

الصحابة في الدراسات الحديثة والمعاصرة:

الإشكاليات والمقاربات

نادر الحمّامي

باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved
Mominoun Without Borders

الصحابة في الدراسات الحديثة والمعاصرة: الإشكاليّات والمقاربات*

* يمثّل هذا الفصل المقدّمات التي وضعناها لبحثنا "صورة الصحابي في كتب الحديث" وهي في الأصل بحث لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والآداب والحضارة العربيّة، وقد أنجزناه تحت إشراف الأستاذ وحيد السعفي وتمّت مناقشته بكلية الآداب والفنون والإنسانيّات بمَنوبية سنة 2010، ونشرته كاملاً مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث سنة 2014 بالمركز الثقافي العربي.

الملخص:

اهتمنا في هذا الفصل بدراسة الصحابة من خلال صورتهم التي شكّلها عنهم المتخيّل الإسلامي باعتبارهم يمثّلون جيلاً متميّزاً من المسلمين شهد عهد الدعوة والتنزيل ومعاصرة نبيّ الإسلام. وإذا كان للعوامل النفسيّة والاجتماعيّة دور مهمّ في تكريس النظرة التمجيدية إلى السلف عموماً، فإنّ العامل الدينيّ يبقى في نظرنا هو الأهمّ. وفي هذا الإطار تعدّدت الأخبار والنصوص المبيّنة عن فضل السلف وخاصّة الصحابة مقارنة بالخلف، وأصبحت نظرة المسلمين في الغالب محكومة بمعيار تفاضليّ بحيث يكون الصحابة في قمة هرم الفضائل، وكلّما ابتعدنا عن تلك القمة تدرجنا إلى النقص، وبذلك تقوم نظرة تفاضليّة إلى أجيال المسلمين. وقد سعينا في هذا الفصل إلى تعيين الأطر النظرية والمنهجية والمعرفية التي تسمح لنا لاحقاً بقراءة أخبار الصحابة وفضائلهم في كتب الحديث، وكيف صاغت لهم المرويّات والأخبار صوراً تنأى بهم عن إكراهات السياسة والاجتماع، يقبلها الضمير ويستسيغها فلا يتمّ التطرّق إلى ما يחדش صورة الصحابة المثاليّة، تلك الصورة التي انبنت عليها المؤسسة الدينيّة بما يروى عن سلوك الصحابة وأخلاقهم ومعاملاتهم وعلمهم وكلّ ما يتعلّق بهم. إنّ صورة الصحابة بهذا المعنى هي المشكلة للمؤسسة الدينيّة الذي تعتبر ضرباً من ضروب التمثّل الاجتماعيّ، ترى المجموعة فيها نفسها وتسقط عليها أحلامها وطموحاتها، وتجعل منها مثلاً للاقتداء. وقد استعرضنا ههنا، بطريقة تأليفيّة، أهمّ المناهج التي وظّفها الدارسون في دراسة الصحابة، منها التّيار الإيمانى التمجيدى، ونقد الصحابة من داخل المؤسسة الدينيّة، والمنزع الجدالى في نقد الصحابة، والبحث التاريخى النقدي... إلخ. ونبّهنا في هذا العمل إلى أنّ «صورة الصحابي» وهي في مصنّفات القدامى ومن سار على نهجهم من المحدثين ضاربة في المتخيّل، تستقي مادّتها من بنى ذهنيّة مخصوصة غلبت عليها القداسة وأغرقت في الميث، فكانت الكثير من الفضائل المنسوبة إلى الصحابة تنتمي إلى جنس الخوارق وتشتترك في ذلك مع ما يروى من معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء.

1. المقدمة العامة

لا شيء يحفز على البحث ويكون دافعاً له قدر السؤال. ولا أهمّ من السؤال عن المؤلف، ولا أبلغ من إجابة تقوم على استنطاق النصوص، مع انفتاحها على النقد، وإتاحتها إمكانيّة إعادة النظر حتّى يعود السؤال ثانية ويكون البحث من جديد.

من هنا كان سؤالنا عن الصحابة، أولئك الذين أَلْفَهُم أهل السنّة من المسلمين على الرغم من أنّهم لم يعاصروهم لأنّهم كانوا يعيشون بينهم في كلّ عصر، لا تخلو منهم كتبهم باختلاف أجناسها واتّجاهاتها، وكذا أحاديثهم في المساجد والساحات والبيوت، وفي إعلامهم، يهتدون بهديهم ويسيروا على خطاهم وعلى خطى الحبيب نبيّهم.

ويتحوّل الأمر إلى حنين إلى جيل مثال، عمّ فيه الصفاء والنقاء، يحاول المسلمون استعادته بأحلامهم وخيالهم وتكثيف الفضائل، وبشئى السبل، وإن كان الأمر بدمّ أنفسهم وعصرهم الذي عمّت فيه البلوى، وعاد فيه الإسلام غريباً كما بدأ، ولا خلاص من الغربة إلا باتّباع السلف، والابتعاد عن بدع الخلف، تلك البدع المؤديّة إلى الضلالة والنار.

كذا حال الناس في كلّ زمان، حنين دائم إلى الماضي، واسمع ابن المقفّع يقول: "إنّا وجدنا الناس قبلنا كانوا أعظم أجساماً، وأوفر مع أجسامهم أحلاماً، وأشدّ قوّة، وأحسن بقوّتهم للأموار إتقاناً، وأطول أعماراً، وأفضل بأعمارهم للأشياء اختباراً. فكان صاحب الدّين منهم أبلغ في أمر الدّين علماً وعملاً من صاحب الدّين منّا، وكان صاحب الدنيا على مثل ذلك من البلاغة والفضل [...] فمنتهى علم عالمنا في هذا الزمان أن يأخذ من علمهم، وغاية إحسان محسننا أن يقتدي بسيرتهم، وأحسن ما يصيب من الحديث محدّثنا أن ينظر في كتبهم، فيكون كأنه إيّاهم يُحاور، ومنهم يستمع، وأثارهم يتّبع، وعلى أفعالهم يحتذي، وبهم يقتدي"¹.

وإذا كان للعوامل النفسيّة والاجتماعيّة دور مهمّ في تكريس النظرة التمجيدية إلى السلف، فإنّ العامل الدينيّ يبقى هو الأهمّ "ذلك أنّ ديانات الوحي النبويّ الثلاث- اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام- تتفق على تقسيم التاريخ إلى ثلاث فترات متميّزة: فترة الظلمات والضلالة التي تسبق الوحي، وفترة النور والهدى، الفترة الممتازة في التاريخ، وهي التي تجلّى فيها الوحي، [...] ثمّ الفترة التي تلي الوحي والتي يخفت فيها النور كلّما

¹ ابن المقفّع، الأدب الكبير، ص 13-15. (التوثيق الكامل للمصادر والمراجع في آخر هذا البحث).

تمّ الابتعاد عن منبع ذلك النور، إلى أن يفسد الأمر فساداً كلياً مطلقاً². ومن هنا كان طموح كلّ دين إلى أن يكون ديناً استرجاعياً³.

في هذا الإطار تعدّدت الأخبار والنصوص المبيّنة عن فضل السلف وخاصّة الصحابة مقارنة بالخلف، وأصبحت نظرة المسلمين في الغالب محكومة بمعيار تفاضليّ بحيث يكون الصحابة في قمّة هرم الفضائل، وكلّما ابتعدنا عن تلك القمّة تدرجنا إلى النقص، وبذلك تقوم نظرة تفضليّة إلى أجيال المسلمين يلخصها حديث خيار القرن المرويّ بطرق متعدّدة وجاء فيه: "عن عائشة قالت: سألت رجل النبيّ (ص): أيّ الناس خير؟ قال: القرن الذي أنا فيه، ثمّ الثاني، ثمّ الثالث"⁴.

غير أنّ الناظر في كتب الطبقات والتراجم والتاريخ وحتى كتب الفرق والمقالات والعقائد يمكن أن يتبيّن دون صعوبة كبيرة أنّ منزلة الصحابة في الضمير الإسلاميّ قد شهدت تحولات كثيرة، فالواضح أنّه لم تكن لهم المكانة الكبيرة التي اكتسبوها لاحقاً في التاريخ بعد استقرار المذاهب الكلاميّة وقيام العلوم الإسلاميّة من تفسير وحديث وفقه وغيرها، ويمكننا القول إنّ بداية من القرن الثالث بالخصوص، أي في الفترة اللاحقة للتدوين و"انتصار الأرثوذكسيّة السنيّة"⁵، انتهى الأمر "إلى إقامة صرح نظريّ، وسياج دوغمائيّ يحمي أصحاب محمّد من كلّ ما يمكن أن يمسّ مكانتهم في الفكر والوجدان، ويقوّي إلى اليوم الإحساس بالسلامة عند الاقتداء بهم والاستضاءة بنورهم"⁶. وهذا الصرح النظريّ كرّسه كتب العقائد السنيّة بالأساس التي جعلت من الإشادة بفضل الصحابة ومعرفة حقّهم ركناً قاراً من أركان العقيدة القويمة، ويكفي هنا أن نثبت ما ذكره الأشعريّ إمام المتكلّمين وهو يبيّن عن أصول ديانة أهل الحقّ والسنة: "وندين بحبّ السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيّه عليه السلام، ونثني عليهم بما أثنى الله به عليهم، ونتولّاهم أجمعين، ونقول إنّ الإمام الفاضل بعد رسول الله (ص) أبو بكر الصديق [...] ثمّ عمر بن الخطّاب [...] ثمّ عثمان بن عفّان [...] ثمّ عليّ بن أبي طالب، فهؤلاء الأئمّة بعد رسول الله (ص) وخلافتهم خلافة نبوة. ونشهد بالجنّة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله (ص) بها. ونتولّى سائر أصحاب النبيّ (ص)، ونكفّ عمّا شجر بينهم"⁷. وبذلك يصبح كلّ من لم يعتقد ما اعتقده الأشعريّ في الصحابة خارجاً من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر.

² عبد المجيد الشرفي، لبنات، فصل: «السلفيّة بين الأمس واليوم»، ص 38

³ R. Bastide, *Sociologie des mutations religieuses*, p. 157

⁴ صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الصحابة ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم.

⁵ راجع: بسّام الجمل، الإسلام السنيّ، ص ص 27-29

⁶ محمّد حمزة، فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ، ص 78

⁷ الأشعريّ، الإبانة عن أصول الديانة، ص 18

استقرّ الأمر عقائدياً على ما قرّره الأشعريّ، وكرّسه الحنابلة خاصّة من بعد، وكان كلّ ذلك في حاجة إلى النصّ فاضطلع التفسير بمهمة تأويل ما يمكن تأويله في القرآن لبيان فضل الصحابة، وانغمس القصّاص في نسج قصصهم وبثّها بين الناس تأكيداً لمناقبهم، وانشغل المحدثون برواية كلّ ما يُعلي من شأنهم، حفاظاً على ما ترسّخ في الأذهان حول الصحابة وهم أصول الدّين ومصدر نقله إلى الأجيال اللاحقة، لذلك لا غرابة في الوقوف على ردود شديدة ضدّ كلّ من يحاول تحريك ما "تلقّته الأمة بالقبول" في شأنهم لأنّ المؤسّسة الدينيّة على وعي تامّ بما "يمكن أن يجرّه القدح في نزاهة الصحابة وأمانة نقلهم من نتائج قد تعصف بأصول الدين الإسلامي" ⁸.

إنّ الحفاظ على مكانة الصحابة وتعديلهم جميعاً في المنظور السنّي مهمّة اضطلعت بها كل العلوم الإسلاميّة، وغدا القول فيهم محدّداً من محدّدات العقيدة كما بيّن نصّ الأشعري المذكور سابقاً. غير أنّ مثل ذلك التنظير كان في حاجة إلى صياغة صورة للصحابة متعالية، نشط المتخيّل الإسلامي في رسمها لغايات عقائديّة جدليّة ومعرفيّة مختلفة، ولذلك توجّه اهتمامنا في هذا البحث صوب أشكال المتخيّل المتعلّق بالصحابة في كتب الحديث، وآليّات صياغة الأخبار، والوظائف التي من ورائها صيغت. ولئن كان الهدف الظاهر من الروايات هو الإبلاغ والنقل فإنّ الهدف المبطن يبقى التأثير "فالإنسان في نقله للأخبار يريد أن يحقّق غايتين أساسيتين: غاية إبلاغيّة وغاية تأثيريّة، وإذا كانت الغاية الإبلاغيّة تميل إلى الأمانة في النقل، فإنّ الغاية التأثيريّة تحتاج إلى استخدام أدوات متعدّدة قصد تحقيق الغاية، ومنها الكذب والتزيّد والمبالغة والغلو" ⁹.

تلك الغاية التأثيريّة إذن هي المنشّطة لدور المتخيّل وعمله في تضخيم فضائل الصحابة ومناقبهم. فأخبار فضائلهم وسيرهم حين نقلها نجد أنّها ملتبسة بالعقيدة، ممّا يجعلها في علاقة وطيدة مع أيديولوجيا معيّنة. وقد كانت تلك العلاقة أحد المواضيع التي نظر فيها محمّد القاضي عند بحثه في «الخير في الأدب العربي» فحدّد أنّ الخبر يتشكّل في إطار علاقة مع ما يسمّيه «الأيديولوجيا السافرة» وأخرى هي «الأيديولوجيا المقنّعة». وما لفت انتباهنا حقّاً من خلال الأمثلة التي سيقّت في هذا المبحث أنّها أخبار، وإن كان مصدرها كتب الأدب أساساً، فإنّ علاقتها بالدين والعقيدة كبيرة، فكانت الأخبار المتعلّقة بالأيديولوجيا، سافرة كانت أو مقنّعة، تتحدّث عن صدق النبوة، وتكرس الإيمان، وإعلاء شأن شخصيّات دينيّة وسياسيّة، وبيان المواقف العقائديّة والكلاميّة ¹⁰.

⁸ محمّد حمزة، فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي، ص 77.

⁹ منصف الجزار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ص 32.

¹⁰ انظر كامل الفصل الثالث في الباب الأخير وعنوانه «الخير والإيديولوجيا» في: محمّد القاضي، الخير في الأدب العربي، ص 642-683.

لا نرى أنّ أخبار الصحابة تخرج عن هذا الإطار فهي مشكّلة تشكّياً فنياً لخدمة أغراض مختلفة متلوّنة بمشاغل صانعيها وناقيلها، ممّا يجعلها أخباراً مندرجة بامتياز في مبحث المتخيّل الإسلامي، وهو مبحث غدا منذ عقود مبحثاً مهمّاً في دراسة الفكر الإسلامي، استناداً إلى استقراء النصوص مباشرة وتحليلها في ضوء العلوم الإنسانيّة الحديثة. والملاحظ أنّ المتخيّل قد حظي "بدراسات كثيرة كشفت النقاب عن مكوّناته المختلفة وطرق تدخّله في التفكير وانتصابه صوراً حيّة في حياة الناس اليوميّة، يصعب فصلها عن واقعهم المعيش" ¹¹.

لقد فتحت أعمال سارتر (Sartre) وبرغسون (Bergson) وباشلار (Bachelard) ولوقسوف (Le Goff) ودوران (Durand) وروداري (Rodari) وغيرهم، وهي أعمال تنظيريّة بالأساس ومختلفة التوجّهات، الباب أمام دراسات تطبيقية كثيرة من قبيل أعمال محمّد أركون إذ كان الالتفات إلى المتخيّل بالدرس عنصراً أساسياً "فتراه فيها شديد الدعوة إلى اعتباره طرفاً قارّاً في التفكير العربي الإسلامي، وإلى ضرورة الإحاطة به في مختلف العلوم الإسلاميّة" ¹². وليس بعيداً عن ذلك ما أنجزه جمال الدين بن الشيخ الذي جعل العجيب والغريب وهو شكل من أشكال المتخيّل "جزءاً لا يتجزأ من النظام المعرفي العربي الإسلامي، وخاصّة في ما يتعلّق منه بالتراث الديني. وقد تتبّع ذلك لا فقط من خلال قصص ألف ليلة وليلة إذ ربطها بالمعتقد السائد والمنظومة الفكرية في المجتمع، بل كذلك من خلال دراسة القصص الديني نفسه مثل قصّة الإسراء والمعراج، ودراسة أهمّ كتاب تراث في العجيب والغريب وهو كتاب زكرياء القزويني عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات" ¹³.

ويمثّل بحثنا في صورة الصحابة، وهو بحث في المتخيّل أساساً، إفادة من جهود عدد غير قليل من الدراسات المنجزة في إطار الجامعة التونسيّة، قامت على استقراء النصوص بصفة مباشرة، وحلّلتها في ضوء المعارف الحديثة ومن بينها أطروحة محمّد عجيبة وموضوعها «موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها» التي جمع فيها شتات مادّة غزيرة عن الأساطير العربيّة تتعلّق بالخلق والأصول، ومظاهر الطبيعة، والكائنات اللامرئية، والبطولة والمؤسّسات، والكون الأسطوري، ليصل إلى أنّ ما جمعه وتتبع أصوله انتهى به إلى " هذا المعرض الحافل بنتاج مخيال أسلافنا من العرب القدامى المتراكب بعضه

¹¹ وحيد السعفي، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، ص 35.

¹² المرجع السابق، ص 35، هامش 3.

¹³ وحيد السعفي، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، ص 33، وانظر هناك الإحالات على أعمال جمال الدين بن الشيخ المشار إليها.

على بعض، المتراكم صوراً ورموزاً وأساطير تؤلف عالماً من الخيال بديعاً ومجموعة من البنى المولدة هي الأخرى لصور وأساطير لا تزال حيّة فاعلة¹⁴.

وفي إطار البحث في المتخيّل في الثقافة الإسلامية يتنزّل بحث وحيد السعفي «العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تفسير ابن كثير أنموذجاً» الناظر في سمات تشكّل العجيب والغريب من خلال التفسير بالمأثور فكان تقليب الروايات الخاصة بقصة الخليفة، وقصص الأنبياء بمختلف تجلياتها، وما تعلق بمتخيّل خاصّ بالأخرويّات، مدرجاً كلّ ذلك في إطار مفهوم الخطاب الديني الذي يجب أن لا يُعتبر "خطاباً منبئاً، بل هو نشأ وتطوّر في بيئة لا بدّ لدراستها من محاولة الإحاطة بعناصرها المختلفة، لسانيّة كانت أو اجتماعيّة أو أخلاقيّة وحتى اقتصاديّة. فالخطاب الديني إن لم يكن صدى لها فهو بناء انطلاقاً منها. ولا بدّ كذلك من العودة إلى الخطابات الحاقة بالخطاب الديني، المجاورة له [...] ولا يجب، من ناحية أخرى، أن يظنّ الخطاب الديني العربي الإسلامي دائراً في مدار بيئته الثقافيّة والاجتماعيّة وحدها بمعزل عن غيره من خطابات دينيّة في حقول ثقافيّة أخرى¹⁵.

ومن البحوث الناضرة في مظاهر المتخيّل ودلالاته في الثقافة الإسلاميّة تستوقفنا أطروحة منصف الجزّار «المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول» القائمة على تقليب الخوارق من كتب السيرة وغيرها والنظر "في القضايا في إطار تعقبها ضمن خطّ تاريخيّ عاد بنا في نقطة انطلاقه إلى زمن البدايات وانتهى بسلسلة غزوات محمّد ونشأة أمة الاستجابة وقد تمثّلت وجوهاً من حياتها ومعادها". وبناء على هذا التمشّي كان البحث في نصوص الخوارق المتعلقة بنسب محمّد وولادته ونشأته والتبشير بنبوّته وبعثته وإسرائه ومعراجه وهجرته وغزواته، وكلّ ذلك بحثاً عن مظاهر المتخيّل المرتبطة بالخوارق والحامل "على الأقلّ لسمتين هامتين، فهو في الظاهر سجلّ حكايات عجيبة وغريبة تصوّر ذهنيّة مبدعيها ومرّوجيها ومتلقّيها، وهو في جوهره ينمّ عن دلالات ومواقف [...] أمّا السمة الثانية فظهرت عندما استند المخيال الإسلامي في الفترة الوسيطة إلى عناصر التقليد والترديد [...] ورغم كلّ ذلك فقد وفّر ترديد روايات الخوارق في مختلف الأزمنة وعلى امتداد الأزمنة والأمكنة في البلاد الإسلاميّة مجالاً جمع بين الأجيال، فوفّر إمكانيّة الحلم... حلم اليقظة. [...] وكانت هذه الأحلام مشدودة إلى السنن الثقافيّة المتلاحقة، فامتزجت الأحلام بالتطلّعات، وتوسّعت دائرة نبوّة محمّد¹⁶.

¹⁴ محمّد عجيبة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، ص 571

¹⁵ وحيد السعفي، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، ص ص 42-43

¹⁶ منصف الجزّار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ص ص 597-598

أ. التيار الإيماني التمجيدى

لنبادر إلى القول إنّ أكثر ما وقفنا عليه من كتب حديثة تتعلّق بالصحابة، تتخذ من جمع الأخبار على شاكلة القدامى منهجاً، وكان ما ألف في هذا المنهج في الغالب ذا منزع إيمانيّ تمجيدىّ، لا يكاد أصحابه يضيفون شيئاً يُذكر إلى مصنّفات القدامى في كتب التراجم والطبقات والرجال والفضائل. وأمام كثرة هذا الصنف من الكتب لا نمثّل عليها بكتاب معيّن، وهي تسعى عموماً إلى تمجيد جيل الصحابة إمّا بغاية الردّ¹⁸، أو التعليم والوعظ¹⁹، أو بهدف أيديولوجي²⁰، أو لغايات دعويّة²¹ أو إيماناً واحتساباً أثر أصحابها السلامة والعافية.

غير أنّه من الأخطاء الشائعة أنّ النظرة التمجيدية الإيمانية إلى الصحابة كانت وليدة الانتماء إلى المؤسسة الدينية، ونقول إنّ ذلك من الأخطاء الشائعة لأنّ هناك من انتمى إلى تلك المؤسسة وكان من شيوخها غير أنّ خطابه كان منافياً تماماً لما ذهب إليه علماء الدين والدعاة في العموم الغالب، وشكّلوا بذلك اتّجاهاً قائم الذات وشكّل بالنسبة إلينا اتّجهاً في الدراسات التي نمثّل عليها.

ب. نقد الصحابة من داخل المؤسسة الدينية

اخترنا أن نمثّل على هذا الاتّجاه بكتاب **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة** لخليل عبد الكريم، وهو المنتمي أصلاً إلى مؤسسة الأزهر، وكان من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المصريّة.

يتألف الكتاب من ثلاثة أسفار أولها «محمّد والصحابة»، والثاني «الصحابة والصحابة»، والثالث «الصحابة والمجتمع»، وكان منطلق خليل عبد الكريم في أسفاره الثلاثة واحداً وهو كسر ما أحاط بالصحابة من هالة القداسة لدى المسلمين، وتنزيلهم منزلة البشر، فيعتريهم بذلك ما يعتري كلّ الناس في كلّ مكان وزمان من نوازع وميول. وكان منهجه كذلك واحداً أيضاً يقوم على جمع الأخبار الكثيرة المشتتة، من كتب التاريخ والتفسير والحديث والسيرة والتراجم المعتمدة لدى أهل السنّة، ثمّ تبويبها وفق محاور اختارها، ورأى في ما جمعه من أخبار الصحابة انقلاباً قيمياً وأخلاقياً لا ينسجم وطبيعة رسالة الإسلام مثل حرصهم على المال وتعاضم ثرواتهم والتقاتل الذي كان بينهم، وكيفية تعاملهم مع النساء. وإذا غضضنا الطرف عن تفاصيل هذا الكتاب فإنّه يمكن الإقرار بأنّ ميزته الأساسيّة هي جمع شتات مادّة ضخمة من الأخبار مبثوثة في شتى أنواع

¹⁸ مثال ذلك محمّد عجاج الخطيب، أبو هريرة، راوية الإسلام، وهو ردّ على كتاب محمود أبي ريّة، شيخ المضيرة أبو هريرة.

¹⁹ مثال ذلك: عبد الرحمان رأفت باشا، صور من حياة الصحابة.

²⁰ يمكن التمثيل على ذلك بـ: أحمد الجدع، فدائيون من عصر الرسول.

²¹ من الأمثلة على ذلك كتاب محمّد يوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة.

كتب التراث. غير أنّ تعامله مع تلك المادّة كان انتقائياً بالأساس فهو يكاد لا يثبت للصحابة فضيلة، ولا يدرج في كتبه إلاّ النقائص حتّى لكأنّ كتابه أصبح في مثالب الصحابة، إلى الحدّ الذي يصل فيه إلى التلميح بمسائل في غاية الخطورة من قبيل التشكيك في موت فاطمة بنت النبيّ موتاً طبيعياً والتلميح إلى أنّ عمر قد سعى إلى قتلها²². وهو في كلّ ذلك يسعى إلى الإيهام باعتماده على العلوم الإنسانيّة الحديثة، مثل علم الاجتماع وهو كثيراً ما يردّد اعتماده عليه²³. وإجمالاً للقول في ما يتعلّق بمنهج خليل عبد الكريم، إنّ منهج لا يتجاوز الجمع، ويقف على طرف نقيض مع المؤلّفات التمجيدية، فلئن كانت تلك المؤلّفات تحرص على جمع الفضائل والمناقب، فإنّ مؤلّف شدو الربابة كان حريصاً على التقاط ما يخلّ بما وقر في الضمير الإسلاميّ عن مجتمع الصحابة، فيتقاطع في كثير من الأحيان مع صنف ثان من الدراسات ينتمي بدوره إلى المؤسّسة الدينيّة، ولكنّها المؤسّسة المخالفة، وأبرز مثال على ذلك يبقى ما ألفه الشيعة بالخصوص حول الصحابة كسراً للتصوّر السنّي فاندرج الأمر ضمن الأغراض الجداليّة.

ت. المنزاع الجداليّ في نقد الصحابة

لا يتّسع المجال هنا لبيان أنّ ما يروى من مواقف الصحابة السياسيّة، وخاصّة من مسألة الخلافة الأولى، وعلاقتهم بعليّ، ثمّ مدى ارتباطهم بخلفاء بني أميّة، كان السبب الرئيسيّ في قبول روايات صحابيّ أو ردّها، فقد كان الصحابة الموالون لعثمان وللمؤمنين مطعوناً فيهم لدى الشيعة، فرُموا بالكذب والوضع في الأحاديث فروي مثلاً: "عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: ثلاثة كانوا يكذبون على رسول الله صلّى الله عليه وآله: أبو هريرة وأنس بن مالك وامرأة. أقول (أي المجلسي): سيأتي بإسناده في باب عائشة"²⁴. وكان ذلك «الكذب» وطيد الصلة بالسياسة وهو ما تصرّح به أخبار أخرى من قبيل ما يروى عن الإسكافي المعتزليّ من "أنّ معاوية وضع قوماً من الصحابة وقوماً من التابعين على رواية أخبار قبيحة في عليّ عليه السلام، يقتضي الطعن فيه والبراءة منه وجعل لهم جعلاً يُرغب في مثله فاختلفوا ما أرضاه، منهم أبو هريرة وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة ومن التابعين عروة بن الزبير"²⁵.

²² انظر السفر الثاني من الكتاب، ص 326-327 حيث يقول: "وهنا تبرز علامة استفهام كبيرة [...] وهي الموت المفاجئ المبكر لفاطمة ابنة قائد الثورة وزعيمة المعارضة، لقد توفيت ولم تبلغ الثلاثين ولم يُعهد في بني هاشم الموت المبكر بل طول العمر النسبي، وهل موت فاطمة بتلك الصورة المفاجئة كان هو الحلّ الأكثر دهاءاً والبديل لاقتراح ابن الخطاب بتحريق بيتها بمن يجتمع فيه؟".

²³ انظر مثلاً السفر الأوّل، محمّد والصحابة، ص 16، وكذلك ص 175

²⁴ المجلسي، بحار الأنوار، ج 22، ص 102

²⁵ المصدر نفسه، ج 30، ص 401.

والملاحظ أنّ أبا هريرة كان في مثل هذه الأخبار على رأس القائمة لأنّه يمثّل رواية الحديث في المنظور السنّي، وهو إلى ذلك منحاز إلى بني أمية من الناحية السياسيّة فكان مدخلاً مناسباً للطعن في رواية أهل السنّة في مصنّفات الشيعة وكتبهم القديمة والحديثة التي اخترنا التمثيل عليها بكتاب اللبّاني عبد الحسين شرف الدّين الموسوي أبو هريرة²⁶.

يصرّح الموسوي في بداية كتابه بأهدافه من وراء ما صنّف في أبي هريرة فيصف كتابه بأنّه "دراسة لحياة صحابيّ روى عن رسول الله صلّى الله عليه وآله فأكثر حتّى أفرط وروت عنه صحاح الجمهور وسائر مسانيدهم فأكثر حتّى أفرطت أيضاً، ولا يسعنا إزاء هذه الروايات أن نبحت عن مصدرها لاتّصالها بحياتنا الدينيّة والعقليّة اتّصلاً مباشراً، ولولا ذلك لتجاوزناها"²⁷. هكذا يكون الكتاب حسب مؤلّفه دفاعاً عن الدين وانتصاراً له. ويستعمل الموسوي في كتابه عبارات غريبة عن كتب الشيعة في الغالب من قبيل حديثه عن «الخلفاء الأربعة» وكذلك «أمّهات المؤمنين التسع»²⁸. ونحسب أنّ استعمال مثل هذه العبارات ضرب من ضروب التقنيع حتّى لا يرمى الكتاب بالتهجّم والانتصار للمذهب، ذلك الانتصار الذي تكشف عنه ثنايا الكتاب. فالموسوي، وكتابه مخصّص مبدئيّاً لشخصيّة أبي هريرة، لا يدع فرصة تمرّ دون إبطان المقارنة بين خلافة عليّ وخلافة عثمان²⁹، ولا يضيع فرصة المفاضلة بين أبي بكر وعليّ معتبراً أنّ عليّاً هو الأفضل لأنّه هو الذي أدّى عن الرسول سورة التوبة في الحجّ³⁰، ويلجّ أيضاً على انتهازيّة أبي هريرة في الظاهر ولكنّ إلحاحه اتّخذ غالباً طابع التلميح إلى أنّ عليّاً كان منتصراً للذين محبّاً للأخرة في حين أنّ معاوية كان رجلاً دنياً مقبلاً عليها، فيروي مثلاً عن أبي هريرة أنّه كان يحبّ المضيرة "فيأكلها مع معاوية، وإذا حضرت الصلاة صلّى خلف عليّ، فإذا قيل له قال: مضيرة معاوية أدمم والصلاة خلف عليّ أفضل"³¹. ومجمل القول حول هذا الكتاب الذي اخترناه ممثلاً للمنزع الجداليّ في نقد الصحابة أنّه على الرغم ممّا أفصح عنه في البداية من دفاع عمّا يروي عن النبيّ، فإنّ أبا هريرة لم يكن سوى مدخل للاحتجاج على العقائد الإماميّة، وردّ الكثير من الأحاديث السنّيّة والطعن في مجاميع الحديث المرويّة عن غير أئمّة الشيعة، وهي مصدر الدين لدى الإماميّة، وقد تكون أحاديث السنّة بالنسبة إلى علماء الشيعة لا تعني شيئاً في المنظومة الدينيّة حتّى يدافعوا عنها.

²⁶ كان هذا الكتاب ملهماً لمحمود أبي رية لتأليف كتابه: شيخ المضيرة، أبو هريرة، على الرغم من الاختلاف المذهبيّ بين المؤلّفين، وانظر في ذلك: محمّد حمزة، الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث، ص 99-100.

²⁷ الموسوي، أبو هريرة، ص 5.

²⁸ المرجع نفسه، ص 7.

²⁹ المرجع نفسه، ص 29-30.

³⁰ المرجع نفسه، ص 124.

³¹ الموسوي، أبو هريرة، ص 207.

ث. البحث التاريخي

كان كتاب حياة عمامو أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام أبرز ما يمكننا التمثيل به على البحوث التاريخية المعنوية بالصحابة لعلاقته المباشرة بموضوع بحثنا. وهذا الكتاب، وهو في الأصل بحث جامعي في اختصاص التاريخ، هام في بابه، فهو يكشف أموراً كثيرة تساعد على ضبط مفهوم الصحبة انطلاقاً من القرآن والحديث وكتب التراجم والطبقات، ويركّز على انتماءات الصحابة القبلية والعشائرية وكذلك الفئات العمرية، ويسعى أيضاً إلى تفسير إسلام بعض الصحابة المبكر، ويحاول الكشف عن جوانب من علاقات الصحابة ببعضهم وبغيرهم من الفئات الاجتماعية خاصة في المدينة بعد الهجرة. لذلك كلّه يمكننا اعتبار هذه الدراسة هامة من زاوية البحث التاريخية، وخاصة إذا نظرنا في نتائجها التي ارتبطت بالخصوص بطبيعة العلاقات بين الصحابة والرسول، وبالعلاقات ببعضهم، وكذلك علاقة الصحابة بغير المسلمين. فقد أكدت حياة عمامو أنّ مختلف تلك العلاقات كانت محكومة بالوجود الشخصي للنبي، وأمكن لها أن تلاحظ "دور النبي في تحديد هذه العلاقات إذ تميّزت العلاقة التي ربطت بينه وبينهم بالطابع العمودي المتمثل في إصدار الرسول لأوامر ينفذها أصحابه بكلّ دقة لأنّ الامتثال لما يأمر به الرسول هو في حقيقة الأمر امتثال لأمر الله"³². ونظراً إلى مكانة الرسول الدينية فإنّه "استطاع أن يوجد التكتّل داخل أصحابه على الرغم من الاختلاف الظرفي وحالات التوتر المؤقتة"³³. والخلاصة المهمة من كلّ ذلك أنّ موت الرسول كان سبباً مباشراً لإحياء تلك الخلافات من جديد، فالواضح أنّ الرسول لم يقض عليها تماماً بل إنّ حضوره الشخصي قد أجل بروزها فقط، ولذلك فإنّ موته كان شرارة انطلاق الخلافات بداية من مسألة الخلافة "فيموته احتدّ الصراع بين الأنصار والمهاجرين القرشيين، وأعدت هذه الوفاة العداة القديم بين الأوس والخزرج، والصراع المعهود بين العشائر القرشية ذات النفوذ الاقتصادي والاجتماعي من ناحية والعشائر الأقلّ نفوذاً منها من ناحية أخرى"³⁴.

إنّ مثل هذه النتائج التي توصل إليها البحث التاريخي هامة بالنسبة إلينا لأنّها من بين ما حفّزنا على البحث في «صورة الصحابي»، فهي نتائج قد تتعارض في جوانب كثيرة مع ما وقر في الضمير الإسلامي حول الصحابة ومكانتهم وسلوكهم، وأنهم امتداد لتجربة النبوة. وبحث حياة عمامو التاريخي من جهة أخرى، وإن تخلّى في جانب كبير منه عمّا يعتبر من الثوابت لدى عامّة المسلمين، فإنّه لم يسع إلى التشكيك في كلّ الأخبار

³² حياة عمامو، أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام، ص 300.

³³ المرجع نفسه، ص 304.

³⁴ المرجع نفسه، ص 305.

لذلك تعامل مع النصوص القديمة بطرق مختلفة وفق الغاية من الاستشهاد بها، فبوثق بها مرّة ويقع التشكيك فيها ورفضها مرّة أخرى³⁸. هذا إضافة إلى إهمال كَلّي للعامل النفسي المنتج لمثل تلك النصوص، ليجيب في صيغة قطعية وثابتة على كلّ الأسئلة التي قد تُطرح. ولعلّ ذلك يكون نقطة الاختلاف الجوهرية بين هذا المنهج التاريخي الوضعاني والمنهج التاريخي النقدي الذي طرّق هو بدوره موضوع الصحبة والصحابة.

ح. البحث التاريخي النقدي

اخترنا التمثيل على هذا الصنف من البحوث المعنوية بالصحابة بفصل محمد حمزة فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي، ونحسب أنّ الفصل كان نتيجة اهتمام الباحث بالحديث النبوي وخاصّة بمكانته في العصر الحديث³⁹. ولذلك فإنّه في فصله ما انفكّ يلحّ على دور المؤسسة الدينية الحديثة في تثبيت ما استقرّ في الضمير الإسلامي عن فضائل الصحابة وهذا بيّن من خلال بداية بحثه المتضمّنة لفتوى رابطة العلماء المسلمين لسنة 1967 الملحة على فضل الصحابة وتعديل الله لهم، وخاتمة البحث التي تضمّنت فتوى ثانية لمنظمة المؤتمر الإسلامي الناصّة على أنّ "كلّ من شكّك في حديث من أحاديث الصحاح فهو مرتدّ"⁴⁰.

إنّ هاجس الباحث إذن هو النظر في كيفية تعامل المسلمين اليوم مع الحديث النبوي، ذلك الحديث المروي عن الصحابة الذين نسبت إليهم الفضائل حتّى يتمّ تأكيد أمانة نقلهم. غير أنّ أمانة النقل لم تكن السبب الوحيد المتحكّم في نسبة فضائل معينة إلى الصحابة ودرئها عن آخرين، فقد كان للعامل السياسي أثر مهمّ في توجيه الفضائل، وقد بيّن محمد حمزة من خلال الفضائل المنسوبة إلى الخلفاء الأربعة، وسعد بن عباد وأهل البيت أنّ العامل السياسي كان العامل الفاعل في توجيه مادّة الفضائل المبنوثة في كتب الحديث بغاية ما يسمّيه «تعديل التاريخ» الذي "كان يقتضي عمليّات حذف وانتقاء وإقصاء وتركيب لمواقف عديدة"⁴¹. ولم يهمل محمد حمزة كذلك المقارنات الضرورية بين الموروثين السنّي والشيعي ليصل إلى نتيجة مفادها "أنّ مجاميع الحديث السنّي والشيعيّة وكذلك أبواب الفضائل التي أثبتتها علماء الحديث داخلها [...] تكشف عن وجود تراثين متقابلين، واحد سنّي والآخر شيعي، يسعى كلّ تراث إلى إثبات حقائقه بنفي الآخر واستبعاده ورميه في دائرة الخطأ

³⁷ يقول عبد الرحمان بدوي في ترجمة لامنس وعند تعرّضه لكتابه حول فاطمة: "وأشع ما فعله خصوصاً في كتابه «فاطمة وبنات محمد» هو أنّه كان يشير في الهوامش إلى مراجع بصفحاتها، وقد راجعت معظم هذه الإشارات في الكتب التي أحال إليها فوجدت أنّه إمّا يشير إلى مواضع غير موجودة إطلاقاً في هذه الكتب، أو يفهم النصّ فهماً ملتويّاً خبيثاً، أو يستخرج إلزامات بتعسف شديد يدلّ على فساد الذهن وخبث النية"، موسوعة المستشرقين، ص 504.

³⁸ يلتقي لامنس في ذلك مع المدرسة الأنجلوسكسونية في تعاملها مع المصادر، راجع: أمانة الجبلاوي، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد، ص 150.

³⁹ في هذا الإطار يندرج بحثه: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، وللباحث أيضاً كتاب آخر يتعلّق بالحديث النبوي عنوانه: علوم الحديث، تونس، المركز القومي للبيداغوجي 1996.

⁴⁰ محمد حمزة، فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي، ص 77، وكذلك الهامش 127، ص 113.

⁴¹ المرجع نفسه، ص 86.

والضلالة⁴². وهذه النتيجة هامة بالنسبة إلى بحثنا لأن «صورة الصحابي»، كما سنرى لاحقاً، ترمي إلى أغراض جدلية ناتجة عن الصراع السياسي والعقائدي الذي شهده التاريخ الإسلامي، فكان كلّ من التراثين المتقابلين يبحث عن مستندات لمواقفه، ومن بين تلك المستندات الصور التي تمّ تشكيلها للصحابة حتّى تكون مرجعية عقائدية ومن ثمّ سياسية واجتماعية.

إنّ السمة البارزة في فصل محمد حمزة هي ذلك الحسّ النقدي إزاء المرويّات عن النبيّ، غير أنّه أحياناً يسقط في تبني بعض مواقف خصوم أهل السنّة وخاصّة المواقف الشيعية ولنضرب على ذلك مثلاً. ففي معرض حديثه عن الاهتمام بسند الحديث دون متنه يقدّم خبراً من صحيح البخاري حول فضائل عبد الله بن سلام الذي يروى أنّه نزلت في شأنه آية الأحقاف 10/46، وأنّ النبيّ خصّه بالتبشير بالجنّة، ويعلّق بعد إثبات الخبر بأنّ البخاري يورده في صحيحه: "دون نظر في إمكان أن يكون اليهود سرّبوا هذه الرواية ضمن ما سرّبوه من إسرائيليات"⁴³. ونحن لا نقطع باستحالة ما ذهب إليه محمد حمزة، غير أنّنا لا نقصي إمكانيّات أخرى من قبيل أنّ الحديث من وضع الأمويين مثلاً لعلاقتهم الوطيدة بابن سلام، أو حتّى إلى أبعد من ذلك فمن الممكن أن يكون الخبر موضوعاً للإعلاء من شأن ابن سلام ليحمّله وظيفة الشهادة على صدق نبوة محمد وهو المنتمي أصلاً إلى بني إسرائيل.

وبقطع النظر عن ذلك فإنّ البحث يبقى هاماً، من ربط الأخبار بما عرفه التاريخ الإسلاميّ من تقلّبات خاصّة بعد موت الرسول، وأهمّهما ما يتعلّق بقضية الخلافة وحاجة كلّ فريق إلى الاستناد إلى المنسوبات إلى الرسول لتبرير مواقفه، إضافة إلى دور المتخيّل في نسج صورة للصحابة متعالية للردّ على الخصوم أحياناً وتثبيت العقائد والأحكام أحياناً أخرى، فغدا الصحابة لدى المسلمين رموزاً تتجاوز التاريخ وتُرسّم لهم صور ميثية بالأساس كانت محلّ نظر صنف آخر من الدراسات.

خ. المنهج الأنثروبولوجي التأويلي

يبقى العمل المرجعيّ المستند إلى التأويل أساساً لدراسة موضوع يتعلّق بالصحابة هو فصل كلود جيليو (*Claude Gilliot*) «صورة ابن عبّاس الميثية». وقد كان هذا البحث، وهو في الأصل نابع من اهتمام جيليو بالتفسير القرآنيّ وخاصّة تفسير الطبري⁴⁴، مفصّحاً عن مسلّمته منذ عنوانه في أنّ ابن عبّاس يمثل صورة

⁴² المرجع نفسه، ص 90.

⁴³ محمد حمزة، فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي، ص 97.

⁴⁴ يقول كلود جيليو في بداية فصله:

نسجها المتخيّل الإسلاميّ، فنزاع بذلك سمة التاريخيّة عن الأخبار الواردة في شأنه في طبقات ابن سعد بالخصوص وهي مدوّنة بحثه الأساسيّة.

واستناداً إلى أخبار ابن عبّاس في طبقات ابن سعد يقسم جيليو تلك الأخبار إلى خمس مراحل هي طفولة ابن عبّاس، ووفاته، واتّساع علمه إجمالاً، وعلمه بالقرآن، وحضوره بين الصحابة والخلفاء. ولعلّ أهمّ ما جاء في فصل جيليو بالنسبة إلينا هو تحليله لرمزيّات عديدة واردة في أخبار ابن عبّاس وتنزيلها في تاريخ الأديان عامّة، مثل تعرّضه لمسألة تحنيك ابن عبّاس بريق النبيّ⁴⁵، وكذلك في ما يتعلّق بالطائر الذي داخل أكفان ابن عبّاس أثناء دفنه⁴⁶. وقد بدا لنا هذا التنزيل مهماً لما فيه من اعتبار لما أضفاه المتخيّل الجمعي الإسلاميّ على شخصيّة محوريّة في شتّى العلوم الإسلاميّة، ولربط ذلك المتخيّل بسياق الفكر الديني الكوني بصورة عامّة.

من جهة أخرى لم يكن ما أنتجه المسلمون من متخيّل حول ابن عبّاس، وفيه الأصيل والطارئ، بغاية التخييل فحسب، بل إنّ في طرح جيليو إلحاحاً على وظائف صورة ابن عبّاس في التّاريخ، فقد أسقطت كلّ المجموعة الإسلاميّة وبكلّ مكوناتها المختلفة نظرتها إلى نفسها على هذه الصورة المثال⁴⁷.

3. المقدّمة الثالثة: منهج البحث

إنّ الصراعات المذهبيّة والعقائديّة التي بدأت تتفاقم في التّاريخ الإسلاميّ منذ القرن الأوّل للهجرة، سواء كانت لغايات سياسيّة أو إيمانيّة، ولّدت في آخر المطاف مقالات وقرراً. والجدير بالملاحظة أنّ من بين أسس تلك الفرق على اختلافها يستوقفنا قولها في الخلفاء الأربعة الأوائل وكذلك الحسن بن عليّ ومعاوية، وهؤلاء السّنة هم الذين اجتمعت فيهم الخلافة وصحبة النبيّ. وبالإضافة إلى ذلك قول تلك الفرق في الصحابة، وهو قول وثيق الصلة بعقائد الإسلاميين في صاحب الكبيرة، وتأرجحه عندهم بين الإيمان والكفر. ولم يكن القول في صاحب الكبيرة سوى البذرة الأولى التي أنتجت مقالة الخروج التي استوجبت مقالات رادّة عليها، فكانت المرجئة والجبريّة والقدريّة التي خرجت المعتزلة من رحمها، ثمّ قامت الحنبلية رادّة عليها، وبينهما كانت الأشعريّة ساعية إلى التوفيق⁴⁸. وما يهمننا هنا أنّ مقالة الخوارج المتولّدة عن التحكيم كانت قائمة على إكفار

« Ceux qui sont habitués à la lecture des commentaires coraniques classiques qui, comme celui de Ṭabarī (m. 310/923), [...] rencontrent fréquemment le personnage-clef qu'est 'Abdallāh b. 'Abbās (m.68/ 687); la tradition musulmane se plaît à voir en lui le père de l'exégèse coranique », *Portrait mythique d'Ibn 'Abbās*, p. 127.

⁴⁵ C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn 'Abbās », pp. 143-144.

⁴⁶ *Ibid*, p. 148.

⁴⁷ C. Gilliot, « Portrait mythique d'Ibn 'Abbās », p. 182.

⁴⁸ راجع: المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، ص 35.

صاحب الذنب الكبير، ولم يكن صاحب الذنب في البداية سوى معاوية، وعليّ حين حَكَم، والحكمين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعريّ. ولذلك لم يكن بدّ عند أهل السنّة بداية من ابن حنبل خاصّة وأبي الحسن الأشعريّ من بعده إلا الدفاع عن صحابة النبيّ، وتحريم الخوض في ما جرى بينهم من صراع وتقاتل.

غير أنّ ما قرّره المتكلّمون لم يكن لوحده كافياً لتنزيه الصحابة والكفّ عمّا شجر بينهم، فطفق المسلمون في شتى مجالات اختصاصاتهم يُعلون من شأن الصحابة، فزيّنوا، وهذّبوا، ودرؤوا، وكفّوا، وسكتوا، ولكن دون أن يمحوا بالكليّة ما قد يكون حصل في التاريخ من نزاعات بين جلّة الصحابة، بحكم نزوعهم إلى الجمع والتصنيف ممّا يجعل الكثير من الروايات تقلت في كثير من الأحيان من سلطة المعتقد، وكذلك لأنّ القرون الأولى لم تتسم بانغلاق القرون المتأخّرة، فما هو محرّج ومحرّج في زمن متأخّر قد كان مسموحاً به أيام قوّة الدولة الإسلاميّة.

لم نجد بدّاً من هذا التقديم لأنّ منهجنا العامّ في البحث يقوم أساساً على كفيّة تحويل ما قد يكون وقع في التاريخ ممّا يخدش الضمير الإسلاميّ إلى صورة يستسيغها المؤمن ويطمئنّ إليها، فيقنع بأنّ دينه قد وصله عن طريق أعلام لم يَجُد التاريخ بمثلهم ولن يجود، فيحنّ إليهم، ويسعى إلى الاقتداء بهم ابتغاء مرضاة الله ورسوله. فيغدو الصحابة صوراً متعدّدة ولكنّها في الوقت نفسه منسجمة متألّفة تتعالى على التاريخ عبر الصورة المرسوم لهم ليشكّلوا ما يمكن تسميته بالتاريخ المتعالى، وهو ما يمكن اختزاله في الشكل الآتي:

تاريخ ← يتحوّل عن طريق الصورة إلى ← تاريخ متعال

من هنا كان بحثنا في كلّ فصوله منطلقاً ممّا تطرحه قضية معيّنة من إشكاليّات غير مقبولة في الضمير الإسلاميّ، لننتقل بعد ذلك إلى محاولة بيان كفيّة رسم صورة صحابيّ معيّن لدى المسلمين، بحيث يتمّ درء كلّ ما من شأنه أن يخلّ بما ينسب إلى الصحابة من فضائل ومناقب أو يخلّ بعدالة واحد منهم.

ولا ينبغي أن يفوتنا التأكيد أنّ «صورة الصحابيّ» وهي في مصنّفات القدامى ومن سار على نهجهم من المحدثين ضاربة في المتخيّل، تستقي مادّتها من بنى ذهنيّة مخصوصة غلبت عليها القداسة وأغرقت في الميث، فكانت الكثير من الفضائل المنسوبة إلى الصحابة تنتمي إلى جنس الخوارق وتشتبك في ذلك مع ما يروى من معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء. هذا بالإضافة إلى أنّ ذلك ليس خاصّاً بمذهب دون آخر في الفكر

الإسلامي⁴⁹ أو عصر دون عصر، فالغايات وحدها تتلّون بإكراهات التاريخ والسياسة والاجتماع، أمّا الآليات والوسائل فتكاد تكون ثابتة.

إنّ الصحابة في بحثنا يشكّلون صوراً، والصورة إنتاج تعاضد الفكر الإسلاميّ والمتخيّل لصياغتها، ونقول ذلك من باب التجاوز لا غير لأنّ المتخيّل نفسه إنتاج فكريّ. ولما كانت أجيال المسلمين المتلاحقة تضي على الصحابة ممّا أنتجته بناهم الذهنيّة والفكريّة من متخيّل أصبح «الصحابيّ» في آخر الأمر موضوع تمثّل اجتماعيّ بالأساس.

التمثّل الاجتماعيّ (la représentation sociale) نظريّة قائمة الذات استندنا إليها في هذا البحث، ولعلّ ذلك شيء من الجدّة نطمح إلى إضافتها إلى ما اطّلنا عليه من بحوث اهتمّت بالصحابة وأشرنا إلى بعضها سابقاً. ورمنا في هذا السياق التعرّض إلى أبرز ملامح هذه النظريّة التي أخذت أبعاداً كبيرة في الدراسات الحديثة الغربيّة على وجه الخصوص.

أ. نظريّة التمثّل الاجتماعيّ

أصبح البحث في التمثّلات الاجتماعيّة مجال اختصاص في علم النفس الاجتماعيّ، بعد أن كانت انطلاقة الأولى مع عالم الاجتماع الفرنسي إيميل دوركايم (Emile Durkheim) في أواخر القرن التاسع عشر، حين بحث في موضوع «التمثّلات الفرديّة والتمثّلات الجماعيّة»⁵⁰. وقد كان بحث دوركايم قائماً في أغلبه على النظر في طبيعة التمثّلات الفرديّة ونقد التفسير البيولوجي للذاكرة، فلئن كانت مجموعة بشريّة ما مكوّنة من أفراد، وهذا ما لا يمكن إنكاره، فإنّه لا يمكن تفسير الذاكرة الجماعيّة والنظر فيها استناداً إلى قواعد البيولوجيا، فالجهاز العصبي وآليات عمله لا يمكنها وحدها تفسير سيرورة الذاكرة الجماعيّة. وينبني رأي دوركايم على أنّ التمثّلات الفرديّة مستقلة وقائمة على قواعد البيولوجيا، والتمثّلات الجماعيّة هي أيضاً مستقلة ولها قوانينها

⁴⁹ يذهب محمّد الجويلي في كتابه: الزعيم السياسي في المخيال الإسلاميّ حين يقارن بين تصوّر الزعيم في الفكر السنّي ونظيره في الفكر الشيعي إلى أنّ صورة الزعيم السنّي واقعيّة في حين أنّ صورته لدى الشيعة متعالية فيقول مثلاً: "لقد كان التصرّح السنّي للزعيم تصوّراً واقعياً، تاريخياً، تقوده خلفيّة «براجماتيّة»، منفعيّة، تلخصها مقولة الرجل المناسب في المكان المناسب، وتستوجبها طبيعة الواقع السياسيّ في تناقضاته المتعدّدة، فلم يقع تجريد الزعيم من جوهره الزمنيّ والتسامي به إلى مرتبة متعالية على البشريّ، فهو ككلّ البشر ضعيف وقويّ، قادر وعاجز، كائن نسبيّ، في مقابل الزعيم الشيعيّ الكامل المطلّق"، ص ص 100-101، ويتردّد المعنى نفسه تقريباً في ص ص 109-110، 112-113، 116، 119-120. ويكفي أن ننظر في فضائل الخلفاء، وقد كان من بينهم صحابة، وتعرض لهم الجويلي، في كتب السنّة لنقف على عكس ما ذهب إليه تماماً، وحتى لا نعدّد الأمثلة هنا نحيل على، المحبّ الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة، حيث يتجلّى الله لأبي بكر، ص 193، ويكتب اسم الخليفة على العرش، ص 194، ويصرع عمر الجنّ، ص 337، وتُظلم الأرض لموته، ص 461، ... ولا يبعد الأمر كثيراً حين ننظر في حوار الخلفاء من الصحابة في حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني.

⁵⁰ «Représentations individuelles et représentations collectives», in *Revue de métaphysique et de morale*, VI, (1898), pp. 273-302. وأعيد نشر هذا الفصل في: و

Sociologie et philosophie, Paris, PUF, 1967, pp. 1-48.

الخاصّة، فهي خارجة تماماً عن الوعي الفردي، ولا تتأتّى من الأفراد المعزولين بل من انتظامهم داخل مجموعة بشرية ما، فكان دوركايم في كلّ ذلك منتصراً لنظرة عالم الاجتماع⁵¹.

استفاد الدارسون لاحقاً من طرح دوركايم ولا سيّما مارسيل موس (*Marcel Mauss*) في بداية القرن العشرين عند بحثه في الأساطير والعقلية البدائية والتمثّلات الدينية⁵².

غير أنّ التطوّر الحقيقي لمفهوم التمثّلات الاجتماعية الذي دشّنه علم الاجتماع سيكون في إطار علم النفس الاجتماعي مع سيرج موسكوفيشي (*Serge Moscovici*) فالإيه يعود فضل ضبط النظرية من خلال بحثه في «التحليل النفسي: صورته وجمهوره» (*La psychanalyse; son image et son public*) الذي ظهر سنة 1961، وكان منطلقه التساؤل عن كيفية تقبّل عامّة الناس للتحليل النفسي، فأدى ذلك إلى بلورة نظرية كاملة أخذت توجّهات كثيرة في إطار علم النفس الاجتماعي.

وبالعودة إلى ما طرحه موسكوفيشي، فإنّ التمثّل الاجتماعي يعني شكلاً من أشكال المعرفة، وتحدّد تلك المعرفة انطلاقاً من أمثلة (*modèles*) ثقافية واجتماعية تضبط أطراً عامّة لتوجيه السلوك وفهم الواقع وتأويله وإعادة بنائه⁵³. والتمثّل الاجتماعي نشاطٌ ذهنيّ يمكّن الإنسان من إدراك واقعه المادي والاجتماعي⁵⁴. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ التمثّل الاجتماعي باعتباره ضرباً من ضروب المعرفة، يتشكّل اجتماعياً ويهدف إلى بناء حقيقة مشتركة بين مجموعة بشرية ما⁵⁵.

وتوصف التمثّلات في هذه النظرية بأنّها اجتماعية لعدّة أسباب أهمّها أنّها مشتركة بين أفراد المجموعة، وكذلك لأنّها تتشكّل اجتماعياً عبر العلاقات داخل المجموعة، وهي إلى ذلك تتحدّد وفق الوضع الاجتماعي لمنتجها، وكذلك وفق القيم الاجتماعية والأيدولوجيات، وتهدف أساساً إلى تكريس هوية اجتماعية معينة، وتوجّه أيضاً أنواع الخطاب.

⁵¹ يقول دوركايم:

« Les représentations collectives sont extérieures aux consciences individuelles, c'est qu'elles ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours; ce qui est bien différent », *Ibid*, p. 35.

⁵² J. M. Seca, *Les représentations sociales*, p. 18.

⁵³ S. Moscovici, *La psychanalyse; son image et son public*, p. 47.

⁵⁴ المرجع نفسه، ص 26-27.

⁵⁵ D. Jodelet, « Représentations sociales: un domaine en expansion », in D. Jodelet (Ed), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1989, p. 36.

وتحدّد دونيس جودولي (Denise Jodelet)، واحدة من أهم المنظرين في ما يتعلّق بنظرية التمثّل الاجتماعي خمس خصائص جوهرية للتمثّلات وهي⁵⁶:

• أنّها دائماً تمثّل لشيء أو لشخص ما.

• أنّ لها طابعاً متخيلاً.

• أنّ لها طابعاً رمزيّاً ذا دلالة.

• أنّ لها طابعاً بناءً.

• أنّ لها طابعاً مستقلاً وخلقاً.

وللتمثّل الاجتماعي أربع وظائف أساسية⁵⁷:

• وظيفة معرفية: وذلك لأنّ التمثّلات الاجتماعية تخوّل للأفراد فهم الواقع وتفسيره بإدراجه ضمن إطار مقبول بالنسبة إليهم وذلك بتطويعه لمنظومة القيم والأفكار التي يعتقدونها. ومن هنا فإنّ التمثّلات الاجتماعية تسهّل عملية التواصل الاجتماعي بتحديد إطار مرجعيّ موحد يسمح بتبادل المعرفة ونقلها ونشرها.

• وظيفة تحديد الهوية: إنّ الاشتراك في التمثّلات الاجتماعية بين أفراد مجموعة بشرية ما يحقّق ضرباً من الخصوصية ويحافظ عليها، وفي الوقت نفسه يرمي بمجموعات بشرية أخرى في دائرة الإقصاء.

• وظيفة توجيهية: وذلك أنّ ما ترسخ من تمثّلات اجتماعية توجه إلى أشكال معينة من السلوك وردود الأفعال وهذا ناتج عن ثلاثة عوامل أساسية وهي أنّ التمثّلات الاجتماعية تحدّد غاية وضعية ما، وهي أيضاً نظام غرابة للمعارف حتّى يصبح الواقع مطابقاً للتمثّل. وأخيراً فإنّ التمثّلات الاجتماعية تحدّد ما هو مقبول ومباح وما هو مستهجن ومحظور.

• وظيفة تبريرية: وتتخلّص هذه الوظيفة في أنّ التمثّلات الاجتماعية تبرّر ما يؤخذ من مواقف وأحكام تجاه مجموعة أخرى تختلف تمثّلاتها واعتقاداتها وآراؤها.

⁵⁶ D. Jodelet, « Représentations sociales: phénomènes, concept et théorie », in *Psychologie sociale*, p. 371.

⁵⁷ J. C. Abric, « Les représentations sociales: aspects théoriques », in *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994, pp. 15- 18.

فنتحدّث مثلاً عن التمثيل الشكلي أو الفوتوغرافي لمشهد ما. وتحديداً، فإنّ التمثّل هو الفعل الذي بواسطته نقدّم من جديد وعلى شكل آخر مشهداً معيّناً⁵⁹، وبناء على ذلك يستنتج موليني أنّ "لفظة تمثّل تعني إذن الفعل في حين أنّ لفظة صورة تشير إلى الشكل، فالصورة هي الشكل الذي اخترنا أن نمثّل به الشيء"⁶⁰.

إنّ الصورة بهذا المعنى هي نتيجة تمثّل ما، وينطبق هذا الأمر على بحثنا، فصورة الصحابة كما رسمتها الأدبيّات الإسلاميّة السنيّة بالخصوص من خلال الفضائل والمناقب والأخبار نابعة من تمثّل مخصوص لجيل الصحابة ودورهم في الإسلام، غير أنّه تمثّل اجتماعي أيضاً، أي إنّ له وظائف اجتماعيّة تمسّ العقائد والسلوك فتتلوّن الصورة وفق ذلك بإكراهات تاريخيّة وحضاريّة مختلفة. وقادنا كلّ ذلك مجتمعاً إلى مدوّنة بحثنا ومنهجه وكيفيّة تبويبه.

ت. مدوّنة البحث

كان من المفروض لأوّل وهلة أن نبحت عن «صورة الصحابي» في كتب التراجم والطبقات والرجال، غير أنّنا أثّرنا كتب الحديث لأسباب تتعلّق أساساً بالأهداف المرسومة من وراء هذا البحث وتتلخّص في أنّنا لا نرمي إلى الوقوف على ما قد يكون حصل في التاريخ الإسلامي المبكّر، بقدر سعيينا إلى النظر في ما استقرّ في الضمير الإسلامي عن جيل الصحابة. ورأينا أنّ كتب التراجم والطبقات والتاريخ تكشف في ثنايا ما تورده من أخبار، مهما حاولت التزيين، عمّا من شأنه ألا يستجيب لصورة الصحابة المتعالية لدى المسلمين، ودوّنا ما يقوله ابن الصلاح عند تعرّضه لمعرفة الصحابة في مقدّمته: "هذا علم كبير، قد ألفت الناس فيه كتباً كثيرة، ومن أحلاها وأكثرها فوائد كتاب الاستيعاب لابن عبد البرّ، لولا ما شأنه به من إيراده كثيراً ممّا شجر بين الصحابة، وحكاياته عن الأخباريين لا المحدثين، وغالب على الأخباريين الإكثار والتخليط فيما يروونه"⁶¹. في حين أنّ كتب الحديث، وهي في حاجة ماسّة إلى تعديل كلّ الصحابة حتّى تشرّع لرواياتها وتحفظ أمانتها⁶²، تسعى جاهدة من خلال الفضائل وغيرها من الأخبار والأحاديث إلى درء ما شجر بين الصحابة، والحكم على كلّ ما

⁵⁹ P. Moliner, *Images et représentations sociales*, p. 147.

⁶⁰ المرجع نفسه، ص 147.

⁶¹ مقدّمّة ابن الصلاح، ص 485.

⁶² لقد كان المحدثون في حاجة إلى مقولة تعديل كلّ الصحابة، وكانوا في الوقت نفسه أيضاً في حاجة إلى الإكثار من عددهم، وبكفي هنا أن نقارن بين مفهوم الصحبة عندهم وعند الأصوليين للوقوف على ذلك، فلنن كان الصحابي على ما قرّر البخاري المحدث هو "من صحب النبي، أو راه من المسلمين"، صحيح البخاري، كتاب فضائل أصحاب النبي (ص)، باب فضائل أصحاب النبي (ص)، فإنّ الأصوليين قد اختلفوا في تعريف «الصحابي» غير أنّ أغلبهم لا يوافق رأي المحدثين مشروطاً ملازمة النبي والأخذ عنه، انظر في ذلك، حمّادي نويب، السنّة بين الأصول والتاريخ، ص ص 186-187. وكان الاختلاف بين الأصوليين والمحدثين في تعريف «الصحابي» دافعاً لبعض الباحثين بأن يسم الأوّل بأنّه تعريف نظري والثاني بأنّه عملي، راجع: العادل خضر، الأدب عند العرب، ص ص 295-296.

يخلّ بعدالة أحد الصحابة بالوضع والاختلاق⁶³ فكانت كتب الحديث من هذه الزاوية أقرب إلى الضمير الإسلامي، وأنسب بالنسبة إلينا لأن نستخرج منها الصورة، وهي هدفنا لا التاريخ الذي هو عنصر مساعد لبيان تحويل «الواقع» إلى مثال.

من جهة ثانية اتخذت فضائل الصحابة المبنوثة في كتب الحديث النبويّ في غالب الأحيان شكلاً قصصياً⁶⁴، حُمّل رموزاً وأبان عن تصوّرات المسلمين سواء كانت أصيلة أو طارئة، وغدّاها المتخيّل الذي اقترن خطأ بما يطلق عليه الثقافة الشعبيّة دون الثقافة العالمية. وما لاحظناه من خلال اطلاعنا على كتب الحديث، وهي المنتمية إلى أرقى اختصاصات الثقافة العالمية لقيامها نظرياً على التحري والتثبت في الرواية وطرقها، أنّها كتب اخترقها المتخيّل بوصفه نمطاً من أنماط التفكير. ولا نقصد هنا ما يعنيه المحدّثون بالوضع في الحديث، فتلك قضية أخرى، إنّ ما نقصده أساساً أنّ ما روي عن النبيّ أو نسب إليه، وما أثبت من أخبار الصحابة وفضائلهم يكشف في كثير من الأحيان عن آفاق ذهنيّة وبنية معرفيّة تنهل من مخزون ثقافيّ محمّل بالرموز القابلة دائماً للتأويل بوضعها في سياقها التاريخي والكشف عن أغراض الخبر العفائيّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

ولمّا رأينا أنّ المتخيّل في ما يتعلّق بفضائل الصحابة قد اخترق كتب الحديث المعبرة أكثر من غيرها عن الضمير الإسلاميّ اخترناها مدوّنة لبحثنا انسجاماً مع الموضوع العامّ المتعلّق بالصورة. غير أنّ كتب الحديث عديدة لا يمكن أن تكون مدوّنة كلّها لبحث واحد فاخترنا منها ما يمثلها وفي مقدّماتها ما يُعرف بالكتب التسعة نظراً إلى قيمتها الكبيرة لدى المسلمين فهي المقدّمة عندهم⁶⁵. هذا بالإضافة إلى اعتمادنا أيضاً على **المستدرک علی الصحیحین** للحاكم النيسابوري (ت 405 هـ) ففيه تنمّة لما لم يثبته البخاري ومسلم على شروطهما من الصحيح، وكذلك **المعجم الكبير للطبراني** (ت 360 هـ)، نظراً إلى أنّه من أكثر كتب الحديث عناية بفضائل الصحابة وأخبارهم ونقف فيه على روايات كثيرة لم تثبتها الكتب التسعة. واخترنا كذلك من شروح الأحاديث، وهي متأخرة في معظمها، أكثرها شهرة أي **فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني** (ت 852

⁶³ لأن كانت وسيلة القدامى في ذلك تستند في الغالب إلى السند فإنّها في بعض الدراسات الحديثة تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد السياسيّة والأيدولوجيّة ومن ذلك ما يقوله محسن عبد الناظر: "إنّ النقد الموضوعي يوجب ردّ كلّ حديث فيه تطاول على أحد الخلفاء الراشدين، أو الصحابة الذين مات رسول الله (ص) وهو عنهم راض، وحمله على نزعة سياسيّة أو عقائديّة دفعت صاحبها إلى طمس الحقائق ونسبة خصومات عصره إلى الصحابة"، مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلاميّة، ص 400.

⁶⁴ حول الطابع القصصي في الحديث النبوي انظر:

El Calamawy, « Narrative Elements in the Hadith Literature », in Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, pp. 308-316.

⁶⁵ هي الصحاح السنّة أي صحيح البخاري (ت 256 هـ) وصحيح مسلم (ت 261 هـ)، وسنن ابن ماجة (ت 273 هـ)، وأبي داود (ت 275 هـ)، والترمذي (ت 279 هـ) والنسائي (ت 303 هـ)، إضافة إلى موطأ مالك (ت 179 هـ)، ومسند ابن حنبل (ت 241 هـ)، وسنن الدارمي (ت 255 هـ).

التراجم فعادة ما يكون تبرير التصنيف في تراجم الصحابة هو خدمة الحديث، ومن ذلك مثلاً يقول ابن عبد البرّ في مقدّمة الاستيعاب: "فإنّ أولى ما نظر فيه الطالب وعني به الراغب، بعد كتاب الله عزّ وجلّ سنن رسول الله (ص) [...] ومن أوكد آلات السنن المعينة عليها والمؤدّية إلى حفظها معرفة الذين نقلوها عن نبيهم رسول الله (ص) إلى الناس كافةً وحفظوها عليه وبلّغوها عنه وهم صحابته الذين وعوها وأدوها ناصحين محتسبين"⁶⁸. وكذا يلجّ ابن حجر فيقول: "فإنّ من أشرف العلوم الدينيّة علم الحديث النبويّ ومن أجلّ معارفه تمييز أصحاب رسول الله (ص) ممّن خلف بعدهم"⁶⁹.

كان انتصار تعريف المحدثين للصحبة الجانح إلى التوسيع مقارنة بالأصوليين وأليد حاجة تضخيم عدد المرويّات عن النبيّ، فكلمًا تأخرنا في الزمن تضخّم عدد المرويّات وهو ما يشير إليه قول ابن خلدون مثلاً: "واعلم أيضاً أنّ الأئمة المجتهدين تفاوتوا في الإكثار من هذه الصناعة والإقلال، فأبو حنيفة، رضي الله عنه، يُقال: بلغت روايته إلى سبعة عشر حديثاً أو نحوها، ومالك، رحمه الله، إنّما صحّ عنده في الموطأ وغايتها ثلاثمائة حديث أو نحوها، وأحمد ابن حنبل، رحمه الله تعالى، في مسنده خمسون ألف حديث، ولكلّ ما أذاه إليه اجتهاده في ذلك"⁷⁰. وأحوج هذا التضخّم في عدد المرويّات إلى تضخّم في عدد الصحابة ذلك أنّه "بالرجوع إلى كتب التراجم [...] نجد أنّ ابن سعد لم يترجم في مجلّده الضخم سوى لـ 582 صحابي من الرجال و526 امرأة من الصحابيّات [...] أمّا في ما يختصّ ببقية كتب التراجم فقد قدر بـ 3500 ترجمة بالنسبة إلى ابن عبد البرّ، و7500 ترجمة عند ابن الأثير، و12000 ترجمة عند العسقلاني"⁷¹. وعلى الرغم من تضخّم العدد عند العسقلاني فإنّه يقول: "ومع ذلك فلم يحصل لنا من ذلك جميعاً الوقوف على العشر من أسامي الصحابة بالنسبة إلى ما جاء عن أبي زرعة الرازي، قال: توفيّ النبيّ (ص) ومن رآه وسمع منه زيادة على مائة ألف إنسان من رجل وامرأة كلّهم قد روى عنه سماعاً أو رؤية"⁷².

وبالإضافة إلى مسألة عدد الصحابة تبرز في مصنّفات القدامى قضية ترتيب الصحابة. فقد كانت في كتب التراجم والطبقات معايير مختلفة في ترتيب الصحابة فابن سعد يقدّم الصحابة على أسس السابقة في الإسلام والهجرة والمشاركة في بدر ومدى القرابة من النبيّ، في حين كان المعيار الأبرز عند ابن خياط هو القرابة من

⁶⁸ ابن عبد البرّ، الاستيعاب، ج 1، ص 2.

⁶⁹ ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج 1، ص 3.

⁷⁰ ابن خلدون، المقمّة، ص ص 426-427.

⁷¹ حياة عمّامو، أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام، ص 85.

⁷² ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج 1، ص 4.

النبيّ فكان النسب فيه المحدّد لترتيب الصحابة، وبعد هذين المصنّفين اتّجه الأمر نحو التوحيد بتبني ترتيب الصحابة ترتيباً أبدياً لا يقيم وزناً للسابقة أو البلاء في الإسلام أو القرابة من النبيّ⁷³.

وبالرجوع إلى مدوّنة بحثنا التي حدّدناها سابقاً، فإنّ الصحابة الذين خصّصت لهم أبواب لذكر فضائلهم ومناقبتهم سيكون عددهم حتماً أقلّ من العدد الموجود في كتب التراجم والطبقات⁷⁴، ولكن المهمّ فعلاً هو ذلك الميل إلى توحيد الترتيب فيها. فالملاحظ أنّ التفريع الكبير يقوم على تقديم المهاجرين على الأنصار وداخل هذا التفريع نلاحظ ترتيباً داخلياً قائماً على تقديم فضائل الخلفاء الأربعة الأوائل كما تعاقبت خلافتهم في التاريخ ثمّ ذكر بعض الصحابة الآخرين دون كبير التزام بدور الصحابيّ في حياة النبيّ أو سابقته في الإسلام أو الهجرة مع تقديم الرجال على النساء عادة.

يبدو أنّ مثل هذا الترتيب قائم بالأساس على استلهاج التجربة السياسيّة التاريخيّة وليس من الغريب أن تبدأ كتب الفضائل من أغلب مجاميع الحديث بذكر الفضائل المنسوبة إلى أولئك الخلفاء وفق ترتيب الخلافة كما حصلت في التاريخ، فتسعى بذلك الفضائل المنسوبة إليهم "أولاً إلى حسم النقاش الذي افتتحه المعتزلة حول مدى أفضليّة كلّ خليفة على من سبقه، وتسعى ثانياً إلى طمس بعض المواقف القائلة بالفضل المطلق لمن استشهد من الصحابة في حياة النبيّ [...] وتعمل ثالثاً على تركيب صورة مثاليّة ومتعالية عن فترة الخلافة الراشدة"⁷⁵. إنّ تقديم الخلفاء الأربعة الأوائل في الترتيب إذن ينمّ عن ترتيب في الفضل ويبطن بالتالي تبريراً لتتابع الخلفاء كما حصل في التجربة الإسلاميّة السياسيّة الأولى. وكذا تقديم المهاجرين على الأنصار يحمل ضمناً فضلاً للمهاجرين ويبرّر استنثارهم بالسلطة السياسيّة خاصّة بعد اجتماع السقيفة إثر وفاة النبيّ، وما إقصاء سعد بن عبادة، زعيم المعارضة في ذلك الاجتماع، من أبواب الفضائل في صحيح مسلم، وقصر البخاري لفضائله على خبر واحد يبطن الذمّ، وهو من كبار الصحابة، ويقال إنّّه شهد بدر⁷⁶ إلاّ دليل على تدخّل السياسيّ في تحديد أصحاب الفضل من الصحابة في كتب الحديث⁷⁷. وفي الوقت الذي يقصى سعد بن عبادة تنسب الفضائل إلى أعلام لم يكن لهم شأن كبير في نشأة الإسلام إذ تأخّر إسلامهم أو مات النبيّ وهم ما زالوا أحداثاً. وبناءً على ذلك بدا لنا العامل

⁷³ راجع مناهج كتب التراجم والطبقات في ترتيب الصحابة في: حياة عمامو، أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام، ص ص 55-78.

⁷⁴ يمكن التمثيل على ذلك بما ورد في صحيح البخاري ومسلم، فالأول ذكر واحداً وأربعين صحابياً في الأبواب المخصّصة لفضائل الصحابة وفضائل الأنصار، أمّا الثاني فقد ذكر خمسة وأربعين صحابياً في كتاب فضائل الصحابة.

⁷⁵ المرجع السابق، ص 85.

⁷⁶ راجع ترجمته في: ابن الأثير، أسد الغابة، م 2، ص ص 221-224.

⁷⁷ انظر تدخّل السياسيّ في انتقاء أخبار سعد بن عبادة ونسبة الفضائل إليه في عدد من كتب الحديث والتراجم والتاريخ في: محمّد حمزة، فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخي، ص ص 86-90.

السياسيّ المحدّد الأبرز في اختيار النماذج الممثّلة، فكانت السياسة بمعناها الضيّق، أي تدبير شؤون المسلمين، والواسع الذي يشمل مجالات أخرى من حياة المجتمع الإسلامي، الخيط الرابط بين الصحابة الذين اخترناهم في هذا البحث للوقوف على صورهم.

وبالعودة إلى نصوص مدوّنتنا التي اخترناها للأسباب المذكورة آنفاً رأينا أنّ فضائل الصحابة، وهي كما قلنا تحمل خلفيّات سياسيّة صريحة أحياناً ومبطّنة أحياناً أخرى، تتركّز حول مفهومين كبيرين: الأوّل يمسّ الجانب الأخلاقي، وهو جانب شديد الاتّصال بالسياسة، والمفهوم الثاني يتعلّق بالناحية العلميّة، ولروابط العلم بالسياسة مظاهر كثيرة في التاريخ الإسلامي إلى الحدّ الذي جعل الجابري في مفتتح مشروعه لنقد العقل العربي يؤكّد أنّه: "ليس من الممكن فصل الثقافة عن السياسة في التجربة الثقافيّة العربيّة"⁷⁸. وجاء تأكّيد هذا بعد أن بيّن أنّ المعرفة في الفكر العربي تتأسّس على الأخلاق، أي أنّ الأخلاق أسبق، وذلك على عكس الفكر اليوناني-الأوروبي إذ تتأسّس الأخلاق على المعرفة⁷⁹.

نجد أنفسنا إذن أمام ثلاثة مستويات مترابطة أشدّ الارتباط يتأسّس كلّ واحد منها على الآخر: السياسة والأخلاق والعلم، وهي المستويات الثلاثة التي رأينا البحث من خلالها عن صورة الصحابي السياسيّة والأخلاقيّة والعلميّة.

لقد حكم علينا المنطق الداخلي للبحث أن نغضّ الطرف عن صحابة آخرين كثير كان من الممكن أن يشكّلوا نماذج في السياسة والأخلاق والعلم. وفرض علينا تصوّر البحث العامّ ألاّ نلتفت مثلاً إلى «الصحابيّات»، فلم يكن ذلك من باب الإقصاء. هذا بالإضافة إلى عدم تعرّضنا لمفاهيم قد يبدو بداهة أنّه يجب التعرّض لها وفي مقدّمتها مفهوم الصحبة، غير أنّنا أعرضنا عن ذلك بسبب خوض بحوث كثيرة في ذلك المفهوم من زوايا مختلفة فلم نر في أنفسنا القدرة على الإضافة فيه⁸⁰. هذا فضلاً عن أنّ بحثنا يتعلّق بمن اعتبرهم المسلمون السنّة من الصحابة بقطع النظر عن مدى صحّة صحبة أحدهم⁸¹.

⁷⁸ محمّد عابد الجابري، نقد العقل العربي 1: تكوين العقل العربي، ص 7.

⁷⁹ المرجع السابق، ص 30.

⁸⁰ راجع مثلاً: حياة عمّامو، أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام، ص ص 19-80؛ وكذلك: محمّد حمزة، الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث، ص ص 86-96؛ وانظر أيضاً: العادل خضر، الأدب عند العرب، ص ص 293-306.

⁸¹ نقول ذلك لأنّ مفهوم الصحبة كان موضوع جدل عقائديّ بين السنّة والشيعة بالخصوص إلى الحدّ الذي رمى فيه بعض الشيعة أهل السنّة باختلاق صحابة موهومين، راجع: المرتضى العسكري، خمسون ومائة صحابي مخلوق.

ج. تبويب البحث

لقد أكدنا سابقاً أنّ العامل السياسي المرتبط بالتنازع حول الخلافة وما نتج عنه من افتراق المسلمين فأدّى إلى طعن قسم منهم في الصحابة وعدالتهم بل وحتّى في إيمانهم، كان سبباً من بين الأسباب الداعية إلى رسم صورة للصحابة متعالية وخاصّة الخلفاء الأربعة الأوائل تبريراً لما حصل في التاريخ. وكان ذلك قادحاً بالنسبة إلينا لتخصيص الباب الأوّل من بحثنا لما وسمناه بـ: «المثال السياسي». ورأينا أنّ الخليفة الكامل في المنظور الإسلامي العامّ يجمع بين ثلاثة عناصر أساسية توفّرت بدرجات مختلفة في المتخيّل الإسلاميّ في كلّ الخلفاء الأربعة الأوائل فكان حظّ كلّ واحد منهم أوفر من الآخر من كلّ عنصر. وهذه العناصر هي الشرعيّة التي كانت في الضمير السنّي مرتبطة أساساً بأبي بكر، فأسندت إليه كتب الحديث من الفضائل ما يجعله المستحقّ الوحيد لخلافة النبي. أمّا العنصر الثاني فيرتبط بالنفوذ والقوّة، وهما صفتان تلخصتا في الدراسات الحديثة في مفهوم السلطة الرعيّة، فالخليفة كان راعياً بالأساس، غير أنّ تلك القوّة وذلك النفوذ يجب أن لا يخرجاً، على الأقلّ نظريّاً، من إطار العدل، ومن هنا كان حديثنا عن «الراعي العادل» الذي كان عمر بن الخطّاب الممثّل الأبرز له في المنظور السنّي. أمّا العنصر الثالث فيتعلّق بمعنى «السلطة الروحيّة»، ورأينا أنّ عليّ بن أبي طالب يمثّلها بحكم وقعه في النفوس لقرابته من النبيّ، وزواجه بفاطمة، ولمقام ابنه الحسن والحسين.

ما لاحظناه أنّ الصحابة الثلاثة وما جاء في فضلهم كان موجّهاً أساساً لتصويب ما حصل في التاريخ، والردّ على الخصوم من غير أهل السنّة، ودرء الصراع حول خلافة النبيّ. غير أنّ ذلك الصراع لم يرتبط بهؤلاء الصحابة فقط بل تعدّاه إلى غيرهم ممّن والى أحداً على حساب الآخر أو عارضه، ونتج عن ذلك صراع داخل المجموعة الإسلاميّة لم تحكمه النزاعات السياسيّة وحدها، بل حكمته أيضاً النظرة إلى الدين الجديد في سنواته الأولى بعد موت النبيّ، فكان أن نتج عن ذلك كلّ نظامان من القيم التيسا بالسياسة، حتّى أصبح الموقف السياسيّ يختفي وراء المظهر الأخلاقيّ وهو ما دعانا إلى البحث في «صورة الصحابيّ» الأخلاقيّة في الباب الثاني من البحث وكان عنوانه «من السياسيّ إلى الأخلاقيّ».

لقد حاولنا في الفصل الأوّل من الباب الثاني أن نبين من خلال شخصيّة عثمان بن عفّان مدى ترسخ القيم الأخلاقيّة القبليّة التي ظلّ الكثير اندثارها بقدم الإسلام، ففي زمن خلافة عثمان برزت بوضوح العودة إلى أحكام ما قبل الإسلام، ولا يعني ذلك غيابها الكلّي في خلافة أبي بكر وعمر. غير أنّه زمن الخليفة الثالث تركزت تلك القيم انطلاقاً من كميّة تنصيبه، مروراً بسياسته في تعيين الولاة، وسياسته الماليّة، وصولاً إلى جمع المصحف الذي لم يسلم هو أيضاً من تقريب الأقارب والموالين. وكان كلّ ذلك مدعاة للطعن في الخليفة واحتدام معارضته، فكان الانقسام إلى فئتين فئة الموالين للخليفة وفئة المعارضين له. غير أنّ الموالات

روي عنهما من أخبار بمعزل عن السياسة هو أيضاً، فالتفسير اختار أن يكون ابن عباس رمزاً له، ولا نغفل أنّ التفسير كان ابناً من أبناء عمليّة التدوين التي أشرفت عليها خلافة بني العباس فلم يكن التفسير ابناً عاقاً، فسائر الخلافة العباسيّة وشرّع لسلطانها في زمن لا يستطيع فيه أحد تكذيب جدّ الخلفاء. وكذا الأمر بالنسبة إلى الحديث الذي رفع اسم أبي هريرة مكاناً عليّاً بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، فحمل الحديث أمويّات أبي هريرة وعباسيّاته على حدّ السواء، فطفق كلّ سائس يأخذ منها ما يشرّع به لسلطانها ويحكم به بين الناس باسم النبيّ الذي لا ينطق عن الهوى.

ولمّا كان بحثنا في صورة الصحابيّ مستنداً إلى نظريّة التمثّل الاجتماعيّ التي حدّدنا بعض مظاهرها وتطوّراتها سابقاً فإنّه استقرّ الرأي عندنا أن نختم هذا العمل بباب تأليفيّ ننظر فيه في الصورة وصدائها الاجتماعيّ، ونسعى من خلاله إلى إجمال أسس الصورة التي قام عليها التمثّل، ولم نغفل وظائف تلك الصورة في التاريخ الإسلاميّ. لننتقل بعد ذلك إلى بيان جوانب من صدى الصورة في الاجتماع.

قائمة المصادر والمراجع:

ملاحظة: رتّبنا المصادر والمراجع ترتيباً ألفبائياً دون اعتبار ألف ولام التعريف و«ابن» و«أبو».

المصادر:

- ابن الأثير (عزّ الدين أبو الحسن عليّ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الفكر، 1419هـ / 1998 م.
- الأشعريّ (أبو الحسن عليّ بن إسماعيل)، الإبانة عن أصول الديانة، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د.ت.).
- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، ط. 4، 1405هـ.
- البخاري (محمّد بن إسماعيل)، الجامع الصحيح، ضبط النصّ محمود محمّد محمود حسن نصّار، دار الكتب العلميّة، 1421هـ / 2001 م.
- ابن حجر العسقلاني (أحمد بن عليّ بن محمّد)، الإصابة في تمييز الصحابة، ومعه الاستيعاب في أسماء الأصحاب لأبي عمر يوسف بن عبد البرّ، بيروت، دار الكتاب العربي، (د.ت.).
- ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمان)، مقدّمة ابن صلاح، ومعه محاسن الاصطلاح للسراج البلقيني، تحقيق عائشة عبد الرحمان، بنت الشاطي، القاهرة، دار المعارف، 1411هـ / 1990 م.
- الطبري (محبّ الدين أبو جعفر أحمد بن عبد الله)، الرياض النضرة في مناقب العشرة، تحقيق وتعليق حمزة النشترتي وعبد الحفيظ فرغلي وعبد الحميد مصطفى، القاهرة، المكتبة القيّمة، (د.ت.).
- ابن عبد البرّ (أبو عمر يوسف النمري)، الاستيعاب، (انظر ابن حجر، الإصابة).
- المجلسي (محمّد الباقر)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403هـ / 1983 م.
- مسلم (ابن حجّاج القشيري)، الصحيح، بشرح النووي، حقّق أصوله وخرّج أحاديثه خليل مأمون شيحا، بيروت، دار المعرفة، 1421هـ / 2000 م.
- ابن المقفّع (أبو محمّد عبد الله روزبه)، الأدب الكبير، تحقيق أحمد زكي باشا، بيروت، دار ابن حزم، 1414هـ / 1994م.

المراجع العربية والمعربة

- بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط. 3، 1993.
- الجابري (محمّد عابد)، تكوين العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991.
- الجبلاوي (آمنة)، الاستشراق الأتجلوسكسونيّ الجديد، مقالة في الإسلام «المبكر»، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، تونس، دار المعرفة، 2006.
- الجزّار (منصف)، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، صفاقس - بيروت، دار محمّد عليّ، مؤسّسة الانتشار العربي، 2007.
- الجمل (بسّام)، الإسلام السنّي، بيروت، دار الطليعة، 2006.
- الجويلي (محمّد)، الزعيم السياسيّ في المخيال الإسلاميّ بين المقدّس والمدنّس، تونس، دار سيراس للنشر، 1992.
- حمزة (محمّد):
- « فضائل الصحابة بين المتخيّل والواقع التاريخيّ»، ضمن أعمال ندوة «المسلم في التاريخ» (دورة 25-27 مارس 1998 بالدار البيضاء بإشراف عبد المجيد الشرفي)، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1999، ص 77-113.
- الحديث النبويّ ومكانته في الفكر الإسلاميّ الحديث، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005. الخطيب (محمّد عجاج)، أبو هريرة، رواية الإسلام، القاهرة، 1984.
- خضر (العادل)، الأدب عند العرب، تونس، منشورات كليّة الآداب بمثوبة، دار سحر، 2004.

- ذويب (حمّادي)، السنة بين الأصول والتاريخ، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.
- أبو ريّة (محمود)، شيخ المضيرة، أبو هريرة، القاهرة، دار المعارف، 1969.
- السعفي (وحيد)، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، ابن كثير أنموذجاً، تونس، تير الزمان، 2001.
- الشرفي (عبد المجيد)، لبنات، تونس، دار الجنوب، 1994.
- ابن عبد الجليل (المنصف)، الفرقة الهامشية في الإسلام، مركز النشر الجامعي بتونس، 1419هـ / 1999م.
- عبد الكريم (خليل)، شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، (1: محمّد والصحابة، 2: الصحابة والصحابة، 3: الصحابة والمجتمع)، القاهرة - بيروت، 1997.
- عبد الناظر (محسن)، مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، تونس - طرابلس، الدار العربية للكتاب، 1983.
- عجينة (محمّد)، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، بيروت - تونس، دار الفارابي، دار محمّد عليّ، ط. 2، 2005.
- العسكري (المرتضى)، خمسون ومائة صحابي مختلق، بغداد، منشورات كلية أصول الدين، 1969.
- عامو (حياة)، أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام، تونس، دار الجنوب للنشر، 1996.
- القاضي (محمّد)، الخبر في الأدب العربي، تونس - بيروت، منشورات كلية الآداب بمؤبّة / دار الغرب الإسلامي، 1998.
- الموسوي (عبد الحسين شرف الدين)، أبو هريرة، قم، انتشارات أنصاريان، 1965.

المراجع في غير اللسان العربي

- *Abric* (J. C.), « Les représentations sociales: aspects théoriques », in *Pratiques sociales et Représentations*, Paris, PUF, 1994, pp. 11-35.
- *Bastide* (R.), *Sociologie des mutations religieuses*, Paris, PUF, 1970.
- *Bourdieu* (P.), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Points, 2001.
- *Durkheim* (E.), « Représentations individuelles et représentations collectives », in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1967, pp. 1- 48.
- *El Calamawy* (S.), « Narrative Elements in the Hadith Literature », in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, London, Cambridge University Press, 1983, pp. 308-316.
- *Gilliot* (C.), « Portrait mythique d'Ibn 'Abbas », in *Arabica*, XXXII (1985), pp. 127-184.
- *Jodelet* (D.), « Représentations sociales: phénomènes, concept et théorie », in *Psychologie sociale*, sous la direction de *Serge Moscovici*, Paris, Quadrige, PUF, 2003, pp. 363-384.
- *Lammens* (H.), *Fatima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sira*, Rome, Sumptibus Pontifici Instituti Biblici, 1912.
- *Moliner* (P.), *Images et représentations sociales, de la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Press Universitaires de Grenoble, 1996.
- *Moscovici* (S.), *La Psychanalyse; son image et son public*, Paris, PUF, 1976.
- *Seca* (J. M.), *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin, 2001.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com