها/ ١٤٢.
(٢) المرجع السابق/ ١٣٤.

فنظر رسول الله ﷺ إلى مَنْ عنده من قريش، كأنه يومئُ إليهم أن يسمعوا، حتى قال:

يمشون مشيَ الجمال البُهم يَعْصِمهم ضربٌ إذا عرَّد السودُ التنابيلُ

يعرِّض بالأنصار لغلظة منهم كانت عليه، فأنكرتْ قريش عليه، وقالوا: لم تمدحنا إذْ هجوتَهم، فقال:

مَنْ سرَّه شرفُ الحياة، فلا يزلْ في قعنب من صالحي الأنصار

فكساه النبيُّ ﷺ بُرْدةً، اشتراها معاويةُ بعد ذلك بعشرينَ ألف درهم، وهي التي يلبسُها الخلفاءُ في العيدين».

- **غزوة بدر**[1]: قال عروةُ بنُ الزبير بن العوام [ت: **٩٣**هـ]: «..إن أبا سفيان بن حرب أقبل من الشام، في قريب من سبعين راكباً، من قبائل قريش كلِّها. كانوا تجاراً بالشام، فأقبلوا جميعاً، معهم أموالُهم وتجارتهم. فَذُكِروا لرسول الله ﷺ وأصحابه. وقد كانت الحربُ بينهم قبل ذلك، فقُتِلت قتلى، وقُتل ابنُ الحضرمي في ناس بنخلة، وأُسِرتْ أسارى من قريش، فيهم بعضُ بني المغيرة، وفيهم ابن كَيْسان مولاهم، أصابهم عبدُ الله بن جحش، وواقدٌ حليفُ بني عديّ بن كعب في ناس من أصحاب رسول الله ﷺ، بعثهم مع عبدِ الله بن جحش. وكانت تلك الوقعةُ هاجت الحربَ بين رسول الله ﷺ وبين قريش، وأوَّلَ ما أصاب بعضُهم بعضاً من الحرب، وذلك قبل مخرج أبي سفيان، وأصحابه من الشأم.

ثم إن أبا سفيان أقبلَ بعد ذلك ومَنْ مَعَه من رُكبان قريش مُقبلين من الشأم. فسلكوا طريق الساحل. فلمَّا سمع بهم رسولُ الله ﷺ نَدبَ أصحابه، وحدَّثهم بما معهم من الأموال، وبقلَّةِ عددهم، فخرجوا لا يريدون إلَّا أبا سفيان والركب معه، لا يرونها إلّا غنيمة لهم، لا يظنون أن يكون كبيرُ قتال إذا لقوهم. وهي التي أنزلَ الله عزَّ وجلّ فيها: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٨/ ٧].

فلمَّا سمعَ أبو سفيان أن أصحاب رسول الله ﷺ معترضون له، بعثَ إلى قريش أنَّ محمداً وأصحابه مُعترضون لكم، فأجيروا تجارتكم. فلمَّا أتى قريشاً

(١) تاريخ الطبري ٢/ ٢٦٧.

الخبرُ -وفي عير أبي سفيان من بطون كعب بن لؤي كلّها-نفرَ لها أهلُ مكة، وهي نفرة بني كعب بن لؤي، ليس فيها من بني عامر أحدٌ إلَّا ما كان من بني مالك بن حسلٍ.

ولم يسمع بنفرة قريش رسولُ الله ﷺ ولا أصحابه، حتى قدم النبي ﷺ بدراً - وكان طريق ركبان قريش، من أخذ منهم طريق الساحل إلى الشأم - فخفض أبو سفيان عن بدر، ولزم طريق الساحل، وخاف الرصد على بدر. وسار النبيُّ ﷺ حتى عرَّسَ قريباً من بدر. وبعث النبي ﷺ الزبيرَ بنَ العوّام في عصابة من أصحابه إلى ماء بدر، وليسوا يحسبون أن قريشاً خرجت لهم.

فبينا النبيُّ ﷺ قائمٌ يصلّي إذْ ورد بعض روايا قريش ماءَ بدر، وفيمن ورد من الروايا غلامٌ لبني الحجاج أسود، فأخذه النفرُ الذين بعثهم رسول الله ﷺ مع الزبير إلى الماء، وأفلت بعضُ أصحاب العبد نحو قريش، فأقبلوا به حتى أَتَوْا به رسول الله ﷺ، وهو في مُعَرَّسه، فسألوه عن أبي سفيان، وأصحابه لا يحسبون إلَّا أنه معهم. فطفق العبدُ يحدِّثهم عن قريش، ومَنْ خرج منها، وعن رؤوسهم، ويَصْدُقُهم الخبرَ، وهم أكرهُ شيءٍ إليهم الخبرُ الذي يخبرهم، وإنما يطلبون حينئذ بالركب أبا سفيان وأصحابه. والنبيُّ ﷺ يصلّي، ويركع، ويسجد، يرى ويسمع ما يُصْنَعُ بالعبد؛ فطفقوا إذا ذكر لهم أنها قريش جاءتهم ضربوه وكذبوه، وقالوا: إنما تَكتمنا أبا سفيان وأصحابه. وليس له بهم علم، إنما هو من روايا قريش، قال: نعم هذا أبو سفيان، والركبُ حينئذ أسفلَ منهم، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا وَهُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلْقُصْوَىٰ وَٱلرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنكُمْ﴾ [الأنفال: ٨/ ٤٢] حتى بلغ ﴿أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: ٨/ ٤٤]. فطفقوا إذا قال لهم العبدُ: هذه قريش قد أتتكم. ضربوه. وإذا قال لهم: هذا أبو سفيان تركوه.

فلَمَّا رأى صنيعهم النبيُّ ﷺ انصرف من صلاته، وقد سمع الذي أخبرهم. فزعموا أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده إنكم لتضربونه إذا صَدَق، وتتركونه إذا كذب». قالوا: فإنه يحدِّثنا أن قريشاً قد جاءت. قال: «فإنه قد صدق، قد خرجت قريش، تُجير ركابها»، فدعا الغلام، فسأله، فأخبره بقريش، وقال: لا علم لي بأبي سفيان، فسأله: «كم القوم؟» قال: لا أدري والله، هم كثيرٌ عددُهم.

فزعموا أن النبيَّ ﷺ قال: «فمن أطعمهم أوَّلَ من أمس؟» فسمى رجلاً أطعمهم. فقال: «كم جزائرَ نحر لهم؟» قال: تسعَ جزائر. قال: «فمن أطعمهم أمس؟» فسمَّى رجلاً أطعمهم. فقال: «كم نَحَر لهم؟» قال: عشر جزائر. فزعموا أن النبي ﷺ قال: «القومُ ما بين التسع مئة إلى الألف». فكان نفرةُ قريش يومئذٍ خمسين وتسع مئة.

فانطلق النبيُّ ﷺ، فنزل الماءَ، وملأَ الحياضَ، وصفَّ عليها أصحابَه، حتى قدم عليه القومُ. فلَمَّا ورد رسولُ الله ﷺ بدراً قال: هذه مصارعهم. فوجدوا النبي ﷺ قد سبقهم إليه، ونزل عليه. فلَمَّا طلعوا عليه زعموا أن النبي ﷺ قال: «هذه قريش قد جاءت بجلبتها وفخرها تحادُّك،وتكذّب رسولك. اللهم إني أسألُك ما وعدتني».

فلَمَّا أقبلوا استقبلهم، فَحَثا في وجوههم الترابَ، فهزمهم الله. وكانوا قبل أن يلقاهم النبيُّ ﷺ قد جاءهم راكبٌ من أبي سفيان والركبُ الذين معه: أن ارجعوا- والركبُ الذين يأمرون قريشاً بالرجعة بالجُحْفة- فقالوا: والله لا نرجعُ حتى ننزلَ بدراً، فنقيمَ به ثلاثَ ليال، ويرانا من غشينا من أهل الحجاز، فإنه لن يرانا أحدٌ من العرب وما جمعنا فيقاتلنا. وهم الذين قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿كَٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَـٰرِهِم بَطَرًا وَرِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأنفال: ٨/ ٤٧]. فالتقَوْا هم والنبيُّ ﷺ، ففتحَ الله على رسوله، وأخزى أئمةَ الكُفر، وشفى صدورَ المسلمين منهم».

و) قيمة السيرة والمغازي

وقَفَتْك أربعةُ النصوص السابقة على ملامحَ من أدب المغازي والسيرة النبوية. إذْ تجلَّى في كلِّ نص منها يسيرٌ أو كثير من السمات الفكرية والفنية التي اتَّسم بها هذا الغرضُ الجامع جمالَ الأدب إلى حقائق التاريخ.

فالنصُّ الأول كان تاريخاً خالصاً، ليس فيه إلَّا تعظيمُ عمرَ بنِ الخطاب، وقائده عياض بن غَنْم.

والثاني عطَّر الحقيقة التاريخية بأرج النبوة، وروحانية الدين، إذْ تركت الناقة تسيرُ بقضاء الله وقدره، وتبركُ بقضاء الله وقدره، ونجم عن تركها على السجية قمعٌ للخلاف، وقطعٌ للتنافس، وقبولٌ ورضى عمَّا حظي به أبو أيوبَ الأنصاري من شرف، بلا لَدَدٍ ولا حَسَد من أحد.

والنصُّ الثالث كان فيه من الأدب فوق ما فيه من التاريخ. صحيحٌ أن فيه من التاريخ نشرَ الدعوة، وندمَ المعاند، ورجوعَه إلى الحق بعد تماديه في الباطل، وهذا كلُّه تاريخ ودين. وأصحُّ من ذلك وأوضح أن فيه من الأدب الرفيع والمعاني الإنسانية ما يرقى بالشعر العربي من وهدة التناحر والتنافر إلى قمة التآخي والإيثار، حتى إن المهاجرين أغضبَهم ذمُّ الأنصار فوق ما أرضاهم المدحُ الذي أضفاه عليهم كعب. وفيه من القيم الأدبية الإقرارُ بمكانة الشعر، ومكافأةُ من يلتزمُ فيه المعيارَ الجديد، فهو أدب وتاريخ.

وأما الرابع فأهمُّ النصوص وأطولها، ذكرناه كاملاً، ولم نسقط منه غير السند، قد تقول: وفيم الإطالة ومعركة بدر غزوة صغيرة، لا تعدل فتح الجزيرة؟ أتُذكر معركةُ بدر ببضع صفحات، ويُذكر فتح مدن كثيرة بأسطر؟

والجوابُ أن المعارك لا تُقاس بأعداد الجيوش المتحاربة وعتادها، وكثرة القتلى والأسرى، وإنَّما تقاس بأثرها التاريخي، ومعركة بدر في تاريخ العرب من أعظم الغزوات، فلولا بدرٌ ما كانت اليرموك والقادسية. أضفْ إلى ذلك أنها أنجبتْ عشرات القصائد الفخمة. ولولا مكانتُها العظيمة ما خصَّها ابنُ هشام بأكثر من مئة وستين صفحة من سيرته، حتى غدت ملحمةً يختلطُ فيها المنظوم بالمنثور، والأدبُ بالتاريخ، وتتجلَّى فيها معجزة النبوة كما تتجلّى فيها حكمةُ القيادة. فما ذكرناه ليس تاريخاً خالصاً، وإنما هو نصٌّ أدبي، أو جزء من ملحمة عربية تكامل فيها التاريخ والأدب. وهذه النصوص وأمثالها ترجّح ما زعمنا قبل، وهو أن العصر الأموي لم يُقِمْ أسداداً بين الأدب وألوان الثقافة الأخرى، بل نصب فوقها الجسور، وشقّ بينها الروافد.

(٤) الصلح والبيعة والعهد

في كتابنا (النثرُ في عصر النبوة والخلافة الراشدة) درسنا المعاهدات في باب الأغراض غير الأدبية. وفي هذا الكتاب لاحظنا، ونحن نجمعُ مادة هذا الباب، أن نصوصَ المعاهدات أخذت تقصرُ وتضمر، أو تختفي وتُخلي مكانَها لنصوص تقاربُها، تتضمَّن المصالحةَ والعقود، والمبايعة والعهود. فما تعليلُ هذه الظاهرة؟

يغلبُ على الظنّ أن المعاهدات التي عاهد بها النبيُّ ﷺ وخلفاؤه الراشدون أهلَ الكتاب المقيمين في كنف المسلمين كُتِبتْ لكي تزرعَ الطُّمأنينةَ في نفوس المعاهدين، فيأمنوا على عقائدهم ومعابدهم، وعلى شرائعهم وشعائرهم. فلَمَّا ظفروا بالأرض، وعاشوا في بُلهْنيةٍ لم يظفروا بمثلها قطُّ، زالت حاجتُهم إلى معاهدات جديدة، أو إلى تجديد المعاهدات القديمة.

وأعجبُ ما يُعجب به القارئُ أن يجدَ الأحزابَ السياسية تختلفُ في الخلافة، ويُفضي الاختلافُ إلى اقتتال، تُراق فيه الدماءُ، لكنها كانت مجمعةً على أن لأهل الذمة عَهْداً لا يُخْفَر، وحقّاً لا يُبخس، فمهما تقتتلْ فليس لأهل الكتاب إلَّا الرعايةُ والحماية من المنتصرين والمنهزمين على سواء. فما حاجتهم إلى عهودٍ مكتوبة، والواقع يُعْطيهم فوق ما يتوقَّعون؟

أ) الصلح

قال صاحبُ التاج: «الصُّلْح بالضمِّ: تصالُح القوم بينهم، وهو السِّلمُ... والصُّلحُ أيضاً: اسمُ جماعة متصالحين. يقالُ: هم لنا صُلْحٌ أي مصالحون.. وقَد صالحه مُصالحةً وصِلاحاً بالكسر على القياس».

وقال صاحب اللسان: «..وقد اصطلحوا، وصالحوا، واصَّلحوا، وتصالحوا واصّالحوا.. وقوم صُلوحٌ: متصالحون، كأنهم وُصفوا بالمصدر».

في العصر الأموي أخذ الصلح يحلُّ محلّ المعاهدة، وراح نطاقُه يتسع، فيجاوز تخومَ الدولة الأموية إلى ما يجاورها. وإذا كانت المعاهدات قد فترت، فإن فتورها لا يعني فتورَ الفتوح، فقد أمعنَ الخلفاء الأمويون - ولا سيما الوليد بن عبد الملك - في الامتداد شرقاً وغرباً، وسبقت هيبتُهم جيوشَهم، فكان أعداؤهم يؤثرون المصالحة على المقاومة، ودفع الجزية على المغامرة الخاسرة.

وربَّما شُفِعت المصالحةُ بنصوص مكتوبة، يُمليها العرب على جيرانهم في أغلب الأحيان، لأنهم كانوا الأعْلَيْنَ في أكثر المعارك، غيرَ أنَّ ما بلغنا من هذه النصوص أقلُّ من أن يُعدَّ وثائق تاريخيةً كافية للدلالة على السياسة الخارجية التي انتهجَها بنو أمية، لكنها كافية للدلالة على أنهم كانوا يحكمون أوسع الدول، وأقواها، وأقدرها على الانتشار في الشرق والغرب.

روى ابن الأثير[١] في حوادث سنة [٨٩هـ] أن محمد بن القاسم أَمْعَن في الفتح، فلقِيَهُ أهلُ ساوندرى فَطَلَبوا الأمانَ، فأجابهم إليه، وصالحهم، واشترطَ عليهم ضيافةَ المُسلمين. فهذه المصالحة سواءٌ أكانت مكتوبة أم غيرَ مكتوبة فإنها تعدُّ ضرباً من المعاهدات العسكرية. ومثلُها ما رواه ابن الأثير نفسه عن قتيبة بن مسلم، إذْ قال:

«لَمَّا صالح قتيبةُ ملك شومان كتبَ إليه نيزك طرخان صاحب باذغيس يدعوه إلى الصلح، وإلى أن يؤمِّنه، فصالحه أهلُ باذغيس على ألَّا يدخلها قتيبة».

لقد حفل تاريخ الطبريّ بأخبار الفتح والصلح في العصر الأمويّ، وروى ابنُ الأثير وغيره من المؤرخين هذه الأخبار. غير أنك قلَّما تقع فيها على مصالحة شُفِعت بنص مكتوب، وهبك وقعت، فقَلَّما تجد نصاً مكتوباً موثقاً بما تواضع عليه العرب في عصر النبوة والخلافة الراشدة من توثيق النصوص،ومن الحفاظ على الرسوم؛ كالبدء بالبسملة وذكر الشهود، وتحديد التاريخ بالسنة والشهر واليوم.

ومن النصوص القليلة المشفوعة بالتاريخ والإشهاد بلا أسماء، صلح عقد بين قتيبة بن مسلم وعظيم السغد أواخر عهد الحجاج، وإليك نصّ الصلح[٢]:

«هذا ما صالح عليه قتيبة بن مسلم غوزوك أخشيد السغد أفشين سمرقند على السغد، وسمرقند، وكش، وكسف: صالحه على ثلاثة آلاف درهم[٣]، يؤديها غوزوك إلى رأس كل سنة. وجعل له عهد الله وذمته وذمة الأمير الحجاج بن يوسف، وأشهد له شهوداً». وكان ذلك سنة ٩٤هـ.

وقد تظفر بصلح ذكرَ المؤرخون مضمونه، وأغفلوا نصَّه، وحدَّدوا تاريخه بالسنة والشهر واليوم. ومن هذا الضرب ما صالح عليه موسى بن نصير أهل ماردة ليلة عيد الفطر من سنة ٩٢هـ[٤]، إذْ صالحهم على أن يدفعوا إليه «جميع أموال القتلى يوم الكمين، وأموال الهاربين إلى جيليقية...».

---

(١) الكامل في التاريخ/ ٦٤٨.
(٢) الوثائق السياسية/ ٣٩٦.
(٣) قد يكون الرقم «ثلاثة آلاف ألف درهم».
(٤) تاريخ ابن الأثير/ ٦٥٦.

ب) البيعة[١]

قال ابنُ منظور: «البيعةُ: الصفقةُ على إيجاب البيْع وعلى المبايعة والطاعة، والبيعةُ: المبايعةُ والطاعةُ. وقد تبايعوا على الأمر: كقولك أصفقوا عليه. وبايعه مبايعةً: عاهدَه. وبايعته من البيع والبيعة جميعاً، والتبايعُ مثلُه. وفي الحديث أنه قال: ألا تبايعوني[٢] على الإسلام؟ هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة، كأن كلَّ واحد منهما باعَ ما عنده من صاحبهِ، وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره».

من كلام اللسان نستطيعُ أن نستنبطَ أن للبيعة معنيينِ: معنى جاهلياً تجارياً، وهو أن تصطفق كفّا البائع والمشتري لتأكيد البيع، ومعنى إسلامياً سياسياً، وهو أن تصطفق الأيدي للمعاهدة على الطاعة. وبهذا المعنى نزل قولُه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ٤٨/ ١٠] وقوله: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ٤٨/ ١٨].

قال الزمخشري في تفسير الآية الأولى: «يريد أنَّ يدَ رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله، والله تعالى منزَّهٌ عن الجوارح، وعن صفات الأجسام، وإنَّما المعنى تقريرُ أنَّ عقدَ الميثاق مع الرسول كعقده مع الله». وقال في تفسير الثانية: «قال عبد الله بن المغفل: وكنتُ قائماً على رأسه، وبيدي غصن من الشجرة أذبُّ عنه، فرفعتُ الغصنَ عن ظهره، فبايعوه على الموتِ دونه، وعلى ألَّا يفرّوا، فقال لهم رسول الله ﷺ: أنتم اليومَ خيرُ أهلِ الأرض. وكان عددُ المبايعين ألفاً وخمس مئة وخمسةً وعشرين».

ولم تكن هذه البيعةُ التي سميت «بيعةَ الرضوان» البيعةَ الوحيدةَ التي عاهد بها الصحابة نبيَّهم ﷺ على الطاعة؛ فقد سبقتها بيعةُ العقبة الأولى، وبيعةُ العقبة الثانية. غيرَ أن بيعةَ الرضوان أشهر وأخطر، لأنها شرعت نظاماً سياسياً، تختار

---

(١) جاء في صبح الأعشى ٩/ ٢٧٣: «البيعة مصدر بايع فلان الخليفة يبايعه مبايعة، ومعناه المعاقدة والمعاهدة: وهي مُشبّهة بالبيع الحقيقي، وقال أبو السعادات بن الأثير في نهايته في غريب الحديث: كأن كلّ واحدٍ منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره».

(٢) كذا ورد الفعل (تبايعوني) في لسان العرب محذوف النون. ووجه الحذف أن يُحمل على قراءة نافع الذي قرأ ﴿تأمروني﴾ و﴿وتحاجوني﴾ بنون واحدة جاء في (معجم القواعد العربية): «وأمَّا نحو ﴿تأمروني﴾ و﴿تحاجوني﴾ بتخفيف النون في قراءة نافع. فالمحذوف نون الرفع، وقيل: نون الوقاية».

الأمة على هديه مَنْ يقودُها. وهذا الشكلُ- كما يُخيَّلُ إلينا- أسلوبٌ سياسيّ إسلاميّ، لم يعهده العرب من قبلُ في الأنظمة الملكية الوراثية، ولا في الأعراف والتقاليد القبلية. ثمَّ رسخَ هذا النظامُ حينما التزمه الصحابةُ في مبايعة الراشدين الأربعة، وزاده الأمويون رسوخاً حينما حَرَص معاويةُ أشدَّ الحرص على أن يبايعه المسلمون عامَّةً، ورؤوسُ قريش خاصّةً. وحينما علَّم ولده يزيد كيف يجبر هذه الرؤوس على مبايعته.

ولم يُؤثَرْ عن أبي بكر ﷺ أنه تلقَّى بيعةً مكتوبة على رقعة، وإنَّما كانت البيعةُ منطوقة مسموعة، يتلقَّاها الخليفةُ يداً بيد، وفماً لأذن. وبعد اتساع الدولة في العصر الأموي ظهرت البيعةُ المكتوبةُ. وروتْ كتبُ الأدب الكبرى- ومنها صبحُ الأعشى- صوراً كثيرة، أخذت تتعقَّد، وتُضاف إلى نصّها القديم ألفاظُ القسم والتوكيد. قال القلقشندي[1]:

«لَمَّا كانت خلافةُ بني أمية، وآل الأمرُ إلى عبد الملك بن مروان، وأقام الحجّاج بنَ يوسف على إمارة العراق، وأخَذَ في أخْذِ البيعة لعبد الملك بالعراق، رتَّبَ أيماناً مغلَّظة، تشتمل على الحَلْف بالله تعالى والطَّلاق والعَنَاق، والأيمان المُحرِجات، يُحْلَفُ بها على البيعة، واشتهرت بين الفقهاء بأيمان البيعة».

ومن يتتبَّعْ نصوص البيعة في العصر الأموي يجدْ أنها كانت تنتقل من القِصَر إلى الطول، ومن الوضوح والبساطة إلى التركيب والتعقيد، ويجد أن الأيمان المغلَّظة لم تكن دليلاً على الإخلاص، بل كانت دليلاً على ضعف الثقة أو فقدانها بين المُبايِع والمُبايَع.

حينما ثار عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث [ت: ٨٥هـ]بالأمويين وخلع بيعة الحجاج، ورغب إلى جنده أن يبايعوه قال لهم[2]: «بايعوني على خلع الحجَّاج عدو الله، وعلى النصرة لي وجهاده معي حتى ينفيه الله من أرض العراق». وبعد خلع الحجَّاج والبيعة لابن الأشعث تبيَّن للثائرين أن خلع الحجَّاج يعنى خلع عبد الملك بن مروان، فبايع الجُند زعيمهم بيعة أخرى تنصُّ «على خلع أئمة الضلال وجهاد المحلّين».

---

(١) صبح الأعشى٩/ ٢٨٠، العناق: الشدة.

(٢) الوثائق السياسية/ ٣٣٠.

وبعد ثلث قرن ثار زيدُ بن عليّ بالأمويين، وراح يتنقَّل بين أنصاره، ويرغب إليهم في أن يبايعوه بيعة مفصَّلة، ذكر الطبري نصَّها فيما جرى من أحداث سنة ١٢١هـ على النحو التالي[١]:

«إنَّا ندعوكم إلى كتابِ الله وسنة نبيِّه ﷺ، وجهادِ الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسْم هذا الفيء بين أهله بالسواء، وردِّ الظالمين، وإقفالِ المُجَمَّرِ، ونصرنا أهل البيت على مَنْ نَصَب لنا، وجهلَ حقَّنا. أتبايعون على ذلك؟

فإذا قالوا: نعمْ. وضعَ يدَه على يده [أي على يد المبايع] ثم قال: عليك عهدُ الله وميثاقُه وذمّتُه وذمةُ رسوله لَتَفِيَنَّ ببيعتي، ولتقاتلنَّ عدوّي، ولتنصحنَّ لي في السرِّ والعلانية. فإذا قال: نعمْ، مَسَح يَدَه على يدِه، ثم قال: اللهمَّ اشهدْ».

وأفردَ القلقشنديُّ[٢] نصوصَ البيعة المطوَّلة المفصلة في فصل من خمس وسبعين صفحة، تدلُّ على أن البيعةَ انقلبتْ من تعاقد قانوني مُجْمَل إلى نصّ أدبيّ مفصَّل، يملأ بضعَ صفحات، دبَّجها كتاب محترفون، وزخرفوها بكلّ ما في الأساليب المصنوعة من محسِّنات البديع. وأسلوبها يدلُّ على أنها من أدب العصر العباسي، أو من صنعة عبد الحميد الكاتب وتلامذته من كتاب الدواوين الرسميين.

ج) العهد

قال ابن منظور في اللسان[٣]: «كلُّ ما عُوهِدَ الله عليه عهدٌ، وكلُّ ما بينَ العباد من المواثيق فهو عهدٌ... والعهدُ أيضاً الوفاءُ. وفي التنزيل: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٠٢]. والعَهْدُ: الحفاظُ ورعايةُ الحرمة».

وقال أيضاً في البصائر[٤]: «العهدُ: الأمانُ، واليمينُ، والمَوْثِقُ، والذمَّةُ، والحفاظ، والوصية، والضمانُ... والعهدُ الذي يُكتب للولاة مِنْ عَهِدَ إليه: أوصاه».

---

(١) المرجع السابق/ ٤٨١.
(٢) انظر: صبح الأعشى ٩/ ٢٧٣-٣٤٨.
(٣) اللسان/ العهد.
(٤) بصائر ذوي التمييز ٤/ ١١٤.

ولك أن تضيفَ إلى هذين المعنيين معنى ثالثاً، وهو أن يعهد الخليفة بحكم الدولة إلى مَنْ يختارُه من بعده لتولّي الخلافة. كما عهد أبو بكر الصديق بالخلافة إلى عمر بن الخطاب. وهذا المعنى الرسميُّ السياسيُّ قد يكون أهمَّ المعاني فيما نحن فيه من دراسة الأغراض غير الأدبية.

ورأى د. جميل صليبا أن العهد قريب من العقد، أو مرادف له، فقال[١]: «العقدُ في القانون اتفاق بين شخصين أو أكثر. ويلتزمُ كلٌّ منهم بمقتضاه دفعَ مبلغ من المال أو أداءَ عمل من الأعمال.. والعقدُ في فلسفة الأخلاق ارتباطٌ بين شخصين أو أكثر، وهو مرادفٌ للعهد، إلا أن العهد إلزامٌ مطلق، والعقد إلزامٌ على سبيل الأحكام... والعقدُ عند سبنسر هو الصورة المثالية لجميع العلاقات الاجتماعية».

وفيما وقَفْنا عليه من نصوص العصر الأموي تبيَّن لنا أن هذه النصوص أحاطتْ أو كادت تحيط بما ذكر ابن منظور وجميل صليبا من معاني العهد والعقد كلّها أو جلّها. وأبرزُ ما يعنينا منها أربعةُ أضربٍ: عهد التحالف، وعهدُ الأمان، وعهد الإمارة، وعهدُ الخلافة.

- من الضرب الأول عهدٌ تحالف فيه الأزدُ وربيعة في خلافة يزيد بن معاوية ليزيلوا ما بين اليمنيين والقيسيين من ضغائن قديمة، وإليك نصَّ العهد[٢]: «هذا ما اجتمعَ عليه أهلُ اليمن حاضرِها وباديها، وربيعة حاضرها وباديها: إنهم على كتاب الله، يدعون إليه، ويأمرون به، ويجيبون مَنْ دعا إليه، وأمر به، لا يشترون به ثمناً قليلاً، ولا يرضون به بدلاً. وإنهم يدٌ واحدة على مَنْ خالف ذلك، وتركه. وإنهم أنصارُ بعضِهم لبعض، دعوتُهم واحدة، لا ينقضون عهدَهم لمعاتبة عاتب، ولا لغضبِ غاضب، ولا لاستذلال قوم قوماً، ولا لمسبَّة قوم قوماً. على ذلك شاهِدُهم وغائبُهم، وسفيههم وعالمهم، وحليمُهم وجاهلهم. ثم إن عليهم بذلك عهدَ الله وميثاقَه، إن عهد الله كان مسؤولاً».
- ومن الضرب الثاني- وهو عهدُ الأمان- ما قَطَعه يزيدُ بن الوليد على نفسه

(١) المعجم الفلسفي.
(٢) شرح نهج البلاغة ٤/ ٢٣٤.

من تأمين الحارث بن سُرَيج. وكان الحارث قد ثار بالأمويين وحاربهم، فلمَّا أخفقتْ ثورتهُ لجأ إلى الترك، فأرسل إليه نصرُ بن سيّار أميرُ خراسان رُسلاً، يحملون إليه الأمانَ من الخليفة يزيد بن الوليد فرفض وحمل رفضُه نصراً على محاربته، وقتْلِه عند سور مَرْو [سنة ١٢٨هـ]. وإليك نصَّ العهد[١]:

«أمَّا بَعدُ، فإنّا غضِبْنا لله إذْ عُطِّلت حدودُه، وبلغ بعباده كلَّ مبلغ، وسُفكت الدماء بغير حلِّها، وأخذت الأموالُ بغير حقها. فأردْنا أن نعمل في هذه الأمة بكتاب الله، جلَّ وعزَّ، وسنةِ نبيّه ﷺ، ولا قوة إلا بالله. فقد أوضحنا لك عن ذات أنفسِنا. فأقبِلْ آمناً أنت ومن معك، فإنكم إخوانُنا وأعوانُنا. وقد كتبتُ إلى عبد الله بن عمر بن عبد العزيز بردِّ ما كان اصطفى من أموالكم وذراريكم».

- وثالثُ الأضرب أن يختار الخليفةُ مَنْ يتوسَّمُ فيه الجدارة بالإدارة، فيوليه الإمارة على بلد، ويكتب له عهداً، وقد يُضمِّنُ عهدَه سياسةَ الدولة. ومن هذا الضرب ما عهد به عبدُ الملك بن مروان إلى خالد بن عبدالله القسري حينما أنفذه والياً على مكة. قال ابن قتيبة[٢]:

«ولَّى عبدُ الملك خالداً القسريَّ مكةَ. فحضر المسجدَ الحرام، وصعد المنبرَ، وأخرج طوماراً مختوماً، ففضَّه، وقرأه على الناس:

بسم الله الرحمن الرحيم. من عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين إلى أهل مكة.

أمّا بعدُ، فإني وليتُ عليكم خالدَ بن عبد الله القسري، فاسمعوا له وأطيعوا، ولا يجعلنَّ امرؤٌ على نفسه سبيلاً. فإنما هو القتلُ، لا غير. وقد برئت الذمَّةُ من رجل آوى سعيدَ بن جبير، والسلام».

- ورابعُ الأضرب وأهمُّها ولايةُ العهد، ومعناها أن يختار الخليفةُ رجلاً، ينقلُ إليه حكمَ الأمة من بعده. وفي تاريخ الأمويين خلفاء ولَّوْا العهدَ الأبناءَ غير الأكفاء، ومنهم معاويةُ بن أبي سفيان الذي أصرَّ على أن يولِّي عهدَه ولدَه، وفي المسلمين من يفوقُه جدارةً بالإمارة.وفي تاريخهم أيضاً

(١) الوثائق السياسية/ ٥١١.

(٢) الوثائق السياسية/ ٢٩.

من آثروا الدين على الدنيا، والنجابةَ على القرابة، ومنهم سليمانُ بن عبد الملك الذي صرفَ ولاية العهد عن أبنائه إلى عمرَ بن عبد العزيز.

تُعدُّ الوثيقةُ التي نقلت الخلافة من سليمان إلى عمر من أشهر النصوص في هذا الباب. بدأها سليمان بداية دينية خالصة، عبَّر فيها عن إيمانه بالوحدانية والنبوّة والجنّة والنار، وأقرَّ على نفسه بارتكاب الذنوب والتوبة،وكرَّر التعبير عن الإيمان بعالم الغيب من عذاب القبر إلى ما في الآخرة من ميزان وحساب وورود على الحوض.

وبعد هذه المقدمة الدينية المفصَّلة زكّى سليمانُ أبا بكر وعمر، وأقرّ بخلافتهما، واعترفَ بما اقترف،ولاذَ برحمة الله، وطالب الأمة بنبذ الإحَنِ والفتن، ولزوم الطاعة والجماعة، وبالبيعة لعمر بن عبد العزيز، ثم ليزيد بن عبد الملك من بعد عمر. وعلَّل اختيارَه عمرَ خليفةً للمسلمين عامة، ووصيّاً على أبنائه خاصَّة بما جرَّب فيه من التقوى والصلاح. وختَمَ العهدَ بتحذير الناس من الاختلاف، فمن خالف، وفي قلبه مرضٌ، فلا دواءَ له إلَّا السيف.

لقد خطر لنا أن نتخيَّر من هذا العهد فقراتٍ، غيرَ أن شهرته فرضتْ علينا أن نضعه كاملاً بين يدي القارئ ليطَّلع على الصورة المُثلى التي وصلت إليها كتابةُ العهد في العصر الأموي[1]. «هذا ما عهد به عبدُ الله سليمانُ بن عبد الملك، أمير المؤمنين وخليفةُ المسلمين: عهد أنه يشهد لله عزَّ وجلَّ بالربوبية والوحدانية، وأن محمداً عبدُه ورسوله ﷺ. بعثه إلى مُحْسني عباده بشيراً، وإلى مذنبيهم نذيراً، وأن الجنة والنار مخلوقتان حقّاً: خلق الجنةَ رحمةً وجزاءً لمن أطاعه، والنار نقمةً وجزاء لمن عصاه.وأوجبَ العفوَ جوداً وكرماً لمن عفا عنه.

وأن سليمان مُقرٌّ على نفسه بما يعلم الله من ذنوبه، وبما تعلمه نفسُه من معصية ربّه، موجباً على نفسه استحقاقَ ما خلقَ من النقمة، راجياً لنفسه ما خلق من الرحمة، ووعد من العفو والمغفرة. وأن المقادير كلَّها خيرَها وشرَّها مقدورةٌ بإرادته، مكوَّنةٌ بتكوينه، وأنه الهادي فلا مغوي ولا مضل لمن هداه وخلقه لرحمته، وأنه يفتنُ الميْتَ في قبره بالسؤال عن دينه ونبيّه الذي أرسل إلى أمته.

(١) صبح الأعشى ٩/ ٣٦١ وما بعد.

لا مَنْجى لمن خرج من الدنيا إلى الآخرة من هذه المسألة إلا لمن استثناه عزَّ وجلَّ في علمه.

وسليمانُ يسأل الله الكريمَ بواسع فضله، وعظيم منِّهِ، الثبات على ما أسرَّ وأعلنَ من معرفة حقِّه وحق نبيّه عند مسألةِ رسله، والنجاة من هول فتنة فتَّانيه. ويشهد أن الميزان يومَ القيامة حقٌّ يقينٍ، يزن سيئاتِ المسيئين، وحسنات المحسنين، ليُرِيَ عبادَه من عظيم قدرته ما أرادَه من الخير لعباده بما لم يكونوا يحتسبون، وأنَّ من ثقلتْ موازينُهم فأولئك هم المفلحون، ومَنْ خفتْ موازينُهم يومئذٍ فأولئك هم الخاسرون. وأن حوضَ محمدٍ رسولِ الله ﷺ يوم المحشر والموقف للعرض حقٌّ، وأن عدد آنيته كنجوم السماء. من شرب منه لم يظمأ أبداً. وسليمان يسألُ الله بواسع رحمته ألا يردَّه عن حوض نبيه عطشانَ.

وأن أبا بكر وعمرَ خيرُ هذه الأمة بعد نبيِّنا. والله يعلم بعدهما حيث الخيرُ، وفيمن الخيرُ مِن هذه الأمة. وأن هذه الشهادة كلَّها المذكورة في عهده هذا يعلمُها الله من سرِّه وإعلانه وعقد ضميره، وأنه بها عَبَدَ ربَّه في سالف أيامه وماضي عمره، وتوخَّاه أجله، وعليها أتاه يقينُ ربه، وعليها يُبْعث بعد موته، إن شاء الله.

وأنَّ سليمانَ كانت له بين هذه الشهادة بلايا وسيِّئاتٌ لم يكن له عنها محيدٌ، ولا بدَّ، جرى بها المقدورُ من الربِّ النافذ إلى إتمام ما حدَّ. فإنْ يَعْفُ ويصفح فذلك ما عُرف منه قديماً، ونُسِب إليه حديثاً. وتلك صفته التي وصف بها نفسَه في كتابه الصادق، وكلامه الناطق. وإن يعاقِبْ وينتقم فبما قدمت يداه. وما الله بظلَّامٍ للعبيد.

وأن سليمان يُحرِّج على من قرأ عهده هذا، وسمع ما فيه من حكمة أن ينتهيَ إليه في أمره ونهيه بالله العظيم، ومحمد رسوله الكريم، وأن يدع الإحنَ المضغنة، ويأخذ بالمكارم المُدْجنة، ويرفع يديه إلى الله بالضمير النصوح، والدعاء الصحيح، والصفح الصريح، يسأَلهُ العفو عني، والمغفرةَ لي، والنجاةَ من فزعي والمسألةِ في قبري. لعلّ الودود أن يجعل منكم مُجابَ الدعوة بما منَّ الله عليَّ من صفحه يعود، إن شاء الله.

وأن وليّ عهدِ سليمان بن عبد الملك أميرِ المؤمنين وصاحبَ أمره بعد

موته في جنده ورعيته وخاصته وعامته، وكلٍّ من استخلفني الله عليه، واسترعاني النظر فيه، الرجلُ الصالحُ عمرُ بن عبد العزيز بن مروان ابنُ عمّي، لما بَلَوْتُ من باطن أمره وظاهره، ورجوتُ الله بذلك، وأردتُ رضاه ورحمته إن شاء الله.

ثمّ من بعده تُسَلَّم إلى يزيدَ بن عبد الملك بن مروان إن بقي بعدَه، فإني ما رأيت منه إلَّا خيراً، ولا اطَّلَعْتُ له على مكروه. وصغار ولدي وكبارهم إلى عمر، إذْ رجوت ألا يألوهم رشداً وصلاحاً. والله خليفتي عليهم وعلى جماعةِ المؤمنين والمسلمين. وهو أرحمُ الراحمين.

واقرؤوا عهدي عليكم السلامُ ورحمةُ الله. وَمنْ أَبَى أمري هذا، أو خالف عهدي هذا- وأرجو ألا يخالفه أحدٌ من أمة محمد- فهو ضالٌّ مُضِلٌّ، يستعتب، فإن أعتبَ وإلا فالسيفُ، والله المستعان، ولا حولَ ولا قوّةَ إلا بالله القديم الإحسان».

(٥) المقاضاة والشهادة

أ) المقاضاة

في الجزء الرابع من هذه السلسلة كنا قد تحدثنا عن معاني القضاء والمقاضاة في اللغة والاصطلاح، ونضيف ههنا إلى ما ذكرنا هناك المعاني اللغوية والاصطلاحات التالية:

قال أبو البقاء الكفوي[١]: «القضاء: قطع الخصومة، أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة».

وقال ابن منظور[٢]: «القضاء: الحكم..والجمع الأقضية، والقضية مثله، والجمع القضايا...قال أهل الحجاز: القاضي معناه في اللغة القاطع للأمور المحكم لها.. وقضَّى الأميرُ قاضياً، كما تقول أَمَّرَ أَميراً... وفي صلح الحديبية: هذا ما قاضى عليه محمد، هو من فَاعَل، من القضاءِ الفصلِ والحكم، لأنه كان بينه وبين أهل مكة». فالمقاضاةُ إذن المحاكمة للفصل بين المختصمين.

(١) الكليات ٤/٨.

(٢) اللسان/ قضى.

ب) الشهادة

الشهادة أخت القضاء أو بنته؛ لحاجة القاضي إلى البَيِّنة والشهود.

قال أبو البقاء الكفوي[١]: «الشهادة: بيان الحقّ، سواءٌ أكان عليه أو على غيره، وخبر قاطع، يختصُّ بمعنى، يتضمَّن ضرَرَ غيرِ المخبر، فيخرج الإقرار. وقيل: إقرارٌ مع العلم وثبات اليقين. والإقرار قد ينفك عن ذلك، ولذلك أكْذَبَ الله الكفار في قولهم: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ٦٣/ ١]. ولما كان الخبر الخاصّ مبيناً للحق من الباطل سمي شهادة، وسمي المخبر به شاهداً، فلهذا شَبّهَ الدلالة في كمال وضوحها بالشهادة. وشهد الرجل على كذا يشهد عليه شهادة: إذا أخبر به قطعاً».

وذكر ابن منظور دلالات أخرى للشهيد، فقال[٢]: «الشهيد من أسماء الله: الأمينُ في شهادته. وقيل: الشهيدُ الذي لا يغيب عن علمه شيءٌ. والشهيدُ: الحاضرُ. وفعيلٌ من أبنية المبالغة في فاعل، فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم، وإذا أضيف إلى الأمور الباطنة فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد.. والشهادة خبر قاطع.. وشهد الشاهد عند الحاكم أي بيَّن ما يعلمُه وأظهره.. وفي الحديث: خَيْرُ الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسأَلَها».

ج) من نصوص المقاضاة

مع انتقال المجتمع العربي في العصر الأمويّ من البداوة إلى الحضارة أخذت العلاقاتُ الاجتماعية تتوسَّع وتتعقَّدُ، وعن توسُّعها وتعقُّدها نجمتْ مشكلاتٌ، أحوجتْ أصحابها إلى المُقاضاة، ففزعوا إلى القُضاة يلتمسون عندهم الحلَّ والقولَ الفصلَ.

لقد حفلتْ كتبُ التاريخ والأدب والتراجم بأخبار القُضاة وأحكامهم ونزاهتهم وتجرُّدهم للحقِّ، وشهدتْ لهم بالمساواة بين الرُّعاة والرعية، والاعتزاز بالحق الذي يُمَثِّلونه، وبالسلطة الشرعية التي جعلتهم أعلى من الملوك والسوقة على سواء. غير أن المرافعات التي تحدَّرت إلينا عن هذا العصر

---

(١) الكليات٣/ ٦٠.

(٢) اللسان/ شهد.

قليلةٌ. وعلَّةُ القلَّة- كما يُخيَّل إلينا- استغناءُ الرواة بالأحكام الصادرة عن المحاكمات الدائرة، وإيثارهُم المنفعة الشرعية على المتعة الأدبية. ولو شفعوا الأقضية بمرافعاتها، والأحكام بأدلتها وشهاداتها لنفحونا بأدب حواري رفيع.

روى ابن عساكر خبرَ مقاضاة جرت بين معاوية وأحد الرعية، فقال[1]:

«قال أبو يوسف حاجب معاوية بن أبي سفيان: بينا أنا يوماً على باب الخضراء، وقد ارتفع معاوية للقائلة، وافترق عنه الناسُ، إذا برجل أناخ بعيره، وقال: استأذنْ لي على أمير المؤمنين.

فقلت: إنه ليس الساعةَ إذنٌ.

فقال: ما بدٌّ من الدخول. فلم يزل مني كلمة، ومنه كلمة حتى مَحَكَني، وارتفعتْ أصواتُنا، فسمعنا معاوية، فبعثَ إليَّ، فقال: ما هذا؟ فأعلمته بالقصة.

فقال معاوية: صِفْه لي. فوصفتُه.

فقال: هذا فلان، جاء يتظلَّم من عاملنا فلان، أدْخله. فدخل، فإذا هو.

فقال له معاوية: بيني وبينك رجل.قال: نعم. فاتفقا على فضالة بن عبيد.

فقال معاوية: يا أبا يوسف، ادعُ لنا فضالة. فذهبت إليه، وقلت: أجب أمير المؤمنين.

قال: لماذا؟ فأخبرته.

فقال: قل له: يقول لك فضالةُ: في بيته يُؤْتى الحَكَمُ يا معاوية. فانطلقتُ إليه، فأخبرته. فقال: صدَقَ.

فقام معاويةُ وذلك الرجل، فخرج الرجل يمشي، ومعاوية يمشي معه، آخذاً بخطام ناقته.

فقال لي معاوية: تقدَّم، يا أبا يوسف، فأخبره أنَّا قد جئنا. فتقدمتُ، فأخبرته. فألقى لهما وسادة بين يديه بالعرض، فدخلا عليه.

فقال له فضالة: اجلس أنت وخصمُك. فجلس، فقضى على معاوية. وقال: انتهِ يا معاويةُ، فإنك ظالم».

---

(١) مختصر تاريخ دمشق ٢٩/ ٢١٤.

ألا ترى كيف روى ابنُ عساكر الخبر مفصَّلاً، لكنه أغفل أهمَّ ما يهمُّنا. وهو المرافعة. وعلَّةُ ذلك أن ما يعنينا- وهو الحوارُ بين معاويةَ وخصمِه - لم يكن يعني المؤرِّخ أو الراويَ، بل كان يعنيهما البرهانُ على العدل متجلّياً في استدعاء الخليفة من قصره إلى مجلس القضاء، وفي المساواةِ المساواةُ بين الحاكم والمحكوم في الجلوس على وسادةٍ واحدة، والحكمِ على الخليفة بأنه ظالم، وزجرِه عن ظلمه.

وبالطريقة نفسها روى ابنُ قتيبة مقاضاةً جرت بين سليمان بن عبد الملك، وقائده موسى بن نصير، فتخيَّر من القضية الحكم الصادر، وأهملَ ما دار في الحوار من ادّعاء الخليفة، ودفاع القائد، واكتفى بخلاصة ما أفضت إليه المرافعةُ، وهو ما قضى به القاضي، لكنه زاد على نصّ الحكم إشهادَ الأشهاد، وتحديد التاريخ، فسمّى الشهودَ - على كثرتهم- والكاتبَ بأسمائهم، وحدَّد تاريخ الكتابة بالسنة والشهر، فقال[1]:

«هذا ما قاضى عليه عبدُ الله سليمانُ بن عبد الملك أميرُ المؤمنين موسى بن نصير: قاضاه على أربعةِ آلاف ألفِ دينار وثلاثين ألف دينار، وخمسين ديناراً طيبةً، يؤدّيها إلى أمير المؤمنين، وقد قبضَ منها أميرُ المؤمنين مئةَ ألف، وبقي على موسى سائرُ ذلك. أجَّله أميرُ المؤمنين إلى سير رسول أمير المؤمنين إلى ابن موسى الذي بالأندلس، يمكث شهراً بالأندلس، وليس له أن يمكثَ وراءَ ذلك يوماً واحداً حتى يقبل راجعاً بالمال إلَّا ما كان من إفريقية وما دونها. وليس لموسى أن يتكثَّر بشيء ممَّا كان عليه من العمل، منذ استخلف الله أميرَ المؤمنين من ذمّة أو فَيْءٍ أو أمانة، فهو لأمير المؤمنين، يأخذُه، ويقتضيه، ولا يحسبُه موسى من غرامته.

فإن أدّى موسى الذي سمّى أميرُ المؤمنين في كتابه هذا من المال إلى ما قد سمّى أمير المؤمنين من الأجل، فقد برئ موسى وبنوه وأهله ومواليه.وليست عليهم تبعَةٌ ولا طَلِبَةٌ في المال، ولا في العمل يَقِرُّون حيث شاؤوا.

وما كان قبضَ موسى أو بنوه من عمّال موسى إلى قدوم رسول أمير المؤمنين إفريقيةَ فهو من الذي على موسى من المال، يُحْسَبُ له من الذي عليه،

(١) الوثائق السياسية/ ٤٠٩.

ما لم يُقْبَضْ قبل وصول رسول أمير المؤمنين فليس منه في شيء. وقد خلّى أميرُ المؤمنين بين موسى وأهله ومواليه، ليس له ظلمُ أحدٍ منهم. غير أن أمير المؤمنين لا يدفع إليه طارقاً مولاه، ولا شيئاً من الذي قد أباه عليه أوَّلَ يوم.

شهد أيوب ابنُ أمير المؤمنين، وداوودُ ابن أمير المؤمنين، وعمرُ بن عبد العزيز، وعبد العزيز بن الوليد،وسعيدُ بن خالد، ويعيشُ بن سلامة، وخالدُ بن الريَّان، وعمرُ بن عبد الله، ويحيى بن سعيد، وعبد الله بن سعيد. وكتبه جعفرُ بن عثمان في جمادى سنة تسع وتسعين».

وربما قوضي المتهم في بلد، والشهود في بلد آخر. وحينئذ يستحضرهم والي البلد الذي يقيمون فيه، ويكتب ما يشهدون به، ويرسل شهادتهم المكتوبة مختومة بخاتم الوالي إلى القاضي ليعتمد عليها في تبرئة المتهم أو تأثيمه. يتجلى ذلك في الحكم على حُجْر بن عدي أيام معاوية.

كان حجر بن عدي [قتل: ٥١هـ] صحابياً شجاعاً شهد وقعتي الجمل وصفّين مع علي، وبعد أن صار الأمرُ إلى معاوية سكن الكوفةَ، فحذّره واليها زيادُ ابن أبيه من الخروج على الأمويين، فلمَّا عُرفت عنه الدعوة استقدمه زياد، وأشهد عليه الأشهاد، وأرسله مع الشهادة إلى معاوية فقتله. وإليك نصَّ الرسالة التي كتبها زياد، ونصّ الشهادة التي سوّغ بها معاوية قتل حجر.

«أما بعد، فإن الله أحسن عند أمير المؤمنين البلاءَ، فكادَ له عدوَّه، وكفاه مؤونةَ مَنْ بَغَى عليه. إن طواغيت من هذه الترابية السابة- وعلى رأسهم حجر بن عدي- خالفوا أمير المؤمنين، وفارقوا جماعة المسلمين، ونصبوا لنا الحرب، فأظهرنا الله عليهم، وأمكننا منهم. وقد دعوت خيار أهل المصر وأشرافهم، وذوي السن والدين منهم،فشهدوا عليهم بما رأوا وعلموا. وقد بعثت بهم- أي بحجر وجماعته- وكتبت شهادة صلحاء أهل المصر وخيارهم في أسفل كتابي هذا»[١].

أسماءُ الشهود: عمرُو بن حريث، وخالدُ بن عرفطة، وقيسُ بن الوليد، وأبو بردة بن أبي موسى الأشعري. ونصُّ الشهادة[٢]:

---

(١) الوثائق السياسية/ ١٤٧، الترابية نسبة إلى أبي تراب، الإمام علي ﷺ، السابة: الشاتمة.

(٢) الوثائق السياسية/ ١٤٨.

«إن حُجْراً جمعَ إليه الجموعَ، وأظهرَ شتم الخليفة، ودعا إلى حرب أميرِ المؤمنين. وزعم أنَّ هذا الأمرَ لا يصلحُ إلَّا في آلِ أبي طالب. ووثبَ بالمصر، وأخرجَ عاملَ أمير المؤمنين، وأظهر عذر أبي تراب والترحُّمَ عليه، والبراءةَ من عدوِّه وأهلِ حربه. وإن هؤلاء النفر الذين معه هم رؤوسُ أصحابهِ وعلى مثلِ رأيه وأمره».

(٦) النحو والصرف واللغة

أ) ظهور هذه العلوم

لم يكن العربُ في الجاهلية، وفي صدر الإسلام يحتاجون إلى شيءٍ من علوم العربية لكي يعصموا ألسنتَهم من اللحن، إذْ كانوا يترشَّفون اللغةَ من منابعها الصافية، وينطقونها كما يتلقَّونها بالسماع، فلا تجري ألسنتهم بخطأ، لأن آذانهم لا يقع فيها غيرُ الصحيح الفصيح.

فلمَّا حملتهم الفتوحُ إلى مشارق الأرض ومغاربها، ثمَّ حملتْ إلى جزيرتهم الأعاجمَ من مشارق الأرض ومغاربها اختلطت الألسنةُ، ومازجَ الدخيلُ الأصيلَ، فتداعى الغيارى على العربية إلى حمايتها من الفساد، وترجموا غيرتهم عليها بثلاثة علوم: النحوِ، والصرفِ، واللغة.

قد تقول: إن الشيخَ مصطفى الغلاييني حينما عرَّف علوم العربية جعلها ثلاثةَ عَشَرَ علماً، فقال[1]: «العلوم العربية هي العلوم التي يُتوصَّل بها إلى عصمة اللسان والقلم عن الخطأ، وهي ثلاثةَ عشرَ علماً: الصرفُ، والإعراب (ويجمعهما النحو)، والرسمُ، والمعاني، والبيان، والبديعُ، والعروض، والقوافي، وقرض الشعر، والإنشاءُ، والخطابة، وتاريخ الأدب، ومتن اللغة». فعلام ذكرتم ثلاثةً، وأغفلتم عَشَرةً؟

لم يكن ذكرُ ما ذكرنا وإغفالُ ما أغفلنا لإيثار طائفةٍ من العلوم على طائفة، وإنما كانا لعلَّتين:

أولاهما أن ثلاثة العلوم التي تخيَّرناها أقدرُ من أخواتها على عصمة اللسان.

---

(١) جامع الدروس العربية ١/ ٥.

والثانيةُ أن هذه العلوم المختارة- أي النحو والصرف واللغة- هي العلومُ التي بدأت تظهرُ في العصر الأموي، ثم نمت وازدهرت في العصر العباسي. وأمَّا قول أحمد بن فارس اللغوي [ت: ٣٩٥هـ] بقدم النحو والعروض، وخمودهما في الجاهلية، وانبعاثهما أواخر العصر الأموي وبدايةَ العصر العباسي، فإنه قولٌ مرتجل، لا يستند إلى أدلة ترقى به من التخمين إلى اليقين.

قال ابن فارس[١]: «فإن قال قائلٌ: فقد تواترت الرواياتُ بأن أبا الأسود أوَّلُ مَنْ وضع العربية، وأن الخليل أوَّلُ مَنْ تكلَّم في العروض، قيل له: نحن لا ننكر ذلك، بل نقول: إن هذين العلمين قد كانا قديماً، وأتتْ عليهما الأيَّامُ، وقلا في أيدي الناس، ثم جدَّدهما هذان الإمامان».

ولك أن تردّ على ابن فارس، فتقول: إن العلوم ثمرات الحضارة. والعرب في العصر الجاهلي كانوا إلى البداوة أقرب منهم إلى الحضارة، فكيف تظهر عندهم هذه العلوم؟ إن سنة التطور تقضي بأنها لم تكن معروفة قبل الإسلام، وبدأت تظهر في العصر الأموي، فكيف ظهرت؟

ب) النحو في اللغة والاصطلاح

قال ابن منظور[٢]: «النحوُ: القصدُ والطريقُ، يكون ظرفاً، ويكون اسماً، نحاه ينحوه وينحاه نحواً، وانتحاه. ونَحْوُ العربية منه، إنَّما هو انتحاءُ سَمْتِ كلام العرب في تصرُّفه من إعراب وغيره: كالتثنية والجمع والتحقير والتكبير والإضافة والنسب، وغير ذلك، ليلحقَ مَنْ ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها، وإن لم يكن منهم. أو إن شذَّ بعضُهم عنها رُدَّ به إليها. وهو في الأصل مصدرٌ شائع، أي نحوتُ نحواً، كقولك: قصدتُ قصداً، ثم خُصَّ به انتحاءُ هذا القبيل من العلم».

من كلام ابن منظور تستنبطُ تطوُّرَ لفظة النحو من الدلالة الحسّيّة على الطريق، إلى الدلالة المعنويّة على العلم.وعلى مثل هذا التطوُّر وقعَ ابن فارس حينما قال[٣]: «النون والحاء والواو كلمة تدلُّ على قَصْدٍ. ونحوتُ نحوَهُ.

(١) الصاحبي/ ١٣.
(٢) اللسان/ نحا.
(٣) معجم مقاييس اللغة٥/ ٤٠٣.

ولذلك سُمّي نحوُ الكلام، لأنه يقصد أصولَ الكلام، فيتكلّم على حسب ما كان العرب تتكلم به».

أمَّا أبو البقاء العكبري فقد عرَّف النحو بعد ما نضج، واتَّضحتْ مفاهيمه وأغراضُه، فقال[١]: «وإنّما سُمِّي العلمُ بكيفية كلام العرب في إعرابه وبنائه "نَحْواً"، لأن الغرضَ به أن يَتَحرَّى الإنسانُ في كلامه إعراباً وبناءً طريقةَ العرب في ذلك. وحدُّه عندهم أنه علمٌ مُسْتنبَطٌ بالقياس والاستقراء من كلام العرب. والقياسُ ألَّا يُثنَّى ولا يُجمع، لأنه مصدرٌ. ولكنه ثنِّي وجُمع لمَّا نُقل وسُمِّي به، ويجمع على أنحاءٍ ونُحُوٍّ».

ومن باب الحرص على الدقة ينبغي أن نشيرَ إلى أنَّ هذا التعريف الذي ذكره أبو البقاء العكبري في اللباب لا يعبّر تعبيراً دقيقاً عمَّا كان يدور في أذهان النحاة الأوائل كأبي الأسود الدؤلي وتلاميذه،وإنما يعبِّر عن الصورة المثلى التي بلغها النحوُ بعد أن نضج واحترق. أمَّا الخطوط الأولى التي كانت تمثل نحوَ العصر الأموي فقد رسَمَها د.محمد خير حلواني في حديثه عن " نشأة مُصْطلح كلمة النحو". وعن دراسته لتاريخ هذا المصطلح نقبس الخلاصة التالية[٢]:

«كان قَرَأةُ القرآن منذ أيام الرسول ﷺ يتلقَّونه عن مُقرىء ثقة.. وزُرِعتْ في تربة هذه الحلقات القرآنية بذورُ الدرس اللغوي، لأنَّ القراءة تثير من مسائل اللغة ما لا قِبل لجميع الناس به يومئذٍ.. ومَنْ كانوا متخلِّفين في الفصاحة كانوا في حاجة إلى ملاحظات لغوية تنبّههم إلى ما يجب عليهم ممارسته في القراءة.. ونُقِل عن عمر بن الخطاب: تعلَّموا " العربية"، فإنها تُشبِّب العقلَ، وتزيدُ في المروءة.

وهكذا ظهرَ أولُ مصطلح لهذا العلم اللغوي، وأعني به مصطلح "العربية". وكان يعنى به ما يشمل النحو والصرف والغريب واللهجات والأصوات... قال ابن سلام: كان أبو الأسود أول من استن العربية، وفتح بابها، وأنهج سبيلها، ووضع قياسها.

---

(١) اللباب في علل البناء والإعراب١/ ٤٠.

(٢) المفصل في تاريخ النحو العربي ١/ ١٢ وما بعد.

أمّا المصطلحُ الثاني، وهو "النحوُ" فمن الصعب الاهتداءُ إلى الزمن الذي استعمل فيه، إلَّا أن الروايات المنقولة تُشير إلى مرحلة متقدّمة، ترجعُ به إلى زمن أبي الأسود نفسِه. غير أن الذي يرجَحُ عندنا في هذا أنَّ الناس استعملوه مع مصطلح (العربيَّة) منذ القرن الأوَّل الهجريّ... نقل ابن سلام عن أبيه عن يونس بنِ حبيب قال: قلت ليونس: هل سمعتَ من أبي إسحاق شيئاً؟ قال: قلت له: هل يقول أحد الصَّويق؟ يعني السويق. قال: نعمْ، عمرُو بن تميم تقولُها. وما تريد إلى هذا؟ عليك بباب من النحو يطَّردُ وينقاس».

من كلام د. محمد خير حلواني تستطيعُ أن تستنبطَ أن مصطلحَ العربية أقدمُ من مصطلح النحو، وأن مصطلحَ النحو ظهر في النصف الثاني من القرن الأوَّل إمّا في زمان أبي الأسود الدؤلي [ت: ٦٩هـ] على سبيل الظنِّ، وإمَّا في زمان عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي [ت: ١١٧هـ] على سيبل القطع. وسواءٌ أأخذتَ بالاحتمال أم باليقين فبداية النحو بداية أموية خالصة، لا جاهلية ولا عباسية. ومصطلحه الثاني أخذ يطغى، ويزاحم الأول حتى زحمه.

ج) الصرف

قال ابن منظور[١]: «الصرف: ردُّ الشيء عن وجهه.. وتصريفُ الآياتِ تبيينُها، وقال الليث: تصريفُ الرياح صرفُها من جهة إلى جهة.. والصَّرْفُ: حِدثان الدهر، اسمٌ له، لأنه يصرف الأشياء عن وجوهها.. وقال أبو الهيثم: الصيرفُ والصيرفيُّ المحتال المتقلِّب في أموره المتصرِّف في الأمور، المجرب لها».

وليس فيما ذكر ابن منظور من معاني الصرف دلالة اصطلاحية، تعني علم الصرف.

وقال أحمد بن فارس[٢] - وفي قوله تلميحٌ إلى الدلالة الاصطلاحية-: «قال أبو عبيد: صرف الكلام: تزيينه والزيادة فيه». وميَّزَ ابنُ جني فيما عرَّف به الصرفَ هذا العلمَ من قسيمه النحو، فقال[٣]: «التصريفُ إنما هو لمعرفة أنفس الكلام الثابتة. والنحوُ إنما هو معرفة أحواله المتنقِّلة».

---

(١) اللسان/ صرف.

(٢) مقاييس اللغة ٣/ ٣٤٣.

(٣) المنصف ١/ ٤.

ويخطئُ من يتصوَّر أن النحوَ العربيَّ استلحقَ الصرف به، أو استردفه ليكون تابعاً له. فالعلمان صدرا عن مشكاةٍ واحدة هي اللغةُ العربيةُ، وهدفا إلى هدف واحد، هو حماية القرآن من اللحن. وكما يقعُ الخطأ في حركات الإعراب يقع في أبنية الألفاظ ومخارج الحروف. ولهذا لم يكن بدٌّ من ظهور العلمين في وقت واحد لكي يُحقِّقا غرضاً واحداً،وهو إتقانُ العربية لإتقان التلاوة.

د) اللغة

قال ابن منظور: «اللغةُ اللِّسْنُ. وحدُّها أنَّها أصواتٌ، يعبِّرُ بها كلُّ قوم عن أغراضِهم. وهي فُعْلة من لغوتُ أي تكلَّمت، أصلُها لُغْوة ككُرةٍ وقُلَةٍ وثُبةٍ. كلُّها لاماتها واوات. وقيل: أصلُها لُغَيٌ أو لُغَوٌ. والهاء عوض. وجمعها لُغىً، مثل بُرة وبرىً. وفي المحكم: الجمعُ لغاتٌ ولغونَ».

وذكر أبو البقاء الكفوي ما ذكره ابنُ منظور فيما حدَّ به اللغة، ثم قال[1]: «اللغة: ما جرى على لسان كلِّ قوم. وقيل: الكلامُ المصطلح عليه بين كلِّ قبيلة. وقيل: معرفةُ أفرادِ الكلمة وأوضاعها».

والحدُّ الذي ذكره صاحب اللسان أدقُّ ما عرِّفت به اللغة وأوجزه. وهو الحدّ الذي ذكره ابن جني في كتابه الخصائص، وأخذ به كبار العلماء قبل ابن منظور. وقبل أن ننتقلَ من حدِّ اللغة إلى ما درسه علماءُ العصر الأمويّ منها يحسنُ بنا ألا نمنِّيَ أنفسَنا بالوقوف على معجم أحاط باللغة وفقَ نظام صوتي كمعجم العين للخليل بن أحمد، وألَّا نتوقع الوقوعَ على دراسات عميقة دقيقة في وضع اللغة وأصولها واشتقاقاتها كالدراسات التي برع فيها بعد قرنين ابنُ جني وابن فارس في كتابيهما الخصائص والصاحبي، والتي سميت فقه اللغة.

لقد كان العصرُ الأمويُّ عصرَ جمع وزرع لا عصر ازدهار وإثمار، أي كان همُّ العلماء فيه أن يجمعوا كلَّ ما يستطيعون جمعه من أفواه الفصاح، وأن يبتدعوا ممَّا جمعوا أصول العلم التي تفرعت وأينعت في العصر العباسي. قال ابن النديم في حديثه عن تراث العصر الأموي[2]: «كان بمدينة الحديثة رجلٌ

(١) الكليات٤/ ١٧٠.

(٢) فجر الإسلام/ ١٦٧.

يقال له محمد بن الحسين جمَّاعة للكتب، له خزانة،لم أر لأحد مثلها كثرة، تحتوي على قطعة من الكتب العربية في النحو واللغة والأدب».

وقال ابن خلكان في ترجمة أبي عمرو بن العلاء [٧٠-١٥٤هـ][١]: «كان أبو عمرو أعْلَمَ الناس بالأدب والعربية والقرآن والشعر. وكانت كتُبُه التي كَتَبَ عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف.. وكانت عامةُ أخباره عن أعراب قد أدركوا الجاهلية. قال الأصمعيُّ: جلست إلى أبي عمرو بن العلاء عشر حجج، فلم أسمعه يحتجُّ ببيت إسلامي».

هـ) شذرات من النحو والصرف واللغة

من الغلوِّ في الإطراء أن نزعمَ أن علماءَ النحو والصرف واللغة في العصر الأمويّ قد بوَّبوا الأبواب، وقعَّدوا القواعد،وشفعوا القواعد بالشواهد، على النحو الذي يتجلَّى في كتاب سيبويه. ومن الغلوِّ أيضاً أن ننسبَ إلى أبي الأسود الدؤلي صُنْعَ المصطلحات من فاعل ومفعول، وحال وتمييز، ورفع ونصب، فهذه الفروع تنجم عن أصول، وأبو الأسود لم يكن يستندُ إلى أصول يفرّع منها، أو عليها. ومع ذلك «يذكر الزُّبيديُّ أن أبا الأسود عمل باب التعجُّب، وبابَ الفاعل والمفعول به، وغيرها من الأبواب». وربَّما كان هذا الرأي مستنبطاً من شذرات أومضت فيها الإشارات إلى هذه الأبواب، فجاء المتأخِّرون فاستخرجوا منها ما لم يذكر المتقدّمون. فباب التعجب الذي يُنسب وضعُه إلى أبي الأسود قد يكون مستنبطاً من الخبر التالي أو خبر آخر يقاربه:

«دخل أبو الأسود الدؤلي[٢] إلى ابنته بالبصرة، فقالت له: يا أبت ما أشدُّ الحر! ورفعت أشد، فظنها تسأله، وتستفهم منه: أيُّ زمان الحرّ أشدُّ؟ فقال لها: شهر ناجر - يريد شهر صفر- الجاهلية كانت تسمي شهور السنة بهذه الأسماء. فقالت: يا أبتِ إنما أخبرتك، ولم أسألك».

إنّ النصوصَ النحوية التي بلغتنا عن نحاة العصر الأموي، ومنهم أبو الأسود الدؤليّ [ت:٦٩هـ] وابن أبي إسحاق [ت:١١٧هـ] وعيسى بنُ عمر [ت:١٤٩هـ] لم تكن عند التحقيق أكثر من ومضات تلتمع في أذهان العلماء، لكنها لا تجد

(١) وفيات الأعيان ٣/ ٤٦٧.

(٢) الأغاني ط دار الثقافة ١٢/ ٣٠٢.

طريقاً إلى باب من أبواب النحو، فتأخذ مكانها فيه، ولا مصطلحاً تواضع النحاة عليه، فتتسمَّى به. ومن هذا الضرب:

جاء في كتاب سيبويه[١] «فإن سمَّيْتَ المؤنَّثَ بـ "عمرو" أو "زيد" لم يجز الصرف. هذا قول ابن أبي إسحاق وأبي عمرو». ومنه أيضاً: «قال أبو عبيدة: كان عيسى بن عمر يقول: حمالةَ الحطب نصب، يقول هو ذمٌّ لها». فأنت لا تستطيع أن تستنتج من الأول بابَ الممنوع من الصرف كله. ولا من الثاني باب نصب المفعول به بفعل محذوف على الاختصاص أو الذمّ. غير أنك قد تقع على نصوص يتجلَّى فيها ركنا التفكير النحوي والصرفي وهما السماع والقياس.

ومن هذا الضرب النصّ الصرفيُّ التالي المرويّ عن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي[٢]: «أصلُ الكلام بناؤُه على (فَعَل)، ثم يُبْنى آخرُه على عَددِ مَنْ له الفعلُ من المذكَّر والمؤنَّث من الواحد والاثنين والجميع. كقولك: (فعلتُ، وفعلنا، وفعلا، وفعلوا). ويُزاد في أوله ما ليس من بنائه، فيزيدون الألفَ كقولك: أعطيتُ، إنَّما أصلُها (عطوت)، ثم يقولون معطي، فيزيدون الميم بدلاً من الألف، وإنما أصلُها (عاطي). ويزيدون في أوساط (فَعَل) افتعل، وانفعل، واستفعل، ونحو هذا، والأصل (فعل). وإنما أعادوا هذه الزوائد إلى الأصل. فمن ذلك في القرآن: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ [الحجر: ١٥/ ٢٢] وإنما يريد: الريح ملقحة، فأعادوه إلى الأصل. ومنه قولهم: طوحتني الطوائح. وإنما هي: المطاوح، لأنها المطوحة».

قال د. محمد خير حلواني في تحليل هذا النصّ: «في هذا النصّ يتَّضحُ لنا الاستنباطُ والتأصيلُ بشكلٍ بيّن، إذ اصطنع الرجل الرموزَ والموازينَ. وذلك مهمٌّ جداً في تاريخ العلوم. فصيغةُ (فَعَل) ترمز لكل الأفعال الماضية المجرَّدة. ثم تتوالد منها الصيغُ الأخرى التي ترمز للأفعالِ المزيدة. وهذا يحقِّق له أن يصوغَ القوانين اللغويةَ صياغةً رياضية. وفي النصِّ إشاراتٌ صريحة إلى فكرة الأصل في الدرس اللغوي. وبهذا يميز اللواحقَ والزوائدَ اللفظية التي تدخل لمعان فرعية. وفوق هذا كلِّه نجد في النص منهاجاً أصولياً، يتساوى فيه السماعُ والقياس».

---

(١) ٣/ ٢٤٢.

(٢) المفصل في تاريخ النحو ١/ ١٥١.

ولمَّا كانت اللغةُ تُؤخَذُ بالسماع فإن الشذرات التي بلَغتْنا عن علماء العصر الأمويّ يبهتُ فيها القياسُ. ومنها[١]:

«كان عيسى بنُ عمر يتحدَّث في مجلسٍ فيه أبو عمرو بن العلاء، فقال عيسى في حديثه: ضَرَبه فَحُشَّتْ يده، بالضمّ، فقال أبو عمرو: ما تقول يا أبا عمر؟فقال عيسى: فَحُشَّتْ يدُه. قال أبو عمرو: فَحَشَّتْ يدُه». «وسُئل أبو عمرو بن العلاء[٢] عن اشتقاق (الخيل) فلم يعرف. فمرَّ أعرابيٌّ مُحْرم، فأراد السائلُ سؤالَ الأعرابيِّ. فقال أبو عمرو: دعني فأنا ألطفُ بسؤاله وأعرف. فسأله، فقال الأعرابيُّ: اشتقاقُ الاسم من فِعْل المسمّى. فلم يعرف مَنْ حضر ما أراد الأعرابيُّ. فسألوا أبا عمرو عن ذلك، فقال: ذهبَ إلى الخُيَلاء التي في الخَيْل والعُجب. ألا تراها تمشي العِرْضَنَّةَ خيلاء وتكبّراً؟».

فالنصّ الأول لا أثر فيه للقياس، لأن مأخذه السماع، فأنت تقدم شَلَّت يده بمعنى يبست كما قدم أبو عمرو حَشَّت، لأن البناء للمعلوم فيهما أشيع بين العرب من البناء للمجهول. والنص الثاني فيه رائحة القياس، لأن التعليل استنبط من الاشتقاق، وفي الاشتقاق بعض القياس. ولذلك سمَّى ابنُ فارس معجَمه الاشتقاقيَّ الفذَّ "مقاييس اللغة".

و) تكامل هذه العلوم وتداخلها

ذكرنا قبلُ أن هذه العلوم الثلاثة: النحوَ والصرفَ واللغةَ نبعتْ من منبع واحد، وهو الحرص على قراءةِ القرآن قراءةً مُتقنةً بريئةً من أوشاب اللحن. ولهذا لم يكن من المُستغرب أن ينجم عن اتحادها في المنبع اتحادٌ في العمل، وأن تتعاون على إنجاز ما نُدِبت له، وأن يتجلَّى هذا الاتحاد في العلماء أنفسهم، فيكون النحويُّ صرفيّاً ولغويّاً في آن. وقد أشار أحمد أمين إلى هذا الاتحاد، فقال[٣]: «علماءُ النحو كانوا أيضاً علماءَ لغة وأدب، لأن هذه الفروع لم تنفصل، وتتّحدد، ويتميّز كلُّ عالم بعلم منها إلَّا بعد العصر الأوّل».

---

(١) مجالس العلماء/ ١٢٠.

(٢) طبقات النحويين واللغويين/ ٣٥.

(٣) ضحى الإسلام/ ٤٥٧.

وقال أيضاً[١]: «العالمُ بالنحو كان عالماً باللغة، وإن كان بعضُ العلماء أبرزَ في اللغة، وبعضُهم أبرزَ في النحو. وذكرنا أن العراق كان أسبقَ الأقطار في تدوينِ اللغة والنحو، وكان له الفضلُ في ذلك. البصريّون ثمّ الكوفيون. ومن أشهر علماء البصرة عنبسة الفيل، ويحيى بن عاصم الليثي [ت: ٨٩هـ]، ويحيى بن يعمر [ت: ١٢٩هـ]، وأبو عمرو بن العلاء [ت: ١٥٤هـ]، وابن أبي إسحاق الحضرمي [ت: ١١٧هـ]».

ولم يقتصر التداخل والتكامل على هذه العلوم، بل تداخلت وتكاملت فيما بينها، فغدت أسرة واحدة، ثم داخلت علوماً أجلَّ منها وأخطر كالفقه والتفسير، فإذا هي بعض العلوم الدينية، قال د. محمد خير حلواني[٢]: «إن جهود ابن عباس اللغوية توفرت على التفسير، ويغلبُ على الظن أن علم العربية بفروعه المختلفة كان يعرض في مجالس تفسير غريب القرآن، كما يغلب على الظن أن ما ألّفه أبو عمرو، ويونس، والكسائي، وأمثالهم (فيما بعد) من كتب في معاني القرآن إنما هو تطوير لمجالس ابن عباس وحلقاته، مع الاستفادة ممَّا استنبط من قوانين اللغة، وما فسَّرَ به الحالات الإعرابية».

(٧) الكيمياء والطب

قد يقعُ الباحثُ على أخبار، تنسبُ الاشتغال بالكيمياء إلى بعض العلماء في العصر الأموي. ويقرأُ في كتب التراجم أن خالدَ بن يزيد كان من أوائل الأمويين الذين عُنوا بالصنعة، وأن له فيها رسائل، لكنه لا يقعُ إلا على نصوص قليلة من إنشائه، لا تثبت أنه أوغل في هذا العلم، أو بَرَع فيه. قال ابن خلكان[٣]: «أبو هاشم خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي، كان من أعلم قريش بفنون العلم. وله كلام في صناعة الكيمياء والطبّ. وكان بصيراً بهذين العلمين، مُتقناً لهما. وله رسائلُ دالة على معرفته وبراعته».

ذكر الزركلي ما يشبه الكلام السابق، ثم شكَّكَ فيه، فقال[٤]: «شكَّ ابن

(١) المصدر السابق/ ٤٦١.
(٢) المفصل في تاريخ النحو ١/ ٧٨.
(٣) وفيات الأعيان ٢/ ٢٢٤.
(٤) الأعلام.

الأثير في بعض نواحي علمه، فقال: يقال إنه أصابَ علم الكيمياء، ولا يصحُّ ذلك لأحد.. وقال ابن النديم: كان خالد بن يزيد فاضلاً في نفسه له همَّة، ومحبَّة للعلوم. خطر بباله حبُّ الصنعة (الكيمياء) فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين، ممَّن كان ينزل مصر، وقد تفصَّح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي».

والنصوصُ القليلة التي ظفرنا بها لا تدلُّ على أكثر من ملاحظات، ليست من الكيمياء في شيء، يشتركُ في ملاحظتها الكيميائيُّ وغيرُه من الناس. قال ابن عساكر[١]: «رُوي أن خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان كان عند عبد الملك، فذكروا الماءَ، فقال خالد بن يزيد: منه ماءُ السماء، ومنه ماء يستقيه الغيمُ من البحر، فيعذبه الرعدُ والبرق. فأمَّا ما يكون من البحر فلا يكون له نبات، وأمَّا النبات فما كان من ماء السماء».

وما قاله ابنُ النديم في كيمياء يزيد يمكنُ أن يقال مثلُه في طبِّ غيره، إذْ من المعروف أن أكثر الأطباء كانوا من غير العرب، والنصوصُ المأثورة عنهم- وإن نُقلتْ بلسانٍ عربيّ مبين- هي إلى الترجمة أقربُ. وليس فيها من الطبّ إلا نصائح، تناصح العربُ بأمثالها، وورد في الطبّ النبوي ما يبزُّها. ومنها قول تياذوق الطبيب للحجاج[٢]:

«لا تأكل من الطعام إلا فتيّاً، ولا تشرب الدواءَ إلَّا من علَّة، ولا تأكل الفاكهةَ إلا في أوان نُضْجها، وأَجِدْ مضغَ الطعام، وإذا أكلت نهاراً فلا بأسَ أن تنام، وإذا أكلت ليلاً فلا تنمْ حتى تمشيَ ولو خمسين خطوة».

ومن هذه النصائح الطبية ما روى الأعمش عن عبد الملك بن أبجر الكناني- وكان في أيام عمر بن عبد العزيز- إذ قال[٣]: «دع الدواء ما احتمل بدنك الداء»، وقال: «المعدة حوض الجسم، والعروق تشرع فيه، فما ورد فيها بصحة صدر بصحة، وما ورد فيها بسقم صدر بسقم».

---

(١) مختصر تاريخ دمشق ٨/ ٣٧.

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء/ ١٧٩.

(٣) المصدر السابق/ ١٧١.

(٨) الغناء

ربَّما كان الغناءُ من أقرب الأغراض غير الأدبية إلى الأدب، وأولاها بالكلام المطوَّل المفصَّل. وحسبُك دليلاً على مكانته وشهرته أن في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني أخباراً كثيرة عن شيوع هذا الفن وذيوعه في العصر الأموي، وأن قسماً كبيراً من المغنين والملحنين والشعراء الذين أسهموا في الغناء نظماً وشدواً كانوا من رجال العصر الأموي.

لقد فرضت الحضارةُ المستقرّةُ، والترفُ الآخذُ بالاتساع، والتأثرُ بالأعاجم، ومخالطةُ العرب للقيان هذا الفن على المجالس، وراح المشتغلونَ به يصفونه وصفاً ينمُّ على حسٍّ رهيف في تذوُّق الأصوات، وعلى فهم عميق لمعاني الشعر، واهتزاز طروب للأساليب الرفيعة في النظم والتوقيع. قال عبيد الله بن سريج المغني[1] [ت: ٩٨هـ]:

«المصيبُ المحسن من المغنين هو الذي يُشبع الألحانَ، ويملأ الأنفاس، ويعدِّل الأوزان، ويفخِّم الألفاظَ، ويعرف الصواب، ويُقيم الإعراب، ويستوفي النغم الطوال، ويحسن مقاطيعَ النغم القصار، ويصيب أجناس الإيقاع، ويختلسُ مواقع النبرات، ويستوفي ما يشاكلها في الضرب من النقرات».

(٩) كلمة أخيرة في الأغراض غير الأدبية

حينما سمَّيْنا التفسيرَ والعقيدة والسيرةَ والمقاضاة والنحو والطبَّ والغناء أغراضاً غير أدبية كنَّا قد ذهبنا في التسمية مذهبَ من يضيِّق نطاق الأدب، فيحصره في الأغراض التقليدية، ويقصر النثرَ الأدبي على الخطب، والرسائل، والمواعظ، والحكم والأمثال، والوصايا، والمناظرات، والمحاورات، والوصف.

وبعد أن درسنا ما درسنا من نصوص الأغراض غير الأدبية، وهي التفسيرُ والعقيدة والسيرة والمقاضاةُ والنحو والطب، ثبت لنا أننا حجَّرنا واسعاً، وأن هذه الأغراض تضربُ إلى الأدب بأكثر من سَبَبٍ ونسب، وأنها، إن لم تكن نثراً فنياً، يصوّر الجمال، فإنها تمتلك كثيراً من عناصره. وأنَّ أبعدها عن الأدب، وهو الطبُّ، يطوف بنصوصه طائف من جمال.

---

(١) الأغاني ١/ ٣١٥- النغم: ج نغمة.

أمَّا ما دأب عليه الدارسون العصريّون من إغفالهم هذه الأغراض فيمكنُ تعليله بخمس علل: أولاها أنَّ فيها من الفائدة العلمية فوق ما فيها من المتعة الفنية. والثانية أن أكثر الذين صنعوها كانوا من العلماء. والثالثة أن الخيال والعاطفة - وهما عنصران بارزان من عناصر الأدب - يضمران في هذه النصوص. والرابعة أن في طائفة من هذه النصوص - ولا سيّما النحو والصرف - عناصرَ عقلية كالقياس يجعلها إلى العلم أقربَ منها إلى الأدب. والخامسةُ أن بين هذه النصوص - ولا سيّما نصوص اللغة- ما سخِّر لخدمة العلوم الدينية كالفقه والتفسير، ففقد صبغته الأدبية، واحتفظ بصبغته العلمية.

قال د. محمد خير حلواني[1]: «كان الاهتمامُ بلغة الشعر والاستشهاد به على غريب القرآن مألوفاً عند الصحابة، ولا سيّما ابن عباس... وكان الاحتجاجُ بكلام العرب غير الشعر ممَّا يستعان به على فهم كلمة قرآنية غريبة. ومن ذلك ما رَوَوْه عن ابن عباس».

(١) المفصل في تاريخ النحو ١/ ٧٤.