إرهاصات فلسفة التاريخ عند المؤرخين المسلمين الأوائل

د. محمود إسماعيل*
أستاذ التاريخ الإسلامى
كلية الآداب- جامعة عين شمس - مصر

معلوم أن الخلاف بين المؤرخين يكمن أساسا حول مسألة التفسير أو التأويل، أى معرفة الأسباب والعلل الكامنة وراء أحداث التاريخ ووقائعه. ذلك أن المؤرخ حين يؤرخ لموضوع ما عليه أن يجيب عن أسئلة ثلاثة زساسية هى: ماذا حدث؟ وكيف حدث؟ ولماذا حدث؟ والإجابة عن السؤالين الأولين لا تثير أى خلاف، إنما يشجر الخلاف أصلا فى الإجابة عن السؤال الثالث، لا لشئ إلا لأنها تعكس منظور أو «مخيال» المؤرخ الذى هو نتاج ثقافته وأيديولوجيته. ومعلوم أن الأيديولوجيا تفت فى مصداقية المعرفة وتلونها بألوان قد تكون مجافية للحقيقة.

ولعل هذا يفسر دعوة بعض المدارس التاريخية إلى التغاضى عن تفسير الوقائع التاريخية والاهتمام فقط بتحقيق مصداقية الأخبار. لكن هذه الدعوة تنقص من قدر المؤرخ، وكذلك من نتاج عمله وتجعله «إخباريا» ليس إلا، وتحكم على جهوده بالقصور، لأن علما بلا تعليل علم ناقص فى التحليل الأخير.

فغاية العلم هى الوقوف على الأسباب والعلل التى تحرك الظواهر الطبيعية والإنسانية على السواء. ومن ثم أصبح قانون «السببية» أهم قوانين العلم على الإطلاق.

وفى مجال العلوم الإنسانية - ومن ضمنها التاريخ بطبيعة الحال - جرى الاهتمام بالتعليل أو التأويل أو التفسير إلى حد ظهور علم لهذا الغرض هو علم «الهرمينيطيقا». وتعاظم دور هذا العلم إلى درجة الطموح إلى التنظير باعتباره أقصى درجات العلم وأسماها.

ومعلوم أن نشأة علم التاريخ عند المسلمين كانت نشأة عملاقة، بشهادة جمهرة الدارسين والباحثين. لذلك أهتم المؤرخون الرواد بالتعليل والتفسير باعتباره مطلبا

أساسيا لاكتمال عملية كتابة التاريخ، وتطورت جهود الأجيال التالية من مؤرخى الإسلام لتصل إلى درجة مرموقة فى هذا المجال بولوج باب «فلسفة التاريخ».

من هنا تطمح هذه الدراسة إلى معالجة إشكالية التفسير – التى طالما اختلف القدماء والمحدثون بصددها – عند المؤرخين المسلمين الأوائل.

ما سنحاول إثباته بالفعل هو أن المؤرخين المسلمين الرواد ولجوا باب التفسير إلى حد التنظير منذ نشأة علم التاريخ الإسلامى فى منتصف القرن الثانى الهجرى وحتى منتصف القرن الخامس الهجرى، حيث بلغ تطور الفكر التاريخى ذروته. لقد مر الفكر التاريخى الإسلامى خلال هذه الفترة بحقب ثلاث، تمثل الأولى منها طور النشأة، وتبدأ من منتصف القرن الثانى إلى منتصف القرن الثالث الهجرى، وهى فترة شهدت سيادة نمط الإنتاج البورجوازى على الصعيد الاقتصادى والاجتماعى، ونشأة العلوم وتدوينها، كانعكاس للمد الثقافى المتعاظم والمعبر عن عطاء الطبقة الوسطى. وفى مجال علم التاريخ، وضعت مناهجه، وتحددت موضوعاته، وطرق المؤرخون باب التفسير على استحياء.

أما المرحلة الثانية، وتشمل الفترة ما بين منتصف القرنين الثالث والرابع الهجريين، فقد سادها نمط الإنتاج الإقطاعى الذى عكس تأثيره على سائر الأصعدة، ومنها الصعيد الثقافى بطبيعة الحال. إذ تأثرت النهضة العلمية والثقافية بغلبة الاتجاهات الغيبية والنصية على حساب المد العقلانى الذى لازم مرحلة التأسيس. وبديهى أن يتأثر الفكر التاريخى، موضوعا ومنهجا ورؤية، بغلبة الرؤية اللاهوتية.

أما المرحلة الثالثة، وتشمل الفترة ما بين منتصف القرنين الرابع والخامس الهجريين، فقد سادها النمط البرجوازى فى الإنتاج مرة أخرى وأخيرة، الأمر الذى أسفر عن تأثيرات إيجابية سياسيا واجتماعيا وثقافيا. وبديهى أن يتأثر الفكر التاريخى بتلك التحولات، ليصل إلى أوج ازدهاره، حيث بلغ التفسير العلمى العقلانى للتاريخ مداه وشهد العصر بواكير فلسفة التاريخ.

تلك مقدمة عامة، تعرض لغاية الدراسة وتحدد معالمها، وتعد توطئة لبسط هذه المعالم مفصلة موثقة.

فى طور نشأة علم التاريخ الإسلامى، يتفق الدارسون على أن هذه النشأة

الإيجابية كانت تعبيرا عن مد ثقافى مزدهر، باعتبار التاريخ من أهم مقومات الثقافة العربية والإسلامية[1]. وقد أسهم فى تلك النشأة جيل من المؤرخين الأفذاذ، كالطبرى، والبلاذرى، وابن طيفور، واليعقوبى، وابن قتيبة، وابن عبد الحكم وغيرهم ممن اعتبرهم ابن خلدون رواد علم التاريخ فى الإسلام[2].

وبتتبع منحى سير هؤلاء المؤرخين[3] نجد أن معظمهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى التى تبنت النهضة العلمية والفكرية فى الإسلام، فكانوا موسوعيى الثقافة ليبرالى التفكير[4]، بما أهلهم لتأصيل ركائز علم التاريخ موضوعا ومنهجا ورؤية.

وما يعنينا فى هذه الدراسة هو الوقوف على طبيعة هذه الرؤى، أو بالأحرى موقفهم من إشكالية التعليل والتأويل. وفى هذا الصدد، يخطئ من تصور أن الحديث عن هذه الرؤى عند هذا الجيل من المؤرخين أمر سابق لأوانه[5]، صحيح أن جل اهتمامهم انصب على الأخبار وتحقيقها، لكنهم لم يغفلوا تعليلها وتحليلها. وفى هذا المعنى ذكر اليعقوبى[6]: «وليعلم الناظر فى كتابنا هذا إلى اعتمادى فى كل ما أخطرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه، والآثار التى أنا مسندها إلى رواياتها، دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل».

والدارس لأخبار اليعقوبى لا يعدم وجود رؤية خاصة للتاريخ فحواها الربط بين حركة الأحداث وحركة الأفلاك. وعند غيره من معاصريه نقف على رؤى أخرى وضعانية وعلمية، فالبلاذرى – مثلا – عول على تأثير الاقتصاد فى الصيرورة التاريخية فى كثير من الأحيان. أما ابن قتيبة فهو يمحور وقائع العصر الرشيدى حول مسألة الصراع على الخلافة. واتخذ بعض المؤرخين من ذكر عبارات بعينها فى مواضع أيضا – مثل «والله أعلم» – ما يدل على موقف مضمر للمؤرخ يفهمه القارئ اللبيب، نظرا لوجود محاذير تحول دون الإفصاح، ولا غرو، فمعلوم أن الحنابلة رجموا دار الطبرى بالحجارة[7].

ولعل تلك المحاذير كانت من وراء تبنى بعض المؤرخين تفسيرات أسطورية أو تيولوجية أوردوها من باب التقية[8]، كذا تعويل البعض الأخر على التفسيرات العنصرية [9] والطائفية تحت تأثير تواجد الشعوبية والصراعات المذهبية[10].

الإيجابية كانت تعبيرا عن مد ثقافى مزدهر، باعتبار التاريخ من أهم مقومات الثقافة العربية والإسلامية[1]. وقد أسهم فى تلك النشأة جيل من المؤرخين الأفذاذ، كالطبرى، والبلاذرى، وابن طيفور، واليعقوبى، وابن قتيبة، وابن عبد الحكم وغيرهم ممن اعتبرهم ابن خلدون رواد علم التاريخ فى الإسلام[2].

وبتتبع منحى سير هؤلاء المؤرخين[3] نجد أن معظمهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى التى تبنت النهضة العلمية والفكرية فى الإسلام، فكانوا موسوعيى الثقافة ليبرالى التفكير[4]، بما أهلهم لتأصيل ركائز علم التاريخ موضوعا ومنهجا ورؤية.

وما يعنينا فى هذه الدراسة هو الوقوف على طبيعة هذه الرؤى، أو بالأحرى موقفهم من إشكالية التعليل والتأويل. وفى هذا الصدد، يخطئ من تصور أن الحديث عن هذه الرؤى عند هذا الجيل من المؤرخين أمر سابق لأوانه[5]، صحيح أن جل اهتمامهم انصب على الأخبار وتحقيقها، لكنهم لم يغفلوا تعليلها وتحليلها. وفى هذا المعنى ذكر اليعقوبى[6]: «وليعلم الناظر فى كتابنا هذا إلى اعتمادى فى كل ما أخطرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه، والآثار التى أنا مسندها إلى رواياتها، دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل».

والدارس لأخبار اليعقوبى لا يعدم وجود رؤية خاصة للتاريخ فحواها الربط بين حركة الأحداث وحركة الأفلاك. وعند غيره من معاصريه نقف على رؤى أخرى وضعانية وعلمية، فالبلاذرى – مثلا – عول على تأثير الاقتصاد فى الصيرورة التاريخية فى كثير من الأحيان. أما ابن قتيبة فهو يمحور وقائع العصر الرشيدى حول مسألة الصراع على الخلافة. واتخذ بعض المؤرخين من ذكر عبارات بعينها فى مواضع أيضا – مثل «والله أعلم» – ما يدل على موقف مضمر للمؤرخ يفهمه القارئ اللبيب، نظرا لوجود محاذير تحول دون الإفصاح، ولا غرو، فمعلوم أن الحنابلة رجموا دار الطبرى بالحجارة[7].

ولعل تلك المحاذير كانت من وراء تبنى بعض المؤرخين تفسيرات أسطورية أو تيولوجية أوردوها من باب التقية[8]، كذا تعويل البعض الأخر على التفسيرات العنصرية [9] والطائفية تحت تأثير تواجد الشعوبية والصراعات المذهبية[10].

وقد تعاظمت هذه الرؤى اللاعلمية خلال المرحلة التالية التى شهدت ظواهر التمزق والفرقة السياسية وتفاقم النعرات العصبية والعنصرية وانتكاسة الفكر العقلانى، كنتيجة لغلبة نمط الإنتاج الإقطاعى، مع تواجد شاحب للبورجوازية.

بديهى أن يتأثر الفكر التاريخى بتلك المعطيات السلبية، ولا أدل على ذلك من تدهور مكانة علم التاريخ فى نظر مصنفى العلوم فأسقطوه بالكلية من مصنفاتهم باعتباره يفتقد إلى صفة العلمية(11). وهو أمر لفت نظر مؤرخ فذ كالمسعودى، حين اعتبر مؤرخى العصر مسؤولين عن تدهور علم التاريخ «وإبادة آثاره وطمس مناره»(12)، خصوصا من أصبح منهم من «مورخى البلاط»، أو ممن اشتغل بالتاريخ خدمة لعلم الحديث بالأساس(13)، فكانوا لذلك محدثين، أكثر منهم مؤرخين، بشهادة ابن النديم(14)، لذلك لم يخطئ باحث ثقة حين اعتبرهم «أنصاف مؤرخين»(15)، فهموا غاية التاريخ فهما قاصرا مؤداه التبرير للسلاطين وإمتاعهم فى مجالس السمر، حيث غدت «الأسمار مرغوبا فيها ومشتهاة.. فصنف فيها الوراقون وكذبوا»(16).

لقد أفسد «مؤرخو السلطة» علم التاريخ إلى حد تطويع الدين لخدمة السلطان.

وجرى اعتبار ثوراتهم الاجتماعية من قبيل «المحن» و«الفتن»(17) التى يجب أن يقمعها السلطان دون هوادة.

بديهى والأمر كذلك، أن تنزلق روى المؤرخين إلى التفسيرات الأسطورية والإثنية والطائفية وتقديس الأبطال المؤيدين بالعناية الإلهية(18)، كما فشت الرؤى التهويمية التى تربط حركة الأحداث بالطوالع والنجوم(19).

أما عن مؤرخى المعارضة فقد احتفظ بعضهم بالكثير من إيجابيات مرحلة التأسيس، فكتبوا التاريخ على أساس «الدراية» لا «الرواية» معولين فى التعليل والتفسير على العقلانية والمنطق، منددين بمفاسد السلطة ورجالاتها(20).

ومع ذلك تأثر البعض الآخر سلبا بمعطيات العصر السياسية والثقافية، فلم تخل مصنفاتهم من تهويم الرؤية والشطط فى الرأى. لقد كتب هؤلاء فى الغالب الأعم وفق منطق «الدفاع» عن مذاهبهم وايديولوجياتهم، فاتسمت كتاباتهم بالسجالية والتعصب. كما روجوا لأفكار تهويمية أسطورية كفكرة «المهدى» أو «المخلص». مما فت فى قيمة ما صنفوا من تواريخ دارت معظمها حول عقائد مذاهبهم ورجالاتهم(21).

فعلى سبيل المثال أرخ شليمة محمد بن الحسن (ت280هـ) لبعض حركات المعارضة، لكن كتابه صودر وأحرق، كما دون سعد بن عبد الله القمى (ت299هـ) كتابا عن الشيعة لاقى المصير نفسه. وإذا أفلت كتاب «مقاتل الطالبيين» للأصفهانى من المصادرة، فيعد أنموذجا للكتابات ذات الطابع المأساوى «البكائى» التى تتعالى فيها التشنجات العاطفية على التفسيرات العقلانية والواقعية.

وفى المنحى نفسه صنف مؤرخو المعتزلة عن مذهبهم ورجالاته وأعلامه، كما هى حال البلخى (ت319هـ) فى كتاب «طبقات المعتزلة». أما مصنفات المتصوفة فاتخذت فى الغالب الأعم طابعا أخلاقيا، إذ استهدف مصنفوها تغيير الواقع بالنصح والوعظ أو الدعاء من أجل الخلاص. يفهم هذا من مصنفات صوفية مثل «مواعظ الخلفاء» و«ذم المنكر» و«الفرج بعد الشدة» ... إلخ وكلها تتنكب طريق العقلانية وتعول على الخرافات والكرامات والخوارق.

على أن الرؤى العقلانية لم تختف تماما خصوصا عند نفر من مؤرخى المعارضة، بل لانعدم وجود ثلة من المؤرخين الذين ارتقوا بالكتابة التاريخية موضوعا ومنهجا. تعليلا وتحليلا وتأويلا. ويرجع ذلك فيما نرى إلى أن الصراع بين البورجوازية والإقطاع – ومن ثم بين العقل والنقل – لم يحسم حسما قاطعا، مما أتاح للقوى البورجوازية وفكرها العقلانى النقدى التجريبى مكانا فى الساحة وإن كان ضيقا ومحاصرا. وفى هذا الصدد يعد المسعودى (ت 346هـ) المؤرخ أنموذجا معبرا عن هذا التيار، الأمر الذى يجعلنا نتوقف عنده مليا للوقوف على رؤيته العلمية للتاريخ.

ولعل فى حياة المسعودى إبان أواخر عصر «الإقطاعية المرتجعة» وأوائل عصر «الصحوة البورجوازية الثانية» ما يلقى الضوء على عقلانيته وموسوعيته[22]. يضاف إلى ذلك كونه تاجرا ينتمى إلى الطبقة الوسطى اجتماعيا، وإلى الاعتزال الزيدى مذهبيا[23]، مما أهله ليتسم بمكانة مرموقة بين مؤرخى عصره. ولعل اشتغاله بالجغرافيا ومزجه إياها بالتاريخ وتعويله على الرحلات طوال أربعين عاما[24] كان من وراء اتساع منظوره ورحابة مخياله، ومن ثم اتسام رؤيته التاريخية بالعقلانية والواقعية والشمول.

فى كتابه «مروج الذهب» تأريخ عالمى متطور، بالقياس للتواريخ العالمية

السابقة. ففى عرضه الأحداث مزج بين التاريخ وعلم الكلام، فالعالم فى نظره «مخلوق»[25] كما يذهب المعتزلة. وفى وصفه للأمم والشعوب مزج بين الاثنوغرفيا والثقافة، أو وقوفه على ما يمكن تسميته بـ «الأنثروبولوجيا الثقافية». ومعلوماته الجغرافية حافلة بالتأويلات والتفسيرات التى تربط بين حركة التاريخ وحركة الكواكب، وكذلك بينه وبين الجغرافيا الطبيعية. وفى هذا الصدد وقف على تأثير التربة فى الإنتاج الغذائى، وتأثير الأخير فى طبائع وأمزجة البشر[26].

وحين عرض للعرب رصد أنماط حياتهم مميزا بين مرحلتى البداوة «التوحش» والحضارة، مقدما تصورا متطورا لطبيعة العمران البشرى[27] تأثر به ابن خلدون فيما بعد. وفى تأريخه للعالم الإسلامى اتسمت رؤيته بالشمول، فجمعت بين التاريخ السياسى والحضارى فى آن، كما أعمل ميزان النقد فى الروايات قبل اعتمادها، بالدرجة نفسها التى عول فيها على الاستقراء والاستنباط فى مجال التفسير[28].

ولا نبالغ إذ نقرر أنه طرق باب «التنظير» حين عول على شمول النظرة خلال الأزمنة الطويلة، فأتيح له «استخراج كل دقيق من معدنه، وإثارة كل نفيس من مكمنه» على حد قوله[29].

وفى كتابه «التنبيه والإشراف» نجد بدايات مقاربة «فلسفة التاريخ» ذلك أن هذا الكتاب يعد آخر ما صنف المسعودى، كما أنه بمثابة «بانوراما» عامة لتاريخ البشرية، فأفاد فيه من مؤلفاته السابقة، فلم يحفل بالأخبار وتحقيقها بقدر استنطاقها لتتبلور فى صورة أحكام ومقولات أفاد فى صياغتها من سائر المعارف المتاحة. فقد أبرز - مثلا - تأثير الجغرافية فى التاريخ السياسى، فعرض الباحث أشبه ما تكون «بالجيوبوليطيقا»[30]. كما عرض لتاريخ العقائد فى مباحث ذات صلة بالانثروبولوجيا الثقافية وعلم الأديان المقارن، حيث تابع ورصد المشترك الإنسانى العام فى مجال الدين مبرز اسمه «التواصل» و«الاستمرارية»[31] فى صورة أقرب ما تكون إلى «الإنسانيات» المعاصرة، ولا غرو، فقد تابع تأثيرها فى التاريخ والحضارة الإسلامية[32]، بما ينم عن نزعة «هيومانية» بعيدة عن التعصب والتحجر.

وفى عرضه للتاريخ الإسلامى أبرز الأسباب والعلل المباشرة والعامة[33]، فطرق مجال الرأى والرؤية فى آن. فإذا أضيف إلى ذلك إحكامه الصلة بين المعارف

المختلفة لتدخل ضمن موضوع التاريخ، نؤكد صدق حكم بعض الباحثين[34] بأن السمعودى قدم الرؤية الحضارية للتاريخ.

ونذهب نحن إلى أبعد من ذلك فنعتبر المسعودى من رواد فلسفة التاريخ، ولا مبالغة فى ذلك البتة، إذ نجد فى مصنفه ما يشى بالرؤية البيولوجية للتاريخ حين تحدث عن «نشأة الدول وشبابها وهرمها وعلل جميع ذلك»[35]، ودعوته إلى ضرورة معرفة المؤرخ «كيف تدخل الآفات على الملك وتزول الدول، وتبيد الشرائع والملل، والآفات الخارجية المفترضة لذلك»[36]. لقد وقف بحق على ما أسماه فلاسفة التاريخ المحدثون «بالظروف الموضوعية» التى هى نتاج عوامل داخلية وأخرى خارجية تتضافر معا لإحداث «حركية» التاريخ وصيرورته. هذا فضلا عن شمول هذه الصيرورة لسائر الظواهر المادية[37] والروحية التى توحدت فى مخيال المسعودى وتأطرت فى ذهنه تأطيرا عقلانيا. كانت جهود المسعودى فى مجال التفسير والتنظير مدخلا أساسيا لازدهار الفكر التاريخى خلال القرن التالى – من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجريين – الذى شهد «صحوة بورجوازية» تركت أثرا إيجابيا فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة.

وبديهى أن يتطور علم التاريخ خلال قرن الازدهار هذا موضوعا ومنهجا ورؤية.

ولعل من أسباب ومظاهر هذا الازدهار ، اكتساء الكتابة التاريخية طابعا دنيويا، بعد اختفاء المؤرخ المحدث وظهور المؤرخ الكاتب والتاجر والوراق والأديب وحتى الطبيب.

منها أيضا الازدهار الذى عم سائر أصناف العلوم والفنون والآداب المختلفة سواء على الصعيد المنهجى أو المستوى المعرفى، وكما كان معظم مؤرخى العصر ذوى ثقافة موسوعية، فقد أفادوا منها فى مجال الكتابة التاريخية. ولعل من أهم جوانب تلك الإفادة اقتباس المشتغلين بالتاريخ الكثير من قواعد «المنهج العلمى التجريبى» الذى ترسخ فى هذا العصر – بفضل ابن الهيثم وابن سينا والبيرونى وغيرهم – مبديل عن اقتباس منهج أهل الحديث، كما كان الحال إبان القرن السابق. بفضل ذلك كله احتل علم التاريخ مكانة جلية فى كتب تصنيف العلوم[38]، فقد أفرد الخوارزمى بابا «لأخبار التاريخ» فى مصنفه «مفاتيح العلوم»[39]، كما خصص ابن النديم فصلا

مطولا عن «المؤرخين والتاريخ والنسابة»[40] فى كتابه «الفهرست». واعتبر إخوان الصفا علم التاريخ من العلوم الأساسية التى وظفوها لتثقيف الأتباع والأعوان.

وليس جزافا أن يعترف جل دارسى علم التاريخ الإسلامى بهذه النقلة التى اكتمل بفضلها العلم «فبلغ سن الرشد»[41]، واختط المؤرخون طرائق وقواعد جديدة أثرت العلم موضوعا ومنهجا ورؤية[42]، فتحول «من الرواية إلى الدراية»[43]. ولا غرو، فقد تطورت موضوعات التاريخ المطروقة من قبل، واستحدثت موضوعات جديدة، كالاهتمام بالتاريخ الاقتصادى ومفرداته[44]، ومزج التاريخ بالجغرافيا والسياسة بالفلسفة[45] والعقائد والذهنيات وغيرها من مقومات التاريخ الحضارى.

وشهدت المظان التاريخية تطورا مماثلا، فجرى الاعتماد على الوثائق والمذكرات الخاصة والآثار والنقود وغيرها، كما جرى الاهتمام بنقد المصادر المكتوبة[46]، فصنفت كتب خاصة فى نقد الروايات والرواة. وغدت الأخبار المستقاة من المشاهدة والعيان حجر الزاوية فى المادة التاريخية المعول عليها.

وأفضى مناخ التسامح والحرية الذى ساد العصر إلى كسر الإكراهات والمحاذير التى كانت تغل يد المؤرخ فى الكتابة، وتحول بينه وبين التزام الصدق والموضوعية، كما تقلصت السخائم العصبية والصراعات المذهبية والنعرات الإقليمية أو كادت، لنجد بعض مؤرخى الفرس - كحمزة الأصفهانى على سبيل المثال - ينصف العرب، ويكتب بموضوعية عن أهل السنة على رغم تشيعه[47]. وحين صنف ابن النديم كتابه «الفهرست» خصصه لما وقف عليه من مصنفات «عن جميع الأمم من العرب والعجم»[48].

فى ضوء تلك المعطيات الإيجابية - وغيرها - تطورت الكتابة التاريخية، وانصب الاهتمام على التحليل والتعليل والتفسير والتنظير، خصوصا بعد «استقرار الرواية»، واستهدف المؤرخون الوصول إلى الحقائق وتوظيفها فى شحذ الوعى عن طريق التثقيف والتربية والتنوير[49]. كما جمع بعض المؤرخين بين التاريخ وفلسفة الأخلاق - كما هى حال مسكويه على سبيل المثال - حرصا على توخى الصدق وتحاشى الكذب[50]. وفى هذا الباب كتب أحد مشاهير مؤرخى العصر يقول: «إن التاريخ تجارب... والرأى لقاح العقل، والتجربة نتاجه، والخير مقصد الحجى، والاجتهاد منهاجه»[51].

ويشى هذا النص المقتصد، بالكثير من خصائص الكتابة التاريخية فى هذا العصر، وما يعنينا هو الوقوف على تطور الفكر التاريخى خلاله فى مجال الرأى والرؤية والتأويل والتنظير.

وأول ما يلاحظ فى هذا الصدد، التعويل على العقل فى مجال التفسير(52)، حيث عرف البعض علم التاريخ بأنه «علم علل الأحوال»(53). واشتهرالبعض الآخر بإرداف ذكر الحدث «بذكر السبب»(54) كما هى حال هلال الصابى ومسكويه على سبيل المثال. ولا غرو، فقد أخضع مؤرخو العصر الكثير من الموضوعات اللاهوتية والغيبية لسلطان العقل(55)، فقد اتسعت رؤاهم لتجمع الكون برمته فى وحدة كلية واحدة. يقول أحدهم: «فالناظر فى كتابنا هذا كالمشرف المطلع على العالم مشاهدا حركاته وعجيب أفعاله»(56)، ولم يجد جلهم غضاضة فى الجمع بين الدين والعلم(57)، فتناولوا الكثير من القضايا الدينية دون خوف أو وجل. وحسبنا أن حمزة الأصفهانى – على سبيل المثال – جمع بين التاريخ الدينى والتاريخ الدنيوى فى مصنف واحد، كما جمع أيضا بين التاريخ والفلسفة(58). وكان ذلك إيذانا بظهور التاريخ المفلسف. وفى هذا الصدد قام إخوان الصفا بدور بارز أفاد منه المعاصرون واللاحقون. وحسبنا الإشارة إلى بعض ما سطروا فى رسائلهم عن قيام الدول وسقوطها.

يقول الإخوان(59): «اعلم يا أخى بأن أمور هذه الدنيا دول ونوب تدور بين أهلها قرنا بعد قرن ومن أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد... واعلم بأن كل دولة لها وقت منع تبتدئ، وغاية إليها ترتقى، وحد إليه تنتهى. فإذا بلغت أقصى غاياتها، ومدى نهاياتها، تسارع إليها الانحطاط والنقصان، وبدأ فى أهلها الشؤم والخذلان، واستأنف فى الآخرين من القوة والنشاط والظهور والانبساط، وجعل كل يوم يقوى هذا ويضعف ذاك وينقص إلى أن يضمحل الأول المقدم، ويستمكن الآتى المتأخر».

ونعتقد أن الكثيرين من صفوة مؤرخى العصر كانوا ضمن هذه الجماعة ولعل من أشهرهم مسكوية (ت421هـ) الذى ترأس مدرسة ضمت أبا شجاع والصابى والبغدادى والبيرونى وغيرهم. ونظرا لأهمية ما تضمنه كتابه «تجارب الأمم» من آراء ورؤى فى تفسير التاريخ، نتوقف عنده لرصد بعض مقولاته وتنظيراته.

يجمع الدارسون على أن مسكويه اختط للكتابة التاريخية مسارا جديدا، قوامه

تحويل الوقائع إلى أحكام ومقولات، تبدأ بالتدبير الذى يسبق الحدث، ثم ذكر الحدث كتجربة إنسانية، ثم تعليل تلك التجربة، وأخيرا ما تمخضت عنه من دروس وعبر. لقد اعتبر مكسويه التاريخ مستودعا للتجربة الإنسانية، وعنوان كتابه «تجارب الأمم» شاهد أمين على ذلك.

وما يعنينا إثباته أن رؤيه مسكويه للتاريخ من نتاج عوامل شتى، منها كونه زيديا اعتزاليا جمع بين عدل واعتدال المذهب الزيدى وبين عقلانية المعتزلة.

منها أيضا حظه العريض من تحصيل علوم عصره الطبيعية والرياضية والفلسفية والأدبية والاجتماعية، وإفادته منها جميعا فى صياغة منظوره التاريخى.

والجديد الذى قدمه هذا المنظور يكمن فى طرح كل ما لا يقبله العقل – حتى لو كان مقدسا – والإلحاح على «ما كان تدبيرا بشريا لا يقترب بالإعجاز»(60).

وقد ساقته هذه النظرة إلى الاهتمام بالجوانب الاقتصادية الدقيقة «ما لم يلفت إليه غيره، وقد يقف على أمر صغير قد يكون فيه درس كبير»(61). ومن هنا عول على النظرة النقدية للمرويات، واعتمد فيها ما يقبله العقل، كما اعتمد على حصاد مشاهداته وصلاته واستخلص منها جميعا مادة كتابه الذى اعتبره البعض(62) أهم ما كتب فى التاريخ الإسلامى. لقد نظر مسكويه إلى الروايات التى حوتها كتب التاريخ باعتبارها محض «أخبار تجرى مجرى الأسمار والخرافات لا فائدة منها غير استجلاب النوم بها»(63). ومن هنا حرص أشد الحرص على قياس الأخبار على العقل المنوط بتمحيصها أولا، ثم استكناه عللها بعد ذلك.

من الجديد الذى تفرد به مسكويه أيضا، إدماج الرأى فى التجربة(64)، واستخلاص العوامل المؤثرة من هذا الدمج فى صياغة الأحداث الكبرى. وفى هذا الصدد أولى مسكويه السياسات الاقتصادية اهتماما كبيرا باعتبارها العامل المؤثر فى السياسة(65)، بل فى العمران كله(66).

وحق لنا أن نسجل له سبقا فريدا حين فطن إلى مسؤولية الطبقة الوسطى عن خراب العمران فى العالم الإسلامى الوسيط(67)، وتفسير حركات العيارين وثورات العوام بالسياسات والإجراءات الاقتصادية المشتطة. وفق الرؤية نفسها فسر استقرار الأحوال السياسية وازدهار العمران بالسياسات الاقتصادية الرشيدة(68). لقد كان بحق

أول مؤرخ إسلامى يفطن إلى أهمية التفسير المادى للتاريخ.

فى المكانة نفسها نضع أبا ريحان البيرونى (ت440هـ) كمؤرخ طفر بالفكر التاريخى طفرة كبرى، خصوصا فى مجال التفسير والتنظير.

كان البيرونى - كمسكويه والمسعودى - شيعيا زيديا اعتزاليا، اشتغل بالسياسة ثم لفظها إلى العلم والمعرفة(69)، فحاز قصب السبق فى الإلهيات والمنطق والفلك، والجغرافيا إلى جانب التاريخ بطبيعة الحال، وأسهم إسهامة كبرى فى المنهج العلمى التجريبى. وحسبه أنه كان أول من تحدث عن «القانون» العلمى كمصطلح(70).

كتب البيرونى عددا من المؤلفات فى التاريخ، لم يبق منها سوى كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة»، وكتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، وما يعنينا هو الوقوف على رؤية البيرونى للتاريخ، أو بالأحرى ما أضافه من جديد فى مجال التفسير والتنظير.

يعد الكتاب الأول تاريخا حضاريا للهند، مقارنا بحضارات الأمم الأخرى، بما يشى باتساع «المخيال» التاريخى لمؤلفه، فضلا عن ثقافته العريضة والموسوعية التى تتمثل فى احتواء الكتاب على دراسات معمقة فى العقائد والإتنولوجيا والأنثروبولوجيا، إلى جانب أبحاث أخرى فى الميتافيزيقا والطبيعة، مزج البيرونى بينها جميعا، وصاغ هذا المزيج صياغة فلسفية معمقة(71).

على الرغم من وفرة زخم تلك المعلومات إلا أن البيرونى صنفها وبوبها فى تسلسل واتساق ينم عن ادراك ووعى بالصلة الوثيقة بين المعارف المختلفة، وقدرة فى فهم اصطلاحاتها.

والأهم من ذلك ما قدمه من رؤية «أنطولوجية» تجمع كل ظاهرات الوجود المحسوس والمعقول فى وحدة واحدة، كذا النظر إلى الأمم والشعوب المختلفة نظرة متوحدة أيضا، تأسيسا على وجود «مشترك إنسانى عام» فى القيم والحضارة ، فقد تساوت فى هذا المعنى جميع الأمم(72). لذلك يعد الكتاب شاهدا على منهجية جديدة تعالج موضوعات جد مبتكرة فى صياغة فلسفية منطقية.

ولا جدال فى أنه قدم رؤية فلسفية تجمع بين إنجازات العلوم المختلفة والتجارب

البشرية التى أفرزتها فى منظومة واحدة.

وفى هذا الصدد يقف الدارس على مقولات مهمة فى فلسفة التاريخ، منها أن قيام الدول لا يتحقق «إلا باجتماع الملك والدين»[73]. منها أيضا الوقوف على تأثير البعد الطبقى - بمعناه العلمى - فى صياغة الوقائع والأحداث، تأسيسا على أن الطبقات نتاج «عمل أو صناعة أو حرفة»[74]. منها أيضا وجود علاقة عضوية بين المحسوس والمعقول[75]، انطلاقا من فلسفة «وحدة الوجود»، فالعالم نتاج أفعال بشرية تصنع «العمران»، وهو «معمور بالحرث والنسل»[76]، والحضارة «مشترك إنسانى عام»[77].

نستخلص مما سبق استناد فلسفة التاريخ عند البيرونى على العقل النقدى أولا، والوجود المادى ثانيا، والفعل البشرى أخيرا[78]. لذلك كان على وعى تام بتفرده فيما توصل إليه، كما كان حريصا على تقديم دروس تعليمية للمؤرخين عن شروط الكتابة وإشكالياتها ومرجعياتها ومناهجها، وهى دروس تفرد بها عن رؤية ووعى، يقول فى ذلك «لقد أعيتنى المداخل فيه (أى ما توصل إليه) مع حرصى الذى تفردت به فى أيامى»[79].

ومن أهم ما استحدث البيرونى فى مجال المنهج بخصوص «المرجعيات»، حكمه بأن ما يحصله المرء عيانا أهم بكثير مما يعرفه سماعا «فليس الخبر كالعيان.. لأن العيان هو إدراك عين الناظر المنظور إليه فى زمان وجوده... أما الخبر فيكون عن الشئ الممكن الوجود»[80]. وفى حديثه عن الأسباب التى تحول دون الموضوعية فى الكتابة التاريخية يقول: «وللخبر آفات ... وفيه الصدق والكذب». ورد الكذب إلى «تفاوت الهمم وغلبه الهراش والنزاع على الأمم». فمن مخبر عن أمر كذب يقصد فيه نفسه فيعظم به جنسه... ومن مخبر عن متقرب إلى خبر بدناءة الطبع أو متقيا لشر... ومن مخبر عن جهل وهو المقلد للمخبرين[81].

ونعتقد أنه وقف بذلك على الأسباب الذاتية والموضوعية التى تحول دون المصداقية. والأهم من ذلك أن البيرونى طبق القواعد المنهجية هذه حين صنف كتبه فى التاريخ.

أما عن رؤيته التاريخية فى كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية»، فكانت

أكثر تفلسفا وأعمق نظرا، لأن الكتاب مصنف فى التاريخ العالمى، قدم فيه البيرونى صورة للتاريخ البشرى والحضارة الإنسانية وفق منهج يرصد النتائج المهمة والآثار العميقة التى وجهت التاريخ الإنسانى كله، وغالبت الزمان والمكان لتقف شاهدا على عظمة الإنسان، وفى هذا الصدد فطن المؤلف إلى ما يمكن أن نطلق عليه «الزمان التاريخى». إذ نقف عليه من خلال جدل الزمان مع الأحداث، حيث يفرق بين الغث منها والسمين. أما الغث فيذهب جفاء، وأما السمين فيبقى لينفع الناس. وهذا السمين هو الذى عرض له البيرونى فى كتابه بدلا من «أعمال الملوك وأفاعليهم مما تمجه الآذان ولا تقبله العقول»(82).

وبصدد التمييز بين الغث والسمين فى وقائع التاريخ، توسل البيرونى بمنهج «الاستدلال بالمعقولات، والقياس بما يشاهد من المحسوسات» بعد «تنزيه النفس عن التعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرياسو»(83).

لقد عول على المحسوس فى معرفة المنقول، ووقف على الغائب من خلال معرفة الشاهد، تأسيسا على وحدة الوجود المعرفى، وقياسا على وحدة الوجود الأنطولوجى، ومن خلال ذلك قد البيرونى تأريخا مصفى بعيدا عن التحريف والزيف الذى «هو خداع للأمم»(84).

هذا المنهج القويم – فيما رأى – جاء نتيجة ثقافة عريضة ودراسة فى العلوم الطبيعية والرياضية، فضلا عن نتاج جهوده للارتقاء بالمنهج العلمى التجريبى. ولعله تأثر كذلك بهذا المنهج، حين انفرد بين مؤرخى العصر الوسيط بالوقوف على أهمية ما نسميه الآن «بالمنهج الكمى» «الكوانتم» المؤسس على الجداول والإحصاءات والمعادلات الرياضية وتوظيفها فى دراسة العلوم الإنسانية(85). لذلك كله وغيره حق للأستاذ «سخاو» القول بأن البيرونى يعد من أعظم العقول التى أنجبتها البشرية.

خلاصة القول، إن نشوء وتطور منهجية التفسير التاريخى كان مرتبطا بتاريخ العلم والثقافة فى الإسلام، وكلاهما كانا بالمثل نتيجة معطيات سوسيوتاريخية، اقتصادية وسياسية.

الهوامش

1- جب (هاملتون): دراسات فى حضارة الإسلام، الترجمة العربية، ص 153، بيروت 1964.

2- مقدمة ابن خلدون، ص4، القاهرة، ب.ت.

3- راجع: محمود اسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، جـ1، ص 286، 287، الدار البيضاء 1981.

4- روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، ص 92، بغداد 1964.

5- أنظر: على أدهم: بعض مؤرخى الإسلام، ص 33، القاهرة، ب.ت.

6- كتاب البلدان، ص 358، ليدن 1891.

7- ياقوت: معجم الأدباء، ج18، ص59، طهران 1965.

8- عن مزيد من المعلومات فى هذا الصدد، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ، ص 293-294.

9- راجع على سبيل المثال: أبو العرب تميم: طبقاء علماء إفريقية، ص 14 وما بعدها، تونس 1968.

10- عن المزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ1، ص 298- 297.

11- روزنتال: المرجع السابق، ص 48.

12- المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، جـ1، ص 5، بيروت، ب.ت.

13- بروكلمان: تاريخ الأدب العربى، الترجمة العربية، جـ3، ص 68، القاهرة 1991.

14- الفهرست، ص 231, 232، القاهرة 1348هـ.

15- انظر: شاكر مصطفى: التاريخ والمؤرخون العلرب، جـ1، ص 204، بيروت 1983.

16- ابن النديم: المرجع السابق، ص 308.

17- صنف الشيبانى (ت273هـ) كتابين يحملان هذين العنوانى.

18- سالم أحمد محل: المنظور الحضارى فى التدوين التاريخى، ص 121، قطر 1997.

19- روزنتال: المرجع السابق، ص 159.

20- عن نماذج لهذا الصنف من المؤرخين: راجع: ابن النديم: المرجع السابق، ص 151, 150, 147, 146.

21- نفسه، ص 127 ,182.

22- شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ2، ص 47 ,48.

23- المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، جـ1، ص4 من مقدمة المحقق، بيروت، ب.ت.

24- المسعودى: التنبيه والإشراف، ص 7، ليدن 1893.

25- مروج الذهب، جـ1، ص 26.

26- نفسه، ص 84 ,85.

27- نفسه، ص 137-170.

28- شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ1، ص 52.

29- مروج الذهب، جـ1، ص6.

30- التنبيه والإشراف، ص 5 ,6.

31- نفسه، ص 137 وما بعدها.

32- نفسه، ص 214، وما بعدها.

33- نفسه، ص 31، وما بعدها.

34- انظر : شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ2، ص 47.

35- التنبيه والإشراف، ص 3.

36- نفسه، ص 4.

37- روزنتال: المرجع السابق، ص 187.

38- جب: المرجع السابق، ص 77.

39- ص 60-80، القاهرة 1930.

40- الفهرست، ص 37 وما بعدها.

41- شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ1، ص 203.

42- ياسر نور: التأثير المنهجى لعلوم الحديث فى مناهج المؤرخين المحدثين، ص 149, 101، رسالة ماجستير مخطوطة، المنصورة 1999.

43- عفت الشرقاوى: أدب التاريخ عند العرب، ص 76، بيروت 1973.

44- روزنتال: المرجع السابق، ص 163.

45- ابن النديم: المرجع السابق، ص 120.

obeikandl.com

46 ميتز (آدم): الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، جـ1، ص 340، القاهرة 1957.

47- بروكلمان: المرجع السابق، ص 60.

48- الفهرست، ص 3.

49- محمود إسماعيل: إخوان الصفا، ص 67 وما بعدها، القاهرة 1998.

50- شاكر مصطفى: المرجع السابق، جـ1، ص 454.

51- أبو شجاع: ذيل كتاب تجارب الأمم، ص 4، القاهرة ب.ت.

52- عبد العزيز عزت: ابن مسكيه، ص 92، القاهرة 1946.

53- أبو شجاع: المرجع السابق، ص 5.

54- هلال الصابى: تاريخه، ص 336، القاهرة، ب.ت.

55- سالم أحمد محل: المرجع السابق، ص 122.

56- المطهر المقدسى: البدء والتاريخ، جـ1، ص 17.

57- روزنتال: المرجع السابق، ص 102.

58- انظر: حمزة الاصفهانى: تاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء، ص 27، برلين 1340هـ.

59- رسائل إخوان الصفا، جـ1، ص 180، بيروت، ب.ت. وعن مزيد من النصوص فى فلسفة التاريخ عند الإخوان، راجع: محمود إسماعيل: نهاية أسطورة، ص 59 وما بعدها، القاهرة 2000.

60- مسكويه: تجارب الأمم، جـ1، ص 3، طهران1987 .

61- أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ1، ص 208، القاهر 1966.

62- روزنتال: المرجع السابق، ص 196.

63- تجارب الأمم، جـ1 ص 22.

64- مرجوليوث: المرجع السابق، ص 123.

65- نفسه، ص: 143.

66- تجارب الأمم، جـ2، ص 69، القاهرة ب.ت.

67- نفسه، ص 6.

68- نفسه، ص 127, 128.

obeikandl.com

69- البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة، ص 10 ,11 من مقدمة المحقق بيروت 1984.

70- راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ2، مجلد 2، ص 40 ,41، القاهرة 2000.

71- البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة، ص 4 وما بعدها.

72- نفسه، ص 138.

73- نفسه، ص 55.

74- نفسه، ص 70.

75- نفسه، ص 78.

76- نفسه، ص 25.

77- نفسه، ص 119.

78- نفسه ص 107.

79- نفسه، ص 12.

80- نفسه، ص 13.

81- نفسه، ص 64.

82- البيرونى: الآثار الباقية ص 100.

83- نفسه، ص 4.

84- نفسه، ص 204 وما بعدها.

85- عن نماذج فى هذا الصدد، راجع: الآثار الباقية، ص 105 على سبيل المثال.

obeikandl.com