مجلة دراسات إسلامية رقم ISSN 1112-8011
المجلد : 16 العدد : 02 السنة : 2021 ص 97 – 112

وحدة الأمة والخصوصية المحلية للأقطار الإسلامية: نظرات مقاصدية

The Unity of the Ummah and the Local Specificity of the Islamic Countries: Maqssid Perspectives

سمير الخال *

جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب elkhal.samir@gmail.com

تاريخ الارسال : 2021/08/20	تاريخ القبول : 2021/10/01	تاريخ النشر : 2021/12/22

ملخص:

من الإشكالات العلمية والمنهجية التي ورثها الفكر الإسلامي المعاصر واستأثرت بنصيب بارز من اهتمامه وجهده قضيةُ علاقة الانتماء للأمة الإسلامية والولاء للعقيدة من جهة، بالانتماء للقطر الإسلامي الواحد والاندماج في رُقَيِّه وازدهاره، بحيث وجد هذا الفكر الإسلامي نفسه أمام ثنائية تقابلية (تشكل "الأمة" طرفها الأول، بينما يشكل "القطر الإسلامي الواحد" طرفها الثاني)، بحيث لا يصح السعي لخدمة أحد طرفيها إلا بنصب العداء مع الطرف الآخر.

وهذه المساهمة العلمية تروم تحليل هذه القضية، وإبراز أنها ليست ثنائية إسلامية فلسفةً ولا مقصدا، وإنما هي ثنائية تاريخية ظهوراً وتنظيراً، وأن القطع مع هذه الثنائية التقابلية كفيل بسعي المسلم إلى ازدهار قطره الإسلامي، باعتباره منطلقا لتطوير أمته الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الأمة؛ الأقطار الإسلامية؛ الوحدة؛ الخصوصية؛ المقاصد

Abstract:

One of the scientific and methodological problems inherited by contemporary Islamic thought and which accounted for a prominent share of its attention and effort is the issue of the relationship of belonging to the Islamic nation and loyalty to the creed on the one hand, with belonging to the one Islamic country and merging in its advancement and prosperity, so that this Islamic thought found itself in front of a reciprocal duality (“the nation” is the first party , while the "one Islamic country" constitutes its second party), so that it is not valid to seek to serve one of

* المؤلف المرسل

its parties except by setting up hostility with the other party.

This scientific contribution aims to analyze this issue, and to highlight that it is not an Islamic dualism as a philosophy or a goal, but rather a historical dualism in appearance and theorizing, and that breaking with this reciprocal dualism will guarantee the Muslim's quest for the prosperity of his Islamic country, as a starting point for the development of his Islamic nation.

Keywords: **The Ummah; Islamic Countries; Unity; Privacy; Maqasid**

مقدمة:

بمجيء الإسلام، ومع توالي نزول الآيات القرآنية، وبالاسترشاد بالتوجيهات النبوية، بدأت الأنوية الأولى للقيم المجتمعية والحضارية العليا للجسد الإسلامي في التشكُّل، متجليةً أبعادُها في مفاهيم "الوحدة الإسلامية"، و"الولاء للعقيدة"، و"الانتماء للأمة الوسط".

ولم تنتهِ الحقبة النبوية حتى خرج للوجود الواقعي مشروعُ النظام السياسي الإسلامي، متجليةً أبعادُه في الدولة الإسلامية الفتية بقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم. تلك الدولة التي كانت -بحكم طبيعتها- تجمع بين مفهوم "الأمة الإسلامية" وأيضا بين مفهوم "القطر الإسلامي"، بالنظر إلى أن الدولة الإسلامية برئاسة الرسول ﷺ جمعت المسلمين بناءً على الولاء للعقيدة من جهة، كما كانت ظرفا ومحلا للمؤمنين وقطرهم المحلي الذي يجمعهم ويُوحِّد بينهم.

وعلى هذا الجمع غير المتقابل بين مفهوم الأمة الإسلامية والقطر الإسلامي، عاش المسلمون في العصر النبوي وحقبة الخلفاء الراشدين وزمنا من تاريخ الإسلام، إلى أن بدأ التشتت والتفكك يسري في الجسد السياسي الإسلامي، فانقسم كيان المسلمين إلى أقطار متعددة ودول مختلفة.

على أن ظاهرة انقسام الجسد السياسي الإسلامي ستزداد مع الحملات الاستعمارية التي شهدها المسلمون خلال القرن الميلادي الماضي (أي: القرن العشرين) وشطرا مهما من الذي قبله. وهي مرحلة تاريخية لم تمر على كيان المسلمين دون أن تعمق جروح التمزق في الخريطة السياسية الإسلامية، من خلال ظهور الدويلات الصغيرة والمتوسطة.

ويرث الفكر الإسلامي المعاصر الإرثَ الإسلامي، وبذيله همومٌ ثقافية ثقيلة، ومعها إشكالياتٌ حضارية وتاريخية مثخنة بالجراح التي زاد من صعوبتها الوضعُ الواقعي والحالة السياسية الراهنة.

ومن هذه الإشكاليات الموروثة ما لها تعلق بالثنائية التقابلية التي طرفها الأول الأمة الإسلامية والولاء للعقيدة، في مقابل حدها الثاني في صورة الأقطار الإسلامية المحلية. فكان طبيعيا أن يدخل الفكر الإسلامي —وهو مثقل بهموم الإسلام وحالات الضعف والهوان التي أصابت معتنقيه- عتبات هذه الإشكالية بابتعاد عن المنهج الوسط المسطر في قوله تعالى: (وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) الآية [البقرة،142]، لتختلف التصورات المؤطرة لهذه القضية إلى الميل لأحد طرفي هذه الثنائية على طرفها الآخر.

تبعا لذلك، جاءت هذه المساهمة العلمية من أجل إعادة النظر في قضية الأمة الإسلامية والولاء للعقيدة وخدمة الأقطار المحلية، في محاولة الخروج من هذه

الثنائية التقابلية التي لا يصح أحد طرفيها إلا بنصب العداء مع الطرف الثاني، مع التخلص من تبعات التاريخ وضغوط الواقع، من أجل التأمل الشرعي في هذه القضية بالاهتداء المنهجي بمقاصد الشريعة الإسلامية.

تبعا لذلك، تكمن الإشكالية العامة لهذا البحث في السؤال التالي: إلى أي حد يمكن تصحيح الثنائية التقابلية (الأمة/ الأقطار الإسلامية)؟ بمعنى ألا يمكن الجمع بين طرفي هذه الثنائية من خلال جعل خدمة الأقطار الإسلامية سبيلا لخدمة الأمة المسلمة؟

وهكذا، يمكن تحديد الأهمية العلمية لهذه المساهمة البحثية في تحقيق الأهداف التالية:

- دراسة الثنائية التقابلية (الأمة/ الأقطار الإسلامية) دراسةً تروم تحليل أصولها الفكرية ومنطلقاتها المعرفية؛
- تحديد موقف الإسلام من الانتماء للأمة والولاء للعقيدة ونبذه للعصبيات الطائفية والقَبَلية؛
- تقديم موقف الإسلام من انتماءات الأفراد للأقطار الإسلامية؛
- بيان قصور الثنائية التقابلية (الأمة/ الأقطار الإسلامية) على المستوى المعرفي والمقاصدي؛

ولتحقيق هذه الأهداف، فقد فرضت إشكالية هذا البحث وطبيعته الخاصة السير وفق الخطوات المنهجية التالية:

مقدمة؛ وهي تروم تأطير الإشكالية المدروسة على المستوى التاريخي والمعرفي، مع الحديث عن أهمية خوض هذه التجربة البحثية.

1. دعوة الإسلام إلى الوحدة على أساس الأمة ونبذه للعصبيات الطائفية والقَبَلية؛ من خلال التأكيد على أن موقف الإسلام واضح من قضية وحدة الأمة والانتماء إلى العقيدة، في مقابل نبذه للعصبيات على أساس اللون أو الجنس أو الدم أو غير ذلك.

2. موقف الإسلام من الانتماءات إلى الأقطار المحلية؛ بالتأكيد على أن الإسلام لا يمانع من أن يكون للفرد المسلم انتماءٌ قطري ومحبةٌ لموطنه الأصلي، مما تشكل قضايا طبيعية فطرية في الإنسان.

3. تاريخية نظرة الأمة مقابل القطر الإسلامي؛ وذلك بمحاولة الجمع بين الولاء للأمة والعقيدة جمعا لا ينافي انتماء الفرد للقطر الإسلامي وسعيه لازدهاره.

خاتمة: وستخصص لعرض أبرز الخلاصات والاستنتاجات التي ستفرز عنها هذه الدراسة.

1. دعوة الإسلام إلى الوحدة على أساس الأمة ونبذه للعصبيات الطائفية والقَبَلية

إن موقف الشرع الحكيم من الانتصار للعصبيات الطائفية والقبلية تجليه نصوص شرعية كثيرة، من أبرزها حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، الذي قال: «كنا في غزاة فكسع[1] رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمعها الله رسوله صلى الله عليه وسلم قال: (ما هذا؟) فقالوا كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فقال النبي ﷺ: (دعوها فإنها منتنة) قال جابر: وكانت الأنصار حين قدم النبي ﷺ أكثر، ثم كثر المهاجرون بعد، فقال عبد الله بن أبي: أَوَقَدْ فعلوا، والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، قال النبي ﷺ: (دعه لا يتحدث الناس أن مُحَمَّدا يقتل أصحابه)»[2].

فقد دل هذا الحديث على أن اقتتالَ هذين الغلامين المختلفة انتماءاتهما القبلية (بين مَن كان مهاجرا من مكة أو من غيرها، وبين من كان أنصاريا من المدينة أو ما حولها) سببٌ في دعاء كل واحد بقبيلته، واستغاثته بأهل عشيرته.

فلم يكن لرسول الله ﷺ من بُدٍّ سوى إنكاره هذا الدعوى القبلية المقيتة، معتبرا أنها دعوى منتنة، «أي قبيحة ودنيئة»[3]، لأنها تعود بالأفراد المسلمين، والجماعات المؤمنة، والمجتمع الإسلامي ككل، إلى ما كانت عليه العرب في «الجاهلية من التعاضد بالقبائل في أمور الدنيا ومتعلقاتها وكانت الجاهلية تأخذ حقوقها بالعصبات والقبائل»[4]، ولأنها دعوى تبطل شرائع الإسلام وقواعده، وأسسه، المفضية إلى الاحتكام إلى غير شريعته وأحكامها، في التقاضي، والقصاص، وأخذ الحقوق[5].

إلا أن هناك متغيرا متجليا في بنية المجتمع العربي في يثرب (أي: مدينة رسول الله ﷺ)، من بنية اجتماعية يكثر فيها الأنصار عددا سكانيا، على إخوانهم من المهاجرين، إلى مشهد اجتماعي مغاير لسابقه، بفعل تنامي ظاهرة الهجرة الدينية فرارا من بطش الكفار والمشركين، وطلبا لسلامة جسدية، ورغبة في الأمن في أداء الشعائر الدينية، وهي صورة اجتماعية جديدة للمدينة النبوية، تتجلى ملامحها في تفوق عددي للمهاجرين على إخوانهم من الأنصار، الشيء الذي أثار غيظ المنافقين زمانئذ.

ومن رؤوس المنافقين الذين اغتاظوا بهذا التغير الاجتماعي، في بنية مجتمع المدينة النبوية وقتئذ، عبدُ الله بن أبي بن سلول[6]، الذي استغل هذه الفرصة – كعادته ومَن معه مِن رموز النفاق على عهد رسول الله ﷺ– من أجل بث الفتنة والفرقة بين المسلمين، عن طريق إحياء النعرات القبلية، وإعادة ضخ دماء جديدة في شرايين الفكر الجاهلي، بدعوة الانتصار لأخيهم في القبيلة (وهو: الأنصاري)، على حساب "عدوهم" عصبيةً (وهو: المهاجر)، وإن كانت رابطة الإسلام توحدهم.

وبالرغم من سبّ عبد الله بن أبي بن سلول لرسول الله ﷺ، باعتباره ذليلا لخروجه من قومه، ولاحتمائه بغيرهم من أهل يثرب، وأن ابن سلول هو الأعز لبقائه في قومه وعشيرته، فقد طلب عمر بن الخطاب الاقتصاص من هذا المنافق السَّابِّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي (أي: رسول الله) لم يلبِّ رغبة عمر، لنظر مقاصدي متميز، يعتبر أصلا من أصول الشريعة الدالة على انبناء أحكامها الشرعية على رعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة، مع مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية، في قوله عليه الصلاة والسلام:«دعه لا يتحدث الناس أن مُحَمَّدا يقتل أصحابه».

وما أحسن ما ختم به النووي شرحه لهذا الحديث، مبرزا بأن من الفوائد المنتقاة من هذا النص النبوي ما كان عليه النبي ﷺ من الحِلْم، وترك بعض الأمور المختارة والصبر على بعض المفاسد، خوفا من أن تترتب على ذلك مفسدة أعظم منه؛ وكان صلى الله عليه وسلم يتألف الناس، ويصبر على جفاء الأعراب والمنافقين وغيرهم، لتقوى شوكة المسلمين وتتم دعوة الإسلام ويتمكن الإيمان من قلوب المؤلفة، ويرغب غيرهم في الإسلام. وكان يعطيهم الأموال الجزيلة لذلك، ولم يقتل المنافقين لهذا المعنى، لإظهارهم الإسلام، وقد أمر بالحكم بالظاهر والله يتولى السرائر، ولأنهم كانوا معدودين في أصحابه ﷺ، ويجاهدون معه إما حمية، وإما لطلب دنيا، أو عصبية لمن معه من عشائرهم[7].

وهكذا بدا لنا عدم مشروعية الاحتماء بالعصبيات القبلية، والاختناق ضمن النزعات الطائفية، بادعاء دعاوى الجاهلية الأولى، القائمة على أساس الولاء للعصبيات القبلية، على حساب الانتماء إلى العقيدة الإسلامية، ووحدتنا الدينية.

ومن العلل والحكم في تقديم الولاء القبلي على حساب الانتماء إلى العقيدة، ما ينتج عن العصبية القبلية من تأثيرات تمس الفرد والمجتمع كليهما، من حيث إن تداعياتها تمس نفسية الفرد، بجعله متكبرا على غيره، مستعليا على مَن سواه، غير مستصيغ الاندماج مع أخيه الإنسان في مجتمع محلي بذاته، أو في مسرح العلاقات الإنسانية بشكل عام وأوسع.

وأما تأثيرات العصبية القبلية على وحدة المجتمع، فبما تصيب به كيانه، من حيث مساسها المباشر باستقراره، فتجعله بعيدا عن مظاهر الاندماج الاجتماعي، والانصهار المجتمعي، والتفاعل البشري تأثيرا وتأثرا.

كما أن هذه العصبيات القبلية تؤثر على حاضر هذا المجتمع ومستقبله، فتجعل مصيره في مهب رياح الفرقة والتمزق، باعتبارها نارا خامدة، قابلة للاشتعال والتوهج، متى ألقي فيها هشيم يابس، خاصة إذا صاحبتها رياح الفتنة والفساد، أو قوّيت بنار الفرقة، أو غذّيت بشرارة تمزقٍ زائدة، ولم تحالف طريقَها رسالةُ دعاة الصلاح والإصلاح، ولم تصد سبيلَها مواقفُ أهل الاجتماع، وأئمة الائتلاف.

2. موقف الإسلام من الانتماءات إلى الأقطار المحلية

خلصنا في العنصر السابق إلى أن موقف الإسلام واضح وحاسم من العصبيات الطائفية، وتحريمه للنعرات القبلية. وهو موقف لا ينافي اعترافه بالانتماءات المحلية للأفراد من المسلمين، والجماعات من المؤمنين، ولبيئاتهم الخاصة، لما صار معلوما من الواقع الحالي لعصر النبوة والرسالة، من إقرار صريح بالانتماءات القطرية الأصلية للصحابة رضوان الله عليهم؛ فهذا بلال الحبشي، وذلك صهيب الرومي، وثالث سلمان الفارسي، ناهيك عن سادة المهاجرين من مكة، وأخوانهم الأنصار من المدينة، فضلا عن الوافدين على مجتمع المدينة النبوية من الأمصار القريبة لها والبعيدة على حد سواء.

وعلى هذا النهج الواضح، سار السلف الصالح من هذه الأمة، من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم من تابعيهم، وهكذا، بحيث لم يستنكف أحدهم أن يجمع –جمعا لا تضاد فيه– بين انتمائه لموطنه الأصلي، ووصفه بمكان ولادته ونشأته، وبين ولائه لدينه، ونصرته لشريعة ربه، وخدمته لقضايا أمته الكبرى.

ومن الأمثلة التقريبية –لا على سبيل الحصر– نجد أئمة المذاهب الفقهية الإسلامية الأربعة، من الأعلام الذين حفظتهم لنا الذاكرة الإسلامية، وهم حسب ترتيبهم التاريخي:

- أبو حنيفة النعمان، الكوفي مولدا ومنشأ[8]؛
- ومالك بن أنس المدني، المولود بالمدينة النبوية، والمتوفى بها كذاك[9]؛
- ومُحَمَّد بن إدريس الشافعي، الهاشمي القرشي المطلبي المكي نسبا[10]؛
- وأحمد بن حنبل، البغدادي مولدا (على قول)، ومنشأً ووفاة[11].

وتأكيدا لما سبق بيانه قريبا، من عدم جدلية فهم ارتباط الانتماء للأمة الإسلامية، بمعنى خصوصية البيئات المحلية للأقطار الإسلامية، فإن اعتناء علماء المسلمين بمناطق محددة، وبيئات محلية، وحواضر علمية

مخصوصة، أمرٌ قد ظل معروفا بالنظر إلى الواقع التاريخي المستقرأ لهذه الأمة المباركة.

ومن الأمثلة التوضيحية على هذا الطرح، ما تزخر به الخزانة العربية الإسلامية من مصنفات تروم التعريف بمدن علمية بذاتها، وبحواضر محلية بعينها، من حيث تاريخها الخاص، ومساهمتها في بناء الثقافة والحضارة الإسلاميتين، بالبداءة بأشهر الكتب التي عُنِيَتْ بتواريخ خاصة لمدن إسلامية بذاتها، ويتعلق الأمر ب"تاريخ بغداد" لأحد أعيان القرن الخامس الهجري، وهو الخطيب البغدادي.

فبعد أن حمد الله عز وجل، وأثنى عليه، وصلى وسلم على نبينا مُحَمَّد ﷺ، وعلى صحابته الكرام وتابعيهم إلى يوم الدين، دخل الخطيب البغدادي مباشرة في صلب الموضوع، متحدثا عن القضية الكبرى لكتابه هذا، مبرزا بأن مصنَّفه هذا إنما هو عبارة عن «كتاب تاريخ مدينة السلام، وخبر بنائها، وذكر كبراء نزالها وواردیها، وتسمية علمائها»[12].

ولذلك، فقد خصص الخطيب البغدادي مجلده الأول لتقديم معرفي لمدينة بغداد، من حيث تناوله لقضايا متنوعة عنها، من أبرزها: دراسته لاسم هذه المدينة نفسها، ومناقبها وفضلها، وبناء أبي جعفر المنصور لمدينة السلام، وغير ذلك.

ورغم الأهمية العلمية المتميزة لكتابه هذا، إلا أن الاهتمام ببغداد وتاريخها ليس قصرا على الخطيب البغدادي، بل وجدنا تصانيف وكتبا أخرى –قبل فترة الخطيب وبعدها– تتقاسم ومصنفَ الخطيب هذا الهمّ نفسه، وتشاطره الموضوع ذاته، مما قد اتخذت من المجال المعرفي ل"تاريخ بغداد" موضوعا لها.

وفي السياق ذاته، فمِمَّا أورده حاجي خليفة في الموضوع نفسه، بيانه بأن أول من صنف لهذه المدينة تاريخا هو أحمد بن أبي طاهر البغدادي[13].

ثم تلاه الإمام الحافظ، أبو بكر أحمد بن علي، المعروف بالخطيب البغدادي، فكتب على طريقة المحدثين، جامعا جمع فيه رجالها، ومن ورد بها، وضم إليه فوائد جمة، فصار كتابا عظيم الحجم، والنفع.

ثم تلاه الإمام أبو سعد عبد الكريم بن مُحَمَّد السمعاني، صاحب كتاب "الأنساب" المتوفى سنة562هـ، فذيله على أسلوبه.

ثم جاء عماد الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن حامد الكاتب (ت577هـ)، الذي ألف ذيلا على "ذيل ابن السمعاني"، وسماه "السيل على الذيل".

وكذا ذيله أبو عبد الله مُحَمَّد بن سعيد، المعروف بابن الدبيثي الواسطي (ت637هـ)، وذكر أيضا ما لم يذكره السمعاني.

ثم جاء ابن القطيعي[14]؛ وألف صلة، جعلها ذيلا على "ذيل ابن الدبيثي".

وأخذ شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد الحافظ الذهبي (ت748هـ)،"ذيل ابن الدبيثي"، ولخصه، واختصره في نصفه.

وللحافظ محب الدين مُحَمَّد بن محمود، المعروف بابن النجار البغدادي (ت643هـ)، ذيل عظيم على "تاريخ الخطيب" نفسه، جمع فيه فأوعى، يقال إنه في ثلاثين مجلدا.

إلى غير ذلك من انشغلات العلماء على تاريخ بغداد، مما ذكرها حاجي خليفة[15].

وإذا كان هذا حاصلا بالنسبة لبغداد كبريات المدن الإسلامية تاريخيا، خاصة وأنها كانت العاصمة السياسية للدولة العباسية وقتئذ، فإن دمشق عاصمة

دولة الأمويين زمانئذ، لم تكن بعيدة عن هذا الاهتمام العلمي بها، دراسة لجوانب تاريخية منها متميزة.

وممن عني بالكتابة في تاريخ دمشق، أحد أعيان القرن السادس الهجري، وهو ابن عساكر الذي «صنف التاريخ الكبير لدمشق في ثمانين مجلدة، أتى فيه بالعجائب، وهو على نسق "تاريخ بغداد"»[16].

تبعا لذلك، فقد قال ابن عساكر في مقدمة كتابه هذا: «فإني كنت قد بدأت قديما بالاعتزام لسؤال من قابلت سؤاله بالامتثال والالتزام على جمع تاريخ لمدينة دمشق أم الشام»[17].

وأما عن موضوع هذا المصنف الكبير، فإنه عبارة عن مادة علمية تاريخية متمركزة حول مدينة دمشق، من حيث الحديث عن جوانب تاريخية هامة متعلقة بها؛ فهو إذن «كتاب مشتمل على ذكر من حلها من أماثل البرية أو اجتاز بها أو بأعمالها من ذوي الفضل والمزيد من أنبيائها وهداتها وخلفائها وولاتها وفقهائها وقضاتها وعلمائها ودراتها وقرائها ونحاتها وشعرائها ورواتها من أمنائها وأبنائها وضعفائها وثقاتها وذكر ما لهم من ثناء ومدح وإثبات ما فيهم من هجاء وقدح وإيراد ما ذكرونه من تعديل وجرح وحكاية ما نقل عنهم من جد ومزح وبعض ما وقع إلي من رواياتهم وتعريف ما عرفت من مواليدهم ووفاتهم»[18].

وبعد أن ذكر ابن عساكر منهجه في ترتيب مادته العلمية، أبرز نقطة متميزة لها علاقة بمسألة منهجه الترتيبي هذا، في علاقته بموضوع كتابه هذا؛ إذ أبرز أنه قبل عرضه مادته العلمية التاريخية، فإنه قد قدم «قبل جميع ذلك جملة من الأخبار في شرف الشام وفضله وبعض ما حفظ من مناقب سكانه وأهله وما خصوا به دون أهل الأقطار وامتازوا به على سائر سكان الأمصار ما خلا سكان الحرمين وجيران المسجدين المعظمين»[19].

على أن الاهتمام بدمشق لم يكن حصرا على هذا النموذج العلمي فقط؛ فقد لقي كتاب تاريخ ابن عساكر اهتماما خاصا، من حيث الاهتمام بمصنفه هذا؛ حيث اختصره ابن منظور مُحَمَّد بن مكرم بن علي (ت711هـ)، صاحب كتابه الشهير "لسان العرب"[20].

وفي العصر الحديث، فقد اختصر تاريخَ دمشق «الشيخ عبد القادر بدران[21]، بحذف الأسانيد والمكررات وسمى المختصر "تهذيب تاريخ ابن عساكر – ط" سبعة أجزاء منه، ولا تزال بقية التهذيب مخطوطة. وباشر المجمع العلمي العربي بدمشق نشر الأصل فطبع منه المجلد الأول ونصف الثاني»[22].

ومن الحواضر الإسلامية التي لعبت دورا بارزا في الثقافة والحضارة الإسلاميتين، نجد: نيسابور، وجرجان، ومصر عامة، والقاهرة بشكل خاص، من كونها جميعها مواضيع لمصنفات تاريخية متميزة، من أبرزها:

- تاريخ نيسابور، للحاكم أبي عبد الله الحاكم مُحَمَّد بن عبد الله بن مُحَمَّد المعروف بابن البيع (ت405هـ)، النيسابوري مولدا ووفاة[23]. وقد لخصه أحمد بن مُحَمَّد بن الحسن بن أحمد المعروف بالخليفة النيسابوري؛
- تاريخ جرجان، لأبي القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي القرشي (ت427هـ)، من أهل جرجان[24]؛
- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، وهو من تأليف عبد الرحمن بن أبي بكر بن مُحَمَّد، المشهور بجلال الدين السيوطي (ت911هـ)، القاهري المصري؛
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لأبي المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله

الظاهري الحنفي (ت874هـ)، من أهل القاهرة، مولدا ووفاة[25].

وأما "تاريخ أصبهان"، فهو اسم واحد، لمسمى كتب مختلفة كتّابها، منهم:

- حمزة بن الحسن الأصفهاني (ت360هـ)، من أهل أصفهان[26]؛
- ابن منده، عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن إسحاق (ت383هـ)[27]؛
- أبو علي الحداد الحسن بن أحمد بن الحسن الأصبهاني (ت515هـ)، شيخ أصبهان[28]؛
- مُحَمَّد بن عبد الجليل بن مُحَمَّد، أبو حامد الأصبهاني، المعروف بكوتاه (ت583هـ)؛
- وغيرهم.

وأما مدينة رسول الله ﷺ، فالملاحظ أن كتابة تاريخٍ لها كان متقدما على ما سبق مما ذكرنا من الحواضر والمدن الإسلامية، من خلال كتاب "تاريخ المدينة المنورة"، لأبي زيد عمر بن شبة النميري البصري (ت262هـ).

على أن المقصود من هذه الجولة التاريخية لأهم الكتب التي اتخذت من التأريخ لطائفة هامة من المدن والحواضر الإسلامية، ليس الوقوف على قيمتها العلمية، أو التوقف عند أهميتها المعرفية في مجال تخصصها المتعلق بالتأريخ لهذه المدن العريقة، فهذا ليس مجاله الآن، ولا هدفه ههنا.

وهكذا، فإن مقصودي من هذا التحليل ما يتعلق بخدمة هذه الجولة التاريخية للإشكالية قيد الدراسة والتحليل، خاصة ما يرتبط بالتأكيد على أن الاهتمام بالقضايا العلمية للأقطار الإسلامية لا ينافي الأخوة الإسلامية المؤسَّسة على رباط الأمة المسلمة.

وفي السياق ذاته، فإن من القضايا الخادمة لهذا المقصد المستصحب دائما، ما له تعلق بإشكالية التحقيب لأهم المراحل التي مرّ منها هذا علم النحو العربي، من خلال تقديم أبرز المدارس النحوية العربية، والتي لا تعرف إلا من خلال مدنها التي احتضنتها، والحواضر الإسلامية التي كانت ملاذا لنشأتها، ونموها، وتطورها.

على أن عامة الدراسات الوصفية لتاريخ النحو العربي، سواء من خلال مدارسه الكبرى، أو نماذجه البارزة، تكاد تتفق على ربط النحو العربي بالبصرة، والكوفة، وبغداد، ومصر، والأندلس والمغرب.

وعليه، فلا غرابة أن يرتبط النحو العربي من خلال الحواضر الإسلامية المتقدمة قريبا، من خلال ما اصطلح عليه تاريخيا بمدرسة البصرة، ومدرسة الكوفة، والنحو البغدادي، ومثيله الأندلسي المغربي، بالإضافة إلى النحو المصري.

وهكذا، فلا عيب أن ينسب أعلام من النحاة إلى مدرسة بعينها، فلا يعرف هؤلاء الرواد إلا من خلال انتسابهم إلى هذا المذهب النحوي، فيقال فلان البصري، وآخر كوفي، وثالث بغدادي، ورابع أندلسي مغربي، وخامس مصري.

وقريب من هذا السياق، أي سياق ربط النحو العربي –مدارس ونماذج– بالحواضر التي احتضنتها، فإن مجالا معرفيا اتخذ نفس القاسم المشترك، ألا وهو الخط العربي، وارتباطه الوثيق بالمدن والحواضر الإسلامية التي كانت سببا مباشرا في ظهوره ونمائه وتطوره، من خلال حديثنا عن الخط الكوفي، ومثيله الخط المغربي، وهكذا.

والخلاصة المتميزة ههنا، تتجلى ملامحها من خلال التأكيد على أن الثنائية الضدية المؤسسة على الانتماء للشأن المحلي، وخدمة الأمور القطرية من جهة،

والاهتمام بالقضايا الكبرى للأمة، وإشكالياتها العامة، إنما هي إشكالية بعيدة كل البعد عن الواقع التاريخي لهذه الأمة المباركة.

3.تاريخية نظرة الأمة مقابل القطر الإسلامي

وهنا قضية متميزة تطرح نفسها على الباحث، تدور رحاها حول الإشكال التالي: صحيح أن نصوص الشريعة وفحواها أكدت على أهمية آصرة الدين في بناء العلاقات الإنسانية، وفي تماسك المجتمع الإسلامي، من مثل قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) [الحجرات، 10]، وقول رسولنا ﷺ: (مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)[29]، فإلى أي حد يمكن اعتبار الشريعة الإسلامية قد ألغت بذلك خصوصية الانتماءات القطرية للجماعات والأقطار الإسلامية؟

أعتقد بأن النصوص المؤسسة لوحدة الأمة والعقيدة لا يمكن أن تكون سبيلا إلى مثل هذا التضاد في الفهم، الذي لا يسمح ولا يتيح فرصة للجمع الذي لا تضاد فيه، بين فطرية الانتساب للأقطار والبيئات الإسلامية، وبين شدة الارتباط بالدين، وقوة الانتماء للأمة الإسلامية.

وبالإضافة إلى ما سبق من الأسس التي تبنى عليها هذه الخلاصة المقدمة أخيرا، نجد دلالة العقل الإنساني السليم، المؤيد بالشرع الحكيم، والمؤكد بالواقع البشري الملحوظ، مما يؤكد أن الإنسان مجبول على الاهتمام بموطنه الأولي، ومكان ولادته، وصباه، ونشأته، مما لا يختلف حوله اثنان من الآدميين.

ولذلك، فلا غرابة أن نجد أناسا ازدادوا في أماكن وعرة، وتربوا في مناطق جافة وصعبة، حتى إذا ما هاجروا إلى مناطق أفضل منها اقتصاديا، وتجاريا، وسياسيا، وثقافيا، وحضاريا بشكل عام، عادوا إلى مسقط رؤوسهم، بتنميتها اقتصاديا، وبخدمتها اجتماعيا، وربما بالاستقرار فيها بشكل نهائي، خاصة في آواخر أعمارهم، بمناسبة إحالتهم على التقاعد أو ما أشبه ذلك.

ومن الأمثلة التي تشهد لدلالة العقل والواقع كذلك على قوة ارتباط الإنسان بموطنه الأصلي، ما نلحظه من بعض الناس، ممن يهاجر إلى بلدان أخرى، غربية أو شرقية، لطلب الدنيا، أو العيش الكريم، أو الحماية البدنية والتوجهات الدينية والسياسية، والتي تتوج في بعض الأحيان بتغييرهم لجنسيات موطنهم الأصلي.

ولذلك، فإن ذكر اسم الوطن الأولي، أو سماع مسمى البلد الأم، يحرك في الإنسان شعورا خاصا، ويجدد في وجدانه انتماءه إليه، مما يدل على أن تغييره لجنسيته لا يعني خلع أواصر الصلة بينه وبين موطنه الأصلي، وإنما هو موقف تاريخي منه، له مبرراته الخاصة. كما أن الرغبة في الانفصال عن النظام السياسي المهيمن على موطنه الأصلي، لا يعني انفصال الإنسان المضطهد عن الموطن الأصلي نفسه.

ولذلك، فما السبب الذي دفع بهؤلاء الناس إلى الرجوع إلى مواطنهم الأصلية التي لا تتوفر على ما يغري الإنسان بالبقاء والاستقرار فيها؟ وما الدافع إلى الانجداب عاطفيا ووجدانيا مع البلد الأصلي متى ذكر اسمه؟

ولا أجد من تفسير منطقي لذلك سوى ما يمكن تسميته ب"كونية ظاهرة انتساب الإنسان إلى وطنه وعالميتها"، مما أجمع عليها كل البشر مهما اختلفت بلدانهم، وتباينت ثقافاتهم، وتغايرت دياناتهم ومعتقداتهم.

ولذلك، فليس غريبا أن يتناول التراث الأدبي الإسلامي، في صورة جنس الشعر العربي، ما يقترب كثيرا مع هذه القضية ذاتها، من حيث إبراز أهمية الحب الأول؛ وفي هذا السياق يقول أحد الشعراء:

نَقِّلْ فُؤادَكَ حيثُ شئتَ من الهوَى

ما الحُبّ إلاّ لْلحَبِيبِ الأوّل[30]

على أن ارتباط الحب والهوى بما شغل القلب لأول مرة، لا يرتبط بما كان من الحب في علاقته بالحبيب أو الحبيبة الآدميين، مما يتناولهما دلالة الحب طبعا، لكن ذلك لا ينحصر في ذلك فقط، ليتناول بالفطرة، والعقل، والواقع، ما يكون من الحب قبل حب الإنسان لحبيب البشري، مما يظل متأخرا بطبع نمو الحياة الجنسية عن الإفراد ذكورا وإناثا.

على أن حب الوطن، والارتباط بمسقط الرأس، يشكل حبا متقدما للإنسان عن حبه لحبيبه وعشيقه الآدمي، مما يجعل من أوائل ما يحبه الإنسان هو حبه لوطنه.

وخلاصة الخلاصة، فإن الثنائية الضدية القائمة على أساس حب الوطن والارتباط به عاطفيا ووجدانيا، وبين الدفاع عن حمى الإسلام والانتماء للأمة، إنما هي ثنائية تاريخية معاصرة، أرغم الفكر الإسلامي للدخول إليها إرغاما لظروف تاريخية ناتجة عن الفرقة السياسية بين أقطار المسلمين ودولهم، وليست قضية شرعية نطقت بها نصوص الوحي (أي: القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة).

تبعا لذلك، وإذا تبين بأن المنهج الوسطي في هذه القضية ينبني على أساس عدم صحة طرفيها النقيضين كليهما، سواء ما تعلق بفرط الانتساب إلى الأمة، وإجهاض كلي لكل أواصر الصلة بالبلدان المحلية من جهة، وبين التعصب المقيت للأقطار المحلية، وتجاهل تام للانتماء للأمة وللدين.

لذلك، وبتجاوز هذه الثنائية الضدية، ولما صار التقابل بين حب الوطن وإسعاده، وبين صدق الانتماء للدين وللأمة، أمرا قد انتهت صلاحيته، على الأقل علميا ومعرفيا، على ما أسلفتُ قريبا، فإن من مستلزمات الجمع بين طرفي هذه الثنائية الضدية، العمل على تنمية الأوطان وإسعاد الأقطار الإسلامية، دون تعصب مقيت للخصوصيات المحلية؛ لغوية كانت، أو عرقية، أو إثنية، تنسينا عمق الانتماء للدين الإسلامي الحنيف، وتذيب في أنفسنا قوة الانتساب للأمة الإسلامية.

على أن هذا النظر الجامع لطرفي هذه الثنائية الضدية، ذو بعد مقاصدي متميز، يساهم في إغناء الواقع الإسلامي المعاصر، والتطلع للوحدة على أساس مفهومي الدين والأمة، كما يروم هذا النظر المقاصدي إلى عدم الوقوع في كافة أشكال المؤامرات الغربية والشرقية، التي تستهدف كيان الأمة الإسلامية، من منطق إشاعة الفرقة والتفرقة بين كيان الجسد الإسلامي، قصد مزيد تشتيت له، بغية تعميق الفرقة بين المسلمين، للوصول إلى الهيمنة المطلقة على الكيان الإسلامي ككل.

4. خاتمة:

وهكذا يمكن تقديم الخلاصات والاستنتاجات التالية:

- إن الثنائية التقابلية التي طرفها الأول هو وحدة الأمة والعقيدة، وطرفها الثاني الأقطار المحلية، قد باتت تشكل إشكالية تاريخية أَمْلَاها تاريخ المسلمين وواقعهم في علاقته بتشتتهم وتفرقهم؛

- لقد كان موقف الإسلام واضحا من العصبيات القبلية والطائفية، ليجعل من وحدة العقيدة الإسلامية والانتماء إلى الأمة أساسا يُوَحِّد المسلمين ويجمع شتاتهم؛

- ومن جهة أخرى، وبالرجوع إلى النصوص المؤسسة للمعرفة الإسلامية (أي: القرآن، والسنة)، وبالنظر إلى التجربة العلمية الإسلامية، نجد أن الإسلام لا يمانع من انتماء الفرد –غير المتعصب– إلى وطنه ولا بلده الأصلي؛

- وهذا ما يسمح لنا بطرح رؤية معتدلة جامعة لشتات الثنائية السابقة، من حيث قدراتها الفعالة على تجاوز الثنائية الضدية السابقة (الأمة والعقيدة/ الأقطار المحلية) وآثارها المدمرة للأفراد، والجماعات، والأمة الإسلامية نفسها؛

- ومن ملامح هذا التوجه الوسط لتجاوز هذه الثنائية، قيامُه على أساس تنمية الشعور الجماعي بالانتماء إلى الأمة والعقيدة الإسلامية، وخدمة الأقطار المحلية، بالنظر إلى كونه محطة مهمة لخدمة الأمة الإسلامية نفسها.

5.المراجع

1) القرآن الكريم.

2) إبراهيم مصطفى ومعاونوه (وهم: أحمد حسن الزيات وحامد عبد الغفور ومُحَمَّد علي النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، 1410هـ-1989م.

3) أحمد، أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل (ت241هـ)، المسند، تح شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين تحت إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م.

4) الآمدي (أبو القاسم)، الحسن بن بشر بن يحيى (ت370هـ)، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تح السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط4، سلسلة ذخائر العرب (25).

5) البخاري، مُحَمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت256هـ)، صحيح البخاري، تح مُحَمَّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

6) البونسي، إبراهيم بن أبي الحسن الفهري (ت 651 هـ)، كنز الكتاب ومنتخب الآداب (السفر الأول من النسخة الكبرى)، تح حياة قارة، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2004هـ.

7) الترمذي، مُحَمَّد بن عيسى بن سَوْرة (ت279هـ)، سنن الترمذي، تح أحمد مُحَمَّد شاكر ومُحَمَّد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ-1975م.

8) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني (ت1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.

9) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت463هـ)، تاريخ بغداد، تح بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1ط، 1422هـ-2002م.

10) ابن خلكان، أحمد بن مُحَمَّد بن إبراهيم (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1994م.

11) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، (ت795هـ)، ذيل طبقات الحنابلة، تح د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ-2005م.

12) الزركلي، خير الدين بن محمود بن مُحَمَّد (ت1396هـ)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، أيار/مايو2002م.

13) السراج القاري البغدادي، جعفر بن أحمد بن الحسين (ت500هـ)، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت.

14) ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت571هـ)، تاريخ دمشق، تح عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، 1415هـ-1995م.

15) ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن مُحَمَّد (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق/بيروت، ط1، 1406هـ-1986م.

16) عياض (القاضي)، عياض بن موسى بن عياض (ت544هـ)، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، تح يحي اسماعيل، دار الوفاء، مصر.

17) العيني، محمود بن أحمد بن موسى (ت 855 هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

18) الفيروزآبادي، مُحَمَّد بن يعقوب بن مُحَمَّد (ت817هـ)، القاموس المحيط، تح مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف مُحَمَّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م.

19) عبد القاهر الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن مُحَمَّد (ت471هـ) ، أسرار البلاغة، تح محمود مُحَمَّد شاكر، مطبعة المدني (القاهرة) ودار المدني (جدة).

20) كحالة، عمر بن رضا بن مُحَمَّد (ت1408هـ)، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى (بيروت) ودار إحياء التراث العربي (بيروت).

21) مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت261هـ)، صحيح مسلم، تح مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

22) ابن منظور، مُحَمَّد بن مكرم بن علي (ت 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1410هـ-1990م.

23) النووي، يحي بن شرف بن مري (ت676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.

24) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل (ت395هـ)، كتاب الصناعتين، حققه علي مُحَمَّد البجاوي ومُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت، 1419هـ.

الهوامش:

[1] و"كَسَع" لغة على وزن "منع"، والمعنى: أن تضرب بيدك أو برجلك أو بصدر قدمك على دبر إنسان أو شيء. وانظر:

- ابن منظور، مُحَمَّد بن مكرم بن علي (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1410هـ-1990م، ج8، ص309؛
- الفيروزآبادي، مُحَمَّد بن يعقوب بن مُحَمَّد (ت817هـ)، القاموس المحيط، تح مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف مُحَمَّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م، ج1، ص759؛
- إبراهيم مصطفى ومعاونوه (وهم: أحمد حسن الزيات وحامد عبد الغفور ومُحَمَّد علي النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، 1410هـ-1989م، ج2، ص787.

وفي مزيد تبيان المقصود من معنى الكسح، ودلالته الموافقة لسياق هذا الحديث، يقول القاضي عياض:«قال الطبري: والكسع: هو ضرب الرجل عجزة الاخر بظهر الرجل.

وقال: هو ضرب الدبر

وقيل: هو ضربه بالسيف على مؤخره.

وقال الخليل: هو ضربك دبر الرجل بيدك أو رجلك». وانظر: عياض (القاضي)، عياض بن موسى بن عياض (ت544هـ)، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، تح يحيى اسماعيل، دار الوفاء، مصر، ج8، ص26.

وانطلاقا من النصوص التوثيقية السابقة لمعنى الكسع، سواء على مستوى دلالته اللغوية، أو ما تعلق منها بتحديدها حسب سياق الحديث، نستطيع تجميع السمات الدلالية لهذا المفهوم، لترتبط بإلحاق الأذى بإنسان آخر، على أن يكون هذا الإلحاق متعدد الأدوات والوسائل، إما بالضرب باليد، أو بالرجل بصدر قدمها، أو بالسيف، ليكون هدف هذا الضرب ووجهته هو مؤخرة الرجل ودبره. ولذلك قال العيني: «الكسع وهو ضرب الدبر باليد أو بالرجل ويقال هو ضرب دبر الإنسان بصدر قدمه ونحوه». وانظر: العيني، محمود بن أحمد بن موسى (ت 855 هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج19، ص240.

[2] رواه البخاري ومسلم وغيرهما، وانظر:

- البخاري، مُحَمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت256هـ)، صحيح البخاري، تح مُحَمَّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون} [المنافقون: 8]، (رقم الحديث4907)، ج6، ص154-155؛

- مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم (ت261هـ)، صحيح مسلم، تح مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما، (رقم الحديث2584)، ج4، ص1998.

[3] عياض (القاضي)، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، ج 8، ص 26.

[4] النووي، يحيى بن شرف بن مري (ت676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، ج16، ص137.

[5] المصدر نفسه.

[6] في رواية البخاري ومسلم التي أحلت إليها قريبا، ذُكر "عبد الله بن أبي" فقط. وأما في رواية الترمذي، ففيها نسبه الكامل الذي اشتهر به. وانظر: الترمذي، مُحَمَّد بن عيسى بن سَوْرة (ت279هـ)، سنن الترمذي، تح أحمد مُحَمَّد شاكر ومُحَمَّد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ-1975م، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة المنافقين، (رقم الحديث3315)، ج5، ص417.

[7] النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج16، ص138-139.

[8] وانظر:

- ابن خلكان، أحمد بن مُحَمَّد بن إبراهيم (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1994م، ج5، ص405؛

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن مُحَمَّد (ت1396هـ)، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط15، أيار/مايو2002م، ج8، ص36.

[9] وانظر:

- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص135؛

- الزركلي، الأعلام، ج5، ص257.

[10] وانظر:

- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص163؛

- الزركلي، الأعلام، ج6، ص26.

[11] وانظر:

- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج1، ص63-64؛

- الزركلي، الأعلام، ج1، ص203.

[12] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت (ت463هـ)، تاريخ بغداد، تح بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1ط، 1422هـ-2002م، ص291-292.

[13] لقد ذكر الزركلي بأن أحمد بن أبي طاهر البغدادي هذا هو: أبو الفضل أحمد بن طيفور (أبي طاهر) الخراساني (204-280هـ)، مؤرخ، من الكتاب البلغاء الرواة.أصله من مرو، ومولده ووفاته ببغداد. كان مؤدب أطفال، وله نحو خمسين كتابا، منها "تاريخ بغداد". وانظر: الزركلي، الأعلام، ج1، ص141.

[14] تذكر المصادر والمراجع التاريخية بأن ابن القطيعي هذا، هو: أبو الحسن مُحَمَّد بن أحمد بن عمر البغدادي القطيعي الحنبلي (546-634هـ)، له تصانيفه ومروياته، وجمع تاريخا فِي نحو خمسة أسفار، ذيَّل به عَلَى تاريخ أبي سعد بن السمعاني سماه "درة الإكليل فِي تتمة التذييل". وانظر:

- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، (ت795هـ)، ذيل طبقات الحنابلة، تح د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ-2005م، ج3، ص455-456؛

- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن مُحَمَّد (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق/بيروت، ط1، 1406هـ-1986م، ج7، ص284-285؛

- كحالة، عمر بن رضا بن مُحَمَّد (ت1408هـ)، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى (بيروت) ودار إحياء التراث العربي (بيروت)، ج2، ص138.

[15] وانظر:حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني (ت1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م، ج1، ص288.

[16] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص310.

[17] ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت571هـ)، تاريخ دمشق، تح عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، 1415هـ-1995م، ج1، ص3.

[18] المصدر السابق نفسه، ص4-5.

[19] ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج1، ص5.

[20] الزركلي، الأعلام، ج7، ص108.

[21] وقد ذكر الزركلي بأن ابن بدران هذا، هو: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران (ت1346هـ/1927م)، له "تهذيب تاريخ ابن عساكر". وانظر: الزركلي، الأعلام، ج4، ص36-37.

وقد نشرت دار الفكر الدمشقية الطبعة الأولى من تهذيب ابن عساكر هذا سنة1984م، تحت اسم "مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر"، بتحقيق مجموعة محققين.

[22] الزركلي، الأعلام، ج4، ص273.

[23] المرجع السابق نفسه، ج6، ص227.

[24] المرجع السابق نفسه، ج2، ص280

[25] المرجع السابق نفسه، ج8، ص222.

[26] المرجع السابق نفسه، ج2، ص277.

[27] المرجع السابق نفسه، ج3، ص327.

[28] المرجع السابق نفسه، ج2، ص181.

[29] رواه البخاري ومسلم وأحمد وغيرهم، واللفظ لمسلم. وانظر:

- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، (رقم الحديث6011)، ج8، ص10؛
- مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، (رقم الحديث2586)، ج4، ص1999؛
- أحمد، أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل (ت241هـ)، المسند، تح شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين تحت إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م، مسند الكوفيين، حديث النعمان بن بشير عن النبي ﷺ، (رقم الحديث18372)، ج30، ص323.

[30] هذا البيت ورد في كتاب "مصارع العشاق"، ولم يُنسب إلى أحد بعينه، وإنما اكتفى بقوله: «أخبرنا أبو القاسم عبد العزيز بن علي بن الفضل الأرجي قال: أخبرنا أبو الحسن علي بن عبد الله الهمذاني بمكة في المسجد الحرام قال: حدثنا مُحَمَّد بن علي بن المأمون قال: حدثنا أبو مُحَمَّد الرقاقي قال: خرج أبو حمزة يشيع بعض الغزاة، وكان راكباً، فسمع قائلاً يقول: [...][فذكر البيت]».

في حين، نجد بعض المصادر العربية تَنسب هذا البيت -بإضافة بيت آخر تابع له-، إلى: حبيب بن أوس بن الحارث الطائي (ت231هـ)، المشهور بأبي تمام الشاعر المعروف. وفي السياق ذاته، يقول البونسي: «[...] أما سمعت قول أبي تمام:

نَقِّلْ فُؤادك حيث شئتَ من الهوى ... ما الحبُّ إلا للحبيب الأولِ

كَمْ مَنْزِلٍ في الأرض يَأْلَفُهُ الفتى ... وَحَنِينُه أبداً لأول مَنْزِلِ».

وفي السياق ذاته، سياق توثيق نسبة هذا البيت قيد الدراسة إلى أحد الشعراء العرب، نجد أحد ناقدي الشعر العربي (وهو: ابن هلال العسكري)، الذي يقدم تصورا موافقا لرأي البونسي في نسبة هذا البيت والذي يليه لأبي تمام الطائي. لكن القيمة العلمية المتميزة لرأي ابن هلال هذا تكمن في كون هذا الأخير يقرب كثيرا من عصر أبي تمام الطائي.

على أن نسبة هذا البيت إلى أبي تمام ليس أمرا متفقا عليه بين المؤرخين للشعر العربي، ونقاده؛ فالجرجاني في أسرار بلاغته ينسبه للمجهول، بقوله: «[...] كما قيل: مَا الحُبُّ إلاّ للحبيب الأوَّلِ [...]».

وفي السياق ذلك، فمن نقاد الشعر من يرى بأن هذا البيت ليس من إبداع أبي تمام الطائي، وإنما هو من سرقاته، خاصة وأنه أفرده في فصل "سرقات أبي تمام". يقول الآمدي الناقد: «وقال أبو تمام:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى ... ما الحب إلا للحبيب الأول

أخذه من قول كثير:

إذا وصلتنا خلةٌ كي تزيلها ... أبينا، وقلنا: الحاجبية أول

وذكر مُحَمَّد بن داود بن الجراح في كتابه أنه أخذ المعنى من قول ابن الطثرية إذ يقول:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى ... فصادف قلباً فارغاً فتمكنا».

وقريب من هذا الرأي الأخير، يسير ابن منقذ في نفس الطرح الذي قدمه الآمدي، يقوله: «قول أبي تمام:

نقل فؤادك حيثُ شئتَ من الهوى ... ما الحبُّ إلا للحبيب الأولِ

أخذه من قول كثير:

إذا ما أرادتْ خلةٌ أن نزورها ... أبينان وقلنا: الحاجبيةُ أولُ».

وقريب من هذين الرأيين الأخيرين، ينسب الأبشيهي هذا البيت قيد الدراسة والذي يليه لجارية، مبرزا مناسبة هذا البيت، في علاقتها ب«الشافعي ﷺ [الذي] قال تزوج رجل امرأة جديدة على امرأة قديمة فكانت الجارية الجديدة تمر على بيت القديمة فتقول:

(وما يستوي الرجلان رجل صحيحة وأخرى رمى فيها الزمان فشلت)

ثم تعود وتقول:

(وما يستوي الثوبان ثوب به البلى وثوب بأيدي البائعين جديد)

فمرت الجارية القديمة على باب الجديدة يوما وقالت:

(نقل فؤادك ما استطعت من الهوى ما الحب إلا للحبيب الأول)

(كم منزل في الأرض يألفه الفتى وحنينه أبدا لأول منزل)».

ومن خلال هذه النصوص التوثيقية، نستطيع تجميع الخلاصات التالية:

- لا يستطيع الباحث الجزم بنسبة هذين البيتين لشاعر بذاته، ولا لمبدع بعينه؛
- وسواء أقلنا بأن مبدعه هو أبو تمام، أو جارية، أو مجهول غير معروف، فلا يضر بالبيت، لأنه ليس نصا تشريعيا متعبدا به، بتلاوته والاستنباط منه كما هو حال القرآن الكريم، أو متعبد باستخراج الأحكام الشرعية فقط، كما هو شأن السنة النبوية، مما يعد الجهالة بحال رواتها، أو أحدهم، يمس بصورة مباشرة بصحة النص النبوي، وإمكانية الاستنباط منه؛
- على أن لهذه الجهالة، خاصة إذا أضيف إليها شيوع هذا البيت، وذيوع معناه، في كتب التفسير، وشراح الحديث، ناهيك عن كتب اللغة، ونقد الشعر، والبلاغة، والأدب بشكل عام، فائدة مسلكية تدعم ما نحن بصدده الآن، من القول بكونية تعلق الإنسان بوطنه، وبمكان ميلاده الأول.

وانظر:

- السراج القاري البغدادي، جعفر بن أحمد بن الحسين (ت500هـ)، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت، ج1، ص43؛
- البونسي، إبراهيم بن أبي الحسن الفهري (ت651هـ)، كنز الكتاب ومنتخب الآداب (السفر الأول من النسخة الكبرى)، تح حياة قارة، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2004م، ج2، ص766-767؛
- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل (ت395هـ)، كتاب الصناعتين، حققه علي مُحَمَّد البجاوي ومُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت، 1419هـ، ص418؛
- عبد القاهر الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن مُحَمَّد (ت471هـ) ، أسرار البلاغة، تح محمود مُحَمَّد شاكر، مطبعة المدني (القاهرة) ودار المدني (جدة)، ص122؛
- الآمدي (أبو القاسم)، الحسن بن بشر بن يحيى (ت370هـ)، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تح السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط4، سلسلة ذخائر العرب (25)، ج1، ص69؛
- ابن منقذ، البديع في نقد الشعر، ص197-198؛
- الأبشيهي، المستطرف في كل فن مستظرف، ج2، ص487.