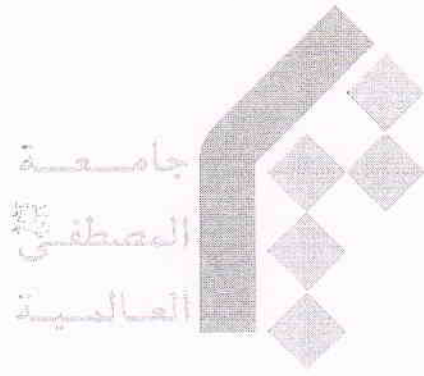




حوزة الإمام الخميني قدس سره - سورية

رسالة الماجستير فرع الفقه والمعارف الإسلامية

اختصاص: الفلسفة الإسلامية

العنوان:

فلسفة التاريخ عند حسن الهمداني

(٢٨٠ - ٣٦٠ هـ) - (٨٩٣ - ٩٧٠ م)

الأستاذ المشرف: الدكتور هادي فضل الله

الطالب: نبيل محمد صالح عيضة الحاشدي

العام الدراسي: ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ م

بطاقة شكر وتقدير

تحرار الكلمات وتعجز التعابير عند وصف المشاعر التي أحس بها، وأنا بحمد من الله وتوفيقه على مشارف قطاف ثمرة جهد وعمل دؤوب متواصل، فها هي غرسة العلم التي غرستها منذ سنين قد أينعت وحن قطافها.

وانه لمن دواعي الاعتراف بالفضل والجميل أن أتذكر أستاذي الكريم الأستاذ الدكتور هادي فضل الله، الذي ساهم في رعاية هذه الغرسة، وتعهدها، ورواها بقطرات من العلم والمعرفة، بما آتاه الله من سعة العلم، وحسن الرأي، والنصيحة الصائبة.

فقد تولاني برعايته الكريمة، وبذل جهداً كبيراً في الإرشاد، والتوجيه، والمتابعة الدؤوبة بتيسير الدراسة خطوة بخطوة حتى أوصاني إلى بر الأمان.

فله مني جزيل الشكر، وخالص الامتنان، وإن كان الشكر ليعجز أن يوفيه جزءاً بسيطاً من حقه. كما أخص بالذكر الجهاز الإداري لجامعة آزاد الإسلامية والأساتذة الكرام وعلى رأسهم الدكتور علي جملان، والأستاذ علي طالب.

الإهداء

إلى كل مقاوم...

إلى المقاومين في وطني الحبيب، فلسطين والعراق.
إلى مَنْ صافحتهم يدي أول مرة، فتقاطرت بين أناملنا قطرة عطرًا ومحبة.
إلى الذين أحببتهم وأحبوني، إلى من تركوا في حياتي أجمل الذكريات.
إلى كل إنسان مازال يحلم بتحقيق مبادئه ومثله.
إلى كل البسطاء الذين تعزيهم أحلامهم الجميلة.

نبيل

المقدمة:

معلوم أن وقائع التاريخ كثيرة، وأفهام الناس لها متعددة، وتدوين التاريخ غزير ومديد، وتعلق الجميع به شديد، فهو قوام المجتمع، وعليه تبنى المدنيات وتبعث الأمم. كما أن التاريخ موضع ثقة الناس بعضهم بالبعض الآخر. وذلك لن يمنع من وقوع الجماعات الإنسانية والأقوام منذ القديم في سياق الدخول في سجل التاريخ وسيلة أو بأخرى مما جعل عقول بعضهم تنمو وتتنوع.

غير أن المغالطات في التاريخ لا تعد ولا تحصى حتى أصبح الأفراد والمجتمعات تتنافس وتتناحر فيما بينها بمقدار ما تضيف على تاريخها من مجد ورفعة وبطولة، وصناعة وغزو. لذا فقد نهض رجال للتبته وبيان ما يعتري التدين والتحليل التاريخي من الزيف والتحريف والتطفل والسذاجة، حيث ترتب على عملهم نشأة علم جديد يتعامل مع الوقائع التاريخية بشكل آخر، ويسمى علم التاريخ قديماً وفلسفة التاريخ حديثاً. ولقد ازدادت اهتمامات ورغبات الأمم بموضوع علم التاريخ، وقيمته، وتطوراته بشكل ملحوظ في زمننا هذا، فهو علم يمكن أن يستخدم موضوعه كسلاح، إذ يتجاوز الأمر هنا حدود المفاخرة والمباهاة، إلى الحد الذي يكسب الثقة بالنفس، والتغلب من هذه الناحية لا يقل التاريخ خطورة عن الأسلحة المادية في بعض الحالات، خاصة ونحن في ظرف تاريخي نعيش صراعاً حضارياً وغزواً ثقافياً؛ لذا فنحن بحاجة ماسة للتبرير التاريخي، والصفاء والانسجام الروحي مع الماضي والحاضر.

فما أحوج أمتنا الإسلامية إلى تدقيق وسائلها العملية والفلسفية، لرؤى وانقطاعات طويلة، ونكسات مؤلمة ثم أننا، لا يكفي أن نعي تاريخنا وأنيبتنا فحسب، بل ينبغي الإطلاع على هويات الأمم الأخرى وتاريخها وعطاءات عقول رجالها، حتى لا يغرر بنا، وتعبث الدعاية بأذهاننا، وتسري الحقائق والظنون أمام أعيننا وبصائرنا تلك

هي العوامل الجوهرية التي دفعتنا إلى بحث موضوع فلسفي في الحضارة العربية الإسلامية.

وإذا كان أشهر المفكرين المسلمين قد أخذوا حظهم من الدراسة والبحث، فإن الهمداني بقي مغموراً، ولم تظهر حتى الآن دراسة عنه في المجال الفلسفي والفكري اللهم إلا بعض الدراسات التي سلطت الضوء على جوانب قليلة من فكرة، وهذا، من الدوافع للخوض في غمار هذا البحث.

ومن دوافع البحث الكشف عن المنهج السليم في قراءة وفهم التاريخ، وأبطال الأفكار الساذجة أو غير الموضوعية التي من شأنها أن تبعد الإنسان عن الحق، وتصرف النظر عن جوهر الأشياء، وعن القيم والسنن الحقيقية والواقعية، التي تقف فعلاً وراء الأحداث التاريخية، وتوجهها بشكل عام. وبما أن لكل أمة تاريخها وخصائصها وعباقرتها ومفكراتها وفلاسفتها، ونمط عيشتها، ومكانتها في التاريخ البشري، من هنا لا يجوز لواحد منها أن تعد نفسها أفضل من الأخرى؛ إلا بما قدمته من صلاح ونفع للبشرية، وإن كانت الأمم متفاوتة في مشاركتها في حركة التاريخ العالمي؛ وذلك يرجع إلى الظروف المتاحة والعوامل المتراكمة تاريخياً لكل أمة من الأمم. فقد كان للحسن الهمداني دور كبير في توضيح مفهوم فلسفة التاريخ، فسبق عصره فكان إنتاجه الفكري والفلسفي ضمن الظروف التي عاشها أمراً عظيماً، وحاول بفلسفته الإجابة عن أسئلة كثيرة لعل أهمها الإجابة عن سؤال توقف عنده الهمداني طويلاً، حول حالة البؤس والتمزق والضعف التي كان يعيشها المجتمع اليمني حينذاك، بالمقارنة مع القوة والتقدم والوحدة التي تحققت في بلاد الشام والعراق.

كذلك من الأسباب التي دفعتنا إلى البحث في فلسفة التاريخ عند الهمداني، الرغبة في الوقوف على جانب من فلسفته الموسوعية، وتفهم أهمية الدور الذي निيض به هذا الجانب في تكوين الفلسفة العربية الإسلامية، على طريق إعادة قراءة التاريخ من منظور فكري، قراءة تكشف من خلالها أهمية العودة إلى التاريخ، والوقوف عند

محطات فيه كانت فترات هامة في تاريخ الشعوب، وتواصل تاريخي لمختلف الميادين الإيديولوجية التي تتطلع بدور في التاريخ.

ومن دوافع البحث أيضاً دراسة الفكر الحضاري للهمداني الذي نادى به في حياته حيث سعى لإحياء المشروع الحضاري لقيام الحضارة اليمنية الإسلامية، مع الإشارة إلى أن أحداً لم يدرس المشروع الحضاري هذا ولم يلقِ عليه ضوءاً أو أي اهتمام من الباحثين أو المهتمين بالفكر الإسلامي.

ومن الصعوبات التي واجهتنا في كتابه هذا البحث الذي يتناول فلسفة التاريخ عند الهمداني صعوبات جمة ومن أهمها:

١- عدم توفر المخطوطات وخصوصاً مخطوط أحوال العرب في بنكيبور تحت رقم ٢٣١٢/١، ومخطوط الطالع والمطارح، في جمهورية مصر العربية، بمكتبة بلدية الإسكندرية.

وبالرغم من ذلك استطعنا الحصول على بعض المخطوطات للهمداني التي ساعدت على إنجاز هذا البحث.

٢- تناثر فكره الفلسفي في ثنايا مؤلفاته العديدة، مما سبب صعوبات في الإطلاع على فكره الفلسفي، لمناقشة مفهوم فلسفة التاريخ عنده.

٣- ندرة الدراسات التي تناولت فكر الهمداني كفيلسوف، ومفكر، ذي مشروع حضاري، حيث وجدنا أن أكثر الدراسات ذهبت على أنه مؤرخاً لا فيلسوفاً.

وقد اقتضى الوقوف على الأفكار السابقة تقسيم الرسالة إلى مقدمة، وتمهيد وثلاثة فصول، وخاتمة، حاولنا فيها ما أمكننا ذلك، أن نقدم دراسة لإبراز تلك الأفكار، ولغيرها من الأفكار الأخرى التي تضمنتها الدراسة الفلسفية للتاريخ عند الهمداني.

خصص التمهيد للحالة السياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية في القرنين الثالث والرابع هجريين، وفيه حاولنا ذكر الحالة السياسية والصراعات المذهبية والقبلية في اليمن، وأسبابها؛ وكذلك الأحوال الاقتصادية، وتأثيرها على الوضع الاجتماعي والسياسي، وثم ذكر الأحوال الثقافية والفكرية، والمدارس العلمية، كما ذكرنا بعض من

سيرة

رواد هذه المدارس، ومن أدباء، وشعراء، ومؤرخين وفلاسفة يمنية، وتم دراسة تأثير هذه العوامل والأحوال السياسية والاقتصادية والفكرية، على الهمداني مما كان من أثرها ظهوره كمفكر، يدعو إلى تطور بلاده.

كما تم التعرف إلى مكونات الهمداني الثقافية، التي نحت به منحى مميزاً تجاه علوم عصره.

وخصص الفصل الأول لحياة الهمداني، ويتضمن عدة فقرات، والفقرة الأولى بحثت في سيرته الفكرية، فتكلمنا على ولادته ونشأته في صنعاء، ودرسته فيها، ومن ثم رحلاته الدراسية إلى صنعاء ومكة، ورحلاته التجارية، وتم دراسة محنته في سجن صنعاء وصنعاء، وأسباب ذلك أو أثرها على سيرته الفكرية والسياسية بشكل عام. واستعرضنا في الفقرة الثانية مؤلفاته ومنهجيته وأسلوبه في التأليف، حيث خالف كثيراً من علماء عصره في التأليف التقليدي، ونحى المنحى النقدي والمنهج العلمي التجريبي.

والفصل الثاني خصص لتحديد فلسفة التاريخ لغة واصطلاحاً، وعرض أفكار أشهر الفلاسفة كالقديس أوغسطين، وابن خلدون، وفوكو، وفولتير، وكانط، وهيغل، الذين تناولوا التاريخ من مدارس مختلفة، وهذا ما قاد إلى عدم العثور على مبدأ أو قاعدة متفق عليها، عن إجابة؛ متى ظهرت فلسفة التاريخ؟ ولتكون النظرة أكثر شمولية للتفسير الديني للتاريخ، كان لابد من دراسة مفهوم فلسفة التاريخ من منظور ديني مسيحي، كالقديس أوغسطين نموذجاً، ونظريته في العناية الإلهية، والتي فسر بها سقوط الإمبراطورية الرومانية بيد البرابرة، وفي نظريته هذه أعفى فيها الإنسان من مهمة صنع تاريخه، وأرجع أمر ذلك إلى مبدأ مفارق متعال يحدد مجرى تطور وقائع التاريخ البشري، ويوجه أحداثه ويحكم أفعال الناس ويكمن خلف ذلك كله. وتناولنا في فلسفة التاريخ الإسلامي ومفهوم الدين الإسلامي للتاريخ من خلال النص القرآني والسنة النبوية، وهذا كان أهم الدعائم في فلسفة الهمداني لتفسيره لحوادث التاريخ.

ثم عملنا على توضيح الآراء المفسرة لمفهوم فلسفة التاريخ، بالطريقة المثالية وبالطريقة الواقعية، لأن المفاهيم حالياً منقسمة بطبيعتها إلى أحد الاتجاهين الشائعين في زمننا كما في الماضي.

أما في الفصل الثالث والأخير، فقد خصص لكلام على فلسفة التاريخ عند الهمداني. تناول الفصل منهجية ومفهوم التاريخ عند الهمداني، التي تضمنت آراءه في النظر إلى التاريخ، أسس التعامل مع دراسة أحداث التاريخ، وكيفية قراءتها، وكذلك لمن يكتب التاريخ، وكيف يتم دراسة التاريخ.

كما ركز هذا الفصل على عرض رؤية الهمداني في الحضارة وأثرها في نشأة دولة، وتم دراسة نظريته الدينية والجغرافية، والاقتصادية في قيام الحضارات.

وركز الفصل الثالث كذلك على دراسة المشروع التاريخي ومفهوم الدولة عند الهمداني، في العوامل المؤثرة في سير التاريخ كالدين، والاقتصاد والطبيعة، ومفهوم الدولة، وأسسها، ومكوناتها وعلاقتها بالحضارة.

تمهيد

قبل دراسة حياة الهمداني وفكره، لابد من ذكر أحوال اليمن في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين، سياسياً واقتصادياً وفكرياً، فقد أثرت هذه الأوضاع في فكر الهمداني الذي كان نموذجاً للفكر والأدب حينذاك، وتلك الإفراسات الفكرية في اليمن كان من أثارها ظهور الهمداني كمفكر، يدعو إلى تطوير بلاده وتقدمها في مختلف المجالات.

أ. الحالة السياسية:

كانت بلاد اليمن في نهاية الدولة الأموية وبداية العصر العباسي (القرن الثاني الهجري - الثامن الميلادي)، تعاني من وطأة الفتن والاختلافات المذهبية، مما أدى إلى انقسام البلاد وتفتتها إلى دويلات صغيرة، أنهكتها المنازعات والمنافسات، وأفقدتها وحدتها السياسية، وإن نظرة سريعة إلى ماضي اليمن التليد تظهر ذلك الرقي والتقدم الذي تشهد به آثار تلك البلاد وسدودها ومعابدها ومدنها^(١). لقد أسهم اليمنيون بنصيب كبير في الحضارة الإنسانية، وانتشرت قبائلهم في شتى البقاع، حتى إن بعض الروايات تذكر أن «أصل البربر في بلاد المغرب من اليمن ومن أبناء النعمان بن حمير بن سبا»^(٢).

بدأت اليمن الموحدة تكون إحدى الولايات التابعة للدولة الإسلامية، وتتابع عليها الولاة من قبل الرسول ومن تولى بعده، وقد بدأت اليمن حركة الانفصال عن حكم المدينة، منذ بداية حكم الخليفة الأول أبي بكر، وذلك عندما رفض اليمنيون إعطاء الزكاة والعشر (الضرائب) للمدينة احتجاجاً ورفضاً لسياسة الخليفة نحوهم؛ لأن

(١) حرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٢م، ص ٢٤.

(٢) سعد زغلول، تاريخ المغرب العربي، ط ١، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٢٦.

الرسول (ص) لم يورّد هذه الأموال إلى المدينة، بل كانت تقسم لأهل اليمن، واستقرت الأوضاع نوعاً ما بعد قمع ما تسمى بحركة الردة.

وخرج اليمنيون للفتوحات الإسلامية منذ تولي الخليفة الأول، وحتى في العهد الأموي، فقد فتحوا بلاداً وسكنوها ومصروها كبلاد الشام والفسطاط وخراسان.

إضافة إلى ذلك فقد قاموا بعدة ثورات في العهد الأموي كثورة حجر بن عدي اليمني ضد معاوية ابن أبي سفيان، فكانت نهايته أن قتله معاوية. ناهيك عما قاموا به في سقوط الدولة الأموية.

علاوة على ذلك دور اليمنيين في قيام الدولة العباسية، فحسب ما أشارت إليه المصادر أن من أبرز من قام بالدعوة العباسية سرّاً كان النقباء والذين معظمهم من زعماء القبائل اليمنية^(١).

توالى الأحداث واستتبّت للعباسيين الأمر بعد الدور السياسي الفعال من قبل اليمانية، وتأثر اليمانيون بالدعوة العباسية للرضا لآل محمد؛ لكن بعد اتضاح سياسة العباسيين وخداعهم، رفض اليمانيون حكم العباسيين وخرجوا عن هذه الدولة، وقاموا بالثورات ضدها.

ففي أيام الخليفة العباسي المأمون^(٢) خرج الأشاعرة في وادي زبيد عن طاعة الخلافة العباسية، فجيش لهم المأمون جيشاً بقيادة محمد بن زياد^(٣) استولى به على تهامة سنة (٢٠٤هـ/٨١٩م) وضم مدينة زبيد وجعلها عاصمة لدولته، وملك ابن زياد حضرموت وديار كندة

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار سويدان، ١٩٦٧م، ج ٩/٧

(٢) عمارة، تاريخ اليمن، تحقيق هنري كاي، لندن، ١٨٩٢م، ص ٢.

(٣) محمد ولد عبید الدين بن زياد ابن أبيه. القلقشندي، صبح الأعشى، شرح يوسف الطويل، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، ج ٥/٢٧.

ومرباط وابين ولج وعدن ومخالف جعفر وصنعاء وصعدة ونجران، وواصل ابن زياد الخطبة لبني العباس^(١).

وعظم أمر ابن زياد وتوارث بنوه الملك بعده، واستغلوا موجة الاضطرابات التي تعرضت للخلافة العباسية لها نتيجة مقتل الخليفة المتوكل (٢٣٢هـ / ٨٤٦م) وسم المنتصر (٢٤٧هـ / ٨٦١م) وخلع المستعين (٢٥٢هـ / ٨٦٦م) واستبدوا بملك اليمن واقتصرت تبعيتهم للخلافة العباسية على الناحية الشكلية المتمثلة في الدعاء للخليفة على المنابر.

كانت اليمن سنية المذهب وكان الغالب عليها مذهب مالك^(٢)، أما المذهب الشافعي فقد انتشر من صنعاء إلى عدن ابتداء من المائة الرابعة^(٣).

ولقد كان لطبيعة بلاد اليمن الوعرة، وصعوبة الانتقال بين أجزائها المختلفة، وبعدها عن مركز الخلافة العباسية في بغداد، وانشغال ولاية العباسيين عنها، أن اختارها الخارجون على بني العباس، لتكون ملجأ لهم. وكان الشيعة في اليمن يلجؤون إلى المناطق الجبلية والحصون العالية والناحية، يعتصمون وينشرون فيها مذهبهم ودعوتهم في الخفاء، وبعيدا عن المخاطر، حتى قيل إن جبال اليمن كانت على مذهب الشيعة وسائر البلاد على مذهب أهل السنة.

ويبدو أن بلاد اليمن كانت من أنسب البلدان التي وقع الاختيار عليها من قبل الدعاة للرضا لآل محمد؛ لكون اليمن حظيت بزيارة الإمام علي (ع) ثلاث مرات، إضافة إلى طبيعة تضاريسها الجبلية، وبعدها عن الدولة العباسية. ولهذا تعرضت دولة

(١) انظر عمارة، تاريخ اليمن، مصدر مذكور، ص ٤، يحيى بن الحسين، غاية الأمان في أخبار القطر اليمني، تحقيق سعيد عاشور، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨م، ج ١ / ١٥١.

(٢) أبو سمره حفص بن عمران بن علي، طبقات فقهاء اليمن، تحقيق فؤاد سيد، القاهرة، ١٩٥٧م، ص ٧٤.

(٣) ن. م، ص ٨٨.

بني زياد أيام إسحاق بن إبراهيم بن محمد بن زياد من سنة (٢٨٩ إلى ٣٩١ هـ/ ٩٠١-١٠٠٠ م) لهزّات داخلية عنيفة، وأخذت الاضطرابات تدب في البلاد؛ نتيجة لقيام الدولتين الشيعيتين الزيدية والإسماعيلية، واستقلال أصحاب الأطراف بأعمالهم مثل بني يعفر بصنعاء، وسليمان بن طرف في زبيد بمنطقة تهامة الشمالية.

وشهدت اليمن في أواخر القرن الثاني الهجري ثورة إبراهيم بن موسى بن جعفر الذي جاء إلى اليمن داعياً لإمام الكوفة العلوي محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن طباطبا^(١) الذي توفي سنة ٩٩ هـ وناصره بنو فطيمة إحدى قبائل صعدة، وقضى إبراهيم بن موسى أيامه في اليمن يسرف في العنف والقتل حتى لقب بالجزار^(٢)؛ فبعث الخليفة العباسي المأمون محمد بن عيسى بن ماهان، فكانت بينه وبين إبراهيم بن موسى وقائع عظيمة.

وبعد استقلال الزياديين الداعين للعباسيين بمنطقة تهامة، شجع الأمراء العباسيون اليعافرة^(٣) ليؤسسوا دولة لهم في صنعاء، ولكنهم لم يظهروا كقوة سياسية؛ إلا في عهد المعتمد على الله العباسي، وكان حينذاك محمد بن يعفر بن عبد الرحيم أميراً، ووصلت إليه كتب المعتمد في سنة (٢٥٧ هـ/ ٨٧٠ م) فوجه عماله على المخاليف، وغلب على صنعاء والجند وحضرموت. ومع ذلك ظل اليعافرة يوالون الزياديين أصحاب زبيد ويحملون إليهم الخراج، وكانوا كنواب لهم في صنعاء ومخاليفها لعجزهم عن مقاومتهم.

(١) الأصمّهاني، مقالات الطالبين، تحقيق السيد أحمد صقر، بيروت، ص ٥١٨ — ٥٣٢.

(٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصدر مذكور، ج ٨/ ٥٣٥.

(٣) اليعافرة نسبة إلى أول ملك فيهم وهو يعفر بن عبد الرحمن بن كريب. الحمداني، الإكليل، تحقيق محمد الأكوع، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ج ١/ ص ٢٤١.

كما قامت الدعوة الإسماعيلية في اليمن سنة (٢٦٨هـ/٨٨١م) على يد منصور اليمن^(١) وعلي بن الفضل الخنفري^(٢)، وأصبحت اليمن منطقة لنشر هذه الدعوة ووصلوا إلى اليمن سنة (٢٦٧هـ - ٨٨٠م) فاتجه منصور إلى مدينة الجند وعلي بن الفضل إلى بلاد يافع، وقد اتخذ الداعيان منهجاً واحداً في الدعوة، حتى مال كثير من الناس نحوهما، فبنى منصور اليمن حصناً في جبل مسور، وكذلك ابن الفضل بنى حصناً في الجبلية في بلاد يافع، وسيطر كل منهما على المناطق التي تجاوره. فقد سيطر المنصور على جميع مخاليف مغرب اليمن، وبالمثل قام ابن الفضل بهجمات على المناطق المجاورة له. كما استولى ابن الفضل سنة (٢٩٤هـ/٩٠٦م) على مدينة مذيخرة وهي مدينة كبيرة في جبل ريمة وجعلها دار ملكه، كما سيطر على الجند واشتد الصراع بينه وبين بني يعفر على صنعاء^(٣) ولم يستقر به الأمر على صنعاء إلا سنة (٢٩٩هـ/٩١١م).

وتطورت الأحداث بين الداعيين منصور اليمن - وابن الفضل فخرج ابن الفضل على منصور اليمن وحاصره؛ مما اضطر منصور اليمن إلى طلب الصلح مع ابن الفضل والدخول في طاعته. ومنه فإن هذا الصراع أثر في ضعف الدعوة وانقسامها وتفرق أتباعها، فكان أن انتصر أعداء الدعوة الإسماعيلية. فبادر أسعد بن يعفر الحوالي بالخروج من صنعاء في (٣٠٣هـ/٩١٥م) وانقض بما انضم إليه من القبائل

(١) هو أبو القاسم الحسن بن فرج بن حوشب الكوفي، وسمي منصور اليمن نسبة إلى ولد مسلمة بن عتير بن أبي طالب وكان جده أحد أعيان الكوفة، من المذهب الاثني عشري. انظر عمارة، تاريخ اليمن؛ مصدر مذكور، ص ١٤٠.

(٢) هو علي بن الفضل الخنفري من سرب يقال لهم جيشان وكان علي مذهب الاثني عشري في أول أمره. ابن سمره، طبقات فقهاء اليمن، مصدر مذكور، ص ٧٥.

(٣) أبو عبد الله بهاء الدين الجندي، أخبار القرامطة (المنقول من كتاب المسلك في طرق العلماء والملوك). لندن، منشورات هنري كاني، من تاريخ اليمن لعمارة ١٨٩٢ م، ص ١٤٤.

على ابن الفضل وأتباعه، واستطاع الاستيلاء على خصومهم وشئت شملهم وتتبع
فلولهم، فكان لا يعثر بأحد منهم إلا قتله، وقتل ابن الفضل مسموماً. أما بالنسبة
لمنصور اليمن وأتباعه فلم يمض وقت طويل حتى توفي، وتولى الأمر بعده رجل
يدعى إبراهيم بن عبد الحميد السباعي فخطب للدولة العباسية وبذل السمع والطاعة
للدولة الزيادية، واستمرت إسماعيلية اليمن طوال القرن الرابع الهجري - العاشر
ميلادي على تلك الحال، إلى أن تولى أمر الدعوة فيهم الداعي سليمان بن عبد الله
الزواحي، وكان رجلاً كثير المال، عظيم الجاه، وقد كثر أتباع الإسماعيليين في عهده.
كما استطاع أن يستميل علي بن الصليحي إلى مذهبه، حتى إذا جاء أجله قام الصليحي
بأمر الدعوى بعده، ومنها أقام الصليحي الدعوة الإسماعيلية باسم الدولة الصليحية. وفي
السياق ذاته كانت شمال اليمن منطقة صعدة لا تخلو من الفتن والخلافات القبلية
والقحط. ولم تتدخل الدولة العباسية في إصلاحهم. ومنه أحسوا بحاجتهم إلى من يصلح
شأنهم. فسعى أهلها إلى إقناع الهادي، وتعهدوا له بالطاعة المطلقة، وأتى معهم إلى
صعدة في صفر من (عام ٢٨٤هـ/٨٩٧م) واتخذها عاصمة لدعوته، ونظم صفوف
أتباعه في تلك المدينة وضم إلى صعدة نجران وبرط، وأسس الدولة الزيادية وأقام ولايته
على البلاد التي فتحها، ولم تمض سنتان حتى تمكن من السيطرة على المناطق الجبلية
الواقعة شمال صنعاء، فجمع جموعه وزحف إلى صنعاء (عام ٢٨٨هـ/٩٠٠م)
وانتزعها من بني يعفر، ولكنهم لم يلبثوا أن استردوها منه، فعاد إلى صعدة، ثم تمكن
في نفس العام من استرداد صنعاء إلى دولته، ولكن قام بنو يعفر باستردادها منه (عام
٢٨٩هـ/٩٠١م).

وعلى الرغم من الصراع العنيف بين الإمام الشيعي، وأمير بني يعفر السني، إلا
أن عداءهما المشترك لابن الفضل الإسماعيلي وحد بينهما، فلما استولى ابن الفضل على
صنعاء، ولم يتمكن بنو يعفر من الصمود أمامه، استجدوا بالإمام الهادي وتحالفوا معه
لمساعدتهم ضد ابن الفضل، الذي تمكن من هزيمتهم وطردهم من صنعاء، واستجار

الإمام لبني يعفر (خصومه السابقين) واسترد لهم صنعاء من ابن الفضل، وعاد إلى صعدة، واستقر بها حتى مات في ذي الحجة (٢٠٨هـ/٨١٤م)^(١) وخلفه ابنه أحمد الناصر، وقد انشغل في حروب كان أكثرها ضد الإسماعيلية التي قويت شوكتها في عصره وكانت الدولة الزيدية في تقلص وامتداد عبر الفترات الزمنية التاريخية حتى انتهت (عام ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٢م).

والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا ضعف نشاط التشيع في اليمن في تلك الفترة؟ وفي الإجابة على هذا التساؤل لابد من الإشارة إلى تمرد ابن الفضل وانفصاله عن الإمام الفاطمي في مصر، إضافة إلى خلافة مع منصور اليمن؛ مما نشبت حروب بين الإسماعيلية نفسها، كان له أكبر الأثر في ضعف الدعوة الإسماعيلية في اليمن، أضف إلى ذلك أنه لم يكن هناك تنسيق أو تعاون بين الدعوتين (الزيدية والإسماعيلية) لمواجهة أتباع السنة، بل العكس من ذلك كانت المنافسة بينهما قد بلغت مداها، وأصبح الصراع الدموي بينهما على أشده، من أجل الانفراد بالإمامة والحكم^(٢)؛ مما شغلهم عن مواجهة أتباع السنة. فأصبح الصراع مستمراً بين أتباع المذاهب الثلاثة: الإسماعيلية والزيدية والسنة، كل يعمل على تثبيت وترسيخ دعوته وتقويض دعوة الآخرين، فكان ذلك سبباً في انتشار الفوضى وانعدام الاستقرار وتفتت البلاد إلى أجزاء متناحرة فقدت وحدتها السياسية. ولكن الحركة الشيعية كانت السبب الرئيسي في سقوط الدولة السنية دولة بني زياد (٤٠٩هـ/١٠١٨م) فساد بلاد اليمن جوّاً من الفوضى والإضراب، فاستقل ولاية بني زياد كل بحكم منطقته وبحصنه^(٣) وبعدها قامت دولة بني

(١) بدر الدين محمد بن يوسف الصعدي، من علماء الزيدية في القرن العاشر، مآثر الأسرار في تفصيل بحلات جواهر الأخبار، منشور مكتبة محمد عبد العال، القاهرة.

(٢) حسين الحماني، الصليحيون والحركة الفاطمية، ط٥، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٥م، ص ٣٦.

(٣) يحيى بن الحسن، غاية الأمان، تحقيق سعيد عاشور، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨م، ج ١/ ص ٤٤.

النجاح السنينة (عام ١٢هـ/١٠٢١م)^(١) فقامت صراعات بين هذه الدولة السنينة وبين الدولة الصليحية لفترات زمنية متعاقبة.

هكذا كان حكم اليمن في القرنين الثالث والرابع الهجريين في تنازع بين القوى السياسية المختلفة. التي سيطرت على معظم المناطق اليمنية.

لقد عاش الهمداني في هذا العصر الحافل بالأحداث التاريخية العنيفة على صعيد السياسة والفكر، فعمته الفوضى وراح يسير في طريق التفقر. فقد شهدت اليمن وشبه الجزيرة العربية نزاعات دينية وسياسية وقبلية، وكان هدف الجميع الوصول إلى السلطة، فطبعت هذه الأحداث موقف الهمداني. كما أن تجربته الشخصية بمختلف صورها السياسية، والاجتماعية، والفكرية، قد أسقطت على نظرته للأشياء، لذلك لا يمكن عزل النسق الفكري للهمداني عن تجربة العصر؛ التي تشكل تجربته الشخصية جزءاً منها، فقد حددت تجربة العصر ملامح فكره مما أعطى لثقافته سمة مميزة.

فقد أدى هذا الوضع السياسي إلى فتن وثورات كان لها انعكاساتها على النفوس والفكر، فبحث الإنسان اليمني في لجة هذا الدور المضطرب عن ملجأ تتحقق فيه وحدته مع أصوله الأسرية والعشيرية ليعطى لكيانه بعض الوجود.

وقد وجد الهمداني أن تحقيق ذلك يكمن بتمسكه بنسب أسرته وقبائله همدان، وتذكر تاريخ آباء وأجداد هذه القبيلة.

كما تسنى للهمداني أن يتعلم أشياء كثيرة من خلال حياة المجتمع اليمني آنذاك؛ تلك الحياة التي اتسمت بالعصبية القبلية والدينية هذا فضلاً عن صراع كوقائع الهادي إلى الحق مع بني يعفر، والإسماعيلية مع السنة، والسنة مع الشيعة...

ورغم الصراعات المعقدة فقد تمكن الهمداني من إدراك الترابط بين الحكم السياسي والمصالح الاقتصادية من جهة ونمط معاش الجماعات من جهة أخرى، فقد أدرك أن القبائل اليمنية تمزقت؛ لأنها أصيبت بالحيث في مصالحها، وعمت الفوضى

(١) ابن الديبع، قرة العيون في أخبار اليمن الميمون، مخطوط بمكتبة البلدية بالاسكندرية، رقم ١٨١٩ ب.

لأن السيطرة بالقوة لا يمكن أن تدوم طويلاً بعد غياب المثال الديني عن ساحة الحياة السياسية، فأصبح الصراع السياسي هو القاعدة الوحيدة.

وشهد الهمداني في العقد الثاني من عمره حوادث ضخمة، وعاش هو نفسه تجربة حاسمة، فقد واجهه التاريخ بمختلف أشكاله تاريخ قبيلته وتاريخ العلوم الثقافية، والأدب وتاريخ اليمن ونزعاته، من منافسات سياسية، وثقافية في صعدة، مما سجن فيها وغادرها إلى صنعاء.

وبهذا الموروث كله يبدأ الهمداني مرحلة جديدة تتسم بالقلق، إذ احتج على الانحطاط الحضاري في صنعاء ورفض الحالة المتردية في البلاد ونظام الحكم فيها، فحبس على أثرها..

وخرج من سجن صنعاء إلى عاصمة قبيلته همدان وهي منطقة ريدة حينذاك عند زعيمها ابن الضحاك فوجد مبتغاه، وقد اهتم في ريدة بمواصلة تأليفه ومشاركته في الحياة السياسية وأقام توازناً بين مقتضيات العمل السياسي وميوله العلمية اللذين كان يتجاذبانه بشدة.

وفي ضوء ما تقدم تتكشف الروابط العميقة بين مغامرات الهمداني السياسية التي التي عكستها حياته الاجتماعية ورغبته في التأليف. فهو لم يشعر في أي فترة في هذه المرحلة من حياته بأنه خرج من دائرة التجاذب والتفاعل بين الحاجة إلى العمل والحاجة إلى المعرفة، ولم تره أبداً مستعداً للتخلي عن هذه أو تلك.

ب. الحالة الاقتصادية:

إن الأوضاع الاقتصادية في اليمن تأخرت عما كانت عليه في العصور السابقة، وذلك لأسباب متعددة يأتي على رأسها:

١- أن خلفاء بني العباس وولاتهم على اليمن لم يوجهوا اهتمامهم للقيام بإصلاحات غايتها تنمية الحياة الاقتصادية ودفع عجلتها إلى الأمام.

٢- خوف العباسيين من نفوذ أصحاب الثروات الكبيرة والمصالح الاقتصادية في بلاد اليمن، وخشيتهم من أن يستغل هؤلاء أموالهم لإفساد الأهالي على العباسيين كالزيديين وولاتهم في المناطق والحصون.

٣- استمر تأخر اليمن اقتصادياً في عهد الخلفاء أبو بكر - عمر - عثمان والدولة الأموية والعباسية، لأن صنعاء اليمن لم تكن في دائرة الاهتمام من ولاية هذه الفترات وإنما كانت صنعاء تابعة إما للمدينة - أو دمشق - أو بغداد - ولم تكن يوماً من الأيام عاصمة دولة.

٤- لم تكن اليمن كبلاد الشام أو العراق مركزاً للخلافة الإسلامية ومكان تجمع أموال الولايات في بيت مال المسلمين في عاصمة كل دولة، حيث يخصص الجزء الأكبر من فائض الأموال إلى العاصمة، واسترضاء أهاليها ليبقوا في خدمة الدولة^(١).

٥- نقل الضرائب المفروضة في هذه الفترة على الأراضي، دفعت بعدد كبير من الزراع إلى النزوح من أراضيهم ودفعها إلى الكبار والأقوياء ليخفف عنهم الخراج ويدفعون العشر فقط.

٦- كثرة مصادرة الخلفاء والولاة لأموال العمال والكتاب والأغنياء.

٧- خروج اليمنيين عند فتح البلاد العربية والإسلامية بأولادهم ونسائهم وخروج الصناع والزراع وذوي الخبرة الصناعية إلى البلاد المفتوحة، وذلك منذ بداية عهد الخليفة الأول إلى العهد الأموي؛ مما أثر على اقتصاد اليمن الصناعي والتجاري والزراعي.

٨- والضرائب التي كانت مفروضة على بلاد اليمن في تلك الفترة كانت تختلف من وقت إلى آخر حسب الأحوال السياسية، وأحوال الدولة الاقتصادية.

(١) أبو عبد الله محمد ابن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم، تحقيق محمد محروم، بيروت، دار التراث العربي،

هذا ولم تكن أوضاع اليمن الاقتصادية في القرنين الهجريين الثالث والرابع أحسن حالاً مما ذكر. وفي مايلي لمحة عامة عن أوضاع الزراعة والصناعة والتجارة فضلاً عن الثروة الحيوانية :

الزراعة: لم يلحظ أي تقدم زراعي في بلاد اليمن في هذه الفترة بل أن ما يبدو ظاهراً للعيان، سير البلاد نحو التأخر الزراعي وذلك لجملة أسباب منها:

— لم يقيم ولاية العباسيين ومن حكم اليمن بعدهم بإصلاحات غايتها تنمية الثروة الزراعية كبناء سدود وترع وغيرها.

— معاناة أهل اليمن من كثرة الخراج والضرائب.

— قيام العباسيين ثم من جاء بعدهم على حكم اليمن — كالزيديين — واليعافرة وأمراء الإمارات بمصادرة أراضي السكان.

— الحروب المختلفة التي تعرضت لها بلاد اليمن في هذه الفترة، نتيجة التنافس الحاد بين الأمراء والسلاطين على حكمها، ولأسباب أخرى متعددة، فالجفاف والقحط الذي كان ملازماً لليمن لعدة سنوات^(١) كان سبب المجاعات في بلاد اليمن والنزوح إلى بلاد عربية أخرى.

وقد شعر أهل اليمن بتأخر الزراعة في بلادهم، فقاموا ببعض التحركات التي من شأنها إشعار السلطة بأوضاعهم السيئة، ولكن اليمانيين لم يجدوا أي رد فعل حسن.

وعلى الرغم مما ذكر عن تأخر بلاد اليمن زراعياً، فإن بلاد اليمن استمرت في زراعة المزروعات التي كانت تصلح لها تربة^(٢) ومناخاً وموقعاً كالحبوب وكروم العنب^(٣)، والفواكه^(٣) فقد كانت هذه المزروعات تعتمد على الأمطار والسيول.

(١) يحيى بن الحسن. غاية الأمان. مصدر مذكور، ج ١ / ١٩٠.

(٢) آدم معتز، الحضارة الإسلامية، تحقيق أبو ريذة، بيروت، دار الكتاب العربي، ج ٢ / ٣٠٤.

(٣) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مصدر مذكور، ص ٢٦.

الصناعة: اشتهرت اليمن منذ القديم بعدد من الصناعات النسيجية والمعدنية والغذائية فضلاً عن صناعة السلاح وصناعة الذهب والفضة. ففي صناعة الأنسجة اشتهرت بصناعة البرد والسيوف اليمانية. لكن لأسباب سياسية وأمنية وغيرها لجأ خبراء هذه الصناعات إلى النزوح إلى عواصم الدول الإسلامية كدمشق وبغداد.

أما التجارة: فقد ندرت سواء كانت تجارة داخلية أو خارجية لعدم وجود صناعات يمنية تصدر أو تستورد بالمقايضة كما كانت تجارة اليمن سابقاً وخصوصاً عندما تحولت طرق التجارة من البحر العربي والبحر الأحمر إلى الخليج العربي، فعاش اليمن في فتن وصراعات سياسية، نتيجة لذلك.

الثروة الحيوانية: تنوعت الثروة الحيوانية في بلاد اليمن في هذه الفترة، فقد ربيت الأغنام في المنطقة الشمالية والوسطى منها، كما أصبح لتربية البقر والإبل مكانة خاصة في البلاد بالإضافة إلى ذلك تربية الخيل والبغال والحمير، وكان الاعتماد على رعي الأغنام والتنقل بها من مكان إلى مكان وفقاً لوفرة الماء والكأ. كما قاموا بتربية الإوز والدجاج والحمام. وقد برع أهالي اليمن بتربية النحل لاستخراج العسل وكان للعسل عندهم أنواع متعددة.

ج. الحالة الثقافية والفكرية:

لقد كانت اليمن عبر العصور مركزاً من مراكز الثقافة حتى في أحلك انفترات فيما يسمونه عصر العجمة والانحطاط اللغوي، وكان أبنائها هم أهل النسب في مضمار خدمة القرآن وعلوم اللغة والبيان، وكاثروا أول من أبدع في النواحي الأدبية التصويرية.

ناهيك عن قيام اليمن بمضاهاة عرب الشمال بتاريخهم العريق، فكانت لهم مدرستهم التي اختصت برواية التاريخ اليمني وأنساب قبائله، وكان من أسباب ظهور هذه المدرسة التنافس القديم بين عرب الجنوب أصحاب الحضارات العريقة^(١)، وعرب الشمال الذين صاروا بعد الإسلام ذوي سلطة ومجد، لذلك انبروا يقارنوننا بانتساب اليمن القديمة وعراقتها وأصالتها، وساعد على ظهور هذه المدرسة أيضاً العصبية القبلية التي سادت في العصر الأموي، إذ حاول عرب الجنوب إثبات وجود اليمن إلى جانب الوجود القيسي، مما زاد على الأنساب والحرص عليها.

لذلك كان اهتمام المدرسة موجهاً نحو رواية تاريخ اليمن القديم، وقصص الأنبياء وأنساب القبائل العربية، ولقد نبغ في هذه^(٢) المدرسة علماء أنساب كدغفل بن حنظلة السدوس^(٣) ومن تلاميذه في القرن الثاني الهجري عمرو بن مالك الشمري، وكذلك الحنبصي.

وبالمتل كان لليمنيين اهتمام في العلوم الإسلامية، ولا سيما في تفسير القرآن الكريم بالقصص، ولقد اشتهر بهذا التفسير رجال يمانية مثل كعب الأحبار ويعتمد تفسيره على الإسرائيليات، وكوهب بن منية الصنعاني الذي سلك مسلك كعب الأحبار في التفسير من خلال الإسرائيليات. وبالرغم من الأضرار التي ألحقها بعلم التفسير ومن اتبعهما، إلا أنها تدل على أسبقية اليمنيين واهتمامهم بالقرآن وخدمة التدوين والتفسير.

(١) دراسات تاريخية، مجلة دورية، دمشق، جامعة دمشق، العدد ٢٥ — ٢٦ لسنة ١٩٨٧م، ص ١٨١.

(٢) شاكر مصطفى، التاريخ العربي المؤرخون، ط ١، بيروت. دار العلم للملايين، ١٩٧٨م، ج ١/ ١٣٥.

(٣) عاش في أواخر العصر الجاهلي وفي صدر الإسلام حتى أنه أدرك بني أمية، وكان أشهر نسابة تتناقل تلاميذه في اليمن لجيلين أو ثلاثة. انظر، م. ن، ص ١٣٦.

وبما أن المدينة المنورة كانت هي مركز الثقافة الأولى للعلوم الإسلامية، والحركة الفكرية، وثانيها الكوفة والبصرة وطيلة القرنين الثاني والثالث الهجريين، وكان بعدها مراكز أخرى من فارس، والشام ومصر والأندلس وأقطار المغرب العربي. إلا أن أهم مركز ثقافي في إقليم الجزيرة العربية استطاع منافسة تلك المراكز الثقافية الأولى وشارك في العطاء الفكري دينياً وأدبياً ولغوياً وسياسياً، كان في اليمن كمركز زبيد وعدن وصنعاء وصعدة. إضافة إلى ذلك فقد أنجبت هذه المراكز اليمنية علماء برزوا وطلاباً تزودوا بالعلم والمعرفة. وممن برز من علماء ليسوا من اليمن؛ نذكر محمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين؛ هؤلاء برزوا في الفقه.

وفي مجال التفسير والحديث واللغة والشعر، فقد برز العديد من العلماء والمفكرين لا مجال لذكرهم هنا لعدم الخروج عن موضوعنا.

ومما سبق يتضح أنه كان لليمنيين أسبقية في تصنيف الحديث، فأول من صنف في الحديث هو جريج بمكة، ثم معمر بن راشد الصنعاني في اليمن، وللصنعاني تفسير القرآن، الذي نقل منه الطبري، ومنه مخطوط في أنقرة وأخباره في تاريخ صنعاء وطبقات فقهاء اليمن. وعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ/ ٨٢٦م) وله كتاب المصنف في علم الحديث طبع في ١١ مجلد سنة ١٣٩٢هـ. وبشر البلوي (ولد ١١٠هـ/ ٧٢٨م) وهو أحد كتّاب القرن الثاني، واشتهر بأدبه وبيانه.

كما كان علماء اليمن أكثر علماء المسلمين اعتناءً بخدمة القرآن الكريم، ولهم السبق في هذا المجال منذ فجر الإسلام، وكان من تبعهم شيوخاً لمن جاء بعدهم من علماء وفقهاء ومفسرين ومحدثين.

وممن اشتهر بالقرآن الكريم وتفسيره وعلومه نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

— محمد بن موسى التقي الصنعاني^(١) (ت ١٩٠هـ/٨٠٥م): له كتاب التفسير

ومنه مخطوط نسخة (امبروزيانا).

— وكذلك صاحب الزعفرانة شقيق الإمام الهادي^(٢): عبد الله بن الحسين الرسي،

له كتاب: الناسخ والمنسوخ.

أما عن الهمداني وعلى الرغم من قلة ما توفر لدينا من معلومات عن سنواته الأولى، فإننا نستطيع إعادة تركيب الحالة النفسية والذهنية في المرحلة الأولى من شبابه من خلال ما نعم به من الاستقرار في فترة ما بين (٢٨٠هـ/٨٩٢م) و(٣١٦هـ/٩٢٨م) إذ أنه قضى تلك الفترة في حلقات الدرس والحلقات الأدبية التي كان يرتادها أكبر أسماء الأدب والدين. فاهتم بهذه العلاقات الشخصية مع أولئك المفكرين، وتبهرت ملكاته، وتفتحت مشاعره، ونما في نفسه حب العلم والدرس، غير أن ما تلقاه من علوم لم تكن كافية لإرواء عطشه المعرفي، الأمر الذي جعل رحلته التحصيلية والتعليمية تخرج من دائرة المجالس المحدودة، إذ بدأ يسمع من شيوخ عصره ويقرأ أمهات الكتب في الفقه وعلوم الدين، والفلسفة والفلك.

وقد تتلمذ الهمداني على يد الهادي يحيى بن الحسين في صعدة، وإليه يرجع الفضل في إظهار عبقريته في المنطق وعلم الكلام والعقلانية، إذ أطلعه على الفكر الفلسفي المحظور على طلاب العلم حينذاك، كما كان أستاذه الصنبحي^(٣) وهو من أرشده وعلمه تاريخ اليمن القديم ولغتها. إضافة إلى رحلاته العلمية إلى مكة، وبغداد

(١) م. ن، ص ٢٦٢/١.

(٢) أحمد الحسيني، مؤلفات الزيدية، ط ١، إيران. قم مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، عام

١٤١٣هـ، ج ٣/٨٩.

(٣) انظر الفصل الأول، ص ١٠.

ومصر^(١) ومراسلته علماء هذه الأمصار، هذا فضلاً عن بعض رحلاته التجارية كرحلته إلى مكة سنة ٣٠٦هـ/٩١٨م وما امتاز به.

تشكل أصول الدين أحد منابع الأساسية التي رفدت ثقافة الهمداني. فقد اهتم بالقرآن الكريم، وفقه علومه، وتأثر به تأثراً عميقاً، وكان مرد هذا التأثير يرجع أولاً إلى كونه رجل سياسة ينتمي إلى قبيلة من عليّة قبائل اليمن، وثانياً إلى وجوده في عصر يؤول إلى الانحطاط، فحاول بالقرآن الكريم أن يفسر ظواهر المجتمع، وكذلك أن يبحث في أصول الجنس البشري من ذلك قوله: «من الحجة أن حمير ليست من عاد لقوله عز وجل: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ، فَأَمَّا ثَمُودُ فَأَهْلَكُوا بِالطَّاغِيَةِ، وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلَكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَتَمُودَ فَمَا أَبْقَى﴾^(٣)، وهذه حمير باقية»^(٤) وغيرها من الأحداث التاريخية.

وكان هذا يؤهله للقيام بحركة إصلاحية لإحياء العقيدة في النفوس، والحفاظ على كيان اليمن، ولكن افتقاره للسلطة السياسية جعل فكره يتجه نحو التنظير الحضاري المدعم بآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية، لذا نجد ظلال القرآن الكريم تخيم على أفكاره ومعتقداته.

ويبدو لنا أن ما اتبعه الهمداني من علم التاريخ والفلسفة قد بني على أسس إسلامية استمدّها من القرآن الكريم، وخاصة فيما يتعلق بالحضارة العربية والإسلامية. كما يبدو لنا أن الهمداني قد أراد أن يحول منهج علماء الحديث إلى نقد عقلي، وأن يتجاوز هدفه بنقله من ساحة الأحكام الإيمانية إلى تعزيز الوقائع. وقد عملت أصول هذا المنهج على إيقاظ حسه النقدي.

(١) القفطي، أنباه الرواة، مصدر مذكور، ج ١/ ٣١٧.

(٢) سورة الحاقة، آية ٤.

(٣) سورة النجم، آية ٥١.

(٤) الهمداني، الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ ص ٣٩.

إضافة إلى أن الهمداني كان يفرق بين مصادر الأحاديث النبوية، ويبدو لنا من مصادره أنه كان يأخذ الحديث من علماء الشيعة ويؤيدها حيث يقول: «وروى الصعديون مرفوعاً إلى إبراهيم بن عبد الملك الخفري...»^(١).

وقد استطاع الهمداني بفضل دراسته لعلم الأصول على يد الهادي يحيى بن الحسين أن يحكم استعمال العقل، وأن يخضع لمنطق اللغة، ويتقن السلوك العلمي. فالأصوليون قد أعطوا الأولوية للنص على الواقع، أما هو فساوى بين النص ومعطيات الواقع، لأنه اعتمد على الواقع مع إعطاء الأولوية للاجتهاد وهذا يعطيه القدرة على تجاوز الواقع.

وعلى هذا نستطيع أن نقول إن علوم الدين قد شكلت أحد المفاهيم الأساسية لنظامه الفكري، فقد أوضح القرآن الكريم له الأسس العامة لنظرياته العلمية في الحضارة، كما ساهمت علوم الحديث في النظريات العقائدية؛ كالإمامة، وكانت أيضاً مصدراً في الأخبار التاريخية والأنساب، كما أفاد من علوم أخرى في إعادة بناء بعض الأحداث التاريخية.

أما في مجال الأدب والفصاحة والبيان، فقد سخرُوا أهل اليمن البلاغة والفصاحة في شعرهم كمناظرات سياسية، لأن اليمن كانت تعاني في تلك الفترة من فتن وحروب، إذ اجتاحتها الصراعات الدامية والقبلية والمذهبية، وأثناء تلك الفترة برز كوكبة من الشعراء، غلب على شعرهم طابع الحماسة والمفاخرة بالقبلية والعرق ومكارم الأخلاق ووصف معالم الطبيعة والحديث عن المآسي والفتن، التي كانت تجتاح اليمن.

ونذكر بعضاً ممن امتاز من الشعراء في ذلك الحين مثل .

— عمرو بن زيد الغنبي (ت ١٤١هـ/٧٥٨م)^(٢) من شعره

(١) انظر الإكليل. مصدر مذكور، ج ١/ص ٣٤.

(٢) وهو سيد بني غالب بن سعد وشاعرها وفارسها صارح عامل العباسيين معن بن زائدة الشيباني حتى

قتل واتسم شعره بعمق التصور وجوده بيانه وصفاءه ودياجته. الشامي، مرجع مذكور، ج ١/ص ٢٨٢.

خلياني مرا مصعدين فسـلما

على منزل بين السدير وقاضح

ألما به ثم اشـفعا لي واعتبا

على طفلة غراء ليست بناكح

بها هام قلبي واستثارت صبابتي

وشابت بها قبل المشيب مسائحي

— محمد بن أبان الجعفري (ت ١٧٥هـ/٧٩١م) (١):

وهوفارس شجاع قال عنه الهمداني: «لم يكن في عصره مثله فصاحة» وكرما

وهبة» ومن شعره:

ونحن لكم كفٌ على كل ملحـد

ونضرب من يخفي الحقيقة أو يصبو

ونحن لكم حصنٌ حصينٌ وشيعة

فأصغيت أذنًا للوشاة وقد دبوا (٢)

— علي بن أحمد بن حريصة (ت ٣٢٥هـ، ٩٣٧م):

شاعر من أهل الزهد والورع ومن المتصوفين، وقد كان صاحباً للهادي كما كان

له باعٌ وسبقٌ في الشعر والنثر، ومن شعره:

ومن رأى ما لا يراه طغى

وصار يمشي كالمجانين

كأنه قاوون في سكره

يخبطه مس الشياطين

أما في مجال الفلسفة وعلم الكلام، لم تظهر الفلسفة في اليمن بشكل علمي مستقل، بل ولدت في بيئة متضخمة بعبق الدين الإسلامي، فوجد علم الكلام والجدل المذهبي، لرد الشبهات؛ فكان كل مذهب يرد على شبهات المذهب الآخر وخصوصاً في خضم القرن الرابع هجري.

(١) م. ن. ج ١/ص ٦٦.

(٢) كارل بروكسمان، تاريخ الادب العربي. تحقيق محمد حجازي، القاهرة. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ١٩٦٣م، ج ٣/ ١٦١.

«ولكن الفلسفة تسربت مستترة في ثنايا البدع وبعض المذاهب الباطنية^(١)، وذلك لأن الجو الفكري العام ضيق خناقها لجمود الأفكار الدينية الوافدة إلى اليمن مع الأمويين، والأيوبيين، والعباسيين، الذين ولّوا بني زياد على اليمن. إذ اضطهد هؤلاء فرق الشيعة، مما جعل اليمن ينفرد بمذهب وفكر واحد فقّلت المناظرات المذهبية، واتجه الفكر الفلسفي نحو المنحني النصي، وضعف بنتيجة ذلك استعداد الجمهور لقبول تعدد الآراء وتتنوع المذاهب، فاستغل الفقهاء هذا التمثل الفكري في تأليب العامة ضد الفلسفة.

وما تحدثنا به المصادر عن شأن الفلسفة وعلم الكلام في اليمن يقتصر على الصراعات السياسية والدينية، لرد الشبهات عن الدين لاسيما بين السنة والشيعة.

ومن أبرز الفلاسفة والكلاميين ما يلي:

— الهادي يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨هـ/٩١٠م):

له كتب ورسائل في علم الكلام، ورسائل في أصول الدين والعقائد، والرد عليها.

— المرتضى (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)^(٢):

له كتاب كلامي «جواب على فضل القرمطي» والإمامة والشيعة والنبوة.

— المراغي: (ت ٣٧٩هـ/٩٨٩م)^(٣):

وهو فقيه شافعي له كتاب في علم الكلام «الحروف السبعة في الرد على المعتزلة».

— الطبري (ت ٣٤٠هـ/٩٥١م)^(١):

(١) أنجل جنسالت بالشيأ، تاريخ الفكر، ترجمة، د. حسين مؤنس. ط ١، القاهرة، النهضة المصرية، ص ٣٢٥ — ٣٢٦.

(٢) الشامي، تاريخ اليمن، مرجع مذكور ج ١/٢٧٤... الحسن، مؤلفات الزيدية، مرجع مذكور، ج ٢/٢١.

(٣) م. ن، ج ١/ ص ٢٧٤.

له كتاب في علم الكلام المنبر ويسمى الأنوار الكاشفة في معرفة الله ورسوله،
مخطوط بمكتبة الجامع الكبير صنعاء.

— المهدي العياني (ت ٤٠٤هـ/١٠١٣م) (٢):

له رسائل ذكرها بعض المراجع منها كتاب الإمامة، والصفات ومعرفة الصانع،
وكتاب الفرق بين الأفعال وغيرها.

وما وصلنا عن مفكرنا من المصادر تفيد أن له آراء فلسفية حول قدم العالم
وحدوثه، إضافة إلى إحاطته بمباحث فلسفية حول أصول العالم وقواعد النطق والكلام.
ويبدو لنا أن الهمداني قد اهتم بمسائل الفلسفة من حيث صحة نتيجتها للنظر العقلي؛
فناقش الأسس التي بنيت عليها إلهيات الفلاسفة ونقدها متجاوزاً بذلك الفلسفة الإسلامية.
وعن ذلك يقول صاعد الأندلسي «وأما علم الفلسفة فلم يسفحهم الله عز وجل شيئاً منه،
ولا هيئاً طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف
الكندي، وأبا محمد الحسن الهمداني» (٣).

كما اشتهرت المدرسة التاريخية اليمنية ونشاطها في رواية الأحداث، ورواية في
الأنساب العربية، معتمدة المنهج القصصي الأسطوري المقتبس من الديانات الأخرى،
بغض النظر عن الأخبار المتبعة حينذاك. وعموماً فقد تم نقدها من المؤرخين
والباحثين المعاصرين. وهذا إن دل على شيء، فهو يدل على أسبقية اليمنيين في جميع
العلوم وفي جميع المجالات سواء الفلسفية والكلامية والأدبية والدينية والتاريخية.

(١) أبي الحسن أحمد بن موسى الطبري، أحد أصحاب أولاد الإمام الهادي، ويبدو أنه الناصر وسكن في
ريده عند ابن الضحاك من سنة ٣٢٠هـ وما بعد. انظر، الموسوعة اليمنية، ط ١، اليمن. صنعاء، مؤسسة
العفيف، ١٩٩٢م، ج ١/ ص ٦٣.

(٢) القاسم بن علي العياني بن الحسن المنصور، من أئمة الزيدية له مؤلفات كثيرة في الفقه وعلم الكلام
ونصب إماماً عام (٣٨٩هـ/٩٩٨م)، يحيى بن الحسين. غاية الأمان - مرجع مذكور. ج ١/ ٢٧٦.

(٣) تاريخ الأمم، مصدر مذكور، ص ٧٠.

ومن أهم من وضع أسس المدرسة التاريخية في اليمن نذكر:

١- كعب الأحبار (ت ٣٥-٦٥٥م) (١):

يهودي أسلم زمن الخليفة أبي بكر، وكان راوياً لأخبار أهل الكتاب، وتاريخ اليمن.

٢- دغفل بن حنظلة الدوسي الشيباني: وهو من أشهر علماء النسب وهو مخضرم.

٣- عبيد بن شربة الجرهي توفي في خلافة عبد الملك بن مروان: وهو مشترك النشاط بين مدرسة الشام واليمن في الروايات التاريخية.

٤- أبو نصر الصنبحي (٢):

وهو من أبرز علماء النسب واللغة الحميرية اللغة القديمة في اليمن.

كما كانت المصادر العربية والأجنبية رافداً لفكر الهمداني، فقد مثل الثقافة العربية تمثلاً تاماً، حتى غدا فكره مرآة انعكس عليها تاريخ ثقافي مضى، لكنه لا يزال حاضراً، فجهده ليس جهد فرد عبقرى بقدر ما هو تكملة لجهود جميع المفكرين الإبداعيين السابقين.

فقد تهيأ لفكره معين لا ينضب من العلوم والمعارف التي كان يستقيها من جميع المصادر التي تسوقه في كل ناحية فيعيها ويصوغها في قالب فني رائع، حتى أصبحت ثقافته تشكلاً وتجميعاً لما سبق من تطور في علم التاريخ والنسب في اليمن والآثار والفلسفة والأدب.

وينفرد الهمداني عن سواد في كيفية تعامله مع التراث، إذ يستخلص أفكاراً غير التي كان أقرانه يستحلونها منه، لأنه لا يسمح للأفكار القيمة أن تمر دون أن تتطبع

(١) انظر شمس الدين بن أحمد الذهبي سيرة أعلام النبلاء، ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.

ج ٣ ص ٤٨٩.

(٢) من مشائخ الهمداني، انظر الإكيل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٨٥.

بطابعه الخاص كما أورد في مقدمة كتاب صفة جزيرة العرب مثل كتاب هرمس في معرفة الأقاليم ولبطليموس كذلك.

كانت شخصية الهمداني متفردة في عصره؛ فقد كان نساباً، ومؤرخاً، وأثرياً وفيلسوفاً، وأديباً، ففيه تألفت، واتسعت، وترابطت، وتناسقت المعطيات والظواهر الدينية والسياسية والثقافية التي شكلت منها الحضارة اليمنية.

كان فكره نسيج اللحمة الثقافية الضخمة التي ازدهرت قبله، فكان مترجماً للحضارة الحميرية لإمامه باللغة الحميرية^(١) فعلم آثارها وتاريخها.

ويبدو أن الهمداني كان له علم باللغة اليونانية لما كان يقوم بترجمته من آراء وأفكار بطليموس وهرمس.

وبعد؛ فقد رأينا أنه من المستحيل الإحاطة بمجمل مصادر ثقافة الهمداني، ولكننا ألمحنا إلى أهمها على أن نعود إلى الدراسة التفصيلية فيما بعد لإثبات تطور فكر الهمداني.

كما كانت تدرس في المراكز العلمية اليمنية علوم الفلك والرياضيات وغيرها، وقد اشتهر في الفلك والتنجيم دغفل بن حنظلة الشيباني، وفي الفلسفة الهمداني وغيره ممن أهملهم التاريخ، وما ارتكبه الكوارث الطبيعية من طمس آثارهم.

إن ما سبق يدل على أن اليمن لم تكن في معزل فكري عن الأمة الإسلامية الأديبة سواء كانت في بغداد أو الشام؛ فالمدارس العلمية والثقافية اليمنية قائمة بحد ذاتها.

ومهما كان الاستقرار السياسي في اليمن، فقد كان للعلم والتعليم نصيب وافر في المجتمع، وقول بعض الباحثين أن اليمن كان بمعزل عن العالم، هو قول ضعيف لا دقة فيه.

(١) جواد علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، بيروت. دار العلم للملايين. ١٩٧٦م، ج ١

لقد كان اليمن في خضم الصراع السياسي و المذهبي والفكري، وهذا يدل على وجود الأفكار، ووجود الأفكار يقتضي إلى التحرك واللاسكون.

الفصل الأول: حياة الحمداني ومؤلفاته

أولاً - سيرته الفكرية:

١. نشأته.

٢. دراسته.

٣. رحلاته.

٤. محنته.

٥. وفاته.

ثانياً - مؤلفاته ومنهجيته في التأليف:

١. مؤلفاته.

٢. منهجيته.

أولاً. سيرته الفكرية

١. نشأته:

هو الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود بن سليمان بن عمرو بن الحارث بن أبي حبش بن منقذ بن الوليد بن الأزهر بن عمرو بن طارق بن أدهر بن قيس بن ربيعة بن عبد بن عليان بن أتحب بن الدغام بن مالك بن ربيعة بن الدغام بن مالك بن معاوية بن صعب بن دومان بن بكيل بن جشم بن خيوان بن نوف بن همدان^(١).

وقد لقب الحسن الهمداني بثلاثة ألقاب وكنى بأربع، فأول ألقابه الهمداني، نسبة إلى قبيلة همدان^(٢)، وثانيها: لسان اليمن^(٣)، وثالثها: النسابة، لخبرته الواسعة في أنساب العرب^(٤).

أما كناه فهي «ابن يعقوب»، إشارة إلى جده الأول يعقوب، وثانيها: ابن الحائك وهو لقب لمن يشتهر بقول الشعر، وكان سليمان بن عمرو المعروف ذي الدمن

(١) جمال الدين: القفطي (ت ٦٤٢). الرواة على أنباء النحاة. تحقيق محمد إبراهيم، ط ١. القاهرة. دار الفكر، ١٩٨٦م، ج ١/ ٣١٤.

(٢) ابن الأثير. الباب، بغداد، مكتبة الشئ. ج ٣/ ص ٣٩١.

(٣) كان يدعو نفسه به.

(٤) الهمداني، الإكنيل، مصدر مذكور، ج ١/ ص ٦٠.

شاعراً فسمي حائكاً لحوكة الشعر، ثالثها: ذي الدمنة؛ هو جده السابع وكان شاعراً أيضاً، رابعها: أبو محمد؛ وهي كنيته التي كانت تطيب نفسه أن يسميها^(١)».

كانت أسرة الهمداني أسرة حضرية تنزل في وادي الراشي، أحد أودية منطقة الجوف في اليمن بين قبيلتها همدان، وكان والده أحد تجار الذهب ينتقل بين الكوفة والبصرة وبغداد وعمان.

وقد تزوج الهمداني ابنة عمه فاطمة، ورزق منها ولده مالك (توفي)، ومحمد الذي يتكنى به، وضمنت إحدى قصائده التي نظمها في سجن صنعاء، أنه أنجب بنات أيضاً^(٢).

ولادته: ولد في صفر سنة (٢٨٠هـ/٨٩٣م)^(٣) في صنعاء. أما بداية حياته فيبدو منها أنه قد اشتغل بالعلم وتحصيله من أصدقاء والده وهم الفقهاء والأدباء الذين كانوا على صلة بوالده وأسرته.

٢. دراسة:

منذ بداية حياته اشتغل في العلم وتحصيله في مدينة صنعاء، على يد مجموعة من المشايخ الذين كانوا على اتصال مع أسرته، فكان يلتقيهم في المساجد والمنتديات، ومن أبرز مشائخه في صنعاء الأوساني الحميري محمد بن عبد الله (ت. ٣٧٠هـ/٩٨٥م).

(١) أحمدي، سفة جزيرة العرب، تحقيق محمد الأكوع، ط٣، صنعاء. مركز الدراسات والبحوث. ٩٨٣م، ص ٩٠.

(٢) أحمدي، الأكنيل، مصدر مذكور، ج ١، ص ٦٠.

(٣) الهمداني، سرائر الحكمة، المقالة العاشرة، تحقيق محمد الأكوع، ص ٩٦.

وأبو نصر الصنبحي^(١)، وهو من أبرز رجال الشيعة في نهاية القرن الثالث والرابع الهجريين.

وبعدها انتقل إلى صعدة حيث كانت الدولة في بداية نشأتها سنة (٢٩٥ هـ / ٩٠٧م)، وكان من أبرز مشائخه في صعدة في أصول الفقه والكلام، الإمام الهادي. وبعد دراسته في صعدة والتي استمرت لأكثر من عشر سنوات، انتقل لطلب العلم بمكة سنة (٣٠٦ هـ / ٩١٨م) إلى سنة (٣١٣ هـ / ٩٢٥م)، ومن أبرز مشائخه في مكة، الخضر بن داود الذي أخذ منه الحديث وسائر المسانيد، وأبي علي الهجري الذي درس منه الشعر، والنوادر، والتعليقات، والجغرافيا^(٢).

كما درس اللغة والنحو على أبي رياش القدسي، هذا فضلاً عن اكتسابه لعلوم الفلك والأنساب، وذلك لمعرفته لكثير من علماء الحجاز والعراق والشام ومصر والأندلس حيث تلقى العلم من بعضهم وأخذ شيئاً كثيراً من التاريخ والفقه، رغم أنه فقد في مكة رفاهية صعدة ولذاتها، وتعرض في مكة لأذى حرها وهجيرها^(٣)، إلا أن فترة إقامته بها، كانت من أخصب سني التحصيل العلمي، والنضوج الفكري والثقافي.

(١) هو محمد بن عبد الله الحميري، علم من أعلام القرن الثالث والرابع الهجريين، فذ من أفذاذها علماء وأدباء ولكن الكوارث قضت على آثاره، وكان من أولئك الذين لا يهتمون بالتدوين والتسجيل ويعنون بتأليف الرجال أكثر مما يعنون بتأليف الرسائل، قال فيه الهمداني: إنه شيخ حمير ونسأها وعلامتها وحامل سفرها ووارث ما ادخرته ملوك حمير في خزائنها من مكنون علمها، وقارئ سندها. هاجر إلى صعدة (عام ٢٩٩ هـ / ٩١١م) وذلك لاجتياح علي بن الفضل صنعاء، وبعدها أقام في ريدة، وفيها التقى بتلاميذه، انظر، الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٨٥.

(٢) الهمداني، شرح الدامغة، تحقيق محمد الاكوع، صنعاء، ص ٦٢.

(٣) الهمداني، سراء الحكمة المقالة العاشرة مصدر مذكور، ص ١١١.

واشتهر وطار صيته في الآفاق، وفي ذلك يقول القفطي: «وصحب أهل زمانه من العلماء وراسلهم وكاتبهم، فمن العلماء الذين كان يكتبهم ويعاشرهم أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري. وكان يختلف بين صنعاء وبغداد، وهو أحد عيون العلماء باللغة وأشعار العرب وأيامها، وكذلك أبو القاسم، وكان يكتب أبا عمر النحوي صاحب ثعلب، وأبا عبد الله الحسين بن حالوبه. وسار إلى العراق واجتمع بالعلماء واجتمعوا به فيما قبل»^(١).

٣- رحلاته:

نظراً لكون والده يعمل بالتجارة بين اليمن والأصقاع العربية الأخرى، فقد شارك الحسن والده بسفره، وبالتالي فقد زار الكوفة والبصرة وبغداد وعمان ومصر ومكة. وقد قال في ذلك: «وكنت أنظر إلى التجارة إذا حملناهم إلى مكة من صعدة يأكلون سفرهم طرية إلى نصف الطريق، ويأبسة تدق وتطرق إلى مكة، وكنا نحن نستعمل في أسفارنا خبز الملة والسمن واللحم والكشك والمهاد^(٢)» وهذا يدل على مشاركة أهله بنقل الحجاج والتجارة قبل مجاورته فيها.

أما بالنسبة لرحلته من صنعاء إلى صعدة، وذلك سنة (٢٩٥ هـ / ٩٠٧ م)، فكانت رحلة داخلية، وتم فيها انتقال أسرة الهمداني إلى عاصمة الدولة الزيدية في صعدة لما كانت تتمتع به من استقرار سياسي وتوسع اقتصادي وثقافي، فتستقر أسرة مفكرنا للعمل بالتجارة والعلم.

وكانت رحلته إلى مكة للعلم واكتساب المعارف، وإن اختلف النيج المذهبي، فما كان ذلك إلا بهدف التوسع والتبحر في العلم.

(١) القفطي، أنباء الرواة. مرجع مذكور، ج ١ / ص ٢٧٩.

(٢) الهمداني، الصفة، مصدر مذكور، ص ٣١٥.

٤- محنة:

رجع الحسن الهمداني من مكة إلى صعدة، فاستقر بها سنة (٣١١ هـ / ٩٢٣م) وقد كانت الفترة ما بين (٣١١ هـ / ٩٢٣م - ٣١٥ هـ / ٩٢٧م) فترة رخاء واستقرار سياسي وازدهار ثقافي لدولة صعدة الشيعية، وكان حاكمها مبرزاً في علوم العقول والنقول. أما المناطق اليمنية الأخرى كصنعاء وغيرها، فقد كانت عكس ذلك مما دفع بالعلماء والأدباء إلى الهجرة إلى صعدة .

وفي عقب هذه الفترة برز إلى الساحة الحاكمة مجموعة من الوزراء والمشايخ حيث خلق الصراع والخلاف بين المتطالعين إلى وراثة الإمامة في أولاد الإمام الناصر فظهرت الخلافات في الدولة وبين القبائل اليمنية، ونشأت معارك كلامية نشب بسببها صراع بياني مرير بين شعراء التعصبات القبلية، والدعوات الجاهلية، والتفاخر بين القحطانية التي ينتسب إليها عرب الجنوب-اليمن- والعُدنانية التي يعتز بها عرب الشمال، مما تحول إلى جدل كلامي وفقهي بين أصحاب المذاهب. وشبت المعارك اللسانية بالحجج والدوافع الشعرية، وما كان للهمداني أن يسكت أو يظل محايداً، وكيف ذلك وهو يعتبر نفسه ويعتبره الآخرون لسان اليمن، وليس ذلك وحسب؛ بل وقد نالت أسنة الشعراء من قومه، وربما أن بعض حاسديه ومنافسيه قد نالوا منه شخصياً ونبذوه، بتشويه ألقابه وتأويلها بألقاب الجمال، والحائك، وابن الدمينه. ويبدو أن السبب الرئيسي هو تقرب الهمداني من الإمام الناصر كمستشار سياسي ومكانته كرجل دين كبير، وكفيلسوف منظر للدولة.

ولكن الإمام الناصر كانت قد أرهقته الحروب وأمور الحكم في الدولة، وضاق من جدل الشعراء بين قحطان وعدنان. واتظاهر أن الناصر خشي على اليمن من التمزق والضياع والفتن والأطماع، وخشي أن يكون بعض هؤلاء الشعراء يسعى إلى الفتنة تحت شعار انتفاخر بعدنان وقحطان، فأمر بسجن الشعراء المتفافرين بقحطان وعدنان

سنة (٣١٥هـ/٩٢٧م)، وكان من ضمنهم الحسن الهمداني، والذي مكث في السجن مع الشعراء عشرة أيام، ومن ثم أخرجوا. وتعتبر هذه أول محنة لمفكرنا .

أحسَّ الهمداني نتيجة الأوضاع السياسية حينذاك، والأطماع بين أبناء الإمام الناصر على الإمامة بالاستقرار السياسي والأمني، مما نتج خوفه على مستقبله، ومستقبل الأمة اليمنية، ولا يتعلق الأمر بشراسة خصومه السياسيين ومنافسيه من العلماء والأدباء؛ لذلك قرَّر الذهاب إلى صنعاء آخذاً بالحسبان أنه سيلقى الاهتمام من قبل اليعفرين لما يمتلك من فكر حضاري يهيمُ اليمن ومجتمعه.

ويبدو أنه لم يلقَ أي اهتمام يذكر، فاشتغل في صنعاء بشرح قصيدته المشهورة الدامغة، وعندما علم سلطان اليعفرين أسعد بن أبي يعفر بذلك ؛ أمر أميرُ صنعاء أبا الفتوح بإلقاء القبض على الهمداني، والزج به في السجن، وكان ذلك في شوال من سنة (٣١٤هـ / ٩٢٦م).

وقد عانى ما عانى من الأذى والاضطهاد، من تعذيب وتجويع وغير ذلك من صنوف القهر .

يبدو أن سبب سجنه هو تشييعه ودعوته إلى الإمامة، و الإمامة تنافي حكم اليعفرين^(١)، إضافة إلى خوف اليعفرين من توسع الثقافة الدينية وانتشار الدعوة الشيعية في المنطقة صنعاء ، ولاسيما أن من يدعو لها هو لسان اليمن. فالإمامة عند الهمداني تكمن في إمامة الإمام علي وإبنيه، والدليل ما قاله في الدامغة، كما وضح فيما عانى الرسول (ص) وأهل بيته، وما قاساه الطالبيون من قبل القرشيين، ودور أهل

(١) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة. تحقيق، حسن الأمين بيروت، دار التعاون للمطبوعات، ١٩٨٣م، ج ٥/ص ١٧ .

اليمن تجاه الرسول (ص) ووصيه الإمام علي، حيث أطلق الهمداني على اليمنيين بشيعة علي بن أبي طالب قائلاً^(١):

وكان المصطفى بأبي وأمي	بأفخر مفخر للأدمينَا
ولم يك «في معد» له نظير	ولا قحطان، غير مجمينَا
وأويناه إذ أخرجتموه	وكنّا فيه منكم ثائرينَا
وأسلمتم بحد سيوف قومي	على جدع المعاطس صاغرِينَا
غدرتم بابنه فقتلتموه	وفتياننا من «المتهشمِينَا»
وها أنتم إلى ذا اليوم عمّا	يسوء المصطفى ما تعانونَا
ووازرنا أبا حسن عليا	على الحراق بعد الناكثِينَا
وسار إلى العراق بنا فسرنا	كمثل السيل نحطم ما لقِينَا
وعنانا الخيول إلى ابن هند	نطالب نفسه أو أن يدينَا
ونادينَا معاوية اقتربنا	بجمعنا إننا لك موفودنَا
وحامت دونه جمرات قومي	ومن دون الوصي محافظِينَا

وأخيراً فإن أثر هذه المحنة تجلّى في فكر الهمداني في سعيه إلى وضع مشروع لقيام حضارة يمنية، والدليل على ذلك ما ترشدنا إليه كتاباته في الإكليل، والصفة، وسرائر الحكمة، التي صنفت بعد هذه المحنة، وهذا يدل على فكره الوقاد.

(١) الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٦٣. الشامي، تاريخ الفكر...، مرجع مذكور، ج ١/٢٦٣.

٥- وفاته:

اختلفت المصادر والمراجع في تحديد وفاة الهمداني وسبب وفاته، فقد أكد صاعده وهو أول من أشاع وفاة الهمداني عام (٣٣٤هـ/٩٤٥م)^(١) وتوفي بسجن صنعاء. أما القفطي فقد أشار في تاريخ الحكماء أنه توفي بسجن صنعاء سنة (٤٣٣هـ/٩٤٤م)^(٢)، وسار من آخر زمانه إلى ريدة من البون الأسفل من أرض همدان، وبها قبره وبقية أهله^(٣). وأشار الزركلي إلى أن وفاة الهمداني كانت سنة (٣٦٠هـ/٩٧٠م)^(٤)، وذهب الأمين^(٥) إلى أنه توفي سنة (٣٣٤هـ/٩٤٥م) بسجن صنعاء، وأشار أنه سجن لأجل تشيعه والتمسوا لحبسه عذراً كما هي العادة في التحامل على شيعة أهل البيت، وذهب الشامي^(٦) إلى أنه توفي حوالي (٣٤٠هـ/٩٥١م). أما الجاسر^(٧) فقد ذهب إلى أن وفاة الهمداني كانت بعد (٣٤٤هـ/٩٥٥م).

ومما سبق، فالروايات والآراء تتضارب في تحديد وفاته ومكان وفاته، سواء ممن عاصروه أو من الباحثين غير المعاصرين؛ إلا أننا نستطيع التكهن بسنة وفاته من خلال كتاباته ومصنفاته، فقد أورد في الإكليل محمد عبد الله الأوساني شيخ الهمداني وقد روى عن محمد هذا سنة (٣٥٦هـ/٩٦٦م) وهو في الـ ٨٠ من عمره، وكتب عنه وقتل في سنة (٣٦٠هـ/٩٧٠م) وهذه إشارة إلى أن الهمداني عاش إلى هذه السنة.

(١) صاعده، طبقات الأمم، مصدر مذكور، ص ١٤٨.

(٢) القفطي، تاريخ الحكماء، مرجع مذكور، ص ١٦٣.

(٣) القفطي، أنباء الرواة، مرجع مذكور، ج ١، ص ٣١٥.

(٤) خير الدين الزركلي، الأعلام، ط ٤، بيروت، دار الملايين، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٢٧٩.

(٥) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، مرجع مذكور، ج ٥، ص ١٧.

(٦) الشامي، تاريخ اليمن الفكري، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٨٢.

(٧) مجلة الجمع العلمي العربي، بدمشق، بتاريخ ربيع الأول سنة ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م، ج ٢٥، ص ٦٢.

وعلق الجاسر على هذه الرواية قائلاً أنه لو أدرك الهمداني قتل شيخه لذكر سببه^(١) والظاهر أن الهمداني لم يصنف بعد هذه السنة مصنفات، أو صنف ولم تظهر، أو أنه توفي في السنة التي قُتل فيها شيخه عام (٣٦٠هـ/٩٧٠)، وهو الاحتمال الأقوى.

أما وفاته في سجن صنعاء فلا أساس له من الصحة، فقد استقر وصنف المؤلفات في ريدة، ومارس دوراً سياسياً في قبيلته همدان.

(١) الهمداني، صفة، مصدر مذكور، ص ٣١.

ثانياً _ مؤلفاته ومنهجيته في التأليف

أولاً. مؤلفاته:

قال القفطي: «وكان مصنفاً للكتب في كل فن»^(١)، وقال: «وله في التصانيف الشاذة إلى البلاد، ولا يكاد يعرف أهل اليمن»^(٢). وقال السيوطي: «وله تصانيف في العلوم»^(٣).

إضافة إلى ذلك فقد ترجم للهمداني في عصره أو في زمن قريب من زمانه كثير من العلماء كصاعد الأندلسي في كتابه «طبقات الأمم»^(٤) وغيره وبالتالي فقد دخلت كتب الهمداني الأندلس في حياته، وقد استفاد علماء الأندلس من مؤلفات الهمداني قبل غيرهم، والدليل على ذلك ما نقل عنه البكري في كتاب معجم ما استعجم^(٥)، وكذلك ما

(١) القفطي، أنباء الرواة، مصدر مذكور، ج ١ / ٣١٦.

(٢) م. ن، ج ١ / ص ٣١٨.

(٣) جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، بغية الوعاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م، ج ١ / ص ٤٩٨.

(٤) صاعد الأندلسي (ت ٤٦٣هـ)، طبقات الأمم، تحقيق حياة أبو علوان، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥م، ص ١٤٧.

(٥) أبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ)، معجم ما استعجم، تحقيق مصطفى السقا، بيروت، عالم الكتب، ١٩٤٥م، ج ١ / ص ٢٩٨ — ٢٥٤ — ٣٥٩ — ٤٣٩..

نقل عنه غيره كابن دحية عمر بن الحسن الكلبي في كتابه «المطرب في أشعار أهل المغرب»^(١).

وكما نقل عنه ابن خلدون في مقدمته ونقد بعض الروايات التاريخية^(٢)، دون الإشارة إليه.

ويبدو أن وصول مؤلفات الهمداني الأندلس كان بفضل القاضي أبي الفضل يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي والد جمال الدين، حيث كان قاضياً في اليمن، وكان أديباً يحدو العلم والعلماء، وعند تنقله من اليمن إلى الأندلس كان يحمل المصنفات اليمنية إلى الأندلس، كما ذكر ولده جمال الدين قائلاً «أحضر لي كتباً من اليمن كانت لوالدي»^(٣) صنف الهمداني كتباً كثيرة، منها ما يلي:

١ - الإكليل: كتاب الإكليل موسوعة تاريخية، وعنوان شامل لعشرة كتب لـ يؤلف نظير لها في الكلام على ماضي اليمن. قال صاعد^(٤): «وهو كتاب عظيم الفائدة يشتمل على عشرة فنون... وفي ثنايا هذا الكتاب جمل حسان من حساب القرائات وأوقاتها، ونبذة عن علم الطبيعة والنجوم، وآراء الأوائل في قديم العالم وحدثه واختلافهم في أدواره وتناسل الناس وتقادير أعمارهم وغير ذلك»^(٥).

(١) عمر بن الحسن الكلبي (ت ٦٣٣هـ)، المطرب في أشعار أهل المغرب. تحقيق إبراهيم الأبياري. سوريا، دار العلم للمجتمع، ص ٦٠-٦١.

(٢) ابن خلدون. تاريخ ابن خلدون، ضبط وتعليق، حيل شحادة، ط ٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م، ج ٢/ص ٨٥.

(٣) القفطي. أنباء الرواة، مصدر مذكور، ج ١/ ٣١٧.

(٤) الأندلسي. صيقات الأمم، مصدر مذكور، ص ١٤٨.

(٥) م. ن. ص ١٤٨.

و قد قال القفطي عن الإكليل: «كتاب في معارف اليمن وعجائبه وعجائب
أهله... وهو كتاب جليل جميل، عزيز الوجود»^(١)، ونشير إلى مضمون كل جزء من
أجزائه العشرة وهي كالآتي:

الجزء الأول: في مبدأ الخليقة وأصول الأنساب ونسب مالك بن حمير وعنوان
في المبتدأ وأصول أنساب العرب والعجم ونسب ولد حمير^(٢).

الجزء الثاني: في نسب ولد الميسع بن حمير ونوادير من أخبارهم^(٣).

الجزء الثالث: في فضائل قحطان ومناقب اليمن، لم يعثر عليه، إنما كان معروف
إلى القرن السادس الهجري، فقد نقل عنه ابن عساكر في تاريخ دمشق^(٤).

الجزء الرابع: في السيرة الوسطى القديمة إلى عهد أسعد بن تبع أسعد الكامل.

الجزء الخامس: من السيرة الوسطى من عهد أبي كرب إلى عهد ذي نواس، وما
يزال مفقوداً.

الجزء السادس: في السيرة الأخيرة إلى ظهور الإسلام، وهذا وصل إلى القفطي
وما يزال مفقوداً بعدها.

الجزء السابع: في التنبيه على الأخبار الباطلة والحكايات المستحيلة، وهو ما يزال
مفقوداً.

(١) القفطي، انباء الرواة على انباء النحاة، مصدر مذكور، ج ١/ ٣١٧.

(٢) طبع الجزء الأول للإكليل على مختصر محمد بن نشوان...، وربما أن ابن نشوان قد حذف وبدل وقد
أقر في تصرفه للكتاب. وقد تحقق وطبع، تحقيق محمد علي الاكرع ١٩٦٣م القاهرة مطبعة السنة الحميدية.
إن عنوان الجزء الأول متشابه مع عنوان تاريخ ابن خلدون، مما يوحي أن الأخير قد اقتبس من الحمداوي،
وهذا يدل على اطلاع ابن خلدون على فكر الحمداوي من خلال كتبه، ومما يرجح تأثره به.

(٣) وحاله حال الجزء الأول من تحقيق الاكرع وقد احتصره محمد نشوان الحميري.

(٤) علي بن الحسن ابن عساكر (ت ٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شكري، بيروت، دار
الفكر، ١٩٩٥م، ج ١/ ص ٣٣٩.

الجزء الثامن: في ذكر قصور حمير ومدائنها ومدافنها ومحافرها، وما حفظ من شعر علقمة بن ذي جدن والرائي والمساند، وقد طبع هذا الجزء وحققه الأب أنستاس ماري الكرمل في بغداد سنة ١٩٣١م، ثم حققه أمين فارس في برنستون سنة ١٩٤٠م ومن ثم حققه محمد بن علي الاكوع ونشره سنة ١٩٧٩م.

الجزء التاسع: في أمثال حمير وحكمها باللسان الحميري وحروف المسند، وهو ما يزال مفقوداً.

الجزء العاشر: في معارف همدان وأنسابها وعيون أخبارها، وقد حققه محب الدين الخطيب ونشره في المطبعة السلفية في القاهرة سنة ١٩٦٨م.

٢ - كتاب صفة جزيرة العرب: كتاب صنف في ريدة بعد تصنيف كتاب الإكليل وسرائر الحكمة، ويشمل:

أولاً: معرفة أفضل البلاد المعمورة، وطبائع أهلها ووضع الجزيرة العربية في هذه المعمورة وطبائعهم، وقام بتقسيم المعمورة ووصف طبائع كل تقسيم.

ثانياً: تبيان مساكن العرب ومسالكها، بالشواهد الشعرية.

٣ - زيج الهداني: وهو جداول ملكية - أي جداول توضح خطوط الطول والعرض - وكان عليها اعتماد أهل اليمن.

٤ - الطالع والمطارح في علم النجوم: وهو مخطوط توجد منه نسخة في الإسكندرية في مكتبة الإسكندرية.

٥ - سرائر الحكمة: وغرضه التعريف بمجمل علم هيئة الأفلاك ومقادير حركات الكواكب والناس، وتأثيرها على الطبيعة^(١).

(١) وهي عشر رسائل وجد منها الرسالة العاشرة وطُبعت: تحقيق الاكوع.

القفطي، تاريخ الحكماء، بغداد، مكتبة المثنى، ص ١٦٣.

٦ - الجوهريتين العقيقتين: ويسمى الجوهريتين المائعتين من الصفراء والبيضاء، وهو مصنف فريد من نوعه في التراث العربي، يشرح صياغة الذهب والفضة وسك الدينار والدراهم. وقد ترجمه كريستوفر تول إلى الألمانية^(١).

٧ - الحرث والحيلة: ذكره الهمداني في مقدمة الجوهريتين.

٨ - العسوب: قال عنه القفطي: «في القسي والرمي والسهام والنصال»^(٢). وقد ذكر في الإكليل الجزء العاشر وصفة جزيرة العرب.

٩ - السير والأخبار: ورد هذا عن القفطي.

١٠ - الأيام: وهو مذكور في الجزء الأول من الإكليل ويروى أخبار همدان وقضاة وخولان.

١١ - أخبار الأوفياء: وقد ذكره في الجزء الأول من الإكليل.

١٢ - ديوان الهمداني: وهو في ستة مجلدات^(٣)، وقد جمع ديوان الهمداني وأعربه الحسين بن خالويه الهمداني النحوي^(٤). ونجد نماذج شعر الهمداني في الإكليل، ومخطوطات يمنية ناقصة.

١٣ - الدامغة: وهي قصيدة طويلة في أكثر من ستمائة بيت، نظمها الهمداني وكان مطلعها:

ألا يا دار لولا تنطقينا فإننا سائلون ومخبرونا

(١) وطبع النصان العربي والترجمة في أسالا سنة ١٩٦٨م.

(٢) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ١٦٣.

(٣) الصيوطي، بغية الوعاة، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٤م، ج ١/ص ٤٩٨.

(٤) الحسين بن محمد بن خالويه النحوي، (ت ٣٧٠هـ)، وهو من فارس من همدان، وسكن بغداد ودرس عند علمائها، وتنقل إلى الشام وصحب سيف الدولة ابن الدولة الحمداني، كما انتقل إلى اليمن وفيها شرح ديوان الهمدان، القفطي، انباه الرواة، مصدر مذكور، ج ١/ص ٣٥٩ - ٣٥٤.

١٤ - شرح الدامغة: وللدامغة شرح ذكره القفطي حيث قال: «وهذا الرجل الهمداني أفضل من ظهر ببلاد اليمن، وقد ذكرت قطعة من خبره وشعره في كتاب النحاة، لأنه كان من أهل اللغة يدل ذلك قصيدته الدامغة وشرحها يتضمنها مجلد كبير»^(١).

ثانياً. أسلوبه ومنهجيته:

«يحتاج الكاتب في أسلوبه، إضافة إلى العنصر اللفظي، إلى شيء من العمق والشمول ليكون أكثر انطباقاً لما يجب أن يؤديه هذا اللفظ من معنى صحيح، ذلك أن الصورة اللفظية لا يمكن أن تحيا مستقلة بذاتها، وإنما يرجع الفضل في نظامها اللغوي الظاهر إلى نظام آخر معنوي تآلف في نفس الكاتب ليستحيل بذلك أسلوباً معنوياً. فالأسلوب إذن هو معان مرتبة قبل أن يكون ألفاظاً منسقة، وهو يتكون في العقل قبل أن ينطق به اللسان أو يجري به القلم، كما أن كلمة أسلوب صارت اليوم حقاً مشتركاً بين البيئات المختلفة يستعملها العلماء، ليدلوا بها على منهج من مناهج البحث العلمي، ينهجها الأدباء في فنونهم الأدبية، كذلك الفنانون والفلاسفة والمؤرخون وسائر الباحثين.

فالعقل الإنساني لا يستطيع أن يفكر أو يستدل على حقيقة ما دون منهج يقوم عليه الفكر، ولعل أدق معنى للأسلوب هو اعتباره طريقة للتفكير والتصوير والتعبير معاً، وعلى هذا الأساس يمكننا القول إن الأسلوب هو الطبعة الثانية للكاتب فبراعة الكاتب وقوة إدراكه ويقظة شعوره كلها ميزات تظهر في تكوين أسلوبه النابض بالحياة»^(٢).

(١) القفطي، تاريخ الحكماء، مصدر مذكور ص ١٦٣.

(٢) د. هادي فضل الله، السيد محسن الأمين، المناحي الفكرية والمواقف الإصلاحية، ط ١، بيروت، دار البلاغة، ١٩٩٣ م، ص ٧٩.

لم يكن الهمداني مؤرخاً كغيره من المؤرخين، والسبب الأساسي في ذلك هو أنه كان مفكراً قبل أن يكون مؤرخاً. كان رجلاً من رجال السياسة، من أولئك الرجال الذين برزوا إلى الميدان، وجربوا مسؤوليات الحكم وخيباتها، وما فيها من أوضاع اشتد تعقدها في فترة حاسمة من فترات الحضارة العربية الإسلامية.

ومما يجب أن نؤكد أيضاً هو «أن تكوين الهمداني لم يكن إطلاقاً تكوين مؤرخ، إن كل ما كتب كالمطارح، وسرائر الحكمة، وصفة جزيرة العرب تدل على خلاف ذلك»^(١). كان اتجاهه أولاً نحو الفلسفة وعلم الكلام بإشراف أستاذه الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، إضافة إلى معرفته باللغة اليونانية مما وسع معرفته بالأفكار الفلسفية اليونانية. نهج الهمداني في مصنفاته ما نهجه السلف وهو الطريق الذي كان يحذوه علماء المسلمين في عصره، مع الإشارة إلى أنه تميز عن غيره من علماء عصره بنهجه في التأليف العلمي. ولقد تجلّى ذلك في حرصه على استخدام أدوات الصناعة العلمية التي توفرت لدى علماء المسلمين في تلك العهود، وسبل استخدام المصادر، وطرائق التدليل وغيرها^(٢).

وخير دليل على ذلك ما أورده في كتابه صفة جزيرة العرب حيث يروي حديثاً عن معد بن عباس في جزيرة العرب وانتشار العرب، فيها واقتسامهم المنازل والمحال قبل الإسلام، وذلك قبل أن يقدم هو بنفسه أي تصور شامل لتقسيم جغرافي للجزيرة حسب ما وصل إليه علم عصره، والذي يستند إلى روايات شهود العيان أو ما شابه ذلك من مصادر موثوقة. فالأحاديث النبوية تحتل عنده مكان الصدارة بين المصادر الأولية، وهذا أسلوب علمي يشهد بأن الهمداني ينطلق فيما يؤلف من تصور علمي أصيل وإحاطة جادة بمعارف عصره ومراتب مصادرها، ومن الأدلة أيضاً اتكاؤه على جهد من سبقه من العلماء ذوي المكانة العلمية المرموقة كبطليموس وغيره.

(١) د. يوسف عبد الله، أوراق في تاريخ اليمن وأثاره، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٠م، ص ١٥٧.

(٢) م. ن، ص ١٥٧.

وسنشير فيما يلي على أسلوب مفكرنا في النقد التاريخي، وفي البحث العلمي.

أسلوبه في النقد التاريخي:

قام الهمداني بنقد المتن ومضمونه وهذا ما لم يمارسه أصوليو وفقهاء المسلمين إنما مارسه بعض مفكري الإسلام لاسيما علماء الشيعة، وظهر هذا النقد «في عصر المعتزلة وتبنوا نقد الروية بالعقل أي أن يحكم العقل في نقد الرواية»^(١). والهمداني يعتبر من السابقين في هذا المجال، فقد قام بتصحيح المعرفة النقلية وتوثيقها، هذه المعرفة التي أسهمت في بناء العلم الإسلامي وتكوينه سواء ما اتصل منه بالدين أو التاريخ أو الأدب، وما قام به من تصحيح لهذه المعرفة لا يعني تنقيتها مما علق بها من شوائب أو أغلاط فحسب، وإنما تمييز صحيحها من زائفها وهو القائل «وما زلت مذ عضضت على جدلي موفقاً سمعي على أنباء العصور، متسبلاً للمعرف من أخبار الناس وأيامهم منقراً عن غامضها متبياً متلبساً منتكباً متبهاً لمجهولها، حتى وقفت منها على العين الجلية، وسلكت منها الجادة السوية، فوجدت أكثر الناس يخبص فيه خبط عشواء، ويعمه في حنوس طغياء، وإذا الخبر الواحد ترويه الجماعة في وجوه مختلفة من زيادة ونقصان وتقديم وتأخير، إذا كان علم الأخبار علماً مطلقاً غير مقصور بنظام ولا محصور بقياس»^(٢) فكانت خطة الهمداني في نقد هذه المعرفة النقلية تبدأ في الشك في صحة ناقل هذه المعرفة، أو بالأحرى صلاحية النقل ثم في المعرفة ذاتها وبعد الشك يأتي النقد متعادلاً بين الناقل والمنقول السند والمتن، إضافة إلى أنه نهج منهجاً عقلياً يقوم على تحكيم العقل في نقد روايات الأخبار عامة والخبر الديني خاصة فقد نقد الأخبار التاريخية والحوادث فقام بضبط التواريخ والأسماء، وسنذكر بالتفصيل في الفصول القادمة إنشاء الله.

(١) د. عثمان موافي، منهج النقد عند المسلمين والمنهج الأوروبي، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية ص ١٣٨.

(٢) الهمداني، الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٤٠٣.

المنهج التجريبي:

البحث العلمي محاولة دقيقة ومنظمة وناقدة للتوصل إلى حلول لمختلف المشكلات التي تواجهها الإنسانية وتثير قلق وحيرة الإنسان، يعتمد المنهج التجريبي على الملاحظة الدقيقة لظاهرة ما، وفي ضوء هذه الملاحظة الدقيقة يتخذ التجريب أداة لاختيار صحة (مفروضة). والمنهج التجريبي يقوم على الملاحظة المضبوطة في اختيار صدق الفروض.

وهي ليست مجرد ملاحظة سلبية على التغير الذي يطرأ والاختلاف الذي ينشأ بين المجموعتين نتيجة لتلقي إحداها تأثيراً معيناً، وحرمان المجموعة الأخرى من تأثير هذا المتغير^(١).

فالهمداني كان له أثر هام في هذا المنهج، ونذكر على سبيل المثال لا للحصر عن سبقه في تاريخ العلم واستخدامه للمنهج التجريبي، فقد قام الهمداني باكتشاف ظاهرة الاحتراق وظاهرة القابلية المرتبطة بها، وكرس لعلاقة قابلية ولا قابلية المادة بالاحتراق. فقد ظفر بالاستقصاء التاريخي وبرهن بشكل حاسم على علاقة الهواء بالاحتراق أولاً.. والتنفس ثانياً قبل ظهور النظرية المماثلة في أوروبا بنحو ثمانية قرون ميلادية.

وسنذكر نصوص الهمداني التي تؤيد ذلك: ففي كتاب الإكليل^(٢) نقد الهمداني خبراً مفاده أن رجلين دخلا مغارة وأمضيا فيها وقتاً طويلاً، وهما يحملان شمعة يستدلان بها على رؤية الطريق المتعرجة العميقة.

ونقد هذه الرواية الخبر نقداً علمياً تجريبياً قائلاً: «هذا الحديث فيه زيادة لا تمكن؛ لأنهم ذكروا المسلك في المغارة ثم دخولهم منها إلى هوة وأبيات. فقل بيا النسيم^(٣)

(١) محمود الصغير، الهمداني مصادره...، مرجع مذكور ص ١٢٠.

(٢) الهمداني، الإكليل، مصدر مذكور، ج ٢/ص ٢١٣.

ويعجز بها التنفس ويموت منها السراج، ومن طباع النفس وطباع السراج أن يحيا من اتصال بالنسيم، فإذا انقطع في مثل هذه المنارات العميقة والخروق المستطيلة لا يثبت منها روح ولا سراج»^(١).

ويضيف أمثلة تجريبية في إثبات رأيه قائلاً: «ومن ذلك خرق قلعة ضهر وهو مستطيل جداً، ويقول الناس فيه مال عظيم، وقد دخله جماعة حصرت السرج في موضع انقطاع النسيم ثم طفئت وأخذ حاملها بالكظم، فنكعوا وهم يرون أن الجن أطفأت السراج، وليس كذلك.

ولعل هذا الخرق لا شيء فيه، وإذا بلغ السراج موضع انقطاع النسيم نقص التهاب النار اللاحقة للهواء، إذ هو متجانس لعنصرها، والدليل على ذلك أنك لو أخذت سراجاً وملأته زيتاً صافياً وسليطاً وصيرت فيه ذبالة جديدة وأليقته على ظهر مستوى السطح ثم قلبت على السراج مكباً إذا انقطع عنه النسيم»^(٢).

ولم يكتف الهمداني بهذا الدليل الصارخ والتجربة العلمية الحاسمة، بل ذهب إلى حياة الناس واستخلص منها تجربة لا تتخطاها العيون في أي بيت من بيوت البشر فقال: «ومن ذلك أن التور تسجر للهريس الفرني والمشوي، من الحملان والجوالب ويكثر جمرها، فإذا ختم عليها طفئت النار ورجع الجمر فحماً ولم يبق النضج إلا بالشهر، فإن فتحت لم تجد ناراً ولم تجد إلا حرارة الصهر الواصلة من الجدار وأسفل التور»^(٣).

ومما سبق، فالهمداني اعترض على خبر ورد إليه على شكل واقعة، فأبطل الخبر لتعارضه مع حقيقة فيزيائية، وأتى بعبارات صيغت بلغة القوانين العامة، وكان بإمكانه

(١) النسيم، من الرياح التي تعيء بنفس ضعيف. ابن منظور (ابن الفضل جمال الدين)، ط ٦، بيروت، دار صادر، ١٩٩٧ م، ص ١٢ / ٥٧٤.

(٢) الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨ / ص ٢١٣.

(٣) م. ن.، ص ٢١٤.

(٤) م. ن.، ص ٢١٦.

أن يكتفي بذلك، إلا أنه أورد ثلاثة أدلة متلاحقة أولها إخباري وثانيها تجريبي وثالثها يومي بإمكان أي إنسان أن يستحضره بذهنه.

أما اكتشافه لظاهرة القابلية، فما أوردته في كتابه الجوهرتين العقيقتين قائلاً: «وأما ما يقبل النار فإنه متفاضل في القبول على قدر ما فيه من أجزاء النار كالحراق يقتل القادحة التي لا يقبلها غيره، والكرة التي تقبل داخل الزند، ثم الكرسفة التي تقبل شعلة السراج عن بعد من محاذاته والكبريت، ثم بعض الحلفاء والريح والسخت من الحطب، إذ ليس فيها من أجزاء النار ما فيه ولكن قبول صدقه كالحجر التي تصير نورة والحجر الذي يصير حديداً، والحجر الذي يصير أسرباً ورتكاً وفضة، والطبق الذي يصير فخاراً وآخر يصير حجراً مثل الأجر المحترق»^(١).

ويقول أيضاً: «ويقبل الماء النار عن حاجز وتقبل النار الهواء، وتقوى به لاتصالها ولا تبقى في موضع لا هواء فيه»^(٢).

وفي السياق ذاته سبق الهمداني عصره إلى تأثير البرودة على الأطعمة واللحوم وبأنها حافظة لها، حيث يمكث القدر من اللحم في الأماكن الباردة كصنعاء، واستدل على هذه الحالة العلمية قائلاً: «أنه طبخ قدراً مقرحاً بخل حاذق، فلما هم ليتغذى به إذ أتته رسل ابن يعفر فمضوا به إلى شبام فلما وصل إليه أمره أن يمضي بكتاب إلى مكة، قال فمضيت لمكة وأخذت الجواب ورجعت إلى صنعاء فدخلت منزلي فرأيت ذلك القدر فدعنتي نفسي أن أنظر فيه، فوجدته جامداً، فشمتته فإذا رائحته زكية، فأتيت بنار فسخت القدر ففاح بمنثل رائحته يوم طبخته، فقربته وأكلت منه فهو أطيب الطعام»^(٣).

(١) الهمداني، الجوهرتين العقيقتين، تحقيق: د. كريستوفر تول، ط٢، صنعاء، وزارة الإعلام والثقافة.

١٩٨٥ م، ص ١٨٢.

(٢) الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨/ص ٤٠-٤٢.

(٣) م. ن، ص ٤٢-٤٣.

كما أشار مفكرنا إلى أن أهل صنعاء يطبخون اللحم في قدور كبيرة ويخولونه^(١) أي الأسبوع ولا يتغير ويضيف أنه ربما مكث اللحم عند الجزارين ليومين أو ثلاثة أو لأربعة ولا يتغير لا يتعفن^(٢)، مما لا شك فيه أن الهمداني سبق عصره إلى الدعوة إلى المنهج التجريبي أو الاستقرائي الذي يعتبر في العصر الحديث أساس العلم، فلقد سبق فرنسيس بيكون القائل لقد نجحت التجربة، والذي قام بدفن دجاجة مذبوحة في جليد لندن ليختبر أثر البرودة في وقف تعفن اللحم، ولقد دفع حياته ثمنا لهذه التجربة عند خروجه في يوم قارس البرودة ليرى نتيجة تجربته، وعليه فالهمداني سبق علماء القرن التاسع عشر في مسألة تأثير البرودة على حفظ الطعام. وبالتالي فهو يعتبر من أوائل علماء المنهج التجريبي .

(١) يخولونه، كلمة عامية بمعنى يقتصدون فيه خلال الأسبوع..

(٢) م. ن، ص ١٨٣.

الفصل الثاني: نشأة ومفهوم فلسفة التاريخ

أولاً - حول المصطلح:

أ. لغة.

ب. اصطلاحاً.

ج. مفهوم فلسفة التاريخ كعلم جديد.

ثانياً - فلسفة التاريخ من وجهة نظر دينية:

أ. في المسيحية، القديس أوغسطين (نموذجاً).

ب. في الإسلام.

١- في القرآن.

٢- في السنة.

ثالثاً - مفهوم فلسفة التاريخ من وجهة نظر فلسفية:

أ. مفهوم فلسفة التاريخ، حسب النظرية المثالية.

ب. مفهوم فلسفة التاريخ، حسب النظرية الواقعية.

أولاً. حول المصطلح:

أ. لغة:

ينبغي أن نوضح أولاً أصل كلمة فلسفة، فهي في العربية دخيلة: أي أن أصلها من غير العربية، وبالتحديد، هي كلمة يونانية، تعني الحكمة أو محبة الحكمة، غير أن استعمالها في صور عديدة، وميادين شتى، جعلها غامضة، بسبب كثرة المعاني والدلالات الفكرية وغير الفكرية، نتيجة تصرفها وإضافتها إلى موضوعات كثيرة. أما تركيب كلمتي: فلسفة وتاريخ، ويقال فلسفة التاريخ:

La Philosophie de l'Histoire

فإنها تعني دراسة المبادئ والقوانين العامة المؤثرة في حركة سير وتتابع الأحداث التاريخية وكيف تتطور.

ب. اصطلاحاً:

تدل فلسفة التاريخ على ما يلي:

١- جملة التصورات المحمولة أو المضافة إلى مبادئ الذات أو أصول الأشياء وإلى دور الإنسان في العالم، وإلى الله، وإلى التاريخ، وإلى المشاكل الكبرى في الميتافيزيقيا.

٢- نسق الأفكار التي تقترح استخراج المبادئ العقلية أو الأساسية في ميدان ما كالفلسفة السياسية أو فلسفة الاقتصاد...

٣- يقال أيضاً على مذهب فينسون أو مدرسة أو عصر... مثل قوننا، فلسفة ابن رشد، فلسفة السهروردي، فلسفة اليونان.

٤- كيفية المعرفة والفهم وتفسير العالم، والأشياء في الحياة التي تقود الشخص تحت سيطرة نظام أو عقيدة، لكل واحد فلسفته الخاصة^(١).

وبالتالي، فإن معناها يختلف من عصر إلى آخر ومن فيلسوف لآخر، وإذا كان المقام لا يسمح بالتطرق لجميع جوانبها، فإننا نقف عند معناها العام بحسب مجالات النظر، حيث تطلق في الغالب الأعم على نظرية المعرفة. وتتقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- المنطق وموضوعه، ما قيمته الحقيقة؟ العقل.

٢- علم الجمال وموضوعه، ما قيمة الشيء؟ الفنون

٣- علم الأخلاق وموضوعه، ما قيمة العمل؟ السلوك.

وتسمى أيضاً هذه العلوم، بالعلوم المعيارية، وتعد الفلسفة جوهرها، وموضوعها دراسة مظاهر العقل البشري^(٢).

ج. مفهوم فلسفة التاريخ كعلم جديد:

من المستحسن أن نبدأ بالبحث عن الجواب المتعلق بالسؤالين التاليين، متى ظهرت فلسفة التاريخ؟ ومن مبتدعها؟

إن الآراء والدراسات مختلفة أشد الاختلاف للإجابة عن هذه المسألة، من حيث ظهورها أو من ابتدعها. ولم يفصل فيها بعد، لكن بإمكاننا أن نسوق بعض الآراء التي تعيننا وتقربنا إلى الصواب^(٣).

(١) Grand Dictionnaire. Encyclopedique. Larousse. Libraire

peresse. paris. 1984 T. P. 7.

(٢) صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٦٦.

(٣) صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع مذكور، ج ٢ / ٦٦.

يرى كوفيليه أن المؤرخين يمزجون أبحاثهم بآراء ونظريات عامة، في تأويل سير الأحداث التاريخية، ويتخذ من القرن الثامن عشر، نقطة البداية لظهور فلسفة التاريخ، وعلل ذلك بأن المؤرخين في هذا العهد، يستخلصون من الوقائع التاريخية قانوناً عاماً لنمو المجتمع البشري^(١)، غير أن هذا الاتجاه في دراسة التاريخ، يعد بمثابة جانب من موضوع فلسفة التاريخ وليس هو عينها.

أما ويد فيري البان فيعارض كل المعارضة الرأي السابق، إذ يرى أنه يوجد في الصين من التأمل الفلسفي في التاريخ، أكثر بكثير مما يفترضه الغربيون في نظرياتهم، وقد رفع من شأن الصينيين حيث وضعهم في مصاف شعوب الهند واليونان^(٢).

ويبدو أن الرأي الأول انتشر في أوساط أوربا انتشاراً واسعاً، ولا نجد من ينحاز إلى الصدق والنزاهة عندهم إلا القليل جداً، فهم مشددون إلى ما يسمى بالعصر الحديث وينسبون إليه ظهور علوم كثيرة منها فلسفة التاريخ، ويعتقدون جازمين حسب تعبيرهم أن «أكبر مجد للشعوب الحديثة أن تحمل تاريخ العالم»^(٣).

والظاهر أنهم يتجاهلون معرفتها عند الأقدمين، باستثناء البعض القليل منهم، الذين يذهبون إلى أن الاهتمام بموضوع التاريخ لم يدخل الفكر الغربي إلا بواسطة المسيحية.

(١) أرمان كوفيليه، مقدمة في علم الاجتماع، ترجمة محمد بدوي، مصر، الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٦١م، ص ٢٩.

(٢) ألبان، ج، ويدفيري، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة ذوقان، قرقوط، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢م، ص ١٠.

(3) J.ierder,idees sur la philosophie d 'histoire de L'humanite tra.Par
Edgerguinet, tl F.G levrault, paris 1327. P.7

ففي نظرهم كل شيء يتغير ويتطور من الخليفة إلى الخطيئة، ومن الخطيئة إلى الفداء، وذلك على عكس الفكر الإغريقي، الذي يتصور الزمن على أنه يدور في حلقة ذاتية^(١).

فهؤلاء ينسبون نشأة فلسفة التاريخ إلى المسيحية، وغايتها أن تعود بالفرد إلى الحقيقة الجوهرية، بأن يفتح له أبواب المستقبل، أي أن يفكر في خطيئته، أما الاشتغال بالتاريخ، فهو عمل موقوف على المختصين، «لأنه بنية لزمن إنساني، قصه الحياة يتجاوز ذاته»^(٢).

ويقول العجم: «... والمؤرخون القدامى قلما كانوا يعنون بفلسفة التاريخ، واتجهوا في الغالب إلى سرد الأحداث بدون تعليق أو بتعليق خفيف فلما جاء العصر الإسلامي ظهر مع القرآن الكريم ما يسمى بأسباب النزول، وظهر في التشريع حكمته، ودوران الحكم مع العلة وجوداً وعدماً، فانفتح الباب بذلك للحديث عن فلسفة التاريخ، ثم حدث شيء مهم في الإمبراطورية الإسلامية فخلق موضوع فلسفة التاريخ...»^(٣).

وبالتالي، فالفكر الإسلامي أسهم إسهاماً كبيراً في نشوء فلسفة التاريخ منذ نزول الوحي، القرآن الكريم، وأخبار النبي (ص) والأئمة (ع).

ويبدو أن ما أصاب الدولة الإسلامية من تفكك وتمزق وضعف وتدهور، كان له الأثر الأكبر في تفسير وتحليل الأحداث التاريخية، فاتجه المؤرخون المسلمون اتجاه فلسفياً عميقاً ليتعرفوا على علل الحوادث، وأسباب قيام الدول وعلل سقوطها.

(١) أميل برييه. القضايا الفلسفية المعاصرة، ترجمة حنا بوليس الشاعر. ط ١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣ م. ص ٣٥ - ٣٦.

(٢) برييه. القضايا الفلسفية المعاصرة، مرجع مذكور. ص ٣٥.

(٣) د. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات علم التاريخ العربي والإسلامي، ط ١، بيروت، مكتبة لبنان ٢٠٠٠ م، ص ٥٥.

ويرى الدارسون ومؤرخو العلوم في الغرب أن فولتير أول من وضع المصطلح وقد ورد هذا الرأي في أغلبية الكتب المتخصصة في الموضوع، وكذلك المعاجم ويعني به «الفكر المستقل المدعم بالتحليل والنقد الذاتيين من تفكير المؤرخ، وكذلك المقاييس التي يتبناها دون الاعتماد على الكتب القديمة»^(١).

أما المذهب الوضعي، فهو متأثر بفلاسفة الألمان، أكثر مما هو متأثر بفولتير أو غيره، لأن البحث عن القانون العام بناء على مبادئ العقل، يؤدي إلى الغوص في مجال الميتافيزيقيا دون ريب، هاهنا يسقط المذهب الوضعي في المثالية دون شعور بذلك.

ومن المعلوم أن الوضعية نشأت في فرنسا، إذ يتواجد أغلبية أنصارها هناك حيث يزعمون أن معارفهم وعلومهم المستخلصة والمستخرجة بالطريقة الوصفية أكثر يقينية من غيرها، ولاسيما في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وبعدها جاء ويدفيري، حينما اعتبر مونتسكيو مؤسساً للطريقة العلمية في تفسير التاريخ، وقد اعترف به كمهد لدراسة الوقائع التاريخية على المنهج العلمي، لأنه ابتعد عن استعمال الطرق التقليدية، وكان في مسعى بحثه التاريخي يكتشف العلل والمعلولات دون البحث في مغزاه، كما كان هدفه إبراز دور الظواهر الطبيعية — الأحوال الجغرافية — كعلل للحوادث التاريخية^(٢).

هكذا يكون مونتسكيو في نظر ويد فيري صاحب التفسير العلمي والواقعي للتاريخ، فكان هذا جديداً عند الأوروبيين، حيث كان لا علم لهم بتأثير الطبيعة على الإنسان إلا في عهد مونتسكيو، وظهور وثنوع المذهب الوضعي.

(١) كولنفورد، فكرة التاريخ، ترجمة محمد خليل. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦١

م، ص ٣١.

(٢) ويدفيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، مرجع مذكور، ص ١٩٨.

وما تجدر الإشارة إليه هو أن هذا الجديد لدى الأوروبيين، كان موجوداً لدى المسلمين وحضارتهم، فإن تأثير الطبيعة لا يقتصر على الإنسان فحسب بل يلحق كل الكائنات الحية.

إذ نجد لدى مفكري الإسلام شواهد كثيرة على هذه المعرفة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، ما جاء في رسائل أخوان الصفا عن تفاعل الكائنات الحية مع أوساطها الطبيعية^(١).

والشيء نفسه عند مفكرنا الهمداني، إذ ذكر علاقة الإنسان بالطبيعة، وأن هذا التفاعل يؤثر في مزاج وسلوك الأفراد، وأخلاقهم، وحتى ألوان أجسادهم^(٢)، وستأتي دراسة ذلك مفصلة في الفصول القادمة، وقد جاء بعد ذلك ابن خلدون الذي أولى هذه العلاقة اهتماماً كبيراً.

وقد أثارت بعض البحوث العربية و الأجنبية الشكوك حول قيمة فلسفة التاريخ الإسلامي، التي تمت دراستها من قبل العرب والمسلمين، ولاسيما عن ابن خلدون، وفي الواقع أن العديد من مفكري الإسلام قد سبقوا ابن خلدون بها، وقد تجلّى هذا في فكر ابن خلدون فيما بعد .

فالفكر الإسلامي جاء متناسقاً ومتكاملاً حيث جمع بين جميع الشروط الطبيعية بالإضافة إلى إرادة الإنسان. ولم يهمل العامل الاقتصادي والبيئة الطبيعية، فكلها تتفاعل فيما بينها، وتساهم في إحداث الواقعة التاريخية وتحديد مسار التاريخ، وبالتالي يجب النظر إلى مفاهيم بعض الكتب الإسلامية من ناحيتين: أولاً: من ناحية أنه من علوم الحكمة، تستنبط منه العبر والحكمة والفضيلة.

(١) أنظر: أخوان الصفا وحلّال الوفا، تحقيق د. عارف تامر، ط ١. بيروت. باريس. منشورات عويصات ١٩٩٥م، ج ٥/ ص ٨٠.

(٢) الهمداني، صفة جزيرة العرب. تحقيق محمد الأكوخ، صنعاء، ط ٣. مركز الدراسات والبحوث، ١٩٨٣م، ص ٧٠ - ١٣٠.

ثانياً: ومن ناحية أخرى أنه يقوم على الدراسة العلمية، أي الموضوعية، التي تساعدنا على أن نستشف منه العلل والمعلولات.

وبما أن لكل علم تاريخاً فإن فلسفة التاريخ أيضاً لها تاريخ، تطورت خلاله حتى اليوم على يد فلاسفة كثيرين، أمثال القديس أوغسطين وابن خلدون وفوكو وهيغل وآخرين لم تهتم الدراسات بهم كالهمداني، والسخاوي، وغيرهم.

فالتطور الذي أُلِمَ بفلسفة التاريخ عند المسلمين بلغ حداً جعل من الضروري للمؤرخين والعامة المتقنين أن يققوا على الأسس النظرية التي يقوم عليها هذا العلم سواء من حيث تعريف التاريخ ووظيفته الحضارية، أو من حيث منهج البحث التاريخي، ووجود هذه الكتابات النظرية هو تعبير عن مدى نضج فكرة التاريخ بمقاييس ذلك الزمان^(١).

فقد قام العلماء بجهود عظيمة في تطبيق الأفكار السياسية والاجتماعية على التاريخ، فالهمداني كان له الفضل في تغيير منهج الدراسة التاريخية عن مجرد السرد التاريخي السياسي، المقتصر على ما في الأسانيد إلى التاريخ الثقافي للمجتمعات وقضايا آثار الهمداني عدة مسائل، كالعلاقة بين البيئة الطبيعية والتاريخ وصاغ منهما تجريبياً علمياً^(٢)، وحاول إيجاد علاقة بين الدين، والجغرافيا، والاقتصاد، في نشوء الأمم.

ولقد عاصر الهمداني المسعودي، الذي ساهم في تطور فكرة التاريخ عند المسلمين ومن أدق المحاولات لإخضاع التاريخ لفلسفة، هي التي قام بها المطهر بن طاهر المقدسي (ت ٣٥٥ هـ / ٩٦٥ م) في كتابه البدء والتاريخ، ففي مقدمته بحث نظري عن المعرفة والعقل ويتجلى فيه استهداف المؤلف النظر إلى اكون وتاريخه بمنظار الفلسفة، فهو بجانب البحث التاريخي الذي يتعرض فيه لخلق العالم وسيرة الرسول (ص) وتاريخ الدولتين الأموية والعباسية، فهو يعرض لعدد من الموضوعات

(١) قاسم عبده، الرؤية الحضارية للتاريخ، ط٢، القاهرة، دار المعارف، ص ١١٠.

(٢) انظر، مقدمة، صفة جزيرة العرب، ومقدمة الإكئيل، الجزء الأول، مصدران مذكوران.

الفلسفية، كصفات الخالق ولمحة ثقافية وفلسفية للأديان القديمة والخلافات في العقائد بين مختلف الفرق الإسلامية، وغير ذلك من الموضوعات العلمية والفلسفية، وقد حاول إيجاد اتحاد بين الفلسفة بأوسع معانيها والتاريخ^(١).

كذلك نجد ابن مسكويه (ت ٤٢١هـ/١٠٣٠م) الذي كان مشغولاً بالأخلاق وفلسفتها كان له إسهام رائع في ميدان الفكر التاريخي الفلسفي في كتابه تجارب الأمم ومناقب الهمم، الذي حاول إخضاع الواقعة التاريخية للقيم الأخلاقية، إضافة إلى منهجيته التي تميزت بطريق التأمل النظري، والتدبير العقلي^(٢).

وكما ساهم البيروني (ت ٤٤٠ هـ / ١٠٤٨م) في صياغة الفكر التاريخي وخاصة فيما يتعلق بقضية المنهج، كذلك ابن خلدون (٨٠٨هـ/١٤٠٦م) الذي يعد من أبرز العلامات التي أفرزها التراث الإسلامي الفكري كفلسفة التاريخ والحضارة والعمران البشري، الذي حاول استجلاء أهم العوامل والأسس في تقدم الحضارات والعوامل والأسباب التي تؤذن بانهيار الحضارة.

وقد ألمحت دراسة هامة حول فلسفة التاريخ عن ابن خلدون إلى الطابع العام الذي يجمع بين علماء المسلمين، كالهمداني والمسعودي وابن مسكويه والبيروني، حيث تطورت فكرة التاريخ في كتاباتهم تطوراً جديداً، فانقلبوا بها من الوقوف عند جميع الروايات التاريخية، إلى التطلع الواعي إلى تاريخ حضارات العالم من حولهم تأريخاً ثقافياً.

(١) فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح العلي، بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٣م،

ص ١٦١.

(٢) سليمان الخطيب، فكرة التاريخ بين السنحاي والكافيجي، ط ١، مصر، بيت الحكمة، ١٩٩١م،

ص ٤٨.

ومن المعلوم أن كل موضوع أو مفهوم يتطور من الماضي حتى الحاضر، وذلك بأن تستند كل مرحلة تطورية على تلك التي سبقتها، ولا يمكن عزل مرحلة من مراحل التطور عن سياقها التاريخي، ولا ننس أن معنى الماضي ليست له أحوال زائلة وماضية تماماً، فهو قبل كل شيء يعني الحاضر، كما يقال: إن درس الماضي هو دائماً درس الحاضر^(١).

ويرى كروثه بنيدتو (١٨٦٦م - ١٩٥٠م)، أن تعبير الفلسفة، يحمل مفهوماً أولياً كما وضع له في القرن التاسع عشر، ألا وهو تأملات في التاريخ^(٢)، وتدل هنا كلمة تأمل على المعنى الفلسفي، لذا يدعو إلى التمييز بين عمل المؤرخين، أي الذين يقومون بالكتابة التاريخية وبين فلاسفة التاريخ، ولا جدال أن هناك فرقاً واضحاً بينهما، حين يتعارضان في التصورات والمبادئ والغايات، حتى إن المناهج مختلفة، سواء في موضوع الإنسان أو الحضارة.

هكذا جاءت فلسفة التاريخ متميزة عن أعمال رجال الدين أو العلماء البسطاء الذين يؤرخون للأخبار والروايات وكذلك بالنسبة للدبلوماسيين وكتاب الوقائع العسكرية فهم على درب العلماء البسطاء^(٣).

أما فيما يتعلق بمحتوى فلسفة التاريخ، فلا يبدو مختلفاً فيه، على الرغم من التنازع الشديد أحياناً بين النزعة المثالية، والنزعة الواقعية، أي أن كلا من أصحاب النزعتين يسعى إلى تفسير الوقائع التاريخية بمنهج خاص، وأيضاً يضع لها غايات خاصة، غير أن الجميع يشتركون بالضرورة في البحث عن الأسباب القصوى، أي اللاظاهرة للوقائع التاريخية، لذلك لا خلاف ولا ضرر سواء أخذت فلسفة التاريخ

(١) Bernard Bourgeois: la pensée politique de Hegel (1)er ed, presses univirsitaire de france, paris 1969, pp 22-23.

(٢) Croce, B.I Histoire comme pensée et comme Action, Tra: Jules chaix - Ray, librairie droz, Geneve, 1968 . p.1334 .

(٣) Croce (B) :op.cit, p.135

بالمعنى أو الاتجاه المثالي كما هو الحال عند فلاسفة الألمان وغيرهم، أو أخذت بالمعنى أو الاتجاه الواقعي كما عند ابن خلدون وماركس وغيرهم.

فالتاريخ ليس بحاجة إلى دراسة الكيفيات التي تظهر بها الوقائع فحسب بقدر ما ينبغي الاهتمام بتلك الجوانب التي يمكن لها أن تحقق الظواهر حتى في حالة عدم ظهورها^(١)، فهي جوانب يمكن أن تكون علة في التي ظهرت.

أما أرون ريمون فيرى أن فلسفة التاريخ جزء من الفلسفة، بطريقتها العامة ونظريتها في القيم، إذا كانت العلوم قد تطورت ودخلت كل ميادين الواقع، فإن الفلسفة ظلت منحصرة في موضوع واحد، ولم تستطع أن تتقدم لأن موضوعها، واسع جداً باتساع العالم والقيم أيضاً، فلذلك حتى لو تقدمت يبقى تقدمها كامناً في حاجة إلى من يظهره.

وعليه وصف أرون فلسفة التاريخ بأنها أخذت صورة منحولة لمذهب القيم، وهي بالفعل ليس في وسعها أن تتجاوز العلم، ولا أن تكمل فيه نقصه، ويدعى أكثر من هذا أنها تطرح أسئلة على بساط البحث في مجالات الاقتصاد أو الفكر، أو الفن أو السياسة وهي ليست من قبيل الفلسفة بل من العلم^(٢).

وواضح من رأي أرون أنه لا يمكن قبوله، بدعوى أن فلسفة التاريخ ليست متوقعة في الميتافيزيقيا حسبما فهم وجهة النظر المثالية؛ بل هي مرتبطة بالإنسان المرتبط بدوره بالميتافيزيقيا.

وقد أثنى كثير من الدارسين على هيجل، لأنه أعطى معنى قوياً للمذهب التاريخي، وذلك بتمييزه بين زمان الصيرورة الإنسانية وزمان الطبيعة، ويرى أن

(١) بنخا نوف. محاضرات في فلسفة التاريخ. ترجمه جورج طرايشي، ط ١، بيروت دار الطليعة.

١٩٧٣م، ص ٧.

(٢) Raymond Aron, La philosophie critique de L'histoire. Librairie philosophie, J.vrin 1969, pp. 135- 136.

الحياة العضوية لا تاريخ لها، بمعنى أن الفكر الواحد هو الذي يملك التاريخ، أو يحفظ الماضي ويتذكره، ثم يعكس منه المستقبل، أي أن الزمن الإنساني خلاق، بينما زمن الطبيعة تكرر خالص^(١).

ويذهب كولنفورد إلى أبعد من ذلك، بشأن ارتباط موضوع ومنهج التاريخ، أهو بالعلم أم بالفلسفة؟ وقد فرض كون الفلسفة هي التي تقوم بعملية تحليل موضوعات الفكر.

ومعنى هذا أنها تعد تفكيراً من الجهة الثانية، أي تقتصر عليه متابعة صحة أو خطأ عمليات التفكير في الشيء المادي وكذلك الأسس التي يتضمنها هذا التفكير^(٢).

ويبدو أن فرض كولنفورد غامض، إذ هل قصد أن يجعل الفلسفة من الدرجة الثانية بعد العلم؟ ويفهم أيضاً أنه يسخر من الذي يعتبر الفلسفة من الدرجة الثانية أمثال هيغل.

فهذا الطرح قد لا يكون سليماً، لأن تحليل الفكر ليس أقل شأنًا من الفكر نفسه بل ربما يعد تفكيراً أكثر شأنًا.

بمعنى أن الفكر يكون في مرحلة تجريبية أعلى، والملاحظ أنه منحاز إلى جانب العلم وطرائقه ضد الفلسفة وأساليبها.

ونفس الميل لدى أرون، بدافع وتأثير النزعة الوصفية والعلمانية لعلماء الاجتماع الفرنسيين، وقد أثر كل ما له صفة العلم، والعمل على التحرر من المعرفة الفلسفية وأساليبها، وهذا إحياء من النظرية الاجتماعية الوصفية، التي ترى وجوب وضرورة

(١) غايتان بيكون وآخرون، آفاق الفكر المعاصر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعيين، ط ١، بيروت،

منشورات عويدات، ١٩٦٥م، ص ٣٢٠ — ٣٢١.

(٢) كولنفورد، فكرة التاريخ، مرجع مذكور، ص ٣١.

استقلال الكثير من المعاني في مختلف المجالات عن كابوس الفلسفة، ومنها فلسفة التاريخ، التي لا شأن ولا دور لها، إذا لم ترتبط بالعلم أو تتسم بخصائصه.

ولا ينقص كلامنا من قيمة المعرفة العلمية بالنسبة للإنسان، إذ إن للعلم فضلاً كبيراً في تأثير الإنسان في الطبيعة في مجالات الزراعة، والصناعة وغيرها، وهذا يدل على تجاوز العقل لنطاق ذات الإنسان إلى ما هو أبعد، وفي الوقت نفسه تبرز أهمية علاقة الإنسان بالطبيعة، بحكم أنه جزء منها، مما يضطره إلى النظر والتأمل في شتى ظواهرها في سبيل تحقيق التكيف، الذي يسمح له البقاء كما أنه يجد نفسه يعمل على الابتكار المستمر والإبداع في مختلف المجالات، وأساس الإبداع عوامل كثيرة منها ما ابتكره الأولون، كقاعدة أولية لأي عمل مستقبلي في الفلسفة أو في العلم وربما أن التاريخ يتألف من أعمال الإنسان، ويروي تسلسلها في الزمان والمكان.

ثانياً. فلسفة التاريخ من وجهة نظر دينية:

قدمت الأديان إجابات بصيغ مختلفة حول التساؤلات عن التاريخ وعن اتجاهاته وعن ماهيته، منطلقاً من أن الإيمان والوحي هما من الواقعة الأساسية في تاريخ الإنسانية وحياة الإنسان، وأنهما المقياس لصحة فرضيتها، فجميع الأديان تؤمن بقدر حدوث بداية التاريخ ووجود الإنسان فيه، وهو غاية وهدف كل أحداثه، وتصورت الحضارات القديمة التاريخ كمسرح للصراع بين الآلهة، أو للصراع بين الطبيعة والإنسان - وهو جزء منها - أو لتأثير القوى الخارجة عن الطبيعة على سيرها وأحداثها، وظهرت صيغ هذا الفهم الموحد للطبيعة والإنسان والآلهة في الصراع بالقول بمبدأ التناقض بين السماء والأرض، وبين قوى النور والظلام، وسقوط البشرية من عصرها الذهبي، ولقد وثقت هذه النظرية بما وصل إلينا من الشعر والملاحم في بدايات الفكر الفلسفي^(١)، فظهرت التأويلات التاريخية في الأديان السماوية كالمسيحية، وجاء دين الإسلام يبين معنى التاريخ عن طريق فهم الأسباب المحركة لتطور المجتمعات وكشف العوامل المكونة لها والقوانين المتحركة بها .

وسيتّم عرض فلسفة التاريخ أولاً من منظور ديني مسيحي، وثانياً من منظور ديني إسلامي.

(١) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية العربية، ط ١، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨ م، ج ٢ / ص ٩٨٥.

أ- في المسيحية القديس أوغسطين (نموذجاً):

مع المسيحية ظهرت بعض التأويلات الشاملة لفهم التاريخ، فالذي سبق ظهور المسيح كان يترقب قدومه وتجسده والذي تلاه قد خلص بفعل الفداء، وحاولت التأويلات المسيحية أن تضع غاية للتاريخ من خلال فهم علاقة الإنسان بذاته، وبإنسان الآخر، وبالطبيعة على أساس التجسد والخلص وتطلع الإنسانية جمعاء إلى حياة مشتركة في الحياة وبعد الممات.

وقامت وقائع التاريخ عند المسيحية ملازمة لأية مبادئ، مثل الجنس البشري ومشاركته جميع الأجيال الخطيئة الأصلية، ثم الفداء وشموليته وإقامة معنى للتاريخ في التكفير عن الخطايا والسعي وراء الخلاص. ففهم التاريخ في المسيحية كان على أنه تعاقب في الزمن للخلق ولعمل الإرادات الحرة من أجل خلاصها. ففي الحقبة الأولى من تاريخ الفكر المسيحي في الإسكندرية أعطى التاريخ مضموناً ميتافيزيقياً، فalcوى التي تنازعت عبر التاريخ على السيادة كانت تتصارع لتعطي الواقع المادي والتاريخي والأخلاقي والفكري، وعند كبار المسيحيين الأوائل فإن التطور حصل لهذا الفعل إلى أن أصبح التاريخ مملكة أعمال الناس الأحرار، الذين عرفوا الفداء ونعموا بالخلص، لذا يفهم التاريخ على أنه تاريخ الخلاص واكتمال نظرية النوحى^(١).

ومن أوائل من ناقش فلسفة التاريخ في الديانة المسيحية هو أوغسطين^(٢) ففي كتابه الرئيسي مدينة الله ظهرت فلسفة التاريخ لديه وذلك عندما رأى أن الوثنيين في روما قد انتصروا على الديانة المسيحية سنة (٤١٠ م).

(١) عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة العربية، مرجع مذكور، ج ٢/ ٩٨٥-٩٨٦.

(٢) القديس سان أوغسطين ولد في تاغست بالجزائر تسمى حالياً (أسواق أحراس) سنة ٣٥٤ م. لأموي وفيلسوف كاثوليكي. يعتبر كبير مفكري النصرانية في عهدهما الأولى. اعتنق النصرانية عام ٣٨٦ م ودافع عن الكنيسة. وحاول التوفيق بين الفكر الأفلاطوني وبين العقيدة النصرانية. أشهر آثاره سيرة حياته، اعترافات. ومدينة الله. توفي في نابون عام ٤٣٠ م. منير البعلبكي. موسوعة المورد، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠ م، ج ١/ ص ٢٠٧.

فلسفة التاريخ عند أوغسطين، تقوم على أن العالم منذ خلقه الله هو في صراخ بين نوعين من الحب هما حب الإنسان لله وحب الإنسان لنفسه^(١). وفي هذه النظرية أرجع القديس أوغسطين فعل كل شيء إلى الله وأوكل إليه أمر كل شيء وأكد أن تدبير العناية الإلهية يعم كل ما في الكون ويشمله منذ بدء الخليقة حتى نهاية التاريخ، فلا الماضي يمضي، ولا المستقبل يأتي إلا وفق ما يقتضيه، إنه وحدة الله — فقط — من خلق الأشياء ويخلقها جميعاً وينظمها ويرتبها، وفق ما تقتضيه إرادة مشيئته الإلهية الشاملة، كل شيء في حينه، وكل شيء في مكانه، فقد جاء في الاعترافات قوله: «رتب بعذر كلاً في مكانه وزمانه ابتداءً من الأعالي العلوية حتى اللجج السفلى من البدء حتى النهاية من الملاك إلى أصغر حشرة من الحركة الأولى حتى الأخيرة»^(٢).

وجاء في كتاب مدينة الله أن عناية الله لا تنحصر في السماء والأرض، ولا في الإنسان والملاك بل تتناول أصغر الحيوانات وأخسها، وأدق ريش الطير وزهر العشب وورقة الشجر، بحيث لا يفعل التوفيق بين أجزائها فإذا تدبيره يضم جميل الأشياء^(٣).

فالإنسان عند أوغسطين لا يصنع تاريخه وحضارته، وما أعماله وأفعاله وأوج نشاطه كافة عبر التاريخ البشري كله إلا ترجمة حية لإرادة إلهية شاملة تنفذ من خلال

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة العربية، مرجع مذكور، ج ١، ٢٥٢.

(٢) أوغسطين، الاعترافات ترجمة الخوري يوحنا الخلو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢م، ص ١٥١.

(٣) نقلاً عن توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بولس الخوري، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٩٩٠م، ج ٢/ ص ٥٩٣.

الإنسان ما تريده، وهذا يعني بالضرورة انتفاء أية قدرة للإنسان على القيام بأي دور حضاري في تكوينه الروحي والثقافي والاجتماعي والعقلي.

وقد لجأ أوغسطين إلى الماضي محاولاً إعادة تصوير أحداث التاريخ البشري ووقائعه بمختلف مشيئة الإرادة السماوية الشاملة وترجمة حية لمخطط إلهي محكم، لا يترك مجالاً لصدفة أو تكرار في تلك الحوادث.

وقياساً على ما يرويه الكتاب المقدس من خلق الله للعالم في ستة أيام واستوائه على العرش للراحة في اليوم السابع^(١)؛ قسم أوغسطين التاريخ البشري إلى مراحل سبع، احتاجت إلى سلسلة أنبياء اقتضتهم العناية الإلهية وأوجدتهم الضرورة الدينية، لكل مرحلة من تلك المراحل والتي تبدأ مع خطيئة آدم الأولى، وهي مصدر جميع الشرور والآثام التي دخلت العالم — المدينة الأرضية — لولا سقوط آدم لما خرجت مياه الأوقيانوس المرة من أحشائه أي هذا الجنس البشري، بما فيه من فضول متأصل وكبرياء عاتية وقلق مستمر^(٢).

وتنتهي تلك المراحل في نهاية الأزمنة مع قيام الساعة، لتكشف عن حكمة الله الخفية، في وقائع التاريخ، والتي تبين معها أن المسيحية هي آخر مرحلة من مراحل تطور الحضارات الإنسانية وأسمائها وأكمل مظاهر العناية الإلهية وأسمائها. وقد جاء تسلسل هذه المراحل عبر التاريخ على النحو التالي^(٣):

- ١ — المرحلة الأولى: تمتد من زمن آدم إلى زمن طوفان نوح.
- ٢ — المرحلة الثانية: تمتد من زمن طوفان نوح إلى زمن إبراهيم.
- ٣ — المرحلة الثالثة: تمتد من زمن إبراهيم إلى زمن داود.

(١) سفر التكوين، ٢: ٢ ت ٣ الكتاب المقدس، إشراف المطران أغناطيوس زيادة، دار المشرق. بيروت

١٩٨٣ م.

(٢) أوغسطين، الاعترافات، مصدر مذكور، ص ٢٦٩.

(٣) رأفت عنيمي، فلسفة التاريخ، ط ١، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٨ م، ص ٨٢.

٤- المرحلة الرابعة: تمتد من زمن داود إلى عصر الأسر البابلي.

٥- المرحلة الخامسة: تمتد من زمن عصر الأسر البابلي إلى ميلاد المسيح.

٦- المرحلة السادسة: العصر الحاضر أي الفترة المعاصرة.

٧- المرحلة السابعة: العصر الذي سوف يستريح فيه الله كما حدث يوم السابع.

أما تجسيده في العناية الإلهية، كانت فكرته عن مدينتين متميزتين ومختلفتين تماماً من كافة النواحي؛ النشأة والغاية والحكمة من الوجود والطبيعة، هما المدينة السماوية أو مدينة الله أو مملكة الخير، والمدينة الأرضية أو مدينة الإنسان أو مملكة الشر^(١).

مدينتان نشأتا عن محبتين، مدينة أرضية عن محبة الذات إلى حد احتقار الله، ومدينة سماوية عن محبة الله إلى حد احتقار الذات.

أما مدينة الإنسان أو المدينة الأرضية فهي مملكة الخطيئة ومسرح الشرور والحروب والغزوات والفتن، وحب النفس الشديد، وهي تعمل على نشر الظلم ونصرته.

وقد كانت مدينة بابل ترمز لها مثل سجن المسيح، وهي الآن تمثل مختلف الإمبراطوريات والممالك، التي بلغت أوجها في الإمبراطورية الرومانية^(٢)، ومصير هذه المدينة إلى الفناء والزوال، وما الحكمة من وجودها وزوالها وما يقوم فيها من أحداث إلا إبراز قوة السماء.

وفي المقابل؛ فإن أهم الخصائص الدينية السماوية وصفاتها تتلخص في أنها المدينة الخالدة التي تقوم على العدالة، وتعمل على نشر المحبة والسلام، وقد تمثلت هذه

(١) توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مرجع مذكور، ج ٢/ ١٠٦.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع مذكور، ص ٩٦.

المدينة في الماضي في بني إسرائيل، وكانت أورشليم ترمز لها، قبل مجيء المسيح أما بعد مجيء المسيح فإن الكنيسة تعبر عنها أصدق تعبير^(١).

والحقيقة أن طرح أوغسطين لفكرته من وجود مدينتين متميزتين آنذاك لم يكن دون هدف أو مغزى، بل لقد كان يرمي من وراء ذلك إلى تبرير سقوط «روما» من جهة، وأن يكون للكنيسة الكلمة الأولى في المجالين الروحي والديني معاً من جهة أخرى.

وقد كانت غاية القديس أوغسطين الجمع بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية وربطهما بمبدأ روحي ميتا فيزيقي مفارق — العناية الإلهية — ومن خلال شمول هذا المبدأ أيضاً، يحاول البرهان على أن من مقتضى تدابير حكمة العناية الإلهية الشاملة أن يستغرق حق الدولة في حق الكنيسة، وأن يكون للكنيسة السلطة العليا في المجالات المختلفة لحياة الأفراد والمجتمع الروحية والدينية، فمن جهة أولى يضيف شرعية إلهية على السلطة الروحية للكنيسة، ويفسح لها مجالاً واسعاً لبسط سلطانها بحد ذاتها دون أن يضمن التحقيق الفعلي والواقعي لهذه السلطة، ولذلك فهو من جهة ثانية، لم يشأ أن يفصل بين هاتين المدينتين مدينة الله ومدينة الإنسان فصلاً تاماً، بل جعل للكنيسة ممثلة مدينة الله القول الفصل في كل جانب من جوانب الحياة في مدينة الإنسان الأرضية.

فقالوث الوحدة والانفصال، تم لوحدة ثنائية مع اختلاف الكيف الذي حدد وجود مدينة الله ومدينة الإنسان لا يعني أبداً عند القديس أوغسطين أن المجتمع الديني لا يدخل ضمن إطار مقاصد العناية الإلهية الشاملة، بل إن من مقتضى مشيئتهما أن تتلقى

(١) جان نونسار. تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة ناجي الدرايشة، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٤م،

مدينة الله بمدينة الإنسان في الحياة الراهنة وأن يكون في المجتمع الواحد أو الدول
الواحدة مملكتان، أو مدينتان لكل يحدد انتماء الفرد لأية فئة منهما^(١).

وهذا ما يترتب عليه بالضرورة:

١- بسبب وجود هاتين المدينتين معاً في المجتمع، فإن الضرورة تستدعي وجود
حكومات وأنظمة تسن الشرائع والقوانين، وتحافظ على سلامة تطبيقها ودقتها، لما فيها
تحقيق العدالة وضمان الخير للفرد والمجتمع والدولة على السواء، والحكومات
المسيحية هي الوحيدة التي تستطيع تحقيق ذلك بحكم مصدرها الإلهي، والمبدأ الذي
تستمد منه مبادئها وقوانينها وتشريعاتها.

ولكن الحكومة لا تستطيع أن تقسم العدل في الدولة إلا إذا ساندتها الكنيسة؛ الأمر
الذي يستدعي بالضرورة أيضاً أن على الدولة أن تقر بوجود الكنيسة^(٢)، وسلطاتها
العليا، لأنها وحدها من يمدّها بقواعد العدل.

وبناء على هذا، نجد أن أوغسطين الذي أراد جمع السلطة الروحية والسلطة
الزمنية بمبدأ مفارق هو مشيئة العناية الإلهية، قد انتهى وباسم المبدأ ذاته إلى إيجاد
تسوية لتلك الثنائية، وجعل الإنسان ممزقاً بين نوعين من الولاء تتوزع فيما بينهما
شؤون حياته الفردية والاجتماعية والروحية، ويفرضان عليه أنظمتها وقوانينهما،
فتجعلانه يتبأ بمشاعر مختلفة متباينة تتمثل في ولاءه للدولة من جهة أولى فيما يختص
بالجانب الدنيوي، وولائه للكنيسة من جهة ثانية فيما يختص بالجانب الروحي.

والولاء الأخير هو الأشد هيمنة وخطورة، فكان القديس أوغسطين بذلك واضع
الأسس الأولى لنظرية انقسام الولاء والطاعة في الدولة، والتي سميت فيما بعد بنظرية
السيفين، التي مارست دوراً خطيراً وسلبياً على حياة الفرد والمجتمع الأوروبي
بجوانبها المختلفة.

(١) أوغسطين: الاعترافات، مصدر مذكور، ص ٣١٥.

(٢) محمد محمود إسماعيل، دراسات في العنوم السياسية، ط ٢، مكتبة العين، الإمارات، ١٩٨٤ م، ص ٥٧.

٢- ولما كان الإنسان غير قادر على تمييز أبناء مدينة الله من أبناء مدينة الإنسان وعلى تحديد انتماء الفرد لأي مدينة منهما أو على معرفة الحكمة من وراء اختلاطهم وعيشهم معاً في المجتمع الدنيوي، فإن الله قد خص بعنايته الإلهية - لهذه الأسباب ولأسباب أخرى ليس هنا مجال ذكرها كفكرة الخلاص مثلاً - فئة من أبناء المجتمع - وسطاء - ومنحهم قدرات وقوى، وجعلهم حكماً وهداة البشر ومرشدين يفسرون كلمة الله ويشرحون مقاصد العناية الإلهية الكامنة خلف كل شيء في الكون، ويشيرون بملكوت السماء «أن لنجد في كنيسةك وبجودة منك، وقد خلقتنا وأصلحتنا فئتين من المخلوقات فئة الآمرين بحسب الروح، وفئة الخاضعين لهم بحسب الروح، أعمالهم الظاهرة وثمارهم لا تخولنا معرفتهم، أما أنت يا رب فقد عرفتهم ونظمتهم وفي مقاصدك الخفية دعوتهم قبل أن نبتدع الفلك»^(١).

وبدون الابتعاد عن الوظيفة الإيديولوجية التي ابتدعت من أجلها حقاً فكرة الوسيط هذه، والتي تتمثل بالأصل في إيجاد تسوية للنظام المرتبي اللاهوتي لمجتمع العصر الوسيط ودعم النظام الإقطاعي، وترسيخ قيمه ومبادئه، وإعداد العقول لقبولها، فإننا نجد أن القديس أوغسطين قد حقق بذلك ربط أوجه الحياة الإنسانية، الفردية والاجتماعية، على اختلافها بمقتضى ما تريده الكنيسة، وحامل كلمتها، وأرجع إليهما أمر كل ما يتعين على الإنسان الإيمان به، والتطلع إليه، والخضوع له، والعمل وفقاً له أيضاً، الأمر الذي تترتب عليه بالضرورة تبعية الإنسان واغترابه عن ذاته، وعن المجتمع. الذي يعيش فيه وعن مستقبله الذي ينشده، وأخيراً عن خالقه أيضاً بعد ما أقصاه الأكليروس، وجعلوا أنفسهم وسطاء بينه وبين الناس، وفكرة الاغتراب هذه سوف تحتل

(١) أوغسطين، الاعترافات، مصدر مذكور، ص ٣١٥.

مكانة كبيرة عند هيجل الذي رأى في المسيحية أحد مصادر الاغتراب أو نقاء الوعي^(١).

وهكذا يمكننا القول ان فلسفة التاريخ عند القديس أوغسطين، هي الله في إطار التاريخ، فهي من يعين مجرى حوادث التاريخ البشري ويحدد غاياته ومقاصده، وما أحداث التاريخ ووقائعه وظواهره على اختلافها، إلا مظاهر مختلفة لمقتضى ما تريد وما تشاء، الأمر الذي يعني بالبداية أن ليس للإنسان دور في صنع تاريخه، وبناء حضارته.

ومن هنا كان للنتائج التي انتهت إليها الآراء السابقة للقديس أوغسطين تأثيرها القوي والسلبى على حياة الفرد والمجتمع بجوانبها المختلفة في العصر الوسيط كله، فقد ساهمت بشكل فعال في تحديد الطابع اللاهوتي — الغيبي للصورة الكونية الشاملة لتلك العصور وهيمنت إلى درجة ما — على ألوان التفكير الفلسفي والاجتماعي والتاريخي، وغير ذلك من أوجه النشاطات الفعلية والفعاليات البشرية، طيلة تلك العصور إلى أن بدأت طلائع الأفكار العقلية، الإنسانية المتحررة من آراء آباء الكنيسة في القرن الرابع عشر، وعصر النهضة تفرض نفسها في المجالات المختلفة لحياة الأفراد والمجتمعات وتساهم في الحد من استمرارية هيمنة التفكير اللاهوتي الخيبي على عقول الناس، والتحكم بمصيرهم وتطلعاتهم، ومن اضعاف قوة سيطرة الكنيسة وسطوة حكامها وتشريعاتها وقوانينها على كل ما يتعلق بأمور حياة الناس وأحوالهم الدنيوية والأخروية معاً، والتي لم تستمر معها على هذا النحو وخاصة لدى المفكرين المحدثين الذين ورثوا فكر القديس أوغسطين، فتنبؤوا جوانب منه، وتخطوا جوانب أخرى.

(١) ريتشارد شاخ، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، ط٦، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

بيروت، ص ٨٦ — ٨٧.

ب. في الإسلام:

١. في القرآن:

اهتم العصر الإسلامي بفلسفة التاريخ مع ظهور القرآن الكريم، وذلك بما يسمى بأسباب النزول، وكذلك بالأحاديث النبوية كشرح للقرآن الكريم والمسائل الاجتماعية. لقد اشتمل القرآن الكريم على مباحث فلسفية في جملة المسائل التي عالجه الفلاسفة من قديم الزمن، وهذه الفلسفة القرآنية تعني الأمة الإسلامية في باب الاعتقاد ولا تصدرها عن سبيل المعرفة والتقدم «فلم يكن لأي كتاب ما كان للقرآن من الأثر في المجتمعات الإنسانية والحياة البشرية»^(١)، ومنه، فالقرآن الكريم يبين أصول المعتقدات والأفكار والآراء اللازمة للإنسان كفرد مؤمن وذي عقيدة، ولذلك يضع أصول التربية والأخلاق والنظام الاجتماعي والأسري، ولم يترك على عائق السنة أو الاجتهاد سوى ما يتطلبه التوضيح والتفسير والتشريع والاجتهاد أحياناً، وتطبيق الأصول على الفروع لذلك «فكل رجوع إلى أي مصدر آخر يقتضي أولاً الرجوع إلى القرآن الكريم ومعرفته، إن القرآن هو المقياس والمعيار لكل المنابع الأخرى فالحديث والسنة علينا أن نقيسهما بمعيار القرآن لكي نرى إن كانا يطابقان القرآن فنقبلهما وإلا فلا»^(٢).

فتاريخ الفكر الإسلامي والطريق التي سلكته الأمة الإسلامية على اختلاف طوائفها ومذاهبها، تعرض الحوادث الواقعة على منطق القرآن فتحكمه مع الموافقة والمخالفة.

(١) مرتضى مطهري، معرفة القرآن. ترجمة جعفر الخليلي، بيروت، دار المعارف للمطبوعات، لا.ت.

ص ١٧.

(٢) م.ن، ص ١٨ — ١٩ — ٢٠.

فالقرآن الكريم يتعرض بمنطقة في سنته المشروعة لجميع شؤون الحياة الإنسانية من غير أن تتقيد بقيد أو تتشرب بشرط، يحكم على الإنسان منفرداً أو مجتمعاً صغيراً أو كبيراً، غنياً أو فقيراً، أبيض أو أسود، عربياً أو عجمياً، من الحضرة أو البدو، وشاهد أو غائباً في أي زمان ومكان، ويدخل كل شأن من شؤونته من اعتقاد أو خلق أو عمل. فللقرآن الكريم احتكاك مع جميع العلوم والصناعات بأطراف الحياة الإنسانية إضافة إلى أنه يشير إلى أهمية التدبر والتفكير والتذكر والتعلل، وفي السياق نفسه يحث على العلم، ورفض الجهل، كما يدعو القرآن الكريم إلى التعلق بسعادة الحياة الإنسانية الاجتماعية من الأخلاق والشرائع والحقوق، كما يرشد القرآن الكريم إلى الطريق الفطري من التفكير التي تدعو إليه الفطرة، والقرآن نفسه يستعمل الطرق المنطقية من برهان وجدل وموعظة، ويدعو الأمة التي يهديها إلى أن يتبعوه في ذلك، ومنه يتعاطون البرهان فيما كان من الواقعيات الخارجية من باب العمل ويستدلون بالمسلمات في غير ذلك أو بما تعتبر به.

فمنطق القرآن يثبت أن العلم منطق عام لا تخصيص فيه، كما يطرح القرآن عدداً من المواضيع ويطلب صراحة من الناس التأمل فيها كالعلوم الطبيعية، والرياضية والتاريخية والفلسفية، وذلك ما توضحه الآية الكريمة: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^(١) فالقرآن يوصي الناس بدراسة هذه العلوم^(٢)، ويدعو إلى تطوير الفكر البشري لا كما يزعم البعض أنه كتاب يعيق الفكر وأنه بطبيعته سجن لحرية العقل وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة، والحق أن

(١) سورة البقرة، آية ١٦٤.

(٢) انظر، مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، ط ١، بيروت: الدار الإسلامية، ٢٠٠٠م،

ص ١٠٣ — ١٠٤.

القرآن لعب دوراً أساسياً وجوهرياً في إثارة النزعة العقلية في الإسلام، لقوله تعالى ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(١).

وقد أوضح فلاسفة المسلمين كلمة اللب ففسروها بالعقل الخالص من الشوائب أي المنفصل عن الشوائب، وذلك لأن العقل في بدايته يكون فجاً غير ناضج تختلط فيه المحسوسات بالموهومات والمعقولات، ثم تأخذ هذه بالانفصال بعضها عن بعض ويكون لها مقر خاص بها، فإذا وصل عقل الإنسان إلى تلك المرحلة التي يستطيع فيها التحرر من سيطرة الوهم والخيال والحس، أطلق عليه اسم اللب إذ إن مثل العقل بالنسبة إلى البدن، إلى القوى الظاهرة المحسوسة كمثل اللب إلى القشرة قشرة اللوزة أو الجوزة وأمثالها^(٢).

وبما أن فلسفة التاريخ تستخلص من السرد التاريخي القوانين الكلية التي تحكم الأحداث... فالقرآن الكريم قد عالج هذه القضية الفلسفية في أكثر من موضع وسوف نناقش بعضها وتحديداً، فكرة الزمن، على سبيل المثال لا الحصر.

ففكرة الزمن في القرآن الكريم كانت من بين الأسباب العديدة التي دفع الإسلام بها العرب إلى الاهتمام المتزايد بالدراسات التاريخية، وفيما بعد تم تحويلها إلى علم له منهجه الخاص، بعد أن كان في الجاهلية مجرد أقاصيص تغلب عليها الخرافة، وأسماء يسودها طابع المبالغة، وأياماً ينظر فيها الراوي إلى الأحداث بمنظار القبيلة التي ينتمي إليها^(٣)، فلم يعد الزمان الماضي في الحس الإسلامي ضائعاً مع الأيام، أو يثير انحسرة على ما مضى وفات.

(١) سورة آل عمران، آية ١٩١.

(٢) مطهري، محاضرات في الدين والمجتمع، مرجع مذكور، ص ١٠٥.

(٣) عماد خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ط ٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٨م، ص ١٢٤.

يقول تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَلْهَاءَ النَّاسِ وَنَسُوهُ﴾^(٢).

فالعقل الإنساني في إطار الزمان، أصبح حاضراً في وعي الإنسان المسلم، بمعنى كل ما يحقق من سلوكيات ترتبط بالزمان الدنيوي، فإنه يثاب عليها بقدر بعدها أو قربها من دائرة العمل الصالح الذي تحدده رسالة المسلم في الحياة أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، يقول تعالى: ﴿لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾^(٣).

وبالتالي؛ فالحياة الدنيا فعل تاريخي مستمر يتشكل من الماضي والحاضر، ويرتبط بمستقبل يوم الحساب الذي هو بمثابة المصير النهائي لفاعلية الإنسان في العالم، ولهذا يقدم لنا القرآن الكريم وصفاً رائعاً يتميز بالحيوية والتدفق لمجرى التاريخ البشري، وبالتوافق بين الماضي والحاضر والمستقبل، ينقلنا بيسر وإبداع بين الآونات الثلاث حيث تنوب الفواصل والحواجز وتسقط الجدران، حتى يؤتى الفعل التاريخي ثماره ونتائجه الفعالة^(٤).

وإذا التمسنا المسألة الزمنية في القرآن سنجد أنها متعددة الأبعاد والمساحات بحيث ندرك من خلالها الأهمية الكبرى التي أولاها الإسلام لعنصر الزمان ودوره في حركة الحضارة، يقول سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾^(٥).

(١) سورة الإسراء، آية ١٣ — ١٤.

(٢) سورة المجادلة، آية ٦.

(٣) سورة الحديد، آية ٢٣.

(٤) عماد خليل، التفسير الإسلامي لتاريخ. مرجع مذكور، ص ١٢٤.

(٥) سورة البقرة، آية ٢٥٩.

وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾^(٢).

وبالتالي؛ فالوعي بالزمان وعي بالتاريخ، ذلك لأن التاريخ تجسيد للزمان وتصوير له في حيويته^(٣).

ومما سبق يتضح لنا أن للقرآن الكريم مناهجه في إحياء الوعي بالتاريخ أي فلسفة التاريخ، بمعنى وعي بالعملية الحضارية وتركيز الوعي الحضاري عن طريق الزمن أي حضور الإحساس بالزمن (بفلسفة التاريخ)، أي تجمع الماضي والحاضر والمستقبل وذلك في ترابط منطقي وتكامل، حتى يؤكد الاستمرارية الحضارية لمجتمع من المجتمعات في إطار خصوصية الذاتية الفكرية والثقافية التي تحكم وتوجه مسار قوانين تطور الحضارة.

فالزمن يمر من خلال المدن، يغذي نشاطها بطاقته الأبدية أو يذلل نومها بأنشودة الساعات التي تذهب هباء، وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب ومجال كل فرد هو في مجال ما يصير ثروة وفي مجال آخر يتحول عدماً، فهو يمر خلال الحياة ويصب في التاريخ تلك القيم التي منحها له الأعمال التي أنجزت فيه، والزمن هو جوهر الحياة الذي لا يقدر، ولا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة ولا أن تستعيدها إذا مضت^(٤).

(١) سورة يونس: آية ٤٥.

(٢) سورة الحج: آية ٤٧.

(٣) محي الدين الكافيجي. المختصر في علم التاريخ، تحقيق محمد عز الدين، ط ١، بيروت: عالم الكتب.

١٩٩٠ م، ص ٧٣ وما بعد.

(٤) مالك ابن نبي، شروط النهضة، دمشق، ط ١، دار الفكر، ١٩٨١ م، ص ١٣٩ - ١٤٠.

ولذا فإن الزمان في المعادلة الحضارية من أهم روافد قيامها ومن أهم شروطها
وبما أن فلسفة التاريخ هي دراسة معنى التاريخ وقوانينه والاتجاهات الرئيسة
لتطوره^(١)، فقد عالج القرآن الكريم المظاهر الدينية (الوثنية - اليهودية - المسيحية
- الحنفية) للمجتمع الجاهلي العربي قبل الإسلام، وسنورد هذه الظاهرة كنموذج
للقرآن الكريم ودراسة للتاريخ وقوانينه والاتجاهات الرئيسية لتطوره.

معلوم أن ظهور الإسلام في المجتمع العربي الجاهلي، لم يكن ظهوراً مفاجئاً
ويبدو أن ثمة علاقة بينه وبين تلك الظروف التاريخية الموضوعية والفكرية، التي
اقتضت أن يجيء الإسلام ملائماً لذلك الواقع الموضوعي.

والقرآن الكريم قام بهذا التحليل الفلسفي التاريخي وتطور التاريخ واتجاهاته في
تطوره، فقد برزت في مختلف السور القرآنية، لاسيما المكية منها، جميع المظاهر
الدينية، وإن جاء بتلك السور على نحو الرمز والإيحاء، وبعضها على نحو من
التوجيه، وبعضها على نحو من الوعيد بالعقاب الأخروي، والوعد بالثواب الأخروي،
ومما لا بد منه أن نذكر النصوص القرآنية في بعض الآيات، حيث تعرض عرضاً
واقعيّاً مختلف الأديان والنزعات والعقائد التي كان لها حضور في عالم أهل الجاهلية
في البلاد العربية.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ
أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(٢).

فهذه الآية تتحدث عن اليهود والنصارى والصابئين والمجوس من جهة
والمشركين الذين يشركون غير الله في عبادتهم من جهة ثانية.

(١) روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سيم كرم، ط ٣، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠ م، ص ٣٣٩.

(٢) سورة الحج، آية ١٧.

وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(١).

هذه الآية تتحدث عن الدهريين؛ أي الذين ينكرون قضية الخلق الإلهي للكون وقضية البعث بعد الموت.

وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

تتحدث هذه الآية عن يقرّون بخلق الكون وحدث العالم، وينكرون مسألة البعث ورجعة الأجسام بعد الموت.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^(٣).

تتحدث هذه الآية عن يقرّون بالخلق الإلهي والبعث ورجعة الأجسام لكن ينكرون النبوات، ويعبدون الأصنام بحجة أنها شفيعة لهم عند الله.

ومما سبق من العرض القرآني نلاحظ ارتباط الإسلام بالواقع المجتمعي الخاص وبالمخاض التاريخي العام بما يشمل تحولات المجتمع في الأسس المادية للنظام القبلي فضلاً عن تحولات المجتمع العالمي العام.

٢. في السنة:

اعتبرت السنة، هي شرح مقاصد القرآن الكريم، وعين الأسوة في رسول الله (ص) فكانوا يحفظون عنه، ويقادون مشيئته العلمية تقاليد المتعلم معلمه في السلوك العلمي. كان المجتمع الإسلامي في عهد النبي (ص) حديث عهد بالتعاليم الإسلامي.

(١) سورة الجاثية، آية ٢٤.

(٢) سورة يس، آية ٧٨ — ٧٩.

(٣) سورة الزمر، آية ٣.

حاله أشبه بحال الإنسان القديم في تدوين العلوم وتعلمها، حيث كان العلماء يشتغلون بالأبحاث العلمية بلا منهج وبدون أية عناية بالتحصيل أو التحرير.

فأول ما قاموا به قراءة القرآن وحفظه، وهو الهم الأول، ومن ثم حفظ الحديث عن النبي (ص) ونقله روايةً من غير كتابة، وكان لهم بعض المطارحات الكلامية فيم بينهم واحتجاجات مع بعض أرباب الملل كاليهودية والنصرانية، وذلك لاحتكاكهم بالمجتمع العربي في الجزيرة العربية وبلاد الشام والحبشة، ومنه بدأ ظهور علم الكلام.

وبعد استشهاد حفظة القرآن الذين أطلق عليهم (القراء) بعد غزوة اليمامة^(١)، تم جمع القرآن في عهد الخليفة الأول والثاني، واشتغل المسلمون بالفتوحات الإسلامية مما أعاقهم في التعمق والتبحر في العلوم. إضافة إلى الأحداث السياسية والصراعات البينية بين المسلمين أنفسهم، ولا سيما بعد إعلان الثورة ضد عثمان وعمله، و تم اغتيال خليفة المسلمين بأيدي ثائرة من مصر والشام. وفي السياق ذاته تم إعلان الانفصال عن الدولة الإسلامية من قبل معاوية معلناً من دمشق ذلك الانفصال، مما نتج عنه معركتا الجمل وصفين، وقد كان لهذه الأحداث السياسية أثر بارز في ظهور الاتجاهات والأفكار، واختلاطها بأحاديث الرسول (ص)، وفي هذا الإطار قام البعض بمزج تلك الأفكار مع الأحاديث النبوية، ولذا فإن الحديث قد راج رواجاً بينياً فكثر النقل والضبط. وفي موازاة ذلك، فإن دخول بعض أهل الكتاب إلى الإسلام الذين خلطوا كثيراً من قصص أنبيائهم وأممهم وكتبهم بالأحاديث المحفوظة عن النبي (ص)، أدى إلى دوران كثير من الوضع والدس في الأحاديث.

وأما بشأن تدوين الحديث (السنة) في عهد الرسول (ص) ففي المصادر روايات كثيرة عن أصحابه تدل على أنهم كتبوا الأحاديث بأيديهم، فالإمام علي (ع) كان كاتباً

(١) عز الدين بن الحسن ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، بيروت،

ط١، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ج ٢/٢١٧.

للحديث بين يدي النبي (ص) وإذا كان قد اشتهر عنه أمر الصحيفة؛ صحيفة علي التي كتبها من حديث رسول الله (ص) وكان يحملها معه في قائم سيفه، إضافة إلى امتلاكه صف أخرى وله كتب كثيرة في الأحاديث عن رسول الله (ص) عرف بكتاب علي والدليل على ذلك ما تشير إليه المصادر أن من بين هذه الصحف صحيفة لا تخلو منها واحدة من كتب الحديث والسفن^(١).

وقالت أم سلمة «دعا النبي بأديم وعلي بن أبي طالب عنده، فلم يزل رسول الله (ص) يملئ علي يكتب حتى ملأ بطن الأديم وظهره وأكارعه»^(٢)، فكان للإمام علي أكثر من صحيفة، ومنه أصبح كتاب علي علماً يتكرر في أحاديث أهل البيت (ع) وكتاباً كبيراً يحتفظون به ويتوارثونه، وقد ذكر هذا الكتاب أحمد بن حنبل قائلاً «إن كتاباً كهذا كان عند الحسن بن علي يرجع إليه»^(٣). وقد ظهر هذا الكتاب أمام طائفة من أهل العلم في زمن الإمام الباقر، منهم الحكم بن عتيبة ومسلمة وأبو المقدم فقال لهم «هذا خط علي وإملاء رسول الله (ص)»^(٤)، كما عرض هذا الكتاب الإمام الصادق والإمام الهادي أكثر من مرة.

ولكن بالرغم من هذا التدوين لسنة الرسول فقد ظلّ جلّ أصحابه يكتفون بالاعتماد على الذاكرة. كما أمر الخليفة الأول بعدم تدوين الحديث، واستمر هذا المنع في زمن

(١) البخاري، صحيح البخاري، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٦هـ، كتاب العلم باب كتابة العلم، باب الدية على العاقلة.

(٢) محمد عجاج الخطيب الراشدي، المحدث الفاضل بين الراوي والنوعي، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٧١م، ص ٦٠١.

(٣) أحمد ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال. تحقيق وصي الله عباس، ط ١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٧م، ج ١/ ٣٤٦.

(٤) انظر صائب عبد الحميد، تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي، ط ١، إيران، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٧م، ص ٤٩٧ — ٤٩٨.

عمر كله، إضافة إلى زجره أبا هريرة وكعب الأحبار اللذين اتهما بالكذب في الحديث وتوعدهما بالطرد إلى ديارهما الأولى إن هما لم يكفيا عنه.

أما الخليفة الثالث فقال: «لا يحل لأحد يروي حديثاً لم يسمع به في عهد أبي بكر ولا في عهد عمر، فإنه لم ينف أن أحاديث عن رسول الله أن لا أكون من أوعى أصحابه، إلا أنني سمعته يقول: «من قال عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار»^(١).

وبذلك صعب حصر ما قاله رسول الله (ص) أو فعله في مدة ثلاثة وعشرين عاماً من بداية الوحي إلى انتقاله إلى الرفيق الأعلى، إضافة إلى منع تدوين أفعاله وأقواله من قبل الخلفاء الثلاثة إلى سنة (٣٥هـ/٦٥٥ م)، ومنه فقد استباح قوم لأنفسهم وضع الحديث ونسبته كذباً إلى رسول الله (ص)، وتضاعف ذلك الأثر في الفتوحات الإسلامية ودخول جم غفير لا يحصى كثرة من أمم البلاد المفتوحة، من فارسي ورومي وبربري وشامي، وكان من هؤلاء من لم يتجاوز إيمانهم، حناجرهم فكثرت الوضع كثرة عظيمة. علاوة على ذلك نذكر الأحوال السياسية التي حملت الوضع على وضع الحديث، والتي تمتلأت بالخصومات السياسية بين الإمام علي وأبي بكر وعمر، ومعاقبة، وبين عبد الله بن الزبير وعبد الملك، ثم بين الأمويين والعباسيين، فكان كل ذلك سبباً لوضع كثير من الحديث، إضافة إلى أسباب أخرى للوضع منها:

— عصبية الحزبية والقبلية.

— عصبية تفضيل العرب والعجم والروم والحبشة والترك.

— تفضيل القبائل العربية، للمفاخرة كالأحاديث في فضل قريش والأنصار ومزنة

والأشاعرة والحميريين وغفار.

— العصبية لبند، كالأحاديث في فضل مكة أو المدينة وجبل أحد والحجاز

واليمن، أو الشام، أو بيت المقدس...

(١) الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، إشراف د. يوسف المرعشلي، بيروت، دار المعرفة،

ومما سبق يتضح كثرة واضعي الحديث عن الرسول(ص) فقد كان فيه الصحيح وفيه الكذب، مما كان لا بد منه من الأخذ بالسنة الصحيحة وترك الكذب والافتراء، وهذا ما دعا إلى علوم شتى في الحديث، كعلم الرجال وعلم الحديث من العلوم التي تهتم بالمتن والسند؛ إلا أن الآمال الموجودة من هذه العلوم قد لا تكون مجدية أحياناً. ومنه ما نتج بالنظر العقلي لرواية الحديث هل هي توافق المنطق والتصور العقلي؟ فهذا مأخوذ به، وإن كان لم توافق فهي مردودة، وهذا بالفعل ما قام به رموز علماء المسلمين، كواصل بن عطاء، وغيرهم من المعتزلة والزيدية، ومعظم رجال الشيعة.

كما أن أحاديث النبي (ص) قد أوضحت وبيّنت أسباب نزول الآيات ومناسبات نزولها كما بيّنت بعض الأمور التاريخية الغامضة، وهو ما يعبر عنه فلسفة التاريخ في السنة، وحتى يتضح الأمر في بحثنا لا بد من إيراد بعض المباحث الروائية التي عالجت هذا الأمر.

قال تعالى: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الْاُيُكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾^(٢). فهذه الآيات الكريمة يذكرها عز وجل عن أقوام ومجتمعاتها بل أمم أقامت حضارات كبيرة، كما تذكرها المصادر التاريخية، وإن كانت هذه المصادر التاريخية لا توضح ولا تذكر حياة هذه الأمم، فجاءت الأحاديث النبوية تفسر مجتمعات هذه الأمم، من بعض النواحي السياسية والثقافية، وأسباب انهيار هذه الممالك، فالآيات القرآنية السابقة قد يكتفيها الغموض التاريخي من أحداث ووقائع وعصر... من تجمع العناصر التاريخية.

(١) سورة الدخان، آية ٣٧.

(٢) سورة ق، آية ١٤٤.

فجاءت الروايات عن النبي (ص) أو الأئمة تبين وتصور الأحداث التاريخية بالإضافة إلى تفسير الأحداث، وتقونن مجرى تاريخ هذه الأمم من قيام حضارتها وتاريخها وأسباب انهيارها ودمارها، إذا لم يكن انعدامها. ومن الروايات التي تفسر التاريخ الإسلامي، أو ما يطلق عليه حديثاً «فلسفة التاريخ».

عن النبي (ص) قال: «لا تسبوا تبعاً فإنه كان قد أسلم» فهذا يشير إلى المقارنة بين ملك تبع في اليمن وبين مشركي قريش، إضافة إلى الدور الذي قام به ملك تبع حين قال للأوس والخزرج كونوا هاهنا حتى يخرج النبي^(١).

وفي ذلك يشير الهمداني قائلاً: «مرَّ رسول الله (ص) بناس من أسلم خزاعة وهم يتناضلون قال: ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان رامياً وأنا مع ابن الأورع، فأمسك القوم بأيديهم، فقال: ما لكم لا ترمون قالوا: أنرمي يا رسول الله وقد قلت وأنا مع ابن الأورع، وقد علمت أن حزبك لا يغلب، فقال: ارموا وأنا معكم»^(٢).

معنى قوله قول الرسول (ص) ارموا بني إسماعيل. وهم من الأزد ثم من قحطان، أن العرب قد اختلطوا بالمصاهرة. فالقحطانية أبناء إسماعيل بالأمهات والنزارية ابن لقحطان بهن كما نسب عيسى (ع) إلى آباء أمه فقال: «وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ»^(٣)، ومن ذلك قول لوط (ع) «هُؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ»^(٤). جاء في تفسير الميزان أنه أراد نساء القرية أن يزوجهم بهن ولا يرتكبوا الفاحشة، ولذلك قول النبي (ص) لعتاب بن أسيد إني مستخلفك على أهل مكة ومثله قول عبد المطلب: نحن آل له في بلدته^(٥).

(١) انظر، محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ط ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣، ج ١٤/ص ٥١٣.

(٢) الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٤٤.

(٣) سورة الأنعام، آية ٨٤.

(٤) سورة هود، آية ٧٨.

(٥) الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٣٩.

ثالثاً - مفهوم فلسفة التاريخ من وجهة نظر فلسفية

أ. مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية المثالية:

في البداية نذكر بمفهوم المثالية، وهي تقال في مقابل الواقعية، أما صفة مثالي - Ideal - فنقال نسبة إلى الفكرة، أو إلى مضمون العقل بما هو فكرة، أي توجد أساساً في الذهن، وأن يكون لها وجود في الواقع، ويقال أيضاً أن المثالي يعني الكامل عندما يتحقق كمال النوع بصيغة المثل الأعلى^(١).

وفي داخل المثالية أو المثال أنواع، فيقال: مثالي موضوعي، أو مثالي ذاتي، وكما توصف فلسفات بذلك، ففلسفة أفلاطون وهيكل فلسفة مثاليه موضوعية، أما مثالية فلسفة سقراط فهي ذاتية.

أما فيما يتعلق بفلسفة التاريخ، فيرى وولش أن فلسفة أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تتميز بالمثالية وعلى الخصوص فلسفة التاريخ؛ وهذا تحت تأثير دافع الرغبة في تفسير وفهم مسار التاريخ ككل، وعليه ينبغي إثبات أن التاريخ وحدة لا تنفصل أجزاؤها بعضها عن بعض على الرغم مما يبدو من الأوهام أنه مفكك أو منحرف، بالإضافة إلى اعتماد طريقة هدى نهج العقل في تفسير حركة سير التاريخ^(٢).

هكذا انتقد وولش منهج وطريقة التأمل الميتافيزيقية لدى فلاسفة التاريخ، غير أن ويدفيري يرى العكس، فالتفكير الفلسفي بعيد كل البعد عن التطورات الساذجة والوهمية في التاريخ، حيث ردت نشأة فلسفة التاريخ إلى العالم الإيطالي فوكو لكنه اعترف

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة. مرجع مذكور، ج ٢ / ٤٣٨.

(٢) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد محسود، مراجعة، محمد خليل، القاهرة: موسوعة سجل العرب، ١٩٦٢ م ص ١٢.

صراحة أن أكثر الأعمال والإسهامات قد جاءت من الفلاسفة الألمان^(١)، وهو لا يبدي استنكاراً أو امتعاضاً من قول فوكو بالعناية الإلهية في تفسير التاريخ. فقد شرح نظريته بنوع من الحماس والميل إلى رأي فوكو، ولم يخف إعجابه ببعض أقواله، التي ساقها بذلك مثل «إن أفلاطون الإلهي يؤكد بأن العناية توجه سير الشؤون الإنسانية»^(٢).

ومما سبق نستنتج أن فكرة العناية لم تكن وليدة الفكر المسيحي في نظر فوكو، حينما ردها إلى أفلاطون، أما الهدف الذي يرمي إليه ويدفيري بشهادة قول فوكو، فلبيان خطأ من يعتقد أن فوكو مسيحي مخلص، حينما أكد على مبدأ العناية في توجيه تصرفات البشر، وهو ليس إخلاصاً للمسيحية، بل مجرد استعمال اعتباري من أجل دفع الملاحقة من جانب الكنيسة والسماح لمؤلفاته بالانتشار^(٣).

والرأي السائد عند الكثير ممن بحث فكر فوكو، أنه يجمع بين مبادئ متناقضة كقوله بمبدأ العناية الإلهية، الذي يتحكم في مجرى تاريخ البشر وقوله الآخر بتفاعل الشروط المادية والاستجابات الغريزية للبشر، في تحليل الحضارة والتاريخ وهي تتمثل في أربعة عناصر، الأديان، الزواج، الملاجئ السكنية، أول قانون زراعي^(٤).

يبدو فوكو في المبدأ الثاني أكثر موضوعية من غيره، وهو نهج الواقعيين ماركس وابن خلدون. لكن نزوعه إلى تفسير الوقائع التاريخية وحركتها بطريقة واقعية، لم يستطع أن يتحرر من معتقداته الغيبية، فهو يرد أعمال الأفراد باستمرار إلى قوة

(١) ويدفيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، مرجع مذكور، ص ٢٩٩.

(٢) م.ب. ص ١٩٣.

(٣) م.ب. ص ١٩٤.

(٤) ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة تاريخ البرجوازية، ترجمة، محمد اليوسفي، ط ١، بيروت، دار

التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١م، ص ٨٤ — ٨٥.

متعالية فوق طاقتهم وإرادتهم، وهناك بينه وبين هيجل تشابه، إلا أن فلسفة هذا الأخير أكثر انسجاماً وشمولية^(١).

في حين أن دراسات أخرى تدعي أن فوكو اكتشف مقولات هامة، في ميدان علم الاجتماع، عندما أقر التشابه بين الشعوب الأولى في التاريخ والبدائيين، وكذلك التطابق بين عقلية البدائيين وعقلية الأطفال، فكلاهما لا يملك ملكة تكوين مقولات منطقية، إنما يملكون حسب قوله: «أنواعاً أو كليات خيالية قدوات أو نماذج مثالية يرجعون إليها كل شيء»^(٢).

لا نستطيع اعتبار فوكو من الذين ابتدعوا في علم الاجتماع، لمجرد ملاحظة أبعادها، ويمكن أن يلاحظها أي امرئ، ومن جهة أخرى فهو متناقض أشد التناقض في الجمع بين مبدأ العناية الإلهية وبين قدرة إرادة البشر في صناعة الأحداث التاريخية وبالتالي لم يقدم طريقه، لتدريج الوعي من المرحلة الأولية البسيطة إلى المرحلة المنطقية الحضارية، على غرار ما ذهب إليه علماء الاجتماع بعد ذلك.

هكذا تأخذ فلسفة التاريخ مظهراً من مظاهر المثالية لدى فوكو، أما فيدرين فيرى أن فلسفة التاريخ أخذت مظهراً من مظاهر العقلية — نسبة إلى العقل — وهو خفي من تراكم الوقائع الكثيرة^(٣).

أما مفهوم هيجل، فلا نعثر عليه في مؤلفاته دروس في فلسفة التاريخ، فهذه الدروس ليست معزولة ولا مستقلة عن باقي المؤلفات الأخرى، إذ نجد في كتاب

(١) م.ن، ص ٨٦ — ٨٧.

(٢) م.ن، ص ٨٢ — ٨٣.

(٣) H. vedrine, Les philosophies de L'historien, petite Bibliothèque, (٣) payat, paris 1974 , p.24.

الفيينومينولوجية محاولة لإظهار مدى معقولة الأحداث التاريخية، أثناء شرحه لسلاسل تطور الروح، وانبعاته الذاتي، بواسطة مستلزمات منطقية.

وهذا التشعب والتماسك في أن واحد في مذهب هيغل، أمر يحير كثيراً باحثيه وأغلب من قرأ له، حتى الذين كتبوا عنه بسبب سوء فهمهم له، لأنهم لا يكلفون أنفسهم جهداً في جمع المعلومات بقدر كاف ومقارنتها، وتصنيفها قدر فهمه، وإنما يتشيعون لمذهب أو فلاسفة معارضين له، وهم أيضاً يرغبون في إثبات حقيقة واحدة للتاريخ كل على مبدئه، فلم لا تكون الحقيقة التاريخية القائمة على مبدأ العقل صحيحة مثل الحقيقة القائمة على مبدأ الواقع^(١).

ليس مقصود العقل عند هيغل، هو التأمل المحض، ولم يحصر الحقيقة العقلية في ذهن المؤرخ كما يرى البعض، أن التاريخ هو قراءة الحاضر، بل سعى إلى قصد تمجيد العقل الذي أحدث الظاهرة التاريخية، وهذا هو العقل أولاً له اهتمامه في فلسفته التاريخية كلها مع العلم أن مبدأه لم يعزل التاريخ ولا النظر فيه عن العمل البشري.

Jacques Maritain, pour une philosophie de L'histoire, trad: Charles (١)
Journet, ed: du seuil paris 1960, p.22.

ب. مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية الواقعية:

الواقعية في فلسفة التاريخ؛ معناها التفسير القائم على تحديد الشروط والعوامل الموضوعية التي تحدث الظاهرة، ففي البداية تتمثل هذه الشروط في الاجتماع البشري لأن الظاهرة التاريخية، لا بد أن تمر على نمط الظاهرة الاجتماعية، وإلا لا تكون كذلك، وبالتالي تشتركان في كونهما ظاهرتين فعليتين وواقعتين، وهكذا صار التاريخ البشري بكامله واقعياً ^{يخلو} يخلو من الخيال والوهم.

وعليه يرى توينبي، أن المجتمع البشري يخضع لنظام من العلاقات، فتسود الأفراد لا من جهة الفردية فحسب، بل لكونها حيوانات اجتماعية، كما أن الروابط تجمع بين تلك الحيوانات الاجتماعية، وتكون أرضية لمجرى الحوادث التاريخية، ثم استنتج نتيجة عدها هامة وهي «أن المجتمع هو ميدان الفعل، إلا أن مصدر الفعل بأسره مرجعه الأفراد الذين يتكون منه المجتمع»^(١).

لكن الشائع في تاريخ الفلسفة، أن مقولة الإنسان حيوان اجتماعي، مبدأ هام في فلسفة أرسطو، وفي فلسفة الهمداني وابن خلدون أيضاً، ربما لأن علاقات الواقع الاجتماعي متنوعة في أنماط مختلفة كالسياسة، والاقتصاد والفنون، والقيم والعادات.... وبالتالي ستصبح لهذه الأنواع من الأنماط الاجتماعية تواريخ، فيقال التاريخ السياسي، التاريخ الاقتصادي، تاريخ الفن....

إن أغلبية الدارسين لموضوع فلسفة التاريخ صنفوا فلسفة التاريخ تباعاً كالاتي،
اتقديس أوغسطين، ابن خلدون، فوكو، فولتير، كانط، هيجل.

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد مشبل، ط ١ القاهرة، لجنة مثالين والترجمة والنشر ١٩٦٠م، ص ٣٥٣ — ٣٥٤.

غير أن الهمداني لا يدخل في زمرة هؤلاء. ولأننا لمسنا عنده تفسيراً قائماً على أسس منهجية علمية في طابع قانوني، فإننا لا نذهب بعيداً عن الصواب إذا ما قربنا مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية الواقعية عند الهمداني وأخلافه كابن خلدون، إن طبقت جعلته علماً دون ريب، ومنه يسمح بأن يفرد بالنظرية الواقعية كفيلسوف قبل ابن خلدون ومن بعده هيجل، حيث ترك لنا مسلمات وقواعد في مجال التاريخ ونشوء الأمم.

والغريب أن هذا الفيلسوف لم نجد له دراسة أو بحثاً، وإن وجدت فهي تتجاهل مثل هذا العلم، ولم نشاهد أي مقارنة بينه وبين غيره من فلاسفة التاريخ. ويبدو أن بعض الدراسات العربية، تبدي احتشاماً أو تميل إلى التكرار واقتباس النصوص دون التحليل الكافي، الذي يكشف عن حقائق، فمن واجب الباحث إبرازها لكي يتسنى له أن يعطي كل ذي حق حقه.

وأما أثناء المقارنة فنتساءل عن اتجاه الهمداني بالنسبة للتيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة في الغرب، ونحن لا نتأسف لمواقف وآراء بعض الباحثين من العرب أو الغرب، فبيننا وبين البعض منهم اختلافات شتى، وقد أوجز الهمداني القول في تحليله للمجتمعات في قوله: «...وهم أيضاً أصحاب سياسة أشداء غير خاضعين وهم أيضاً يحبون للحرية... والبعض متهورين وحشيين، أخلاقهم كأخلاق السباع أي لا دين لهم...»^(١).

فعدم إنصاف الهمداني وفلسفته من قبل الغرب، ربما يعود إلى العصبية الإقليمية أو القومية أو إلى ما هم عليه اليوم من الملك، أما من قبل العرب ربما يعود إلى ما ينتحلونه من المذاهب والعقائد والنظريات، أو يعود الأمر إليها جميعاً.

(١) الصفة، مصدر مذكور، ص ٧٠.

ومن باب المقارنة مع ابن خلدون فإن الهمداني هو الأول سبقاً، حيث ميّز بين المؤرخين لجميع أنواع وطرق التاريخ وبين فلاسفة التاريخ الذين يعمدون إلى النظر والبصيرة.

ويبدو أنه لا يوجد فرق كبير بينهما، فكلاهما افتقد إفهامه العامة والمؤرخين، وأثبت أن للتاريخ هدفاً أو أهدافاً يسعى لتحقيقها، وأن أفضل تفكير في التاريخ، هو الجانب الذي يعتمد على الفلسفة، لذلك وجب مراعاة حقيقة التاريخ التي تتجلى في الاجتماع البشري، والتطور الحضاري للعالم.

مما لا ريب فيه أن الهمداني أولى عناية فائقة لحقيقة التاريخ، وطبائع الاجتماع مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وما ينحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع^(١)، أليست هذه المجالات هي التي بنى عليها هيجل فلسفته في التاريخ؟ وابن خلدون قبله ؟

فالهمداني صرح بنشأة عدة علوم كعلم العمران، والاقتصاد، وعلم الانثروبولوجيا Anthropology^(٢) وأن جميع مسائل هذه العلوم تهدف إلى بيان ما يتعرض له ذلك العلم والاجتماع من التغيرات والتبدلات، وهذا ما يمكن أن يقع فيه أي علم سواء أكان

(١) انظر، الصفة، مصدر مذكور، ص ٦٦ وما بعد.

(٢) هو علم الإنسان، يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعرافه وعاداته ومعتقداته وثقافته، وهو ينقسم إلى قسمين الانثروبولوجيا الطبيعية (physical anthropology) والانثروبولوجيا الثقافية (cultural anthropology) فاما الانثروبولوجيا الطبيعية، فتعنى بدراسة الإنسان قبل تاريخي prehistoric والإنسان الحديث والعمليات الشبوية التي أدت إلى تطورهما. وأما الانثروبولوجيا الثقافية فتعنى بدراسة مختلف الثقافات التي أنشأها الإنسان عبر التاريخ وهي تنفرع إلى شعب أربع. هي علم الآثار archeology وعلم الأعراق البشرية ethnology والانثروبولوجيا الاجتماعية social anthropology وعلم اللغة linguistics. فالهمداني درس الإنسان منذ خلق آدم إلى يومه، وبحث في الآثار الأيمية وترجمها بأحوالها الاقتصادية والاجتماعية. للتوسع، الإكليل . مصدر سابق. ج ١/ص ٤ - ٦ - ٣٣ منير البعلبكي، موسوعة المورد، مرجع مذكور، ج ١/ ١٢١.

وضعياً أم عقلياً؟ وهو علم اكتشفه بالبحث، ونبّه إليه بواسطة التتقيب والدراسة، قائلاً: «...استهلت به العناية وطول الامتحان إلى المعرفة»^(١). وقال: «وما ذكر طبائع سكان جزيرة العرب فقد دخل في ذكر طبائع الكل... ومن نظر في هذا العلم (الكتاب) كأنه مكان ذي القرنين مساح الأرض...»^(٢).

وقال في الإكليل: «وما زلت مذ عضضت على جذمي»^(٣) موفقاً سمعي على أنباء العصور، متتبّعاً للمعرفة من أخبار الناس وأيامهم، منقراً عن غامضها متبيناً متلبسها، متكبّاً لمجهولها، حتى وقفت منها على العين الجليّة، وسلكت منها الجادة السوية، فوجدت أكثر الناس يخطئ فيه خبط عشواء ويعمه في حندس^(٤) طخياء^(٥)، وإذا الخبر الواحد ترويه الجماعة في وجوه مختلفة من زيادة ونقصان وتقديّم وتأخير؛ إذ كان علم الأخبار علماً مطلقاً غير مقصور بنظام ولا محصور بقياس»^(٦). كلامه هنا واضح، يعني بالعلم الجديد المستتبّط، أي فلسفة التاريخ في الاصطلاح الحديث.

فالواقع التاريخي لا يفهم بعيداً عن الواقع الاجتماعي، وإن الاختلاف بين الهمداني وابن خلدون ليس كبيراً جداً، فالأول سلك مسلكاً تجريبياً بغية إيجاد قرائن، والثاني نزاع نزعة استقرائية، لكن كلاهما خلص إلى ضرورة التمييز بين الأحداث التاريخية وحقيقتها.

(١) سرائر الحكمة، مصدر مذكور، ص ١٦.

(٢) الصفة، مصدر مذكور، ص ٨٣.

(٣) جذمي، الجذم القطع. ابن المنظور، لسان العرب، ط ٦. بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٨٦.

(٤) حندس، الظلمة. وفي الصحاح. الليل الشديد الظلمة. م. ن، ج ٦، ص ٥٨.

(٥) طخياء، شديدة الظلمة قد وارى السحاب قمرها. م. ن، ج ١٥، ص ٥.

(٦) الإكليل، برلين، نشرة من مخطوطة برلين أوسكار لوفكرن، رقم المخطوطة.

(OR. O (T-٩٦٨) أوسالا — الكويت ووكلر، ج ١/ص ٣ — ٤.

وقد حاول كل من الهمداني وابن خلدون طرح منهجية للتاريخ، وتبصير الناس بكيفية تناول التاريخ والاستفادة منه. أما اختلافهما ففي بعض المبادئ والمسائل المتعلقة بتصنيف مراحل تطور التاريخ، وانتقال الحضارة من أمة إلى أخرى.

الفصل الثالث

فلسفة التاريخ عند الهمداني:

أولاً. مفهوم التاريخ ومنهجية:

أ) النظر إلى التاريخ.

ب) أسس التعامل مع أحداث التاريخ وكيفية قرائتها:

ج) لمن يكتب التاريخ.

د) في كيفية دراسة التاريخ.

ثانياً. الحضارة وأثرها في نشأة الدولة عند الهمداني:

أ) النظرية الدينية.

ب) النظرية الجغرافية.

ج) النظرية الاقتصادية.

ثالثاً. المشروع التاريخي ومفهوم الدولة عند الهمداني:

أ) العوامل المؤثرة في سير التاريخ.

ب) مفهوم الدولة عند الهمداني.

ج) عوامل نشوء الدولة.

أولاً. مفهوم التاريخ ومنهجيته :

يمكننا القول ان الإسلام — بوصفه حركة تاريخية — كحركة تاريخية هو أول من ساهم في تجديد الفكر التاريخي في العالم، جاعلاً الإنسان محوراً. وكان توجيه المسلمين والعرب، أول من خطا أرقى الخطوات في طريق الثقافة الإنسانية، ذلك لأن الإسلام يوجه رسالته إلى الناس كافة على أديم الأرض كلها. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾^(٢). وبما أن تاريخ الأنبياء والرسول وما وقع لهم يشغل حيزاً كبيراً من القرآن الكريم، فقد جاء المؤرخون المسلمون على الأثر وهم مشبعون بتعاليم القرآن الكريم؛ فإذا هم يستقون منه تطور البشرية من بداية الخليقة في جميع الميادين إلى العهد الذي كان يحيا كل واحد منهم فيه، وهذا ما نلمسه في مؤلفات الطبري والمسعودي والهمداني وابن كثير واليعقوبي، ومن بعدهم ابن خلدون. وكانت هذه العناية بالتاريخ — وهي في جوهرها عناية بالإنسان — سبباً فعالاً في نشوء كثير من الدراسات العلمية، والفلسفية، والجغرافية، والفلكية.

ولا تزال إشكالية التاريخ وفلسفته في حضارة العرب والشعوب الإسلامية موضع جدل، أو مثار خلاف بين الباحثين. ولكن المستشرقين كانوا يقعون عند تناولهم لهذه النقطة في أخطاء جسيمة، مردّها فيما يبدو إلى جهل بعضهم بالجو الفكري العام الذي يهيمن عن طريق اللغة على المفاهيم والمعاني والقيم في مختلف العصور والبلدان العربية والإسلامية. هناك من يرى أن العرب لم يعرفوا التاريخ كفلسفة وكعلم ولا اهتموا به من قبل، وأن اهتمامهم به في أعقاب الحركة الإسلامية إنما جاء نتيجة رعايتهم للأحاديث النبوية، وإقبالهم على درس السيرة وذكر مغازي الرسول (ص) وما تجرّ هذه الأمور الثلاثة وراءها، أو تسوق إليه قسراً من عناية بالأحوال التي رافقتها

(١) سورة الأنبياء. آية ١٠٧.

(٢) سورة سبأ، آية ٢٨.

في حياة المجتمع البدوي المثالي جملة وتفصيلاً^(١). والبعض من المستشرقين يذهب بالقول إلى أن التاريخ أدخل على الفكر الإسلامي العربي مؤخراً بتأثير أوروبي، إذ لم يكن المسلمون ليقوموا وزناً للزمن، ولا يولوه ما يستحق من درس وتمحيص، ولكنهم أخذوا يعيدون النظر في موقعهم ذاك منذ أن بدؤوا يحتكون بالفكر الأوروبي، ويطلعون على نظريات ملائمة في فهم التاريخ وتوجيه أهدافه^(٢).

وهناك من يتناول التاريخ الإسلامي من زاوية الفرق والمذاهب، ويلح على نقاط الخلاف في الرأي والعقيدة والاتجاه بين الجماعات الإسلامية، بحيث يظهر للناس أن عناية المسلمين بالتاريخ تنشأ عن فكر تاريخي أصيل بمقدار ما جاءت تلبية للنزعات والميول الخاصة^(٣).

ومنه تبين أن الفكر الإسلامي غير ما تصوره آبائهم وأجدادهم، وتصوره الناس من بعدهم، فهو غني بما أعطى من آثار، وقدم من حقائق عن حضارة عريقة، وقد اعتبر أرنولد توينبي في حديثه عن مقدمة ابن خلدون «أنها أعظم عمل من نوعه قام به حتى اليوم»^(٤).

ولعله من نافلة القول أن فكر ابن خلدون هو تراكم فكري إسلامي عربي لمن سبقه في هذا المجال، كالهمداني وابن خروبه والمسعودي.... وغيرهم من علماء المسلمين. وقد ساعدت الظروف العلمية والمعرفية والاستقطابات العلمية ابن خلدون، فأنتج علماً مميّزاً عن غيره. وما يهمنا هنا هو رؤية الهمداني للتاريخ، فضمن حالة التراجع التي كانت تعيشها البلاد الإسلامية والعربية عامة واليمن خاصة، كانت رؤية الهمداني إلى التاريخ تختلف وتفترق عند منحني جديد على علماء المسلمين، ونظراً

(١) انظر أو زتنال، علم التاريخ عند المسلمين، مرجع مذكور، ص ٢٥-٢٧.

(٢) عبد اللطيف شرارة، الفكر التاريخ الإسلامي في الإسلام. ط ٢، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣م، ص ٧.

(٣) هاملتون جيب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس، ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤م، ص ٥.

(٤) Tombee, A study of history, Oxford University Press, London 1935, P322

لبعد رؤية وسعة مفارقة وعمق تحليلاته، فقد اكتسبت آراؤه في مجمل ذلك خصوصيتها وعمقها وتفردھا.

نظر الهمداني في موضوع التاريخ وطبيعته ومفهومه وفق منهج وأسلوب مغايرين تماماً لخطى ومنهج الكثيرين من المؤرخين، وعالج مختلف إشكاليات التاريخ وتوقف عند أهم أحداثه، وبحث في منشأ الأخطاء فيه، وقد تطلب منه العمل بمقتضى رؤيته المنهجية الجديدة للتاريخ ضرورة النظر في الحدث ونقد الرواية، والسؤال الذي يدور في ذهنه هو: كيف نقد الهمداني طرق المؤرخين وأدواتهم في فهمهم للتاريخ؟ إن الجهد الذي بذل للبحث في مصنفات الهمداني يمكننا من الإجابة عن هذا السؤال. فالهمداني رفض الآراء التقليدية المألوفة آنذاك عن التاريخ، ولم يقنع بالكيفية التي نظر وفقها المؤرخون والباحثون إلى أحداث التاريخ؛ وبالأسلوب الذي كانوا يدرجون فيه الأخبار، إذ إنهم لم يتعاملوا مع التاريخ بموضوعية، فنقد طرق وسبل الوقوف عند أحداثه وحاول الكشف عن أسبابها ودواعيها وغايتها ومراميها بالأسلوب السليم والمنهج الصحيح، فدقق النظر في الواقعة التاريخية، أو في غيرها مما احتوت أسفار التاريخ، وانطوت عليه صفحات مجلداته من أقوال وأخبار وأحوال ووقائع، للتوصل إلى صورة حقيقية عن أوضاع مجتمعات وأحوال ممالك ودول وشخصيات قامت وعاشت ذلك فعلاً.

ويمكن تناول آراء الهمداني في فلسفة التاريخ من خلال العناوين التالية:

- أ - النظر إلى التاريخ.
- ب - أسس التعامل مع أحداث التاريخ وكيفية قرائتها.
- ج - لمن يكتب التاريخ.
- د - كيفية دراسة التاريخ.

أ- النظر إلى التاريخ:

رفض الهمداني الأخذ بالرواية التقليدية المألوفة التي تنظر إلى التاريخ بوصفه جعبة أخبار، وموضوع أحاديث وحكايات، تنمو في أخباره الأقوال، وتتهل من أحداثه أخبار وسير وروايات ترمى إلى الإمتاع والمؤانسة، وإثارة كوامن النفس ومشاعرها، بذكر التهويلات والمبالغات وأخبار المعارك والحروب والبطولات، وسرد سير الملوك وما يجري في مجالسهم، وذكر ما تولى من الملوك والممالك والدول، وما كان منها ذي قوة ومجد وصولجان في الأزمنة الغابرة؛ لأن تلك النظرة قاصرة غير صحيحة ولا تمت إلى الحقيقة بصلة، وتخفي وراءها الأسباب الحقيقية، ورأى الهمداني أن الرواية المنهجية الصحيحة ينبغي بالضرورة أن تنظر إلى التاريخ بوصفه فرعاً من فروع المعرفة البشرية، لا بوصفه مهلاً للقصص والروايات والسير والحكايات، وأن الوقفة الصحيحة البعيدة الرؤى عن مجريات أحداثه، وكيفيات سير وقائعه وغايتها، وطبائع أخباره ومراميها، ينبغي بالضرورة أن تؤكد حقيقة، أن أحداث التاريخ يجب أن تدرس للعبرة والعظة والعلم والمعرفة، لا لمجرد التسلية وسماع أخبار وقصص وحكايات لا قيمة تجدي من سماعها، أو تتبع تفاصيل سير وأقوال لا فائدة تذكر من السعي وراء الإلمام بخيوطها؛ لأن طبيعة النظرة هذه ترمي في جوهرها وغايتها إلى العلم والفائدة والمنفعة، حسب ما يؤكد الهمداني في قوله: «لم أزل بعد المعرفة مما لا يسع جهله... استلهمت به العناية وطول الامتحان إلى المعرفة بفضل التأمل»^(١). وقال عنه الحميري^(٢)، «فتصنيف الهمداني لكتاب الأيام ونحوه يدل على غزر علم، وقوة

(١) سرائر الحكمة. مصدر سابق، ص ١٠١.

(٢) هو محمد بن نشوان بن سعيد الحميري (ت ٦١٠ هـ - ١٢١٣ م) له مختصر الفرق بين الضاد والضاء، وله ضياء الخلو في مختصر شمس العلوم، وقام باختصار مؤلفات والده ومؤلفات الهمداني. التركني، الأعلام، مرجع مذكور ج ١٢٣/٧.

فهم، وشدة فحص لأخبار الأمم، ومعرفة باهرة بأخبار العرب والعجم»^(١). وبالتالي فقد أوقف سمعه على أنباء العصور الغابرة، وتتبع بالمعرفة عن الأخبار وأيام الناس، ثم فحص عن غامضها وتبين ملتبسها، وتكتب لمجهولها ومحّص على صحيحها ووقف على سقيمها، وبذلك أسس علم التاريخ وفلسفته في اليمن^(٢).

ب. أسس التعامل مع أحداث التاريخ وكيفية قراءتها:

وقف المؤرخون عند أحداث التاريخ ووقائعه، لكن قلّة من بحوثهم شملت التمحيص والتدقيق، فهم لم يعملوا النظر الناقد فيها بل سردوها كما سمعوها، فلم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال، ولم يرفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل والتنقيح في الغالب قليل، والغلو كان سنة الأخبار، فظهر الهمداني بمنهجه الذي يميزه عن المؤرخين ممن سبقوه. فعالج بعض المسائل التاريخية، ونقد الروايات، وحللها وفسرها، وبين صحيحها من خطئها، فكان ابن عسره يتمتع بقوة بداهة ومعرفة فائقة. ونذكر بعض الروايات في هذا المجال وفي ما يلي بعضها: «ففي رواية محمد بن إسحاق، قال يزعم أهل التوراة أن السواد لم يكن في ولد حام؛ إلا عن دعوة دعاها نوح على ابنه حام، وذلك أن نوحاً نام فانكشفت عورته، فرآها حام فلم يغطها فرآها سام ويافت، فألقيا عليها ثوباً فواريا عورته، فلما هب نوح من نومه علم ما صنع حام وسام ويافت، فقال: ملعون كنعان بن حام، عبيداً وعباداً يكونون لإخوتهم، ويبارك الله في سام. ويبارك الله ربي في سام هذا في غاية التناقض أن يسيء حام والده وأن الله

(١) مقدمة الإكليل: مصدر سابق، ج ١/ص ٤.

(٢) الهمداني، الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٨٣.

يقول: «وَلَا تَرَرُ وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى»^(١) ويحسن سام وياقث، فيشكر لسام وحدد، وإنما سواد الناس وبياضهم وسمرتهم؛ علة قد ذكرناها في السيرة»^(٢).

ويتضح مما سبق قوة بداهة الهمداني في النقد الروائي والتاريخي، حيث فنّد الحادثة التاريخية، وجعل العقل هو الحكم في صدقها أو كذبها، إضافة إلى بحثه عن العلل والمسببات في صيرورة التاريخ، حيث يعالج مسألة السواد والبياض والسمرة وبالعودة إلى كتابه المفقود المسمى السير، وبقرينة مصنفاته الأخرى نستدل على أن حرارة وبرودة المكان الذي يعيش فيه الفرد هو المؤثر في ذلك،^(٣) بمعنى أنه سبق ابن خلدون في تأثير طبيعة البيئة في بني البشر. وفي السياق ذاته، قام الهمداني بضبط الأحداث التاريخية بدقة باليوم والشهر والسنة في أغلبية الأحداث التاريخية التي موردها في مصنفاته، وخصوصاً القديمة منها التي لم يؤرخ لها من قبل بهذه الدقة كقوله: «...وخرج نوح ومن معه في تسع وعشرين ليلة خلت من آذار، وكان يعنى دخوله السفينة وخروجه منها سنة شمسية وعشرة أيام»^(٤).

وضمن هذا الإطار قام الهمداني بتمحيص ومقارنة الروايات مع بعضها البعض، فكانت بمثابة القاعدة العلمية التاريخية المقنونة، بمعنى أنه أدخل الفلسفة على التاريخ فامتاز بها عن غيره، ففي رواية يذكر قائلاً: «....وعظم حزن آدم وطال بكاؤه على فراق الجنة، وفقد ما كان يسمع ويرى من عبادة الملائكة، فعوضه الله عن ذلك خيمة أنزلها عليه من خيام الجنة، وبوأت البيت الحرام وأمره بالحج، فلما حج آدم؛ نادته الملائكة: بر حباك يا آدم فقد حججنا البيت قبلك بألفي عام. إن هذه الرواية تنقض رواية من روى هذا الحديث في قولهم: بأن الله خلق آدم عند فراخه من خلق السموات والأرض، ثم أسكنه جنته بعد مضي سبع ساعات من النيار، وأولئها مائتين وخمسين

(١) سورة الأنعام: آية. ١٦٤.

(٢) الإكليل. مصدر مذكور. ج ١ ص ٣٠-٣١.

(٣) للتوسع، م. ن، ص ٣٠-٣٢.

(٤) الإكليل، مصدر مذكور، ج ١ ص ٣٨.

سنة، ولبت بقولهم في بلد الهند مائة سنة. فأين هذا من ألفي سنة، وأين مقام مئة سنة من تقارب ما بين اليبوط وميلاد قابيل وهايل»^(١).

كما كان له معرفة كاملة بتاريخ الأمم والأقوام وفي ذلك يقول: «.... وإنم استخرجنا الرومي من العربي ومن الفارسي، لأن سنة الروم أقرب إلى السنة الشمسية وسنة الفرس ثلاثمائة يوم وخمسة وستين يوماً، وسنة الروم سنة شمسية ويوماً وربع اليوم»^(٢). والحق أن الهمداني كان واعياً كل الوعي ومدرراً تمام الإدراك، أن الانتقال بالتاريخ ولأول مرة على نحو ما يؤكد بقوله: «ومازلت موقفاً سمعي على أنباء العصور متتبعاً لمعرفة، أخبار الناس وأيامهم، منقراً عن غامضها، متبيناً في ملتبساتها، متبيناً لمجهولها...، إذ كان علم الأخبار علماً غير مقصور بنظام ولا محصور بقياس»^(٣)، وهكذا كان رأي الهمداني في السرد الإخباري القصصي بأن يتقيد بالموضوعية، وبالعلم الذي يقوم على النظر في العلل والمعلولات، والتحقيق والتبصر في الأسباب والمسببات، ولا يكفي فيه مجرد النظر في ما هو قائم وتفنيد، أو مجرد الدعوة لتجاوز ذلك، بل لابد من تأسيس هذه النقلة المعرفية على أسس وتصورات، ومفاهيم، ورؤى فكرية جديدة تدرس الظواهر، عند الأحداث، وتتحقق سيرها في مختلف مراحل قيامها، وتقف عند مختلف الصلات والروابط القائمة بينها وبين غيرها من الأحداث والجوانب الأخرى فتشرح وتحلل وتفسر.

ويمكن القول أن مؤلفات الهمداني «تتميز بالدقة والتحري عن صحة الأقوال، وفيها دلالة على إطلاعه الواسع وعلمه بالتاريخ العربي والفلسفة»^(٤).

(١) انظر الإكليل. مصدر مذكور، ج ١/ص ١٣.

(٢) سرائر الحكمة، مصدر سابق، ص ٩٨.

(٣) الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٤-٥.

(٤) الهمداني، الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨، مقدمة المحقق، ص ٥.

ج- لمن يكتب التاريخ:

أخذ الهمداني على المؤرخين السابقين له والمعاصرين، أنهم قد أرخوا على الأغلب خدمة للسلاسة والسلطين والملوك، لا من أجل التاريخ ذاته، وتناولوا الأحداث والأخبار والوقائع التاريخية ونظروا فيها لسبب أو لآخر، غير إظهار الأسباب والغايات الحقيقية الكامنة خلفها، فابتعدوا بهذا عن أبرز مواطن الصدق، والصواب فيها، وعن معرفة مواضع الخطأ والكذب التي تتطوي عليها.

فألهمداني رأى أنه من الضروري أن يكتب المؤرخ للتاريخ ذاته وإن لم يصرح عنه، فإننا نجد هذا الرأي في مصنفاته، فهو يجمع خبر الاجتماع الإنساني، ويتسع ليشمل الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية وفي ذلك يقول: «.... وبقي ذكر مساكن هذه الجزيرة - جزيرة العرب - ومساكنها ومياها وجبالها ومراعيها وأوديتها، ونسبة كل موضع إلى مكانه ومالكه على الاختصار، وعلى كم تجزأ هذه الجزيرة من جزء بلدي وفرق عملي وصقع سلطاني وجانب فلوي وحيز بدوي»^(١).

ومنه جمع الهمداني في تاريخه التجمع الإنساني في الطبائع والحياة الاجتماعية. فنذكر في طبائع معظم المناطق اليمنية قائلاً: «وتوجد طبائع أهل صنعاء وما يظهر فيهم التآله والعبادة والأمانة وسعة الأخلاق وسلاسة الصدر والعلم والنعيم واللباس ورفاهة العيش»^(٢) هذه طبائع الحضر من سكان صنعاء، أما طبائع سكان الريف الذين هم القبائل أي البدو فيقول عنهم: «هم أهل نجده، وأهل شعور من الجمام مرجله وأصحاب لباس الحمرة ومن بعد منها ناحل خضاب رورس وزعفران»^(٣)، كما وأنه لم يغفل ذكر المرأة في عصره فيقول في نساء صنعاء وطبائعهن «وليس يلحق بحسناء صنعاء امرأة

(١) الصفة. مصدر مذكور. ص ٨٢.

(٢) الإكليل، مصدر مذكور. ج ٨/ ص ٣٨.

(٣) م. ن، ص ٣٩.

من العالم، ولا يلحق لشعرتهم وظفرهن امرأة وفيهن غيرة ولهن شكل ودلال وملق»^(١).

وفي السياق ذاته لم تغب من مصنفات مفكرنا طبائع البيئة والمدن وخصوصاً المدن اليمنية كأحوال وأنواع السكن والمأكل والمشرب والملبس، وتأثيرها على المجتمع والتاريخ وفي ذلك يقول: «فإن طبائع صنعاء الغالب عليها البرد ولصحتها يلبس الإنسان بها في الشتاء لباس الخز والكتان والرقائق، فلا يدخلها البرد لأنه يابس، والدليل على بيبسه أنه يفطر أطراف العمال والصناع ويشنّها بالدم، ويلبس الإنسان الصوف المبطنات ودواويج الثعلب في صيفها فلا تأذيه»^(٢).

ويمكن القول بأن الهمداني وجّه التاريخ نحو دراسة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ولم يكتفِ بدراسة الأوضاع السياسية كما فعل سابقوه. وهنا يظهر تفوق الهمداني على غيره من المؤرخين، فقد أكد على نحو لم يسبقه إليه أحد من الباحثين والمؤرخين أهمية الشرط في طبائع المجتمع وطبيعة البيئة في صناعة أحداث التاريخ، والوصول إلى الحقيقة التاريخية الكامنة خلفها. وفي الواقع لقد وعى الهمداني ذلك الحوار الجدلي القائم بين أحداث التاريخ وطبائع المجتمع الذي نشأ فيه، وقد ربط ربطاً وثيقاً بين طبيعة الدراسة التاريخية وسلامة نتائجها ودقة معرفة أحوال المجتمع.

د. كيفية دراسة التاريخ:

اعتاد أغلب المؤرخين على فصل أحداث التاريخ ووقائعه بعضها عن بعض، والنظر إليها مفككة منعزلة عن سياقها التاريخي، عن ظروف منشأتها وملاهيها

(١) الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨/ص ٤٠.

(٢) الصفة، مصدر مذكور، ص ٣١٣.

قيامها^(١)، وأخذ هؤلاء بظاهر تلك الأحداث ولم يسبروا أغوارها، أو يعملوا البصر والبصيرة فيما تنطوي عليه بمختلف جوانبها، فاختلفت عليهم الأخبار الصحيحة الصادقة بالأخبار الملفقة الكاذبة، وابتعدوا عن تبين حقيقة التاريخ في جوهره، لأن هذا هو مجال تأمل ودراسة وموضع اهتمام وعناية كبيرين وحقل تجارب وبحث غني يستدعي النظر والفحص والتبصر، كما يستوجب الدقة والربط وحسن التعليل. لذا نجد الهمداني يؤكد على ضرورة التمييز بين ظاهر الحدث التاريخي وباطنه، ويأخذ بضرورة تجاوز الظاهر إلى الباطن وإحكام البصر والبصيرة بما ينطوي عليه، لأن ما يحمله الظاهر قد لا يعبر أو لا يجسد — إن لم يكن بعيداً بالكامل — عن حقيقة الباطن وجوهره. وفي ذلك يقول الهمداني: «ومن العلماء من يطلق القول ويهمل النظر، وذلك قلة المعرفة في حقائق الاستقصاء في الطبائع؛ لأنه ذلك غير محسوس»^(٢).

وفي هذا الإطار يقول: «فأقرأ عن غامضها متبيناً ملتبسها متكباً لمجهولها»^(٣). والواقع أن تمييز الهمداني بين ظاهر الحدث التاريخي وباطنه أعطى للتاريخ مكانة العلم المستقل والمنزه عن النفع، وهما وصفان لم يستطع الباحثون بالتاريخ استدراكهما حتى ذلك الحين، فكان بذلك أول من فتح الآفاق لنشأة أبعاد ومفاهيم فلسفة التاريخ. وقد استطاع أن يفهم جيداً العلاقة الخلقة التي تربط الإنسان بتاريخه.

كما قام الهمداني بتفسير الأحداث السياسية في التاريخ، كمسألة الجبر التي روجها الأمويون، كخلافة معاوية ويزيد وقتل الإمام الحسين، حيث أعادوها إلى إرادة الله ورأوا في سلطانهم أمراً إلهياً، من مظاهر الجبر الإلهي وإرادة الله الغالبة لكل شيء. فعالج مفكرنا هذه المسألة، فبث فكرة حرية الإرادة ومسؤولية البشر عما يقتربونهم.

(١) د. عبد الرحمن مرجب. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ط ١، بيروت، منشورات عويدات.

١٩٧٠م. ص ٧٨٣.

(٢) سرائر الحكمة، مصدر مذكور، ص ٣٣.

(٣) الهمداني، الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ ص ٤.

وأوضح الأمر الإلهي والحكمة من الإمامة والوصية بعد النبي (ص) للإمام علي وإبنيه الحسن والحسين (ع)^(١).

وهكذا نصل مع مفهوم ومنهجية الهمداني في التاريخ وأحداثه فيه إلى القول:
— إن تلك المنهجية قد أرادت أن تستخلص منهج التاريخ وقوانينه من التاريخ نفسه، ومن الماضي الحاضر، وأن تقول بشكل أوضح وصريح، إن الحدث التاريخي ظاهرة معقدة تتداخل في طبيعتها نشأتها وتحديد عوامل كثيرة ومختلفة متفاوتة حجم الدور والفعالية أيضاً.

— إن الهمداني قد أدرك جيداً فكرة الصيرورة في التاريخ، وبنيت رؤيته لسير أحداث التاريخ ووقائعه وفقاً لجدلية تغير أحوال طبائع المجتمع البشري، وكانت محاولته موفقة في اكتشاف باطن التاريخ، والمحرك الفعلي لأحداثه.

— ونحن بالطبع لا نقول هنا بأن الرؤية المنهجية العقلانية للهمداني في التاريخ ليست مشوبة بنقائص، يعود بعضها إلى كون الهمداني لم يضع دراسة كاملة منفردة كابن خلدون في مقدمته، وإنما بقيت منهجيته في التاريخ متأثرة في مصنفاته، ويرجع بعضها الآخر إلى كون استنتاجاته وبراهينه وتحليلاته قد اتخذت طابع الكلية والشمول بشكل عام.

وعموماً فإن ذلك لا ينقص في شيء من أهمية تلك الرؤية، لقد كان الهمداني أول من نظر إلى التاريخ بوصفه فرعاً من فروع المعرفة البشرية، وليس فقط سجل أحداث وديوان إخبار. إنه أول من صاغ قانوناً تنظم وفقه كيفية فهم الإنسان لتاريخه وتقييمه لأحداثه، تاركاً فيه للإنسان نفسه مهمة صنع ذلك، متفرداً بذلك على جميع المؤرخين المتقدم منيم عليه والمعاصر منيم له أيضاً.

(١) للتوسع انظر الهمداني، شرح الدامغة، مصدر مذكور، ص ٧٠.

ثانياً: الحضارة وأثرها في نشأة الدولة عند الهمداني:

إن فلسفة وآراء الهمداني ما تزال في بداية اهتمام الباحثين والدارسين الذين وجدوا في ثناياها ما يستحق الوقوف عنده، وما ينير لهم ملكة التفكير والبحث والتأمل. وإن كنا نروم النظر هنا في جوانب معينة من فلسفته، فإننا لا نرمي أو نأخذ كل ما تضمنه ذلك، بل نبغي النظر في مواضع ومواطن كانت لها جذتها وأصلاتها وخصوصيتها ضمن التكوين الفكري الشامل لتراثنا الفكري وحضارتنا الإسلامية وبالانطلاق من قضية العلاقة بين ماضينا والحاضر التي هي «علاقة تطور تاريخي تشكل محتواها من وحدة التقطع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية على مجرى الحركة الدائبة للتاريخ»^(١)، ومن رغبتنا في معرفة كيفية استجابة ذلك وتوظيفه لما في النهوض وإعادة الحياة في نفوسنا والواقع، وذلك من «خلال رؤية الحاضر في حركة صيرورة تتفاعل داخلها منجزات الماضي وممكنات المستقبل تفاعلاً ديناميكياً تطويرياً فاعلاً، رغم التقطع الحادث في مجرى حرمة الصيرورة هذه، سواء أكان هذا التقطع داخل في طبيعة الوحدة الديالكتيكية لهذا المجرى، أم كان من نوع التقطع التقسيري الطارئ»^(٢). ولعل من أبرز مواطن الجدل والأصالة التي انتهت لها قريحة الهمداني هو رؤيته الفلسفية التاريخية الشاملة لعلاقة الدولة والحضارة بمختلف جوانبها، في مرحلة كانت فيها الدولة والحضارة اليمينية تعيش عصراً من عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وتعاني من واقع حال فيه ركود وتدهور، طبع فيه الحياة اليمينية بمختلف جوانبها تقريباً بطابع السكون واللافاعلية، بسبب غياب حركة الفعل الحضاري الإسلامي الجامع لشار الوعي والطبيعة والمجتمع، وتشهد أيام انحسار إشعاعها الحضاري الذي رفدت به الفكر الإنساني «بذلك التناغم الرائع بين الوجود

(١) د. حسين مروة، المراحل المادية في الفلسفة العربية، ط ٤. بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٩ م. ص ٢٧.

(٢) م. ن. ص ٢٧.

الميتافيزيقي والكون المادي الطبيعي والجغرافي واللغة العربية، والوعي الإنساني الذي حالت حالة الإنهيار العام دون استمراره»^(١).

فقد توقف الهمداني عند طبيعة العلاقة بين الدولة والحضارة في ماهيتها وطبيعتها نشأتها، والذي يدعو للاستغراب هو أنه لم يشرح عوامل الانهيار والتراجع! والظاهر أن همّ مفكرنا كان قيام الدولة أولاً ومن ثم الحضارة اليمنية.

فتقصي ذلك من خلال مسيرة اليمن والبلاد العربية دولة وحضارة، من رحلاته وأسفاره، ومن خلال ما قرأه من كتب اطلع فيها على أوضاع دول وحضارة، أخرى في العالم، وفي ذلك يقول عنه الحميري: «وكان لديه معرفة باهرة بأخبار العرب والعجم»^(٢). وهو رجل سياسة وفكر نهل من كنوز الفكر العربي والإسلامي ومن كنوز أخرى، وسبر أغوار دنيا السياسة والحياة الاجتماعية، ولم ينفصل عن إطار الجو الاجتماعي والتاريخي للعصر الذي عاش فيه، يقرأ في أحواله وينظر في ما كانت عليه، وما آلت إليه أوضاع دولته وحضارته، وحضارات الأمم الأخرى، التي أمكن له الوقوف عندها بطرح مسائلها بوعي وحكمة وتبصر، محاولاً التوصل إلى قواعد وقوانين عامة. وإن الوقوف عند آراء الهمداني في تبيان قيام الدولة والحضارة والعلاقة بينهما في مختلف جوانبها، يقتضي البحث والنظر في جوانب قيام الدولة، فأولها النظرية الدينية في قيام الدولة، وثانيها النظرية الجغرافية، وثالثها، النظرية الاقتصادية.

(١) د. علي حسين الجابري، عبد العزيز النوري. إسهام كبير في صياغة فلسفة التاريخ العربي المعاصر،

عمان، دار الشروق للنشر، ١٩٩٧ م. ص ١٣.

(٢) الهمداني، الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ ص ٨٣.

أ. النظرية الدينية:

إن الدين ذو أثر في قيام الحضارة وفي توجيهها، لأن الدولة والحضارة هما إنتاج إنساني، والدين إيمان وعقيدة لدى الإنسان يتأثر وينفعل بها فيما يفكر وفيما يحدد علاقته بالآخرين أو ما يسلك. «فالدين قد يصبح فلسفة وقد يصبح قانوناً وتشريعاً»^(١) بمعنى أن الدين قد يصبح فلسفة إذا حاول العقل الإنساني أن يبرر ويعلل مبادئه حسب النظرية العقلية، وقد يصبح الدين أيضاً قانوناً إذا أخذ في تطبيق مبادئه على أحداث الحياة وسلوك الإنسان ووصف الأحاديث والسلوك الإنساني، ومدى تطبيقه لتلك المبادئ، إذا أصبح الدين فلسفة أَرْضَى رجال العقل والفلسفة، وإذا أصبح قانوناً جذب إليه رجال الفقه والقانون، فالهمداني جعل الدين فلسفة وقانوناً يخدم مجتمعه اليمني، وخصوصاً في الرحلة السياسية المتردية حينذاك، وتجلت لديه رؤية الوحدة السياسية والاجتماعية لليمن لتفكك المنطقة بشكل حاد من جهة، وقصور البدائل المطروحة التي تنوعت أشكالها، وأنماط القائلين بها من جهة أخرى، ومن تأزم اليمن السياسي على ضوء البدائل التي طرحت لوحدة البلاد، فبعد الانفصال عن بغداد كانت البدائل:

- ١- فرض الوحدة بالقوة عن طريق الخيار العسكري.
- ٢- فرض الوحدة عن طريق وحدة العقيدة.
- ٣- فرض الوحدة من خلال سطوة مجموعة على الكل «عن طريق العشيرة أو القبيلة»^(٢).

وأمام هذه البدائل أعلن الهمداني مشروعاً كان نوعياً في حينه، يقوم على أساس وحدة الحضارة اليمنية عبر التاريخ ووحدة العقيدة، أو وحدة الاجتهاد والمتوازية أحياناً مع الوطنية. وبالرغم من هذا المشروع الجديد الذي جاء به الهمداني حلاً للخروج من الواقع المؤثر على المنطقة؛ إلا أن تصور النوعي عند كثير من الدعاة والسياسيين

(١) د. محمد البهي. الدين وحضارة الإنسانية، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٤ م، ص ٨١.

(٢) محمود الصغيري، احمداني مصادره وآفاقه العلمية، مرجع مذكور، ص ٩.

والمغامرين العسكريين، قد أضافوا على هذا المشروع الموحد مفاهيم غير مستقبالية دفعت بهم إلى اتهام الهمداني في عقيدته^(١) وتصفيده بالأغلال^(٢).

والسؤال الذي يطرح كيف استطاع الهمداني التركيب بين الوحدة العقائدية والاجتهاد في مجتمع غلبت عليه الطائفية الدينية التي بلغت ذروتها؟ يبدو أنه أدرك أن الخروج من هذا المأزق هو تطبيق مفهوم الإمامة الدينية.

ومن نافلة القول أن الإمامة عند السنة هي الخلافة المختارة من قبل أهل العقد والحل، والإمامة عند الإسماعيلية اختيار الدعاة من قبل الإمام المستور في مصر حينذاك. أما الإمامة عند الزيدية^(٣) فلا بد من التوقف عندها، بغية تحديد مفهومها وشروطها كون الهمداني قد أقام مشروع وحدة العقيدة من منظور الإمامة عند الزيدية.

الإمامة عند الزيدية:

لم يختلف المسلمون في مسألة من المسائل الشرعية أو الأصولية مثلما اختلفوا حول مسألة الإمامة، ولم يكن الاختلاف في حقيقة الأمر ناشئاً عن الغموض في التعاليم الإسلامية، ولا عن الجهل بفهم القرآن الكريم أو سنة الرسول (ص)، ولم يكن حول وجوبها، وإنما حول منصبها ومن هو المؤهل لأن يكون خليفة أو إماماً بعد وفاة

(١) د. يوسف عبد الله محمد، أوراق في تاريخ اليمن، مرجع مذكور، ص ٤٣٣.

(٢) الهمداني، الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ١٥.

(٣) الزيدية بانعني الفكري أو العقائدي هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الشوفي

(١٢٣هـ) والنسبة إلى هذه الفرقة ديني ويجمع زيدية ولا يقال زيود في جمع زيد. والزيدية في التحقير

مسروبون إلى الإمام علي بن أبي طالب (ع) وإنما اتسبوا إلى زيد بن علي إلا لأنه وقعت فترة بعد مقتل

الإمام الحسين (ع) كادت تنسي أشهر صفات أهل البيت (ع) وهي الجهاد، فأقام زيد سنة آبائه.

أحمد بن صالح ابن أبي الرجال، مطلع البدور ومجمع البحور، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٧م

ج ١/ص ١٤.

الرسول(ص). وتطور الجدل بمرور الزمن إلى إراقة الدماء الزكية، مما أثار حفيظ العامة، فامتلات القلوب بالضغينة وعمت الأبصار من الرؤية السليمة وطريق الصواب، وذهب الصراع حولها أينما ذهب، وانقسمت على أثره الأمة الإسلامية إلى شيعة وطوائف، وكل طائفة منها ترمي الأخرى بالابتداع والضلال والخروج عن جادة الصواب وتدعي لنفسها الحق وامتلاك الحقيقة.

على هذا النحو كانت البدايات الأولى لتمزق أوصال الوطن الإسلامي بشرط التعصب والتحزب، حتى غدا بمرور الزمن كليلاً هزياً، وهو الذي خلق كبيراً في عهد النبوة، ذلك الإسلام دق أسوار الصين شرقاً وأبواب فرنسا غرباً، أصبح اليوم فريسة سهلة تأمرت عليه دول الشرق والغرب واليهود والأمريكان، فكانت هذه هي النتيجة المنطقية التي آل إليها مجتمعنا الإسلامي من جراء الخلاف حول الإمامة.

قبل الدخول في مسائل الإمامة عند الزيدية، لابد من ذكر الفرق الزيدية، حيث قسموا الفرق الزيدية إلى فرق متعددة، فالقاضي عبد الجبار نسب إليهم ست فرق «الجارودية والسليمانية والعقبية والبترية، واليمانية والصاحية»^(١)، أما النبختي فقسّم الزيدية إلى قسمين: «الضعفاء، والأقوياء»^(٢).

(١) الغني في أبواب التوحيد، تحقيق د. عبد الحليم محمود، القاهرة، الدار المصرية، ١٩٦٠م.

ج ٢٠، ص ١٨٤-١٨٥.

(٢) فرق الشيعة، ط ٢، بيروت، منشورات دار الأضواء، ١٩٨٤م، ص ٥٨١.

ولا يذكر كل من البغدادي^(١) والأسفراييني^(٢) والشهرستاني^(٣)، غير ثلاث فرق هي: الجارودية والسليمانية والبترية. أما الملطي^(٤) أقدم مؤرخي الفرق فقد اعتبر الزيدية من جملة الروافض، وعلل ذلك بطعنهم في عثمان بن عفان.

وسنحاول إلقاء الضوء على الفرقة الزيدية التي نشأت في اليمن، وإيراد آرائها وأفكارها في مسألة الإمامة، علماً بأن هذه الفرقة هي الوحيدة المستمرة في بلاد اليمن إلى يومنا هذا خلافاً مع الفرق الزيدية الأخرى.

فقد أطلق على الفرقة الزيدية في اليمن بالهادوية وذلك نسبة إلى مؤسس هذه الدعوة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، وقد عقدت له البيعة لإمامة الزيدية سنة (٢٨٠هـ/٨٩٣م) من قبل رجال القبائل اليمنية، ونجح في إقامة دولة زيدية مستقرة لأول مرة في تاريخ هذه الفرقة عام (٢٨٢هـ - ٨٩٥م)^(٥)، والهادوية تقول في الإمامة «إن علي بن أبي طالب أفضل الخلق بعد رسول الله (ص) وهو أحق بالإمامة والحسن والحسين بتفضيل الله لهما، وجعل ذلك فيهما وفي ذريتهما»^(٦).

(١) عبد القاهر بن ظاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ط ٤، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، ص ٢٢.

(٢) أبو المظفر الاسفراييني، التبصير في الدين. وتميز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تحقيق محمد الكوثري، ط ١، القاهرة، مطبعة الأنوار، ١٩٤٠م، ص ١٦.

(٣) أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد كيلان، بيروت، دار المعرفة، ج ٢/١٥٧.

(٤) محمد بن أحمد الملطي. التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع. تحقيق محمد الكوثري، القاهرة، مكتبة الثقافة الإسلامية، ١٩٤٩م. ص ٣٨.

(٥) علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب، تحقيق قاسم الرفاعي، ط ١، بيروت، دار القلم، ١٩٨٩م. ج ٤، ص ٢٨٣.

(٦) العلوي، سيرة الإمام الهادي، مرجع المذكور، ص ١٣٢.

وترى الهادوية «من كان فيه إمام حق في أي زمن، فمن لم يعرفه وينصره مات ميتة جاهلية»^(١) كما يقولون بالنقبة «فيما حمل الناس عليه وهم كارهون له»^(٢) أم أصول الإمامة عندهم فتختلف عن بقية فرق الشيعة وأهم هذه الأصول:

١- إمامة المفضول مع وجود الأفضل:

إمامة المفضول لدى الزيدية ليست قاعدة عامة، وإلا لسقط مبرر الخروج، وإنما قالها الإمام زيد لتبرير أن الثورة والخروج ضد الظلم هي لصالح الأمة جميعاً لا لفرقة أو طائفة معينة، وذلك عندما طالبه أهل الكوفة والبصرة وواسط، عند إعلان الثورة وخروجه ضد الظلم، أن يسب أبا بكر وعمر حتى ينصروه، لكنه أبى أن يلبي ذلك^(٣). وبعدها أصبح القول عند أئمة الزيدية بعد إمامة زيد «بوجوب إمامة الأفضل»^(٤)، كما ترى الزيدية «أن علياً كان مصيباً في حربه لطلحة والزبير وغيرهما، وأن جميع من قاتل علياً أو حاربه كان على خطأ ووجب على الناس محاربتهم مع علي»^(٥).

(١) انصاحب بن عباد. الزيدية، تحقيق ناجي حسن، بيروت، دار العربية، ١٩٨٦ م. ص ١٣٠.

(٢) م. ن، ص ١٤٩.

(٣) الضيري، تاريخ الرسل والملوكة، مصدر مذكور، ج ٨، ص ١٨٠.

(٤) الشهرستاني. الملل والنحل. مصدر مذكور. ج ١، ص ١٦٢.

(٥) سعد بن عبد الله القمي، المقالات والفرق، تحقيق محمد شكور، طهران، مطبعة حيدري، ١٩٦٣ م،

ص ١٨.

٢- أن يكون الإمام من أولاد فاطمة:

يرى الإمام زيد «علي حصر الإمامة في أولاد فاطمة ولا تجوز إمامة غيرهم»^(١) ولا بد أن يكون هذا الفاطمي «عدلاً، زاهداً، شجاعاً، سخيّاً»^(٢) خرج ليكون إماماً وجب طاعته من الناس، سواء كان من أولاد الحسن أو أولاد الحسين.

٣- شرط الخروج في صحة الإمامة:

اشتراطت الزيدية استحقاق الإمام من آل البيت «أن يخرج داعياً لنفسه، وشاهر سيفه ونصب دابته، ودعا إلى كتاب الله، وسنة نبيه، وأمر بالمعروف، ونهى عن المنكر، فقد وجبت طاعته»^(٣)، أما من ادعى الإمامة ولم يخرج على الظلمة فلا يعتبر إماماً، وفي ذلك يقول الإمام زيد «من ادعى الإمامة وهو قاعد في بيته، لا يجوز اتباعه، ولا يجوز القول بإمامته»^(٤).

٤- جواز خروج إمامين في وقت واحد ووجوب طاعتهما:

قالت الزيدية «بجواز خروج إمامين في وقت واحد في قطرين، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة»^(٥) وقد احتج أنصار هذا الرأي على المنكرين لهم بقولهم: «إن النبوة أعظم قدراً من الإمامة وقد تعدد الأنبياء في الزمن الواحد»^(١).

(١) العلوي، سيرة يحيى بن الحسن، مصدر مذكور، ١٣٩.

(٢) يحيى بن حمزة العلوي، عقد اللائع في الرد على ابن حامد الغزالي، تحقيق إمام حنفي، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠١ م، ص ١٧٦.

(٣) العلوي، عقد اللائع، مصدر مذكور ص ١٢٠.

(٤) نشوان الحميري، الخور العين، تحقيق كمال مصطفى، ط ٢، بيروت، دار أزال، ١٩٨٥ م، ص ٢٠٧.

(٥) حميد بن أحمد المحلي، الخدائق النوردية، ج ٢، ص ١٣، مخطوط بدار الكتب اليمنية.

ولا يجيز أغلب الزيدية خروج إمامين في وقت واحد، ولو تباعدت الديار؛ لم يمكن أن يترتب على ذلك من النزاع والاختلاف، ويرون أنه في حالة تباعد الديار يكفي أن ينوب عن الإمام الأمراء أو نوابه في القيام بوظائف الإمامة^(٢).

شروط الإمامة:

- (١) يجب أن يعلم أن علي بن أبي طالب أمير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين.
 - (٢) يجب أن يعلم أن الحسن والحسين ابنا رسول الله، وأنهما إماما عدل واجبه طاعتهم مفترضة ولايتهم.
 - (٣) يجب أن يعلم أن الإمامة لا تجوز إلا في ولد الحسن والحسين، تفضيل الله لهما وجعل ذلك فيهما، وفي ذريتهما.
 - (٤) فالإمام بعد الحسن والحسين من ذريتهما من سلك سيرتهما وكان مثلهما واحتذى حذوهما.
- فكان ورعاً تقياً، وفي أمر الله مجاهداً، وفي أحكام الدنيا زاهداً، فاهماً، لا يحتاج إليه، عالماً بتفسير ما يرد عليه، شجاعاً، سخياً، رؤوفاً بالرعية، متعاطفاً محسناً، مساوياً لهم بنفسه، مشاوراً لهم في أمره، غير مستأثر، ولا حاكماً بغير حكم الله فيهم، أخذاً للأموال لله من مواضعها، راداً لها في سبيلها مفرقاً لها في وجوبها التي جعل الله لها، مقيماً لأحكام الله وحدوده، آخذاً لها ممن وجبت عليه، ووقعت بحكم الله فيه من قريب أو بعيد، ألا تأخذه في الله لومة لائم، قائماً بحقه، شاهراً سيفه، رافعاً رايته، داعياً إلى ربه، مجتهداً في دعوته، مفرقاً للدعاة في البلاد، غير مقصر في تأليف العباد، ومخيفاً للظالمين، مؤمناً للمؤمنين، لا يأمن الفاسقين، ولا يأمنونه بل يطالبهم ويطلبونه،

(١) أحمد عبد بن عارف، الصلة بين الزيدية والمعتزلة، ط ١، بيروت، دار أزال، ١٩٨٧ م، ص ٣٣٣.

(٢) انظر، الصاحب بن عباد، نصره المذاهب الزيدية، تحقيق ناجي حسن، ط ١، بيروت، الدار المتحدة،

١٩٨١ م، ص ١٥٣.

قد باينهم وباينوه، وناصبهم وناصبوه، فهم له خائفون، وعلى هلاكه جاهدون يبغون
العوائل ويدعو إلى جهادهم القبائل، لا يردعه عن أمور الله ولا تمنعه عن الاجتهاد
عليهم كثيرة الأرجاف. فمن ذلك من ذرية السبطين الحسن والحسين فهو الإمام
المفترض طاعته^(١).

ومن نافلة القول أن نذكر العلاقة بين الزيدية، والإمامية الإثنى عشرية في مسألة
الإمامة لوجود التشابه بينهما.

فالإمامية والزيدية في بدء أمرهما كانا حزباً واحداً ثم اختلفا «فالشيعية تضم
فرقتين هما الإمامية والزيدية»^(٢). ويقول المقدسي، «إن الشيعة بجميعهم كلهم الزيدية
والإمامية، وقد كان أصل نشأة هاتين الفرقتين واحداً»^٣ ونستعرض أوجه الاتفاق
والاختلاف في آراء كل منهما في مسألة الإمامة، ومنها.

— أنكر الزيدية خلافة الخلفاء الثلاثة ولا سيما فرقة الجارودية، كما قامت الإمامية
بذلك.

ومعلوم أن الإمامية تعتقد برجعة الإمام الثاني عشر ليملاً الأرض عدلاً كما ملئت
ظلماً وجوراً، وتشاركهم ذلك الزيدية^(٤). لم تشترط الإمامية الخروج لصحة الإمام
ولكن الزيدية بأجمعها ترى إشهار السيف والخروج على أئمة الجور وإزالة الظلم
 وإقامة الحق، وتشترط الخروج لصحة الإمامة.

(١) انظر د. أحمد محمد صبحي، الزيدية، ط ٢، دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٤م، ص ١٤٩-١٥٠.

عبد الكريم الفضيل، الزيدية نظرية وتطبيق، بيروت، العصر الحديث للنشر، ١٩٩١م، ص ١٠٧.

(٢) عمر بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة خفص، ١٩٦٤م.

ج ٢١١/٤، البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع مذكور، ص ٣٨، ١٩٦٤م، ٢١١/٤.

(٣) ابدء والتاريخ. مصدر مذكور، ص ٣٨.

(٤) عبد الرزاق محمود أسود، المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، ط ١، بيروت، دار المسيرة، ١٩٨٠م.

ج ٣٥٨/٢.

البغدادي، الفرق بين الفرق، مصدر مذكور، ص ١٧٥.

والجدير بالذكر أنه «كانت العلاقة بين الإمامية والزيدية وطيدة وكانت كل طائفة تعرف ما عند الطائفة الأخرى من العقائد والأحكام والأدب والشعر، وكانت المجالس المنعقدة في الجامعات والبيوت تحتفل بها معاً فكان يدور بينهما النقاش والإفادة ويظهر ذلك من كتاب الشيخ المفيد أوائل المقالات وكل ذلك يعرب عن صلة وثيقة بين الطائفتين»^(١).

وفيما سبق أوردنا بعض الآراء عن الإمامة عند الزيدية، ليتمكن اعتبارها مقومات النظرية الدنية لقيام الدولة والحضارة. أي وحدة الحضارة اليمنية عبر التاريخ ووحدة العقيدة، فرأى الهمداني أن الإمامة عند الزيدية هي وسيلة الانطلاق والتركيب بين الوحدة العقائدية، والاجتهاد في المجتمع المتنازع، وهو السبّاق إلى تأسيس دولة سياسية لقيام حضارة يمنية.

فقد توقف الهمداني بتبصر وسعة معرفة وشمول، لبيان حقيقة الدور الذي يمكن للدعوة الدينية أن تلعبه في تحقيق تماسك النسيج الاجتماعي والسياسي. وقد أدرك أهمية دور هذا الجانب في إعلان شأن الدولة وتوطيد أركانها، حيث جعل علاقة وثيقة متبادلة تقوم حسب رأيه بين العصبية كمعطى اجتماعي سياسي، وبين الدعوة الدينية، فعمل الدعوة الدينية مع العصبية تزيد الدولة في أصلها وقوتها^(٢).

فكانت الرؤى الهمدانية في قيام الدولة اليمنية للوحدة من منطلق ديني هو أولاً، اختيار الإمام (الإمامة) لأن الإمامة عند الزيدية من أصول الدين^(٣)، لأنها من أهم الواجبات التي تركز عليها قواعد الأمن والسلام للفرد والمجتمع، وتبنى عليها دولة الأمن والإيمان والعلم والسلام والعدالة، والحرية، والمساواة، بكل معانيها الإنسانية

(١) جعفر السبحاني، الزيدية في موكب التاريخ، ط ١، بيروت، دار الأضواء، ١٩٩٧م، ص ٥٠٦.

(٢) الهمداني، شرح الدامغة: مصدر سابق، ص ٢٧٧.

(٣) أصول الدين عند الزيدية هي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد، والإمامة.

السليمة^(١)، نقول الإمام زيد: «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية إذا كان الإمام عدلاً برأ تقياً»^(٢)، إضافة إلى الصراع الديني حول الإمامة، وذلك بعد وفاة الإمام الناصر سنة (٣٢٢هـ - ٩٣٤م) الذي شكّل صراعاً في الدولة الزيدية حول الإمامة، فقد دعا للإمامة عدة أئمة منهم، يحيى بن أحمد الناصر وأخوه القاسم بن أحمد الملقب بالمختار، والحسن بن أحمد الأخ الثالث «فجرى في أيامهم من الفتن والحروب ما يطول شرحه»^(٣).

وفي السياق ذاته، بدأت تتلاشى الدولة السنية المتمثلة ببني زياد بمدينة زبيد، وامتلك زمام الأمر مواليهم من الأحباش^(٤).

كان الهمداني بين رهطه^(٥) وقبيلته همدان بمنطقة ريدة يتزعمها أبو جعفر أحمد بن الضحاك الحاشدي، فسعى الهمداني لإيجاد حل سياسي يتضمن وحدة عقيدة وقيام دولة وحضارة يمنية والخروج من المأزق الحضاري.

فكان لابد من إيجاد تكتل سياسي (قبلي أو ديني) واختيار رجل سياسي لهذا التكتل السياسي للإصلاح وخروج اليمن من المأزق الذي تعاني منه.

فكانت الرؤية الهمدانية هي تكتل قبيلة همدان سياسياً، وأن يكون زعيمها أحمد بن الضحاك الحاشدي، لما يتميز عن غيره بالموقع الاجتماعي والقبلي، علاوة على ذلك كان رجل سياسة منذ نعومة أظفاره ورجل حرب وقاتل ورجل علم ودين. وفيه يقول صاحب سيرة الإمام الهادي «حدثني محمد بن سليمان قال: حدثني أحمد بن الضحاك قاضي همدان وفقهها وعالمها»^(٦)، كما كان بن الضحاك من خاصة الإمام الناصر

(١) عبد الكريم الفضيل: الزيدية نظرية وتطبيق، مرجع مذكور، ص ١٠٧.

(٢) مسند الإمام زيد، جمعه عبد العزيز بن إسحاق البغدادي، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

(٣) يحيى بن الحسين، غاية الأمان، مرجع مذكور، ج ١/ ١٢٥.

(٤) الشامي، تاريخ اليمن الفكري، مرجع مذكور، ج ١/ ص ١٨٢.

(٥) الإكليل الجزء الأول، مصدر مذكور، ص ٨.

(٦) العلوي، سيرة يحيى بن الحسين، مصدر مذكور، ص ١٤٠.

ومن أعيان قواده، وساعد الأيمن في حروبه مع الإسماعيلية. ويبدو أنه كان متمسكاً بتشيعة (الهادوية) حيث يقول في الإمام الهادي «بايعنا يحيى بن الحسين ونحن نعلم أنه ما على وجه الأرض أقوم بحق الله منه، وما يفتقد من محمد إلا شخصه»^(١).

وبالتالي فقد تبلورت الرؤية الهمدانية، في نسج العصيبة الدينية، التي تمثلها قبيلة همدان المتشيعة للإمام علي (ع)^(٢)، والعصيبة القبلية التي يمثلها زعيمها وقائدها ابن الضحاك، ومنه صنع تكتل سياسي متماسك بالمنطقة ريذة، حتى غدت منبع الحركة لاستعادة عاصمة الدولة الزيدية التي سقطت في أيدي بني يعفر، الذين قاموا بالسلب والنهب وطرد الهاشميين منها^(٣)، وذلك بعد استيلائهم على صعدة ونجران. وكان سبب استيلاء اليعافرة على معظم مناطق الدولة الزيدية، هو تحالف المختار الداعي للإمامة الزيدية مع اليعافرة، فاستاءت أوضاع علماء الزيدية في البلاد كصعدة وصنعاء، فلجأوا إلى منطقة ريذة مما كانت ملتقى العلماء والأدباء والمتقنين والسياسيين. فكان هؤلاء «أكثر الناس وعياً بالهوية الثقافية الجامعة، وكانوا في الوقت نفسه هم أنفسهم أكثر الناس إحساساً بالتمزق السياسي والقبلي، وأشدهم معاناة لأخطار النزعات المذهبية والعنصرية»^(٤).

فكان من المنتظر من الهمداني صياغة دور سياسي وطرح رؤية للخروج من المأزق الذي هم فيه، فقد بحث مع ابن الضحاك والفقهاء مسألة إقرار الإمامة واختيار الإمام الذي تكتمل فيه الشروط عند الطائفة في ثلاثة مواضيع:

١- في موضوع الدولة والولاء.

(١) م.ن، ص ١٤٠.

(٢) قال الإمام علي عن قبيلة همدان اليمنية:

لو كنت بواباً على باب جنة لقلت همدان ادخلني بسلام

(٣) يحيى بن الحسين، غاية الأمان. مرجع مذكور. ج ١، ص ٢١٥. حسين أحمد العرشي، بؤس المرام في

شرح مسك الحتام، بيروت، دار. إحياء التراث العربي، ١٩٣٩م، ص ٢٠.

(٤) محمد عبد الله، أوراق في آثار اليمن، مرجع مذكور، ص ٤٤٨.

٢- في موضوع القضاء والخصومة.

٣- في موضوع الإفتاء.

وحسب شروط الإمامة عند الزيدية وتطابقها فيمن ادعى الإمامة من المنصور بالله والمختار والحسن بن أحمد، تم اختيار المنصور بالله إماماً شرعياً للطائفة^(١). ولكن المشكلة التي واجهتهم هي إمامة المختار المفروضة بسند اليعافرة السننيين بتواجدهم العسكري في عاصمة الدولة الزيدية صعدة، الذي لم ير علماء الزيدية إمامته لعدم تكامل شروط الإمامة فيه. مما دعا زعماء الحركة بريدة أن يعلنوا إمامة المختار تقيّة، والسبب في ذلك هو الحفاظ على كيان الدولة الزيدية، والدعوة الشيعية ككل، وحقن الدماء وأنها الصراعات البينية. وفي السياق ذاته قاموا بمفاوضات سياسية بين الطوائف الإسلامية وزعمائها، مما أبرم الهدنة والصلح^(٢)، فخرج اليعافرة من عاصمة الزيدية صعدة، واسترد ابن الضحاك صنعاء سنة (٣٤٤هـ - ٩٥٥م)^(٣)، واستقرت أوضاع الدولة الزيدية وعادت في توسعها، وفرضت لإمامة الجبرية على الإمام المختار بمنطقة ريدة، وبالمثل نصّب الإمام المنصور إماماً شرعياً. وصاغ الهمداني^(٤) نظرية الدولة حينذاك كما يلي:

(١) محمد بن محمد زبارة، تاريخ الزيدية في اليمن حتى العصر الحديث. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ص ٧١.

(٢) يحيى بن الحسن، غاية الأمل. مرجع مذكور، ج ١/ص ٣١٥. صالح ابن أبي الرجال، مطلع البدور. مرجع مذكور. ج ١. ص ١٥.

(٣) النشامي، تاريخ اليمن الفكري، مرجع مذكور، ج ١/ص ٢٠٠.

(٤) الموسوعة اليمنية، مرجع سابق، ج ١/ص ٤٤٩.

أولاً. السلطة التشريعية: وتتضمن ثلاثة جوانب وهي مايلي:

- (١) التشريع لله سبحانه وتعالى، فلا شارع إلا سواه، ولا يحق لأحد أن يشرع، مهما بلغ من العلم والثقافة والمكانة الفكرية، فكل ذلك موكل لله سبحانه^(١).
- (٢) مرحلة الاجتهاد: أي استنباط الحكم الإلهي من الكتاب والسنة ممثلة في الإمام الكامل لشروط الإمامة^(٢).
- (٣) مرحلة إصلاح الأمة، وهي مهمة العلماء والأدباء والمتقنين^(٣).

ثانياً. السلطة التنفيذية:

ويتولاها زعماء القبائل، وممثلو الإمام في المناطق، فهؤلاء هم السلطة التنفيذية^(٤).

ثالثاً. القضائية:

وهم القضاة والفقهاء الذين يلعبون دوراً في حل القضايا، والخصومات البينية^(٥)، وهم المرشدون والمبلغون. ومهما يكن الأمر، فإن الهمداني وضع برنامج دولة (حكومة) حينذاك، وهذا ينبثق عن رؤية فكرية أيديولوجية دينية، قد تقارب إلى حد ما صيغة دولة إسلامية.

(١) الإكليل، مصدر مذكور. ج ١، ص ٣. الشامي. تاريخ الفكر، مرجع مذكور، ج ١/٩٢.

(٢) زبارة. تاريخ الأئمة....، مرجع مذكور، ص ٧٠.

(٣) العلوي: سيرة نبي بن الحسين، مرجع مذكور، ص ١٤٥. احمداني، شرح الدامغة، ص ٢٥٦.

(٤) زبارة، تاريخ الأئمة....، مرجع مذكور، ص ٧٣. احمداني، الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٣٥.

(٥) احمداني، صفة جزيرة العرب، مصدر مذكور، ص ٥٩-٦٠.

ب. النظرية الجغرافية:

تهتم الجغرافيا بدراسة المجتمع؛ غير أن درجة هذا الاهتمام اختلفت مع تطور العلم ذاته عبر العصور التاريخية، ففي العصور القديمة وجه الجغرافيون القدماء اهتمامهم لدراسة الأحوال الاجتماعية في البلاد المختلفة، محاولين إبراز الفروق الاجتماعية بين أصحاب الحضارات معتمدين في ذلك على جمع المفارقات الاجتماعية الشاذة مع إهمال الاختلافات العادية في الحياة اليومية^(١).

في عهد الإغريق كانت الجغرافيا تعني علم وصف الأرض واهتموا بذكر المحاصيل الزراعية والغلات وموارد الثروة الاقتصادية. فقد كتب هيرودوت (٤٨٤-٤٢٥ ق.م) وصفاً لتاريخ وجغرافية مصر، وعادات وتقاليد سكانها وحيواناتها، كما كان فلاسفة الإغريق أمثال أفلاطون وأرسطو يحاولون «أن يفسروا بعض الظواهرات البشرية التي استعصت عليهم عند طريق الرجوع إلى ظروف البيئة الجغرافية»^(٢).

أما الفكر الجغرافي في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، فقد اختلف في مضمونه عن الفكر الإغريقي وكذا عن الفكر في أوروبا. وكانت أول الأعمال العربية ترجمة عدد من الكتب اليونانية إلى العربية مثل: كتابات جالون وهيبوقراط وبطليموس، ومن ثم فقد استفاد المسلمون في كتاباتهم من مؤلفات بطليموس وأرسطو، وهكذا ظهرت في البصرة في غضون القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي، أول موسوعة عربية حاول فيها المسلمون والعرب الجمع بين العقيدة والمعرفة. وكان لهذه الموسوعة أثر كبير على جغرافية العرب. هذا ولم يتبع العلماء المسلمون في أبحاثهم كل «ما ذكره الإغريق في مجال الفكر الجغرافي بل كان لديهم آراؤهم الخاصة»^(٣).

(١) د. علي موسى، فلسفة الجغرافيا، ط ١، دمشق: مكتب الأنوار، ١٩٨٠ م، ص ٣١.

(٢) د. م. ن. ص ٣٢.

(٣) د. يسرى الجوهري، فلسفة الجغرافيا، الإسكندرية، مكتبة الإشعاع لطباعة ونشر، ١٩٩٧ م،

إلى ذلك فقد فند المسلمون كثيراً من آراء بطليموس، وأعادوا حساب طول الدرجة وتوصلوا إلى نتائج دقيقة. ويبدو هذا واضحاً في كتاب الهمداني صفة جزيرة العرب «حيث يتحرر من تأثير بطليموس، إذ يصف الأرض بكلماته دون اللجوء إلى وضع الخرائط وكتابة الأرقام، إلا أنه قد يشذ عن ذلك ويحدد جزيرة العرب استناداً إلى الجغرافيا الرياضية، إذ بدونه لا يستقيم الإطار الخارجي للجزيرة»^(١) وهو سلوك علمي يدل على مدى ثقافته وسعة إطلاعه.

وفي عصر النهضة اهتم المفكرون بمسألة العلاقة بين الإنسان والبيئة، أو أثر البيئة في تكوين وتفكير الإنسان، وقد شغل هذا الموضوع الجغرافي تفكير العديد من كتّاب القرنين السادس عشر والسابع عشر، أمثال: بودان — Bodin — ومونتسكيو. فبودان اعتنق مبدأ الحتمية؛ أي «إن الإنسان أسير لبيئته بفعل ما تملّيه الظروف المحلية للبيئة التي يعيش فيها»^(٢) فقد ربط بودان بين المناخ وطبائع الناس وقال: إن شكل الجمهورية ينبغي أن يتطابق مع صفات البشر المختلفة، ومن ثم البيئة مع طبائع الناس وتفكيرهم. كما ظهرت مدرسة أخرى تمثل المذهب الإمكاناني أو الاختياري الذي يعتبر الإنسان قوة هائلة يؤثر على البيئة^(٣)، وهنا نرى أنه لا يصح القول بأن الهمداني كان من أصحاب المذهب الحتمي، وإنما هو الذي ابتدعه لأنه يعتبر ممن قال بالحتمية قبل ظهورها. فالهمداني إذاً هو من أوائل الذين قالوا بهذه النظرية الجغرافية ويقول: «أما سواحل بلاد مصر وقبرص، فسكان هذه البلدان متشابهين في الصور أكثر من غيرهم في الأبدان والأنفس، وهم أيضاً أهل سياسة أشداء غير خاضعين»^(٤)، كما يذكر طبائع معظم ساكني الجزيرة العربية كقوله: «وأما بلاد العراق وملتقى النهرين الجزيرة والشام وبلاد أنور ومضار، أصحاب أدب وحكمة وعلم بالنجوم وخبرة بالعلوم...، وأما

(١) د. يوسف عبد الله، أوراق في تاريخ اليمن، مرجع مذكور، ص ١٥٢.

(٢) الجوهري: فلسفة الجغرافيا، مرجع مذكور، ص ٢٣٩.

(٣) د. علي موسى، فلسفة الجغرافيا، مرجع مذكور، ص ٩٣-٩٤.

(٤) صفة جزيرة العرب، مصدر سابق، ص ٧١.

بلاد اليمن وبلاد تدمر وبلاد المهرة، فهم مسلمو الصدور، رحماء القلوب، وأما بلاد المغرب وبلاد السودان والحبشة، فهؤلاء إذ ملكوا كانوا صبراً مقربين بالطاعة، وإن ملكوا كانوا أهل عظمة وجبروت، كبيرة همهم، سخية نفوسهم»^(١).

هذا ما يختص بطبائع البشرية في بعض البلدان، فالهمداني قد ربط المناخ بالطبائع البشرية، وفي ذلك يذكر مفكرنا بعد تقسيمه العالم إلى سبعة أقسام، فهو يذكر كل قسم وطبائعه، وتأثير المناخ على طبائعهم، ويدرس المناخ في بلاد اليمن وتأثيره على الطبيعة في الإنسان اليمني، وفي ذلك يقول: «إن المناخ في هذا الإقليم أي ما يمر على مدينتي — صنعاء وريدة — بارد ومعتدل فمناخه صحي ولطيف، فاللحم لا يتعفن للبرودة، ويمتاز أهل هذه المناطق بطبائع منها، أنهم أهل تمييز لعارض الأمور وخدمة السلطان بأهبة وتملك»^(٢)، ويضيف الهمداني «أما إقليم جنوب اليمن فالمناخ حار أقل اعتدالاً ولاسيما في منطقة تهامة، كما أن سكانها ضعيفو البنية ولونهم أسمر غامق»^(٣). وعلى الرغم من أن دراسة الدولة ومقوماتها كعنصر من عناصر الدراسات الجغرافية بمعناها الواسع قد بدأت منذ ما يزيد على ألفي سنة^(٤)، إلا أن مبدأ العلاقات القائمة بين الظاهرات الطبيعية والسلوك السياسي، قد ظهر في فكر الإسلاميين، وشكل البعض منه أساساً لأفكار حديثة، في حين أن البعض الآخر أثبتت الدراسات خطأ. فالهمداني مثلاً رأى «أن الأقاليم المتنوعة تؤدي إلى نشوء عدة ممالك، كما هو الأمر في مملكة سبأ وريدان وحضر موت»^(٥)، وهذا ينسجم مع الكثير من الأفكار الحديثة. ومما لا شك فيه قول مفكرنا بحتمية تأثير المناخ الذي يوفر بعض الخصائص، والطبائع

(١) الصفة، مصدر سابق، ص ٧٧-٧٨.

(٢) م.ن، ص ١١٣.

(٣) الإكس، الجزء الثامن، مصدر مذكور، ص ٤٣.

(٤) د. فتحي محمد أبو عيانة، دراسات في الجغرافيا السياسية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤م،

ص ٢٥.

(٥) إبراهيم حوري، نوابع الجغرافية العربية في القرنين القرون الوسطى، بيروت، دار المشرق، ج ٢/٥١.

للإنسان، لكنها لا تتمكن من الحكم والسيادة على المجموعات الأخرى، أي خلافاً لما ذهب إليه فلاسفة فرنسا الماديون فيما بعد^(١).

فالمهمداني عمل على إيضاح دور البيئة الطبيعية في النشاط البشري، بمعنى أن هناك علاقة بين الدولة والحضارة وتطورها، وبين ظروف البيئة الجغرافية، فقد تحدث عن مساحة اليمن السياسية مع الدول المجاورة، التي بإمكان حكام اليمن السيطرة عليها، والتي بإمكان السكان أيضاً استغلالها، كما أوضح أهم المدن اليمنية تمدنها وتاريخها، فقد ربط بين السكان وتوجههم إليها، وبين إيجاد صلة بين المناطق كافة لتتوسع الدولة ويتوسع العمران، وبهذا تصبح الدولة وحدة سياسية متماسكة، وتحل الحضارة، وفي ذلك يقول: «... وعلى كم تجزء»^(٢) هذه الجزيرة من الجزء بلدي وفرق عملي وسقع سلطاني، وجانب فلوي وحيز بدوي»^(٣)، أي أنه يتحدث عن سكان الجزير الغربية، البدو والحضر على حد سواء، لا بل عن البدو وبخاصة القبائل، لأنهم يشكلون الأكثرية، دون إهمال الحضر ومدنهم وتاريخها، وذكر أقسامها السياسية، وعلاقات الملكية فيها، كما ذكر الوسط الجغرافي كالجبال والأودية، ومن الاقتصاد البدوي كالرعي والزراعة بأنواعها. بمعنى أن المهمداني أوجد صلة بين الجغرافيا والسياسة حيث أن هذين الموضوعين «يلتقيان عند دراسة نشاطات الإنسان السياسية، ومن هذه العلاقة نجد أن علم السياسة يبحث في الظواهر التي لها علاقة بالسلطة، فضلاً عن النظريات والمبادئ، بينما تبحث الجغرافيا السياسية في أسباب وعلاقة نشاطات الإنسان السياسية بالأرض التي تدور فوقها الأحداث»^(٤).

(١) مجلة المنطلق، بيروت، تصدر عن الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين، العدد ٩٢-٩٣-٩٤ لعام ١٩٩٢ م.

ص ٣٥.

(٢) الأصح تجزأ.

(٣) صفة جزيرة العرب، مصدر مذكور، ص

(٤) مجلة المنطلق، بيروت، تصدر عن الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين، العدد ٩٢-٩٣-٩٤ لعام ١٩٩٢ م، ص ٣٥.

إن ما قام به مفكرنا، من رؤية فكرية في عالم الجغرافيا بأنواعها، السياسية والاقتصادية والبشرية، في كتابه صفة جزيرة العرب، له فضل على الجغرافيا وجعل منها «مادة جغرافية محددة المعالم، واضحة الإطار، في عصر لم يكن علم الجغرافيا علماً قائماً بذاته، وإنما كان يصدر عن عمل الشعراء الذي كان يقوم بدور المصدر والشاهد معاً، دون أن يكون هناك سبيل إلى إنماء أي تصور جغرافي منظم، وقصد الهمداني أن يحررها حتى لا تظل عبئاً على غيرها من العلوم»^(١).

(١) د. عبد الله يوسف. أوراق في تاريخ اليمن، مرجع مذكور: ص ١٦٤.

ج. النظرية الاقتصادية:

كانت كتابات السابقين في المسائل الاقتصادية تفتقر إلى خصائص البحث العلمي إذ وضع المفكرون الإغريق والرومان، ومفكرو العصر الوسيطى، دراسات من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية، ولم يحدث قبل الهمداني أن اهتم أحد من مفكري المسلمين والمسيحيين بدراسة الاقتصاد السياسى كعلم مستقل، إذ كانت الظواهر الاقتصادية تدرس إما من حيث ارتباطها بالمنزل، وإما من جهة نظر قانونية أو فلسفية. أما الهمداني فقد بحث في هذه الظواهر بطريقة علمية؛ أي أنه كان يبحث عن المسببات ويقارن النتائج بعضها ببعض، لينتهي إلى وضع قوانين، وجاء بعده ابن خلدون فسلك مسلك الهمداني في هذا المجال فبرز فيه. والسبب في ذلك هو اهتمام الدراسات الإسلامية والعربية بابن خلدون كمؤسس لفلسفة التاريخ وعلم الاقتصاد والعمران وما إلى ذلك، لسبب أو لآخر، وغابت الدراسات الإسلامية عن معظم مفكري المسلمين لأسباب؛ إقليمية أو اتجاهات مذهبية. كما حدث للمفكر الحسن الهمداني مثلاً. فالهمداني كان يعتقد أن الظواهر الاجتماعية على اختلافها يرتبط بعضها ببعض الآخر، ولما كانت الظواهر الاقتصادية تلعب دوراً هاماً في تطور التاريخ عنده، ولها الأثر الكبير في كيان الدولة والحضارة وتطورها، كان لابد من رؤية اقتصادية لقيام الدولة وصيرورتها.

فالفكر الاقتصادي عند مفكرنا، يمثل جهد الإنسان في أن يتفهم ناحية معينة من نواحي الظاهرة الاجتماعية والطبيعية والبيئية، فقد درس الهمداني ظواهر مختلفة من حيث طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، وحوافز الأفراد وعلاقتهم ونظمهم، وحاول أن يصل إلى معنى معقول لتلك الظواهر. ولم تكن الظاهرة الاقتصادية بأقل من سواها، فهو يلمس أهمية الفقر والغنى والنقود والأثمان والتجارة، وسعي الأفراد وراء عيشتهم.

فالعوامل الاقتصادية إذا «ذوات أثر فعال في سير التاريخ وقيام الحضارات، فالثروات الطبيعية في بلد ما تحدد نوع الإنتاج الزراعي والصناعي»^(١)، وبما أن الحالة الاقتصادية في عصره كانت متردية لأسباب ذكرت^(٢)، فقد سعى لبناء الدولة اقتصادياً من خلال رؤية فكرية اقتصادية كانت عاملاً من عوامل توطيد الدولة.

وظهرت تلك الرؤى في مصنفاته الاقتصادية، وتتضمن أفكاراً عن الزراعة، كما في كتابه صفة جزيرة العرب، يذكر فيها الزراعة مصادرها، وإنتاجها، وأيضاً التعدين، كما في كتاب الجوهريتين العقيقتين، استخراج الذهب والفضة وصناعاتهما، إضافة إلى مصنفاته الأخرى كالإكليل، وسرائر الحكمة، الذي يشير فيه إلى أماكن المعادن في جبال اليمن وسهولها.

ولهذا نرى أن الاقتصاد عند مفكرنا، يعد عاملاً مهماً من عوامل قيام الدولة والحضارة، وفي نفس الوقت القاعدة الرئيسية التي تبنى عليها الدولة، حيث رأى أن مشكلة تعثر الحضارة اليمنية وانهيارها، تكمن في العامل الاقتصادي، وذلك إثر انهيار سد مأرب، وتغير مسار طرق التجارة عن اليمن، ومقارنة ذلك بممالك، كبغداد عاصمة الدولة العباسية، التي رفعت رايثها على جميع البلدان العربية المجاورة، ولم يكن ذلك بفضل ازدهار الشعر والآداب، وإنما بفضل التطور الاقتصادي، الذي تمثل بتقديم تطبيق العلوم الأساسية في مجال الزراعة والري والصناعة والتجارة، فكان لابد من إيجاد رؤية اقتصادية، منها زراعية، حرفية، صناعية. ففي مجال الزراعة كانت رؤيته أسلوباً وإنتاجاً، لما تمتاز به اليمن من الخصوصية التاريخية.

فأول عامل من هذه الخصوصية هو العامل التاريخي لليمن المتمثل في القدم في وجود التجمعات البشرية، حيث يعتبر «أقدم المدن والحضارات العربية»^(٣).

(١) د. رفيق العجم. معجم المصطلحات... : مرجع مذكور. ص ٦١.

(٢) ارجع للتمهيد من البحث، الحالة الاقتصادية، ص ١٦-١٧.

(٣) جرجي زيدان، تاريخ المدن، مرجع مذكور، ص ٢٤.

هذا التقدم كان يعني النمو المتواصل للتجربة والخبرة، والتراكم المستمر للمعرفة، وتطوير الواقع المادي الطبيعي والاجتماعي. هذا التقدم كان يعني — بالنهاية — التحول النوعي والسبق الحضاري، وبالتالي السبق في تطور اليمنيين، وتطور أدوات إنتاجهم. وخاصة ما يتعلق منها بالسيطرة على قوى الطبيعة. فكانوا الأسبق إلى معرفة الزراعة، تنظيمها، أو تنظيم شؤون الري، وكانوا الأسبق إلى معرفة الحرف والصناعة والتجارة^(١).

ويتعلق العامل الثاني في الخصوصية اليمنية بالوضع الجغرافي لليمن. فالتنوع في البيئة، التي تضم البيئة الجبلية والساحلية والسهول والصحاري، وهذا يفسر تنوع وتكامل اقتصاد اليمن، كما يفسر أيضاً تواجد المجتمعات البدوية إلى جانب المجتمعات الحضارية فيه، والتي ترتبط فيما بينهما بعلاقة تأثير متبادل على كافة المستويات المادية والروحية^(٢).

فالنشاط الزراعي عند مفكرنا شأنه «شأن أي نشاط اقتصادي آخر يتطلب توافر مجموعة من الظروف البيئية والمناخية والحاجات الأخرى، وذلك عن طريق استغلال ما يحتاج من موارد طبيعية مختلفة»^(٣).

أما في مجال الحرف الصناعية والتعدين، فقد رأى الهمداني في توفير المعادن أساس استمرار الحرف الصناعية حينذاك، لأنهما من مقومات النشاط العمراني الحضري، وبسبب ما يتميز به اليمن من صناعة حرفية، كان لابد من إيجاد مصدر وطني. ومن رؤية تاريخية لليمن حيث تشير المصادر إلى ذلك بقولها: «ولم تبرز صناعة اليمن في نوع واحد وفي صنف معين، بل برزت في كل نوع من أنواعها المعروفة في ذلك العهد، والتي رعت الحاجة إلى ظهورها، ووجدت مواردها الأولية

(١) العفة، مصدر مذكور، ص ١٠٠، وما بعد.

(٢) إبراهيم حوري، نوايح....، مرجع مذكور، ج ٢، ص ٢٨.

(٣) د. أحمد محمد سندور، المشكلات الاقتصادية للموارد البيئية، ط ٦، الاسكندرية، مؤسسة الشباب الجامعية، ١٩٩٦م، ص ٢٦٣.

فيها، مثل: صناعة الحديد، واستخراج المعادن وتحويلها إلى مصنوعات»^(١)، وبالخصوصية التاريخية هذه بدأ الهمداني في إيجاد مصدر وطني لاستمرار الحرف الصناعية، وهي استخراج المعادن التي في باطن الأرض وخصوصاً في اليمن في ذلك يقول: «وجود فضة فوق مدينة حيلة ومعدن رصاص أسود في الشعب العدني، ونحاس أحمر في ذمار القرن»^(٢)، ويذكر أحياناً المنطقة وما يوجد في باطنها من معدن، وما وجد فيها من حرف قائلًا: «وجبل نغم ففيه معدن ذهب جيد، ومعدن حديد كانت حمير تعمل منه السيوف التي تسمى اليرعشية، وفي بلاد برط كثيرة المعادن الرصاص الأسود في مواضع كبيرة، وهو صلب صاف جداً، وفيها معادن ذهب وفضة»^(٣).

علاوة على ذلك ارتأى الهمداني سك العملة، لأنها تعد أساساً لترسيخ شأن الدولة، وذلك من خلال سعيه جاهداً إلى سك النقود في عاصمة دولته صعدة^(٤) ووضع كتابه مصنفه الثمين الجوهرتين العقيقتين، وهو مصنف فريد من نوعه في التراث العربي، يشرح ويعالج تكون الذهب، والفضة في معادنها، واستخراج الذهب من المعدن، ويشرح صناعة الذهب والفضة وسك الدنانير والدرهم، بمعنى أنه درس مسألة الذهب وضرب السكك، واستخراج المعادن من أماكنها. وفي ذلك يقول عنه يوسف عبد الله «يمكن اعتبار كتاب الجوهرتين العقيقتين كتاباً علمياً في المعادن، والكيمياء، ومحاولة ناجحة من الهمداني في إتباع نهج العمل التجريبي الذي يسهم في تسارع أداء عمل الطبيعة وتطويره نحو الأرض، وهو يحقق تقدماً علمياً في مجال المعادن، والكيمياء، من خلال التجربة والنتيجة وليس خلال النظر والفرضية»^(٥). إن كتاب الجوهرتين يدل

(١) د. جواد علي الفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٢. بيروت، دار العلم للملايين، مرجع المذكور، ج ٢، ص ٥٠٥.

(٢) سرائر الحكمة، مصدر المذكور، ص ١٣٧.

(٣) د. م. ن. ص ٣٦-٣٧.

(٤) الهمداني، الجوهرتين العقيقتين، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٥) أوراق في تاريخ اليمن، مرجع المذكور، ص ٤٥٥.

على سعة معارفه، وتنظيمه لهذه المعارف وترتيبه، ولذلك يمكن أن يطلق عليه لفظ العلم في معناه الدقيق، إذ لم يكن الهمداني رائداً في مجال الاقتصاد، بل أراه في الاقتصاد الاجتماعي، فقد أدرك التأثير الضخم الذي تمارسه العوامل الاقتصادية على الحياة السياسية، والاجتماعية، كما ذكر الأسواق الداخلية والخارجية لليمن قائلاً: «وأسواق أهل حاشد والجبر وباري وسوق صافر والفاقعه والأهنوم والظهر...، وأما أسواق العرب عودن والجهن وبدر...»^(١) وهذا يدل على تكامل المشروع الاقتصادي أو النظرة الاقتصادية.

(١) صفة جزيرة العرب، مصدر مذكور، ص ١٢٣.

ثالثاً: المشروع التاريخي ومفهوم الدولة عند الهمداني:

يستعين التاريخ بالفهم؛ أي بالمعرفة التي تتكون من نشاط الإنسان، وأفعاله بطريقة مباشرة تتغلغل في باطن هذا النشاط. فالتاريخ يتخذ الإنسان موضوعاً له، لأنه يدعونا إلى أن ندرك من جديد نفس الطريقة التي عاش بها الإنسان عبر التاريخ. ففهم الماضي ليس معناه أن نفهمه بوصفه ماضياً فحسب، بل بوصفه حاضراً أيضاً لأولئك الذين عاشوا فيه. والمؤرخ لا يقنع بهذه النظرة المجزأة إلى الماضي، فيبدي رغبة في إدراك الصيرورة التاريخية في حلقاتها المتابعة وفقاً لحتمية لا تختلف، وعندئذ يستعد إلى فلسفة التاريخ أو يلجأ إلى حل مماثل لهذا^(١).

ورأى الهمداني أن حياة الفرد متصلة كل الاتصال، وأن الوجود الإنساني تاريخي في جوهره، فماضيه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحاضره ومستقبله، ليس شيئاً آخر غير امتداد لذلك الماضي. وكما أن الذاكرة تجعل حياة الإنسان تبدو متماسكة ملتزمة الأسباب، فكذلك يمكن أن يعد التاريخ ذاكرة الشعوب، والأمم التي تحفظ لها وحدتها، وتخترن فيها مفاخر ماضيها، وآمالها في الحاضر والمستقبل. كان الهمداني يرى أن الأمة التي فقدت تاريخها أشبه بالإنسان الذي فقد ذاكرته، فهو ضائع لا يدري له أصلاً، وحائر لا يعرف له مستقراً، فسعى جاهداً لإحياء مجد اليمن القديم في دراسة تاريخه وآثاره ودور أبنائه في قيام الدولة الإسلامية العربية، حتى يعيد ذاكرة أهل اليمن، ومنه يجد اليمنيين ذاتهم، ليسلكوا طريق النهضة والحضارة وسنورد المشروع التاريخي عند الهمداني، لتضمن العوامل المؤثرة في سير التاريخ ومفهوم الدولة، وعوامل نشوءها.

(١) د. نايف بلوز، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، ط ٣، دمشق، منشورات جامعة دمشق،

١٩٩٦م، ص ٤٥٥-٤٥٦.

أ. العوامل المؤثرة في سير التاريخ:

من دراسة نظرية الهمداني - الدينية والجغرافية والاقتصادية - نستنتج أن العوامل المؤثرة في سير التاريخ عند الهمداني هي: الدين وأثر الطبيعة في المجتمعات والاقتصاد.

من نافل القول أن الهمداني كان رجلاً مسلماً، يعتقد أن هناك تدخلاً إلهياً يتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة، وهذا لا يتعارض واقعاً مع اعترافه بوجود عوامل تتحكم في سير وتطور كل من الحياة الاجتماعية والتاريخ؛ إلا أن الحكمة الإلهية فوق كل شيء، ويمكن أن تتدخل لتغير مجرى كل شيء.

يقطع الهمداني بأن الحكمة الإلهية تتجاوز قدرة الفكر الإنساني فيقول: «الحمد لله الذي خلق عباده على تبيان صورهم، وتباعد أقطارهم واختلاف ألسنتهم وألوانهم، جعلهم خلئق في الأرض، ورفع بعضهم فوق بعض ليتخذ بعضهم سخرية، فما الذين فضلوا برادي رزقهم، ولا الذين حدوا بمدركي آلهتهم، ولم يسرمد ذلك الصنفين بل جعله دولة بينهم»^(١).

ويقول لنا صاحب كتاب أوراق في تاريخ اليمن: «كان الهمداني واحداً من أولئك العلماء العرب والمسلمين الذين برزوا في القرن الرابع هجري كخلاصة جيدة لذلك العصر، فإنه كغيره من علماء عصره وقد تأثر بالخلاف، ودخل الصراع السياسي والثقافي معاً، ومثل مرقف المتطرف وموقف المعتدل، فقد بلغ في شبابه حد التطرف تعصباً لمذهبه وقحطانيته، وفي مرحلة تالية من حياته كرّس نفسه لإحياء تراث اليمن، والعلوم الإسلامية»^(٢).

وقد حاول الهمداني رفع التناقض بين أي رأي وبين تعاليم الدين، وفي ذلك يقول «إن سليمان بن داود (ع) بعث مع بلقيس ملكة سبأ شياطين، فبنوا لها الحصون فلما

(١) الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٢.

(٢) محمد عبد الله، أوراق في تاريخ اليمن، مرجع مذكور، ص ٤٣٦.

توفي سليمان (ع) أتى شيطان فأذن للشياطين الذين كانوا يعلمون، أن سليمان قد قبض أن انفضوا وأذهبوا لشأنكم، ولاختلاف الروايات في هذا الحديث خاصة بأن الشياطين لم يكن لهم دور في أنبت اليمانية، على أنهم لا ينكرونها لقدم الجن في الصنائع لقوله عز وجل في جن سليمان ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾^(١). وإن جماعته من ملوك اليمن قد خدمتهم الجن في المتصرفات دون البناء وأنهم كانوا يأتونهم بفواكه بلاد الهند طرية»^(٢).

ورأى أن الملوك، والسلطين مفسدة للمجتمع،^(٣) إذ إن الحياة لا يمكن أن توجد في غيبة الدين، لأن الدين يدفع بالتطور إلى الأمام ويجعل الإنسانية أفضل. ويذكر في أغلب مصنفاته، أن الحضارة اليمانية قامت وتطورت مع وجود الدين، سواء أكان الإله المعبود هو الله، كحضارة بلقيس، أو غيره كالشمس أو القمر كما في بعض الحضارات اليمانية. هذا ودعا الهمداني في عصره إلى الإمامة باعتبارها منصباً إلهياً يجب إقامتها، كما سبق وأشرنا^(٤) يقول الشامي «لقد كان أبو محمد الهمداني رغم اعتزازه باليمن وطنه، وقبائلها وتاريخها المجيد وأنسابها العريقة من الشيعة الذين يعتزون بمحبة علي وبنيه، وقد أثبت الوصية للإمام علي (ع) في قصيدته الدامغة»^(٥).

وفي السياق ذاته يذكر الهمداني في مصنفاته أحوال وأخبار الشيعة اليمانية مع علي^(٦). وتظهر من مصنفاته بعض النصوص التي تكشف عن نظرة إنسانية اجتماعية للدين يقول: «وطبائع ساكنو ما بين مكة والمدينة، فيظهر التأله، ودفن الموتى، وكتمان

(١) سورة سبأ، آية ١٣.

(٢) الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨/ص ٦٧-٦٨.

(٣) الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨/ص ٦٧-٦٨.

(٤) راجع البحث، ص ١٢٣.

(٥) أحمد الشامي، جنات الأكوخ على ذخائر الهمداني، ط ١، بيروت دار النفائس، ١٩٨٠م، ص ٧٦.

(٦) الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨/ص ٦٧-٦٨.

الأسرار، وإخفاء كثير من الأشياء، والوحي والنبوة والكتب والتتزيل»^(١) ويذكر قائلاً «وطبائع أهل صنعاء التأله والعبادة والأمانة، ومعه الأخلاق وسلامة الصدر، والعلم والتعلم»^(٢) ويذكر طبائع الأقاليم قائلاً: «وما قسم ما بين المغرب والجنوب، أي الربع الرابع لناحية جنوب المغرب. فطبائع هؤلاء أهل تدين لله تعالى وتعظيمه، ويستعملون سنناً مختلفة وأدياناً شتى، ويبدلون نفوسهم في طاعة ربهم ويموتون على ذلك صبراً واحتساباً»^(٣).

فالنبوة في عصره كان مفروغاً منها، وإثباتها في عصره تناولها معظم مفكري المسلمين، إنما كان الجدل في الإمامة، فالهمداني دعا إلى الإمامة أي إمامة علي بن أبي طالب وأبنائه^(٤). كما سبق وذكرنا. والإمامة عند مفكرنا منطقة من عقيدة إسلامية، يرى أنها ظاهرة إنسانية. فالإمام كائن بشري، وخصائصه خصائص إنسانية، ومعرفة إنسانية، وقدرته قدرة إنسانية، وسلوكه سلوك إنساني، وغايته إنسانية. ولكن هذا لا يعني أن يكون أي إنسان إماماً، فالإمامة عنده أو بالأحرى عند مذهبه هي اصطفاء إلهي للمعصومين أهل الكساء، محمد، علي، فاطمة، الحسن، الحسين، فعلي والحسن والحسين أئمة منصوح عليهم من قبل النبي (ص) والنبي لا ينطق عن الهوى.

فالنبي محمد (ص) أرسله الله لتبليغ رسالته للبشر، ولتوجيه الناس إلى ما فيه الخير، كما أنه يبيت في المجتمع مفاهيم جديدة من شأنها أن تغير طريقة حياتهم، كما أنها تخلق فيه أنظمة جديدة، وتعطيه اتجاهات جديدة، وبالمثل فالإمامة دورها إحياء هذه الشريعة وإقامتها، وترسيخها والكشف عن غامضها، وبيان اتجاهاتها، وأنظمتها. إذاً للإمامة دور اجتماعي كبير في التاريخ.

(١) ضفة جزيرة العرب. مصدر مذكور، ص ٨٠.

(٢) م. ن. ص ٧٧-٧٨.

(٣) م. ن. ص ٧٧-٧٨.

(٤) الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨/ص ٣٨.

والدين قد يكون له عظيم الأثر على بعض الشعوب، ويفوق تأثيره على العلوم الماورائية، وعلوم الفلك والتنجيم. وقد ذكر الهمداني أن السعد والنحس مرتبطان بسير الأفلاك والكواكب^(١)، وذهب إلى أكثر من ذلك إذ رأى أن الأفلاك لها تأثير في طول وقصر العمر والزواج، قائلاً: «وكذلك إذا كان دليل القمر دليلاً على بعض الأعمال، وكان رب بيت ذلك العمل؛ فإن كان العمل كذلك، فإنه يبقى بقاءً طويلاً. فإذا كان القمر هيلجاً في المكان الذي ذكرناه من التاسع فإن تسيريه في مكانه على وجهين أحدهما منكوساً للقمر كما بينا وهو المسير المقبوض، والوجه الثاني تسيره مستقيماً إلى وسط السماء وهو المسير المبسوط، وتسيره مستقيماً في هذا المكان يدل على الأم يريد البخت والجد والجسد والنكاح، فإن كانت الشمس في هذا المكان بدلاً من القمر فإنها تسير للعمر على حد النكس، فقط وتسير للأب والجاه، والقدرة، والسلطان إلى العاشر فما يتلوه على تأليف البروج»^(٢).

ومنه فإن تفكير الهمداني العقلي ذي النزعة العلمية الماورائية، لا يتعارض مع إيمانه القوي بالله وبالآديان وبتأثيرهما على التاريخ.

أما عامل الطبيعة، وأثرها على المجتمعات في سير التاريخ، فقد أشار الهمداني بالفعل إلى أثر الطبيعة على الأفراد والمجتمعات، وهو في هذا يبشر بآبن خلدون، ولمن بعده كمونتسكيو، وهو يتحدث في أكثر من موضع من مصنفاته عن هذه الفكرة، والظاهر أن من قال بتأثير الطبيعة سواء أكانت متمثلة في المناخ، أو البيئة الجغرافية على المجتمع الإنساني، «هم الإغريق الذين أرجعوا الاختلافات الحضارية إلى سبب آخر غير الجنس، إذ قالوا بالمكان والمناخ. فإنيك بحث تحت عنوان «تأثير الهواء

(١) سرائر الحكمة، مصدر مذكور، ص ٦٣.

(٢) سرائر الحكمة، مصدر مذكور، ص ٦٩.

والمكان والمياه، وضعه هيبوقراط في القرن الخامس قبل الميلاد يتناول في هذا الموضوع»^(١).

وفي السياق ذاته ذكر ابن خلدون هذه الفكرة في مقدمته^(٢)، والغريب أن أفكار سومر ويل الذي لخص كتاب توينبي وأفكار ابن خلدون، هي شبيهة بأفكار الهمداني في هذا الموضوع، ويبدو لنا أن الثلاثة درسوا الواقع واستنبطوا منه آراءهم، ولذا جاءت متشابهة.

رأى الهمداني أن البيئة الطبيعية تؤثر بقوة في المجتمع الإنساني، أو أن الإنسان تحدد طبيعته إلى حد كبير الأرض وموقعها ودرجة خصوبتها ونوع المواد الغذائية التي تنتجها، والمواد الخام التي تقدمها ومناخها. فالطبيعة تحدد إذاً النشاط الإنساني، وتضع حدوداً لما يمكن أن يفعله؛ وهي أيضاً تحدد الصفات الجسمانية والسيكولوجية للإنسان وتحدد نوع حياته الثقافية. وعلى هذا الأساس استنتج الهمداني أن الحضارة لا يمكن أن توجد إلا في مناطق معينة. كما قسم الهمداني الأرض إلى سبعة أقسام، وذكر طبائع سكانها ووظيفة مناخها، إضافة إلى ذلك ذكر مدن اليمن في الأقاليم، وذكر طبائع سكانها، وطبيعة مناخها^(٣).

الهمداني لاحظ بعض الظواهر، فدرسها دراسة نستطيع أن نقول إنها علمية، وصاغها في شكل قوانين بقدر المستطاع، ليكونَ نظرية متكاملة عن المناخ وأثره في الناس وفي سير التاريخ.

وأخيراً فإن الهمداني رأى أن البيئة الطبيعية لها تأثير عظيم على المجتمع الإنساني وتطوره، أي على التاريخ.

(١) Somerwell, L'histoire, un ogszi d'interpretation, R. F. Paris 1951, p. 69.

(٢) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ضبط ومتن خليل شحاذة، ط ٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨ م، ٩٥.

(٣) انظر البحث

أما عامل الاقتصاد ودوره في حركة التاريخ، فقد أشرنا سابقاً عن الحضارة اليمنية القديمة. وفي ذلك ذكر الهمداني حضارة اليمن القديمة وذكر سدودها ومياهها ومزارعها، لكونها أساس استمرار الحضارة بمعنى «أن شبه الجزيرة العربية كانت النبع الذي انفجرت منه الهجرات السامية المتعاقبة؛ كنتيجة حتمية للانقلاب الجيولوجي الذي احتاج تدريجياً هذه النظم، فأدى إلى تلاشي الموارد، ونضوب المياه، ومن ثم إلى اختلال الأنظمة السياسية، والاقتصادية»^(١).

ومن هنا جاءت رؤيته إلى أن الاقتصاد الزراعي، وأهمية الزراعة في التجمع البشري، وفي سير الحضارات، حيث نلاحظ بعد ذكر الأماكن الزراعية يذكر أنواع الزراعة التي كانت تزرع سابقاً قائلاً: «جميع الثمار بها من العنب الملاحى، الرمان، السفرجل، الرومي، التفاح، الخوخ، اللوز، الموز، الحبوب، اللوبياء، الذرة الصفراء والحمراء، السمم، البقول، وجميع الحبوب...»^(٢)

ويفرق الهمداني في أسلوب الإنتاج بين البدو والحضر، وبعد انتقال الهمداني من الاقتصاد الزراعي توجه إلى التعدين والصناعة الحرفية وفي كتابه الجوهرتين العقيقتين، يذكر كيف يتم استخراج الذهب والفضة، وكيف يتم صناعتها، وسكهما كعملة متبادلة في الدولة، وفي كتاب صفة جزيرة العرب يذكر كل منطقة، وما يوجد في باطنها من المعادن، كالحديد، النحاس وغيرها من المعادن.

وهكذا فإن جملة النشاط الاقتصادي؛ هو الذي يحدد أسلوب الحياة، وهو الذي يتحكم في الحياة الاجتماعية والسياسية وفي أخلاق الناس وأفكارهم.

وخلاصة القول إن الإنسان هو المحرك للتاريخ والحضارات؛ لكن ليس بوصفه فرداً مجرداً، وإنما بوصفه الفرد - القبيلة - الأمة - القومية - فالعوامل القوية هي التي تحفز هذا الإنسان، لتشييد الحضارات، والدفاع عنها. أما العوامل الأخرى فهي

(١) مجلة الفكر العربي، العدد المذكور ص ٢٢٨.

(٢) الصفة، مصدر مذكور، ص ٣١٤-٣١٧.

تساعد الإنسان في إنجاز الحضارات وبثها، وبالتالي فإن الحاجات الإنسانية الملحة هي التي تدفع بالجماعات البشرية إلى تطوير نفسها إلى الأحسن والأفضل.

ب. مفهوم الدولة عند الهمداني:

تبحث الفلسفة عن المقومات السياسية للمجتمعات، وعن ماهيتها المثالية، وفي تصور الفلاسفة والمفكرين للمدينة الفاضلة، ومن هؤلاء أفلاطون عند اليونان، والفارابي عند العرب، وروسو وغيرهم من فلاسفة الغرب في العصر الحديث^(١). وقد عالج بعض مفكري الإسلام منذ القرن الثالث الهجري، موضوع السياسة، والملك كأنه علم خاص أو أدب خاص، وفهمت السياسة في ذلك العصر بمعنى ضيق جداً، وهو شرح الصفات التي يجب أن يتمتع بها السلطان والعيوب التي يجب أن يتخلص منها، لكي يحكم بأهلية وكفائه^(٢)، ومن هؤلاء، ابن قتيبة الدينوري في كتابه عيون الأخبار، وذلك في القرن الثالث هجري، وتناول الفارابي موضوع المجتمع بطريقة فلسفية في القرن الرابع الهجري، في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة. وكتب كذلك في نفس الموضوع إخوان الصفا في رسائلهم، وأبو الحسن الماوردي في كتاب الأحكام السلطانية، وأبو بكر الطرطوش في كتاب سراج الملوك، وغيرهم كثيرون^(٣) وكتب ابن خلدون في مقدمته وركز على الدولة وتطورها، ومراحلها ونشوئها، وتدهورها^(٤). ويبدو أن هذا كله يدخل في نطاق علم السياسة المدنية، نظرياً بعيداً عن التطبيق كل البعد.

(١) محمد طه بدوي. نظير السياسة، الاسكندرية. المكتب المصري الحديث لطباعة. ١٩٦٨ م. ص ٧.

(٢) عبد الرزاق، المالكي: الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، الاسكندرية، ١٩٧٠ م. ص ١٤٢.

(٣) م. ن.، ص ١٤٦.

(٤) المقدمة، مصدر مذكور، ص ١٣٥ وما بعد.

أما موضوع العلم الذي ابتكره الهمداني فشيء آخر تماماً، فقد ألقى جل اهتمامه في تطبيق مفهوم الدولة، وإيجاد الحلول المناسبة في قيامها، وفي بناء الدولة. درس الهمداني الدول والحضارات اليمنية القديمة، ونقد الأوضاع في اليمن، لاسيما الأوضاع السياسية من حيث الإمارة أو السلطة، ومن حيث الأوضاع الاقتصادية، ففي أيام الناصر واليعفري، وابن الفضل، كانت الأوضاع الاقتصادية متدهورة سواء منها الزراعية أو المالية وغيرها، خصوصاً وأن الحضارات اليمنية كانت قائمة على الأسس الاقتصادية، لاسيما الزراعية، فبعد إنهيار سد مأرب تلاشت وتدهورت الحضارة اليمنية، ونذكر بعض ما أورده الهمداني عن حضارات اليمن كعامل تاريخي لنشوء الدول قائلًا: «أن حمير أعز العرب جميعاً، وأنهم كانوا الملوك الذين يدينون البلاد ويقهرون العباد»^(١).

وفي سبق اليمن للحضارة والتمدن من بناء المدن، والقصور يشير قائلًا «أول قصور اليمن وأعجبها ذكراً وأبعدها صيتاً قصر غمدان أزال، الذي أسس وأتقن بناه سام ابن نوح»^(٢)، ويقول «ومأرب وهي كثيرة العجائب، والجنان عن يمين السد ويساره»^(٣)، كما أن مفكرنا أشار إلى ما وصلت الحضارة اليمنية إلى مضاهات الأمم الأخرى، كقوة لها هيبتها وكيانها «أغار الضحاك بن معد على بني إسرائيل في أربعين رجلاً من معد عليهم دراريع الصوف، خاطين خيلهم بحبال الليف فقتلوا وسبوا وصفروا. فقالت بنو إسرائيل: يا موسى إن بني معد أغاروا علينا وأنت نبينا، فادع الله عليهم»^(٤).

وعند ظهور الإسلام، لم يقل شأن اليمنية وأهلها وفي ذلك يقول: «أتى وائل بن حجر الحضرمي إلى النبي (ص) فأقطعته أرضاً، وخرج معاوية مع وائل في هاجرة

(١) الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٥٦.

(٢) الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨/ص ٣٣.

(٣) الإكليل، مصدر مذكور، ج ٨/ص ٩٥.

(٤) الإكليل، مصدر مذكور، ج ١/ص ٣٩.

شاوية، ومشى في ظل ناقة وائل فقال له: أردفني على عجز ناقك، فقال له: لست من أرداف الملوك، قال: فأعطني نعليك، فقال: ما بخل يمنعني يا بن أبي سفيان، ولكن أكره أن يبلغ أقبال اليمن إنك لست نعلي، ولكن أمشي في ظل الراحلة فحسبك بها شرفاً»^(١)، ويؤيد الهمداني شأن اليمانية بلسان سليمان بن عبد الملك يقول «يا عجباً من هذه اليمنية كان الملك فيهم ما حسبونا ولا دروا أنا على الأرض، فصار الملك إلينا فاحتجنا إليهم، فما يتم أمراً إلا بمكاتفتهم لنا عليه ومشورتهم فيه»^(٢).

وبالتالي فإن الهمداني اعتمد في رؤيته لنشوء الدولة للمعطيات التاريخية بمعنى حركة في الزمان، أي أن يخضع لعملية التطور، وهي حركة يخضع لها نمو الكائن العضوي. وحيث نجد قانوناً من نوع ما في ميدان ما، يصبح التنبؤ في مسألة الدولة في متناول الباحث. وبعدها درس الهمداني الجماعات البشرية في أوائل تجمعها بسبب الحاجة التي تحوج كل فرد للاستعانة بغيره لسد حاجاته ومتطلباته الضرورية من مأكل وملبس ومأوى، ومعونة على الحياة بشكلها البدائي كأسرة، ثم كقبيلة تتكون من تجمع الأسر بعضها إلى بعض بسبب توسع متطلباتها في الحماية، والدفاع والمفاخرة، الأمر الذي يستوجب ظهور الزعامة، يكون صاحبها متميزاً عن غيره.

فقد درس الحياة الاجتماعية اليمنية من كل جوانبها وكل شرائحها الاجتماعية، الحضر، والبدو، والقبائل، والملوك – الأقبال – وفي ذلك يقول: «...منهم حضراً وهم يعملون في الصناعة، وبدواً وقبائل يعملون في الزراعة»^(٣). ويقول في الملوك: «وسمي يعرب لأنه أول من أعرب كلامه، وأول من حي بتحية الملك، بأبيت اللعن،

(١) شرح الدامغة، مصدر مذكور، ص ٦٦.

(٢) م. ن، ص ٧٨-٧٩.

(٣) الإكليل، مصدر سابق، ج ٨/ص ٣٨.

وبانعم صباحاً»^(١)، إضافة إلى ذلك ذكر دور الكهنة اليمنية قائلاً: «والأفعى الكاهن الذي كان بنجران تتحاكم إليه العرب»^(٢).

وفي السياق ذاته درس الطبيعة البيئية وتأثيرها على الإنسان ذاته وسلوكيته، وفي ذلك يقول: «وساكنو ما بين خط الاستواء وموسط الحجاز، أن الشمس تحرقهم ممرها على سمت رؤوسهم فتكون أبدانهم سوداء، وشعورهم سوداء جعدة كثيفة، ووجوههم محلة، وجنتهم قصيفة، وطبائعهم حارة، وأخلاقهم في أكثر الأمر وحشية لدوام الحر في مسكنها، واتصاله بهم. أما الذين يسكنون تحت مدار نبات نعيش، فإنهم لما كان يصل إليهم الرطوبة شتى كبير عزيز الغذاء، ولم يكن هناك حرارة بتشفها صارت ألوانهم بيضاء وشعورهم سمطاً، وأبدانهم عظيمة مخصبة، وطبائعهم مماثلة إلى البرد، وأخلاق هؤلاء القوم وحشية لدوام البرد في مواضع مساكنهم واتصاله. وأما الذين يسكنون في الوسط ما بين مدار نبات نعيش ومدار رأس السرطان، فإن الشمس لما كانت لا تصل إلى موضع سمت رؤوسهم، ولم يكن بعدها منهم في أوقات انتصاف النهار بعيداً كثيراً، فكان مزاج هوائهم معتدلاً فكان قد يختلف؛ إلا أنه لا يعرض له كثير من الحر والبرد، ومن البرد إلى الحر، صارت ألوان هؤلاء متوسطة ومقادير أبدانهم معتدلة وطبائعهم حسنة المزاج ومساكنهم متصلة وأخلاقهم أنيسة»^(٣).

فأحوال المجتمع وظواهره، أي العمران هي نتائج العقل الإنساني. وليست جزءاً من الطبيعة بالطبع. وهي إحدى العوامل المؤثرة في الإنسان كمنتج للعمران وظواهره وأحوال المناخ، لكن ليست هذه كل القصة، أو لأن يخضع الإنسان لتأثير عوامل أخرى هامة تؤدي بإنتاجه العمراني لأن يسير في طريق معين، ولابد أن نقول في البداية أن هذا الطريق هو طريق تطوري أو تاريخي، وإن هذا الطريق أو هذا التطور العمراني

(١) الإكليل. مصدر مذكور، ج ١/ص ٥٠.

(٢) الإكليل؛ مصدر مذكور، ج ١٠/ص ٢٧.

(٣) صفة جزيرة العرب، مصدر مذكور، ص ٦٦-٧٧.

في رأي الهمداني ينتظم في مسار، فهو لذلك يخضع لقوانين تتحدد، وبعلل معينة، تحركه حركة يحدد قوانينها.

وبدراسة الهمداني لتاريخ الحضارة اليمنية، ودراسة الجماعات البشرية في تجمعاتها ومختلف أحقيتها، فقد استنتج أنه لا بد من أن يكون نشوء الدولة يستند إلى ثلاثة أسس:

الأول: العامل التاريخي الذي يحكم نشوء الدول الفتية، لتحل محل الدول المتحضرة والتي حان أجلها.

ثانيها: العامل الاجتماعي باعتبار أن التجمع البشري يبدأ مع تكون الأسرة التي هي النواة الأولى لذلك المجتمع، لكي يصبح قبيلة واسعة تضم جمعاً من البشر لهم مصالح مشتركة تستوجب عيشهم معاً، في مرحلة ما قبل الدولة.

ثالثها: العامل الديني الغالب على غيره من العصبية الواهنة. وهذه الدورة التاريخية واقعاً طبقت سياسياً، عندما أقام الهمداني بمنطقة ريذة عاصمة همدان عند زعيمها ابن الضحاك، فأول ما قام به هو ذكر الممالك اليمنية وملوكها وحضارتهم القديمة، ومن ثم دور اليمنية في صف الإسلام وفتوحاته، ومن ثم تكتل المجتمع اليمني عامة ومجتمع قبيلة همدان خاصة. وعندها لاحظ الهمداني تجمع القوم وتحسّرهم على الحضارة اليمنية، واستحبابهم لو أن تعود تلك الحضارة، ومنه طرح مشروعه الحضاري في تكوين دولة قبيلته همدان، فتوسعت إلى صعدة وصنعاء، ومن ثم أدخل عامل الدين الإسلامي حتى تغلب النزعة الدينية على النزعات الأخرى، وبالفعل ظهرت حركة سياسية أرجعت للدولة الزيدية عاصمتها.

لقد كان الهمداني على قناعة تامة، بأن قيام الدولة لا يتم إلا على سواعد القبائل وفي رحاب حماها، ولا ريب هنا بأن الدولة والحضارة العربية والإسلامية كما عايشها الهمداني في محيطه، قد ساهمت بقوة في تكوين تلك القناعة، وتتسجم مع شروط قيام دولها وحضارتها. دون أن يعني ذلك أن بالإمكان الأخذ بيا كنبداً عام يصلح دائماً لتفسير قيام الدول، أي كانت الشعوب والأمم عبر مختلف الأمكنة والأزمنة.

ج- عوامل نشوء الدول:

بقدره كبيرة ومهارة عالية، استطاع الهمداني في قراءته انفسية كيفية قيام الدول عبر التاريخ، أن يفلت من مغبة الوقوع في التفسير الواحد لآلية قيام ذلك.

والجدير بالذكر أن الهمداني أثار في مصنفاته إلى مراحل قيام الدولة؛ لكنه لا يذكر عوامل الانهيار، ويبدو أن عوامل انهيار الدول وسقوطها، تتخذ طابعاً جديلاً؛ أي أن عوامل التطور والنشوء هي نفسها عوامل في التدهور والزوال.

فقد عمل الهمداني على تفسير أسباب تقدم حركة الجماعة البشرية وارتقائها؛ بأكثر من سبب. وقد أدرك جيداً أن عملية قيام الدول إنما هي في جوهرها كيفيات معقدة مختلفة ووراء تعاقب أدوارها عوامل كبيرة، تتفاوت فعالية باختلاف الدور حجماً وأثراً، وإن كان قد ميّز بين شاكين أساسيين من العمران - القبلي - والحضري - فإن هذا التمييز يعتمد في أصله على وحدة من العوامل والمفاهيم تتفاعل جميعاً لتعيين طبيعة كل شكل منها، وتحديد خصائصه وسماته.

فقد جعل للقوى الأدبية، والمعنوية الروحية، وعلى الأخص الدين - الإمامة - دوراً فعالاً وهاماً في رسم ملامح الدول، ولا يقل عنه الدور الذي جعله للجانب المادي الاقتصادي. وجعل من هذين القطبين المتميزين العاملين الرئيسيين في عملية بناء الدول، وتحريك مسار التاريخ، يعملان في اتجاه واحد وبالتعاون في المراحل الأولى لقيام الدولة، ويسيران في اتجاهين متعاكسين، حيث تبلغ تلك الدولة أوج عظمة مجدها. وذلك دون أن يغفل الوقوف عند دور فعالية عوامل أخرى، هي أقل أهمية وأضعف أثراً من الدور الذي يؤديه الدين، والاقتصاد، كالتربية والتعليم والعوامل الطبيعية والجغرافية، كالمناخ والهواء وخصائص الإقليم في موقعه وخصوبته. كل هذه العوامل لها أثرها الواضح في تكوين عقلية الشعوب وأخلاق الأمم، وفي توحيد

ذهنيتهم، وتحديد طبائع الكثير من أحوالهم وشؤون حياتهم واجتماعهم وحتى ألوان أجسامهم^(١). وعموماً فإن أهم العوامل في نشوء الدولة عند الهمداني هي:

أولاً. العامل الديني:

أ- ينطلق الهمداني من مصطلح الإمامة التي لا تكون إلا للشخص الفاطمي، الذي بلغ من العلم ذروته، وتوفرت فيه شروط أن يكون إماماً مناباً للأئمة المعصومين الخمسة^(٢).

توقف الهمداني بتبصر وسعة معرفة وشمول لبيان حقيقة الدور الذي يجب للدعوة الدينية أن تلعبه في تحقيق تماسك النسيج - الاجتماعي، السياسي - وقد أدرك أهمية دور هذا الجانب في إعلاء شأن الدولة وتوطيد أركانها.

ب - العصبية: تحتل العصبية عند الهمداني المكان الرئيسي في بداية دعوته لقيام الدولة، ولكن بعد تأسيس الدولة وقيامها تراجع عن العصبية، بمعنى أنه غلبت النزعة الدينية على النزعة الطبيعية لديه.

ونلاحظ ذلك عندما أسس دولة ريدة المؤقتة المقامة على سواعد قبائل همدان، ومن ثم انتقلت هذه الدولة المؤقتة إلى عاصمتها الأساسية صعدة، وذلك بعد استقرار إمامها فيها.

ومعلوم أن العاصمة صعدة قد تخلص من قبيلة همدان (حاشد - بكيل) سواء سياسيين أو جند أو رعاة، فلم يطالعنا تاريخ المنطقة على انفصال ريدة عن عاصمتها تعصباً طبيعياً.

(١) الهمداني، صفة جزيرة العرب، مصدر مذكور، ص ٦٦-٨٠. الإكليل، الجزء الثامن. مصدر مذكور.

ص ٤٠.

(٢) انظر شرح الداغية، مصدر مذكور، ص ٢٧٢.

ويبدو أن عامل العصبية، وفعاليتها وقوة حضورها، ترتبط في نفوس أبناء الجماعة، ويبتدئ عمق أثرها بحسب الدور الذي يكون عليه الكيان السياسي الذي أقامته تلك الجماعة، هي من إيجابية العمل الشديدة منذ بدء التكوين، إلى أن تبلغ الدولة أوج قوتها وعظمة مجد حضارتها. فإن بلغت ذلك، بدأت أهمية العصبية وشدة اتقادها في نفوس الأبناء شيئاً فشيئاً بالانطفاء.

وفي الوقوف عند آراء الهمداني في علاقة الدين والعصبية، تبرز حقيقة أن ثمة علاقة وثيقة متبادلة تقول حسب آرائه بين العصبية كمعطى اجتماعي سياسي وبين الدعوة الدينية كمعطى إلهي.

فعمل الدعوة الدينية يساعدها العصبية ويعاضد دورها في بداية أمرها، لكن النزعة الدينية قد تغلب النزعة القبلية فيما بعد، وقد خالفه في هذا الرأي ابن خلدون الذي يرى «أن العصبية ضرورية لتحريك ديناميكية، وبدونها لا يمكنها أن تحقق ماهيتها، أي تؤمن الفوز بالملك»^(١). ويبدو أن مخالفة ابن خلدون للهمداني هي رؤية إيديولوجية عقائدية، فالهمداني يرى أن رئيس الدولة هو الإمام، ولا بد أن يكون فاطمياً عادلاً عالماً...، ومنه تنقلص المنافسة على الملك. أما ابن خلدون فيرى أن الملك للأقوى، مما يولد الصراعات للسيطرة على الملك.

ثانياً. العامل المادي:

لقد أدرك الهمداني حجة وفعل العامل المادي في العملية الشاملة لقيام الدولة، وهو كقوة محركة، يعتبر من أهم العوامل الفعالة في مجمل الجهد المتواصل للمجتمع للارتقاء بأحوالهم والانتقال بالجماعة من طور إلى طور.

(١) جورج لايكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، ترجمة شوقي الدويني. بيروت. دار الفارابي.

ويبدو أن العامل الاقتصادي^(١) هام في نشأة الاجتماع والعمران بشكل عام، وفي نشأة الدولة، بل وحتى في نشأة الاجتماع القبلي الذي يقوم على ما هو ضروري، كما يؤكد الهمداني^(٢).

إن الحياة حتى مستوى الضروريات، إنما هي نوع من الحياة الاقتصادية، وإن كانت في مستوى بسيط ومحدود، رغم أنه حين يتكلم عن الأساسيين الذين لا بد منهما: النزعة الدينية والطبيعية، والاقتصاد، فهو إنما يتكلم عن أساس الدولة وتكونها. لكن لا ننسى حاجة الإنسان لما هو ضروري في عينه كحاجته للكمال، والضروري. ولما كان الإنسان يسعى إلى تلبية جميع حاجاته الضرورية من غذاء، كساء، مأوى، ثم يحاول قدر الإمكان أن يتجاوزها إلى الكماليات، وهي عديدة وتزداد وتتنوع بإطراده، تبعاً لتقدم الدولة.

إن هذه التصورات لم تكن في الحقيقة غائبة عن ذهن الهمداني، وهي تصورات تركز عليها اليوم أسس الاقتصاد المعاصر، وبالتالي فالاقتصاد هو أحد عناصر التطور الحضاري في فكر الهمداني، وهو دعامة من دعائم قيام الدولة.

(١) تعتبر الماركسية أن العامل الاقتصادي له الأولوية على بقية العوامل الأخرى في تحريك المجتمعات والحضارات. وما التاريخ البشري إلا صراع الطبقات، صراع الأغنياء والفقراء العمال وأرباب العمل، وبالتالي فالعامل الاقتصادي هو لب وجوهر الصراع. وكل القيم والمشاعر والأعراف والعادات والتقاليد، ما هي إلا ترويض لهذا العمل، فهو له الأولوية المطلقة.

(٢) الجوهرتين الحقيقيتين: مصدر مذكور، ص ٦٦.

الخلاصة:

يمكننا القول إن الحسن الهمداني، من خلال تعرضه لمسألة مفهوم التاريخ، وقيام الدولة والحضارة، كما ظهر لنا من خلال موسوعته الفكرية المتضمنة الإكليل، إضافة إلى مؤلفاته الأخرى.

أنه أراد أن يستخلص منهجاً للتاريخ وقوانين من التاريخ نفسه، الماضي منه الحاضر، وأن يقول بشكل واضح وصريح، أن الحدث التاريخي ظاهرة معقدة تتداخل في منشأته، وتحدد عوامل كثيرة، ومختلفة تتفاوت حجم الدور والفاعلية أيضاً.

إن الهمداني قد أدرك جيداً فكرة الصيرورة في التاريخ، وأن رؤيته لسير أحداث التاريخ ووقائعه، وفقاً لجدلية تغير أحوال طبائع المجتمع البشري، تسمو به إلى مقام رفيع جداً، وتكشف عن حقيقة، أن الهمداني قد استطاع حقاً أن يستشف باطن التاريخ، والمحرك الفعلي لإحداثه، وأن ينفذ بشكل دقيق إلى ما وراء إخباره ووقائعه، وأن يسبر غورها سبراً عميقاً.

ونحن لا نذهب للقول بأن الرؤية المنهجية العقلانية للهمداني في التاريخ وتحليلاته قد اتخذت طابع الكلية والشمولية، وإن اتسمت بالمحدودية وقلة الأمثلة أحياناً، ولكن الأهم من ذلك، أن الهمداني حاول الالتزام بالمنهج التاريخي الذي ابتدعه، ويظهر ذلك في مؤلفاته.

وحسب الهمداني هنا، أنه كان أول من نظر إلى التاريخ بوصفه فرعاً من فروع المعرفة البشرية، وليس سجل أحداث وديوان أخبار، وفقه، كيفية فهم الإنسان لتاريخه، وتقييمه لأحداثه، تاركاً فيه للإنسان نفسه مهمة صنع تاريخه، وبناء صرح حضارته. ولم يكتف بنراسة الأوضاع السياسية كما فعل أسلافه من المفكرين. مما تميز الهمداني عن الكثير منهم، فقد أدرج في التاريخ الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إضافة إلى طبائع المجتمع، وطبيعة البيئة في صناعة أحداث التاريخ، والوصول إلى الحقيقة التاريخية الكامنة خلفها.

ومن خلال دراسة فكر الهمداني، يلاحظ أنه درس تاريخ اليمن حتى عصره، وقام بترجمة التاريخ القديم، فقرأ السجلات التاريخية في حينه وأطل من خلالها على الحضارة اليمنية القديمة، فامتلاً شعوراً بالعزلة، لذلك نجده مبشراً بفكرة عودة اليمن، وانبعاث الحضارة اليمنية، واضعاً بذلك الإرهاصات الأولى لفكرة الدعوة إلى الحضارة اليمنية.

كما نلاحظ أن الهمداني، يدخل في مفهوم قيام الدولة والحضارة، عوامل متعددة كالدين والصنائع، والنشاط الاقتصادي، وكذلك الأخلاق، والسلوك، والطبيعة، من أحوال العمران، وطبائعهم، وأحوال المناخ، لنشوء الأمم وقيام الدول والحضارات. كما نجد أنه، يحدد في مؤلفاته الموقن السياسي بطريقة مباشرة في قيام الدولة والحضارة اليمنية، على أساس من العامل الديني والجغرافي والاقتصادي، ونرى أنه استطاع أن يرسخ شعوراً مفهوماً في وحدة اليمنيين، محدداً للدولة اليمنية التماهي مع أرض محددة، تحققت عليها هذه الدولة اليمنية الوحدة، وبإنجازات حضارية عظيمة لاتزال آثارها شامخة تدل عليها.

تجلت للهمداني رؤية الوحدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لليمن المتفكك حينذاك، فقدم مشروعاً نوعياً، يقوم على أساس وحدة الحضارة اليمنية عبر التاريخ، ووحدة العقيدة، أو وحدة الاجتهاد المتوازية مع الوطنية.

فوضع برنامج دولة، قارب به إلى حد ما صيغة الدولة الإسلامية. فمزج العصبية الدينية بالعصبية الطبيعية، كعامل لقيام الدولة والحضارة، ومن ثم أكد على تغلب النزعة الدينية على النزعة الطبيعية، ومنه تبرز ثمة علاقة وثيقة متبادلة تقوم حسب آرائه بين العصبية كمعطى اجتماعي سياسي، وبين الدعوة الدينية. فعمل الدعوة الدينية يساعد العصبية، ويعاضد دورها في بداية أمرها، تكن النزعة الدينية قد تغلبت النزعة الطبيعية فيما بعد، وقد خالفه في هذا الرأي ابن خلدون، ويبدو أن مخالفة الأخير هي من رؤية، إيديولوجية عقائدية.

فالأول يرى أن رئيس الدولة هو الإمام المتكامل الشروط، من علماء، وعدلاً....، وبالتالي تنقل الصراعات على الملك.

أما الثاني يرى أن الملك هو الأقوى، وبالتالي يولد الصراعات للسيطرة على الملك. ويلاحظ أن الفكر الاقتصادي عند الهمداني، هو جهد الإنسان، تتبعه ناحية معينة من نواحي الظاهرة الاجتماعية والطبيعية، والبيئية، وتتضمن هذه الرؤية مفاهيم اقتصادية زراعية (مصادرها، وإنتاجها) واقتصادية تعدينية (استخراجها، صناعتها) وقد اعتبر الاقتصاد عند الهمداني عاملاً مهماً من عوامل قيام الدولة والحضارة، وفي نفس الوقت القاعدة الرئيسية التي تبنى عليها الدولة، كما أدرك أهمية الدور الذي تمارسه العوامل الاقتصادية على الحياة السياسية.

ويتبين لنا من دراسة فكر الهمداني أن البيئة الطبيعية بوراً محدداً في المجتمع الإنساني، إذ نجد أن طبيعة الناس تحدد بالأرض، وموقعها، ودرجة خصوبتها، ونوع المواد الغذائية التي تنتجها، والمواد الخام التي تقدمها، ومناخها، فالطبيعة تحدد إذاً النشاط الإنساني، تحدد لما يمكن أن يفعله، وهي أيضاً تحدد الصفات الجسمانية، والسيكولوجية للإنسان، وتحدد نوع الثقافة، وعلى هذا الأساس استنتج أن الحضارة يمكن أن توجد في مناطق شيدت فيها حضارات سابقة.

كما نلاحظ أن الهمداني يعتقد أن هناك تدخلاً إلهياً في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة، وهذا لا يتعارض واقعاً مع اعترافه بوجود عوامل تتحكم في تطور كل من الحياة الاجتماعية، والتاريخ، إلا أن الحكمة الإلهية فوق كل شيء، ويمكن أن تتدخل لتغير مجرى كل شيء.

وفي السياق ذاته، فالإنسان له دور هام في حركة التاريخ والحضارة عند الهمداني، لكن ليس بوصفه فرداً مجرداً، وإنما بوصفه الفرد - القبيلة - الأمة - القومية، فالعوامل القوية هي التي تحفز هذا الإنسان لتشييد الحضارات والدفاع عنها، أما العوامل الأخرى، فهي تساعد الإنسان في إنجاز الحضارات وبشها.

المصادر والمراجع

باللغة العربية:

أولاً - المصادر:

أ- المصادر المطبوعة: للحسن الهمداني

١- الإكليل، تحقيق محمد الأكوع، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ج ١.

٢- الإكليل، تحقيق محمد الأكوع، القاهرة، محمد الأكوع، ١٩٦٦م، ج ٢.

٣- الإكليل، تحقيق، الأب أنستاس ماري الكرمللي، برينستن، ١٩٤٠م، ج ٨.

٤- الإكليل، تحقيق محب الدين الخطيب، ط ٢، بيروت، دار المناهل،

١٩٨٧م، ج ١٠.

٥- الجوهرتين العقيقتين، تحقيق كريستوفر تول، ط ٢، صنعاء، وزارة الثقافة

والإعلام، ١٩٨٥م.

٦- سرائر الحكمة، المقالة العاشرة، تحقيق محمد الأكوع، (د،ت).

٧- شرح الدامغة، تحقيق محمد الأكوع، القاهرة، (د،ت).

ب- المصادر المخطوطة:

١- ابن الديبع، قررة العيون في أخبار اليمن النعمون، مخطوط بمكتبة البلدية

الاسكندرية، رقم ٨١٩ اب.

٢- الصعدي، بدر الدين محمد بن يوسف، من علماء الزيدية في القرن العاشر، مؤثر الأسرار في تفضيل محلات، جواهر الأخبار، مخطوط بمكتبة د/محمد عبد النعال، القاهرة.

٣- المحلي، حميد بن أحمد، الجدائق الوردية، مخطوط بدار الكتب اليمنية.

٤- الهمداني، الحسن، الإكليل الجزء الأول، برلين، نشرة من مخطوط برلين، نشرة من مخطوط برلين أوسكار لوفكرن، رقم المخطوط R٦ (٩٦٨-T).

ج- الموسوعات والمراجع العامة:

١- بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية العربية، ط١، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨م، ج٣.

٢- البعلبكي، منير، موسوعة الورد، ط١، بيروت دار العلم للملايين، ١٩٨٠م، ج١٠.

٣- روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط٣، بيروت، دار الطائفة للنشر، ١٩٩٨م.

٤- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكاتب اللبناني، ١٩٧٨م، ج١، ١٩٧٩، ج٢.

٥- القرآن الكريم.

٦- الكتاب المقدس، إشراف المطران اغناطيوس زيادة، بيروت، دار الشرق، ١٩٨٣م.

٧- مسند الإمام زيد، جمعه عبد العزيز بن إسحاق البغدادي، ٢٠٠٠م، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

٨- الموسوعات اليمنية، ط١، اليمن، صنعاء، مؤسسة العقيق، ١٩٩٢م، ج٢.

ثانياً - المراجع:

- ١- ابن أبي الرجال، أحمد صالح، مطلع البدور ومجمع البحور، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٦٧م.
- ٢- ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط١، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧م، ج ١١.
- ٣- ابن الأثير، عز الدين، اللباب في تهذيب الأنساب، بغداد، مكتبة المثنى، (د.ت) ج ٣.
- ٤- ابن الحسين، يحيى، غاية الأمان في أخبار قطر اليماني، تحقيق سعيد عاشور، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨م، ج ٢.
- ٥- ابن بني، مالك، شروط النهضة، ط١، دمشق، دار الفكر، ١٩٨١م.
- ٦- ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله عباس، ط١، بيروت، المكتبة الإسلامية، ١٩٨٧م.
- ٧- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ضبط وتعليق خليل شحادة، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م، ج ٨.
- ٨- ابن عباد، صاحب، الزيدية، تحقيق ناجي حسن، بيروت، دار العربية، ١٩٨٦م.
- ٩- ابن عباد، صاحب، نصره المذاهب الزيدية، تحقيق ناجي حسن، ط١، بيروت، الدار المتحدة، ١٩٨١م.
- ١٠- ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق علي شبري، بيروت دار الفكر، ١٩٩٥م، ج ١.
- ١١- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٩٩٧م، ج ١٥.
- ١٢- أبو سمرة، طبقات فقهاء اليمن، تحقيق سعيد عاشور، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨م.
- ١٣- أبو عيانة، فتحي محمد، دراسات في الجغرافيا السياسية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٤م.
- ١٤- إخوان الصفاء وخلائ الوفاء، تحقيق عارف تامر، ط١، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٥م، ج ٥.

- ١٥- الاسفرائيني، أبو المظفر، التبصر في الدين وتعيير الغرفة الناحية عن فرق الهالكين، تحقيق محمد الكواثري، ط١، القاهرة، مطبعة الأنوار، ١٩٤٠م.
- ١٦- إسماعيل، محمد محمود، دراسات في العلوم السياسية، ط٢، الإمارات، مكتبة العين، ١٩٨٤م.
- ١٧- أسود، عبد الرزاق محمود، المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، ط١، بيروت، دار المسيرة، ١٩٨٠م.
- ١٨- الأصفهاني، أبي الفرج، مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، (د.ت.ن).
- ١٩- الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بوليس الخوري، بيروت، المطبعة الأدبية، ١٨٩٠م.
- ٢٠- الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق حسن الأمين، بيروت، دار التعاون للطبوعات، ١٩٨٣م، ج٥.
- ٢١- الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، تحقيق مصطفى السقاء، بيروت، عالم الكتاب، ١٩٤٥م.
- ٢٢- أوغسطين، القديس، الاعترافات، ترجمة الخوري يوحنا الطو، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٢م.
- ٢٣- البخاري، أبي عبد الله، صحيح البخاري، بيروت، عالم الكتاب، ١٩٨٥م.
- ٢٤- بدوي، طه، تنظيم السياسة الاسكندرية، المكتب المصري الحديث للطباعة، ١٩٦٨م.
- ٢٥- بريهية، أميل، القضايا الفلسفية المعاصرة، ترجمة حنا بوليس الشاعر، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٣م.
- ٢٦- البغدادي، عبد انقاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق، ط٤، بيروت، دار الأماجد انجدة، ١٩٨١م.

- ٢٧- البكري، أبي عبيد، معجم ما استعجم، تحقيق مصطفى السقاء، بيروت، عالم الكتب، ١٩٤٥م، ج ١.
- ٢٨- بلوز، نايف، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، ط ٣، دمشق، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٦م.
- ٢٩- بليخانوف، جورجي، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٣م.
- ٣٠- البهي، محمد، الدين والحضارة الإنسانية، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٤م.
- ٣١- بيكون، غايتان، وأخرون، آفاق الفكر المعاصر، ترجمة لجنة أساتذة الجامعيين، ط ١، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٦٥م.
- ٣٢- توينبي، أرنولد، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد مشيل، القاهرة، لجنة مثاليين للترجمة والنشر، ١٩٦٠م.
- ٣٣- الجابري، علي حسن، عبد العزيز الدوري، إسهام كبير في صياغة فلسفة التاريخ العربي المعاصر، عمان، دار الشرق للنشر، ١٩٩٧م.
- ٣٤- الجندي، أبو عبد الله بهاء الدين، أخبار القرامطة والمنقول من كتاب المسالك في طرق العلماء والملوك، لندن، منشورات هنري كافي، ١٨٩١م.
- ٣٥- الجواهري، يسري، فلسفة الجغرافيا، الاسكندرية، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر، ١٩٩٧م.
- ٣٦- جيب، هاملتون، ترجمة إحسان عباس، ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤م.
- ٣٧- الحافظ، عمر بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة جفاجي، ١٩٤٦م.
- ٣٨- حسيني، أحمد، مؤلفات الزيدية، ط ١، إيران، قم، مكتبة آية الله العظمى الرمشتي النجفي، ١٩٩٢م، ج ٣.
- ٣٩- الحميري، نشوان، الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، ط ٢، بيروت، دار أزال، ١٩٨٥م.

- ٤٠- الخطيب، سليمان، فكرة التاريخ بن السنجاري والكافيجي، ط١، مصر، بيت الحكمة، ١٩٩١م.
- ٤١- الخطيب، محمد الراسهرسزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٧١م.
- ٤٢- خليل، عماد، التفسير الإسلامي للتاريخ، ط٢، بيروت، دار الملايين، ١٩٧٨م.
- ٤٣- خوري، إبراهيم، الهمداني صفة جزيرة العرب، بيروت، دار المشرق.
- ٤٤- الذهبي، شمس الدين بن أحمد، سيرة أعلام النبلاء، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م، ج ٥.
- ٤٥- روزنتال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح العلي، بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٣م.
- ٤٦- زبارة، محمد بن محمد، تاريخ الزيدية في اليمن حتى العصر الحديث، القاهرة، مكتبة الثقافة العربية.
- ٤٧- الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط٤، بيروت، دار الملايين، ١٩٩٩م، ج ٨.
- ٤٨- زغلول، سعد، تاريخ المغرب العربي، ط١، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ٤٩- زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٢م.
- ٥٠- السبحاني، جعفر، الزيدية في موكب التاريخ، ط١، بيروت، دار الأضواء، ١٩٩٧م.
- ٥١- سندور، أحمد محمد، المشكلات الاقتصادية للموارد البيئية، ط٦، الاسكندرية، مؤسسة الشباب الجامعية، ١٩٩٦م.
- ٥٢- السيوطي، جلال الدين، بنية الوعاة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط١، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٤م، ج ١.
- ٥٣- شاخت، ريتشارد، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسن، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م.

- ٥٤- الشامي، أحمد، تاريخ اليمن العسكري في العصر العباسي، بيروت، دار العصر الحديث، ١٩٨٧م، ج ٤.
- ٥٥- الشامي، أحمد، جناية الأكرع على ذخائر الهمداني، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٠م.
- ٥٦- شرارة، عبد اللطيف، الفكر التاريخي الإسلامي في الإسلام، ط ٢، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣م.
- ٥٧- الشهرستاني، أبي الفتوح محمد، الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، ج ٢.
- ٥٨- صبحي، أحمد محمد، الزيدية، ط ٢، دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٤م.
- ٥٩- الصغيري، محمود، الهمداني مصادره وآفاقه العلمية، صنعاء، مركز الدراسات والبحوث اليمني، ١٩٩٥م.
- ٦٠- الطبري، ابن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار سويدان، ١٩٦٧م، ج ١١.
- ٦١- عارف، أحمد عبد الله، الصلة بين الزيدية والمعتزلة، ط ١، بيروت، دار أزال، ١٩٨٧م.
- ٦٢- عبد الحميد، صائب، تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي، ط ١، إيران، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٧م.
- ٦٣- عبد الله، يوسف، أوراق في تاريخ اليمن وإثارة، ط ٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٠م.
- ٦٤- العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات علم التاريخ العربي الإسلامي، ط ١، بيروت، مكتبة لبنان، ٢٠٠٠م.
- ٦٥- العرشي، حسين أحمد، بلوغ المرام في شرح مسك الختام، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٣٩م.

٦٦- العلوي، أبي جعفر علي بن محمد، نسير الإمام الهادي، تحقيق سهيل زكار، بيروت، ١٩٧٢م.

٦٧- الطوي، يحيى بن حمزة. عقد النائي في الرد على ابن حامد الغزالي، إمام حنفي، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠١م.

٦٨- علي، جواد، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م، ج ١٠.

٦٩- عيسى، رأفت، فلسفة التاريخ، ط١، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٨م.

٧٠- فضل الله، هادي، السيد محسن الأمين، المناحي الفكرية والمواقف الإصلاحية، ط١، بيروت، دار البلاغة، ١٩٩٣م.

٧١- الفضيل، عبد الكريم، الزيدية نظرية وتطبيق، بيروت، العصر الحديث للنشر، ١٩٩١م.

٧٢- قاسم، قاسم عبده، الرؤية الحضارية للتاريخ، ط٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥م.

٧٣- القفطي، جمال الدين، إنباه الرواة على إنباه النجاة، تحقيق محمد إبراهيم، ط١، القاهرة، دار الفكر، ١٩٨٦م، ج ١.

٧٤- القفطي، جمال الدين، تاريخ الحكماء، بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٨٠م.

٧٥- القلقشندي، أبو العباس أحمد، صبح الأعشى، شرح يوسف الطويل، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، ج ٦.

٧٦- القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، تحقيق محمد مشكور، طهران، مطبعة حيدري، ١٩٦٣م.

٧٧- الكافي، محي الدين، المختصر في علم التاريخ، تحقيق محمد عز الدين، ط١، بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٠م.

٧٨- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٧م.

- ٧٩-الكاتب، عمر بن الحسن، المطرب في أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الانادي، سوريا، دار العلم للمجتمع.
- ٨٠-كوفيلية، أرمالك، مقدمة علم الاجتماع، ترجمة محمود بدوي، مصر: الاسكندرية، دار المعارف، ١٩٦١م.
- ٨١-كولنحور، ر.ج، فكرة التاريخ، ترجمة محمد خليل، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦١م.
- ٨٢-لابيكا، جورج، السياسة والدين عند ابن خلدون، ترجمة شوقي الدويني، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٠م.
- ٨٣-المالكي، عبد الرزاق، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، الاسكندرية، ١٩٧٠م.
- ٨٤-منتر، آدم، الحضارة الإسلامية ترجمة أبو ريدة، ط٥، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٠م، ج٢.
- ٨٥-المجاسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م، ج١٤.
- ٨٦-مرحبا، عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط١، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٧٠م.
- ٨٧-مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ط٤، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٩م، ج١.
- ٨٨-مصطفى، شاكر، التاريخ العربي والمؤرخون، ط١، بيروت، دار الملائين، ١٩٧٨م.
- ٨٩-مطهري. مرتضى، معرفة القرآن، ترجمة جعفر الخليلي، بيروت، دار المعارف للطبوعات، مرتضى مطهري، محاضرات في الدين والاجتماع، ط١، بيروت، دار الإسلامية، ٢٠٠٠م.
- ٩٠-المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم، تحقيق محمد مخزوم، بيروت، دار التراث العربي، ١٩٨٧م.

- ٩١-المطلي، محمد أحمد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد الكوثري، القاهرة، مكتبة الثقافة الإسلامية، ١٩٤٩م.
- ٩٢-موسى، علي، فلسفة الجغرافيا، ط١، دمشق، مكتبة الأنوار، ١٩٨٠م.
- ٩٣-موفي، عثمان، منهج النقد عند المسلمين والمنهج الأوروبي، الاسكندرية، موسوعة الثقافة، ١٩٧٠م.
- ٩٤-النبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، ط٢، بيروت، منشورات دار الأضواء، ١٩٨٤م.
- ٩٥-نجم الدين، عمارة، تاريخ اليمن، تحقيق ونشر هنري كاي، لندن، ١٨٩٣م.
- ٩٦-نونسار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة، ناجي الدرايشة، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٤م.
- ٩٧-النيسابوري، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، إعداد يوسف المرعشلي، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦م.
- ٩٨-الهمداني، حسين، الصليحيون، والحركة الفاطمية، ط٥، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٥م.
- ٩٩-هوركهaimer، ماكس، بدايات فلسفة تاريخ البرجوازية، ترجمة محمد اليوسفي، ط١، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١م.
- ١٠٠-وولش، و.هـ، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد محمود، مراجعة محمد خليل، القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٢م.
- ١٠١-ويدفري، ألبن، ج، المذاهب الكبرى في التاريخ من كورنوشيوس إلى توينسي. ترجمة ذوقان قرقوط، ١٩٦١م.

المجلات والجرائد:

- ١- دراسات تاريخية، مجلة دورية، دمشق، جامعة دمشق، العدد ٢٥-٢٦ نشر ١٩٨٧م.
- ٢- مجلة الفكر العربي، بيروت، معهد الإنماء العربي، العدد ٣٣-٣٤- لعام ١٩٨٣م.
- ٣- مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، بتاريخ ربيع الأول ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- ٤- مجلة المنطلق، بيروت، تصدر عن الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين، العدد ٩٢-٩٣- لعام ١٩٩٢م.

باللغة الأجنبية:

- ١- Toembee, A study of history, London, Oxford university, press.
- ٢- Grand Dictionaire, Encyclopedia, larousse. Libraire peresse, Paris, 1984.
- ٣- J.ierder, Idees sur la philosophie d'histoire de l'hummanite, tra par edger guinet, il F.G le vrault, Paris, 1927.
- ٤- Bernard Bourgeois, la pensee politigue Hegel, ered, presses univairsitaires de France, Paris 1969.
- ٥- Croce, B.L Histoire comme pensèe et comme action, Tra – Jules chaix – Ray, librairie, droze, Genve, 1968.
- ٦- Raymond Aron, La Philosophie critigue de l'histore, librairie philosophie, J.Vrin 1969.
- ٧- Vedrine, H. les philosophies de l'historienpetite, Bibliographie . Parat. Paris. 1974.
- ٨- Jacques Maritain, pour une philosophie del, histoire, tr: Lyar les Jurnet, ed: du seuil Paris 1960.
- ٩- Somerwell, L'histoire, un ogszi d'enterpretlion, R, F, Paris.

فهرس الآيات الكريمة

تم ترتيب الآيات الكريمة حسب تسلسل القرآن الكريم

الصفحة	الآيات	رقمها	السورة	رقمها
٧١	« إن في خلق السموات والأرض واختلاف... »	١٦٤	البقرة	٢
٧٩	« قال كم لبثت يوماً أو بعض يوم... »	٢٥٩	البقرة	٢
١٠٥	« ولا تزر وازرة وزر أخرى... »	١٦٤	الأنعام	٦
٨١	« ونوحاً هديناه من قبل ومن ذريته... »	٨٤	الأنعام	٦
٧٤	« ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا... »	٤٥	يونس	١٠
٨١	« هؤلاء بناتي هن أطهر لكم... »	٧٨	هود	١١
٧٣	« وكل إنسان ألزمناه طائفة... »	١٣	الإسراء	١٧
١٠٠	« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين... »	١٠٧	الأنبياء	٢١
٧٥	« إن الذين آمنوا والذين هادوا... »	١٧	الحج	٢٢
٩٨	« وما أرسلناك إلا كافة للناس... »	٢٨	الحج	٢٢
٧٤	« وإن يوم عند ربك كآلف... »	٤٧	الحج	٢٢
١٣٨	« يعملون له ما يشاء من محاريب... »	١٣	سبا	٣٤
٧٦	« وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه... »	٧٩-٧٨	يس	٣٦
٧٦	« ألا لله الدين الخالص... »	٣	الزمر	٣٩
٨٠	« أهم خير أم قوم تبع... »	٣٧	الدخان	٤٤
٨٢	« وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت... »	٢٤٠	الجاثية	٤٥
٨٠	« وأصحاب الإيكة وقوم تبع... »	١٤	ق	٥٠
٩٥	« وثمود فما أبقى... »	٥١	النجم	٥٣
٧٣	« نكيتاً تأسوا على ما فاتكم... »	٢٤	الحديد	٥٧
٧٣	« ويوم يبعثهم إليه جميعاً... »	٢٤	المجادلة	٥٨
٢٤	« كذبت ثمود وعاد بالقارعة... »	٤	الحاقة	٦٩

فهرس الأحاديث النبوية

- ٨٤ « قالت أم سلمة: دعا النبي بأديم وعلي بن أبي طالب عنده فلم يزل .. »
- ٨٧ « لا تسبوا تبعاً فإنه كان قد أسلم..... »
- ٨٧ « مرّ رسول الله (ص) بناس من أسلم خزاعة... »
- ٨٥ « من قال علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار... »

فهرس الأعلام

- أبو القاسم، ٣٦.
- أبو المقداد، ٨٤.
- أبو بكر الأنباري، ٣٦.
- أبو بكر الخليفة، ٩، ١٠، ١٨،
- ٨٣، ٨٤، ٨٥، ١١٥
- أبو بكر الطرطوشي، ١٤١.
- أبي رياش القدسي، ٣٥
- أبي علي الهجري، ٣٥.
- أبي عمر النحوي، ٣٦.
- أبي هريرة، ٨٥.
- أحمد الناصر، ١٥، ١٢٠، ١٤٢
- أحمد بن حنبل، ٢٠، ٣٧، ٢٢،
- ٣٨، ٨٤
- أخوان الصفاء، ٦٠، ١٤٣.
- آدم (ع)، ٧٠، ٨٧، ١٠٣.
- أرسطو، ٩٢، ١٢٤.
- آرون ريمون، ٦٤، ٦٥.
- اسحاق بن إبراهيم بن زياد، ١٢.
- أسعد بن تبع، ٤٤
- أسعد بن يعفر، ١٣، ٤٦، ٣٢،
- ١٤٢.
- الأسفراييني، ١١٤.
- إسماعيل (ع)، ١٤، ٨٧.

- أ -

- الأب أنستاس، ٤٥
- إبراهيم (ع)، ٧٠.
- إبراهيم السباعي، ١٤.
- إبراهيم بن عبد الملك الخنفر،
- ٢٥.
- إبراهيم بن موسى الجزار، ١٢.
- ابن الضحاك، ١٧، ١٢٠،
- ١٢١، ١٢٢، ١٤٥.
- ابن خالويه، ٣٦، ٤٠، ٤٦
- ابن خردويه، ٩٩
- ابن خلدون، ٤٢، ٦٠، ٦١، ٦٢،
- ٦٤، ٩٢، ٨٩، ٩٣، ٩٤، ٩٥،
- ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٣، ١٠٨،
- ١٢٩، ١٣٨، ١٤١، ١٤٨
- ابن رشد، ٥٥
- ابن عساكر، ٤٤.
- ابن قتيبة، الدنيوري، ١٤١.
- ابن كثير، ٩٨.
- ابن مسكويه، ٦٢.
- أبو الحسين الماوردي، ١٤١.
- أبو الفتوح، ٣٨.

- الأفعى (كاهن)، ١٤٤.

- أفلاطون، ٨٨، ٨٩، ١٢٤.

١٤١

- الأكوع، ٤٤٢.

- إلياس (ع)، ٨٧.

- أم سلمة، ٨٤.

- أمين فارس، ٤٥.

- الأوساني الحميري، ٣٤، ٤٠.

- أيوب (ع)، ٨٧.

- ب -

- الإمام الباقر (ع)، ٨٤.

- بطليموس، ٣٠، ٤٢، ١٢٤.

١٢٥

- البغدادي، ١١٤.

- البكري، ٤٢.

- بلقيس، ١٣٥، ١٣٦.

- بودان، ١٢٥.

- البيروني، ٦٢.

- ت -

- تورينبي، ٩٢، ٩٩.

- ج -

- الجاسر، ٤٠، ٤١.

- جالون، ١٢٤.

- جريح، ٢٣.

- ح -

- حام بن نوح، ١٠٢.

- حجر بن عدي اليمني، ١٠.

- الحسن بن أحمد الناصر، ١٢٠.

١٢٢

- الحسن بن علي (ع)، ٨٤.

١٠٨، ١١٤، ١١٦، ١١٧.

١١٨، ١٣٧.

- الحسين بن علي (ع)، ١٠٧.

١٠٨، ١١٤، ١١٦، ١١٧.

١١٨، ١١٩، ١٣٧.

- الحكم بن عتبة، ٨٤.

- الحنبصي، ٢١، ٢٣، ٣٥.

- خ -

- الخضر بن داود، ٣٥.

- د -

- داوود (ع)، ٧٠، ٧١، ٨٧.

- دغفل بن حنظلة، ٢١، ٢٩، ٣٤.

- ذ -

- ذي الدمنة، ٢٧، ٢٨.

- ذي نواس، ٤٤

- ذي القرنين، ٩٥

- ر -

- رسول الله (ص)، ٩، ١٠،

٣٨، ٣٩، ٥٨، ٦١، ٨٢، ٨٣،

٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٩٨،

١٠٨، ١١٢، ١١٣، ١١٤،

١١٧، ١٢١، ١٣٧، ١٤٢

- ز -

- زيد بن علي، ١١٥، ١١٦،

١٢٠

- س -

- سام بن نوح، ١٠٢، ١٠٣،

١٤٢

- السخاوي، ٦١.

- سقراط، ٨٨.

- سليمان (ع)، ١٣٥، ١٣٦،

- سليمان الزواحي، ١٤.

- سليمان بن طرف، ١٢.

- سليمان بن عبد الملك، ١٤٣.

- سليمان بن عمرو، ٣٣

- السهروردي، ٥٥.

- السيوطي، ٤٢.

- ش -

- الشافعي، ١١، ٢٢.

- الشامي، ٣٤، ١٣٦.

- الشهرستاني، ١١٤.

- ص -

- الإمام الصادق (ع)، ٨٤

- صاعد الانسي، ٢٨، ٤٠، ٤٢،

٩٥، ٩٧

- ض -

- الضحاك بن معد، ١٤٢.

- ط -

- الطبري، ٢٢، ٢٧، ٩٨

- الطبري الحسن بن موسى، ٢٣.

- طائفة، ١١٥.

- ع -

- عبد الجبار، ١١٣.

- عبد الرزاق الصنعاني، ٢٢.

- عبد الله الرسي، ٢٣.

- عبد الله بن الزبير، ٨٥، ١١٥.

- عبد المطاب، ٨٧.

- عبد الملك بن مروان، ٢٩، ٨٥.

- عبيد الجرهمي، ٢٩.

- عتاب بن أسيد، ٨٧.

- عثمان (الخنيفة)، ١٦، ٨٣،

٨٥، ١١٤، ١١٨.

- العجم، ٥٨.

- عدنان، ٣٧.

- علي الصليحي، ١٤.

- علي بن أبي طالب (ع)، ١١،

٣٨، ٣٩، ٨٣، ٨٤، ٨٥،

١٠٨، ١١٤، ١١٥، ١١٧،

١٢١، ١٣٦، ١٣٧.

- علي بن الفضل، ١٣، ١٤، ١٥،

١٤٢.

- علي بن حريصة، ٢٦.

- عمر الشموي، ٢١.

- عمر بن الخطاب، ١٦، ٨٥،

١١٥.

- عمرو الغالبي، ٢٥.

- العياني، ٢٧.

- ف -

- الفارابي، ١٤١.

- فاطمة الزهراء، ١١٦، ١٣٧.

- فاطمة، ٢٨.

- فرنسيس بيكون، ٥٣.

- فوكو، ٦١، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٢.

- فولتير، ٥٩، ٩٢.

- فيدرين، ٩٠.

- ق -

- قابيل، ١٠٤.

- القاسم (المختار)، ١٢٢، ١٢٠.

- قحطان، ٣٧، ٨٧.

- القديس أوغسطين، ٦١، ٦٨،

٦٩، ٧٠، ٧٢.

- الققطي، ٣٦، ٤٠، ٤٢، ٤٣،

٤٤، ٤٦، ٤٧.

- ك -

- كائط، ٩٢.

- كرب، ٣٨.

- كروثة، ٦٣.

- كريستوفر، ٤٦.

- كعب الأحبار، ٢١، ٢٩.

- الكلب، ٤٣.

- محمد بن يعفر، ١٢.
- محمد نشوان الحميري، ١٠١، ١١٠.
- المراغي، ٢٧.
- المرتضى، ٢٧.
- المستعين، ١١.
- المسعودي، ٦١، ٩٨، ٩٩.
- المسيح (ع)، ١١، ٦٨، ٧١، ٨٧، ٧٢.
- معاوية بن أبي سفيان، ١٠.
- ٣٣، ٨٣، ٨٥، ١٠٧، ١٤٢.
- المعتمد، ١٢.
- معد بن علي، ٤٨.
- معمر الصنعاني، ٢١.
- المقدسي، ٦١، ١١٨.
- الملطي، ١١٤.
- المنتصر، ١١.
- منصور اليمن، ١٣، ١٤، ١٥.
- موسى (ع)، ٨٧.
- مونتسكيو، ٥٩، ١٢٥، ١٣٨.
- ن -
- النبختي، ١٣.
- النعمان بن حمير بن سب، ٩.

- الكندي، ٢٨.
- كوفييه، ٥٥.
- كولنغورد، ٩٥، ٦٥.
- ل -
- لوط (ع)، ٨٧.
- م -
- ماركس، ٦٤، ٨٩.
- مالك بن حمير، ٤٤.
- مالك، ١١.
- المأمون، ١٠، ١٢.
- المتوكل، ١١.
- محب الدين الخطيب، ٤٥.
- محسن الأمين، ٤٠.
- محمد الحسن الهمداني، ٣٤.
- محمد الحنفي، ٢٦.
- محمد الصنعاني، ٢٣.
- محمد بن اسحاق، ١٠٢.
- محمد بن سليمان، ١٢٠.
- محمد بن طباطبائي، ١٢.
- محمد بن عبيد الله بن أبيه، ١٠، ١١.
- محمد بن ماهان، ١٢.

- نوح (ع)، ٧٠، ٨٧، ١٠٢،

١٠٣

- ه -

- الامام الهادي (ع)، ٨٤.

- هابيل، ١٠٤.

- الهادي يحيى بن الحسين، ١٤،

١٦، ٢٣، ٢٥، ٣٥، ٤٨،

١٢٠، ١٢١.

- هرمس، ٣٠.

- هيرودوت، ١٢٤.

- هيبوقراط، ١٢٤.

- هيجل، ٦١، ٦٤، ٧٥، ٨٨،

٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤.

- و -

- وائل بن حجر الحضرمي، ١٤٢

- واصل بن عطاء، ٨٦.

- وهب ابن منبه، ٢١

- وولش، ٨٨.

- ويدفري، ٥٥، ٥٩، ٨٥، ٨٨،

٩٢

- ي -

- يافث بن نوح، ١٠٢، ١٠٣

- يحيى بن أحمد الناصر، ١٢٠،

١٢٢، ١٢٤

- يحيى بن معين، ٢١.

- يحيى (ع)، ٨٧.

- يزيد بن معاوية، ١٠٧.

- يعرب، ١٤٣

- اليعقوبي، ٩٨.

- يوسف (ع)، ٨٧.

- يوسف عبد الله، ١٣٢.

فهرس البلدان والأماكن

- أ -

- الأسكندرية، ٤٥، ٦٨

- أبين، ١١.

- بلاد أنور، ١٢٥.

- أورشليم، ٦٥.

- أوروبا، ٥٠، ٥٧، ٩٩، ١٢٤

- إيطاليا، ٨٨.

- الأندلس، ٢٢، ٣٥، ٤٢، ٤٣

- ب -

- بابل، ٧١.

- باري، ١١٣.

- بدر، ١٣٣

- برط، ١٤، ١٣٢، ١٣٤

- البصرة، ٢٢، ٣٦، ١١٥، ١٢٤

- بغداد، ١١، ١٦، ١٨، ٢٣، ٢٤،

٣٦، ٤٥، ٩٤، ١١١، ١١٣،

١٣٠.

- بكيل، ١٤٧.

- بيت المقدس، ٨٥.

- ت -

- تدمر، ١٢٦.

- تهامة، ١٠، ١٢، ١٢٦.

- ج -

- الجبر، ١٣٣.

- جبل أحد، ٨٥.

- جبل مسور، ١٣.

- جبل نقم، ١٣٢.

- الجزيرة العربية، ١٦، ٤٥، ٧٧،

٨٣، ٩٥، ١٠٥، ١٢٥، ١٢٧،

١٤٠.

- الجمل، ٨٣.

- الجند، ١٢٠.

- الجهتين، ١٣٣.

- الجوف، ٣٤.

- ح -

- حاشد، ١٣٣، ١٤٧.

- الحبة، ٨٣، ٨٥، ١٢٦.

- الحجاز، ٣٥، ٨٥، ١٤٤.

- حضر موت، ١١، ١٢، ١٢٦.

- حمير، ٣٠، ١٤٢.

- حياة، ١٣٢.

- د -

- دمشق، ١٦، ١٨، ٤٤، ٨٣.

- ذ -

- ذمار، ١٣٢.

- ر -

- روما، ٦٨، ٧٢، ١٠٤.

- ريمة، ١٣.

- ريدة، ١٧، ٤٠، ٤١، ٩٥، ١٢٠.

١٢١، ١٢٢، ١٢٦، ١٤٥، ١٤٧.

- ز -

- زبيد، ١٠، ٢٠، ٢٢، ١٢٠.

- س -

- سد مأرب، ١١٣.

- السودان، ١٢٦.

- ش -

- شبام، ٥٢.

- الشام، ١٦، ٢٢، ٢٩، ٣٥، ٧٧.

٨٣، ٨٥، ١٢٥.

- ص -

- صافر، ١٣٣.

- سعد، ١١، ١٧، ٢٢، ٢٣، ٣٥.

٣٦، ٣٧، ١٢١، ١٢٢، ١٢٦.

١٢٨، ١٣٢، ١٤٧.

- صفين، ٢٨٣.

- صنعاء، ١١، ١٢، ١٤، ١٥.

١٧، ٢٠، ٢٢، ٣٤، ٣٥، ٣٦.

٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٦، ٥٢.

٥٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٢٢، ١٢٦.

١٣٧.

- الصين، ١٣، ٥٧.

- ظ -

- الظهر، ١٣٣.

- ع -

- عدن، ١١، ٢٢.

- العراق، ٣٦، ١٢٥.

- عمان، ٣٦.

- عودت، ١٣٣.

- ف -

- فارس، ٢٢، ٧٩، ٨٥، ١٠٦.

- فرنسا، ١٣، ٥٩، ١٢٧

- ق -

- القاهرة، ٤٥

- قبرص، ١٢٥

- قصر غمدان، ١٤٢

- قلعة ظهر، ٥١

- ك -

- كندة، ١١

- الكنيسة، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥

٨٩، ٨٣

- الكوفة، ٢٢، ٣٦، ١١٥

- ل -

- لحج، ١١

- م -

- مأرب، ١٤٢

- مذيخرة، ١٣

- مرباط، ١١

- مضار، ١٢٥

- المهرة، ١٢٦

- المغرب، ٩، ٢٢، ٤٢، ١٢٦

١٣٧

- المدينة، ٩، ١٠، ١٦، ٢٢، ٨٥

١٣٦

- مصر، ١٥، ٣٦، ٨٣، ١١٢

١٢٤، ١٢٥

- مكة، ٢٣، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٦

٥٢، ٧٥، ٧٩، ٨٥، ١٣٦

- ن -

- نجران، ١٤، ١٢١، ١٤٤

- ه -

- الهند، ٥٧، ١٠٤

- و -

- وادي الراشي، ٢٨، ٣٤

- وادي زيد، ١٠

- واسط، ١١٥

- ي -

- يافع، ١٣

- انيمامة، ٢٨٣

- اليونان، ٤٨، ٥٥، ٥٧، ١٢٤

- اليمن، ٩، ١٠، ١١، ١٣، ١٥

١٦، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٤

٢٥، ٢٧، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨

١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣
١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨
١٣٩

١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤
١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠
١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦

فهرس الألقام والشعوب

- الأيكة، ٨٦.

- الأيوبيين، ٢٦، ٩٧، ١٠٥.

ب -

- البربر، ١٩، ٨٥.

- بني العباس، ١١، ١٧.

- بني فطيمة، ١٢.

ت -

- تبع، ٤٤، ٨٦، ٨٧.

- الترك، ٨٥.

ج -

- الجاهلي، ٨١.

ح -

- الحميريين، ٢٤، ٨٥، ١٣٢.

- الحنفية، ٨١.

خ -

- خزاعة، ٨٧.

أ -

- الأحباش، ١٢٠.

- الأزدي، ٨٧.

- اسرائيل، ٧٢، ١٤٢.

- الاسماعلية، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥.

١١٢، ١٢١.

- الاشاعرة، ١٠، ٨٥.

- الإغريق، ٥٨، ١٢٤، ١٢٩.

١٣٨

- آل محمد (ص)، ١٠، ١١، ٨٤.

١١٦

- الألمان، ٥٩، ٦٤، ٨٩.

- الإمامية (الاثني عشرية)، ١١٨.

١١٩

- الامريكان، ١١٣.

- الأموية، ٩، ١٠، ١٦، ١٧، ٢١.

٢٧، ٧٩، ٨٥، ١٠٧.

- الأنصار، ٨٥.

- أهل التوراة، ١٠٢.

- أهل الكتاب، ٨٣.

- الاهنوم، ١٣٣.

- الاوربيين، ٥٩، ٦٠، ٩٩.

- الأوس، ٩٧.

- الخزر، ٨٧.

- د -

- الدهريين، ٨٢.

- الدولة الإسلامية، ٩، ٥٨، ٦٧،

٨٣، ٩٨، ١٣٤، ١٤٥.

- الدولة الأموية، ٦١.

- الدولة الرومانية، ٧١.

- الدولة الزيدية، ١٤، ١٥، ٣٦،

١٢٢، ١٢٤، ١٤٥.

- الدولة الصليحية، ١٤، ١٦.

- الدولة العباسية، ١٦، ٦١، ١٣٠.

- دولة بني زياد، ١٥، ١٢٠.

- دولة بني نجاح، ١٥.

- ر -

- الروم، ٨٥، ١٠٤، ١٢٩.

- ريدان، ١٢٦.

- ز -

- الزياتيين، ١٢، ١٤، ١٦، ١٧،

١٩، ١١٢، ١٢٠.

- الزيدية، ١٢، ١٥، ٨٥، ١١٢،

١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٨،

١١٩، ١٢١، ١٢٢.

- س -

- سبأ، ١٢٦.

- السنة، ١١، ١٥، ١٦، ٩٤،

١١٢، ١١٤، ١١٨، ١٢٠، ١٢٢.

- ش -

- الشيعة، ١١، ١٦، ٢٥، ٢٧، ٣٩،

٤٩، ٨٥، ١١٥، ١١٨، ١٣٦.

- ص -

- الصائبيين، ٨١،

- الصعديون، ٢٥،

- ط -

- الطالبيون، ٣٨.

- ع -

- العباسيين، ٩، ١٠، ١١، ١٢،

١٤، ١٨، ١٩، ٢٧، ٨٥.

- العجم، ٤٤، ٧٩، ٨٥، ١٠٢،

١١٠.

- عرب الجنوب، ٣١، ٣٧، ٤٤،

٤٨، ٨٧.

- عرب الشمال، ٢١، ٣٧.

- عرب، ٣٣، ٣٦، ٤٤، ٤٩، ٥٤،
٥٥، ٦٠، ٧٨، ٨١، ٨٥، ٩٣،
٩٨، ٩٩، ١٠٢، ١١٠، ١٢٤،
١٣٠، ١٣٥، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤.
- العمال، ١.

غ -

- الغرب، ٥٧، ٥٩، ٩٣، ١١٣.
- غفار، ٨٥.

ف -

- الفرنسيون، ٦٥.

ق -

- قبيلة همدان، ١٦، ٣٣، ٤٠، ٤١،
١٢٠، ١٢١، ١٤٥، ١٤٧.
- قحطان، ٣٧، ٨٥.
- قريش، ٣٨، ٨٥.

م -

- المجوس، ٨١.
- مزنة، ٨٥.
- المستنرقين، ٩٩.

- المسلمين، ٤٩، ٦٠، ٦١، ٦٢،
٦٧، ٧٨، ٨٢، ٨٣، ٩٨، ٩٩،
١٢٤، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٥.
- المسيحية، ٥٧، ٥٨، ٦٧، ٦٨.
٧٠، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٨١، ٨٩.
١٢٩.

- المشركين، ٦، ١٥، ٨٧.
- المعتزلة، ٤٩، ٨٦.

ن -

- النزارية، ٨٧.
- النصرانية، ٨١، ٨٣.

هـ -

- الهاديوية، ١١٤، ١١٥، ١٢١.
- الهاشميين، ٣٩، ١٢١.

و -

- الوثنية، ٦٨، ٨١.

ي -

- انيعافرة، ١٦، ١٩، ٣٨، ١٢١،
١٢٢.

— اليهود، ٨١، ٨٣، ١١٣.

— اليمانيون، ٩، ١٠، ١٧، ١٨، ٣٧،

٣٩، ٤٢، ٤٥، ١٣١، ١٣٤،

١٣٦، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥.

فهرس الموضوعات

٢	 بطاقة شكر وتقدير
٣	 الإهداء
٤	 المقدمة
٩	 <u>التمهيد</u>
٩	 الحالة السياسية
١٧	 الحالة الاقتصادية
٢٠	 الحالة الفكرية
٢٢	 الدينية
٢٥	 الأدبية
٢٦	 الفلسفية والفكرية
٢٨	 التاريخية
٣٣	 <u>الفصل الأول: حياة المداني ومؤلفاته</u>
٣٣	 أولاً: سيرته الفكرية
٣٣	 ١- نشأته
٣٤	 ٢- دراسته
٣٦	 ٣- رحلاته
٣٧	 ٤- بحثه
٤٠	 ٥- وفاته

٤٢	 ثانياً: مؤلفاته ومنهجيته في التأليف
٤٢	 أولاً: مؤلفاته
٤٣	 الإكليل
٤٥	 صفة جزيرة العرب
٤٥	 الزيج
٤٥	 الطالع والمطارح
٤٥	 سرائر الحكمة
٤٦	 الجوهريتين العقيقتين
٤٧	 ثانياً: أسلوبه ومنهجيته
٤٩	 أسلوبه في النقد التاريخي
٥٠	 المنهج التجريبي العلمي

٥٤ الفصل الثاني : نشأة ومفهوم التاريخ

٥٥	 أولاً: حول المصطلح
٥٥	 أ. لغة
٥٥	 ب. اصطلاحاً
٥٦	 ج. مفهوم فلسفة التاريخ كعلم جديد
٦٧	 ثانياً: فلسفة التاريخ من وجهة نظر دينية
٦٨	 أ. في المسيحية القديس أغسطين (نموذجاً)
٧٦	 ب. في الإسلام
٧٦	 ١. في القرآن الكريم
٨٢	 ٢. في السنة
٨٨	 ثالثاً: مفهوم فلسفة التاريخ من وجهة نظر فلسفية
٨٨	 أ. مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية المثالية
٩٢	 ب. مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية الواقعية

الفصل الثالث : فلسفة التاريخ عند الهمداني

- ٩٨ أولاً: مفهوم التاريخ ومنهجيته
- ١٠١ أ. النظر إلى التاريخ
- ١٠٢ ب. أسس التعامل مع أحداث التاريخ وكيفية قرائتها
- ١٠٥ ج. لمن يكتب التاريخ
- ١٠٦ د. كيفية دراسة التاريخ
- ١٠٩ ثانياً: الحضارة وأثرها في نشأة الدولة عند الهمداني
- ١١١ أ. النظرية الدينية
- ١١٢ - الإمامة عند الزيدية
- ١١٥ - أصول الإمامة عند الزيدية
- ١١٥ ١. إمامة المفضول مع وجود الأفضل
- ١١٦ ٢. أن يكون الإمام من أولاد فاطمة
- ١١٦ ٣. شروط الخروج في صحة الإمام
- ١١٦ ٤. جواز خروج إمامين في وقت واحد
- ١١٦ - شروط الإمامة
- ١٢٤ ب. النظرية الجغرافية
- ١٢٩ ج. النظرية الاقتصادية
- ١٣٤ ثالثاً: المشروع التاريخي ومفهوم الدولة عند الهمداني
- ١٣٥ أ. العوامل المؤثرة في سير التاريخ
- ١٤١ ب. مفهوم الدولة عند الهمداني
- ١٤٦ ج. عوامل نشوء الدول
- ١٤٧ أولاً: العامل الديني
- ١٤٧ أ. الإمامة
- ١٤٧ ب. العصبيّة

ثانياً: العامل المادي

..... الخاتمة

..... المصادر والمراجع

..... فهرس الآيات

..... فهرس الأحاديث

..... فهرس الأعلام

..... فهرس البلدان و الأماكن

..... فهرس الأقوام والشعوب

..... فهرس الموضوعات