

الكتاب العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العددان : ٣٥ - رمضان ١٤٠٩ نيسان - أبريل ١٩٨٩
٣٦ - نبي الحجة ١٤٠٩ تموز - يوليو ١٩٨٩ - السنة ٩

مركز تحقيق وتطوير علوم عربي

له - لو



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التراب الخريجة

عن اتحاد الكتاب العرب

العددان : ٣٥ - رمضان ١٤٠٩ هـ - نيسان « أبريل » ١٩٨٩ م
٣٦ - ذي الحجة ١٤٠٩ هـ - تموز « يوليو » ١٩٨٩ م - السنة التاسعة

المدير المسؤول :

علي عقلة عريسان

رئيس التحرير :

د. عبد الحكيم اليافي

أمين التحرير :

عبد اللطيف أرنكاووط

هيئة التحرير :

د. د. ابراهيم الكيلاني

د. د. نشأت الحمارنة

د. د. عدنان درويش

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

المدير المسؤول - اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراب العربي ، دمشق ، ص.ب. ٣٣٣٠ - ☎ ٧٤٤٣٢٩ - ٧٤٤٣٢٨

المواد المنشورة في المجلة تعبر عن رأي أصحابها



مركز بحوث وتطوير علوم إيسوي

الاشتراك السنوي

داخل القطر	للأفراد	١٠٠ ل.س	:
في الأقطار العربية	٢٠٠ ل.س أو (١٠) دولار أميركي	:	
خارج الوطن العربي	٣٠٠ ل.س أو (١٥) دولار أميركي	:	
الدوائر الرسمية داخل القطر	٢٠٠ ل.س	:	
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	٣٥٠ ل.س أو (٢٠) دولار أميركي	:	
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	٥٠٠ ل.س أو (٢٥) دولار أميركي	:	
أعضاء اتحاد الكتاب	٥٠ ل.س	:	

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يدفع نقدا الي : (معاسب مجلة التراث العربي) ■

الإخراج الفني : أكرم الحداد

المحتسويات

- حافظ الشيرازي والتراث العربي
- ٧ د. عبدالكريم اليافي
- التفاعل والمفاعلة عند النحاة
- ٢٢ صلاح الدين الزمبلاوي
- النحاة العرب وسبلهم في التأليف
- ٤٢ محمد وليد حافظ
- الشعر الجاهلي وقضايا المجتمع العربي القديم
- ٥٣ محمد نبيل طريفى
- ٦٢ محمد اليعقوبسى
- زيد الخيل الطائي
- وحدة البيت في النقد العربي القديم
- ٦٨ د. خليل موسى
- ملحمة الراعي النميري ٠٠٠ قصيدة الرفض والاحتجاج
- ٧٧ د. مغيص صالحو
- الاطار التاريخي لنشأة الفكر الفلسفي عند العرب
- ٨٥ احمد مبارك
- الجائزة في التاريخ والتراث اللغوي عند العرب
- ٩٨ د. مسعود بوسو
- تطور الدراسات الغربية لتاريخ الطب العربي
- ١٠٤ د. شاكس مطلق
- الاسطول البحري في الفكر العسكري للناصر صلاح الدين الأيوبي
- ١١٧ وفيسق بركات
- مهد الحضارة الغربية في الشرق الأوسط
- ١٣٩ فاطمة عصام صبري
- الولاية الصوفية
- ١٧٠ د. سعاد الحكيم
- ملاحم سورية في القرن التاسع عشر - القسم الثاني
- ١٩٦ احمد عبدالكريم
- المجلات الطبية العربية في القرن التاسع عشر
- ٢٢٩ د. عدنان تكريتسى
- الأعمال الفنية الكتابية الزخرفية
- ٢٣٤ نعيان ابي حكيم
- فهرس السنة التاسعة
- ٢٣٦ عبداللطيف ارناؤوط



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

حافظ الشيرازي والتراث العربي

أسرار الإبداع في شاعريته

د. عبد الكريم اليافي

شمس الدين محمد المعروف بفواجه حافظ الشيرازي والملقب بلسان الغيب وترجمان الأسرار من أعظم شعراء الفزل في الأدب الفارسي بل الأدب العالمي .
تاريخ ولادته على أفضل تقدير عام ٧٢٦ هـ / ١٣٢٥ م وتاريخ وفاته على أفضل تقدير أيضاً عام ٧٩١ هـ / ١٣٨٨ أو ١٣٨٩ وعلى هذا يكون قد عاش نحواً من خمس وستين سنة . وتزين حياته زهاء ثلاثة أرباع القرن الثامن الهجري والقرن الرابع عشر الميلادي .

وإذا كانت المدن ترسخ وجودها على الأرض بالاتساع والممران واستمرار البقاء فإن بعضها يؤكد خلوده في غمار الزمان بأبنائه العظام . ولا شك أن شيراز تدين بشهرتها الواسعة الأبدية لعلمائها الكبار وعارفيها الفضلاء ولكنها تدين بشهرتها خاصة لولديها العالميين العظميين سمدي في القرن السابع الهجري وحافظ في القرن الثامن .

ولد حافظ في هذه المدينة من أب كان يشتغل بالتجارة . وكان أصغر أولاده الثلاثة . وتوفي الوالد وتفرق الاخوة . وبقي الابن الصغير شمس الدين محمد مع والدته في شيراز . وتذكر الموسوعة الاسلامية نقلاً أنه كان له أخت أيضاً .

اشغل حافظ فيما يروي حين كان صغيراً أجير خباز : فكان يفيق في غلس الليل ليقوم بعمله حتى الفجر . فإذا فرغ اشتغل بالعبادة . ثم انصرف الى حلقات

بعض العلماء الأعلام في مدينته يأخذ عنهم علوم عصره شأن الفتيان الذين تفتحت قلوبهم وبصائرهم على محبة العلم والتفقه فيه .

وأقبل خاصة على دراسة علوم الدين واللغة العربية والفارسية وبرع في ذلك كله ، وحفظ القرآن الكريم وهو فتى فوصف بالحافظ ، حتى غدا هذا الوصف لقباً له شهيراً به وتمسك هو به حتى جملة اسماً له يزهى به . بل كان يعزو الفضل في لطف شعره وسحر بيانه الى ما يرمزاليه هذا اللقب .

وله بيت من الشعر الفارسي يفيد هذا المعنى :

ما رأيت اللف من شعرك يا حافظ بالقرآن السني يكتسه صلوك

وقد أجاد اللغة العربية اجادة تامة واطلع على التأليف العربية التي كانت متيسرة ورائجة في بلده شيراز .

درس «الكشاف عن حقائق التنزيل» لأبي القاسم جار الله الزمخشري (متوفى ٥٣٨) و « المصباح » في النحو للإمام ناصر بن عبد السيد الطرزي ، (متوفى ٦١٠) و « طوابع الأنوار من مطالع الأنظار » في الحكمة والتوحيد ، للقاضي البيضاوي (متوفى ٦٨٥) و « مفتاح العلوم » في البلاغة وفي بقية العلوم للعلامة سراج الدين يوسف أبي يعقوب السكاكي (متوفى عام ٦٢٦) .

ونلاحظ أن هؤلاء المؤلفين جميعهم من ايران و خوارزم . وأحدهم وهو البيضاوي أبو الخير ناصر الدين عبدالله بن عمر نسبته الى البيضاء وهي مدينة باقليم فارس قريبة من شيراز تدعى اليوم تل بيضا ، اسمها عربي مفرد في فارس ، دعاها بهذا الاسم الجنود العرب الذين عسكروا فيها بعد اذ حصنوها حين حاصروا اصطخر زمن الفتح الاسلامي . وكانت قلعتها تستبين من بعد ويرى بياضها وهي تقع في شرق الوادي الجميل شعب بوان .

وانما توافرت كتب أولئك المؤلفين بفضل انتشار الوراقة ولقرب المعهد بها ولتدريسها جيلا بعد جيل . هذا وتسلسل التعليم والرواية عن العلماء والاجازات التي تخرج الطلاب النبهاء متواصلة في تلك الحضارة الواسعة لشرف المعلم والمعلماء فيها .

وقد نشأ حافظ وشهر بعلمه واطلاعه على العلوم العربية والآداب العربية
والفارسية وسمي معلماً في مدرسة شيراز . وهو قد أحب مدينته حب سلفه سعدي لها،
ولكنه لم يقيم على خلاف سعدي بأسفار طويلة ما عدا سفراً قصيراً إلى بندر هرمز
وسفراً آخر إلى مدينة يزد وزيارة لقبر علي الرضا في مشهد . وقضى سائر عمره
في شيراز التي تَمَلَّتْ أرضها وسماءها وكان طوال حياته هزارها الذي تغذى جناها
وسلسالها وغنى جمالها أجمل غناء . وقد دفن فيها وغدا ضريحه مزار الناس
ومرتاد المعجبين بشعره وغزله .

شيراز مدينة بنيت أو جددت في أثناء خلافة عبد الملك بن مروان وأثناء حكم
الحجاج بن يوسف الثقفي للمراق . ويروى أن أول من بناها محمد بن يوسف أخو
الحجاج ولأه أخوه على إقليم فارس فبنى هذه المدينة كما يروى أن محمد بن القاسم
ابن أبي عقيل وهو ابن عم الحجاج وفتح الهند هو الذي بناها .

كانت معسكراً للمسلمين لما حاصروا مدينة اصطخر ثم جدد حكامها عمارتها
وغدت مدينة عربية اسلامية كالدارة في إقليم فارس وورثت مجد العاصمة
القديمة اصطخر . وقد ازدهرت في القرن الرابع الهجري حين اتخذها البويهيون
مستقراً لهم وقاعدة للمكهم في فارس . وبلغت في زمن عضد الدولة فناخسرو
ابن ركن الدولة شاوياً عظيماً من العمران . وقد قصدها أبو الطيب المتنبي حين أرسل
إليه بمد وفادته على ابن العميد عضد الدولة يستزيره فحظي عنده وفاز ببعض
أمانيه ومدحه بمدائح خالدة منها قصيدته التي يصف بها شعب بوان وقد مر به في
طريقه إليه .

ثم أهملت شيراز وفقدت مكانتها حين انتقلت السلطة السياسية إلى البقاع
الشمالية من إيران . ولكنها مع ذلك بقيت وما زالت حتى الآن كالحديقة الغناء
العافلة بالرياض والورود ولا سيما الورد الجوري الذي هو صنو الورد البلدي
أي الورد الدمشقي الذي سارت شهرته في العالم أجمع . والنمت الجوري نسبة إلى
مدينة جور القريبة من شيراز وهي التي بدل اسمها عضد الدولة فجعله فيروزاباذ
وقد نسب إلى شيراز جماعة كثيرة من العلماء في كل فن وكذلك جماعة من

الزهاد والصوفية أشهرهم أبو عبدالله محمد بن خفيف الشيرازي شيخ الصوفية
اذ ذاك . ولكثرة الصوفية والزهاد فيها دعيت « برج الأولياء » . كما أنه نبغ
فيها بعد حين من الزمان وفي بداية العهد الصفوي فلاسفة مشهورون من أبرزهم
صدر الدين الشيرازي الملقب «ملا صدرا» الذي انتهى إليه العرفان .

تغنى بشيراز سمدي في القرن السابع الهجري ، ثم تغنى بها حافظ في القرن
الثامن الهجري . وقد بلغ تغنييه بها غاية الرفقة والمذوبة وهي عنده في التشبيه
كالخال على خد الأقاليم السبعة .

وربما كان من الطريف ومن المفيد أن نستجلي بعض معاسن شيراز في زمن
حافظ نفسه . فلقد عاصره ابن بطوطة (٧٠٣/١٣٠٤ - ٧٧٩/١٣٧٧) وزار في
ثانيا رحلته الواسعة الطويلة شيراز . وقد دخلها في سنة ٧٢٧ (كان حافظ
يحبو أو طفق يمشي في العام الأول من عمره) ويقول فيها : « وهي مدينة أصيلة
البناء ، فسيحة الأرجاء ، شهيرة الذكر ، منيفة القدر ، لها البساتين المونقة
والأنهار المتدفقة والأسواق البديعة والشوارع الرفيعة . وهي كثيرة العمارة
متقنة المباني عجيبة الترتيب . وأهل كل صناعة في سوقها لا يخالطهم غيرهم .
وأهلها حسان الصور ، نظفاف الملابس ، وليس في الشرق بلدة تداني مدينة دمشق
في حسن أسواقها وبساتينها وأنهارها وحسن صور ساكنيها الا شيراز . وهي في
بسيط من الأرض تحف بها البساتين متن جميع الجهات وتشقها خمسة أنهار أحدها
المعروف بركن آباد (تغنى به حافظ) وهو عذب الماء ، شديد البرودة في الصيف
سخن في الشتاء ، فينبعث من عين في سفح جبل هنالك يسمى القلبيعة . ومسجدها
الأعظم يسمى بالمسجد المتيق وهو من أكبر المساجد ساحة وأحسنها بناء .
وصحنه متسع مفروش بالمرمر . ويفسل في أوان الحر كل ليلة . ويجتمع فيه كبار
أهل المدينة كل عشية ، ويصلون به المغرب والعشاء . وبشماله باب يعرف بباب
حسن يفضي الى سوق الفاكهة . وهي من أبداع الأسواق . وأنا أقول بتفضيلها
على سوق باب البريد من دمشق .

وأهل شيراز أهل صلاح ودين وعفاف وخصوصاً نساءها . وهن يلبسن الخفاف
ويخرجن ملتحفات متبرقات فلا يظهر منهن شيء . ولهن الصدقات والايثار .

ومن غريب حالهن أنهن يجتمعن لسماع الواعظ في كل يوم اثنين وخميس وجمعة
بالجامع الأعظم . فربما اجتمع منهن الألف والألفان بأيديهن المراوح يروحن بها
عن أنفسهن من شدة الحر . ولم أر النساء في مثل عددهن في بلدة من البلاد . »

ويشيد الرحالة ببعض المشاهد التي رآها في شيراز كمشهد أحمد بن موسى أخي
علي الرضا بن موسى بن جعفر الصادق ومشهد الامام الولي أبي عبد الله بن خفيف
كما يشير الى ضريح الشاعر الكبير سعدي فيها . لقد قابل ابن بطوطة بين
شيراز عاصمة ولاية فارس اذ ذاك ودمشق عاصمة بلاد الشام في حسن الأسواق
والبساتين والأنهار ، ولا سيما بين سوق الفاكهة في الأولى وسوق باب البريد في
الثانية . وتلك مظاهر تتبدل مع الزمان في التنظيم وشكل العمران . ولكنه أغفل
منظراً طبيعياً مشتركاً يضم الاثنتين وهودائمه وسافر للميان وهو أن كليهما
مستلقية على سفح جبل . أما شيراز فعلى سفح جبل « الله أكبر » وأما دمشق فعلى
سفح جبل قاسيون . ويروى أن تسمية جبل شيراز كذلك أن طائفة من الأولياء
والصوفية لما قدموا اليها وأطلوا من أحد شواب الجبل راعهم المنظر فهتفوا جميعاً :
الله أكبر .

على أن محاسن شيراز تعرضت في القرن الثامن الهجري لمواصف سياسية
وحروب داخلية دامية .

ذلك أنه لما انقضى مغول ايران أو الايلخانيون عمد بعض القادة والولاة الى
اعلان استقلالهم في ولايات ايران . فنشأت فيها دويلات محلية مستبدة تقيم
حكمها على أساس روابط الأسرة فكانت تتنافس وتتعاخن وبقيت كذلك حتى
فاجأها تيمورلنك في نهاية القرن الثامن بغزواته وفتوحاته المدمرة .

حوصرت هذه المدينة في زمن حافظ نحو خمس مرات وتداول حكمها الأمراء
والملوك من تلك الأسر فكانت الحياة الاجتماعية فيها بين مدّ وجزر وشدة
ويسر تتعرض حيناً لواهل من الدماء وتزخر تارة بالمحافل والأعياد ، تتراخى
العادات والأعراف فيها طوراً ، ويسودها التقشف والزهادة طوراً آخر ، وتتلاطم
فيها السلطانات تلاطم الأمواج في البحر المزبد ولم يكن هذا البحر سوى صحراء
ايران ومضايها وسهولها وواحاتها .

أما حافظ فشق طريقه في قرض الشعر ولمع فيه عكماً مجلياً، وكان يراقب صروف الحياة دون أن يتورط في تياراتها ولا في صروفها المفاجئة . فلا نجد في شعره الا اشارات خاطفة تزيد في بيان براعته وجمال قريضه . ويجهد شراح ديوانه في تمييز من تشير اليه من ملوك وما تلمح به من حوادث أو وقائع .

وقد شهد وهو في ريعان شبابه كيف استولى أبو اسحاق اينجو^(١) على شيراز مرة ثانية سنة ٧٤٣ ولبت حاكماً لها عشر سنوات حتى سنة ٧٥٤ ويروى أن هذا السلطان كان شاعراً وكان محباً للعلم ، وكان كريماً فتح أبوابه للناس جميعاً من شريف ووضيع وفقير ورفيع ، وكان يميل الى اللهو والسلم والحياة الرخية .

وقد تمكن مبارز الدين محمد مؤسس دولة المظفرين أن يهزم أبا اسحاق حين داهمه على أبواب شيراز ففر الى اصفهان واحتمى بها حتى سنة ٧٥٨ حين وقع أسيراً في أيدي آل المظفر فسيق الى شيراز التي حكمها من قبل فاعدم في ميدانها وأدرج مبارز الدين شيراز و اصفهان في عداد مملكته .

واتسم حكم مبارز الدين في شيراز بالقسوة وشدة التمسك بالدين والزهد والورع وقد ائتمر عليه أبنائه فقبضوا عليه سنة ٧٥٩ وسلموا عينيه وتوزعوا مملكته بينهم فكان أقلليم فارس الذي عاصمته شيراز من نصيب ابنه الشاه شجاع وقد أشار حافظ في مقطوعة له الى هذه الحادثة . فهو يحذر المرء من الركون الى الدنيا و صروفها وينوه بالملك الغازي القوي مبارز الدين ثم يقول ما معناه : سمل عينيه من كان ينير له الدنيا اذا وقعت عيناه عليه .

والمشهور أن الشاه شجاعاً على خلاف أبيه رفع الحظر على العانات وأباح للناس سبل اللهو . وقد خلفه على شيراز ابنه زين العابدين . لكن أبناء الشاه شجاع تطلحنوا وما زالوا يتطاحنون حتى غشيتهم صليل السيوف في جيش تيمور فأبادهم جميعاً .

شهر حافظ بديوانه الذي ترجم الى سبع وعشرين لغة . فيه نحو سبعمائة

١ - اينجو في لسان المغول تعني الاملاك الخاصة للابغاينيين المغول وكانت تلك الامرة تقوم على تحصيل ريعها .
وأبو اسحاق هذا هو الذي ذكره ووصفه ابن بطوطة حين لدومه الى شيراز .

قطعة من الشعر منها ما يقرب من خمسمائة مصوغة في هذا الضرب من الشعر الفارسي الذي يدعى بالفزل . وقد طارت شهرة غزله في الأفاق داخل إيران وخارجها حتى ان الشاعر الألماني الشهير غوتي قد عدّه أحد الأعمدة التي قام عليها صرح الآداب العالمية . هذا وقسم من أشعاره ملمّغ أي ورد بعض أبياته بالعربية . وقد نسب اليه شعر بالعربية ولكنه لا يرتفع الى مستوى شعره بالفارسية . والذي نظنه أن الشعر الذي نظمه بالعربية ينبغي أن يكون أكثر من الذي وصل إلينا نظراً لتضلع حافظ من هذه اللغة ومعرفة آدابها معرفة عميقة . وربما ضاع في المحن وفي غبار الزمن . وقد أطلق الشاعر عبد الرحمن جامي (١٤١٤/٨١٧ - ١٤٩٢/٨٩٨) في كتابه « نفعات الأونس » على حافظ لقب لسان الغيب وترجمان الأسرار وفسره بأن صاحب هذا اللقب كشف عن كثير من الأسرار النبوية والمعاني الحقيقية التي التفتت بالبسمة المجاز . وهي مع ذلك خالية من التكلف والاضطراب . وهذا كله يدل على أن أشعار حافظ كانت تهزل الناس وتطربهم أيما طرب وتبث في نفوسهم نشوة عميقة .

ان التمكن من الثقافين العربية والفارسية أفاد حافظاً في قريضه وبلاغته . وقد أشار في غزليته رقم ٢٨ الى استفادته من البلاغة العربية . فهو يقول ما معناه : « ليس من الأدب التمدح وأظهار الفضل أمام الحبيب . ولهذا فلساني صامت ولكن فمي حافل ببلاغة المرب . »

هذا وربما كان القارئ يود أن يطالع على بعض ما وصل إلينا من شعره المرثي . فنحن نثبت له هذه القطعة :

وللناقضين المهد أن يتعلموا
وفي قلبه نار الأسى تنضم
على مرتج منهم فيعفوا ويرحموا
فيا عجباً من صامت يتكلم
ورقق خمر والندامي ترنموا
وللفضل أسباب بها يتوسم
وفي شاننا عيش الربيع محرم
ترحم جزاك الله فالخير مغمم
وللحافظ المسكين فقر ومفرم

الم يأنٍ للاحباب أن يترحموا
الم يأتهم أنباء من بات بغيرهم
فيا ليت قومي يعلمون بما جرى
حكى الدمع عني والجوانح أضمرت
أتى موسم الثيروز وأخضرت الربا
بني عمنا جودوا علينا بجرعة
شهور بها الأوطار تقضى من الصبا
أيا من علا كل السلاطين سطوة
لكل من الغلان ذخّر ونعمة

وما أنذا اختار بعض الأبيات العربية التي وردت في قصيدة له ملىمة :

سليمى منذ حلت بالعراق الاقبي من نواها ما الاقبي
ربيع العمر في مرعى حماكم حماك الله يا عهد التلاقي
مضت فرص الوصال وما شعرنا وانسي الآن في عين الفراق
نهاني الشيب عن وصل العذارى سوى تقبيل وجه واعتناق
دموعي بمدكم لا تعقروها فكم بحر تجمع من سواقي

على أن العصر الثامن الهجري مع ما خامره من فتن واضطراب في مختلف أرجاء العالم الاسلامي الواسع لم ينفك عن متابعة الازدهار اللغوي والأدبي والعلمي وعن التقدم في أكثر مظاهر المدنية . ذلكم أن عناصر المدنية من سياسة وإدارة واقتصاد وعلوم وفنون لا تجري في تطورها على نسق واحد . وإذا شئنا أن نستعمل تمبيراً اجتماعياً حديثاً قلنا ان المتغيرات الحضارية والاجتماعية لا تتبع في تغيرها المستمر خطاً بيانياً واحداً . بل لكل منها خط بيانى في تطوره وان كانت جميعاً تلفها حضارة واحدة . وهكذا نجد في هذا العصر مع اضطرابه وفتنه وقلاقله من قل أشباههم ونادر أمثالهم . وحسبنا هنا أن تشير الى ثلاثة من معاصري حافظ ومواطنيه ممن بلغوا القمة في علومهم .

ولد عبد الرحمن عضد الدين الايجي (٩٦٨٠ / ٩١٢٨١ - ٧٥٦ / ١٣٥٥)
بايج من نواحي شيراز . ولي القضاء وغدا اماماً في المقولات وفي
أصول الفقه وفي المعاني والبيان والنحو وأنجب تلاميذ عظاماً . من كتبه المشهورة
« المواقف في علم الكلام » .

وولد مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي
(٧٢٩ / ١٣٢٩ - ٨١٦ / ١٤١٣) في بلدة كارزين القريبة من فيروزآباد التي أشرنا
اليها آنفاً . وقد درس في شيراز ، ثم بغداد ، ورحل الى دمشق وبيت المقدس
ثم زار القاهرة ومكة والهند ثم رجع الى مكة وبقي فيها مدة ثم زار تيمور في
شيراز حين دخلها فاتحاً . وقد عرف تيمور مكانته فأكرمه غاية الاكرام ، ثم
خرج الى اليمن . ولما دخل زبيد سنة ٧٩٦ تلقاه الملك الأشرف اسماعيل من

الدولة الرسولية وبالغ في اكرامه وبقي فيها حتى وفاته نحو عشرين سنة وتولى
قضائه اليمن كله . وقد تزوج الملك الأشرف ابنته وكانت
رائعة في الجمال فنال بذلك منه زيادة البر والرفعة وألف في زييد قاموسه
المحيط المشهور الذي هو ركن من أركان اللغة العربية . ومن المعلوم أن الشعوب
الاسلامية كان يتزوج بعضها من بعض . وأعلى الكفاءات في الزواج هي العلم .
ومجد الدين قد ولد في فارس ولكنه كان ينتسب الى أبي بكر الصديق ويصف
نفسه بالصديقي .

وولد السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٧٤٠/١٣٤٠-١٤١٣/٨١٣)
في بليدة من نواحي جرجان في شمالي ايران . ولكنه التحق في سنة ٧٧٩ بخدمة
الشاہ شجاع الذي جعله أستاذاً في مدرسة «دار الشفاء» في شيراز . وربما كان
زميلاً لحافظ لبعض الوقت . أخذه تيمور في سنة ٧٨٩ حين دخل شيراز للمرة الأولى
الى سمرقند . ولكنه استطاع الرجوع الى شيراز بعد وفاة تيمور عام ٨٠٧ وتوفي
السيد الشريف في السنة التي توفي فيها الفيروز آبادي . من أشهر كتبه «التعريفات»
وله أيضاً كتاب «شرح المواقف» أي مواقف الأبيجي .

على أن بلاد العرب وبلاد الاسلام كلها كانت تتألق بالعلماء والشعراء
والمؤلفين في هذا العصر كما في العصور الأخرى . ونحن نرغب في ايراد أسماء
بعض الأعلام اشارة الى هذه الكثرة الزاخرة اذ ذاك نذكرهم حسب تواريخ
وفياتهم الهجرية . وكاننا نتغنى بهم :

الامام ابن تيمية (٧٢٨) والسلطان المؤرخ أبو الفداء (٧٣٢) ، وشهاب الدين
النويري صاحب «نهاية الأرب في فنون الأدب» (٧٣٣) وابن فضل الله العمري
صاحب كتاب «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» (٧٤٨) وشمس الدين الذهبي
الحافظ المؤرخ (٧٤٨) والشاعر عمر بن الورددي (٧٤٩) والشاعر الكبير
صفي الدين الحلي (٧٥٠) وابن قيم الجوزية (٧٥١) وابن هشام النحوي
(٧٦١) وصلاح الدين الصفدي (٧٦٤) وابن شاکر الکتبي (٧٦٤) وابن
كثير المحدث والمؤرخ صاحب كتاب «الهداية والنهاية» (٧٧٤) ولسان

الدين الخطيب الفرناطسي الأندلسي (٧٧٦) ومسمود بن عمر التفتازاني (٧٩٣) أبده تيمورلنك الى سمرقند كما أبعد الشريف الجرجاني اليها ، وعبد الرحمن بن خلدون صاحب المقدمة والتاريخ المشهورين الذي رحل الى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر برقوق ثم قدم دمشق عند محاصرة تيمورلنك لها وقابل الطاغية على أبوابها (٨٠٨) .

وقد قدمنا هذا المرض لبيان اشتباك الصروف السياسية والحربية وتقديم المعلوم والآداب الدائب في ظلال تلك الصروف وفي دياجيتها . ويصعب على الباحث حين يتناول علماً من الأعلام ولا سيما مثل حافظ الألي ينوّه بذلك التقديم الدائب وذلك الاشتباك المؤسف .

لقد مضى على وفاة حافظ ستمائة عام . وتخليداً لذكراه أقيم مهرجان تكريم له في دمشق لالقاء أضواء جديدة على أدبه وثقافته وشمرة ألقى كاتب هذه السطور فيه بحثاً حول أسرار الابداع في شاعرية حافظ وهو البحث الآتي .



من الصعب على الباحث أن يُمسك بأسرار كشف علمي يدرسه أو إلهام شمري يتأمله . ولكنه يستطيع أن يوضح تلك الأسرار ما تسنى له الايضاح . ومن الصعب أيضاً أن يتلمس الباحث عبقرية الشاعر اذا كان غير مختص بلغة الشاعر وآداب قومه ، ولكن هاتين الصوبتين قد يجدهما الداني القريب كما يجدهما القاصي البعيد . وقديماً قيل : « شدة القرب حجاب » ، وقد يرى البعيد ما لا يراه القريب . ولكننا نقول أيضاً : « شدة البعد غياب » ، وقد يرى القريب ما لا يراه البعيد . وفرق كبير بين أن تسمع خفقات قلب الحبيب وهو في يدك وعلى ساداتك وأن تتصور تلك الخفقات مجرد تصور ، وكذلك فرق كبير بين أن تقرأ الشاعر في لفته فتسمع هجسات نفسه وأن تقرأه في ترجماته فتغيب عنك تلك الهجسات الخفية . ومع ذلك فر بما يتاح لنا مع قربنا من حافظ في ترجماته وبعدنا عنه في لفته الأصلية أن نحاكبه لماماً وليس دائماً ولو في شأن من الشؤون . أوليس هو الملقب بلسان الغيب وترجمان الأسرار !؟ فلا يعوزنا بحافز حبّه

وعاصف الاعجاب بمبقريته أن نتكلم على ابداعه وأن نترجم أسرار هذا الابداع الى العربية ، حتى للمختصين بدراسة هذا الشاعر العظيم . . .

ان الشعر كبقية الفنون يتألف من عناصر عدة متباينة وعناصره هي الألفاظ والايقاع والوزن والقافية والنغم الذي ينساب بين ذلك كله والمعاني المختلفة حقيقية ومجازية ورمزية والايحاءات التي تواكب المعاني وتحفّ بها والتي تطلق الفكر في آفاق شتى ثم يأتي فوق ذلك كله اثتلاف تلك العناصر المتعددة والتحامها في صيغة مثلى عليا متقنة الأداء رائعة التأثير لا يمكن تصور صيغة أعلى منها في موضوعها المفرد الذي يضم تلك العناصر ضمّ الأم لولدها الوحيد . .

والباحثون في شعر حافظ متفقون جميعاً على عذوبة ألفاظه وبمده عن الكلمات النابية والمبارات الواهية ومجمون على ما في هذا الشعر من ايقاع مؤثر يجذب اليه القلب ويطرب له السمع وتهش له النفس ، اذ يصور نزاعاتها الحسية والعلوية معاً ، وتبتهج به الروح اذ يخلق بها في جو من الأحلام والأمال والحرية والصفاء والابداع ، هذا كله ينوّه به علماء اللغة الفارسية وزعماء الأدب الفارسي . . .

أما نحن فنريد أن نعالج بعضاً من معانيه التي نزع من أن التفنن في سبكها وفي تلوينها من أسرار ابداعه . هذه الأسرار قد لا يدركها الحساد الشائنون فيلخصونها في جملة من الأغراض المتكررة المتباينة ، وذلك على مثال ما يروى من أن سلطان شيراز الشاه شجاعاً كان ينظم الشعر ويريد أن تبلغ أشعاره ما يلفت أشعار حافظ من الشهرة وبمد الصيت وكمال الصنعة واحسان الأداء ، فاستدعاه يوماً وانتقد غزلياته قائلاً : « ان واحدة من غزلياتك لا تجري على نهج واحد من أولها الى آخرها بل اننا نجد في الغزل الواحد بعض الأبيات في وصف الخمرة وبعضها في التصوف والباقي في التفزل بالحبيب ، وهذا التلون والتنوع في أغراض الغزل لا يجيزهما البلفاء والفصحاء » . وقد صعب على حافظ أن يشرح له أسرار صناعته ، ومن المعلوم أن الشعراء يقولون أشياء جميلة دون أن يدركوا كيف يقولونها كما قرر قديماً سقراط زعيم فلاسفة اليونان ، فلم يجد حافظ ما يرد به على الشاه شجاع خيراً من أن يوافقه على ما ذهب اليه وأن يختم

عبارة بلون من الثقة بالنفس والسخرية اللاذعة فقال : « ان ما قاله مولاي هو عين الصدق ومحض الصواب ، ومع ذلك فان اشعار حافظ يتردد انشادها في الأفاق على حين لا تتجاوز أقوال غيره من الشعراء أبواب شيراز » . . .

وعندنا أن هذا التفنن في مختلف الأغراض في غزلية واحدة يحكي صياغة جوهرة من الماس فريدة ، فهو يمرض ألواناً من العواطف الجميلة كما يمرض المشور البلوري ألوان الطيف السبعة حين يجتازه النور الأبيض ، ألوان الطيف هذه تبهج البصر كما تبهج تلك الأغراض الفنية المصوغة صوغاً متقناً وملهماً حاسة السمع العقلية الفنية ، فتطرب الفكر باحكامها واتقانها على مثال الموسيقى البوليفونية الجميلة المتممة .

ثم ان هناك أموراً أخرى لا بد من جلائها لبيان ذلك الابداع .

ذلك أن شعر حافظ يختلف دارسوه وشراحه في حقيقة مقاصده أكان يريد بالخمرة بنت الكرم وبالاحباء بنات شيراز الشهيرات بالجمال والاغراء ذوات العيون السود السابية والثغور النقية والقصد والمائسة وفضائل الشعر المسبلة على الكتفين والحديث الناعم والشذا الفاغم أم يريد معاني روحانية ومجالي ربانية يحار في تأملها الدرويش الصوفي ويفرق في لآلئها فكر الشاعر الحكيم . أو كان حافظ يلازم حقاً خمائر الجوس وأديرتهم أم كان يرمز بها الى الظواهر المادية التي كان يتجاوز أشكالها وسقاتها وراحها الى ما وراء ذلك من لبانات مثالية عالية ؟ . . . ان ذلك الابهام يسبغ على اشعار حافظ صفة الرمز . وللرمز الشعري الملائم للطبع مزايا كثيرة . . . منها أن الرموز متصلة بالحالات النفسية التي يريد الشاعر أن يصورها أو يوحى بها ويشير اليها . ذلك أن معاني الألفاظ الحقيقية تحيط بالفكرة وتحصرها وتحددها ، ولكن المعاني الرمزية تطلق الفكر في جو من التأمل وتحمله على براقها في رحلات بعيدة ، وتتيح له أن يكشف عن رؤى بديمة تتنوع حسب الطبع والميول والثقافة والسريرة . . . وهذا يجعل السامع أو القارئ يشعر بجذال لذيذ خفي حين يتوهم أنه يشارك الشاعر في تحري تلك الرؤى الطريفة وفي تبصرها . ان الوضوح التام يحرم الفكر من غبطة الحزر التدريجي . أما الايحاء والغموض فهما الغاية المنشودة وهما السر المغامر للرمز . الوضوح التام يجعل الفكر يقف عند رؤية المرء سطح البحر ولكن الرمز

يحفزه على الفوص في أعماق اللجج لالتقاط اللذلي.، الوضوح التام ينظر أيضا الى صفحة القبة الزرقاء في النهار فيراها جميلة حقاً بلونها السماوي اللازوردي ، ولكن الرمز ينظر اليها في ليلة صافية فيجمل الفكر يُشدّه بتأمل نجومها وكواكبها وبروجها ويحاول السفر بعيداً في أجوائها الساحرة الشاسعة . .

ان هذا الذي قدمناه لا يكفي . بل نزيد أن الحب والوجد والكأس والشراب والحبيب والريبع والخضرة والرياحين كلها أمور يميل اليها الطبع ويأنس بها القلب وتستلذها الفطرة الانسانية ، ولهذا قرنها الشعراء منذ القديم بأشياء مستحبة وملذوذة أو شبهوها بها ، فالوجد يشبه النشوة والحب يشبه السكر والشراب بحسب ألوانه يذكر بالورد أو الياقوت ورائحة التفاح أحياناً وغيرها . . . كما أنهم شبهوا وجه الحبيب بالقمر أو الشمس وثره بالدر وقوامه بالفنن وشذاه بالمعبر ، وما الى ذلك من صور شمعية فائنة ، ثم ان الربيع يحكي شباب العمر ، وتكاد الخضرة والبساتين والرياحين تمثل الجنان . وقد نستعمل في علم البيان المشبه به مكان المشبه فتلك هي الاستمارة والمجاز ويضاف الى ذلك الكناية والتلميح وما الى ذلك من وسائل التعبير التي تضفي ستاراً على المقصود الحقيقي ولكنها تلمح به أو تشف عنه ، وذلك هو جوهر الرمز الشمري . ولكن هذا رمز ندعوه من الدرجة الأولى . فاذا صعدنا درجة أعلى واعتمدنا تلك الاستمارات لا لأجل ما تدل عليه في عالم الواقع من حبيب انساني وخمر مادية وكأس بلورية ولا ما تحاكيه في عالم الشعر من شمس أو قمر أو ورود أو عقيق أو لازورد بل لتشير الى معالم علوية كالحب الالهي والنشوة بهذا الحب ، وكحنين النفس الى القيم العليا مشابهاً لمشق الفراشة للنور ثم التفتني بالضياء وخلع المذار في هذا العشق السامي ، فان ذلك رمز ندعوه من الدرجة الثانية وهو أكثر عمقاً وأشد شفوقاً عن أبعاد متعددة وعن عوالم متفاوتة الصور كالعالم المادي والعالم الشاعر والروحاني منظمة ومرتبة على مستويات ثلاثة وما الى ذلك من آفاق واسعة حرة مستجيبة للتأويل وغنية بالصور والأحلام . . .

ربما يعمد الشاعر الى مثل هذا الرمز المتعدد الدرجات ولكنه لا يأتي بالشعر العجائب . ذلك أن المهم لا حشد المعاني وللطافة الألفاظ ولا حساب الوزن والايقاع ، ولا غيرها من العناصر .

وانما المهم تأليف ذلك كله تأليفاً معجزاً مبتكراً بديعاً لا يملو عليه تأليف في موضوعه ولا يستطيع أن تناله يد بالتغيير والتبديل وهذا هو سر الالهام وحقيقة الابداع ، وهذا ما نلن أن حافظاً قد بلغ الأوج فيه والاحتفاظ به . لم يكن أحد يدرك اذ ذاك أن ذلك الصبي الخباز سوف يصنع بشعره أطيب أصناف الحلوى الحسية والروحية ليقدمها الى العالم أجمع. يضاف الى ذلك أن لسان الغيب كما أصبح يدعى لم يقبّع في برج عاجي ولا كان بعيداً عما يجري في مجتمعه ويقع بمدينته من ضغوط اجتماعية ومن عنف ومحن وطوارئ معزنة ، فكان في شعره يعمد الى التلميح في الحين بمد الحين ويشير ولو من بعيد الى تلك الظروف الاجتماعية، حتى ان شراحه يجهدون في ارجاع كل تلميح الى حادث مسمى . ولا غرو في ذلك فقد كان ذا قلب انساني بكل ما في لفظ الانساني من معنى شريف وخلق سام ، فهو يكره التزلف ويبغض النفاق والرياء ويندد بالاستبداد وينوه بالحرية والنقاء. قلبه عامر بحب بلده شيراز برج الأولياء وبحب غيدها ، طافح بحب أمته ، بكل حب الانسانية كلها . وهو اذا ظهر في شعره بمظهر الماجن المستخف بالمعرف فلكني ينكر التمصب وينادي بالحرية الفكرية والماشية ، ويجذب الأنظار نحو الفقراء والدرائش، ويتمشى مع عواطفهم . أوليس ينكر على الشعراء انسياقهم في مظاهر الترف بلا طائل ولا فائدة حين لا يبالبون فقر الفقراء ولا حاجة المحتاجين ؟ من المعلوم أنه كان متمكناً من العلوم العربية ومن العلوم الدينية كما سلف حتى إنه كان يدرّس تفسير الكشاف في مدرسة شيراز ويحسني عليه الى جانب حفظه القرآن . وهو يدرك تماماً جمال بيتي أبي نواس في قطعته الفنية الجميلة المشهورة :

تدار علينا الراح في مسجدية حبتها بانواع التصاوير فارس
قراراتها كسرى وفي جنباتها مها تدريها بالقسي الفوارس

فهو لا يمر بهما دون تعليق ، لا نجده ينكر على الماجن شرابه ولكنه يندد بهذه الكأس المسجدية التي لا لزوم لها في السكر اذ يستطيع الماجن أن يحتسي الراح في كوب بسيط وأن يوزع الذهب في تلك الكأس المسجدية على الفقراء :

أيها المحتسى بكاس ابن هانسي بنت كرم كمثل لتعلم مذاب
أفلا جلدت بالنضار على من الصق الدهر أنفه بالتراب

على حد ترجمة الشاعر السوري محمد الفراتي لهذين البيتين .

وهو أيضاً يندد بأصحاب القصور الذين أعماههم الغنى المادي عن الغنى
الروحي . فإذا هم عاشوا في قصور مشيدة فالدراويش أغنى منهم روحياً إذ يبيتون
في قصر الكون يمتلكون ما فيه تملكاً روحياً حين يمون ما فيه من جمال ومحاسن
ومجالي لا تنفد ، ذلك ان التملك المادي وهم إذ لا تملك على وجه البسيطة
شيئاً عند التحقيق ، وهكذا حين تغنى الشعراء الدراويش أمثال حافظ بجمال
الحبيب وسحره يشعرون بغناهم الروحي إذ يمتلكون الأشياء تملكاً متمماً آخر غير
التملك المادي ، فهو إذ يتغنون بجمال الحبيب يستطيعون أن يقدموا له هدايا
سنية مما يمتلكونه من الكون فيهبون له أشهر البلاد وأوسعها مثل سمرقند
وبخارى بل يستطيعون أن يهبوا له أكثر من ذلك ، وهنا لا بد من الوقوف عند
هذه النادرة :

عاش حافظ الشيرازي ليرى تيمورلنك يدخل مدينة شيراز سنة تسع وثمانين
وسبعمائة ويروى أن تيمورلنك لما دخل المدينة وكان قد قرأ شعر حافظ وأعجب
به استدعاه اليه ولامه على بيت في غزليته ذات الرقم (٣) وكانوا يتفزلون بالجمال
الهبين التركي الشيرازي ومعنى البيت « لو أن ذلك التركي الشيرازي يأخذ
قلوبنا بإشارة من يده لو هبت له كُرّمى خاله الأسود سمرقند وبخارى » .

قال له تيمور : « اني سخّرت أكثر الربع المسكون بحد السيف وأنت اليوم
تهب سمرقند وبخارى وهما موطناي الأليفين لخال أسود على وجنة تركي
شيرازي » .

ولكن الشاعر أراد أن يحوّل نظر الفاتح الشكس عن غناه الروحي الذي
يمتدّ به الى حالته المادية المزرية في الفقر والدروشة فأجابه : « بسبب هباتي الخاطئة
هذه تجدني يا مولاي أقضي حياته فيما أنا فيه من عدم ومسكنة »

هذا وقد قالت المرب قديماً : « من ألف فقد استهدّف » أي من ألف كتاباً
أو شعراً أو غيرها فقد عرض تأليفه للنقد .

وقد انتقد حافظ حين بدأ غزلية له مُلَمَّعة هي الأولى في ديوانه بأحد بيتي شعر متواريين في سواد الكتب العربية ولا يكاد يعرفهما الا المختصون بالأدب العربي منسوبين الى يزيد بن معاوية وهذان البيتان هما :

انا المسموم ما عندي تريباق ولا راقسي
ادر كاسا وناولها الا يا ايها الساقسي

ويدافع الشاعر الفارسي أهلي شيراز عن حافظ في هذا الاستهلال فيقول ما معناه : « رأيت حافظاً في المنام ذات ليلة فقلت له : يا فريداً في فضلك وعلمك كيف استحللت شعر يزيد بن معاوية وأبحت لنفسك استخدامه مع ما لك من فضل وكمال ، لا حد لهما . قال حافظ : ألم تعرف السر بعد ؟ اليس مال الكافر حلالاً للمسلم . »

ومع ذلك فان أديباً وشاعراً آخر هو الكاتب النيشابوري لم يقبل هذا المذر ورأه واهياً فكتب ما معناه : « اني لأعجب كثيراً من تصرف خواجه حافظ ويمجز عقلي عن فهمه اذا ما هي الحكمة التي رآها في شعر يزيد فأوردها في ديوانه الأول ؟ حتى لو فرضنا أن مال الكافر حلال للمسلم ولم يمارض في هذا الشأن لمددنا عيباً كبيراً في الليث أن يخطف اللقمة من فم الكلب » .

ان هذه اللقمة من فم الكلب تحولت بكيمياء الفن الى حلية ذهبية ساحرة حين تناولها ترجمان الأسرار واستهل بها غزليته الفاخرة الملمعة . وهذا شأن الصوفية يأخذون كل ما يجدونه في عالم الواقع ويقلبون معدنه الخسيس الى معدن شريف ؟ أولسنا نذكر كيف كان ينادي البقال : يا سمتر بري فقلبه الصوفي الى اسع ترّ برّي . وشاعت تلك الغزلية بذلك الاستهلال العربي البسيط القوي الايقاع عند جميع من شدا شيئاً من اللغة الفارسية والتركية والعربية والأوردية وغيرها . أذكر مصادفتي لكاتب تركي حديث في استانبول منذ ثلاث سنين لا يعرف العربية ، فسا ان رأيت حتى ابتردني بهذا الاستهلال وهو يعرف أنني عربي . وكذلك شاعت هذه الغزلية في طاجكستان وأفغانستان وغيرهما من البلدان . ولقد هزني ايقاع هذا البيت لما سمعته في أرض غير عربية وبقي يعتمل في نفسي حتى هذه المناسبة في احياء ذكرى حافظ . فدفعني هذا الايقاع اليوم الى

أن أجاري مؤلف الغزلية الرائعة بروحه وأفكاره لملي أجلر صوراً من براعته وأغراضه لا تبدو على حقيقتها في الترجمات العربية . وقد خرجت عن شروط النزل الفارسي فتجاوزت عدد الأبيات التي ينبغي أن تراوح عادة بين الثمانية والخمسة والمشرين . ولملروح حافظ الفنية التي ترفرف بيننا الآن ترضى عن هذه الصناعة :

« ألا يا أيها الساقى ادر كاساً وناولها »
 واغرق مشكلات العيش في الصهبا وابطلها
 اذا ضاقت بك الدنيا بورد الكاس جملها
 ودمني أنا والحسنا مع الصهبا اغزلها
 وان ناءت بك الأوزا ر للرحمن اوكلها
 فؤادك بالهوى منفضى وروحك بالطلا ونهى
 ويا ربي على الفقرا س سحب العفو أسبلها
 ملات قلوبهم عشقا حيارى في الهوى بنلها
 دجا الدهر ومازلنا * * * على فلنك الهوى نسري
 ونعمل راية العشا ق من عصر الى عصر
 ومن قطب الى قطب ومن قطر الى قطر
 دماء الحب في الدنيا وفي الأخرى وفي العثر
 سكارى منذ أن كنا بلا كاس ولا خمرة
 اتتنا نشوة الصهبا ء قبل القطف والعصر
 سرى تأثيرها في الرو ح مثل النور في الفجر
 فجددت نشوة سلفت ونفسك لا تحملها

* * *

الا ايها الدرويش حسبك كوبك المسلان
وزهدك في طعام العيش والرحمة والرضوان
فلا تعفل بما قالوا وما يجري ولا ما كان
فكم حلّ على شيرا ز من بتفي ومن طفيان
وزال البغي والباغي وغاب الملك والسلطان
ولكن بقي النسريد من والنجس والريجان
اليسست هذه دار ك برج العلم والعرفان
صلاتك حينما ليلى تجيء اليك اجتنها

* * *

تواخذني على عاري ومجدي هو في عاري
وما عاري سوى حبي وصهبائي وقيشاري
وتهيامي بذات الشفة العمراء كالنصار
وما داري زوايا النسك بل حانة خممار
انا السكران لكنني ارجي رحمة الباري
يدارون الملوك وانت رببات البهبا داري
لباسهم الرياء وانت من ثوب الريا عاري
ذنوبك ايها العاصي بماء التوبة اغسلها

* * *

عجيب امر هذا الشع ر طفل " عمره ' ايله
يطوف العالم المعمو ر يقطع وعمره سهله
ويمضي خالداً في كل قلب ملهبا شمله

وكم من علة ياسو كان الله قد القى
 على تكوينه ظله فياوجدي الى ثغرا الـ
 حبيب كانه فليئه ويا ظمئي الى الصهبا
 ء تمسح لاعجي كته فهيا يا شقيق الرو
 ح نحو العان ندخلها

* * *

وابلين هو الجاني خلاقي الامل اضماني
 ش الا العاسد الثاني وما شان بهاء العيب
 بل في حب واحسان وما احلى تلاقى الامل
 لندهج كل سدوان فيا للشمل ضمته
 اسير قطيع ذؤبان ليس المسجد الاقصى
 ض نيروزي وبستاني الا ان سسليم الار
 وبارك صلح اخواني فيا رحمن من معنا
 عقود الصلح اكملها ويا رباه رحماك

* * *

الا يا ايها الساقى ادر كاسا وناولها
 ب زادا نار اشواقى حميتا الكاس والمحبو
 ز انت ضياء اماقى رماك الله يا شيرا
 وفزنت نعيم عشاق زكوت ربيع آفاق
 انا المستقى والساقى انا المجنون يا ليلي
 انا سمي وترياقى انا كاسي وصهباني

شرايبي مابه صحو" جنوني ماله راقي
 جذوري في الشرى غرقى وجذعي سامق راقي
 وتلك الشمس ميقاتي وهذي الأرض اوراقى
 واكتب بالشماع العلو العانسي واذواقى
 اذا افتنسى الأيتا م شعري خالد باقى

تحياتك يا يافى الى شيران ارس لها
 هنالك بيت اسرا رك للعشاق فصلاها
 مزاياك التي في القلب ويحك لا تبدلها
 « متى ما تلق من تهوى دع الدنيا وأهمها »



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم راسدى

□ بعض المراجع :

- ١ - معجم البلدان : ياقوت العموي .
- ٢ - رحلة ابن بطوطة : المسماة تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار - المكتبة التجارية مصر ١٩٢٨-١٣٥٧ .
- ٣ - مهذب رحلة ابن بطوطة : وقف على تهذيبه وضبط غريبه واعلامه ، احمد العوامري بك ومحمد احمد جاد الحولى بك القاهرة ١٩٣٧ .
- ٤ - الموسوعة الاسلامية :
- ٥ - Encyclopedia Universalis .
- ٦ - الموسوعة البريطانية :
- ٧ - تاريخ الادب الفارسي : ج ١ تاليف ادوارد براون وترجمة د . احمد كمال الدين حلمي - جامعة الكويت ١٩٨٤ .
- ٨ - حافظ الشيرازي : تاليف ابراهيم اسين الشواربي - مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ١٩٤٤ .
- ٩ - الادب الفارسي في اهم ادواره واشهر اعلامه : د . محمد محمدي - منشورات قسم اللغسة الفارسية وادابها ١٩٦٧ في الجامعة اللبنانية بيروت .
- ١٠ - من روائع الادب الفارسي : د . بديع محمد جمعة - طبعة ثانية - دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٣ .

التفاعل والمفاعلة عند النحاة

صلاح الدين الزعبلوي

اتفق لنا ، في فصل سابق ، البعث في المفاعلة من مصادر أفعال المشاركة ، فعدنا الى تفصيل الكلام في بنيتها اللفظية ومختلف دلالاتها ، ووجوه لزومها وتعديها ، وسنجلو البحث هنا في زنة أخرى ، من المصادر ، تقترن بها وتمت إليها ، وهي التفاعل ، فتكشف عما بينهما من نسبة قد تعني التكامل حيناً ، لكنها لا توجب ذلك كل حين .

التفاعل والمفاعلة : مركز تحقيق كالمبيوتر علوم راسدي

يرد التفاعل للمشاركة ، كما ترد المفاعلة ، فيشترك جانباً التفاعل في إيقاع الفعل كل على الآخر ، في مثل قولك (تضارب خالد وصالح) . ولكن اذا كانت المفاعلة ، في مثل قولك (ضارب خالد صالحاً) تعني اشتراك الأول ، أي خالد ، في الفاعلية لفظاً ومعنى ، والمفعولية معنى ، واشتراك الثاني ، أي صالح في المفعولية لفظاً ومعنى ، والفاعلية معنى ، فان كلا من جانبي التفاعل ، في قولك (تضارب خالد وصالح) شريك في الفاعلية لفظاً ومعنى ، وفي المفعولية معنى ، ولا فرق بين التفاعل والمفاعلة بعد ، في افادة كونهما لاثنين فأكثر ، ما داماً للمشاركة .

واذا كانت المفاعلة تتمدى الى واحد ، كالمضاربة في قولك (ضارب خالد صالحاً) فان التفاعل منها لا يتمدى الى شيء ، في مثل قولك (تضارب خالد وصالح) لانتقال المفعول الذي كان للمفاعلة ، وهو (صالح) الى الفاعلية في التفاعل . واذا كانت المفاعلة تتمدى الى اثنين ، كقولك (نازع خالد صالحاً الأمر) فان التفاعل منها يتمدى الى ثاني المفعولين وحده ، وهو المفعول المزيد في المنازعة ، أي (الأمر) فنقول (تنازع خالد وصالح الأمر) ، ويرتفع المفعول الأول ، وهو (صالح) داخلاً في الفاعلية .

ما يعنيه التفاعل :

ولا يشترط في (التفاعل) ان يفيد التشارك فقد يفيد المطاوعة في مثل قولك باعدته فتباعد ، والمطاوعة هنا قبول أثر الفعل ، وقد يفيد اظهار ما ليس واقماً نحو تجاهل وتفاعل أي أظهر الجهل والغفلة من نفسه ، وهما منتفیان لديه . ومنه تحالت . قال ابن قتيبة في أدب الكاتب : « وليس تفعلت في هذا بمنزلة تفاعلت . الا ترى أنك تقول تحالت فالمنى أنك أظهرت العلم ، ولست كذلك . وتقول تحللت فالمنى أنك التمتست أن تصير حليماً / ٣٥٠ » . وكذلك تمارض وتغابي ، أي تظاهر بالمرض والغباء . وهكذا تماسى ، قال الحريري في مقامه البرقعيدية :

ولما تعامى الدهر وهو أبو السورى عن الرشد في انحائه ومقاصده
تعاميت حتى قيل اني أخو عمي ولا غرو أن يعذو الفتى حذو والده

وأخذ الزمخشري في المفصل بقياس تفاعل اذا أريد به ما ليس واقماً لكثرة ما جاء منه بهذا المعنى . وقد استعمل الجاحظ (تحاذق) في رسائله في ذم اخلاق الكتّاب فقال : « فان أحدهم يتحاذق عند نظرانه بالاستقصاء على مثله » . ولم يسمع عن العرب (تحاذق) ، فاذا صح هذا كان قولهم (تمالم) اذا أظهر العلم صحيحاً قياساً على تجاهل .

ومما يفيد التفاعل وقوع الحدث تدريجاً كتفانم الأمر وتواردت الابل وهكذا تزايد وتناسى وتكاثر وتماظم وترافد ونحو ذلك تهافت أي تساقط قطعة قطعة ، كما في الصحاح .
وهكذا يصف امرؤ القيس نفسه في نزهه فيقول :

وبدلت قرحها دامياً بعد صحة **فيا لك نفعي قد تحولت أبوسا**
فلو أنها نفس تموت سوية **ولكنها نفس تساقط أنفسا**
أي تتساقط أنفساً .

وقد يعني التفاعل مجرد وقوع الحدث كتخاطبا بمعنى أخطأ ، تقول تخاطبته النبل أي تجاوزته وتعدته فلم تصبه .

وجاء في أدب الكاتب لابن قتيبة : « وتأتي تفاعلت وتفعلت بمعنى ، تقول تعطيت وتعاميت وتجاوزت عنه وتجاوزت عنه وتذابت الريح وتذابت ، أي جاءت مرة من ها هنا ومرة من ها هنا / ٣٥٠ » .

بناء التفاضل :

تقول تفاعل تفاعلاً ، بضم العين في المصدر كتنازع تنازماً بضم الزاي في المصدر . فاذا كان الفعل ناقصاً كتجافى يتجافى تجافياً ، جاء المصدر بكسر العين أي كسر ما قبل الياء

ليجانس الياء . وهكذا التهامي والتفانسي والتصابي والتواني ومثل ذلك ما جاء على (التفضل) بتشديد العين كالتعني والترجي والتوقي والتجني . قالوا جاءت العين مكسورة لجانسة الياء في المصدر الناقص ، بدلا من الضم الذي هو الأصل ، لأنك لو ضمنت عين الناقص قبل الياء لانتقلت الياء وارا لسكونها وانضمام ما قبلها ، فعدلوا عن الضم الى الكسر ليسلم بناء الياء من القلب .

وقد شد من مصادر التفاعل (التفاوت) . قال الجوهري في الصحاح : « وتفاوتت الشيطان أي تباعد ما بينهما تفاوتاً بضم الواو . وقال ابن السكيت : قال الكلابيون في مصدره تفاوتاً ففتحوا الواو . وقال المنبري: تفاوتوا فكسر الواو . وحكى أبو زيد أيضاً تفاوتاً وتفاوتاً بفتح الواو وكسرها ، وهو على غير قياس . . . » ويبقى التفاوت بالضم هو الأصل ، أما التفاوت بالكسر أو الفتح فهواثر مما خلفته العربية في طور من أطوارها ، قبل أن تستقر فتنتهي الى الضم .

وإذا كان فاء (التفاعل) قريباً في المخرج من تاء (تفاعل) كحرف التاء مثلا ، جاز أن تقلب التاء ثام للتخفيف فتدغم فيها فيسكن أول المثلين في المدغم فتجلب همزة الموصل ليتمكن الابتداء بالساكن ، فتقول (اثاقل) بتشديد الثاء بوزن (افاعل) بتشديد الفاء ، مقلوباً من (تفاعل) ، كما كان (افاعل) بتشديد الفاء مقلوباً من (تفاعل) .

وقد جاء في التنزيل : « يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الأرض - التوبة / ٣٩ » . قال البيضاوي في تفسيره : « وقريء ثاقلتم على الأصل » . وفي الأساس « واثاقل الى الدنيا غلظ اليها » . وثاقل عنه تباطأ كما في القاموس .

وجاء على ذلك (ادأرا) بتشديد الدال وأصله (تدارأ) قلب فيه (تفاعل) الى (افاعل) بتشديد الفاء . قال الجوهري في الصحاح : « الدرء الدفع وتدارأتم وادأراتم بتشديد الدال تدافعتم واختلفتم . وجاء في التنزيل : « وإذا قتلتم نفساً فادأراتم فيها ، والله مخرج ما كنتم تكتمون - البقرة / ٧٢ » . قال البيضاوي في تفسيره : « فادأراتم فيها : اختلفتم في شأنها ، اذ المتخاصمان يدفع بعضهما بعضاً ، أو تدافعتم بأن طرح كل قتلها عن نفسه الى صاحبه ، وأصله تدارأتم فدأفتم العاء في الدال ، واجتلبت لها همزة الوصل . » وقال أبو البقاء المكي في اعراب القرآن : « فادأراتم ، أصل الكلمة تدارأتم ، ووزنه تفاعلتم ، ثم أرادوا التخفيف فقلبوا التاء دالا لتصير من جنس الدال التي هي فاء الكلمة فيمكن الادغام . ثم سكنوا الدال ، اذ شرط الادغام أن يكون الأول ساكناً فلم يمكن الابتداء بالساكن فاجتلبت له همزة الوصل ، فوزنه الآن افاعلتم بتشديد الفاء مقلوب من تفاعلتم . . . »

وجاء (ادأرك) بتشديد الدال ، وأصله (تدارك) . ففي التنزيل : « كلما دخلت أمة لمننت أخذها حتى اذا أدركوا فيها جميعاً قالت أحراسهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا -

الأعراف/ ٣٧ » • ومعنى (ادّاركوا فيها) تلاحقوا ، كما في الجلالين • قال أبو البقاء العكبري : « يقرأ بتشديد الدال والف بعدها ، وأصلها تداركوا فأبدلت التاء دالا وأسكنت ليصح ادغامها ثم اجتلبت لهذه همزة الوصل ليصح النطق بالساكن •• » •

وجاء في التنزيل كذلك : « بل ادّارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمّون - النمل/ ٦٦ » • وقد جاء في تفسير الجلالين : « ادّارك بتشديد الدال وأصله تدارك ، أبدلت التاء دالا وأدغمت في الدال واجتلبت همزة الوصل ، أي بلغ ولحق أو تتابع وتلاحق •• » •

وقد جاء من ذلك اتّابروا واصّابروا واصّابروا واصّابروا واصّابروا واشّاجروا وادّاكروا واجّاوروا (شرح الشافية / ٣٧١) واصّالحو ، كما في الصحاح •

ويجري مثل هذا الإبدال والادغام في (تفتل) أيضاً • ومن ذلك : اطيّر واسّمع واصّدق ••• بتشديد الطاء والسين والصاد وأصله تطيّر وتصدّق وتسمّع • ففي التنزيل : « قالوا اطيّرنا بك ومن معك - النمل/ ٤٧ » • وفي الصحاح : « وتطيّرت من الشيء وبالشيء ، والاسم الطيّرة مثل العنّبة وهو ما يشتم به من الفأل الرديء • وفي الحديث أنه كان يحب الفأل ويكره الطيّرة • وقوله تعالى : « قالوا اطيّرنا بك - النمل/ ٤٧ ، وأصله تطيّرنا فأدغمت التاء في الطاء واجتلبت الألف ليصح الابتداء به • وثمة اشققت بتشديد الشين والقاف وأصله تشقق ، ومنه قوله تعالى : « وأن منها لما يشقق فيخرج منه الماء البقرة / ٧٤ » •

وجاء في التنزيل أيضاً : « لا يستمعون إلى الملا الأهلئ - الصافات/ ٨ » بتشديد السين والميم ، وهو من التسمع • قال البيضاوي : « وتمدية السماع بالئ لتضمنه معنى الاصغاء مبالغة لئفيه وتهويلاً لما يمتنع منه • ويدل عليه قراءة حمزة والكسائي وحفص بالتشديد ، من التسمع وهو طلب السماع ، والملا الأهلئ الملائكة أي أشرافهم » • وفي الصحاح : « وتسمّع اليه واستمع اليه بالادغام » •

وفي التنزيل : « ان المصدّقين والمصدّقات وأقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعف لهم ولهم أجر كريم - الحديد ١٨ » • قال الجوهري في الصحاح : « وقوله تعالى : ان المصدّقين والمصدّقات ، بتشديد الصاد أصله المصدّقين فقلبت التاء صاداً وأدغمت في مثلها » •

وجاء من ذلك اتّرس واتّبع وادّثر وازيّش وازيّش وازيّش واطوّق واطوّق (شرح الشافية/ ٣٧١) ، بتشديد الفاء والعين فيها جميعاً ، كما هو في اطيّر واسّمع واصّدق ، وجاء (اصّلح) بتشديد الفاء فيه ، لأن الأصل فيه اصطلح بوزن افتعل •

القول في حمى وحامى وتحمى

تقول حميت القوم حماية اذا نصرتهم ، وحميت المكان من الناس اذا منعتهم منهم ، والمصدر الحمى والاسم الحماية ، كما في المصباح • وفي الكامل للمبرد : « يقال حميت الناحية أحميها حمياً وحماية •• ومعنى ذلك منعت ودفعت ، ويقال أحميت الأرض جعلتها

حمى لا تقرب - ٢٥٩/١ « . ونحو ذلك في الأساس قال الزمخشري : « حميت حماية . . حميت المكان : منعه أن يقرب ، فإذا امتنع وعزّ - قلت أحميته أي صيّرته حمى ، فلا يكون الاحماء إلا بعد الحماية ولفلان حمى لا يقرب . . ومن المجاز حميته أن يفعل كذا إذا منته « ، وحمى فيما تقدم فعل متمد إلى مفعول واحد ، فهل يتمدّى إلى اثنين ، فنقول (حميته الشر والأذى) إذا حميته منهما ؟ أقول جاء لأبي ذؤيب أو لمالك بن خالد الغنامي قوله :

يحمي الصريمة احدان الرجال له صيد" ومستمتع" بالليل هجاس'

فقرئ احدان بالرفع على الفاعلية والصريمة بالنصب على المفعولية . لكنه قرئ كذلك بنصب الصريمة ونصب احدان ، والصريمة موضع احدان ما انفرد من الرجال ، وهجاس يهجس ويفكر في نفسه . وقد قال الأخفش في معناه : يحمي الصريمة من احدان الرجال على حد قولك حميت الدار اللص . هذا ما جاء في شرح أشعار الهذليين لأبي سعيد الحسن بن الحسين السكري (٢٢٧/١) . وعلى هذا قول ابن جنبي في الخصائص (١ / ٤٤٢) : « فأما هجسه الطبع وكدورة الفكر وخمود النفس وخيس خاطر وضيق المضطرب فنحمد الله على أن حماناه « بمعنى حمائنا منه ، فمدّى إلى مفعولين .

وجاء في رسالة ابن القارح علي بن منصور الحلبي إلى المعري ، حديث رسول الله ﷺ : « إذا أحب الله عبداً حماه الدنيا / ٢٧ « أي حماه من شرورها ، وكان قولك حميتك الشر محمول على وقيتك الشر . ففي الأساس : « وقاه الله كل سوء ، ومن السوء ، وقاية » ، وهكذا قولك حميتك الشر ومن الشر .

ويتعدى (حمى) إلى مفعولين بمعنى آخر ، ففي الأساس « وحميت المريض الطعام حمية » .

ويسألون هل يأتي (حمى) بمعنى الحماية لازماً ؟ أقول قال أبو علي المرزوقي في شرح ديوان الحماسة (٣٨١/١) في قول الشاعر حريث بن جابر :

فكنت أنا العامي حقيقة وائل كما كان يحمي عن حقائقها أبي

قال : « ويقال حميت الحقيقة وحميت عن الحقيقة ، وهو يحمي عليه ويحامي عليه . فيتبين بذلك كله أن (حمى) من الحماية يأتي لازماً فيتعدى بمن وعلى ، ويأتي متمدياً إلى مفعول وإلى مفعولين .

أما (حامي) ، وليس هو من أفعال المشاركة ، فإنه يتعدى بالحرف تقول (يحمي عليه ويحامي عليه) بمعنى كما قال المرزوقي فيما تقدم . وقد تكرر منه ذلك إذ قال في موضع آخر « فدافعت دونه وحاميت عليه / ١٣٣ « وقال : « مدحهم بحسن الحماسة على الجار » وقال : « لأن عادتنا تفرض علينا المدافعة عن الكرم والعاماة على الشرف / ١٦٩٤ « . وقد جاء هذا في كلام الجاحظ إذ قال في كتاب التربيعة والتدوير : « فأما العامي على الهزل والفضل للمزح فإنه قال : أول ما أذكر من خصال الهزل ومن فضائل

المزح أنه دليل على حسن الحال وفراخ البال... « وفي الأساس : « حماة حماية وحامى عليه » .

وجاء في اللسان : « وحاميت عنه معاماة وحمام ، يقال : الضروس تحامى عن ولدها » .
وقالت ريطة بنت عاصم :

فوارس حاموا عن حريم وحافظوا بدار المنايا والقنسا متشاجر

قال المرزوقي في شرح ديوان الحماسة (١١٠١) : « وقولها فوارس ... وصفتهم بأنهم حفظوا ما وجب عليهم حفظه من حرّمهم ... والحرمة ما لا يحل لك انتهاكه ، وكذلك المحارم واحداً متحرمة ... ومن ذلك قيل حريم الدار ... وقولها وحافظوا بدار المنايا ، أي ثبتوا بدار الحفاظ وداوموا وصبروا ولم ينتقلوا عنها طلباً للسلامة » .

ويأتي (حمى عليه وحامى عليه) بمعنى آخر . ففي اللسان : « وحاميت على ضيفي إذا احتفلت له قال الشاعر :

حاموا على أضيافهم فشتوا لهم من لحم منقبة ومن أكباد

وحميت عليه : فضبت » . ولم يسمع (حامى) متمدياً .

فتبين بذلك أنك تقول حاميت عنه وحاميت عليه حماة ومعناه بمعنى الحماية .
وأما (تحامى) ، وليس هو من أفعال المشاركة فإنه يتمدى ولا يتمدى . ومثال المتمدى قول ابن جنبي في الخصائص : « تحاميت ما تعامت العرب ، من ذلك - ١/١٠٣ » .
وجاء في الأساس : « ويقال احتميت منه وتحاميته » ومنه قول أبي الفضل بديع الزمان الهمداني في رسائله : « ويتحامى من أخلاق الشيخ تماطي الشرب ويقتدي به في سائر أخلاق الفضل - ط . الجوائب / ١٩٩ » . وقول الحريري في مقامته الرقطاء : « فحييته ثم تحاميته » . وفي مختار الصحاح : « وتحاماه الناس أي توقوه واجتنبوه » . ومثال (تحامى) المتمدى بالحرف قول ابن جنبي في الخصائص : « تحامياً من اجتماع الاعلالين - ١/٣٩٧ » ، وقول الهمداني في المقامة البشرية : « قد كانت تعامت عن ذلك الطريق / ٤٤٦ » أي تباعدت .

القول في تعديّة التفاعل

مر بنا أن الأصل في مفاعلة المشاركة إذا تعدت إلى مفعولين أن يتمدى (التفاعل) إلى واحد . فانت تقول (نازعته الأمر) إذا جاذبته إياه فتعديّه إلى اثنين فإذا قلت (تنازعوا الأمر) عديته إلى واحد . وأنت تقول (جاذبته الأمر) فتعديّه إلى اثنين ، فإذا قلت (تجاذبوا الأمر) عديته إلى واحداً أيضاً . ففي الأساس : « نازعه الكلام ... وتنازعوا الكأس » . وفي الصحاح : « جاذبته الشيء إذا نازعته إياه ... والتجاذب التنازع » .
فإذا تعدت مفاعلة المشاركة إلى واحد جاء التفاعل منها لازماً لا يتمدى . فانت تقول

(نازعت فلاناً) إذا خاصمته ، فإذا قلت (تنازع القوم) إذا اختلفوا وتخاصموا جئت به لازماً لا يعتمدى الى شيء . ففي المصباح : « نازعته في كذا منازعة ونزاعاً خاصمته وتنازعا فيه وتنازع القوم اختلفوا » .

وتقول سألته عنه فتعديته الى واحد ، وتساءل القوم فتأتي به لازماً . ففي الأساس « وسألته عنه مسائلة وتساءلوا عنه » . وفي مختار الصحاح : « وتساءلوا سأل بعضهم بعضاً » .

وما دام (تسأل) من أفعال المشاركة فلا بد أن يأتي من اثنين فأكثر . ويقول الكتاب حيناً (تسأل فلان عن كذا) فيجعلون فاعله واحداً ، فهل لهذا وجه من العربية ؟

أقول الأصل أن يسند (تسأل) الى اثنين فأكثر ، تقول (تسألوا) إذا سأل كل منهما الآخر و (تسألوا) إذا سأل بعضهم بعضاً ، كقولك (تشارك وتشاركوا) . قال الاستاذ محمد العدناني في (معجم الأخطاء الشائعة) : « يقولون تسأل الرجل عن الأمر ، والصواب تسأل الرجلان أو الرجال » . ولكن ألا يأتي (تسأل) لغير المشاركة فيصح اسناده الى واحد ؟ أقول جاء في الكشف للزمخشري في تفسير قوله تعالى : « هم يتساءلون » عن النبا العظيم - ١ / النبا : « يتساءلون يسأل بعضهم بعضاً أو يتساءلون غيرهم عن رسول الله ﷺ والمؤمنين نحو يتداعونهم ويتراءونهم » فقد فسّر (تسألوا) بمعنى (سألوا) أيضاً . وقد ذكر ذلك البيضاوي فقال : « كقولهم يتداعونهم ويتراءونهم أي يدعونهم ويرونهم » أي أن (يتسألون عنه) يصح أن يعني (يسألون عنه) . فإذا ثبت هذا صح قول الكتاب (تسأل الرجل عن كذا) إذا سأل عنه ، ويكون (تسأل) هنا فعلاً متعدياً لا يمت الى أفعال المشاركة .

وثمة (تعارف) وهو من أفعال المشاركة تقول (تعارف القوم) إذا عرف بعضهم بعضاً ، كما جاء في الصحاح ومختاره والقاموس واللسان والتاج ، فالفعل لازم . وقد جاء في التنزيل : « ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم - يونس / ٤٥ » . قال البيضاوي : « يتعارفون بينهم : يعرف بعضهم بعضاً كأنهم لم يتفارقوا الا قليلاً » . كما جاء في التنزيل : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير - الحجرات / ١٣ » . قال البيضاوي : « لتعارفوا » يعرف بعضهم بعضاً ، فتأكد بهذا أن (تعارف) فعل لازم . ولكن جاء على السنة الفصحاء تعدية (تعارف) كأن تقول (تعارفوا الشيء) إذا عرفوه فيما بينهم . فانظر الى ما جاء في الصحاح (مادة وقى) : « وأما اليوم فيما يتعارفه الناس ويقدر عليه الأطباء فالأوقية عندهم وزن عشرة دراهم » . فقد عدى الفعل فقال (يتعارفه الناس) . وقد جاء نحو ذلك في مختار الصحاح . وجاء في مفردات الراسب (مادة ضاف) : « وصارت الضيافة متعارفة في القرى » . وفي (مادة كبير) : « والكبيرة متعارفة في كل ذنب تعظم عقوبته » . فقوله (متعارفه) من (تعارفه) كقولك متداولة

ومتناقلة من (تداولوه وتناقلوه) ، وقد جاء مثل ذلك في رسائل أبي الفضل بديع الزمان الهمداني اذ قال : « الكتابة التي يتعاطاها أهل الزمان ، المتعارفة بين الناس / ٣٧ » ، وقال في موضع آخر : « ولا خرجت من متعارف الناس / ٢٢٠ » . وفي كلام الأئمة قولهم (تمورف الأمر) بالبناء للمجهول، وهو من تعارفه أيضاً ، كما جاء هذا في كلام المرغب الأسبغاني في (مادة كف) . ثبت بذلك كله أن (تعارف) لازم ومتعد . ويقول الكتاب حيناً (هذا أمر متعارف عليه) و (هذه عادات متعارف عليها) ولا وجه له في العربية ، وإنما الصواب (أمر متعارف وعادات متعارفة) .

تفاعل معه

جرى الكتاب في استعمال ما كان من أفعال المشاركة على (تفاعل) أن يسندوه الى فاعل واحد ثم يتبعوا الفاعل أداة المصاحبة . يقولون (تبارى فلان مع فلان) ، والأصل أن يقولوا (بارى فلان فلاناً) أو (تبارى فلان وفلان) بالعطف .

ذلك أن ما كان من أفعال المشاركة كتفاعل ، لا بد فيه من تعدد الفاعل ، فإذا أسند الفعل الى أحد فاعليه ، فلا بد من استيفاء الآخر بالمطف . ومن خصوص العطف بالواو اشراك الفاعلين في الحدث . ولا محل لاحتلال أداة المصاحبة في محل العاطف ، لأن الاشتراك في الحدث ما هنا يقتضي المصاحبة بطبيعة الحال ، كما هو ظاهر في قولك (تبارى فلان وفلان) .

فإذا كان الفعل مما يسند الى واحد ، وقد ذكر الفاعل ، فإن العطف عليه بالواو يفيد مجرد اشراك المعطوف في الحدث ، دون المصاحبة ، كقولك (جاء زيد وخالد) فقد عنيت أن كلا منهما قد جاء ، فالمطف فيه قد أغنى عن إعادة العامل وهو الفعل ، ولا يلزم من مجيئهما هذا أن يتصاحبا فيه . فإذا أردت المصاحبة فعلا جئت بأداتها (مع) ليكون تسلط العامل على ما قبلها هو وقت تسلطه على ما بعدها فقلت (جاء زيد مع خالد) فأخبرت بمجيئهما معاً . ولو لم تأت بهذه الأداة لم تثبت المصاحبة ، كما رأيت .

وإذا أسند الفعل الى ضمير كما في قولك (زيد جاء) وأردت العطف على الضمير المرفوع ، امتنع ذلك حتى تؤكد الضمير فتقول (زيد جاء هو وخالد) . وكذلك الأمر في (تفاعل) ، تقول : (زيد تبارى هو وخالد) لأن عطف الظاهر على المضمرة المرفوعة ضعيف حتى يؤكد .

وتفيد ما تفيد (مع) ، وإو الميئة ، فإذا جاز العطف في الكلام جاز الوجهان : العطف والنصب على المفعول معه . تقول : (جئت أنا وزيد) على العطف ، كما تقول : (جئت أنا وزيداً) بالنصب على المفعول معه ، وإذا لم يجز العطف تعين النصب كقولك (جئت وزيداً) اذ يضمف العطف هنا لعدم تأكيد ضمير الرفع ، فلا تقول (جئت وزيد) .

ولا يعني جواز الوجهين هنا تطابق المعنيين فيهما ، قال أبو البقاء الكفوي في الكليات (١٨٧/٥) • « شرط باب المفعول معه أن يكون فعله لازماً ، حتى يكون ما بعد الواو على تقدير المطف مرفوعاً فيكون المدول إلى النصب لكونه نصباً على المصاحبة ، فإن المطف لا يدل إلا على أن ما بعد الواو شارك ما قبلها في ملاسمة معنى العامل لكل منهما • والنصب كما يدل عليه يدل أيضاً على أن ملاسمة لهما في زمان واحد » وفي الهمسح للسيوطي (٢٢٢/١) : « والفرق بينهما من جهة المعنى أن المعية يفهم منها الكون في حين واحد ، دون المطف لاحتماله مع ذلك التقدم والتأخر » .

فإذا لم يسبق الفعل ، كما في نحو قولك (كيف أنت وزيد) أو قولك (ما أنت وزيد) ، فقد أجاز كثرة النحاة الوجهين : الرفع والنصب ، واختاروا الرفع • والتحقيق أنه لا اختيار في المسألة بينهما • فأنت إذا أتيت بالرفع قلت : (ما أنت وزيد) ، فأنت تسأل عن المخاطب وعن زيد ، وإذا أتيت بالنصب قلت : (ما أنت وزيداً) ، فأنت تسأل عن صلة ما بينهما • ففي مثل قولهم : (كيف أنت وقصة من تريد) لا وجه فيه إلا النصب ، لأنك إنما تسأل عما بين المخاطب وهذه القصة ، لا عن المخاطب وعن القصة ، خلافاً لمن أجاز فيه الوجهين ، بل اختار الرفع • قال الرضي في شرح الكافية : « الأولى أن يقال : ان قصد النفس على المصاحبة وجب النصب ، وإلا فلا » .

أداة المصاحبة وأفعال المشاركة

من أفعال المشاركة ما جاء على (افتعل) كاجتمع واتفق واتحد ، والأصل في هذه الأفعال أن تسند إلى اثنين فصاعداً ، تقول (اجتمع القوم واستجمعوا بمعنى تجمعوا) كما في الصباح ، و (اتفق الشيثان تقارباً وتلامماً) كما في المقاييس ، و (اتحد الرجلان وبينهما اتحاد) كما في الأساس • ولكن سمع قولهم (اجتمع مع) و (اتفق مع) و (اتحد مع) باسناد فعل المشاركة إلى واحد واتباعه أداة المصاحبة (مع) ، فكيف أمكن هذا وامتنع قول القائل (تبارى مع وتنازع مع) والحكم في الحاليين واحد ؟

ففي الصحاح « جامع على أمر كذا اجتمع مع » ، وفي مختار الصحاح والقاموس مثل هذا النص • وفي اللسان : « وجامع على الأمر مالأه عليه واجتمع مع » •

وهكذا (اتفق) ففي اللسان : « قال ابن سيده : وقد وافقه موافقة ووفاقاً واتفق معه » ونحو ذلك في أكثر المعاجم ، وكذا (اتحد) فقد جاء في الكليات لأبي البقاء الكفوي (٣٥/١) : « فقال بعضهم بما تحاد النفس مع البدن ، وذهب بعضهم إلى اتحاد النفس مع العقل الغول ، وزعم قوم من المشائين أن النفس إذا عقلت شيئاً اتحدت مع الصورة المعقولة .. » .

وقالوا (انتظم فلان مع فلان في كذا) والأصل (انتظم فلان وفلان) ، ففي الأساس « انتظم كلامه وأمره » والانتظام الاتساق كما في الصحاح ، بل قال « الاتساق : الانتظام »

ففي لطف اللطائف لأبي منصور النيسابوري الثعالبي : « كتب أبو الفتح ذو الكفائتين الى رجل يستهديه الشراب : قد انتظمت يا سيدي مع رفقة في سسط الشريا ، فان لم تحفظ علينا النظام باهداء المدام صرنا كبنات نعش ، والسلام » .

ونحو ذلك (التقى معه) . فقد جاء في النهاية : « دخل أبو قارظ مكة فقالت قريش حليفنا وعضدنا وملتقى أكفنا ، أي أيدينا تلتقي مع يده وتجتمع » . وحكى ذلك صاحب اللسان فلم ينكر منه شيئاً . وقال المرزوقي في شرح الحامسة : « قالت هذه المرأة لما التقت معها » . قال ذلك في شرح قول الشاعر :

الا قالت العصماء يوم لقيتها أراك حديثاً ناعم البال أفرعا (ص/ ٣٢١)

وقال في موضع آخر : « والمعنى تمنيت أن رجلاً فعلوا في معنك ما فعلوا من الهمم يقتلي » . التقوا معي / ٣٢٤ . والأصل التقى فلان وفلان اذا تلاقيا ، والتقى الرجال اذا تلاقوا . وقال الجاحظ في بعض رسائله (كتاب العجائب) : « يتلاقى مع الممارف والاخوان والجلساء » .

وثمة (تلاحق) وهو من أفعال المشاركة . ففي الأساس : « وتلاحق القوم وتلاحق الركاب : تتابعوا » قال المرزوقي : « أي تسير النهار كله حتى يتصل سيرها بالليل طلباً للتلاحق معها / ١٠٨٩ » .

ثبت بذلك أن الفصحاء قد نصوا أو قالوا : اجتمع معه واتفق معه واتعد معه وانتظم معه ، كما قالوا : التقوا معهم وتلاقوا معهم بل تلاحقوا معه . . . وقد هون هذا على المتأخرين بل استدرجهم الى أن يقولوا نحوه منه . فقد ذكر الدكتور مصطفى جواد مما جاء على هذا المنوال ما قاله اللغوي البيهقي صاحب خزائن الأدب (١/ ١٢٢) : « روى المرزباني . . أن الوليد بن عبد الملك تشاجر مع أخيه مسلمة » ، وما جاء في المستطرف للابشيبي : « وتخاصم بدوي مع حاج عند منصرف الناس » ذكر جواد ذلك في كتاب (المباحث اللغوية في العراق) . فما الذي قاله النقاد في هذه المسألة ؟

ذهب بعض النقاد الى امتناع قول القائل (تفاعل معه) و (افتعل معه) ما دام من أفعال المشاركة ما لم تنص المعاجم على جواز ذلك فيؤخذ به ولا يقاس عليه كقولهم اتفق معه واجتمع معه . . . وقال بعضهم يؤخذ بما جاء في كلام الفصحاء واعتبار ما يكتبونه بمنزلة ما يروونه ، فاذا صح هذا صح قولك التقى معه وتلاقى معه وانتظم معه . . . وذهب آخرون الى أن ما ثبت بحكم لا بد من الأخذ بقياسه فلا يقتصر فيه على ما قاله العرب واستجازه الأئمة .

فانظر الى ما جاء في شرح درة الفواص لأحمد شهاب الدين الخفاجي ، وبحر الموائم للشيخ محمد بن ابراهيم المعروف بابن الحنبلي الحلبي ، في الرد على ما ذهب اليه أبو محمد القاسم الحريري في كتابه درة الفواص .

القول في اسناد افعال المشاركة الى فاعل واحد والاستغناء بالمصاحبة عن العطف

قال الحريري أبو محمد القاسم في كتابه (درة الفواص) : « ويقولون اجتمع فلان مع فلان فيومون فيه ، والصواب أن يقال اجتمع فلان وفلان ، لأن لفظة اجتمع على وزن افتعل ، وهذا النوع من وجوه افتعل مثل اختصم واقتتل ، وما كان أيضاً على وزن تفاعل مثل تغاصم وتجادل يقتضي وقوع الفعل من أكثر من واحد ، فمتى أسند الفعل منه الى أحد الفاعلين لزم أن يعطف عليه الآخر بالواو لا غير ، وانما اختصت الواو بالدخول في هذا الموطن لأن صيغة هذا الفعل تقتضي وقوعه من اثنين فصاعداً ، ومعنى الواو يدل على الاشتراك في الفعل أيضاً ، فلما تجانسا من هذا الوجه وتناسب معناهما فيه استعملت الواو خاصة في هذا الموضع ولم يجز استعمال لفظة مع فيه لأن معناها المصاحبة وخاصيتها أن تقع في الموطن الذي يجوز أن يقع الفعل فيه من واحد ، والمراد بذكرها الإهانة عن المصاحبة التي لو لم تذكر لما عرفت . وقد مثل النحويون في الفرق بينها وبين الواو فقالوا اذا قال القائل جاء زيد وعمرو كان اخباراً عن اشتراكهما في المجرى على احتمال أن يكونا قد جاءا في وقت واحد أو سبق أحدهما ، فان قال جاء زيد مع عمرو كان اخباراً عن مجيئهما متصاحبين ، وبطل تجويز الاحتمال الآخر . . . » . ويتبين مما تقدم من كلام الحريري أنه قد استمسك بمنطق النحو ولم يتزحزح عن الأصل أو يابه لاستعمال الفصحاء أو نص المعاجم كقول الجوهري : « وجامعه على أمر كذا اجتمع معه » ، وقد توفي الجوهري (٣٩٣ هـ) قبل نحو قرن وربع من وفاة الحريري ، وقد كانت نحو (٥١٥ هـ) . وما أظن الجاهل وقد توفي (٢٥٥ هـ) قد انفرد بنحو قوله (يتلاقى مع المعارف) والمرزوقي ، وقد توفي (٤٢١ هـ) ، قد ابتكر نحو قوله (التقوا ممي) وقد تكرر منه ذلك ، فهل ثمة ما يُخرَج عليه استعمال هؤلاء الثقات في اسناد فعل المشاركة الى واحد والاستغناء عن العطف فيه بأداة المصاحبة ؟

كان الحريري من أشهر علماء العربية في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري وأوائل القرن السادس ، وكان ممن فحول النقاد ، وقد أثار نقده انتقاد الآخرين عليه ، فقد تعقبه في مقاماته الامام أبو محمد المعروف بابن الخشاب البغدادي فعاب كثيراً مما جاء في هذه المقامات . وانبرى لابن الخشاب هذا شيخ المحققين في عصره أبو محمد عبدالله ابن بري المقدسي المصري اللغوي في كتابه (اللباب في الرد على ابن الخشاب) ، فرد عليه معظماً أقواله وفندها وانتصر للحريري بالبينات والبراهين .

ولم يفت ابن بري ، وقد انتصر للحريري على ابن الخشاب واستفرغ في ذلك وسعه وبذل طوقه ، أن يتمتع الحريري نفسه في كثير مما عاب به كلام الخاصة في (درة الفواص) . وما أخذه ابن بري على الحريري انكاره (اجتمع فلان مع فلان) فقد

جاء في (بحر العموم) للشيخ محمد بن ابراهيم المعروف بابن الحنبلي الحلبي : « ومن ذلك قولهم اجتمع فلان مع فلان ، وصوب الحريري أن يقال اجتمع فلان وفلان ، دون أن يقال ذلك ٠٠٠ وقد تعقبه ابن بري فقال : لا يمتنع في قياس العربية أن يقال اجتمع زيد مع عمرو واختصم جعفر مع بكر ، بدليل جواز اختصم زيد وعمراً ، واستوى الماء والخشبة ، و واو المفعول معه بمعنى مع مقدرة بها ، فكما يجوز استوى الماء والخشبة بنصب الخشبة كذلك يجوز استوى الماء مع الخشبة ، هذا كلامه ٠٠ » . وجاء نحو من ذلك في شرح درة الغواص لأحمد شهاب الدين الخفاجي : « في الحواشي لا يمتنع في قياس العربية أن يقال اجتمع زيد مع عمرو واختصم مع بكر ، بدليل جواز اختصم زيد وعمراً واستوى الماء والخشبة ٠٠ فكما يجوز استوى الماء والخشبة كذلك يجوز استوى الماء مع الخشبة ، واستوى في هذا مثل اختصم فان المساواة تكون بين اثنين فصاعداً كالاختصام ، فاذا جاز في هذه الأفعال دخول واو المفعول معه جاز دخول مع كقولهم استوى الحر والعبد في هذا الأمر » .

فأنت ترى أن ابن بري قد أجاز أن يكون (استوى) في المثل مسن أفعال المشاركة كتساوى ، وما دام النحاة قد أتوا بسواو المصاحبة بمد (استوى) ، وهو عند ابن بري من أفعال المشاركة ، فقد صح أن يؤتى بمع في هذا الموضع لأنها في منزلة واو المصاحبة ، وجاز قولك استوى الماء مع الخشبة بمعنى تساويا في العلو ، وجاز قياساً عليه اختصم فلان مع فلان وما كان في حكمه كقولك تخاصمت مع صالح وتشاجرت مع خالد ، وهو الدائر على السنة الكتاب في هذا العصر .

والغريب أن المرزوقي شارح ديوان الحماسة ، وقد تكرر قوله (التقى معه) و (التقوا معهم) كما رأيت ، قد أوجب المطف إذا أسند فعل المشاركة الى واحد ، ومنع أن تحمل فيه المصاحبة معه ، مؤكداً ما ذهب اليه أكثر النحاة ، خلافاً لابن بري ، وقطع بأن (استوى) في المثل المشهور إنما أسند الى واحد فليس هو من أفعال المشاركة بحال من الأحوال . فقد جاء في ديوان الحماسة قول الأعرج المعني :

تلوم على أن اعطي الورد ليقحة وما تستوى والورد ساعة تفرع

فحكى المرزوقي (ص/ ٣٥٠) البيت بنصب الورد والواو قبله للمعية ، وقال : « يريد لا تستوي هي مع الورد » فأسند الفعل الى واحد وجعل معناه (وما تساوي الورد) ، وهكذا قولهم : استوى الماء والخشبة فان معناه (ساوى الماء الخشبة) . وأردف « ولو أراد ما تستوي هي وما يستوي الورد لم يكن يجوز الا الرفع » أي لو كان الاستواء استواء مشاركة للزم الرفع والمطف وامتثمت المصاحبة والنصب . على أنه أقر رواية (وما تستوي والورد) في البيت بالرفع والمطف ، وقال بضمف هذا الوجه لأن عطف الظاهر على الضمير المرفوع ضعيف حتى يؤكد .

على أن من الأئمة من أثبت الرأيين في أمثلة المصاحبة ، الرأي السائد في امتناع أن تكون أفعالها من أفعال المشاركة ، والرأي الآخر في إمكان ذلك وهو مذهب ابن بري .
 فقد جاء شرح الاظهار والمسمى بنتائج الأفكار للشيخ مصطفى حمزة ببعض أمثلة المصاحبة وحاول بيان معنى المصاحبة هل تحتمل المشاركة ، فقال : « والمشاركة فيه ، أي في الفعل ، ليست بشرط لقولهم استوى الماء والخشبة ، أي ارتفع ، وسرت والنيل ، إذ لا ارتفاع في الخشبة ولا سير في النيل » وأردف : « وأجيب بأنه أريد بالأول معنى التساوي أي تساوي الماء والخشبة في العلو ، وبالثاني الانتقال فيوجد المشاركة ، ويصح العطف » . وهكذا جعل (استوى) في مثال المصاحبة من أفعال المشاركة . فصح بذلك أن تقول استوى الماء والخشبة بالنصب ، واستوى الماء والخشبة بالرفع على العطف واستوى الماء مع الخشبة بأحلال مع محل واو المصاحبة ، على المية وهكذا تقول اختصم فلان وفلانا بالنصب على المية واختصم فلان وفلان بالرفع على العطف ، واختصم فلان مع فلان ، وهذا ما ذهب إليه ابن بري .

ولكن إذا صح قولك اختصم فلان وفلان واتحد فلان وفلان ، وكان هذا هو الأصل في أفعال المشاركة ، فما الذي حمل الكتاب أن يؤثر وأعليه بالسليقة اختصم فلان مع فلان ، واتحد فلان مع فلان . فتجري به أقلامهم بنظر عنان فهل ثمة حاجة في التعبير قد استدرجت كتاب مصر الى استعمال (مع) في هذا الموضوع واقتادتهم اليه ؟

أقول عمد بعض الأئمة الى بيان الفارق المعنوي بين (المفاعلة) و (التفاعل) إذا كانا للمشاركة فقال : « وقد يقال في الفرق المعنوي أن المبادئ بالفعل أو الغالب فيه معلوم في المفاعلة بخلاف التفاعل ، فإن المبادئ فيه أو الغالب غير معلوم » هذا ما جاء في شرح البناء للإمام محمد الكفوي . أي أنك إذا قلت قاتل خالد زيداً فقد أردت أن تخبر بأن المبادئ في القتال هو خالد ، ولو اشترك فيه زيد وعلى هذا قوله تعالى : « فان قاتلوكم فاقتلوهم - البقرة / ١٩١ » فقله فان قاتلوكم معناه اذا بادروا الى قتالكم فاقتلوهم . وعليه قوله (« أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ، فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها » . أما اذا قلت تقاتل خالد وزيد فليس في قولك ما يشير الى المبادئ فيه ، وعلى هذا قوله تعالى : « فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه - القصص / ١٥ » اذ ليس في قوله يقتتلان ما يشير الى المبادئ بالقتال ، ويقتتلان في هذا كيتقتلان . ونحو ذلك قول الرشيد للكسائي : « ان أجز الناس من اذا نهض تقاتل على تقديم نعليه وليا عهد المسلمين » .

وقد يُعترض على هذا بقول الحسن بن علي رضي الله عنهما لبعض من خاصه : « سفيه لم يجد مسافهاً » اذ ليس المسافه فيه ، لو وجد ، هو السابق والبادي وهو ما احتج به الامام الرضي في شرح الشافية لرد قول القائل ان المفاضل بكسر العين هو الغالب أو المبادئ دون المفاضل بفتح العين . وعندني أن قول الحسن رضي الله عنه لا يسقط الأصل ولا يلغيه ، لأن في كلامه قرينة تدل على أن المسافه بكسر الفاء ليس هو البادى بالسفه ، حين قال « سفيه لم يجد مسافهاً » أي سفيه لم يجد من يقابل سفهه بمثله فيشاركه فيه .

ولكن اذا عدت القرينة في الكلام كان الأصل أن يكون المخاصم بكسر الصاد هو البادئ أو هو الموصوف بالخصام أولاً والمقصود به ، دون المخاصم بفتح الصاد ، فإذا قلت قاتل خالد صالحاً أشرت الى أن البادئ هو خالد ، بدليل أن لمخاطبك أن يجيب بل قاتل صالح خالداً ، خلافاً لقولك (تخاصم خالد وزيد) فليس فيه ما يشير الى البادئ والموصوف بالخصام أولاً ، أو المقصود به . فإذا قلت (تخاصم خالد مع زيد) ولم تزد ، فهم بقولك هذا أن خالداً هو البادئ والخصام ، وهو المقصود بالحديث أيضاً ، ولو تعلق الخصام بسواه . وليس هذا بدعاً في قياس العربية ، فالمخاصم ، بكسر الصاد ، في المخاصمة هو العمدة أما المخاصم بفتحها فهو الفصلة . أما في التخاصم فكل منهما متخاصم بكسر الصاد وهو عمدة كما هو واضح في قولك (تخاصم خالد وزيد) على الأصل .

وقد يضطر المتخصصون كالكيميائيين مثلاً الى أن يقولوا « يتعد الكبريت مع مادة كذا وكذا » ليمربوا عن أن أحاديثهم إنما هي في الأصل عن الكبريت فهو موضوع بحثهم دون المواد الأخرى . والكبريت في قولهم (يتعد الكبريت مع ..) هو المرفوع وهو العمدة دون سواه . وليس يفتنهم اذا أرادوا هذا المعنى ، أن يقولوا « يتعد الكبريت وسادة كذا وكذا » اذ ليس معناه بالضرورة أن المقصود بالكلام أولاً هو الكبريت ، فليس الكبريت في قولهم (يتعد الكبريت و ..) هو العمدة وحده وان تقدم ، وإنما هو وما عطف عليه في ذلك سواء ، فالعطف هنا لا يبين عن مراد المتكلم صراحة خلافاً لأداة المصاحبة فإنها تبين عنه وتكشف عن غرضه .

فقد استقر بما ذكرنا أن التصرف في أفعال المشاركة على الوجه المذكور لا ينقض أصلاً ولا ناباه طرائق العربية ، فقد جاء اتفق معه واجتمع معه في نصوص المعاجم ، وتلاقوا معه والتقوا معه واتحدوا معه وانتظم معه وأمثاله في كلام الفصحاء . وقد صحح هذا عند المحققين من الأئمة اذ لم يتعقبوا هذا التصرف على قائله ، ولا ردوه الى الشذوذ ، أو قالوا بتوهين ما جاء على مثاله ، بل وجدوا فيه وجهاً صالحاً ومذهباً مقبولاً ، كما فعل ابن بري وسواه ، وقد أدرك به الكتاب حاجتهم في التعبير ، ولو خفي عليهم ما حكينا وفسرنا من أمره . وأنت اذا التمسست أمثال هذا التصرف في كلام الأئمة المتقدمين وتثبتها في مصنفاتهم ، هدتك الى نفسها ودلتك على سر استعمالها ، وكلها في هذا الباب شرع واحد ، وما يتوجه على أحدها يتوجه على الآخر . وسن ذلك شيوخ قولهم (اشترك مع) . فانظر الى ما جاء في سر الفصاحة لأبي محمد بن سنان الخفاجي : « فهذا منتهى ما نقوله في الألفاظ بانفرادها واشترакها مع المعاني / ٢٢٢ » ، وما جاء في زهر الآداب لأبي اسحق الحصري القيرواني : « قال أبو الفرج قدامة بن جعفر في معنى أبيات زهير الأولى : لما كانت فضائل الناس ، من حيث هم ناس ، لا في طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان .. إنما هي العقل والعفة والعدل والشجاعة ، كان القاصد للمدح بهذه الأربعة مصيباً ، وبما سواها مخطئاً - ٧١/٢ » . وانظر الى قول ابن جنسي في الخصائص (٤٥٣/١) بعد كلامه على تداخل الأصلين الثلاثي والرباعي : « أما تزاحم الرباعي مع الخماسي فقليل ، وسبب ذلك قلة الأصلين جميعاً » . وأصل الكلام عند النحاة (أما تزاحم الرباعي والخماسي) . وليس من هذا بسبيل قول الجاحظ : « تشاغل مع الحسن بن وهب أخي سليمان بن وهب

بشرب النبيذ أياماً، فطلبني محمد بن عبد الملك لمؤانسته - زهر الآداب - ١٨٤/٢ • اذ ليس (تشاغل) ها هنا من أفعال المشاركة بدليل قولك (تشاغل) واسناده الى واحد كتمارضت وتغابيت وتعاميت وتعامقت • قال الشاعر : « تعامق مع العمقى اذا ما لقيتهم •• » •

وجاء في الأدب الكبير لابن المقفع قوله : « أشركونا معهم في ما أدركوا » ويمكن أن يمد على هذا في المطاوعة فيقال : (فاشتركتنا معهم في هذا) •

ولكن هل تقول (القتال مع فلان أمر لا بد منه) وأنت تريد (قتالك اياه) ؟ أقول الأصل أن تعني بالقتال مع فلان قتالك الى جانبه مناصرة له على عدوه ، ولكن جاء في (الباب الأول) من كتاب (كليله ودمنه) ما أريد به خلاف ذلك • قال : « وانما حدثتك لتعلم أن القتال مع صاحبنا لا أراه لك رأياً • فأجاب : فما أنا بمقاتل صاحبك ولا ناصب له المداوة سرّاً ولا علانية • فقد أريد بقوله (القتال مع صاحبنا) مقاتلته ، ولا شك • فما سر ذلك ؟

أقول اذا جئت بالفعل فقلت (قاتل مع صاحبنا) لم يتسع معناه الا المناصرتك اياه • وعلى هذا قوله تعالى : « فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً - التوبة / ٨٤ » ، فقوله : لن تقاتلوا معي عدواً يعني لن تشاركوني في قتالي عدواً • لكن في قولك (القتال مع صاحبنا) شيئاً آخر ، ذلك أن (مع) ها هنا ، وهي ظرف مكان ، ليست متعلقة بالقتال تملقها بالفعل في قولك (قاتلت مع صاحبنا) ، وهلة ذلك انها ظرف مستقر بفتح القاف ، متعلقة فعل عام أو ما يشبهه والتقدير (القتال يحصل مع صاحبنا لا أراه لك ••) ، ونحو ذلك قولك (القتال بيني وبين صاحبنا) ، فإن الظرف فيه مستقر متعلقه معدوف • ومثل هذا البناء أي (القتال مع صاحبنا) يحتمل الأمرين : مناصرته ومقاتلته ، وهو يعني المقاتلة قصراً اذا قامت قرينة على نحو ما سبق ، ومتى تعلق الظرف أو الجار والمجرور بمعدوف ، انتقل الى الظرف اعراب هذا المعدوف • فاذا تعلق الجار والمجرور بمذكور كان الظرف لفظاً ، ليس له حظ من الاعراب ولا يتم الكلام دونه • ومما نحن بسبيله ما جاء في كتاب فضل هاشم على عبد شمس من قول الجاحظ في بني هاشم : « ثم ما كان في أيام تحزبهم وحرابهم مع علي ومعاوية » وكان الكلام على اللف والنشر المرتب وتقديره (أيام تحزبهم مع علي وحرابهم مع معاوية) فيكون الأول من النشر للأول من اللف ، والثاني للثاني • وقوله (تحزبهم مع علي) معناه تحزبهم له أي تجمهمهم وتمصبهم له • أما قوله (حربهم مع معاوية) فتقديره : حربهم الجارية أو القائمة مع معاوية ، أي التي جرت بينهم وبينه • ويمز هذا ما سبق أن قدمناه وبسطنا القول فيه •

وبعد فقد تبين بما شرحناه وأوسعنا الكلام فيه ، أن على الباحث في تصريف (المفاعلة والتفاعل) ألا يجتزئ بما يقع له من نصوص العلماء في الأمهات اللغوية • اذا لا بد أن يلتصق ما يمكن أن يتفق له من كلام الفصحاء في حمل الفكر فيه ويدقق النظر اليه ليتعرف مسرى الصيغتين في الوضع والاستعمال جميعاً ، فلا يقدم على قول حتى يتبين له الصواب وتتضح الحقيقة في ضوء موازنته ومكاييله ، فينتهي من البحث الى خير ما يبروه من التمهيص والتلخيص •

النحاة العرب

وسبلهم في التأليف

محمد وليد حافظ

يدهش الباحث حين يفتتح كشف الظنون على مادة « ألفية ابن مالك »
مثلا ، فيجد لها زهاء سبعين خادما بين شارح ومحش وناظم وشارح شواهد •
ويزداد دهشة حين يجد لكافية ابن الحاجب في النحو مئة من الخدمة ، بل ان
للأجرومية ، وهي الأخرى من مقدمات النحو ، ما يزيد على أربعين شرحا وحاشية
في المكتبة الظاهرية وحدها •

هاجم ابن خلدون هذه الظاهرة ، أعني ظاهرة كثرة التأليف هجوما عنيفا ، قال « اعلم
انه مما أضرّ الناس في تحصيل العلوم كثرة التأليف ، واختلاف اصطلاحات التعليم ، وتمدد
طرقها » (١) وهاجمها كذلك المرحوم أحمد أمين الذي عدّ كل ما ألف في النحو تكرارا لكتاب
سيبويه الذي « كان من القوة بحيث كان المرجع في العالم الاسلامي من تاريخ تأليفه •
وكل ما فعله الناس انهم شرحوا غامضا ، أو اختصروا مطولا ، أو بسّطوا مضلا ، أما
الأسس التي بني عليها الكتاب فبقيت كما هي في النحو والصرف الى اليوم ، من عهد شرح
السيرافي لكتاب سيبويه الى « النحو الواضح » للمرحوم الجارم بك » (٢) •

وعزا المرحوم أحمد أمين هذه الظاهرة الى أن النحو العربي ظل متأثرا طوال حياته
بنظرية العامل التي قدمها سيبويه في كتابه ، فالفاعل مرفوع بالفعل ، والمفعول به منصوب
بالفعل • واذا لم يوجد عامل ظاهر قدر عامل مستتر • ولم يستطع ابن جنى - ٣٩٢ هـ
وابن مضاء الأندلسي - ٥٩٣ هـ تحرير النحو من هذه النظرية (٣) •

وقد أجمل صاحب كشف الظنون أنواع التأليف فيما يلي ، وهي أنواع تنطبق على
علم النحو :

١ - مختصرات تجعل تذكراً لرؤوس مسائل ينتفع بها المنتهي للاستحضار ، وربما افادت بعض المبتدئين الأذكياء .

٢ - مبسوطات تقابل المختصرات ، وهذه ينتفع بها للمطالعة .

٣ - متوسطات ، وهذه نفعها عام للمبتدئ والمتوسط والمنتهي (٤)

ونظن علنا أن صعوبة النسخ وتكاليفه كانت وراء تأليف المختصرات ، ثم الاتجاه في القرون المتأخرة الى تلقين النحو لا الى تفهيمه ، ونظن كذلك أن هذه المختصرات اشغلت بها المعلمون ، يستمينون بها في استحضار أفكار الموضوع ، ويشرحونها لطلابهم شروح المختصرات المتخذة كتباً تعليمية ، كالغية ابن مالك والمقدمة الأجرومية .

هاجم ابن خلدون هذه المختصرات موضعاً أضرارها ، قال : « ذهب كثير من المتأخرين الى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم ، يولعون بها ، وهو فساد في التعليم ، وفيه اخلال بالتحصيل ، وذلك لأن فيه خلطاً على المبتدئ ، وبالقائه الغايات من المعلم عليه ، وهو لم يستمد لقبولها بمد . وهو من سوء التعليم كما سيأتي ، ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها ، وصعوبة استخراج المسائل منها ، لأن ألفاظ المختصرات تجدها لأجل ذلك صعبة عويصة ، فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت . ثم بمد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات اذا تم على سداه ، ولم تعقبه آفة فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة بكثرة ما يقع في تلك من التكرار والاحالة المفيد . واذا اقتصر عن التكرار قصرت الملكة لقلته كشأن هذه الموضوعات المختصرة ، فقصدها الى تسهيل الحفظ على المتعلمين فأركبهم صعباً يتعلمون عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها » (٥)

وتفهم بسهولة مراعي ابن خلدون من هذا الموقف ، وهي :

١ - عدم ارهاق المبتدئ في التعلم بما لا يستطيع فهمه .

٢ - عدم ارهاق المبتدئ بتتبع ألفاظ الاختصار ، وتضييع وقته .

٣ - فائدتها - ان كان لها فائدة - اقل من فائدة المبسوطات .

ويلاحظ أن بعض شارحي الكتب النحوية الثغوا الأنواع الثلاثة على الكتاب الواحد ، وكأننا يراهم مستويات المتعلمين أو يجهزون بذكريات للمعلمين ، ومنهم عبد القاهر الجرجاني الشهير بكتابه « دلائل الامجاز » ، فقد ألف ثلاثة شروح لكتاب « الايضاح في النحو » لأبي علي الفارسي ، يقع أوسمها في ثلاثين مجلداً بعنوان « المغني » ، وللقاري أن يتصور صعوبة استعمال هذا الطول ، بله اقتناؤه . ومنها شروح ركن الدين حسن بن محمد الاسترأبادي الحسيني - ٧١٧ هـ على كفاية ابن الحاجب .

بل ان معظم أصحاب الأمهات في النحو صنع شرحاً لمختصره ، أو اختصر مطوله ، أو شرح شواهد ، ومنهم :

١ - الزمخشري اختصر « المفصل » في « الأنموذج » .

٢ - ابن العاجب شرح « الكافية » ، ونظمها في أرجوزة سماها « الوافية » وشرحها .

٣ - ابن مالك شرح « التسهيل » ، والتسهيل مؤلف شديد الإيجاز ، جمع فيه خلاصة آرائه النحوية .

٤ - ابن هشام شرح « قطر الندى » و « شذور الذهب » وشرح شواهد « مغني اللبيب » أكثر من مرة .

ويبدو ابن خلدون أشد تسامحاً تجاه ظاهرة كثرة التأليف رغم مهاجمته لها ، فهو لا يمد كل الكتب النحوية والشروح تكراراً لكتاب لسبويه ، بل يصنف أغراض التأليف بمقل منطقي كما يلي :

١ - كمال مهارة المصنف ، فانه لجودة ذهنه ، وحسن عبارته يتكلم عن معان دقيقة بكلام موجز ، يكفي في الدلالة على المطلوب ، وغيره ليس في مرتبته ، فربما عسر عليه فهم بعضها ، أو تمذر ، فيحتاج الى زيادة بسط في العبارة لتظهر المعاني الخفية .

٢ - حذف بعض مقدمات الأقيسة اعتماداً على وضوحها ، أو لأنها من علم آخر ، أو اهمال ترتيب بعض الأقيسة ، فأغفل علل بعض القضايا ، فيحتاج الشارح الى أن يذكر تلك المقدمات المهمة ، ويعطي علل ما لم يعط المصنف .

٣ - وقد يقع في بعض التصانيف ما لا يخلو البشر منه ، من السهو والغلط والحذف لبعض المهمات ، وتكرار الشيء بغير ضرورة الى غير ذلك ، فيحتاج أن ينبه عليه (٦) .

أما النوع الأول من الشروح فأوضح أمثلته شرح النحوي لمصنفه ، وهذا ما فعله ابن هشام بكتابه « شذور الذهب » و « قطر الندى » وهذا مثال من قطر الندى :

د ص : جميع الحروف مبنية .

ش : لما فرغت من ذكر علامات الحرف ، وبيان ما اختلف فيه منه ، ذكرت حكمه ، وأنه مبني لاحظاً لشيء من كلماته في الاعراب .

ص : والكلام لفظ مفيد .

ش : لما أنهيت القول في الكلمة وأقسامها الثلاثة ، شرعت في تفسير الكلام . . . (٧) .
ويجدر بالذكر أن ابن هشام يسمي مؤلفه « مقدمة » ويسمي شرحه كتاباً « رافعة لحجابها - يعني المقدمة - كاشفة لنقابها ، كافية لمن اقتصر عليها ، وافية ببغية من جنح من طلاب علم العربية اليها » (٨) .

وأما النوع الثاني ، فمن أمثلته شروح كتاب سبويه وشروح مغني اللبيب . يقول ابن هشام في المغني : « اذ لا مجازاة هنا » (٩) والاشارة الى مثال أبي علي الفارسي : « يقال لك : أحبك فتقول : اذن أظنك صادقاً » بضم الفعل المضارع ، فيشرح الشمي العبارة قائلاً :

و قال الرضي لأن الشرط والجزاء اسما في الاستقبال أو في الماضي ، ولا مدخل للجزاء في الحال « (١٠) » .

وأما الثالث من أسباب التصنيف فقد استغله بعضهم أبشع استغلالا للتشنيع على أسلافهم ، والانتقاص من أقدار غيرهم . وما أكثر ما نفهراً في كتب النحو اتهامات بالزعم والوهم والتسلف والخلط ، هذا أبو حيان النحوي الأندلسي (- ٧٤٥ هـ) يتهم أبا علي الفارسي والزمخشري « بمعرفة المعجم » وعدم معرفة كلام العرب . ويصف كافيية ابن العاجب بأنها « نحو الفقهاء » . وابن مالك يصف الزمخشري بأنه « نحوي صغير » وبين ابن مالك وأبي حيان ما بينهما رغم كون الثاني شارحاً للأول . ثم بين ابن هشام وأبي حيان . ثم ابن هشام يتهم الزمخشري بالخروج عن كلام العرب (١١) ، والكذب فيما نقله حسن سيبويه (١٢) .

وأسوأ من يلقانا في هذا الباب الأسود الغندجاني المتوفى بعد ٤٣٠ هـ ، وهو عالم بالشعر والأنساب من هندجان بأرض فارس . تتلمذ على شيخ مجهول يكنى بأبي الندى ، فتطاوول على أربعة من أسلافه : ابن الأعرابي ، وأبي علي الفارسي ، وابن السرياني ، وأبي عبدالله النمري . فآلف في الرد على كل منهم كتاباً ، وأنعم على ابن السرياني بكتابين فأطلق لسانه « حاداً نابياً لا يتورع عن الساقط من الكلام بحق الأئمة من العلماء في إطار التهكم والسخرية ، وضرب الأمثال السوقية في بعض الأحيان ، مما عبث عنه ياقوت بقوله « وكان الأسود لا يقنعه أن يرد على أئمة العلم رداً جميلاً ، حتى يجعله من باب السخرية والتهكم وضرب الأمثال » (١٣) . وأمثاله في غاية الفحش والبذاءة أحياناً (١٤) ، وأغلبها مما صنمه الغندجاني نفسه ، بالإضافة إلى تحميلة ابن السرياني ما لم يقله (١٥) ، وتصحيف كلامه ، وغير ذلك مما يضيق المقام بذكره .

إلا أن نظرة متأنية منصفة تجعلنا نضيف إلى ما سبق من تصنيف ابن خلدون ما يلي :

نحن نعلم أن الألفاظ الأوسط (- ٢١٥ هـ) فتتح باب الخلاف على أستاذه سيبويه ، وأن هذا الخلاف تمنحض عن مدرستي البصرة والكوفة ، ثم نشأت مدارس أخرى . ونعلم أن هذه المدارس استقطبت النحاة . ونعلم أن جداداً حول أصول النحو ، مثل الاحتجاج والقياس ومصطلحات النحو ، دون أن يعني هذا خفوت الأصوات الفردية والخلافات الجانبية ضمن كل مدرسة ، فإن الأسباب التي أدت إلى ظهور الخلافات ، وهي طبيعة اللغة العربية نفسها ، وطبيعة الملل التي تتحكم في العلاقات اللغوية ، والدلالات التي تحملها الألفاظ ، وطبيعة البحث العلمي (١٦) ، هذه الأسباب إلى جانب أسباب أخرى سننتطرق إليها فيما بعد - ظلت تبعاً لا ينضب لتعدد الآراء دون أن تفلح مدرسة الفارسي في الخروج من مأزق الخلاف رغم تأثيراتها العميقة :

أ - فلا بد أن كلا من عمالقة النحو العربي كان في ذهنه شيء جديد يريد تقديمه ، ولا سيما أن معظمهم كان من المعتزلة المؤمنين بأعمق إيمان بحرية العقل وسلطانه . فالفرام بعد الكسائي وطد أركان مدرسة الكوفة . والرماني (- ٣٨٤ هـ) اتهم بنزعته المنطقية . وأبو

علي الفارسي صاحب مدرسة مستقلة ، هو وتلميذه ابن جني . والزمخشري عاد الى كتاب سيبويه واختصره في المفصل . وابن الحاجب نحو « نحو الفقهاء » . وابن مالك توسع في الاستشهاد بالحديث النبوي . وابن هشام صاحب آراء مستقلة .

ب - وارتاد بعضهم ساحات جديدة في التصنيف :

١ - فصنف الزجاجي (- ٣٣٧ هـ) كتاب اللامات . والرماني (- ٣٨٤ هـ) « معاني الحروف » والهروي (- ٤١٥ هـ) « الأزهية في علم الحروف » وهي كما هو واضح تجميع للادوات في مؤلفات مستقلة .

٢ - وظهرت كتب اعراب القرآن الكريم بدوا من معاني القرآن للأخفش ، مروراً بمعاني القرآن للفراء ، حتى اضطر ابن هشام الى تقديم شكل جديد يفني عن كتب الأعراب التي كثرت وطالت ، فكان « مغني اللبيب » دون أن يوقف هذا المغني سيل كتب الأعراب .

٣ - وظهرت كتب الأمالي ، للزجاج ، والمرتضى (- ٤٣٦ هـ) وابن السجسري (- ٥٤٢ هـ) وابن العاجب ، وغيرهم . وتبحث كتب الأمالي شتاتاً من الموضوعات يتراوح بين جواب لسائل ، واعراب آية ، وشرح بيت مشكل .

٤ - وعني بعض النحاة بشرح الشواهد النحوية ، وهو عمل جليل يخفف العبء عن متون النحو ، ويسمح للمؤلف أن يستمر في عرض مادته دون الانصراف الى الشواهد ، في زمن لم تكن الحواشي فيه مروفة . وللنحاس - ٣٣٨ هـ وابن السبائي - ٣٨٥ هـ والأهلم الشنتمري - ٤٧٦ هـ شروح لأبيات سيبويه . وقد يشرح النحوي نفسه شواهد كما فعل ابن هشام بشواهد المغني ، أو يشرح شواهد غيره ، كما فعل ابن هشام نفسه بشواهد ابن الناظم بدر الدين بن مالك - ٦٨٦ هـ . وبلغ من عظمة شارح أبيات الرضي ، وهو عبدالقادر البغدادي - ١٠٩٣ هـ أن حمل مؤلفه عنوان « خزنة الأدب » عن جدارة ، فيها عشرات المقطعات والقصائد ، وتراجم لعشرات الشعراء ، ومعرض لآراء النحاة . وكذلك شرحه لأبيات مغني اللبيب .

٥ - وألف بعضهم في محاور خاصة مثل كتب الأحاجي النحوية ، وكتاب « الاقتراح » للسيوطي .

هذا فيما يخص مناحي التأليف النحوي ، أما اتهام أحمد أمين تراث العرب النحوي بأنه تكرار لكتاب سيبويه فاننا نبتدي عليه التحفظات التالية .

١ - كان من مظاهر ارتقاء العقل العربي بعد سيبويه الميل الى التحليل . وإذا كان القياس أساس الفقه والنحو ، فالعلة أساس القياس ، والقياس « هو حمل غير المنقول على المنقول في حكم لملة جامعة » (١٧) « ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول ، وإنما سمعت البعض فقست عليه غيره ، فإذا سمعت « قام زيد » أجزت : ظرف بشر » وكرّم خالد » (١٨) .

جهد النحاة العرب لوضع القاعدة النحوية على أساس علمي . وكانت الملل هشة باديء الأمر ، يطمئن الطاعن فيها بسهولة ، فلما كان ابن جنى عمل كالتخلص مما يسمى بتخصيص الملل ، أي من امكان نقضها لعدم الاحتياط في وصفها ، مثل قولهم في علة قلب الواو والياء ألفاً : « ان الواو والياء متى تحركتا وانفتح ما قبلهما قلبتا الفين » وهي قاعدة منقوذة بمثل : (غَزَوَا) ، وبمثل (حَوْر) ، فسد ابن جنى كل خلل في القاعدة ، وجعل قاعدته شاملة مطردة لا يطمئنها طاعن من جهة ، وتخطب العقل قبل الذاكرة من جهة أخرى ، فجعلها كما يلي « انهما متى تحركتا حركة لازمة ، وانفتح ما قبلهما ، وعري الموضع من اللبس ، أو أن يكون في معنى ما لا بد من صحة الواو والياء فيه ، أو أن يخرج على الصحة منبهة على أصل بابه ، فانهما يقلبان ألفاً » (١٩) .

وأضحى التعليل من موضوعات الغلاف في العصور المتأخرة ، ففي حين أنكروه بعض النحاة ، ولا سيما نحاة المغرب والأندلس الذين كان للمذهب الظاهري في الفقه أثر واضح على مذهبهم النحوي ، كابن مضاء القرطبي وأبي حيان النحوي ، عمق نحاة المشرق بشكل خاص الاتجاه التعليلي ، هذا ابن يعيش النحوي الحلبي الكبير ، وهو من أواخر المعتزلة ، تتلمذ عليه ابن مالك نفسه ، وان كانت تلمذة سطحية على ما يبدو لشدة البعد بين منحيي الرجلين ، ما هو يشرح للقارئ سبب انقسام الضمير الى متصل ومنفصل « القياس فيها أن تكون كلها متصلة لأنها أوجز لفظاً وأبلغ في التمرين ، وانما أتى بالمنفصل لاختلاف مواقع الأسماء التي تضمير ، فبعضها يكون مبتدأ ، نحو « زيد قائم » فإذا كُنيت عنه قلت : هو قائم ، أو أنت قائم ان كان مخاطباً لأن الابتداء ليس له لفظ يتصل به الضمير ، لذلك وجب أن يكون ضميره منفصلاً » (٢٠) ويعمل حركة تام الرفع بأن « التاء هنا (أي في مثل : جلست) اسم قد بلغ الغاية في القلة فلم يكن بد من تقويته بالبناء على حركة لتكون الحركة فيه كحرف ثانٍ » (٢١) .

ويمضي ابن يعيش على هذا النحو الرائع من التعليل ، ومخاطبة العقل مفسراً سبب اختلاف حركات التاء ، وسبب اقتصار المخاطب المثنى على ضمير واحد ، في حين أن للجمع ضميرين .

بل ان الفراء ، وهو المؤسس العملي لمدرسة الكوفة والمتوفى عام ٢٠٧ هـ أي بعد وفاة سيبويه بربع قرن فقط ، يحتج لسقوط نون الوقاية في (أن) و (كان) و (لعل) « بأنها بعدت عن الفعل ، اذ ليست على لفظه ، فضعف لزوم النون لها ، و (ليت) على لفظ الفعل ، فقوي فيها اثبات النون ، ألا ترى أن أولها مفتوح وثانيها حرف هلة ساكن وثالثها مفتوح ، فهو كقام وباع » (٢٢) « أفننكر بعدئذ على هذه العقول الكبيرة أمثال الفراء وابن جنى وابن يعيش والرضي جهدها ، ونمد ما تمقروه في النحو تكراراً لكتاب سيبويه ١٩

٢ - وسعتمد التعليل المنطوق ، وما من شك أنك تلمح خلف كلام ابن يعيش الذي نقلنا بعضه في الفترة السابقة ذلك المنطق الانساني العام الذي لا يختلف فيه اثنان ، مثل تعليله انفصال ضمير النصب « وبعضها يتقدم على عامله ، نحو « زيداً ضربت » فإذا كُنيت

عنه مع تقديمه لم يكن الا منفصلاً لتمذراتياتيه به متصلاً مع تقديمه ، لذلك تقول « اياه ضربت » وقال الله تعالى « اياك نمبداواياك نستدين » (٢٣) « ٠٠٠ » .

أما المنطق الذي كان موضع نزاع بين النحاة فهو ذاك الذي ترجمه من اليونانية ، ومازج النحو ، مثل ما لاحظ الفارسي على معاصره الرماني (- ٣٧٤ هـ) قال : « ان كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء ، وان كان ما نقوله نحن فليس معه منه شيء » (٢٤) . ومع ذلك لم يسلم الفارسي نفسه من تهمة اقحام المنطق في النحو . ويجدر بالذكر أن لغويي مختلف العصور اتجهوا هذاالاتجاه ، ومنهم على سبيل المثال رائدا مدرسة بور رويال في فرنسا في القرن السابع عشر ، اللذان كان لقواعدهما ردة فعل عنيفة ، لكنها كانت في مطلع القرن العشرين حافزاً لانطلاق علم اللغة العام .

اصطنع الشراح المتأخرون أساليب المناقشة المنطقية مثل « فان قلت » و « سلمنا » وهم بذلك يقتفون أثر ابن جنبي الذي كان منهجه تفنيد كل رد محتمل . غير أن المتأخرين استخدموا أساليب المنطق ومصطلحاته ، يرد الشمني أحد شراح المغني على الدماميني وهو الآخر من شراح المغني - قوله : « قد يقال : ليس بين تأثير الأداة (أن) لتخليص المعنى الى الاستقبال وتأثيرها لنصب اللفظ تلازم بدليل (سوف) » قائلا « لا دلالة في عبارة المصنف - يعني ابن هشام - على التلازم ، ولو سلم : فالتأثير اللفظي لازم لوجود التأثير المنوي ، لا لماهيته ، ولازم الوجود لا يجب ثبوته لكل فرد من أفراد ملزومه بل قد ثبت لبعضها فقط ، ككون الجسم ذا ظل في الشمس ، فانه لازم لوجود الجسم ، غير ثابت لبعض أفرادها كالهواء » (٢٥) .

ونقل الشمني شرحاً منطقياً وافياً لقوله تعالى : « لو علم الله فيهم خيراً لأسمهم ولو أسمهم لتولوا » (٢٦) ، وللحديث المنسوب الى عمر رضي الله عنه « نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه » عن التفتازاني صاحب المطول ، يدل على مدى اتساع عقول أولئك البلاغيين المشاركة المتهمين بتجميد البلاغة العربية (٢٧) .

وان سلمنا بأن المنطق جمده النحو العربي والبلاغة فمن ينكر أثر التفكير المنطقي في مثل كتاب « الانصاف في مسائل الخلاف » للأبباري المتوفى عام ٥٧٧ هـ فهو يسرد في مطلع كل مسألة رأي الكوفيين فرأي البصريين ، ثم حجج الكوفيين فحجج البصريين ، وأخيراً يحكم بينهما مفضداً رأي أحد الطرفين .

٣ - وازدهر علم المعاني ، ولا سيما بمدكتاب الامام عبد القاهر الجرجاني « دلائل الاعجاز » واستوى على يد الزمخشري في « الكشاف » ، يعقب الزمخشري على الآية الكريمة « ولكم في القصاص حياة » (٢٨) بقوله : « هذاكلام فصيح لما فيه من الفرافة ، وهو أن القصاص الذي هو قتل وتفويت للحياة قد جعل مكاناً وظرفاً لها » (٢٩) وهو بهذا يشرح معنى الظرفية المجازية لحرف الجر (في) . ويشرح قوله تعالى « ما قلت لهم الا ما أمرتني به أن اهدوا الله » (٣٠) : « الأصل ما أمرتهم الا ما أمرتني به ، فوضع القول موضع الأمر رعاية لقضية الأدب الحسن ، لئلا يجعل نفسه وربه معاً أمرين » (٣١) . وفي تفسير قوله تعالى :

« أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه » (٣٢) : « هو تمثيل وتصوير لما يناله المقتاب من عرض المقتاب على أظفح وجه وأفحشه ، وفيه عبارات شتى ، ومنها الاستفهام الذي معناه التقرير ، ومنها جعل ما هو في الغاية من الكراهة موصولاً بالمحبة ، ومنها استناد الفعل الى « أحدكم » ، والاشعار بأن أحداً من الأحدين لا يجب ذلك » (٣٣) .

والحق أن صلة النحو بعلم المعاني وثيقة تكاد لا تتبين حدود كل منهما ولا سيما أبحاث الأدوات أو حروف المعاني ، فأول ما يفعله المؤلف في بحث الأداة أو الحرف تفصيل معانيها ، ومهمة علم المعاني تمحيق فهم الطالب ، فإذا قال ابن هشام عن الهمزة « أنها ترد لطلب التصور ، نحو : أزيد قائم أم عمرو ؟ ولطلب التصديق » (٣٤) استعان الشارح بالسيد الشريف الجرجاني في حاشيته على المطول ، والتحقيق أنها ، أي الهمزة ، في قولك (أدبس) في الأناء أم غسل) لطلب التصديق أيضاً ، فإن السائل قد يتصور الأدبس والغسل ، وبعد الجواب لم يزد له في تصورهما شيء آخر أصلاً ، بل بقي تصورهما على ما كان ، فإن قيل : التصديق حاصل له حال السؤال فكيف يطلبه ؟ أجيب بأن الحاصل هو التصديق بأن أحدهما في الأناء مثلاً ، والمطلوب بالسؤال هو التصديق بأن أحدهما كالمسل مثلاً في الأناء » (٣٥) .

٤ - وعلى اثر الخلافات السياسية والصراعات الدموية تبلورت فرق عقائدية شتى ، من قائل بالجبر ، وقائل بالاختيار ، ومن أهل العدل والتوحيد ، الى أهل التشبيه ، الى ما هنالك من فرق أذكت الأحداث عواطفها ، وصقلت التجارب أكارها ، فوجد علم الكلام يبحث في موضوع صفات الله ، والوعد والوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبسط هذا العلم جناحه على أهل العراق وفارس خاصة . . . ووجد مكانه في ساحة النحو ، كما في سوح العلوم الأخرى . فإذا اختلف النحاة في اعراب (أن) في قوله تعالى « وأوحى ربك الى النحل أن اتعدي من الجبال بيوتا » (٣٦) لجأ بعضهم الى علم الكلام ، فقال : « الهام الله تعالى لعباده بقوله وأمره » فرد الآخر بأن الالهام مضر في الكتب الكلامية بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض » (٣٧) . وإذا قال ابن هشام في معرض خروج (اذا) عن الاستقبال في قوله تعالى « والنجم اذا هوى » (٣٨) « والليل اذا يفتشى » (٣٩) لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم لأنه انشاء ، لا اخبار عن قسم سيأتي ، لأن قسم الله قديم ، أجابه الشمني « ان اراد القسم اللفظي فقد تقرر في علم الكلام أن الكلام اللفظي المؤلف من الحروف اللفظية المسموعة ليس بقديم ، ومعنى اضافته الى الله تعالى أنه مخلوق له تعالى ، ليس من تأليفات المخلوقين ، وان اراد النفسي فقد تقرر أيضاً أن الكلام النفسي صفة واحدة في الأزل ليست بمنقسمة الى أقسام الكلام التي هي الخبر والأمر والنهي وغير ذلك » (٤٠) ثم مضى يشرح مواقف الكرامية الذين يثبتون الصفات لله تعالى والتجسيم والتشبيه ، ومواقف الحنابلة المشابهة ، وأبي الحسن الأشعري الذي خرج على المعتزلة من خلال أشهر كتب علم الكلام . ومعلوم ما أثارته مسألة خلق القرآن من مشكلات وصراعات بين المعتزلة وخصومهم زمن المأمون وبعده .

٥ - وبعد توضح المذاهب الفقهية نشأ علم أصول الفقه على ثلاثة أسس : علوم اللغة العربية ، وعلم الكلام ، والفقه . وكان ابن الحاجب صاحب « الكافية » الشهيرة من كبار

أصولي عصره ، وكان منهم بهاء الدين السبكي (- ٧٦٣ هـ) والسعد التفتازاني (- ٧٩٣ هـ) . ولا عجب أن يبدأ التفتازاني كتابه « شرح التلويح » بأبحاث نحوية في معاني الحروف والأدوات ، فكثير من الاختلافات الفقهية منشؤها الاختلاف في فهم النصوص القرآنية ، لذلك رجع الأصوليون إليها مسلحين باللغة . وكما كان القرآن الكريم نواة العلوم اللغوية فيما سبق ، كان فيما بعد نواة لعلم أصول الفقه ، وكما بنيت أحكام فقهية على اختلافات لغوية ، بنيت أحكام لغوية على اختلافات فقهية .

فاختلفهم على معاني الواو جعلهم يختلفون في فهم آية الوضوء « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم » (٤١) فعند بعضهم تفيد الواو التفصيل ، وعند غيرهم المعية ، وعند آخرين لا تفيد أيأ منهما .

وبالمقابل فهم بعضهم من قول الامام الشافعي بالترتيب في الوضوء ، أن الواو تفيد . ونقل جماعة الترتيب عن الامام أبي حنيفة من قوله : اذا قال الزوج لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق ، تقع واحدة . ويناقشون في كتب النحو قول القائل « والله لا أتزوج النساء » أيقع العنث بالواحدة لأن (ال) لتعريف الماهية أم لا يحنث الا بتزوج ثلاث ، وهو مذهب الشافعي ، بناء على أن معنى الجمع باق مع أداة الموم « (٤٢) » .

وكتب الرشيد ليلة إلى القاضي أبي يوسف ، وهو أحد أكبر أعوان الامام أبي حنيفة ، أو كتب الكسائي إلى محمد بن الحسن الشيباني ، وهو الآخر أعظم منظري المذهب الحنفي : « ما قول القاضي فيمن قال لإمراته :

فان ترفقي يا هند فالرفق أيمن وان تخرقي يا هند فالخرق أشام
فانت طلاق والطلاق عزيمة ثلاث ، ومن يخرق أحق وأظلم

فكتب القاضي (أو محمد بن الحسن) : ان رفع « ثلاثاً » تقع واحدة ، وان نصب يقع ثلاث ، لأنه اذا رفع ثلاثاً فقد تم الكلام بقوله « أنت طلاق » ثم ابتداء بقوله : « والطلاق عزيمة » (٤٣) .

٦ - وبعد ما كان العلماء الأوائل كالأصمعي يتخرجون من تفسير القرآن تحرجاً عظيماً ، ويكتفون ان فسروا بنقل المأثور ، تحمس المعتزلة للتفسير بالمعنى ، وغيرهم للتفسير الباطني ، وجمع بعضهم بين أكثر من طريقة في التفسير . هذا الزمخشري أكبر مفسري المعتزلة ، وابن عطية الأندلسي معاصره من مفسري المأثور ، فيجمع أبو حيان تفسيريهما رغم عدائه الشديد للزمخشري ، فيصنف « البحر المحيط » . وهذا الرازي مفسر آخر من مفسري المعتزلة ، ولكنه من مذهب أبي الحسن الأشعري . وما انقطع المفسرون إلى يومنا . ولا يشك أحد ، كما يقول السمين الحلبي - ٧٥٦ هـ ، أنه لا بد ان يتعرض لعلم التفسير أن يعرف جملة صالحه من العلوم الأخرى .

حتى اذا وصلنا الى القرن التاسع الهجري وجدنا آثار الوهن السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، وهواقب الغزوات المدمرة التي تعرض لها العالم الاسلامي من الشرق والغرب بدأت تفعل فعلها في هذا الكيان المنخور منذ أواخر الخلفاء العباسيين الأقوياء . وظهر بوضوح أنها أخطر من أن يستطيع النحو وسائر العلوم تجاوزها . ونظّل نحمد لعلماء هذا القرن وسالفه على نحو خاص انصرافهم الى علومهم رغم ظروفهم القاتمة ، ونظّل نحمد للماليك تشجيعهم للعلوم مهما كانت دوافع هذا التشجيع ، ونظّل نحمد للماليك اعتمادهم على أنفسهم في معاركهم دون قوى الشعب .

على أننا نجد في هذا القرن المجدب ، من الذرا النحوية والقرن الذي سبقه صوة ينبغي التوقف عندها ، وهي محاولة إعادة اللحمة بين علوم اللغة العربية ، وهي العلوم التي استمرضنا أنفساً أثرها في غزارة التأليف الفري ، والتي شذب بعض النجاة النحو منها ليتحول النحو الى قوائن جافة لا روح فيها . وكان بإمكان موسوعي كبير مثل بهاء الدين السبكي - ٧٦٣ هـ أن ينجح هذا العمل العظيم لو أنه تحمس له وأكمل ما بدأه في شرحه للتلخيص في علوم البلاغة ، المعروف بمروس الأفرح .

وشروح أهل القرن التاسع على المصوم تتصف بالتحقيق الدقيق في المتن المشروح ، والجمع المستقصى للأراء . وان كان يميئها التكلّف الشديد لدى بعضهم ، والبحث عن مكان الضعف لدى خصومهم . واعتقد أن من المفيد أن تكمل الخطوات التي خطاها نعاة ما قبل العهد العثماني بإعادة النظر في ذلك التراث الكبير كما وكيفاً ، فننسق بين الشروح المتعددة للكتاب الواحد ، شريطة أن تكون شروحا حسنة ، فنصنع منها مؤلفاً واحداً على نحو ما فعل البرقوقي بشروح ديوان المتنبي . ونضع البقية من التراث الذي لا يساوي أكثر من قيمته التاريخية في مكانه اللائق ، فنريح بذلك مطابعنا وقراءنا وطلابنا الباحثين عن مخطوطات للتحقيق ، تكون مرتقى لهم الى الدرجات العلمية ، خير من أن نسوق الجميع بمصفاً واحدة ، فننكر على أمثال ابن يمشى والرضي أعمالهم العظيمة .

★ ★ ★

□ الحواشي :

لفظ يتعلق به ، كرفع الابتداء بالابتداء . هذا ظاهر الأمر ، وعليه صفة القول ؛ أما في الحقيقة ومقصود الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه ، لا لشيء غيره . وإنما قالوا ؛ لفظي وممنوي ، لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ ، او باستكمال المعنى على اللفظ ، وهذا واضح .

وأما ابن مضاء فهو ظاهري المذهب ، لا يؤمن بالتأويل والقياس فيجري في النحو مجراه في الفقه ، فلا تأويل لعامل ، ولا عمل له .

١ - مقدمة ابن خلدون ١٢٣٠ .

٢ - ظهير الإسلام ١١٥/٢ .

٣ - أما ابن جنّي فقال في الفصائل ١٠٩/١ : « الا تراك اذا

قلت : ضرب سعيد جعفرًا ، فان (ضرب) لم تعمل في الحقيقة شيئًا ، وهل تحصل من قولك (ضرب) الا على اللفظ بانضاد الراء والباء ، على صورة (فعل) . فهذا هو الصوت ، والصوت مما لا يجوز أن يكون منسوباً اليه الفعل ، وإنما قال النحويون ؛ عامل لفظي ، وعامل معنوي ، ليرود أن بعض العمل يأتي مسبباً عن لفظ يصعبه ، كمررت بزيد ، وبعضه يأتي حارياً من مصاحبة



- ٤ - كشف الغنون ٠٣٥
٥ - مقدمة ابن خلدون ١٢٢٢
٦ - مقدمة ابن خلدون ١٢٢٧ وكشف الغنون ٣٥
٧ - شرح قطر الندى ٤٣
٨ - المصدر السابق ١٠
٩ - المغني ٣٠
١٠ - المنصف من الكلام على مغني ابن هشام ٤١٠
١١ - مغني اللبيب ٦٠١
١٢ - مغني اللبيب ٤٦٠
١٣ - فرحة الأديب مقدمة المحقق ٢٣
١٤ - النظر مثلا ص ٥١ - ٥٢ - ٧٤ - ٧٦ - ١٠٥
١٥ - فرحة الأديب ج ٢ ص ١٠١
١٦ - مقال الكاتب في التراث العربي العدد ٣٠ بعنوان : أسباب الغلاف الطقوي وأسلوب البحث في تراث العالم
١٧ - في أصول النحو ٧٨
١٨ - الخصائص ٣٥٧/١
١٩ - الخصائص ١٤٦/١ - ١٤٧٠ والمقصود بالصحة مقابل الاعتلال . وما يسميه النحاة شاذًا يمدّه ابن جنّي بالياء على أصله مشبهة على يابه ، مثل صفة الواو في (القود) والياء في (الغيب) تبيينها على أصل (باب) و (عاب) .
٢٠ - شرح الفصل ٨٥/٣
٢١ - المصدر السابق ٨٩/٣
٢٢ - المصدر السابق ٩١/٣
- ٢٣ - المصدر السابق ٨٥/٣
٢٤ - في أصول النحوي ج ١ ص ١٢٧
٢٥ - انظر مغني اللبيب ٤٤ والمنصف ٦١/١
٢٦ - الأنفال ٢٣/٨
٢٧ - المطول ١٢٨ - ١٢٩ والمنصف
٢٨ - البقرة ١٧٩/٢
٢٩ - الكشاف ٣٢٣/١
٣٠ - المساندة ١١٧/٥
٣١ - الكشاف ٦٥٧/١
٣٢ - العجرات ١٢/٤٨
٣٣ - الكشاف ٥٦٨/٣
٣٤ - مغني اللبيب ٢١
٣٥ - حاشية على المطول ١٣٩ والمنصف ٢٨/١
٣٦ - النحل ٦٨/١٦
٣٧ - انظر المغني ٤٧ والمنصف ٦٩/١
٣٨ - النجم ١/٥٣
٣٩ - النيسل ٩/٩٢
٤٠ - المنصف من الكلام ، مخطوطة الظاهرية ١/٥٨
٤١ - المساندة ٦/٥
٤٢ - انظر مغني اللبيب ٧٦ والمنصف ١٠٧/١
٤٣ - البيهقان في شرح الفصل لابن يعين ١٠٧/١ وسع الخبر في خزائن الأدب ٦٩/٢ وشرح أبيات المغني ١٢٤/١ والمبسوط ٧٧/٦



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي

المصادر والمراجع :

- الانصاف في مسائل الغلاف للأبازي . دار الجيل ١٩٨٢ .
حاشية على المطول للشريف الجرجاني ١٢٨٩ هـ .
خزانة الأدب للبغدادي . مطبعة بولاق ١٢٩٩ هـ .
الخصائص لابن جنّي . ت محمد علي النجار . دار الهدى - الطبعة الثانية .
شرح أبيات المغني للبغدادي . ت رباح ودفاق . مطبعة زيد بن ثابت ١٩٧٣ .
شرح قطر الندى لابن هشام . مطبعة السعادة . ط ١١ - ١٩٦٣ .
شرح الفصل لابن يعين . بيروت . عالم الكتب .
ظهر الإسلام لأحمد أمين . دار الكتاب العربي . بيروت ١٩٦٩ م .
الكشاف للزمخشري . البابي الحلبي ١٩٦٦ .
كشف الغنون لعاجي خليفة . مطبعة المعارف . استانبول ١٩٤١ .
المبسوط للسرخسي .
المطول للتفتازاني استانبول ١٣٠٤ هـ .
مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام للشمني . وبهاشيا شرح الدماميني على المغني . المطبعة البهية مصر ١٣٠٥ هـ .
المنصف من الكلام . مخطوطة الظاهرية رقم ٨٦٨٥ عام
مجلة التراث العربي . العدد ٣٠ كانون الثاني ١٩٨٨ .

الشعر الجاهلي

وقضايا المجتمع العربي القديم

محمد نبيل طريفي

١ - يقول محمد بن سلام الجمعي في مقدمه كتابه طبقات فحول الشعراء في معرض حديثه عن أهمية الشعر الجاهلي ، وهو يبرز رأيه في نقد الشعر - وهو من أهم الآراء - ما يلي (١) :

« وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم ، ومنتهى حكمهم ، به يأخذون ، واليه يصيرون » .

والجاهلية هنا تعني قرناً من الزمان ، وهناك رأي قديم يعتبرها من مئة الى مئة وخمسين سنة قبل الاسلام . ونحن نعلم أن العرب لم يكتبوا الشعر ، وإنما حفظوه ، لذاكرتهم لم تستطع الاستيعاب لأكثر من هذه المدة . وكانت تحفظ وتضيف اليه شيئاً من الجديد ، وتنسى شيئاً من القديم .

وكلمة الديوان في فولة ابن سلام معناها في الأصل : مجتمع الصحف أو مجموعها ، أي الكتاب . وهذا يعني أن الشعر هو كتاب الجاهليين ، غير مدون . وتضيف أنه يقوم مقام كتاب العلم والأدب عندهم . وعبارة حكمهم في كلام ابن سلام تعني حكمتهم . والحكمة هي العلم والمعرفة ، أي الشقافة بمعناها الواسع في عرفنا في العصر الحاضر ، ومنه قوله تعالى في كتابه العزيز (٢) : « يا يحيى ، خذ الكتاب بقوة ، وآتيناه الحكم صبياً » .

ويقول أبو علي المرزوقي في مقدمة كتابه شرح ديوان الحماسة لأبي تمام مبرزاً أثر الشعر في حياة الجاهليين وقيمته عندهم : « إذا كان الله عز وجل ، قد أقامه للمرب مقام الكتب لغيرها من الأمم ، فهو مستودع آدابها ، ومستحفظ أنسابها ، ونظام لغزارها . يوم النشأ ، وديوان حجاجها عند الخصام » .

وحقاً كان الشعر ديوان الجاهليين ، كأنه بمجموعه كتاب عظيم ، محفوظ في الصدور ،

عبر فيه الجاهليون عن أفكارهم وعواطفهم، وصوروا فيه آمالهم ومطامحهم ، وسجلوا في ثناياه كل تقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم وغيرها من مظاهر الحياة عندهم . وكانت أجيال الجاهليين تحفظ هذا الشعر وترويه جيلاً بعد جيل ، وكانها تقرؤه في كتاب مكتوب . ولقد كان للأمم الفاهرة من أصحاب الحضارات القديمة كتبهم المدونة في الدين والأخلاق والأدب والفلسفة وغيرها من زبد الفكر يقرؤونها ويتأدبون بها ويتشققون . ولم يكن للجاهليين شيء من أمثال هذه الكتب . ولكن كان لديهم هذا الشعر ، وكانوا يروونه ويتأدبون به ويتشققون ، وهكذا كان الجاهليون يجدون في قصائد شعرائهم المتعة الفنية ومادة الثقافة بما تضمنت من ذكر المآثر والمفاخر والمشاعر الانسانية في مواقف الانسان الجاهلي المختلفة في الحياة ، والتغني بكل ذلك في تمبير فني جميل يستمد جماله من ثراء الفن الشعري في لفته ومعانيه وأوزانه وقوافيه المنومة . وعلى هذا يمكننا أن نختصر ونقول : ان الشعر الجاهلي هو مادة الفن والتربية والثقافة في وقت واحد لأجيال الجاهليين . وهذا هو معنى قول عمر بن الخطاب (٢) : « كان الشعر علم قوم ، لم يكن لهم علم أصح منه » . ويشير عمر في قوله هذا الى الشعر الجاهلي وأصحابه أهل الجاهلية . ولقد صدق عمر بن الخطاب وهو العارف بالشعر ، ومن بعده ابن سلام وهو الصائم بالشعر ، لقد صدقا في كلامهما وأدركا قيمة الشعر الجاهلي ومكانته في حياة الجاهليين ، وعرفا أنه كان مجمع الثقافة عندهم ووسيلة انتشارها بينهم ومدعاة استمرارها في البقاء والحياة مع أجيالهم المتعاقبة . وفي الواقع كانت قصائد الشعر في الجاهلية تسير بين القبائل ، وتنتشر سريعاً في كل أنحاء الجزيرة العربية فيتناقلها الناس وينشدونها في مجالسهم ومحافلهم العامة في الأندية (أندية القبائل) ، وفي الأسواق العامة (سوق عكاظ) ، وكذا في مواسم الحج ، فكانت هذه القصائد لذلك مثل الصحف والمجلات وكتب الثقافة في عصرنا الحاضر تنتشر بين الناس فيطلع عليها الجميع .

٢ - أما مصمون هذا الشعر ، فلقد كان الشعر الجاهلي بمجموعه يدور على صور ومظاهر مختلفة من أحوال الجاهليين الفكرية والاجتماعية ، كما أشرنا آنفاً . وكانت للشعراء الجاهليين أشكال مختلفة ، أو طرق للتمبير عن هذه الصور والمظاهر في الشعر ، ونريد بذلك أغراض الشعر أو موضوعاته العامة ، لأن هذا الشعر قد تفرق في أغراض يختلف بعضها عن بعض في معانيها وغاياتها، ثم تجتمع هذه المعاني والغايات في نهاية الأمر لتلتقي في غرض واحد أكبر لم يكن مقصوداً لذاته ، وهو التعبير عن أفكار الجاهليين وعواطفهم كما قلنا ، وبيان مواقفهم الخاصة من أحداث الحياة المختلفة ، وكل هذا يعني تصوير مظاهر وجوانب من حياة الجاهليين في خطوطها العامة . وهذا هو الغرض الأكبر من الشعر الجاهلي ، وهو كامن وراء الأغراض الظاهرة الأخرى . وتبدو لنا هذه الأغراض الظاهرة في الوهلة الأولى وكأنها هي الغاية في قصائد الشعر الجاهلي ، لكننا حين نتروى وننمن النظر فيها ونقيس الأمور والمسائل ونزمنها بالنتائج التي تنتهي إليها نجد أن الحق غير ذلك ، وأن هذه الأغراض المختلفة الظاهرة ما هي في حقيقة الأمر سوى سجل ووسائل الى غاية أخرى أكبر وأوسع وهي تصوير مظاهر وجوانب من حياة الجاهليين كما قلنا .

فالشعر الجاهلي حين يعبر عن الفضائل الانسانية التي يستحبها الانسان الجاهلي ويمبر عن الفرح والرضا بهذه الفضائل يكون مديحاً . وحين يشير هذا الشعر الى المثالب والمعائب التي يستتبعها ويكرهها الانسان الجاهلي وينفر منها يكون الغرض هجاء . ويكون الشعر مرثي حين يعبر عن الحزن والأسف على موت الأحبة أو فقدان الكفءات الانسانية في شخص الأكفء من الرجال ، ويكون هذا الشعر فخراً حين يتباهى بمحاسن النفس وفضائلها . ويكون وصفاً في اهدام الاعجاب بالاشياء واطهار الفرح بها والرغبة فيها أو الرهبة والخوف منها . وقصارى القول : ان الشعر في اخر الامر تعبير عن مشاعر الانسان الجاهلي ومواقفه في الوجود مهما اختلفت الاسماء التي تطلق على اغراضه وفنونه أو طرائقه في التعبير .

٣ - ولهذه النتيجة وجه آخر من المعنى يبين لنا ان شعراء الجاهلية قد اهتموا بحياة الانسان الجاهلي ، وعرضوا في أشعارهم لقضايا هذا الانسان ومشاكله في الحياة ، في السعادة والحزن ، وفي أيام الرخاء واننيم ، وكذلك في الأزمات وأيام الشدة . في كل ذلك كان الشعراء السنة ينطقون بمشاعر الجماعة، فالشاعر يتأثر بما حوله فتجيش نفسه بمشاعر الناس جميعاً فتصوغ هذه المشاعر قصائد ينشدها جماعته، فتجد هذه الجماعة مشاعرها مصوغة في شعر الشاعر لانه هو اللسان الناطق . ويجدر بنا بعد هذا العرض أن نمثل لاهتمام شعراء الجاهلية ببعض الأمثلة . ونورد بعض شواهد الشعراء على تفرغهم لقضايا الانسان الجاهلي التي كانت تشغله فتسعدده أو تؤلمه في الحياة .

ومن هذه القضايا التي عرض لها شعراء الجاهلية وعالجوها في قصائدهم : « أزمة الجوع في المجتمع الجاهلي » . فمن المعروف لدينا أن البيئة الجاهلية الطبيعية - وهي بيئة البادية - شحيحة بالخير ، ولهذا كثيراً ما تنزل بها نازلة الجذب والقحط لانحباس المطر وجفاف الماء والمرعى ، وفي هذه الحال تقفر البادية ويموت فيها كل شيء ويجوع الناس ويشتد عليهم الزمان ، هنا في مثل هذه الازمة المصيبة نلاحظ حالة عجيبة في المجتمع الجاهلي تثير الاستغراب والاعجاب معاً . نرى الانسان الجاهلي لا يسارع الى الاستئثار بما لديه من مادة الخير ، ولا يحاول الاستغلال والاستفادة من الفرصة السانحة ، بل نرى الناس يسارعون الى التباري في الجود بما لديهم واخراج الخير الذي يملكونه ويتباهون في اطعام الفقراء والمحتاجين وايوائهم ، ويفخرون بذلك فخراً عريضاً ولا سيما الأغنياء اصحاب اليسار منهم . ونجد شواهد كثيرة في الشعر الجاهلي تصف هذه المواقف في اغراض مختلفة من اغراض الشعر الجاهلي ، في الفخر أو في المديح وحتى في المرثي . من هذه الشواهد قول طرفة بن العبد البكري في مجال الفخر بأهله وقبيلته في قصيدته الرائية (٤) :

نحن في المشتاة ندهو الجفلى	لا ترى الأدب فينا ينتقير
بجفان تعتري نادينا	من سديف حين هاج الصنبر
كالجوابي لا تني مترمة	لقرى الأضياف أو للمعتصر
ثم لا يغزن فينا لعمها	إنما يغزن لعم المدخر

ففي هذه الأبيات يفخر الشاعر طرفة بجد قومه ، فيذكر أنهم يدعون الناس الى
 المآدب دعوة الجفلى أيام الجوع في الشتاء ، والشتاء زمن الشدة والضيق في البادية دائماً ،
 يشتد فيه البرد ويمزج القوت فتجتمع على الناس شدة الجوع وشدة البرد ، وتكون أزمة
 تعطم الفقراء منهم خاصة ، ولا سيما الأرامل والأيتام .

وشاهد آخر من الشعر الجاهلي نستقيه من معلقة ليبيد بن ربيعة العامري ، يقول
 فيها مفتخراً بجموده ورعايته للجيران المحتاجين ، ولا سيما النساء ذوات الأطفال (٥) :

وجزور أيسار دعوت لعنفها بمفالق متشابه اعلامها
 ادعو بهن لعافر أو منطفل بذلت لجيران الجميع لعامها
 فالضيف والجار الغريب كأنما هبطا تبالة مخصبا اهضامها

يفخر الشاعر ليبيد هنا بالمقارمة ولعب الميسر على الطريقة الجاهلية ، وسر الفخر في
 ذلك هو أن اللحم الذي يفوز به الياسر يبذل للفقراء والمحتاجين من الناس ولابناء السبيل ،
 مثل الضيف والجار الغريب ، فيطهى هذا اللحم في مكانه ليأكل منه الجميع ، وعار
 عظيم على الياسر أن يأخذ هذا اللحم لنفسه ويحمله الى منزله . وهذا ضرب من جود
 أهل الجاهلية يفخرون به كما رأينا لا سيما في اوقات الشدة والضيق أيام الشتاء ، أو
 في سنوات الجذب .

وقد يأتي التعبير الشعري عن قضية الجوع في المجتمع الجاهلي بصورة أخرى ، في غرض
 آخر من أغراض الشعر كالمذبح مثلاً ، ذلك أن الشمرأ يلاحظون فضل الأجواد الذين
 يسارعون الى نجدة الناس في الأزمات ، ويدفعون عنهم غائلة الجوع فيعجبهم هذا
 الفعل الجميل ، ويشير وجدانهم فينهضون الى المذبح هؤلاء الأجواد للتعبير عن هذا الاعجاب .
 ويتصف المذبح في مثل هذه الحال بالصدق وحرارة الاعجاب حين يجود المدوح بأمواله
 على الفقراء المحرومين ، فيشفي جراحهم التي حفرتها الأم الجوع والحرمان أيام الشدة
 والضيق ، أو يمد يد العون والمساعدة للأرامل والأيتام الذين يفقدون آباءهم ورجالهم في
 الفارات والحروب الدائمة ، مثلما نرى في مدائح الشاعر زهير للسيد الجواد هرم بن
 سنان المري ، في مثل قوله من قصيدة له (٦) :

له في الذاهبين أروم صدق وكسان لكل ذي حسب أروم
 وعود قومه هرم عليه ومن عاداته الغلق الكريم
 كما قد كان عودهم أبوه اذا أزمته بهم سنة أروم
 عظيمة مفرم أن يعملوها تنهم الناس أو أمر عظيم
 كذلك خيمهم ولكل قوم اذا مستهم الضراء خيم

في هذه الابيات يبدو الشاعر زهير معجباً بالرجل الجواد هرم بن سنان ، مندفعاً في مدحه ومدح قومه لنجدتهم الناس المحتاجين في السنة الازوم ، وهي سنة الجسد والجوع ، وأخبار الجاهلية والروايات التي نجدتها في كتب الشعر واللغة القديمة تثبت صدق زهير في اعجابه وتقديره لهذه الشخصية الانسانية، اذ تذكر هذه الاخبار والروايات جود هرم وأهله وكرمهم حتى ضرب به المثل في الجود ، فقيس : أجواد العرب ثلاثة : حاتم طي ، وهرم بن سنان ، وكعب بن ماسة الايادي . ومدلول هذا المثل بيّن ، وهو أن تقدير هذا الرجل الجواد قد تغلغل في ضمير الجاهليين ، فضربوا به المثل تعبيراً عن تقديرهم لموقفه النبيل وكفائه الانسانية في نفع مجتمعه ، ورد كارثة الجوع عن أهله . وكل هذه الصور الشعرية التي رايناها في الفخر في ابيات طرفة وفي ابيات لبيد ، وفي المدح في ابيات زهير تبدو صوراً قوية معبرة مؤثرة ، وهي تحقق بقوة التعبير والتأثير الفني الهدف الذي قصده هؤلاء الشعراء ، وتصل بنا الى الغاية الجمالية التي أرادوا الوصول اليها ، وهي التأثير في نفس الانسان الجاهلي ، كل انسان والأخذ بيده نتيجة هذا التأثير في طريق الخير الى الأفضل والأجمل . فهذا الفخر في ابيات طرفة ولبيد ليس الفساية منه التعاطف والتعالي ، وهذا المدح في ابيات زهير ليس الفساية منه تعظيم انسان موسر ، أو تقديس سيد كريم . فهذه غاية قريية لا تعني شيئاً ولا تغني كثيراً في مجال الفن الأصيل ، بل تغيب وتنسى تماماً عند انقضاء الحاجة الداهية لها وانظروف الملابس . أما الفساية البعيدة على المدى البعيد ، فهي اهتمام شعراء الجاهلية بمشكلة من مشكلات الانسان الجاهلي والتعبير عنها وإثارة عواطف الناس وتنبيه أذهانهم الى المشكلة في نتيجة هذه الآثار . والمقصود من ذلك هو تلمس السبيل للوصول الى حل لها حسب طريقتهم الخاصة في بيئتهم الخاصة وفي المرحلة التاريخية الخاصة التي كانوا يعيشون فيها . فالبيئة الجاهلية ليست بيئة قوانين وأنظمة مسنونة نتيجة تطور حضاري فكري ، وإنما هي بيئة اعراف وتقاليد أثبتتها الأيام والتجارب في هذه البيئة البدوية ، فما هذا الفخر ، وما هذا المدح في الشواهد التي عرضناها من الشعر الادعوة للانسان الجاهلي للمطام والجود بما يملك في الازمات . وهذا الجود ما هو الا نوع من أنواع التعاون ، أو طريقة خاصة اهتدى اليها الجاهليون بالتجربة الطويلة للخلاص من كارثة الجوع في بيئة البادية الشحيحة بالخير ، انه اقتراح لحل هذه الأزمة بحسب تفكيرهم وطريقتهم ، أو لتخفيف أثرها السيء في مجتمعهم . وقد نزيد ونذهب أبعد من ذلك ونقول : ان فخر طرفة ولبيد ومدح زهير وأشعار غيرهم من شعراء الجاهلية في هذا الموضوع ما هي الا مشاركة شعرية ، وبمعنى آخر أهم ، نقول : انها مشاركة فنية في ايجاد حل لازمة الجوع في البيئة الجاهلية ، انها في آخر الأمر صيحة أزلية لكل انسان في كل زمان لفعل الخير بطريقة أو بأخرى وتحقيق السعادة لبني الانسان والتخفيف من الألم في الحياة ، وهذا هو السعي للأفضل والأجمل ، وتلك هي الفساية البعيدة التي تسمى العلوم والفنون الجميلة سعيًا حثيثًا بلوغها ، وهي سعادة الانسان في الارض . وقد يما قال الشاعر الجاهلي عبد قيس بن خلفان ، وهو يوصي ابنه جنيلاً بلزوم خصال الخير في قصيدة له (٧) :

وإذا تشاجر في فؤادك مرة امران فاعنيد للأهف الأجل

٤ - وعلى هذه الطريقة في البحث والنظر في أعماق الشعر الجاهلي يمكن لنا أن ننظر في قضية اخرى من قضايا المجتمع الجاهلي، هي قضية الحرب والسلام ، واستقراء قصائد الشعر الجاهلي تثبت لنا مدى اهتمام شعراء الجاهلية بهذه القضية حسب عاداتهم في الاهتمام بقضاياهم . فلقد اضطروا الجاهليون الى الحرب كثيراً للدفاع عن حرية الانسان وحقه في الحياة ، وحفاظاً على موارد العيش من الاموال (الابل) والمياه والمراعي ، وخاضوا في سبيل ذلك حروباً طويلة جرت عليهم الآلام والنكبات ، وكان للشعراء فيها أثر بارز وظاهر ، وهو قصائد عديدة طويلة في تصوير الحرب والغارات، والتغني بالشجاعة والانتصار وتمجيد قوة الأبطال والفرسان . والحرب كرهية ذميمة فيها هلاك الاسان ودمار حياته، فلذلك كرهها الجاهليون ونفروا منها ، ولم يسرعوا فيها الا مضطرين مكرهين . ونهض بعض شعرائهم يعبرون عن هذا الشعور في قصائدهم بدم الحرب والتنفير من أهوالها ودعوة الناس الى السكينة والسلام ومدح دعاة السلام والاشادة بفعلهم وتعظيم شأنهم . وكما استعان الجاهليون بوسيلة الجود للمعالجة أزمة الجوع ، اهتموا كذلك الى وسيلة جميلة استعانوا بها للإصلاح بين الناس وافتراء السلم فابتدعوا (الدية، والحسمالة) ، فالدية: هي تمويض أهل القتيل أو الجريح بعدد من الابل تسوقها لهم أسرة القاتل أو قبيلته ، وهي بادرة للتفاهم ، وخطوة أولى في سبيل الصلح . والحسمالة : هي أن يتحمل سيد من السادات ديات القتلى وفداء الأسرى في حرب من الحروب يمينه في ذلك رهطه أو قومه ومن يستمينون به من أجواد الناس . ومن أشهر قصائد الدعوة الى السلم وذم الحرب معلقة زهير بن أبي سلمى ، وقد حيا فيها الشاعر بطلين من أبطال السلام هما : هرم بن سنان ، وابن عمه الحارث بن عوف المرثبان ، وخلص ذكرهما في مدح فخم نبيل ينبيء عن اعجابه العظيم بفعلهما العظيم في وقف الحرب المشؤومة والمعروفة بحرب داحس والغبراء بين قبائل عيس وذبيان وتحملها ديات القتلى من الفريقين ، ومن أبيات المعلقة في المدح قوله في خطاب الرجلين (٨) :

تداركتما عيسا وذبيان بعدما
وقد قلتما : إن ندرك السلم واسفا
فاصبحتما منها على خير موطن
عظيمين في عليا معد هديتتما
فاصبح يجري فيهم من تلادكم
تعفى الكلوم بالمئين فاصبحت
ينجمها قوم لقوم غرامة

تغاثوا ودقوا بينهم عطر متنشم
بمال ومعروف من القول نسلم
بعيدين فيها من عقوق ومائم
ومن يستبح كنزا من المجد ينعظم
مفانم شتى من إفال المزنم
ينجمها من ليس فيها بمجرم
ولم يهتر يقوا بينهم ميلء معجم

يقول الشاعر : ان هذين الرجلين العظيمين أدركا السلم بالحال والمعروف فمحييت الجراحات (الام الحرب) بالمئين من الابل ، أي سقطت دماء القتلى بالديات ، وقد تحملها هذان الرجلان كرماً وحباً بالسلم من غير أن يأتيا بجرم ، أو يشاركا في إراقة الدم في

الحرب ، وهذه هي مكرمة الحمالة التي أشرنا إليها ، والتي ابتدعها الجاهليون لتفادي الحرب . وهذه عملية اقرار السلام . وقد اهتدى الجاهليون إلى هذه الأعراف والتقاليد بالتجربة والممارسة الطويلة في الحياة ، وفيها نفع وخير كثير للمجتمع ، لأنها كانت بالقياس إلى الجاهليين كالقوانين التي تسنها الدولة لتنظيم المجتمع وحمايته في البلاد التي يسود فيها السلطان والنظام . وقد اعتبر الجاهليون هذا التعاون بين الناس في الأزمات وأسهم الموسرين منهم في غوث الفقراء والمشاركة في نشر الأمن والسلام وغيرها من الأعراف الجميلة ، اعتبر الجاهليون كل هذا حقاً لازماً لا بد من الوفاء به كالقانون الذي يلزم الجميع قبوله وتنفيذه ، واستعملوا في الدلالة عليه والتعبير عنه كلمة الحق . فمن قبل الحق وسمى في الخبر نال جزاء سمي مدحاً وثناءً وفخراً ، وهذا نوع من مكافأة المحسن على إحسانه ، وهو تقدير اجتماعي . ومن أبى وزاغ عن الحق لزمه الذم والهجم ، وهذا نوع من معاقبة المسيء على أسأته ، وهو إكراه وقسر اجتماعي . وقد عبر الشعراء حسب عاداتهم عن هذا الموقف والممانى في قصائدهم في الأعراض المختلفة ، واستعملوا في التعبير كلمة الحق ، وهو استعمال له دلالة خاصة . من شواهد ذلك قول ربيعة بن مقروم الضبي في مفضلية له في الفخر بقومه (٩) :

وقومي فان انت كذبتني بقولي فاسأل بقومي عيلما
اليسوا الذين إذا أزمته أحت على الناس تنسي الخلوما
يهينون في الحق أموالهم إذا اللزبات التحين المسيمما

أي ينفقون أموالهم في الحقوق التي تمتر بهم وتنزل بهم من إطعام الجائعين وقرى الأضياف وإعطاء المحتاجين ودية القتلى وغير ذلك . وقد خص الشاعر أداء الحق هذا في الأزمات لأن أداءه حينئذ يكون أجدي للفقراء والمحتاجين . ولتأكيد هذه الفكرة والدلالة على أهميتها في أذهان الجاهليين نسوق شاهداً آخر في المنى نفسه ، وهو أبيات لمعاوية بن مالك ، من فرسان بني عامر وساداتهم ، هو المعروف بمعوذ الحكماء ، قال في مفضلية له (١٠) :

بل لا نقول إذا تبوأ جيرة إن المحلة شبعها مكودود
أذ بعضهم يحمي مراصد بيته عين جاره وسبيلنا مورود
قالت سميئة : قد غويت بأن رأت حقنا تناوب مالننا ووفود
ضيء لعمرك لا أزال أعوده ما دام مال عندنا موجود

يريد الشاعر أن محلته مفتوحة غير ممنوعة على الجيرة المحماجين ، وأن أموالهم تذهب في أداء الحقوق وإعطاء الوافدين من طلاب الخير ، وهذا ضلال في نظر امرأته سميئة التي تلومه على البذل والعطاء مخافة الفقر ، ولكنه ضلال في سبيل الحق في نظره ، يؤدي إلى الخير فهو لذلك باق على هذا الضلال ، يعطي ويمنح أصحاب الحاجة ما دام عنده مال .

فهذا المال مشترك عندهم ، وفيه حق للجميع يأخذ منه كل محتاج فهو مرصود في سبيل الخير والصالح . وقد عبر عن هذا المفهوم دريد بن الصمة ، وهو من سادات الجاهلية وقرانهم عن هذا الاشتراك في المال في قوله من مقطوعة اختارها ابو تمام في حماسته الصغرى (الوحشيات) في باب السماحة والاضيف (١١) :

وان تسأل الأقوام عني فاني مشترك مالي فدونك فاسالي
وما ان كسبت المال الا لبيدله لطارق ليل او لعان مكبل

يفخر دريد الشاعر الفارس بجموده واعتبار ماله مشتركاً بين المحتاجين ، فهو لم يجمع هذا المال الا لبيدله في وجوه الخير ، ومن هذه الوجوه استقباله طارق الليل ، وهو المسافر الغريب في الصحراء يطرق الناس في الليل طلباً للمطعم والمأوى ، ومن وجوه الخير كذلك افتداؤه الأسير المشدود بالقيود واطلاق سراحه لينعم بالحرية والحياة .

٥ - ويمكن لنا على هذه الطريقة من البحث والنظر أن نستعرض وجهاً آخر من وجوه اهتمام شعراء الجاهلية بقضايا الانسان في مجتمهم . ولننظر الآن في مجال الأخلاق . وقراءة للشعر الجاهلي تظهر لنا اهتمام هؤلاء الشعراء بالأخلاق وتهذيب النفس في كل فرض من أغراض الشعر المعروفة حتى المراثي . ونختار شاهداً من المراثي ، وهو أبيات لرقيبة الجرمي في أخيه رفاعه ، وهي من اختيار أبي تمام في باب المراثي في حماسته ، قال رقيبة (١٢) :

اقول وفي الأكفان أبيض ما جدت كفصن الأراك وجهه حين وسما
احقا عباد الله ان لست رائيا رفاعه بعد اليوم الا توهما
فالقسم ما جشمتنه من ممنة تسؤد كرام القوم الا تجشما
ولا قلت: مهلا وهو غضبان قد غلا من الفيظ وسط القوم الا تبسما

يمبر الشاعر في هذه الابيات عن شجوه لفراق أخيه طول الدهر بعد أن خطفه الموت في ريمان الشباب كفصن الأراك الرطيب ، ويصوغ الشاعر تمبيره في تساؤل حائر لهيف ينم عن الحسرة واللهفة وهو يتفجع خاصة على فضائل أخيه وشمائله الحسنة التي طواها الموت . هذا هو المعنى في الأبيات ، لكننا نلمح وراء هذا المعنى الحزين شيئاً إنسانياً آخر أكبر وأعمق ، وهو الاهتمام بالأخلاق ومعالجة نزوات النفس ، فالشاعر يبكي في أخيه ضياع الفضائل والكفءات الإنسانية ، يبكي فيه نهضته لاغاة الملهوف في الملمات التي تنزل به في الحياة ، ويبكي فيه تبسمه وكظمه للفيظ في ساعة الغضب ، وكل ذلك من مكارم الاخلاق ، وكان الشاعر في رثائه يحجب الى الناس هذه الاخلاق ويغريهم بها في تفجعه على ضياعها ، كما جاء في الكتاب العزيز (١٣) : « الذين ينفقون في السراء والضراء ، والكاظمين الفيظ والمفاين عن الناس ، والله يحب المحسنين » .

والشاعر الجاهلي يبلغ بذلك غاية فنية هي تهذيب النفس واصلاحها ، وتلك هي الغاية المقصودة في التربية والثقافة . نرى الشاعر الجاهلي يدعو اليها اهل مجتمعه في أحسن صورة شعرية . ومعظم المراثي الجاهلية تدور على هذه الغاية ، بمعنى أنها تأسف وتفجع على ضياع الفضائل والكفاءات الانسانية بموت أكفء الرجال .

٦ - وقصارى القول بعد هذا العرض الموجيز لاهتمام شعراء الجاهلية بقضايا الانسان في عصرهم ، وما خلفوه من تراث في هذا السبيل : ان هذا التراث القديم من الشعر يبدو لنا الآن قديماً وجديداً . فهو قديم لأنه تراث تفصل بيننا وبين أصحابه أحقاب وقرون ، وهو مع ذلك جديد لأن معانيه وأغراضه وأهدافه الفنية والفكرية ما زالت معروفة ومطروحة على الفكر الانساني في أيامنا الحاضرة ، ولعل هذا هو السر الذي جعلنا نقبل على دراسة هذا التراث القديم ، فنحن نستشف منه مائة الانسان في الحياة وصراعه مع ظروفه المختلفة ، وسعيه من أجل تحقيق حريته وسعادته في حياة أفضل . ونستطيع أن نقول أخيراً : ان هذا التراث القديم يحمل في ثناياه خيراً كثيراً وقيماً هزيراً من المعاني الانسانية ، فهو لذلك سيحتفظ دائماً بقيمته ، ويحتل مكانته بحق في التراث الانساني لخدمته قضية الانسان .

محمد نبيل طريفي
دبلوم الدراسات العليا في
الأدب الجاهلي والمخضرم والاسلامي

مركز تقيت كوير علم رمدى

□ الحواشي :

- ١ - طبقات فعول الشعراء ، تحقيق شاکر : ٢٤ .
- ٢ - سورة مريم ، الآية : ٢ .
- ٣ - طبقات فعول الشعراء : ٢٤ .
- ٤ - ديوان طرفة ، دار بيروت : ٥٥ - ٥٦ .
- ٥ - ديوان لبید ، دار صادر : ١٧٨ .
- ٦ - ديوان زهير بن أبي سلمى ، صنعة تلعب ، تحقيق دي قباوة : ١٥٤ - ١٥٦ .
- ٧ - الفضليات ، تحقيق شاکر وهارون : ٣٨٥ .
- ٨ - ديوان زهير ، صنعة تلعب ، تحقيق دي قباوة : ٢٤ - ٢٦ .
- ٩ - الفضليات ، تحقيق شاکر وهارون : ١٨٣ .
- ١٠ - الفضليات ، تحقيق شاکر وهارون : ٣٥٦ .
- ١١ - الوحديات ، تحقيق الميمى وشاکر : ٢٧٣ ، ديوانه جمع البقاعي : ٩٦ .
- ١٢ - العماسة بشرح التبريزي : ٢١/٣ - ٢٢ .
- ١٣ - سورة آل عمران : ١٣٤ .

★ ★ ★

زيد الخيل الطائي

محمد اليعقوبي

زيد الخيل اسم مشهور لفارس من فرسان العرب ، وسيد من ساداتهم . أكرمه الله تعالى بالاسلام ، وخلع عليه حلة الهدى وتوجه بالايمان ، ذلك هو زيد الخيل ابن مهلهل الطائي المكنى بابي مكنف الذي قال له عمر بن الخطاب : « لله درك يا أبا مكنف فلو لم يكن لطيب غيرك وغير عدي بن حاتم لقهرت بكما العرب » .

قدم على النبي ﷺ في السنة التاسعة للهجرة (عام الوفود) مع وفد بني طيبه وفي الوفد : و زَرُّ بن سدوس النبهاني ، وقبيصة بن الأسود بن عامر بن جوين الجرمي ، ومالك بن جبير المغني ، وقميين بن خليل الطريفي ، في نفر آخرين ، وكان زيد سيد القوم ، ولما سأله الرسول ﷺ عن اسمه قال : زيد الخيل ، فقال له : « بل أنت زيد الخير » .

وتلك هي طريقة كان الرسول عليه الصلاة والسلام يتبهما مع عدد ممن يملنون اسلامهم . ونرى أن لذلك أسباباً ثلاثة : أولها أن بعض تلك الأسماء كان يحمل معاني تتنافى مع مبادئ الاسلام كمعبد المزى وعبد شمس . وثانيها دلالة بعض الأسماء على معاني غير مستحسنة . ولاتقع من النفس موقفاً حسناً ، بل قد تترك في تصرفات الانسان تجاه مسمياتها أشرأ يجعله ينفر عنها ويبتعد ، وهذا هو ما يعبر عنه بالشؤم . فلقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يحب الفأل الحسن ؛ مر بأرض يقال لها عفرة فسمها خضرة . وجاءه ذات مرة حزن بن أبي وهب جد

التابعي الجليل سعيد بن المسيّب ، فقال الرسول له : « أنت سهل » ، قال : لا أهدل
عن اسم سماني به أبوي ، وقال في رواية : السهل يوطأ ويمتهن - لكن سعيد بن
المسيب قال : والله ما زالت فينا تلك الحزونة الى الآن .

وقد لا يكون لأي من هذين السببين علاقة بتغيير اسم الصحابي أو المكان ،
وانما يحدث ذلك لسبب آخر هو قطع صلة هذا الرجل الذي جاء مسلماً بحياته
الأولى ونسيانه لها ، لبدأ حياة جديدة مؤمناً بالله تعالى متبعاً لرسوله . وهذا
يقتضي منه قطع كل العلائق التي قد تذكره بحياة الوثنية والجاهلية وما ارتبط
بها من أسباب .

وصاحبنا من هذا النوع ، فقد أراد الرسول عليه الصلاة والسلام أن ينسيه
ما اعتاد عليه في الجاهلية من السلب والاغارة ، وركوب الخيل لمثل ذلك ،
حتى ارتبط اسمه باسم الخيل ، التي لم يكن يركبها الا للاغارة على قومه وبني
عمومته من أحياء العرب ، كما قال القطامي :

أهرون من الضباب على حلول وضبة انه من حان حانا

واحيانا على بكر اخينا اذا ما لم نجد الا اخانا

أراد الرسول الكريم بحكمته أن ينتزع خطأ تلك المفاهيم من صميم نفسه ،
ليحدث انقلاباً كلياً يصرف فيه تفكير هذا المسلم الجديد وطاقاته ووجهته نحو
ما ينبغي له أن يتجه اليه ، فكان أن قال له : « بل أنت زيد الخير » .

ولقد كان هذا الرجل يتحلى بمزايا شخصية عظيمة ، فقد كان الرسول العظيم
يسمع الشناء عليه ولا يعرفه ، فلما جاءه مسلماً خاطبه بقوله : « يا زيد ما وصف لي
رجل قط فرأيته الا كان دون ما وصف به الا أنت فانك فوق ما قيل فيك » . وتلك
من النبي ﷺ شهادة لا تعدل بها شهادة . ويسأل زيد الرسول سؤال المتلهف :
يا رسول الله ! أسألك عن علامة الله فيمن يريد وعلامته فيمن لا يريد ، فيقول
الرسول عليه الصلاة والسلام له : كيف أصبحت ؟ قال زيد : أصبحت أحب
الخير وأهله ومن يعمل به ، فان عملت به أثبت بثوابه ، وان فاتني منه شيء
حزنت عليه . فقال الرسول ﷺ له : « هذه علامة الله فيمن يريد وعلامته فيمن

لا يريد ، ولو أرادك بالأخرى لهماك لهاشم لا يبالي الله في أي واد هلكت » .
وبقيت مكانة زيد بعد أن أسلم عند الرسول كما هي ، بل ازداد النبي له حبا
وتكريماً ، فقد روي أن علياً رضي الله عنه بعث الى النبي بد' هيبية في أديم
مقروط ، تحصّل من تربتها ، فقسمها بين أربعة : الأقرع بن حابس ، وعيينة
ابن بدر ، وزيد الخيل ، وعلقمة بن علاثة .

وكان زيد طويلاً جسيماً ، حسن الهيئة ، جميل الصورة ، بهي الطلعة ؛
ولذلك كان يتقنع بمكة خشية الفتان النساء به ، وكان من فرط طول له اذا ركب
الفرس العظيمة تخط ابهاماه في الأرض (٢) . ومع هذا كله فقد كان خطيباً مفوهاً
وشاعراً مجيداً مقلاً ، وقد ألف المفجّع البصري كتاباً شرح فيه غريب شعر زيد
الخيل ، كما قام بعض المحدثين بجمع شعره ، ونشره في مجلة المورد (٣) . وكان
زيد أيضاً موصوفاً بالكرم ، كما كان فارساً من فرسان المرب المدودين وكانت له
جولات وبطولات ، وقد استطاع في بعض المعارك أن يأسر فارس بني عامر : عامر
ابن الطفيل بن مالك بن جعفر بن كلاب . وجز ناصيته وأطلقه ، مع أن عامراً كان
فارس قومه غير مدافع بمد عمه ملاعب الأسنة ، وقد كانت بين زيد وابن الطفيل
مهاجاة وردود . ولما أسر زيد عامر بن الطفيل وجز ناصيته وأطلقه رفض قوم
عامر أن يسلموا الرئاسة له ، وسلموا لمنافسه علقمة بن علاثة . ولفروسية زيد
وشجاعته النادرتين ارتبطت باسمه بعض القصص الخيالية في الشجاعة
والبطولة (٤) .

ولا عجب في ذلك فقد ارتبط اسم زيد باسم الخيل حتى قيل له زيد الخيل
لشهرته بالفروسية ، فقد كان يشن الغارات فيقتل ويأسر ، ويسبي ويفنم ، ولا
يعرف الهزيمة أو لا تعرف الهزيمة اليه سبيلاً ، ولقد كان بسيادته يأخذ المير باع ، وهو
ربع الفنيمة يأخذه سيد القوم خالصة له . فقد كاد قومه أن يهزموا في إحدى
المعارك ، فخطبهم قائلاً : أحمل ولي المير باع ؟ قالوا : نعم ، فحمل على أعدائهم
وهزمهم وأخذ المير باع . فليس ببيد أن تعلموا أصداء انتصاراته وتتردد على كل
لسان ، جاعلة منه الفارس المسلّم ، والبطل المفوار ، والكمي الباسل ، كما
يقول مفتخراً بنفسه في إحدى قصائده :

أنا الفارس العامي الحقيقة - والذي
وقومي رؤوس الناس والرأس قائد
فلست إذا ما الموت حوذر - ورده
بوقافة يخشى العتوف تهبيا
ولكنني أغشى العتوف بصمديتي
وأروي سناني من دماء عزيزة
له المكرمات واللهي والمأثر (٥)
إذا العرب شبتتها الأكف - المساعر
واترع حوضاه وحجج ناظر (٦)
يباعدني عنها من القب - ضامر (٧)
مجاهرة أن الكريم يجاهر (٨)
على أهلها إذ لا ترجى الأياصر

وكان زيد أيضاً يملك عدداً كبيراً من الخيول الأصيلة ، وصلتنا أسماء بعضها ، فمنها : الهطال ، والكامل ، ودوول ، ولاحق ، والورد ، والكميت . وقد يكون ذلك من أسباب تسميته زيد الخيل ، وإذا شئنا أن نتصور ما يناله من الشهرة من يملك مثل هذه الأفراس الجياد فلنتصور أيضاً بجانب ذلك أن الخيل كانت عزيزة عند العرب ، وأنه لا يقتني الفرس إلا من يقاتل عليها ، وأن امتلاك العربي لفرس واحد كان دليلاً على غناه وسؤده وشجاعته ، فكيف بمن يملك مثل هذا العدد من الخيل التي تضرب بها الأمثال !

ولقد كانت لزيد عناية خاصة بالخيول ، وحب شديد لها ، وتملق بها ، وولع بتربيتها والاعتناء بها ، ففي إحدى غاراته طلع - أي عرج - فرس له جواد ، فخلقه في حمى من أحياء العرب ، فأغار بنو أسد على ذلك الحي وأخذوا الفرس ، ويسمى زيد أنهم يعاملون الفرس معاملة سيئة ، فيحز الألم في صدره ، ويمتصر الحزن قلبه - وهو الذي اعتاد أن يكرم الخيل ويعتني بها ، فيقول ورنه الأسى والحزن لما يلقاه الفرس تشيع في كل كلمة مما قال :

يا بني الصياد ردوا فرسي
صودوا مهري كما عودته
لا تذيلوه فاني لم أكن
أحمل الزق على منسجه
أما يفعل هذا بالذليل
دلج الليل وإيطاء القتييل (٩)
يا بني الصياد مهري بالذليل (١٠)
فيظل الصيف نشوانا يميل (١١)

وما هو يرتفع بالخيول ويكرمها فيعامل الفرس معاملة ابن من أبنائه ، يقول في فرسه « الهطال » :

اقرب مربط الهطال انسى ارى حربا تلتقح عن حيال
اسويه بمكنف اذ شتونا واوثره على جبل العيال

ويقول في فرسه « دؤول » :

فاقسم لا يفارقني دؤول اجول به اذا كثر الضراب

ولما وفد زيد الى المدينة اقام بها فترة من الزمن بعد أن تمكن الايمان من شغاف فؤاده ، وخالط سويداء قلبه ، وهنا نذكر له بفخر موقفه حين اراد ألا يفوته شرف الجهاد في سبيل الله لاعلاء كلمة الله ونشر الاسلام ، فقال للنبي ﷺ : يا رسول الله أعطني ثلاثمائة فارس أغير بهم على قصور الروم . وكم من الفرق بين هذا الموقف وموقف عامر بن الطفيل ، الذي جاء المدينة واشترط على النبي لكي يسلم أن يسلمه أعنة الخيل ، ولما لم يجد للكلامه قبولا لدى الرسول ﷺ خاطبه قائلاً : « والله لأملأنها عليك خيلاً جرداً ، ورجالاً مرداً ، ولأربطن بكل نخلة فرساً » فكان أن دعا عليه النبي ﷺ فمات شرميئة .

ولكن الحمى (أم ملدم) لم تترك زيدا ، فقد اراد الرجوع الى قومه ، فأقطمه النبي ﷺ أرضاً يقال لها فيسد ، وهي منزل في أصل جبل طيء منتصف الطريق بين مكة وبغداد (تحقيق تقي الدين تقي) ، وحضرته الوفاة وهو قافل الى دياره في موضع في ديار بني طيء يقال له فردة ، فأنشد :

أمرتعل قومي المشارق غدوة وأترك في بيت بفسردة منجد
سقى الله ما بين العقيق فطابة فما دون ارمام فما فوق منشد
هنالك لو اني مرضت لعادني عوائد من لم يشف منهن يجهد
فليت اللواتي عدنني لم يعدنني وليت اللواتي غبن عني هونني

وقد خلف زيد من أبنائه من نهض بعده للقيام بما كان زيد يصبو اليه ، وهو الجهاد في سبيل الله تحت راية الاسلام ، فقام ابنه مكنف بقتال أهل الردة مع سيدنا خالد بن الوليد وأنشد فيهم قائلاً :

ضلوا وضرهم طليحة بالمنى
لما راونا بالفضاء كتابنا
وئثوا فرارا والرماح تؤزهم
وبكل وجه وجئها نترقب
كذبا وداهي ربنا لا يكذب
تدمو الى رب الرسول وترغب

وكان لابنه عروة أيضاً دور كبير في الفتوحات الاسلامية في العراق وبلاد فارس ، لمل الزمن يتيح لنا فرصة نميط فيها اللثام عن جهاده ونبرز فيها مواقفه ، كما فملنا بحياة أبيه زيد في هذه المجالة .



□ العواشي والمصادر :

- | | |
|--------------------------------------|---|
| ١٢ - الروض المطار للعمري (ص ٤٤٣) . | ١ - أخرجه البخاري ومسلم . |
| • الاستيعاب لابن عبد البر النمري . | ٢ - المعبر لابن حبيب (ص ٢٣٣) . |
| • اسد الغابة لابن الأثير . | ٣ - مجلة المورد المجلد الثالث ، الجزء ٣ (ص ٢٢٨) . |
| • الاصابة لابن حجر العسقلاني . | ٤ - انظر قصص العرب (٢٨/٢ - ٣٠ ، ٨١ - ٨٣) . |
| • الاغانى لابي الفرج الاصفهاني . | ٥ - اللطفي : العطايا . |
| • الامالي لابي هني القالي . | ٦ - لعل المقصود بقوله : حجج ناظر ، أي اصيب حجاج عين ناظر ، والحجاج كسراج وخرابج بالتخفيف هو العظيم الثاني . المستدير المعيط بالعين . |
| • تاريخ الطبري . | ٧ - الخيل القتب : جمع اقب وهو الضامر من الخيل . |
| • جمهرة انساب العرب لابن حزم . | ٨ - الصنعة : الرمح المستوي . |
| • حلية الفرسان لابن هذيل الأندلسي . | ٩ - الدالج : السج آخر الليل . |
| • رسالة الصاهل والشاحج للعمري . | ١٠ - اذال الفرس بذيلها اهانها واساء معاملتها . |
| • السنن لابي داود السجستاني . | ١١ - المنسج من الفرس يفتح الميم وكسر السين ويكسر الميم وفتح السين - ما بين العرف وموضع اللبد ، أو هو من الفرس بمنزلة الكاهل من الانسان ، وانظر اللسان (نسج) . |
| • صحيح الامام البخاري . | |
| • الطبقات الكبرى لابن سعد . | |
| • المعبر لابن حبيب البغدادي . | |
| • المعارف لابن قتيبة . | |
| • معجم البلدان لياقوت العموي . | |



وحدة البيت في النقد العربي القديم

د. خليل الموسى

بدء من الاشارة اولا الى ان طبيعة الشعر العربي مختلفة عن طبيعة الشعر الاريقي ولذلك اختلف النقد العربي الذي تناول القصيدة الفنائية عن النقد الغربي الذي تناول القصيدتين الدرامية والملحمية ، وبخاصة في « فن الشعر » ، وينبغي ان نضع في الحسبان ان « وحدة القصيدة » مفهوم نقدي استخلصه ارسطو من الاعمال الفنية الراقية ل « هومروس » و « سوفوكليس » ، ولم يجده متوافراً في كثير من الاعمال الدرامية والملحمية عند غيرهما ، ولكن نقادنا القدامى ما وجدوا مثل هذه الاعمال التي تقوم على حدث واحد تام متنام، وانما وجدوا قصائد غنائية تستند الى دقات ابداعية ذات موجات شعورية تتراوح بين الشدة والضعف ويربط بينها ما يمكننا ان نسميه بالتناسب .

ويبدو للدارس ان مفهوم « وحدة القصيدة » لم يحظ باهتمام نقادنا ، وظلت « وحدة البيت » مركز اهتمامهم ؛ فقد جزؤوا القصيدة وعدوا البيت قائماً بنفسه مستقلاً بمعناه ومبناه .

ويتهم مندور (١) الادب العربي القديم بأنه « ادب جزئيات وحدتها البيت لا الفكرة ولا الأسطورة ولا الموقعة التاريخية » ، وعلى الرغم من أننا نوافقه على هذا الحكم بوجه عام فاننا اذا نظرنا مليئاً في الأسباب التي أدت الى استمرار وحدة البيت - والنقد التجزيئي أحدهما وأهمها - أدركنا سرعة هذا الحكم ؛ فمندور ، هنا ، يقسر ما هو موجود ، وهو طبيعة الادب القديم ، ولكنه ينسى الأسباب التي أدت الى استمرار ثبات هذه الطبيعة في العصر الذهبي للقصيدة العربية . صحيح أن النقد ظل ، منذ العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي ، فطرياً تجزيئياً تابعاً للشعر غير أنه تقدم في العصر العباسي وتشتب ، وأصبح للنقاد مواقف وآراء ونظريات ، ولم يسبق الناقد ذلك المتذوق الذي يحكم على الشعر وفق أهوائه ومعتقداته ، وانما وضعت المقاييس وهذا الناقد مثقفاً في عصر العلم



والترجمة ، وقد كان في مقدور هؤلاء النقاد أن يستفيدوا من ثقافتهم ومن فغزة الشعر المباسي ويخرجوا من تسمية الشعر الى قيادته ومن تفسيره الى تحليله وبيان مواطن الابداع فيه ومن ماضيه الى مستقبله ، ولكن معظمهم لم يفعل ذلك وإنما حاول قيناس الشعر المباسي المحدث على الشعر الجاهلي ، وعدوا المقاييس معياراً في الحكم على جودة الشعر أو رداوته .

ويبدو أن ابن قتيبة (ت ٢٢٦ هـ) هو أول من حدد منهج القصيدة العربية المدحية في مقدمة كتابه «الشعر والشعراء» ، فاستخرج من الأنماط المتبعة في مدائح الجاهليين قانوناً عاماً ينبغي أن يخضع له الشعراء بدأ كانوا حضراً ، فقد قال : « وسمت بمض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار ، فيكي وشكي ، وخاطب الربيع ، واستوقف الرفيق ، ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الطاعنين منها ٠٠٠ ثم وصل ذلك بالنسيب ٠٠٠ ليميل نحوه القلوب ٠٠٠ فإذا علم أنه قد استوثق من الاصفاء اليه ، والاستمتاع له ، عقب بايجاب الحقوق ، فرحل في شعره ، وشكا النصب والسهو ، وسرى الليل ، وحرّ الهجير ، وإنضام الراحلة والبئر ٠ فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء ٠٠٠٠ بدأ في المديح ، فبثه على المكافأة ، وهزه للسماح ، وفضله على الاشياء » (٢) .

ويجزم ابن قتيبة بأن الشاعر المجيد من التزم هذه الأساليب ، ولم يحد عنها ، فقال (٣) : « وليس متأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين في هذه الأقسام ، فيقف على منزل عامر ، أو يبكي عند مشيد البنيان ، لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الدائر ، والرسم العافي ، أو يرحل على حمار أو يخل ويصفهما ، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبئر ٠ أو يرد على المياه العذاب الجوارى ، لأن المتقدمين وردوا على الأواجن الطوامي ٠ أو يقطع الى المدوح منابت النرجس والأس والورد ، لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشيخ والحنوة والمرارة » .

ولكن لابن قتيبة في كتابه المذكور ومضات تجديدية هنا وهناك تضيء القصيدة المحدثه وتطمح الى التجديد ، فقد أنصف المحدثين بمنهجه ، فقال (٤) : « ولم أسلك ، فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختاراً له ، سبيل من قلّد أو استحسن باستحسان غيره ٠ ولا نظرت الى المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه ، والى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره ٠ بل نظرت بعين العدل على الفريقين ، وأعطيت كلاهما حقه ٠ فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ، ويضعه في متخيره ، ويرذل الشعر الرصين ، ولا عيب له عنده الا أنه قيل في زمانه ٠ أو أنه رأى قائله » .

يوضح هذا النص عدة أمور ، أولها أنه يصف ما هو عليه النقد في ذلك الزمان ، فقد كان النقد وبخاصة أصحاب الاختيارات لا يختارون من أشعار معاصريهم وان كانت أشعارهم جيدة ، والميب الوحيد فيهما أن أصحابها جاؤوا متأخرين ، وقد نسي هؤلاء النقاد أنهم أيضاً جاؤوا متأخرين عن السابقين ، ويتملق الأمر الشانئ ببعض النقاد الذين يتميزون لهذا الشاعر أو ذاك أو لهذه القبيلة أو تلك وهذا واضح من قوله « نظرت بعين

العدل» ، وذلك لأن اللون الأسود يستدعي اللون الأبيض ، وبضدها تعرف الأشياء ، والأمر الثالث هو أنه خالف معاصريه من النقاد وأختار شعراً محدثاً وأنصف في منهجه وكتابه المحدثين ، وهذا ما يوضحه قوله (٥) : « فكل من أتى بحسن من قول أو فعل ذكرناه له ، واثنينا به عليه ، ولم يضعه عندنا تاخرقائه أو فاعله ، ولا حداثة سنه . كما أن الرديء إذا ورد علينا للمتقدم أو الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه » .

ويرد الدكتور فهد عكام هذا التعارض الظاهري في منهج ابن قتيبة إلى أنه « ينقل إلينا نظرة كانت شائعة لعهد في أوساط العلماء » (٦) ، ولا يراد بهذا المنهج البدوي « كل شاعر كان يصنع الشعر قصائد ، بل الشاعر القديم الذي كان يصنع القصيدة المدحية » (٧) ، وهو يرفض بذلك التقليد الأعمى وما يهيم « ليس هو المضمون مدنياً أو يدوياً ، بل طريقة التعبير ، أو بالحري شكل المضمون ، فهذا الشكل لا بد له من أن ينظم تنظيمًا جديدًا ليؤثر تأثيراً ناجحاً في المتلقي ، وليدرك بالتالي الهدف الذي اختاره المبدع عن وعي » (٨) .

ويعد المرزوقي (ت ٤٢١ هـ) أفضل من حدد مفهوم عمود الشعر العربي القديم وأحاط بوجوه جميعها ، وذلك في مقدمته لشرح « ديوان الحماسة » ، مستخلصاً من أشعار القدماء مياره التالي : « أنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والاصابة في الوصف - ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سواثر الأمثال ، وشوارد الأبيات - والمقاربة في التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتثامها على تخيير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكله اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما - فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر ، ولكل باب منها ميسار » (٩) .

ثم يشرح هذه المعايير السبعة واحداً فواحداً ليدعو الشعراء ، بعد ذلك ، إلى التزامها وعدم الخروج عليها قائلاً (١٠) : « فهذه الخصال عمود الشعر عند العرب ، فمن لزمها بحقها وبني شعره عليها ، فهو عندهم المفلح المظم ، والمحسن المقدم ، ومن لم يجمها كلها فبقدر سهمته منها يكون نصيبه من التقدم والاحسان ، وهذا اجماع مأخوذ به ومتبع نهجه حتى الآن » .

ويتبين للدارس مما مضى أن « عمود الشعر » مستخلص من القصائد القديمة ، وهو مقياس للتفريق بين القديم والجديد ، ويتضمن سبعة معايير منها ما يرجع إلى اللفظ ، ومنها ما يتعلق بالمعنى الجزئي أو ما يخص تصوير المعاني الجزئية ؛ فعلى اللفظ ألا يكون غريباً أو سوقيّاً وأن يكون سليماً من تناثر العروف ، وأن يشاكل اللفظ معناه ، فإذا وقع موقعه لا يزيد على معناه ولا ينقص . أما ما يتعلق منه بالمعنى الجزئي فأهمه شرف المعنى وصحته ، كاختيار الصفات المثلى وعدم الوقوع في خطأ تاريخي أو ما شابه ذلك ، ثم الاصابة في الوصف ، وذلك بأن تكون صفات المديح عامة لا خاصة . أما ما يتعلق بتصوير المعاني الجزئية فأهمها المقاربة بين المشبه والمشبه به وقرب تناول الاستمارة والتحام أجزاء النظم والتثامها .

وان من ينظر في هذه المعايير يلتمس الاهتمام بالسامع أو القارئ أكثر من الاهتمام بالنص الشعري ، وكان المرزوقي يريد أن يلتزم الشعراء بالوضوح في الأفكار والصور وعدم الخروج على ذلك ، ويبدو أن عناية عمود الشعر بالجزئيات دون أن يرسم شمولية أسرار الجمال الفني قد ضيق أمام الشاعر فرصة التجديد ، وأن القيود التي رسمت قد عاقت الشعراء عن محاولات كان يمكنها أن تؤدي إلى تطور الشعر العربي ، بل هي عاقت النقاد أيضاً ، فلم يتخطوا في تقديم الحدود المرسومة ولم يستسيغوا محاولات التجديد ، من ذلك مثلاً أن الأصمعي (عبد الملك بن قريش - ت ٢١٦ هـ) كان يقول عن بشار بن برد هو خاتمة الشعراء ولولا أن أيامه تأخرت لفضله على كثير منهم (١١) .

وقد ظل كثير من العلماء اللغويين والرواة يرفضون قياس شعر المحدثين أو روايته ؛ فقد رفض خلف الأحمر (ت نحو ١٨٠ هـ) أن يقيس شعر ابن مناذر (ت ١٩٨ هـ) إلى شعر جاهليين ، ولما طلب منه الشاعر أن يفعل ذلك غضب ، ثم أخذ صحيفة معلومة مرفاً فرمى بها عليه فملأه (١٢) . وقد كان هذا الشاعر يدرك عقم المنهج المتبع في نقد شعر المحدثين ، فقد طلب من أحدهم أن يقرئ أبا عبيدة (ممر بن المثنى - ت ٢٠٩ هـ) السلام ويقول له : يقول لك ابن مناذر : اتق الله واحكم بين شعري وشعر عدي بن زيد ، ولا تقل ذلك جاهلي ، وهذا إسلامي ، وذلك قديم وهذا محدث فتحكم بين العصرين ، ولكن أحكم بين الشعرين ودع المصيبة (١٣) .

وتبدو مقاومة الجديد في كثير من أحكامهم النقدية ، وبخاصة حين كانوا يوازنون بين مفهوم « عمود الشعر » وما كان يجيء به المحدثون من جديد ، وكسان ابن الأعرابي (محمد بن زياد - ت ٢٣١ هـ) شديداً في حكمه على أبي تمام لمخالفته سنن القدماء والاتيان بسمان جديدة ، حتى قال في شعره : « ان كسان هذا شعراً فكلام العرب باطل » (١٤) ، وعلى الرغم من اعتراف بعضهم بجودة الشعر المحدث فإنه شديد المصيبة للأوائل ، فقد قال اسحق ابن ابراهيم الموصلبي (ت ٢٣٥ هـ) لأبي تمام: أنت شاعر مجيد محسن كثير الاتكاء على نفسك ، يريد أنه يعمل المعاني (١٥) ، وكان هؤلاء النقاد يقيسون كل شعر محدث بمقياس عمود الشعر ، فإذا وافقه استحسوه ، وإذا خالفه استهجنوه ، حتى قال أحدهم حين سمع شعر أبي تمام : « فيه ما استحسنته ، وفيه ما لا أعرفه ولم اسمع بمثله ؛ فإما أن يكون هذا الرجل أشعر الناس جميعاً ، وإما أن يكون الناس جميعاً أشعر منه » (١٦) .

ولكن أبا بكر الصولي (ت ٣٣٥ أو ٣٣٦ هـ) يمزو مقاومة المحدث إلى جهل النقاد به (١٧) ، ومن هنا نفسر قول أحدهم لأبي تمام : ليم لا تقول ما يفهم (١٨) ؟

ومع ذلك فإننا لا نعدم أن نجد نقاداً دافعوا عن الشعر المحدث وانتصروا له بمنطق مقبول وحبج دامنة ، وبخاصة في منهج القصيدة كما فعل ابن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣ وقيل ٤٥٦ هـ) إذ قال (١٩) : « وكانوا قديماً أصحاب خيام ؛ ينتقلون من موضع إلى آخر ؛ فلذلك أول ما تبدأ أشعارهم بذكر الديار ، فتلك ديارهم وليست كآبئية الحاضرة ؛ فلا معنى لذكر الحضري الديار إلا مجازاً ؛ لأن الحاضرة لا تنسفها الرياح ، ولا يمحوها المطر . . . وكانت دوابهم الابل لكثرتها ، وعدم غيرها ، ولصبرها على التعب وقلة الماء

والعطف ، فلهذا أيضاً خصصوها بالذكر دون غيرها ، ولم يكن أحدهم يرضى بالكذب فيصنف ما ليس عنده كما يفعل المحدثون ٠٠٠ وليس في زماننا هذا ولا من شرط بلدنا خاصة شيء من هذا كله ٠٠٠ فالواجب اجتنابه الا ما كان حقيقة ، لا سيما اذا كان المادح من سكان بلد المدوح ، يراه في أكثر أوقاته ، فما أقبح ذكر الناقة والفلاة حينئذ ا .

وبناء على معظم ما سبق ذكره وعلى مقياسي « عمود الشعر » و « منهج القصيدة » كانت وحدة البيت من أبرز ظواهر نقدنا القديم ، وقد ظلت مقياساً للجودة والاتقان وتجلت في مظاهر مختلفة ، ولكنها تصب في هذه الوحدة : فقد عدّ قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) الايغال حسنة ، « وهو أن يأتي الشاعر بالمعنى في البيت تاماً من غير أن يكون للقافية فيما ذكره صنع » (٢٠) ، وعدّ المتورعياً من عيوب ائتلاف المعنى والوزن معاً ، « وهو أن يطول المعنى عن أن يحتمل العروض تمامه في بيت واحد ، فيقطعه بالقافية ويتثمه في البيت الثاني » (٢١) ، واتخذ أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) موقفاً مشدداً من قضية وحدة البيت وعدّ التضمين قبحاً (٢٢) ، وكذلك فعل المرزباني (ت ٣٨٥ هـ) (٢٣) وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) (٢٤) .

ويتابع ابن رشيق النقاد العرب في هذه الظاهرة ، ولكن حكمه أبعد وانضج ، فهو يحترم آراء الآخرين ويقدمها بروح علمية عالية ، ثم يعبر عن رأيه بوضوح وصرامة قائلاً (٢٥) : « ومن الناس من يستحسن الشعر مبتدئاً بمضه على بعض ، وأنا أستحسن أن يكون كل بيت قائماً بنفسه لا يحتاج الى ما قبله ولا الى ما بعده ، وما سوى ذلك فهو عندي تقصير ، الا في مواضع معروفة ، مثل الحكايات وما شاكلها ، فان بناء اللفظ أجود هنالك من جهة السرد » ، ويلاحظ على المقلع الأخير أن ابن رشيق يفصل في هذه القضية بين الشعر الفنائي والشعر القصصي (الدرامي-الملحمي) ، فوحدة البيت ، عنده ، مستحسنة في النوع الأول ، ووحدة القصيدة مستحسنة في النوع الثاني ، وهذا رأي متقدم على زمانه .

ويمكننا أن نعد موضوع السرقات الشعرية من ظواهر وحدة البيت في نقدنا ؛ فقد اعتمدت على الموازنة بين بيتين مهملة الشكل أحياناً ، فعلم الأمدي (ت ٣٧٠ هـ) للفرزدق على أبي تمام دون أن يتعرض الى الشكل (٢٦) ، وتحامل الحاتمي (ت ٣٨٨ هـ) على المتنبي حين أورد تسعة أبيات له ، ثم أعاد كل بيت الى غير شاعر دون أن يميّز تفرد المتنبي وأسلوبه المشرق وتسلل القصيدة ووحدة الشموخ ، وجاء بعد ذلك حكمه الشديد ، فخطب الشاعر قائلاً (٢٧) : « فلا معنى لك في هذه القافية الا مقتضى ، ولا احسان أشرت اليه الا مسترق محتدى » .

ومن ظواهر وحدة البيت في نقدنا الاهتمام بمطالع القصائد (٢٨) والاختيارات (٢٩) والحكم على شاعر من خلال بيت حسن بوساطة الجملة المعروفة « انه أشعر العرب » (٣٠) ، واشتغال علماء اللغة بالنقد ، فكانوا يقتطعون الشواهد ويملّقون عليها دون مراعاة لوحدة القصيدة ، قال (٣١) : « آدم متز Adam Mez » (ت ١٩١٧ م) في ذلك : « هؤلاء العلماء المتقدمون يضمون مزارفهم بعضها الى جانب بعض ، مفككة لا رباط بينها ، وكان اهتمامهم ينصب على الجزئيات : على حادثة واحدة ، أو صورة من صور التعبير واحدة ، أو كلمة

واحدة ، أو جملة واحدة ، كما نجد ذلك في كتب المبرد (المتوفى عام ٢٨٥ هـ) ، بل في كتب القالي (المتوفى عام ٣٥٦ هـ) ، وهي كتب مؤلفين علوم اللغة ومن القصص والتاريخ .

وعلينا ، بناء على ما سبق ، ألا ننسى دور بعض نقادنا ، وبخاصة اللغويين والرواة منهم ، في تجزئة القصيدة وإقامة وحدة البيت بديلاً عن وحدة القصيدة ، ولكننا ، في هذا المقام ، لا نسلّم بالأحكام التعميمية التي وردت في دراسات بعض المستشرقين ، وتابعهم في ذلك بعض نقادنا المعاصرين ، ومفادها أن القصيدة العربية مفككة الأجزاء وليست عملاً فنياً تاماً ، وهذا لا يعني أننا ننكر تفكك كثير من القصائد القديمة ، ولكن ذلك ليس محصوراً في القصيدة العربية وحدها ، وإنما نجده في كثير من القصائد الغنائية عند الأمم جميعها ، وقد وجدته أرسطو في كثير من الملاحم والمآسي الأفرريقية ، وقد ورد ذلك في حديثه هنا وهناك في « فن الشعر » .

وربما كان لنقدنا التجزيئي سبب مباشر في أن يتابع بعض المستشرقين أحكامهم حول تفكك القصيدة العربية واستقلال البيت فيها ، وكأنني بهؤلاء يطلقون أحكامهم على الشعر من خلال دراسة النقد ، فقد جاء في « دائرة المعارف الإسلامية » : « أن النقاد نادراً ما نظروا إلى القصيدة على أساس أنها وحدة ، بل كانت عندهم سلسلة محاسن غير متماسكة » (٣٢) ، وعلى الرغم من الاعتراف بأن النقد العربي القديم كان يعالج الجزئيات ويقدم القديم والاعتراف بشاعرية المتنبي (٣٣) فإن ذلك لم يمنع من أن يحكم على الشعر العربي بمثل الحكم التالي : « كان ينبغي على كل شاعر أن يشكل وحدة تامة بذاتها ، هكذا الشعر العربي في جوهره مفكك ، فهو سلسلة تعبيرات منمزلة بعضها عن بعض بحيث تتراكم ، لكن بلا ترابط . . . وثمة صلة ضعيفة بين أبيات القصيدة أو أجزاءها المختلفة . وشمسية الشاعر هي الرباط الوحيد في تشكيلها » (٣٤) ، وفي هذا الحكم إعادة لرأي أرسطو في تفرقة بين العمل الفني والتاريخ ، وهذا يعني أن الشعر العربي يتساوى مع التاريخ الذي يروي الأحداث كلها ، وهذا حكم يتناقض مع الحقيقة ، لأنه ينبغي على الناقد أن ينظر في النص الشعري من خلال مقاييس عصره لا من خلال مقاييس عصورنا المتقدمة ، وإذا عدنا إلى ذلك العصر وجدنا أن النقد متأخر عن الشعر وأن الشعر العربي القديم فيه قصائد مفككة كما فيه قصائد متماسكة لا تقل في جودتها عن مثيلاتها من الشعر الغنائي في العالم ، ولا يجوز أن نطبق آراء أرسطو أو غيره على شعرنا لاختلاف طبائع الأمم وأحوالها وفنونها ، هذا بالإضافة إلى اعتراف الكاتب الضمني بشاعرية المتنبي وأمثاله ، وهذا دليل آخر على أن هذا الحكم جائر بحق الشعر العربي وتعميمه يتناقض والحقيقة العلمية .

وقد رأى بعض المستشرقين هذا التفكك في الفكر العربي (٣٥) ، والزخرفة في الفنون ، ومنها العمارة ، وفي فن البلاغة (٣٦) ، وفن الموسيقى (٣٧) ، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون لبعضهم رأي صائب حين يرى أن « العناية القصوى موجهة إلى البيت أو العبارة أو المفردة على حساب البناء الكلي » . وكثيراً ما صرح النقاد العرب أن قيمة القصيدة لديهم تعتمد على الاكتمال في كل بيت على حدة « (٣٨) ، كما لا يمنع من أن ينصف بعضهم الشعر

المحدث (٣٩) ، وأن يعترف بعضهم الآخر بتأثير الشعر العربي في الشعر الغربي والحضارة الحديثة (٤٠) .

ولا ينكر الباحث في نصوص شعر العربي أن بعض القصائد العربية، وبخاصة بعض قصائد المديح ، مفككة الأجزاء وليست أعمالاً فنية تامة ، ولكن لا يمكنه أن يصمم الأدب العربي عامه بأنه أدب جزئيات قبل أن يبحث عن أسباب ذلك وأن يبين دور النقد القديم في تجزئة القصيدة والنظر إليها من منظور وحدة البيت ، حتى أنه لم تجد محاولات بعض الشعراء في الخروج على منهج القصيدة وعمود الشعر .

ولا يشارك الباحث آراء بعض المعاصرين في أن التجزئية التي سار عليها بعض نقدنا القديم هي نتيجة وليست سبباً ، وأن شعرنا القديم يتطلب ، بطبيعته ، هذه المقاييس النقدية ، ولا يشاطره الرأي حين يرى أن الناقد لا يكتشف المقاييس وإنما هي تنشأ من الأدب ذاته (٤١) . فهذا يعني أن وظيفة الناقد، بصورة في تفسير النص وتبعيته لا في اكتشاف مواطن الجمال وتوجيهه إلى مستقبل أفضل ، فإذا ما برأنا الناقد القدامى من تبعه تجزئة القصيدة فهذا يعني أننا نلقينا على أكاهلي الأبداع : الشاعر والنص .

كذلك لا يتحمل الحفظ تبعه وحدة البيت (٤٢) : فهو دليل الثقافة والإطلاع عند الشاعر ، والشاعر الذي يحفظ ويتأمل ويتشمل ما يحفظه ثم يبسط شبيهه بحجة الحنطة التي استغادت من العناصر الطبيعية المحيطة به من تراب وماء وهواء وضوء فاستطاعت أن تنتج سنبله ، والذي لا شك فيه أن التأثير أو التلاقح ، من خلال الاهتمام بالتراث العربي والتراث الانساني شرط من شروط الأبداع ، فالشاعر يقرأ ويحفظ ويهضم ويصهر في لاشموره ثم ينتج ابداعاً جديداً ، ولذلك لا يتحمل الحفظ تبعه وحدة البيت ، أما إذا كان الشاعر بلا موهبة فإنه لا يخلق سوى كائنات مشوهة ، فهذا المتنبي يطلع على حكم أرسطو ويمثلها ويهضمها فإذا طالعنا في شعره الحكمي فأننا نجد شخصية المتنبي وروحه وسعته لا حكم أرسطو وتجاربه وعصره .

ولا بد ، قبل أن نختم هذه الدراسة ، من أن نذكر أن الباحث قد لاحظ سمة التجزئية على نقدنا ، فقال (٤٣) : « لم أر غاية النحويين إلا كل شعر فيه اعراب ، ولم أر غاية رواة الأسمار إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج » ، وهو يعترف بأنه جلس إلى الكثيرين من رواة البغداديين فما وجد « أحداً منهم قصد إلى شعر في النسيب فأنشده » (٤٤) .

وهكذا قد كان للمناية بالجزئيات والدقائق وردها إلى أصولها القديمة دور في صرف النقد عن النظر في القضايا الأدبية نظرة شاملة ، وإذا غفرنا للنقاد الجاهليين والاسلاميين نظراتهم التجزئية فأننا لانستطيع أن نفعل ذلك مع النقد في العصر المباني ، فقد اطلعوا على الثقافات الأخرى وعاصروا كبار الشعراء من أمثال بشار وأبي نواس وأبي تمام والمتنبي والمري وغيرهم ، ولانستطيع إلا أن نعترف بأن الحركة الشعرية كانت ، في ذلك العصر ، متقدمة على الحركة النقدية التي كانت ، في أغلب الأحيان ، تتجه نحو الماضي مفصولة عن حضارتها وحاضرها باستثناء بعض التجارب النقدية وبخاصة في « عيار الشعر » و « منهاج الأبداع » .

□ هوامش الدراسة :

- ١ - النقد المنهجي عند العرب - الفجالة (دار نهضة مصر للطبع والنشر) - د. ت. ص ٥٠ .
- ٢ - الشعر والشعراء - تحقيق أحمد محمد شاكر - القاهرة (دار احياء الكتب العربية) - ١٣٦٤ هـ ص ٢٠-٢١ .
- ٣ - المصدر السابق - ص ٢٢ .
- ٤ - المصدر السابق - ص ٦ .
- ٥ - المصدر السابق - ص ٧ .
- ٦ - مقال « تاويل جديد لمنهج الاغراض في القصيدة القديمة » - المؤلف الادبي - ع ١٢٦ - ١٩٨١ م ص ٢٢ .
- ٧ - المرجع السابق - ص ٢٢ .
- ٨ - المرجع السابق - ص ٢٤ .
- ٩ - شرح ديوان الحماسة - نشر احمد امين وعبد السلام هارون - القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) - ط ١ - ١٩٥١ م - ٩/١ .
- ١٠ - المصدر السابق - ص ١١ .
- ١١ - الاغانى - ١٤٣/٣ ، دار الكتب .
- ١٢ - المصدر السابق - ١٧٤/١٨ .
- ١٣ - المصدر السابق - ١٧٤/١٨ - ١٧٥ .
- ١٤ - الموازنة - تحقيق السيد احمد صقر - دار المصايف بمصر - ١٩٦١ م - ١٩/١ .
- ١٥ - الصولي - اخبار ابي تمام - تحقيق خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الاسلام الهندي - بيروت (المكتب التجاري) - ١٩٦٦ م - ص ٢٤٤ .
- ١٦ - المصدر السابق - ص ٢٤٥ .
- ١٧ - المصدر السابق - ص ١٥ .
- ١٨ - انظر ذلك الغير في : الموازنة - ٢١/١ وماهذه التنصيص للعباسي بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مصر (مطبعة السعادة) ١٩٤٧ - ١٩٤٨ - ٤١/١ .
- ١٩ - العمدة - حققه محمد محيي الدين عبد الحميد - بيروت (دار الجيل) - ط ٥ - ١٩٨١ م - ٢٢٦/١ - ٢٣٠ .
- ٢٠ - نقد الشعر - تحقيق كمال مصطفى - مصر (مكتبة الغانجي) - ط ١ - ١٩٤٩ م - ص ١٦٧ .
- ٢١ - المصدر السابق - ص ٢١٧ .
- ٢٢ - الصناعتين - مصر (مطبعة محمد علي صبيح) - ط ٢ - د. ت - ص ٣٥ .
- ٢٣ - الموشح - تحقيق علي محمد الجاوي - مصر (لجنة البيان العربي) - ١٩٦٥ م - ص ٤٩ و ١٢٩ .
- ٢٤ - المقدمة - تحقيق د. علي عبد الواحد والي - القاهرة (لجنة البيان العربي) - ط ١ - ١٩٦٢ م - ١٢٨٩/٢ .
- ٢٥ - العمدة - ٢٦١/١ - ٢٦٢ .

٢٦- الموازنة - ٦٠/١ - ٦١ وانظر ص ٦٥ - ٦٧ و ٨٦ و ٩٥ و ٩٩ و ١٠٦ ٠٠٠ الخ ٠

٢٧- الرسالة الموضحة - تحقيق د. محمد يوسف نجم - بيروت (دار صادر ودار بيروت) - ١٩٦٥ م - ص ١٧ ٠

٢٨- انظر مثلا : القرطاجني ، حازم - منهاج الادباء - ص ٣٠٩ ٠

٢٩- من كتب الاختيارات حماسة ابي تمام وحماسة البعترى والحماسة الشجرية والحماسة البصرية ٠٠٠

٣٠- انظر مثلا : الاغانى - ١٩٥/٢ - ١٩٦ - ١٩٧/٢ و ١١٠/٩ و ١١٢ ٠٠٠ الخ ٠

٣١- الحضارة الاسلامية في القرن الرابع العشري - ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده - القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) - ١٩٤٠ م - (٣٨٧/١ - ٣٨٨ ٠

32 -- Encyclopédie de l'Islam - tom IV - P. 389.

وانظر في ذلك راي المستشرق الفرنسي « لوي سيدديو Louis Sédillot » - تاريخ العرب العام - ترجمة هادل زهير - مصر (دار احياء الكتب العربية) - ١٩٤٨ م - ص ٤٦٨ وراي « ارنست رينسان Ernest Renan » نقلا عن كتاب « المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية » مؤلفه « ليون فونتييه » ترجمة محمد يوسف موسى - مصر (مطبعة الرسالة) - ١٩٤٥ م - ص ٧٧ وراي المؤلف ذاته في الكتاب المذكور - ص ٧٩ - ٨٠ ٠

33 -- Voir : encyclopédie de l'Islam - tom IV - P. 389.

34 -- Ibid. P. 388.

٣٥- انظر راي الفيلسوف (رينان) في « المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية » - ص ٧٧ ٠

٣٦- انظر المرجع السابق - ص ٧٩ - ٨٢ ٠

٣٧- انظر المرجع السابق - ص ٨٢ ٠

٣٨- غرنايوم ، غوستاف - دراسات في الادب العربي - ترجمة د. احسان عباس وزملائه - بيروت (مكتبة الحياة) - ١٩٥٩ م - ص ١٤ ٠

٣٩- انظر : منز ، آدم - الحضارة الاسلامية - ٤٢٧/١ ٠

٤٠- انظر : غرنايوم ، دراسات في الادب العربي - ص ٢١٤ وغرنايوم - حضارة الاسلام - ترجمة جاويد والعبادي - دار مصر للطباعة - ١٩٥٦ م - ص ٤٣٢ - ٤٣٣ ولوبون ، غوستاف - حضارة العرب - ترجمة هادل زهير - القاهرة - ط ٣ - ١٩٥٦ م - ص ٥٦٦ ٠

٤١- انظر : الالوسي ، د. حسام - طبيعة القصيدة العربية الكلاسيكية - الاداب - ص ١٥ - ع ٩ - ايلول - ١٩٦٧ م - ص ٦٧ - ٦٩ ٠

٤٢- انظر : القط ، د. عبد القادر - حركات التجديد في الشعر المباسي « من كتاب « الى طس حسين » - جمع عبد الرحمن بدوي - دار المعارف بمصر - ١٩٦٢ م - ص ٤٥٥ - ٤٥٦ وعباس ، د. احسان - تاريخ النقد الادبي عند العرب - بيروت (مطابع دار القلم) - ط ١ - ١٩٧١ م - ص ٤٦ ٠

٤٣- البيان والتبيين - تحقيق عبد السلام هارون - مصر (مكتبة الغانجي) - ط ٢ - ١٩٦٠ - ٢٤/٤ ٠

٤٤- المصدر السابق - ص ٢٤ ٠

★ ★ ★

ماحمة الراعي النميري قصيدة الرّفص والاحتجاج

د. مخيمر صالح

أول ما يواجه الدارس المتعمق لمحمة الراعي النميري ، مدى صحة تصنيف القدماء والمحدثين للقصيدة على أنها في « مدح عبدالمك بن مروان ، والشكوى من السعاة والعاملين » (١) . أما أنها في الشكوى من السعاة والعاملين فهذا صحيح ، وتفصح عنه القصيدة بوضوح وبصراحة في كثير من أبياتها ، وأما أن تكون القصيدة في مدح عبدالمك بن مروان، فهذا ما لا يخرج به التعمق فيها ، فالقصيدة لا يوجد فيها بيت واحد في مدحه ، ذلك المدح الذي ألف الخلفاء سماعه من الشعراء ، وأبيات المدح القليلة التي وجدت في القصيدة، هي في مدح مروان ، ولعل هذا هو الذي أدى بالعلماء كي يصنفوها هذا التصنيف .

وحتى في هذا المدح القليل لم يكن الشاعر يمدح « مروان » أو « عبد الملك ابنه » ، وإنما كان يتغنياً منه شيئاً واحداً ، هو حث عبد الملك كي يكون حازماً قوياً ، مثلما كان أبوه قوياً حازماً في أيام الفتنة . ان الشاعر يريد أن يشير الى أن عهد عبدالمك، يشهد فتنة لا تقل عن الفتنة التي شهدها عهد مروان ، وكيف أنه استطاع بقوته وحزمه أن يخمدها . يقول الراعي عن مروان :

مروان أحزمها إذا حثت به حذب الأمور وخبرها مسؤولا

ويخاطب عبدالمك قائلاً :

أنت الغليفة عدله ونواله وإذا أردت لظالم تنكيلا
فارفع مظالم عيشت أبنائنا عثا وانقذ شلونا الماكولا

فالقصيد في مجملها شكوى وصراخ (٢) .

وليس هذا فقط ، بل ان الراعي هدّد وتوعد بالخروج والتمرد عندما قال :

فلئن سلمت' لادعون' بظلمة' تدع الفرائض بالشريف قليلا ١١١

وتقول الأخبار : ان عبدالملك قال للراعي بعد ان سمع هذا البيت : فإين أنت من الله والسلطان لا أم لك ؟ فأجابه الراعي يا أمير المؤمنين : من عامل الى عامل ، ومصداق الى مصداق .

لقد كان عبدالملك أكثر فهماً للقصيدة من بعض الناس . ذلك أنه قال للراعي بعد سنة عندما قدم اليه مادحاً : أنت العام أعقل منك عام أول (٣) .

يقول الراعي من القصيدة الثانية هذه مادحاً عبدالملك بن مروان :

أنت الحيا وغيث نستغيث به (٤) لو نستطيع فذاك المال والولد

بل ان الراعي يرجو عبدالملك رجاء اذيقول :

نرجو سجالات من المعروف تنفعها لسائليك فلا من ولا حسد'

ان فطنة عبدالملك ، جعلته لا يحس احساس المدح بل احساس المتهم من خلال عماله المقصرين . هذا فيما يتعلق ببعد الملك . أما فيما يتعلق بالشاعر ، فالواضح أن القصيدة لا تكشف أن الباعث الحقيقي كان مدحاً ، بل كان الباعث احتجاجاً ورفضاً للسياسة الاقتصادية ، إذ أن بداية القصيدة تكشف عن هم مطبق ألم بالشاعر ، وليس ذلك ما يحس به الشاعر المادح عادة . ثم ان الراعي يقول: فلئن سلمت وليس هذا ما عودنا سماعه الشعراء المدايحون : ان الشاعر كان يخشى غضب الخليفة وبطشه ، ولم يكن يأمل العطايا والهبات كما هو الشأن مع الشعراء والمداحين .

وليس صحيحاً ما ذكرته الدكتورة عزيزة فوال نقلا عن خزانة الأدب أنه قال : « من لم يرو قصيدتي في مدح عبدالملك بن مروان التي أشكو فيها من السماء من ولدي فقد عني » (٥) . والرواية كما جاءت على وجه الدقة هي : « وهي قصيدة جيدة كان يقول : من لم يرو لي من أولادي هذه القصيدة وقصيدتي التي أولها بان الأعبة - وهي في هذا المعنى أيضاً - فقد عني » (٦) . فلم يذكر كما جاء في الرواية أنه مدح عبدالملك بن مروان البتة .

ان الرفض والاحتجاج ، هما الطابع العام لهذه القصيدة ، فكل جانب من جوانبها يشير الى ذلك ، وليس بعيداً أن يكون حرف الروي لهذه القصيدة يشير الى ما ذكرناه ، فقد جاء روي القصيدة « لا » وهو حرف له دلالة الكبيرة فكان الراعي يقول في قصيدته « لا » عدد أبيات القصيدة بشكل واضح بارز .

ان المفهوم الذي انتهت اليه النظرة المتممة للقصيدة ، يقود الى أن القصيدة تطرح موضوعاً واحداً ، وتثير قضية واحدة أحس بها الشاعر ، وعبر عنها ، هي الشكوى والاحتجاج ، غير أن الشاعر قد نهج نهجاً جديداً في قصيدته هذه . وهي خاصة امتاز بها الراعي وذكرها

له ابن سلام في طبقاته حيث يقول عن الراعي: « وكان يقول له في شعره : « كأنه يمتسف
الفلاة بغير دليل أي أنه لا يحتذى شعر شاعر ولا يمارضه (٧) » . فقد جاءت القصيدة
بمستويين ، طرح الشاعر قضيته طرحاً عميقاً على شكل لوحات لنية مختلفة من خلال عوالم
تقليدية ، وبخاصة رحلة الابل ، واستخدم الشاعر لتشكيل لوحاته ألفاظاً صعبة موحية
معتدة تتناسب مع موضوع الابل وعالم الرعاة، وليس هذا بغيريب على شاعر لقب بالراعي
لكثرة ما وصف الابل ورعاتها ومثال ذلك :

قلص ، لواقع ، الحوارك ، حويزة ، بزلن ، مزلة ، ريئس ، أثباجها ، دلف الراح ،
تنوفة ، ريدا ، ذميلا ، مائة ، ٠٠٠ وهكذا .

أما المستوى الثاني فجاء بمنتهى الوضوح واليسر، إذ عرض الشاعر موضوعه بوضوح
تام لا يستعصي فهمه على أحد ، لا على أفراد قبيلته ، ولا على العمال الذين شكاهم ، ولا
على الخليفة ، حتى ولا على ابنته التي خاطبها في بداية القصيدة ، واستخدم ألفاظاً سهلة
واضحة ، ويحس القارئ بسهولة ، اختلافاً ما بين المستويين ، الأمر الذي قد يدفع بعض
القارئ لقصيدة الراعي إلى أن ينتهوا إلى أن القصيدة ذات موضوعين : الأول : الابل
والرحلة ، والثاني : الشكوى والاحتجاج ، وما يتصل بالموضوعين من تصوير للهم والأرق
وعريف القبيلة أو الحديث عن مروان بن محمد ، وهذا ما أشار إليه أبو زيد القرشي
عندما سمي هذه القصيدة «ملحمة» أي القصيدة التي تتلاحم أجزاءها بعضها ببعض ، ومن هنا
أقول : أن القصيدة ذات موضوع واحد ، وما الأجزاء التي جاءت في القصيدة إلا أبعاد
أو صور أو لوحات تتعد وتتجمع لتشكيل الموضوع الأساس ، واتبع الشاعر كذلك
مستويي تعبير كما ذكرت لقد طرح الشاعر موضوعه . في المستوى الأول بريشة الفنان،
الشاعر المعلق فجاءت بهذه الصورة . أما في المستوى الثاني : فكان يمر عن قضيته بقلم
المحامي (٨) بل انه استخدم أساليب المحامين وطرائقهم، من حيث عرض القضية والاحتجاج
لها ودفع الاتهام ، والتماس احقاق الحق وغير ذلك .

وكان على الراعي أن يستخدم ألفاظاً واضحة صريحة مثل : رسالة ، عويلا ، مظالم ،
التقلب ، المنام ، كسولا ، حلفت ، يمين ، أكذب ، طائماً ، عرب ، أموالنا ، الزكاة ، تنزيلا ،
الرحمن ، منافق ، وهكذا .

ولذلك فإن المستوى الثاني بوضوحه وسهولة فهمه ، يعين على فهم المستوى الأول ،
وهذا ما يدعو إلى القول بأن القصيدة تمتاز بوحدة موضوعية وعضوية ، فهي وحدة واحدة
من المشاعر والأحاسيس متلاحمة الأجزاء كما عبر عن ذلك القرشي أبو زيد .

إن المدخل لفهم قصيدة الراعي بمستوييها، يتمثل في متعادلين متراپطين ، الأول : التآزم
الذي عاشه الراعي الشاعر ، أو الانفلاق ، وهو هنا الأرق ، الهم ، الاضطراب ، الخوف .
والثاني : التوازن أو الامتقاق وهو هنا ، الوضوح ، الصراحة ، الشكوى والاحتجاج ، طلب
رفع الظلم ومعاقبة الظالمين وهذان البعدان - التآزم - والتوازن - لا تستغني عنهما عملية
شعرية ناجحة .

بدأ الشاعر قصيدته ببداية ألفنها عند غيره من الشعراء ، تتمثل بتساؤل من أحد الناس عن قلق الشاعر وأرقه ، غير أن الراعي كان متفرداً في هذه البداية . فهو لم يصرح عن المتائل الا في ثالث بيت ، ومعنى هذا وضع السامع أو القارئ في جو مقلق متأزم ، وفي البيت الثاني يعرف القارئ أن المتائل كان امرأة ، ولم تكن هذه المرأة حبيبة أو زوجاً كما اعتاد الشعراء كأبي ذؤيب مثلاً ، ولكنها كانت عند الراعي ابنته ، وهي عنصر أقل ادراكاً لعموم الوالد من الأم فقلما تحس بما يعانيه أبوها . وقد يكون حضور شخص الابنة في قصيدة الراعي راجعاً الى تلك المنزلة التي منحها الاسلام لها ، وقد يكون استحضار صورة الابنة راجعاً أيضاً الى أن الراعي وهو المصمم على عرض شكواه ، لم يمنعه حبه المكين لابنته ، وشدة تعلقها به ، من تنفيذ فكرته والسفر الى الخليفة كي يسمعه شكواه . يقول :

ما بال دفاك بالفراش مذيلا اقلنى بعينيك أم اردت رحيملا
لما رأت أرقى وطول تلديني ذات العشاء وليلي الموصولا
قالت خليدة ما عراك ؟ ولم تكن يوماً اذا عرت الشؤون سؤولا

ولعل مما يؤكد هذا الفهم ، أن الراعي أتى بصورة خليدة وموقفها هذا في قصيدة أخرى ولكن بصورة أوضح عندما شكها السعاة أيضاً حيث يقول (٩) .

قامت خليدة تنهاني فقلت لها ان المنايا لميقات له عدد

أما اجابة الراعي على تساؤل ابنته ، فجاءت عامة غير محددة أو واضحة في البيت الرابع - وعدم التحديد ينسجم مع روح التآزم أو الانفلاق . يقول الراعي :

اخليد ان أباك ضاق وساده همسان باتا جنبنة ودخيلا

ولكنه لم يبين طبيعة هذين الهمين أو ما هما ، بل وصفهما لتضخيم أثرهما عليه . ان الاستعارة المكنية ليست كل ما في البيت السابق ، وإنما حملت كل لفظة فيه شيئاً ، مما كان يدور في خلد الراعي ، ان الضيافة المقصودة عند المرء لم تكن الا للسيد المأمول . ثم ان ضيافة الليل تشير الى خطورة الأمر وأهميته ، فما بالك اذا داهم الضيف مخدع المضيف ، ولم يكن ضيفاً بل ضيفين أي همين ملكا عليه نفسه وأرقاه . وبالرغم من محاولات كشف الانفلاق من خلال هذا التحليل ما زال السؤال قائماً ، ما هما هذان الهمان ؟ وهنا يأتي دور المستوى الثاني في التعبير الواضح الصريح ، لقد كشف الشاعر في هذا الجزء عن أثر هذين الهمين في جسمه إذ نحل ودق ، واشتمل شيب رأسه ، وشحب لونه . يقول :

وعلا المشيب لداته وخلت له حقب نقضن مريره المفتولا
فكان أعظمه محاجن نبمة عوج قلمن فقد أردن نعولا

كحديدة الهندي أمسى جفنه خلقا ولم يك في العظام نكولا
تعلو حديدته وتنكر لونه عين رآته في الشباب صقيلا
ويكشف المستوى الثاني بشكل أوضح عن طبيعة هذين المهمين إذ يقول الشاعر :

أبلغ أمير المؤمنين رسالة تشكو اليك مظالمًا وعويلا
من نازح كثرت اليك همومه لو يستطيع الى اللقاء سييلا
طال التقلب والزمان ورأيه نحل ويكره أن يكون كسولا
ضاق الهموم وساده وتجنبت ريثان يصبح في المنام ثقيلا

واعتقاداً على ما سبق ، يمكن أن يكون الهمان هما : هم القبيلة وما لحق بها من جور وظلم ، وهذا الهم حمله الراعي لأنه كان المتحدث باسمها ، وكان زعيماً لقبيلته إذ ورث الزعامة والسيادة عن والده . وهم ذاتي هو خوفه من نتيجة اللقاء المرتقب، وهذا الاحساس حفزه للقول :

أبلغ أمير المؤمنين رسالة
وجمله يقول مرة : فلئن سلمت

ان الراعي كما تكشف القصيدة بمستوييها ، عاش صراعاً أسلمه لتلك الحال التي تحدث عنها في بداية قصيدته ، ولما قوى من الصراع ما عرف عن الراعي من كره لبني أمية وقل فيهم أشعاراً منها :

بني أمية ان الله ملحقكم عما قريب بعثمان بن عفان(١٠)
غير أنه حسم الصراع الذي لفته بقوله :

طرقا فتلك هما همي اقرئهما

لأن من عادة المضيف أن يكرم ضيفه ، فكيف كان كرم الراعي ؟ أما في المستوى الأول، فكان الكرم نياً قوية سبينة كثيرة مشهورة ، أصيلة ، وكل هذه الصفات تصب في قناة القوة والشرف والسؤدد ، وهي صفات أحس بها الراعي في نفسه يقول :

شم الحوارك ، تناسب شدقما وجديلا ، قلصا لواقح كالقسي وصولا ،
بنيت مرافقهن فوق مزلة ومكذبا .

لماذا قدم الراعي في المستوى الواضح المكشوف ؟ لقد قدم وثيقة أو رسالة ، كما سماها - يشرح فيها في مواجهة مع عبدالملك ، موقفه وموقف قبيلته من بني أمية ، يتسلسل أقرب الى أسلوب المحامين ، فقد بدأ «مرافعته» بالقسم على قول الحق .

يقول :

اني حلفت على يمين برّة لا اكذب اليوم الغليفة قـيـلا

ثم دفع التهمة الموجهة اليه ، بأنه مع الفرق الأخرى المناوئة لبني أمية كالزبيريين أو الخوارج ، الأمر الذي جر عليه وعلى قبيلته كل ما كان . فقد كان الأمويون ينتقمون من القبيلة كلها اذا تبين ان زعيمها أو شاعرها يتعاطف مع فرق أو أحزاب أخرى ، واعتماداً على ماضٍ غبر ، يرجع الى يوم مرج راهط عندما وقفت قبيلة نمر الى جانب قيس عيلان ضد الأمويين ، صنف الأمويون النميريين زبيريين الهوى ، ولهذا ألح الراعي على رفض هذا « التصنيف السياسي » ومحاولة محو هذا الماضي ، فمرة يمدح بشر بن مروان بقوله :

فلو كذت من أصحاب مروان اذ دعا بعذراء يمت الهدى اذ بداليا

ولكنني غيبت عنهم فلم يطع رشيد ولم تعص العشيرة غاوييا (١١)

ومرة أخرى يقول في هذه القصيدة :

ما زرت آل أبي خبيب طائعا يوما أردت لبيعتي تبديلا

ولما اتيت نجيدة بن عويمر أبغي الهدى فيزيدني تضليلا

ثم يخاطب الراعي عبدالملك مستخدماً لفظتين لهما تأثيرهما الخاص ، فكان الراعي يذكره بمعانيهما ، وهما الخلافة ، والرحمة ، فيقول :

« أخليفة الرحمن » ، (البيت ٤٧) ذكر الخليفة (البيت ٥١) ، « يدعو أمير المؤمنين » (البيت ٥٧) . ويشير الراعي الى أنه وقبيلته مسلمون أحناف يستحقون الرحمة والعدل ، ويقومون بالفرائض حق قيام .

يقول :

أخليفة الرحمن اننا مشر حنفاء نسجد بكرة وأصيلا

عرب نرى لله في أموالنا حق الزكاة منزلا تنزيلا

وكلمة « عرب » في البيت الثاني ما هي الا محاولة حاولها الراعي لتوجيه أنظار عبدالملك الى مبدأ طالما عزف عليه الأمويون وهو « العرب والعروبة » .

وبعد دفع التهمة ، عرض شكواه ومظلمته باسم القبيلة ، وذلك بأسلوب مؤثر ، مستخدماً الصور الواقعية ، التي كشفت السماة المزورين ، المحتالين ، العتاة ، المختلسين لأموال الزكاة ، والذين أهانوا عريف القبيلة . وضربوه ضرباً مبرحاً وأكروهه تحت وطأة التمديب على كتابة « صك » كاذب . يقول :

ان السعاة عصوك يوم امرتهم واتوا دواهي لو علمت وعولا
 كتبوا اللهم من العداء لمسرف عباد يريد خيانة وغلولا
 ذخر الخليفة لو احطت بعلمه لتركت منه طائفا مفصولا
 اخذوا العريف فقطعوا حيزومه بالاصبحية قائما مغلولا

أما لوحة الابل وارتعالها في المستوى التمبيري الأول ، فتقابل في المستوى التمبيري الثاني ، قبيلة الشاعر وأفرادها ، فابل الشاعر قوية سمينة أصيلة ، وهي صورة قريبة الى حد كبير من قبيلة الشاعر ، ذات السؤدد والمركز والقوة قبل المحنة التي ألمت بها . غير أن هذه الابل تعرضت لأكثر من اختبار صعب بعدما خطت خطوات ليست بالكثيرة ، مما أفقدها القدرة على مواصلة الرحلة ، فقد ألم الاعياء ، بقيادة الركب « المائة » فأجهدت ، مما أدى الى اجهاضها فولدت « سليلا » قبل مواعده في العراء ، في مهب الريح ، حيث البرد وقسوة الحياة ، يقول :

يتبعن مائة اليمين شملة القت بمنخرق الرياح سليلا
 جاءت بلني رمق لسته اشهر قد مات او حب الحياة قليلا

وسبب هذا الضعف ليس الرحلة فقط ، بل سوء التغذية التي كانت عليها الابل ، فهي كما عبر الشاعر :

شهري ربيع ما تذوق لبونهم الا حموضا وخمة وذويلا

ان صورة « السليل » الضميف الهزيل الذي مات أو كاد يموت ، تقابل أبناء قبيلة الشاعر الذين يتضورون جوعاً ويموتون من الهزال ، يقول الشاعر عنهم :

كتبنا تركن غنيهم ذا خلة بعد الفنى وفقيرهم مهزولا

وصورة « السليل » الذي قُذِف في العراء . هي صورة عريف القبيلة أيضاً ، الذي ضربته عمال الصدقات، حتى بدا لا يقوى على الحراك، فالقوه في فلاة واسعة بل ان الشاعر استخدم كلمة « خرق » تجرد به الرياح . . . وهي الألفاظ التي استخدمها لرسم صورة « السليل » على وجه التحديد . يقول :

اخذوا حملته فأصبح قاعدا لا يستطيع عن الديار حويلا
 يدمو امير المؤمنين ودونه « خرق » تجرد به الرياح ذيولا

وصورة الابل التي فقدت سوى الطريق ومعالمها ، فلم تجد لها دليلا الا نجمين «لردين» وهما نجمان لا يفرقان باعتقاد العرب ، ان هذه الصورة في المستوى الأول تقابل في المستوى

الثاني صورة قبيلته التي تشتت جمعها ، وقطموا الفيافي « اليمامة » خائفين كأن قوماً يطاردونهم لادراك ثأر عندهم ، وصورة القبيلة هذه معناها أنها افتقدت « الرائد » الذي اعتادت العرب أن تتبعمه وتسبر وراءه لأنه أدرى بمعالم الطرق ومسالكها ، ان الرائد في هذه القصيدة الذي يتشوق اليه الشاعر وذكره أكثر من مرة هو « عدل الخليفة » كما قال الشاعر ، وهذا مصدره سماوي أيضاً .

★ ★ ★

□ العواشي :

- ١ - جمهرة اشعار العرب • القرشي ج ٢ ، ص ٩١٢ .
- ٢ - التطور والتجديد في العصر الأموي • شوقي ضيف ، ص ١٩٨) .
- ٣ - طبقات فعول الشعراء ٥١١/١ .
- ٤ - ديوان الراعي النميري ، ص ٦٤ .
- ٥ - العصر الأموي أدبه وحضارته ، عزيزة فوال بابتي ، ص ٤٥٥ .
- ٦ - خزانة الأدب ، البغدادي • (تحقيق عبدالسلام هارون) ١٤٦/٣ .
- ٧ - طبقات فعول الشعراء ، ج ١ ، ص ٥٠٢ .
- ٨ - تاريخ الشعر العربي ، محمد عبدالعزيز الكفراوي • ج ٢ ، ص ٣٧٦ .
- ٩ - ديوان الراعي ، ص ٦٣ .
- ١٠ - ديوان الراعي ، ص ٢٦٢ .
- ١١ - ديوان الراعي النميري ، ص ٢٨٩ .

مركز تحقيق كتاب سير عبد الله بن مسعود

□ المراجع :

- ١ - تاريخ الشعر العربي ، محمد عبد العزيز الكفراوي ، (دار النهضة مصر ، ط ١ ، ١٩٦٧ م) .
- ٢ - التطور والتجديد في الشعر الأموي ، شوقي ضيف ، (ط ٣ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ م) .
- ٣ - جمهرة اشعار العرب ، أبو زيد القرشي ، تحقيق محمد مني الهاشمي ، السعودية لجنة البحوث والترجمة والنشر ، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية (١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م) .
- ٤ - خزانة الأدب ، البغدادي (ط ١ ، مصر ، المطبعة الميرية) .
- ٥ - ديوان الراعي النميري ، جمعه وحققه راينهوت فايبيرت ، (بيروت ، ١٠٤١ هـ) .
- ٦ - طبقات فعول الشعراء ، ابن سلام الجمعي ، تحقيق محمود شاكر ، (القاهرة ، مطبعة المدني ، ١٩٧٤ م) .
- ٧ - العصر الأموي ، أدبه وحضارته ، عزيزة فوال بابتي ، (بيروت ، دار الانشاد ، ط ١ ، ١٩٨٤ م) .

★ ★ ★

الإطار التاريخي لنشأة الفكر الفلسفي عند العرب

من خلال قراءة جديدة

احمد مبارك

- يشير الفكر الفلسفي العربي - لدى بعض المعاصرين - جملة من الاشكاليات ، أمها :
- علاقة هذا الفكر بالتراث اليوناني .
- تحديد الهوية الانطولوجية لهذا الفكر: هل هو فكر مادي أم مثالي أم ثنائي في مناه العام ؟
- تحديد السياق التاريخي الذي نشأ فيه هذا الفكر .

وأعتبر الاشكالية الأخيرة أهم قضايا الفكر الفلسفي عند العرب على الإطلاق . فهي القضية الأولى والرئيسية التي وجب الانطلاق منها لدراسة هذا الفكر . لأن التحديد الموضوعي للظروف التاريخية التي نشأت فيها الفلسفة العربية الاسلامية يمد - من الفاحية المنهجية - المدخل الرئيسي نحو تحديد هوية هذه الفلسفة تحديداً موضوعياً لا لابس فيه .

لكن هذه الظروف التاريخية لم تحظ - رغم أهميتها - الا بالنزر اليسير من التركيز والاهتمام من جانب دارسي الفكر الفلسفي العربي . لذلك لا نكاد نشعر بوجود تاريخ فلسفي عربي معقد المعالم . . . رغم وفرة الدراسات التحليلية والنقدية التي انصبت على تراثنا الفلسفي .

وأحاول - من خلال هذه الدراسة المتواضعة - كشف أبرز الأسس التاريخية التي قام عليها الفكر الفلسفي العربي في العصر الوسيط .

□ توطئة :

لا شك أن تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية يمثل جزءاً لا يتجزأ من مجمل التاريخ العربي الاسلامي . فهو وليد جملة معقدة من المعطيات الثقافية والاجتماعية

والسياسية تمثل جسيمها البنية المتغيرة للتاريخ العربي الاسلامي . هذا التاريخ الذي يمثل ظهور الاسلام أبرز أحداثه على الاطلاق . لذلك لا أجد مندوحة عن الاطلاق في هذا البحث من المرحلة الاسلامية الأولى .

بدأت هذه المرحلة بظهور الاسلام في شبه الجزيرة العربية في ظروف اجتماعية اقتصادية متقدمة . فقد كان العرب قبائل الاسلام يعيشون في مجتمع تشابكت فيه العلاقات التجارية مع العلاقات القبلية القديمة والعلاقات الرقراطية . . . حيث انقسم العرب الى طبقات اجتماعية مختلفة : طبقة التجار والمرايين (الذين يمارسون المبادلات الربوية) وطبقة العوام (الأحرار ونصف الأحرار) وطبقة الرقيق (١) . وقد كان للمناخ القاسي في بلاد العرب دور هام في صنع هذا الواقع الاجتماعي . فقد كان السواد الأعظم من السهول العربية قاحلا ، حرم العرب من ممارسة الأعمال الزراعية بالمعنى الدقيق للكلمة مما اضطرهم تدريجياً الى ممارسة الأعمال التجارية ، وخاصة بالساحل الجنوبي لشبه الجزيرة . وأما في السهول الصحراوية الداخلية ، فقد مارس العرب تربية الماشية عبر المراعي القليلة والمتناثرة هنا وهناك . . . بيد أن التجارة العربية قبيل الاسلام لم تكن مزدهرة رغم ممارسة العرب لشتى المعاملات الربوية والمصرفية . وهذا راجع بالدرجة الأولى الى ضآلة الانتاج الزراعي والصناعي عندهم ، وراجع أيضاً الى بعد المسافة بين مراكزهم ومعاور التجارة العالمية آنذاك . وخاصة في اليمن ونجد والحجاز . . . مما حدد من اتصال العرب بحضارات وشعوب أخرى . الشيء الذي حرّمهم من الاستفادة من التراث العالمي بنفس الدرجة التي استفاد بها قداماء الاغريق مثلاً . فلم تزدهر الحياة العقلية عند العرب ازدهار حياتهم الأدبية قبيل الاسلام .

وقد اقترن هذا الوضع الاجتماعي بوضع ديني عقائدي ، تمثل في معتقدات شبه وثنية (٢) ، حرص العرب وخاصة أغنياؤهم كل الحرص على رعايتها . فنحتوا الأصنام (حول الكعبة خاصة) وأقاموا الطقوس وقدموا القرابين . . . وكانت مكة عاصمة الشؤون الدينية ، تجع إليها مختلف القبائل (الوثنية) . مما بواها مركزاً اقتصادياً مرموقاً في ذلك الوقت (٣) .

في هذه الظروف الاجتماعية والمقائدية ظهر الاسلام ليغيّر هذه الأوضاع تغييراً جوهرياً . فبدأ بتحطيم عقيدة (الشرك) ليضع مكانها عقيدة التوحيد « لا اله الا الله » . ولتشبث هذه العقيدة قدم القرآن الكريم جملة من البراهين العقلية والأدلة العينية . قال مكسيم رودانسون « القرآن كتاب مقدس تحتل فيه العقلانية مجالاً فسيحاً (٤) » . واستناداً الى هذه العقيدة وضع القرآن مختلف الأحكام والتشريعات التي أسست النظام الاسلامي الجديد . ولم يتمد القرآن في ذلك حدود العموميات الا نادراً . إذ ترك مهمة سن القوانين الجزئية للاجتهاد الفكري . . . وقد سمي الدكتور علي سامي النشار هذا الاجتهاد « فلسفة عملية » مهدت لقيام المذهب التجريبي . قال: كان المسلمون اذن منذ نزل القرآن يضمنون فلسفتهم العملية ، وقد رأوا دعوة القرآن في « السيطرة على الحياة » و « تملكها » . . .

واندفع اصحاب الرأي من الصحابة يضعون الأصول الأولى للمذهب التجريبي . والنصوص واضحة كل الوضوح في اتجاه المسلمين الى هذا الاتجاه الانساني ، لم تشغلهم السماء لأن القرآن كفاهم هذا العناء . . . « (٥) » . وهنا تجدر الملاحظة ان القرآن لم يات بنظريات محددة في الفلسفة ، بل جاء بمبادئ عامة يمكن استخدامها في صياغة نظريات فلسفية . قال الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا (. . ان القرآن ليس فيه نظرية محددة واضحة في طبيعة الله والكون والحياة ، على نحو ما نجد في كتب الفلسفة ، لكنه يحتوي في نفس الوقت على طائفة من الأفكار والآراء تتصل بالله والكون والحياة ، ان لم تكن فلسفية بالمعنى الاصطلاحي ، فمن الممكن جداً أن توجه الفكر الفلسفي وجهة معينة خاصة ما كان ليتها لولا القرآن » (٦) .

بيد أن مقتضيات عقيدة التوحيد في الاسلام لم تقف عند حدود اقتناع عامة العرب بحقيقتها وجدواها ، بل تعدت ذلك الى تفجير الوضع الاجتماعي السائد في الجاهلية تفجيراً كاملاً . حيث دخل المسلمون الأوائل في حرب دموية دامت أكثر من عشرين عاماً ، اتخذ فيها صراع العقيدتين الاسلامية والجاهلية ملامح فئوية بارزة . اذ سرعان ما اعتنق المستضعفون - في جملتهم - دين الاسلام وانضموا للقتال في صفوف المسلمين . واتخذ اغنياء العرب - في معظمهم - مواقف مناوئة للدعوة الاسلامية ، بصورة قرر فيها بعضهم التحالف مع قوى اجنبية لضرب الحركة الاسلامية . . . وقد حسم المسلمون النزاع الدموي بانتصارهم على الارستقراطية القرشية يوم فتح مكة .

وانطلق المسلمون بعد « الفتح » يبنون مجتمعهم الجديد وفق تعاليم القرآن والسنة المعتمدة وضمن ظروفهم الموضوعية ولقد رافق هذا البناء تحرك فكري شامل ، تمثل خاصة في جمع آيات القرآن واحاديث الرسول ﷺ وفي تنظيم قواعد التشريع الاسلامي او ما يسمى بالفقه وفي الاجتهاد الذي يعتمد أساساً على القياس العقلي

ولم تعمر فترة (البناء) هذه طويلاً ، حتى وقعت أحداث طارئة حولت الحركة الاسلامية عن اتجاهها الأول ، وخلقت أوضاعاً فكرية واجتماعية (جديدة) كان لها الأثر الحاسم في قيام الفلسفة العربية - الاسلامية في العصر الوسيط . وهي الأحداث التي تمثلت في الصراع الأموي - الملوي والتي اصطلح بعض المؤرخين على تسميتها بـ « الفتنة الكبرى » . وتعود الجذور الأولى لهذه الفتنة - في رأيي - الى يوم فتح مكة ، حيث حقق الاسلام نصراً مشهوداً على الارستقراطية القرشية التي جلس على عرشها آنذاك بنو عبد شمس وأحلافهم . ولئن كان هذا النصر موجباً لاستسلام هذه الارستقراطية ، فهو لا يوجب الأطروحة القائلة باسلام كافة عناصرها واقتناعهم بعقيدة القرآن . لأنه يصعب علينا أن نتصور انسلاخ كافة مشركي قريش عن معتقداتهم دفعة واحدة واقبالهم جماعياً على اعتناق الدين الاسلامي ، وهو الدين الذي حاربوه قرابة العشرين عاماً ! ومن هنا أفترض أن شقاً لا يستهان به من هؤلاء « الطلقاء » (٧) قد ركب التيسار الاسلامي في محاولة لاحتضانه وتطويره لخدمة مصالحهم المطاح بها وأفترض أيضاً أن هذا الشق

كان قد لازم - بوعي طبقي - سياسة الانتظار والترقب طوال عهدي الخليفين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، الا أنه اهتم فرصة ارتقاء عثمان - الخليفة الأموي الأصل - الى كرسي الحكم ليتسرب - بقيادة الأمويين - الى أخطر المراكز القيادية في الدولة الاسلامية الفتية (١) وليستمد بعد ذلك للاستيلاء على السلطة . بيد أن القوى الاسلامية (المتجدرة) والملتفة حول الامام علي بن أبي طالب تصدت لهذا الشق في أواخر عهد عثمان وحاولت - مبثا - تقويم (انحرافاته) . . مما أوجب النزاع المسلح بين الفريقين وقيام « الفتنة الكبرى » . وهي الفتنة التي ابتدأت بمقتل الخليفة الثالث (عثمان) واحتدت بموقعتي « الجمل » و « صفين » وانتهت بانتصار الشق المذكور - لأسباب يطول شرحها - وقيام النظام الأموي . .

□ نشأة علم الكلام :

بيد أن الذي يهمنا - في بحثنا هذا - ما أفرزته « الفتنة الكبرى » من قوى سياسية متنازعة على الساحة الاسلامية . وتمثل هذه القوى - بوجه خاص - في الأمويين والشيعة والجماعة الاسلامية المحايدة والخوارج . أما الأمويون ، فيعتبرون الورثاء التاريخيين للاستقراطية القرشية التي أطاح بها الاسلام والتي ذكرنا أن شقا منها استطاع ركوب الحركة الاسلامية بداية من يوم فتح مكة ليتسرب الى أخطر المراكز السياسية زمن الخليفة عثمان بعد أن لازم - هذا الشق - سياسة الانتظار طوال عهدي أبي بكر وعمر بن الخطاب . . وقد ذكرنا ان الأمويين هم قادة هذا الشق ، بالنظر الى ثقلهم الاقتصادي في صلب الأرستقراطية المذكورة . وأما الشيعة ، فيمثلون - بادىء الأمر - الجماعة الاسلامية التي نادى بأحقية علي بالخلافة بعهد وفاة الرسول . ولكنهم اتخذوا ملامحهم المقائدية من خلال صراعهم المرير مع الأمويين واتباعهم ، حيث اتخذوا مواقف اسلامية أشد جذرية عندما تصدوا للتيار الأموي في أواخر عهد عثمان . وأما الجماعة الاسلامية المحايدة ، فقد مثلت اتجاهاً متأخراً - زمنياً - بالنسبة للأمويين والملويين . ويمتثل الموقف الحيادي الذي وقفه عبدالله بن عمر وزيد بن ثابت وغيرهما من الفتنة الأموية - العلوية ، يعتبر أساس هذا الاتجاه . وفي سياق هذا الاتجاه (المسالم) تبلور الفكران الارجائي والسنني . وأما الخوارج ، فهي الجماعة التي انشقت عن (الجبهة العلوية) - في أعقاب موقعة صفين - متخذة مواقف أشد جذرية من بقية المواقف المتصارعة على الساحة الاسلامية آنذاك .

وقد عمد كل من هذه القوى الى تبرير مواقفها السياسية تبريراً دينياً من شأنه أن يكسبها آنذاك نوعاً من الشرعية أمام الرأي العام الاسلامي . هذا في الوقت الذي حاول فيه كل من هذه الأطراف (دحض) الآراء والمواقف التي أبدتها الأطراف الأخرى . مما أثار نوعاً من الجدل السياسي - الديني اعتبره (شخصياً) البذرة الأولى لنشأة علم الكلام (١) ولقد تمحور هذا الجدل حول قضيتين رئيسيتين هما : « الخلافة » و « مرتكب الكبيرة » .

(١) أما قضية « الخلافة » أو المشكلة السياسية ، فقد واجهها المسلمون لأول مرة عند وفاة الرسول . . حين قام جدل سياسي بين المهاجرين الذين أرادوا أن يكون الخليفة

منهم وبين الأنصار الذين أرادوا الاستئثار بشرف الخلافة . . . وحين قام جدل داخلي بين المهاجرين انفسهم : بين مؤيدين لترشيح الامام علي للخلافة وبين رافضين لاعتقاد القرابة الدموية - ازاء البيت النبوي - مبدا للخلافة (١٠) . ولقد حسم عمر بن الخطاب الموقف آنذاك باقتراح أبي بكر الصديق خليفة على المسلمين (١١) . بيد أن قضية الخلافة عادت لتطرح نفسها من جديد وبشكل أكثر حدة إبان « أفتنة الكبرى » . حيث برزت عدة مواقف سياسية يدعي كل منها الانفراد بالصفة الاسلامية . فقد ادعى الأمويون - بادىء الامر - أنهم احق الناس بالخلافة من حيث منزلة قائدهم معاوية بن أبي سفيان بوصفه كاتباً من كتاب « الوحي » الأوائل من جهة ، ومن حيث كونهم أبناء أعمام بني هاشم (آل البيت) من جهة أخرى . بيد أن معاوية عمد - بشكل مفاجيء - الى تغيير نظام الحكم في البلاد الاسلامية بمسد توليه السلطة في أعقاب مقتل الامام علي . فقد ارتأى تمويض مبدا الشورى في اختيار الخلفاء بمبدا التوريث في انتقال الخلافة . . . وقد أثارت هذه المبادرة غضباً شعبياً هائلاً جعله - أي معاوية - يقدم جملة من التبريرات ، أهمها : أن ما أقدم عليه يمثل السبيل الوحيد للاستقرار السياسي وحقن دماء المسلمين ، وأن ذلك لا يتنافى مع روح القرآن والسنة النبوية . والواقع أن هذا الموقف الأموي يخفي جملة من المعطيات ، مثل نزعتهم الأرستقراطية : حيث وجدوا أن نظام الشورى لا يخدم مصالحهم الفئوية ، من حيث أنه لا يضمن بقاؤهم في السلطة أمداً غير محدود . ومثل صراعهم القديم مع بني هاشم (أبناء أعمامهم) ، حيث وجدوا في انتخاب الامام علي بن أبي طالب خليفة على المسلمين انتصاراً لبني هاشم منافسيهم التقليديين .

ويحصر الموقف الشيعي الخلافة في « آل البيت » أو بالتحديد في بيت الامام علي حقاً يتوارثه بنوه الى يوم البعث . ويذهب معظم الشيعة الى القول ان ولاية أمر المسلمين وجب حصرها في الامام علي وبنيه من فاطمة الزهراء . وقد مور لذلك جملة من التبريرات الاسلامية ، أهمها تسماء الرسول على الامام علي وبلاؤه الكبير في سبيل الحركة الاسلامية الاولى واشادة القرآن الكريم بال بيت محمد وتمجيده لهم . وقد تحول هذا الموقف الشيعي - في وقت لاحق وفي ظروف تاريخية معقدة - الى نظرية « الامامة » التي يؤمن بها معظم أهل الشيعة .

وينادي الخوارج بضرورة توسيع مبدا الشورى السياسية ليشمل كل العرب سواء في الترشيح للخلافة أو في المبايعة (الانتخاب) . وقد تبلور هذا الموقف « الخارجي » في وقت لاحق متحولاً الى نظرية سياسية تسند حق الترشيح والمبايعة الى كل المسلمين بدون تمييز ، وتحدد الشروط الواجب مراعاتها في انتخاب الخليفة بمبداً « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » .

ويجذب معظم أهل السنة مبدا الشورى في عملية انتخاب الخليفة على أن يكون هذا الأخير من قريش .

(ب) وأما قضية مرتكب الكبيرة ، فقد وقع طرحها في الصيغة التالية : هل يعتبر مرتكب الكبائر مثل السرقة والزنا والنميمة والظلم . . . هل يعتبر كافراً أم مسلماً أم

فاسقاً ؟ ولم تتحول هذه القضية الى معضلة ايديولوجية الا من خلال الصراع الفكري الذي اقترن بالنزاع الدموي بين الامويين والعلويين ابان « الفتنة الكبرى » . حيث اتهم كل من الفريقين الآخر بالانحراف عن جادة الاسلام والتسبب باشغال فتيل الحرب الاهلية التي اودت بحياة المئات من المسلمين . ومن هنا تعمد كل منهما اتهام الآخر باقتراف « كبائر الائمة » . ويعتبر الفريق العلوي اشد تحمساً في تصوير (الكبائر) التي اقترفها الأمويون ابان الصراع وخاصة بمد عملية « التحكيم » الشهيرة . وفي خضم هذا الجدل انشغل قسم - غير ضئيل - من الرأي العام الاسلامي بالتفكير في تحديد الاطراف المسؤولة عن هذه الفتنة ومدى الأخطاء التي وقع فيها كل منها . بل ذهب - هذا القسم - الى التساؤل عن مصير القتلى من كل اطراف الفتنة : هل سيكون مآلهم النار ، أم يعتبرون من شهداء المقيدة الاسلامية رغم تناحرهم واقتتالهم ؟ واذا كان مآلهم النار ، فهل سيخلدون فيها ؟ وعلى مثل هذه التساؤلات اختلفت الاجوبة والتبريرات : فقد ذكرت ان كلا من الخصمين - الاموي والعلوي - يعتبر الآخر ظالماً وممتدياً (اي مرتكب ثبائر) ويذهب حتى الى تكفيره . واما المسلمون المحايدون - مثل المرجئة - فيتخذون موقفاً سلبياً بارجماء امر هؤلاء المتقاتلين الى الله ليحكم بينهم يوم القيامة . وسرى بعد حين ان قضية مرتكب الكبيرة اتخذت منذ قيام النظام الأموي بعداً فكرياً اشد خطورة وتأثيراً في التاريخ الاسلامي الوسيط .

وهكذا يبدو جلياً ان علم الكلام نشأ - اول ما نشأ - في خضم النزاع السياسي - العقائدي بين مختلف الفرق الاسلامية التي افرزتها « الفتنة الكبرى » . ولم يتبن علم الكلام مهمة الدفاع عن الدين الاسلامي الا في ظروف لاحقة سنعرض لها بعد حين .

□ قيام النظام الأموي واحتدام الجدل الكلامي :

وبداية من المهمد الأموي أخذت قضية القضاء والقدر تطرح نفسها بشكل تدريجي حتى غدت في القرن الثاني للهجرة - على يد الممتزلة - احدى أهم المعضلات الكلامية . . . وهنا نتوقف قليلاً لتحديد المنشأ التاريخي لهذه المعضلة . . . فبالاضافة الى تغيير الأمويين لنظام الحكم الاسلامي ، مارس هؤلاء سياسة ارسنقراطية استهجنتها قسم غير ضئيل من الرأي العام الاسلامي (وخاصة المعارضين الشيعة والخوارج) في زمن انتشرت فيه الفتوحات الاسلامية وتنامت فيه التجارة البعيدة المدى وامتزج فيه العرب بأجناس وأهراق مختلفة . مما أحدث تغييرات جوهرية في تشكيلة المجتمع العربي - الاسلامي . وهنا وجد الأمويون - والقوى الاجتماعية المتحالفة معهم - أنفسهم في حاجة الى ايديولوجيا تبرر مختلف اختياراتهم السياسية والاجتماعية التي وظفوها لخدمة اغراضهم الفئوية والتي خالفوا بها التصورات السياسية والاجتماعية التي كانت تسود صدر الاسلام (١٢) . وقد وضمو - من أجل ذلك - جملة من التأويلات الفكرية للقرآن والسنة المحمدية . من ذلك تأويلهم للقرآن تاويلاً جبرياً يقضي بأن انتصارهم على أعدائهم وجلسهم على كراسي الحكم وبأن سياستهم مهما عارضها المعارضون هي أمور قدرها الله منذ الأزل وحددها مسبقاً في عالم الغيب ، فلا مجال لأي كان للاعتراض على مشيئة الله ! ومن هنا كانت الايديولوجيا

الأموية تمارض حرية الانسان في تقرير مصيره على الأرض وتدعو الى الاستكانة والتسليم بالأمر الواقع . لذلك لم يكن من قبيل الصدف أن تنشأ - في أواخر القرن الأول للهجرة - حركة مضادة تدعو الى الايمان بحرية الانسان في صنع مصيره على الأرض . ألا وهي الحركة « القدرية » التي كان ممهد الجهنوي وغيلان الدمشقي أبرز روادها . وهما « المتكلمان » اللذان جادلا الأمويين طويلا حول قضية القضاء والقدر وعارضاهم متهمين اياهم باستخدام الفكر الجبري (تملة) يبرزون بها منافعهم السياسية والاقتصادية . . . فكان ذلك سببا في سجنهما وتعذيبهما وأخيرا في قتلهما بأمر من عبد الملك بن مروان - بالنسبة للأول - ومن هشام بن عبد الملك - بالنسبة للثاني - . وسرعان ما تحولت الحركة « القدرية » التي تنوّه بحرية الانسان من خانة رد الفعل المعفوي الى خانة النظرية الفكرية المجردة . فاقترضت بدورها نقيضها المتمثل في الحركة الجبرية التي كان جهم بن صفوان أبرز دعاةها . وقام الصراع بين الحركتين الفكريتين على امتداد المصيرين الأموي والعباسي متخذاً أشكالاً مختلفة باختلاف الأزمنة والظروف التاريخية . ويمتبر الممتزلة أهم ورثاء الفكر (القدري) كما يعتبر السنيون المحافظون أهم ورثاء الفكر (الجبري) في العصر الوسيط . وقد قامت محاولات توفيقية بين الفريقين - داخل الاطار السني - أبرزها محاولة أبي الحسن الأشعري المتمثلة في نظرية « الكسب » الشهيرة .

ومما تجدر ملاحظته أن مشكلة القضاء والقدر قد تلازمت - في العصر الأموي - مع قضية مرتكب الكبيرة التي عادت لتتخذ - منذ ذلك العصر - طابعا أشد وقعا على المجتمع الاسلامي في مسيرته التاريخية اللاحقة . ذلك أن الأرستقراطية العربية المهيمنة - في العهد الأموي - لم تقتصر على استخدام منطق الجبر لتبشير مصالحها الفئوية ، بل تجاوزته الى تبني المبدأ (الارجائي) القائل بفصل الايمان عن العمل . وهو المبدأ الذي يجوز فيه للمسلم أن يرتكب ما شاء من الرذائل دون أن يكون كافرا مارقا عن الدين ما لم يظهر الكفر أو الشرك . أو بمباراة أخرى : يقضي هذا المبدأ بأن عمل المسلم مهما ساء لا يقتضي تكفير صاحبه ما دام هذا الأخير يظهر الايمان بالله والرسالات السماوية . وفي هذا الموقف مخالفة صريحة لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية . ناهيك أن معظم الآيات - في القرآن - التي تتحدث عن الايمان لا ترد دون أن تقرنه بالعمل الصالح : « الذين آمنوا وعملوا الصالحات . . . » . بيد أن الأرستقراطية - المذكورة - التي ارتمت تدريجيا في أحضان الترف والملاذات - المحرمة اسلاميا - وجدت نفسها مضطرة الى تبرير ذلك تبريرا دينيا (مسكنا) للرأي العام الاسلامي (١٣) . لذلك تبنت مبدأ التفريق بين الايمان والعمل سبيلا يتقي فيه اللصوص أو الزناة أو الظلمة أو غيرهم من مرتكبي الكبائر تهمة التكفير والمروق من الدين . ومن هنا وقع التركيز على آيات الترغيب دون آيات التهيب في القرآن . أو بمباراة (كلاية) : وقع التركيز على « الوعد » في القرآن دون « الوعيد » . قال الامام زيد بن علي - معلقا على ذلك - « هذا الأمر أطمع الفساق في عفو الله » . وكرد فعل ازاء هذا (التسامح) نحو مرتكبي الكبائر اتخذ الممارضون للسلطة الأموية (من خوارج وشيعة) مواقف أشد صرامة . وخاصة الخوارج (الأزارقة) الذين عمدوا الى تكفير كل مرتكبي

الكبار بغض النظر عن درجاتها) (١٤) ، والى اباحة دماثهم مع التأكيد على خلودهم في النار . وفي هذا الاطار (من الفعل ورد الفعل) اتخذ المعتزلة موقفاً اقل تطرفاً . . اذ قالوا ان مرتكب الكبيرة لا هو بالمؤمن ولا هو بالكافر ، بل هو في منزلة وسطى بين الكفر والايمان . ومع ذلك يتقرون بخلوده في النار . واما المعافلون من أهل السنة ، فقد اختلفوا بتفسيق مرتكب الكبيرة ، قائلين انه سيماقب بقدر الذنب الذي اقدم على فعله . ونختصر القول : ان قضية مرتكب الكبيرة اتخذت - منذ اواخر القرن الأول - بعدها الكلامي المحض (١٥) .

والجدير بالملاحظة أن سائر القضايا الكلامية أخذت - بعد قيام الدولة الأموية - تبعد تدريجياً عن أطرها السياسية - المعنادية لتتحول الى قضايا نظرية اختلفت حولها المواقف الفكرية على امتداد الساحة الاسلامية في العصر الوسيط . وذلك لأسباب تتعلق بتطور بنية المجتمع العربي - الاسلامي . حين شهدت الحركة التجارية نشاطاً متنامياً يتنامى الانتاج البضائمي المقترن باتساع الرقعة الجغرافية للبلاد الاسلامية (بسبب الفتوحات الكبرى) . وحين استندت التجارة الى روافد زراعية وصناعية (حرفية) هامة . وحين وسع تقسيم العمل من نطاق الطبقة المثقفة التي هي أكثر الفئات الاجتماعية قابلية لممارسة التفكير النظري المجرد . ولقد تركزت أغلبية المثقفين الاسلاميين في المساجد و « مجالس العلماء » ، وتفردوا - جزئياً أو كلياً - لممارسة الشؤون الفقهية والكلامية والعلمية ، مستفيدين من مراكزهم (المرموقة) نسبياً . حيث توفر لديهم (الفراغ) الكافي لممارسة التفكير النظري . بيد أن تقسيم العمل يبدو قليل الأهمية اذا ما عزلناه عن واقع الازدهار الفكري الذي تلازم - آنذاك - مع الازدهار التجاري . حيث أن ازدهار الحركة الفكرية - في عصر من العصور - لا بد من أن يقتون بازدهار الحركة التجارية . وهذا بالنظر الى العيوية الفكرية التي تقتضيها طبيعة الممارسات التجارية والى اللامركزية الاقتصادية التي يقتضيها التعامل التجاري بين فئات كثيرة ومختلفة من البشر . . مما يسمح بقيام ضروب مختلفة من التلاقح الثقافي بين هذه الفئات . لذلك يمكن القول ان التلاقح الحضاري الذي تم بين العرب وغيرهم من الأمم - في العصر الوسيط - لم يكن فقط بسبب الفتوحات الاسلامية ، بل كان أيضاً احدى نتائج نشاطهم التجاري . فكانوا - بذلك - أكثر استفادة من التراث العالمي من أي وقت مضى . ففي هذا السياق التاريخي ازدهر علم الكلام و (توغل) في التجريد . وكان مذهب الاعتزال - الذي نشأ في القرن الثاني للهجرة - أشد المدارس الكلامية (تنظيراً) لمقولاته الفكرية . وذلك لسببين رئيسيين : أولهما نشأة المعتزلة (الأوائل) في بيئة اجتماعية تميزت - اقتصادياً وفكرياً - بالحيوية والنشاط (النسبي) . الا وهي مدينة البصرة التي تعتبر أحد محاور الاحتكاك الحضاري في العالم الاسلامي في العصر الوسيط . ويمثل ثانيهما في انشقاق المعتزلة عن مذهب أهل السنة (١٦) . وهو المذهب الذي ذكرنا أنه أثر - في أول أمره - العماد السلمي ازام « الفتنة الكبرى » ، والذي استقل بعد ذلك عن المنازعات السياسية التي دارت بين الأمويين وخصومهم (الشيعة والخوارج) وانطوى على دراسة القضايا الاسلامية التي لا تكاد تمس الحياة السياسية مساً مباشراً . مثل قضايا العبادات والمعاملات (التي هي موضوع الفقه الاسلامي) وقضايا الاجتهاد

واستنباط الأحكام الشرعية من الأصول القرآنية ، ومثل القضايا المتعلقة بتحقيق مصادر الأحاديث النبوية وتصنيفها ٠٠٠ ونظراً الى هذا (الانطواء) السياسي كان أمة أهل السنة أكثر تفرغاً لدراسة قضاياهم المذكورة من الشيعة أو الخوارج مثلاً . هذا بالإضافة الى وضمهم الاجتماعي الذي وفّرت لهم التشكيلة الاجتماعية (الجديدة آنذاك) . مما جعل مثقفي أهل السنة أكثر اعتماداً للتنظير والابتعاد (النسبي) عن واقعهم السياسي (المشعور) . ويتضافر هذين العاملين مع عوامل أخرى ، كان المعتزلة يمثلون الجناح الأكثر عقلانية من بقية الأجنحة السنية . وكانوا بالتالي الاتجاه الأكثر كفاية للدفاع عن العقيدة الإسلامية ازاء مناوئها الذين ارتكز بعضهم على جملة من أطروحات الفكر اليوناني .

□ علم الكلام والدفاع عن الدين :

لقد اقترن بلوغ علم الكلام مستوى معيناً من العقلانية والتجريد في أوائل القرن الثاني ببروز مزيد من الحركات المناوئة للعقيدة القرآنية على الساحة الإسلامية . ذلك أن الواقع الذي ساعد على الرقي في سلم التجريد هو ذاته الواقع الذي أفرز مزيداً من التيارات ذات النزعات الفكرية المختلفة والمناوئة - من عمدة أو من غير عمدة - للعقيدة الإسلامية . أو بمباراة أدق : أن الحركة الفكرية التي شهدتها المجتمع الإسلامي في تلك الفترة والتلاحق الثقافي الذي تولد عن انتشار الفتوحات الإسلامية ومن ازدهار المبادلات التجارية ، هذه الحركة وهذا التلاحق جملاً - هذا المجتمع - أكثر استيعاباً لجملة من الأفكار والقيم الأجنبية التي جاءت تليها طائفة من حاجياته التاريخية (١٧) . وفي هذه (الجدلية) رفع علم الكلام أسلحته الفكرية مدافعاً عن الدين الإسلامي . وهنا لا بد من الانتباه الى أن مختلف الفرق الكلامية لم تتصد للدفاع عن عقيدة القرآن (التي هي القاسم المشترك بينها) بنفس الدرجة من الكفاية والالتزام . وهذا بالنظر الى الظروف الخاصة التي عاشتها كل فرقة من هذه الفرق . ولقد أشرت منذ حين الى أن المعتزلة كانوا أكثر الفرق الكلامية اعتماداً للدفاع عن الدين . . . ناهيك أنهم أول من تصدى - عقلياً - للتيار المانوي (الثنوي) . هذا فضلاً عن مجادلاتهم للمشبهة والخنوسيين وللنائلين بنظرية « الفيض » الأفلاطونية . . . ويبدو من مجمل الأطروحات التي وضعتها المعتزلة - دفاعاً عن الدين - أن واقع التحدي بالنسبة للفكر الإسلامي - في تلك الفترة - يتركز في مدى عقلانية هذا الفكر ومدى مساهمته للمطامح الإنسانية المتغيرة . . . مما يعكس الطابع العقلاني الذي أخذ يطبع الواقع الثقافي في تلك المرحلة من تاريخنا . ولقد عمد المعتزلة الى (عقلنة) الدين الإسلامي بصورة أثارت حفيظة الجناح المحافظ من أهل السنة . ويبدو ذلك جلياً من خلال مبادئهم الخمسة: التوحيد والمدل والمنزلة بين المنزلتين والوحد والوحد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . مما جعل قضية « العقل والنقل » تطفو على السطح . . . بمد أن كانت قضية هامشية أفرزتها مجادلات الفقهاء ورواة الأحاديث النبوية . وتنطوي هذه القضية على السؤال التالي : أيهما ترجح التأويل العقلي للقرآن أم الاكتفاء بالمعاني التي تنطوي عليها ظواهر النصوص الواردة فيه ؟ وحول

هذه القضية سلك المعتزلة سبيل التأويل العقلي للآيات القرآنية (حتى لم يبدأ بعضها غير خاضع لأحكام العقل) . . . في حين أصر المحافظون من أهل السنة على الوقوف عند ظواهر النصوص القرآنية دونما اجتهاد أو تأويل (١٨) . وفي هذا السياق برز المذهب السلفي الذي كان الامام أحمد بن حنبل وتلميذاه بن تيمية أهم رواده . وبرز المذهب الظاهري الذي كان الامام ابن حزم الأندلسي أشهر رواده (١٩) .

وفي هذه المرحلة تعقدت الوظيفة الفكرية لعلم الكلام : فبالإضافة الى كونه مرآة للصراع السياسي - العقائدي بين مختلف التيارات الاسلامية والى كونه سلاحاً فكرياً للدفاع عن عقيدة الاسلام ، أصبح علم الكلام (مسرّحاً) للصراع الفكري المجرد بين الفرق المذكورة . وهنا تكمن صعوبة تعريف هذا (العلم) تعريفاً تبسيطياً شبيهاً بتعريف فرقة من الفرق الصوفية مثلاً أو تيار من التيارات الفلسفية ! (٢٠) .

وعلى الرغم من كون المعتزلة جميعهم قصدوا الدفاع عن عقيدة القرآن دفاعاً عقلياً ، الا أنهم (تسلحوا) - من أجل ذلك - بكثير من القيم والقواعد العقلية المستقاة - أساساً - من المنطق الأرسطي . ولعل ابا حامد الغزالي كان يشير الى المعتزلة عندما انتقد المتكلمين الذين قال عنهم « . . . واعتماد المتكلمين على مقدمات تسلموها من خصومهم ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم » (٢١) . وهو يمني بالخصوم هنا : أقطاب الفكر اليوناني القديم . وهنا يبرز عامل آخر من العوامل التي عمقت الاتجاه العقلاني في المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط : عامل الفلسفة اليونانية . أقول ذلك دون اغفال لتأثير تيارات أجنبية أخرى أقل شأنًا من الوجهة العقلية (٢٢) .

لقد عرف الفكر الفلسفي اليوناني طريقه الى بلاد العرب منذ القديم عن طريق بعض المسيحيين النساطرة وغيرهم . الا أن المجتمع العربي لم تشد حاجته الى مثل هذا الفكر الا في المرحلة الوسيطة من تاريخه . حين ازدادت قابليته التاريخية (لهضم) الجوانب العقلية من هذا الفكر والافادة منها بنسب معددة ولأغراض مختلفة . وحيث ازدادت فرص التعاكس بين العرب وغيرهم من الأمم والأجناس .

□ الكندي ونشأة الفلسفة العربية - الاسلامية :

وهكذا أنتهي الى القول : لقد بلغ المعتزلة - بفعل العوامل المذكورة - بعلم الكلام مرتبة قريبة من الفلسفة ، اذا لم نقل : أنهم أقاموا صرح فلسفة شبيهة بفلسفات فيلون (٢٥ ق.م - ٥٠ م) وكليمان (ت. ١٥٠ م) والقديس أوغسطين الذين سخّروا أقلامهم للدفاع العقلاني عن معتقداتهم الدينية والذين فتحوا الباب أمام الفلسفات التوفيقية بين الدين والفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . بيد أنني لا أعتقد أن المعتزلة قصدوا - من خلال عقلنتهم للدين - التوفيق بينه وبين الفلسفة الاغريقية ، بل أعتقد أن الدفاع عن الدين الاسلامي كان هدفهم الأول كما سبق أن بينت (٢٣) . ومع ذلك فقد ضيق المعتزلة - من خلال نزعتهم العقلية - الهوة القائمة بين المعتقد الديني والفكر الفلسفي بوجه هام . مما يعد تمهيداً تاريخياً لنشأة الفلسفة العربية - الاسلامية . أجل ، فقد جاء الكندي

– الفيلسوف العربي – الاسلامي الاول – ليصعد الاتجاه العقلاني الذي انتعاه المعتزلة في تفهم أصول الدين الاسلامي . فعلى الرغم من كون الكندي أشد تأثراً بالفلسفة اليونانية من المعتزلة الا أنه حافظ على المقولة الدينية القائلة بخلق العالم من عدم محض ، كما حرص على اسناد صفات الخلق والابداع والقدرة والاطلاق الى الله . ويمكن لأي دارس لمؤلفات الكندي الفلسفية أن يستنتج أن الفلسفة اليونانية لا تتناقض – في نظره – مع الدين الاسلامي . وهذا ما يطرح ضمناً إمكانية التوفيق بينهما ، على الرغم من رجحان كفة المعتد الديني – لدى الكندي – على كفة التصور الفلسفي . وهنا لا بد من التأكيد على ظاهرة شديدة الأهمية في تفهم عملية التوفيق المذكورة ؛ ألا وهي قابلية الفكر الفلسفي اليوناني لهذه العملية . إذ إن مهمة التوفيق التي خطاها الكندي أولى خطواتها لم تشمل كل آثار الفلاسفة الاغريق ، بل اقتصر على مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . وهي مؤلفات ذات طابع مثالي (ميتافيزيقي) . ومن هنا يمكن أن تلتقي – اجمالاً – مع القرآن الداعي هو الآخر الى الايمان بجملة من الفيبيات الماورائية .

وانطلاقاً من الكندي امتدت الطريق معبدة أمام كل من الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من المفكرين الاسلاميين ، امتدت الطريق أمامهم ليقرأوا جانباً من التراث اليوناني قراءة بدا فيها التوفيق المذكور جلياً . ناهيك أن أبا الوليد بن رشد أفرد مقالة فلسفية ذكر فيها نقاط التشابه بين الفلسفة والدين . وقد كتبها تحت عنوان « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال » .

ومن البديهي أن يكون هذا النشاط التوفيقى إضافة فكرية زاد بها الفلاسفة الاسلاميون ثراءً (المكتبة) الفلسفية في المصير الوسيط . ذلك أن ما كتبه هؤلاء المفكرون – في المجال الفلسفي – ليس هو بالاسلامي البحت ولا هو باليوناني المحض ، بل هو افراز جديد لتلاقح جدلي بين الفكرين الاسلامي واليوناني ضمن لحظة تاريخية محددة . وهذا ما يحدد أصالة الفكر الفلسفي عند العرب وجديته ، وما يؤكد بالتالي كون هذا الفكر يمثل حلقة جوهرية في سلسلة تاريخ الفلسفة منذ العصر اليوناني حتى يومنا هذا . ناهيك أن بعض رواد الفكر العربي الحديث لم يستطيعوا انكار تأثير الفلسفة العربية الاسلامية في الفكر الفلسفي اللاحق . أو بالتحديد : لم يستطيعوا انكار اسهامات هذه الفلسفة في قيام النهضة الأوروبية الحديثة . وهنا نذكر « الرشدية اللاتينية » التي تمثل أحد أوجه التمثل الأوروبي للفكر الفلسفي العربي – الاسلامي .

ونكتفي بهذا القدر من التحليل . . . لنحوصل أهم الحقائق التي تشكل الاطار التاريخي العام لنشأة الفكر الفلسفي عند العرب :

أ – تعتبر الفلسفة العربية – الاسلامية امتداداً تاريخياً لظاهرة فكرية أخرى ، هي علم الكلام . وقد ذكرنا أن المنحى (التوفيقى) الذي انتعاه الفلاسفة العرب كان مهد له المتكلمون – المعتزلة بشكل خاص – من خلال عقولهم لكثير من القضايا القرآنية . ولذلك لا يمكن دراسة تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب بمعزل عن تاريخ علم الكلام عندهم .

وقد تحدثنا عن الجذور الأولى لهذا (العلم) ، التي تمتد الى أيام « الفتنة الكبرى » أو بالتحديد : الى مختلف التيارات السياسية التي أفرزتها « الفتنة الكبرى » .

ب - مارست الفلسفة اليونانية - في توجيهها المثالي - تأثيرات هامة على الفكر الفلسفي عند العرب . وقد ذكرنا أن هذه التأثيرات تمت في لحظة تاريخية تزايدت فيها حاجة العرب الى مزيد من الأفكار والقيم العقلية . بحيث لم يكن دخول الفكر اليوناني الى المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط من قبيل المصادفات ، ولم يكن تآثر بعض مثقفيه به من قبيل المفارقات .

ج - والواقع أنه يتعذر علينا ادراك كيف مهد علم الكلام لنشأة الفكر الفلسفي عند العرب وكيف أثرت الفلسفة اليونانية على الخلفية الفكرية للفلاسفة العرب ، يتعذر علينا ادراك ذلك لو استعطينا من حسابنا السياق الاجتماعي الذي كتب فيه الكندي أولى رسائله الفلسفية . وهو السياق الذي تلاحق فيه الفكر العربي مع أنماط فكرية أجنبية وازدهرت فيه الحياة العقلية بصورة تأهل فيها علم الكلام لأن يكون مهبطاً تاريخياً لنشأة الفلسفة العربية - الاسلامية . وذلك بفضل عاملين رئيسيين : انتشار الفتوحات الاسلامية من جهة والازدهار التجاري المتعثر بازدهار الانتاج البضائمي من جهة أخرى .

بيد أن الحقيقة الأهم التي يجب الأخذ بها في تفهم تاريخ نشأة الفكر الفلسفي عند العرب هو التفاعل الجدلي بين العناصر الثلاثة: علم الكلام والفلسفة اليونانية والواقع الاجتماعي الذي نشأ فيه هذا الفكر .

□ العواشي :

- ١ - لم يلعب الرقيق دوراً رئيسياً في الاقتصاد العربي آنذاك . وهذا راجع الى قلة الأراضي الزراعية وضعف الانتاج الصناعي عند العرب قبيل الاسلام . حيث لم يقع استخدام الرقيق الا في رعاية القوافل التجارية الى جانب العوام .
- ٢ - وهي معتقدات تقوم على « الشرك » اي على اشراك (آلهة) من الأوثان في حكم العالم مع الله .
- ٣ - وذلك بالنظر الى المداخل المالية التي كان يحصل عليها المكيون (وأكثرهم قرشيون) ابان مواسم الحج .
- ٤ - ماكسيم رودانسون . « الاسلام والراسمالية » ص ٩٣ . وقال في الصفحة ٩٤ من نفس الكتاب ان القرآن لا يتوقف - في كل اجزائه - من انشاء البراهين العقلية مثل حمل الحيوانات وحركات النجوم والكواكب والظواهر الجوية واختلاف الحياة لدى الحيوان والنبات
- ٥ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . دار المعارف الاسكندرية . ط ٢ ص ٣٥ .
- ٦ - من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة العربية . مكتبة الفكر الجامعي . بيروت ١٩٧٠ ص ٢٥١ .
- ٧ - هذه الكلمة نطق بها الرسول عندما خاطب مشركي قريش يوم فتح مكة قائلاً « اذهبوا فانتم الطلقاء » .
- ٨ - نذكر هنا مثلاً مروان بن الحكم الذي أشرف على المسح الفعلي للدولة الاسلامية في النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان .
- ٩ - هذا بقطع النظر عن اصل تسمية هذا (المعلم) التي تعود - في نظر معظم الدارسين - الى المعتزلة .
- ١٠ - ولا شك ان جملة من الغلبيات (الجاهلية) قد وجهت هذا الجدل بشكل او باخر . . . مثل الآثار المترسبة عن النزاع الذي كان قائماً بين بني هاشم وبني عبد شمس .
- ١١ - واقترح عمر التزام مبدأ الشورى في اختيار الخلفاء على ان يكونوا من قريش .
- ١٢ - اي مجتمع الخلفاء الراشدين .

- ١٣- خاصة في ذلك العهد القريب - نسبيا - من عهد السلف الصالح .
- ١٤- ذلك ان القرآن يميز بين الكبائر التي توجب الكفر وبين الكبائر التي هي بمثابة (المعاصي) .
- ١٥- وهى الرغم من اشتداد المعارضة الخارجية والشيعية للفصل الاموي بين الايمان والعمل ، فان هذا الفصل سرعان ما اخذ طريقه الى عامة الشعب - بفعل الدعاية الاموية - ليتفطل تدريجيا في اعماله ليمارس تائيدات ايدولوجية واخلاقية استمرت حتى يومنا هذا .
- ١٦- واصل بن عطاء - المعتزلي الاول - كان من تلامذة الحسن البصري ، احد ائمة اهل السنة . ويرى ان واصلا اختلف مع استاده حول قضية واحدة ؛ مرتكب الكبيرة . فكان ذلك سببا مباشرا لاعتزاله حلقة درس شبهه الحسن البصري .
- ١٧- ذلك انه لا يوجد انتقال مجاني للقيم والافكار بين مختلف الحضارات . وهنا لا بد من ان نفترض وجود اسباب داخلية قابعة في بنية المجتمع العربي - الاسلامي نفسه ، حتى نبرر دخول الفكر الفلسفي اليوناني الى رحلب هذا المجتمع . لان مختلف الترجمات التي نقل من خلالها العرب جملة من العلوم والمؤلفات الاجنبية الى العربية ، هذه الترجمات لا تمثل الا سببا مباشرا لانتقال هذه المعارف الى المجتمع العربي الوسيط .
- ١٨- وذلك في حالة وجود نصوص قرآنية . ولا يستبعضون الاجتهاد واعمال الراي الا في حالة غياب نص قرآني او حديث نبوي يتعلق بقضية من القضايا .
- ١٩- وقد اثار هذا الاختلاف المنهجي بين المعتزلة ومعاظي اهل السنة (السلفيين) ، اثار قضية (داخلية) تلامم امرها في شعي العصر العباسي ، الا وهي خلق القرآن .
- ٢٠- راجع قول احمد امين ص ٣٥٦ - ٣٥٧ من شعي الاسلام ج ١ دار الكتاب العربي لبنان .
- ٢١- المنقذ من الضلال .
- ٢٢- كمنظريات التناسخ والحلول والافراق ... التي اثرت في حركات سياسية وفكرية مختلفة ، كل منها وفق اهتماماتها التاريخية .
- ٢٣- هذا على الرغم من كون المعتزلة تجاوزوا القضايا الكلامية الى بعض القضايا الفلسفية البحتة ، مثل قضيتي المساءة والعسكرة ...

مركز تحقيقا كميوتور علوم رمدى

□ بعض المصادر والمراجع :

- ١ - الملل والنحل للشهرستاني . مؤسسة الحلبي وشركاه . القاهرة ١٩٦٨ .
- ٢ - المقدمة . عبد الرحمن بن خلدون . دار الكتاب اللبناني . بيروت ١٩٥٦ .
- ٣ - تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي . د. حسن ابراهيم حسن . مكتبة النهضة المصرية .
- ٤ - مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط . الدكتور طيب تيزيني .
- ٥ - فجر الاسلام . احمد امين . مكتبة النهضة المصرية . ط ٩ . ١٩٦٤ .
- ٦ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . د. علي سامي النشار . دار المعارف الاسكندرية . الطبعة الثانية .
- ٧ - تاريخ الفلسفة العربية . د. جميل صليبا . دار الكتاب اللبناني . بيروت ١٩٧٠ .
- ٨ - من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة العربية . د. محمد عبد الرحمن مرحبا . مكتبة الفكر الجامعي - بيروت ١٩٧٠ .
- ٩ - التفكير الفلسفي في الاسلام . د. عبد العليم محمود . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٨ .
- ١٠ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . مصطفى عبد الرزاق . لجنة التاليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٩ .
- ١١ - مقدمة في الفلسفة الاسلامية . د. عمر محمد التومي الشيباني . الدار العربية للكتاب . ليبيا - تونس ١٩٧٥ .
- ١٢ - الفلسفة الاسلامية وتأثيرها العاسم في فكر الغرب . سلفادور غومث توالانس . ترجمة عثمان الكماك . الدار التونسية للنشر ١٩٦٦ .
- ١٣ - شعي الاسلام (الاجزاء الثلاثة) . احمد امين . دار الكتاب العربي . بيروت لبنان .
- ١٤ - بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . محمد يوسف موسى . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ .
- ١٥ - الكندي . يوحنا فقي . دار الشرق . بيروت ١٩٥٤ .

الجائزة

في التاريخ والتراث اللغوي عند العرب

د. مسعود بوبو

لمفهوم الجائزة في حياتنا الاجتماعية وقع خاص يعطى بالاهتمام والاعجاب بمن حازها ، لما يعنيه الفوز بها من ثبوت تفوق يمتاز به الفرد من المجموع . . تفوق في الفكر أو الفن أو أي ضرب من المهارات الأخرى . ومن هنا ربما خطر في بالك أن تتساءل عن أصل الجائزة ، وكيف خص العرب بها مستحقها ، ثم كيف استوت مصطلحاً معروفاً في لغتنا العربية ؟

وبادئ الرأي نقول : ان للجائزة في تراثنا العربي أصلين ، أو وجهين ، نلتمس في الوجه الأول لونا مما يسميه المحدثون التأسيس اللغوي ETYMOLOGY الذي اعتمد عليه المفهوم العام . ونلتمس في الوجه الثاني لونا من الحكاية التاريخية ، أو المناسبة التي عاشتها طلائع جنود الفتح ابان المراحل الأولى من جهاد المسلمين ونشر عقيدتهم خارج جزيرة العرب .

ويحسن بنا أن نتحرى أيضاً أصل معنى الاجازة لفة وعلى وجه الدقة حتى نتجنب الالتباس أو الخلط بين المعاني الهامشية أو الثانوية التي تفتني بها هذه المادة اللغوية (جوز) فهذا الأصل ذو دلالة حسية حركية متصل بالمكان . يقال مثلاً : جاز الموضع « جوازاً » اذا سلكه وسار فيه ، ويلخص ابن فارس دلالة هذا الأصل بقوله : « الجيم والواو والزاء أصلان : أحدهما قطع الشيء ، والآخر وسط الشيء »⁽¹⁾ والذي يعنيننا « هنا » : قطع الشيء . أي انتقال المتحرك من موضع كان فيه الى موضع آخر قاطعاً مسافة ما ، قصرت أو طالت . وينطبق هذا

الكلام على كل متحرك من انسان أو حيوان أو غيم أو اعصار أو مركب في الماء أو الفضاء ، وربما استعير المعنى للزمن فأعطى مفهوم التجسيم والانتقال .. ويقولون في المعاجم وكتب اللغة : أجاز الشيء أو الموضع واجتازه اذا خلّفه وقطعه بعد أن سار فيه ، وربما قالوا : تعدّاه ، ويستشهدون لذلك بقول امرئ القيس في معلقته :

فلما اجزّنا ساحة الحيّ وانتحى بنا بطن حَبْتِ ذِي قَفَافٍ عَقَنَقَلِ

ويروى : ذِي حَقَافٍ .. والمجتاز : مُجْتَبِطُ الطَّرِيقِ وَمُجَبِّزُهُ .. وجوائز الأمثال والأشعار : ما جاز من بلد الى بلد (٢) .. والمجاز والمجازة : المَمْبَرُ .. وعليه فالجسر أو القنطرة مجازة النهر .. فاذا ما تأملت هذه المعاني كلها تجدها حسية الأصل والمنشأ ، مادية الدلالة والمفهوم ، وارتباط أمثال هذه المفهومات بالجانب الحسي مردّه الى طبيعة الحياة التي كان يعيشها الانسان العربي الذي استخدمها ، فلقد كانت الحركة واعمال الأطراف والمضلات أمراً سابقاً لاعمال العقل الذي كان نشاطه أقل . وبدهي أن هذه الظاهرة الحسية تمثل المرحلة المبكرة التي عرفتها أغلب الأمم القديمة في تاريخها الاجتماعي ، وأغلب اللغات في الفاظها ، وتعرف هذه الفترة المبكرة من تاريخ لغات البشر بطفولة العقل ومحدودية مشاغله واهتماماته ..

وإذا ما تتبعنا هذه المعاني المأخوذة من مادة (جوز) في المرحلة الاسلامية وجدنا الواناً من الاستخدامات الجديدة ، وهذا يعني أموراً كثيرة ، منها : مقدرة لغتنا العربية على استيعاب متطلبات العقيدة الجديدة ومعطيات التفكير الاسلامي ، كما يعني أن العربية تتصف بطاقة ابداعية معطاء وقادرة على مواكبة نموّ العقل وتشعب شؤون الحياة ، ويعني - فوق هذا - أن مهارة أصحاب اللغة ذاتها وحيوية التفكير عندهم كفيلتان بالاستجابة لمقولة : (الحاجة أم الاختراع) بما يمتلكون من يقظة الذهن وحسن التدبير والتكيف مع الضرورات .. ومن هنا ولّدوا من هذه المادة ، أو وظفوها للأغراض الاسلامية فقالوا : تجوّز فلان في صلاته أي خفّف ؛ ومنه الحديث : أسمع بكاء الصبي فأَتَجَوَّزُ في صلاتي ، أي أخفّفها وأقلّلها (٣) .. وكثيراً ما نسمع أو نقرأ في قضايا الفقه والتشريع عما

« يجوز » ولا يجوز شرعاً ، ويعني ذلك بصورة عامة أنه لا يمضي ، أو لا ينفذ ، أو لا يُسْمَحُ بتمدي الحدّ فيه . . . وشقوا من هذا الأصل لعلوم البلاغة فقالوا مثلاً : تجوّز في كلامه ، أي تكلمّ بالمجاز . فكأنه ترك الحقيقة والأصل وانتقل الى ما يماثلها ، وذلك أمر ذهني من اختصاص العقل والتصور ، وعليه قالوا : ذلك أمر لا يُجَوِّزُه العقل . وقالوا من ذلك في المعاملات الاجتماعية : المُجَبِّز هو القَيِّمُ بأمر غيره ، كالولي والوصي وغيرهما . . . (٢)

وفي مطلع الفترة الاسلامية عكف العلماء على تتبع العربية خدمة للدين ، ووصولاً الى فهم أسرار التنزيل بالاستمانة بالمعاني اللغوية الأصول . فأفادوا من مادة « جوز » تلك باستخلاص تصورات أو مصطلحات جديدة بأساليب التوليد ، والنقل ، والتوسع المجازي كما سبقت الإشارة قبل قليل وكقولهم : جاوز فلان^٣ فلاناً عن ذنبه اذا لم يؤاخذه به ، وتجاوز عن الشيء اذا أغضى أو عَفَا ، وجاز المقدر : نفذ ومضى على الصحة . . . (٤)

ذلكم هو المعنى اللغوي العام لأصل التسمية وتطوره مأخوذاً من الجذر الذي يتقيد - هنا - القطع مع شيء من الاختصار المناسب .

أما قصة الجائزة بمعنى الهبة أو العطية أو المكافأة فترجع الى حادثة مشهورة في التاريخ الاسلامي كما قلنا في البداية ، وتتباين كتب التراث سرد هذه المناسبة التي عرفت بها الجائزة وشاع معناها من خلالها بين الناس بروايات مختلفة ، من ذلك ما قاله الكرمانى من أن أصلها يرتبط بقَطْلَن بن عَوْف من بني هلال بن عامر بن صَمَّصَمَةَ الذي ولي فارس لعبد الله بن عامر ، فمرّ به الأحنف في جيشه غازياً الى خراسان ، فوقف لهم على قنطرة فقال أجزؤهم ، فجعل يَنْسُبُ الرجل فيعطيه على قدر حسبه (٥) . . .

وقال الأنباري : الجائزة : أن تعطى الرجل ماء وتجزئه ليذهب لوجهه فيقول للقيّم على الماء : أجزني ، أي أعطني ماء حتى أذهب لوجهي وأجوز ، ثم كثر حتى سموا العطية جائزة (٦) .

وقال ابن دريد في « الجمهرة » : « الجوائز : العطايا ، الواحدة جائزة » قال (أي السيوطي) : وذكر بعض أهل اللغة أنها كلمة اسلامية ، وأصلها أن أميراً

من أمراء الجيوش واقف العدو ، وبينه وبينهم نهر ، فقال : من جاز هذا النهر
فله كذا وكذا ؛ فكان الرجل يعبر النهر فيأخذ مالا ، فيقال : أخذ فلان جائزة ،
فسميت جوائز بذلك (٧) .

ويورد الامام أبو الحسن البلاذري صاحب كتاب « فتوح البلدان » مناسبة
هذه التسمية على نحو مغاير قليلا فيقول : « وولّى الحجاج قطن بن قبيصة بن
مخارق الهلالي فارس وكرمان ، وهو الذي انتهى الى نهر فلم يقدر أصحابه
على اجازته ، فقال : من جاز فله الفدرهم ، فجازوه فوفى لهم فكان ذلك أول
يوم سميت الجائزة فيه ، قال الشاعر وهو الجحاف وهو الجحاف بن حكيم :

فدى للاكرمين بني هلالٍ على علا تهم أهلي ومالي
هم سنوا الجوائز في معدة فصارت سنة أخرى الليالي
وما همم تزيده على ثمانٍ وعشر حين تغتلف العوالي (٨)

والذي يؤخذ من هذه الأقوال التي توزعتها كتب التراث أن معنى الجائزة
يرتبط بعبور نهر ، أي اجتيازه أو جوازه من الضفة التي كان يقف عليها
الجند الى الضفة الأخرى . ولن يفعل ذلك هدية عينية ، أو عطية . والذي
اختلف فيه هو نوع المأخوذ ، هل هو الماء أو المال ؟ ولعل المرجح هنا أن
العطية كانت ماء ، والذي نعتمد عليه في ذلك ثلاثة أدلة هي من القوة والوضوح
بحيث لا تدفع أو تُرد :

١ - ارتباط القصة بجنود الفتح ، فهؤلاء كانوا حملة رسالة وعقيدة ، ولم
يذكر التاريخ أو المؤرخون عنهم في خطوات الفتوح التي قطعوها أنهم اشترطوا ،
أو اشترط عليهم قادتهم دفع الأموال حتى يقوموا بالجهاد بعد ذلك ؛ بل لقد
كانت الخطب وحدها كفيلا بتنافسهم على الاقدام والتفاني في التضحية ، يعزز من
اقدامهم ايمانهم بقدسية الشهادة وثوابها عند الله في الآخرة ، وما بالمال وصل بهم
طارق بن زياد الى الأندلس مجتازا « البحر » ، لا النهر ، ولا بجوائز المال
وصل بهم محمد بن القاسم الثقفي الى الهند ، أو تجاوز بهم قتيبة بن مسلم
الباهلي بلاد خراسان الى حدود أفغانستان وروسيا . ويقوي هذا الرأي ما أثبتناه
من قول الأنباري : « فيقول للمقيم على الماء : أجزني ، أي أعطني ماء حتى أذهب
لوجهي ، وأجوز ، ثم كثر حتى سما العطية ماء » . وقول ابن منظور :

« أصل الجائزة أن يعطي الرجل الرجل ماءً ويجيزه ليذهب لوجهه ، فيقول الرجل إذا ما وَرَدَ ماءٌ لقيِّمِ الماءَ: أجزني ماءً ، أي أعطني ماءً حتى أذهب لوجهي وأجوز عنك ، ثم كثر هذا حتى سماوا العطية جائزة» (٩) . . أي أن الجائزة صارت تطلق على الماء نفسه ، أو على ما يؤخذ منه .

٢ - طفيان لفظ الماء ودلالته على كثير من مشتقات هذا الأصل اللغوي « جوز » وما استعير له من ذلك ، كما يلحظ من استقراء تفصيلات هذه المادة في المعاجم ، اذ ليس من المعقول أن يكون علماء اللغة وأصحاب المعاجم قد وقعوا في الوهم والغفلة حينما أفادوا من معطيات تلك الحادثة التاريخية وعممو استخدامها في مجالات جديدة يتصل كثير منها بالماء وباعطائه ، أو بكميته في شبه تحديد دقيق ، يقولون من ذلك : استجاز المسافر فلاناً : أي طلب منه مقداراً من الماء يجوز به من منهل الى منهل . ويقولون : استجاز فلاناً : طلب منه أن يسقي له زرعاً أو ماشيته والجيزة من الماء مقدار ما يجوز به المسافر من منهل الى منهل ، يقال : اسقني جيزة وجائزة وجوزة (١٠) . . . فكيف ارتبط ذلك المقدار من الماء المطلوب بمادة (جوز) ؟ وكيف ارتبطت سقاية الزرع أو الماشية « واسقني جائزة » بهذه المادة التي تتجه في أصلها الى التجاوز بقطع مسافة ما ، والى وسط الشيء . ١٩

ان تحليل وجود هذه الأمثلة والشروح تحت مادة « جوز » اللغوية يصعب توجيهه وتفسيره بغير ربطه بتلك الحادثة التاريخية التي توزعت روايتها المصادر ، والا فكيف نفسر أيضاً قولهم : الجائز : الذي يمر على القوم وهو « عطشان » ، سقي أو لم يسق وقولهم : الجواز : الماء الذي يسقاه الزرع أو الماشية والجوزة : الشربة الواحدة من الماء (١١) . . .

٣ - تقييد ابن فارس هذا الجذر اللغوي « جوز » بأصلين : أحدهما قطع الشيء ، والآخر وَاَسَطَ الشيء . . من غير أية إشارة الى صلة الماء بهذه المادة أصلاً . وبعد ، أفليس من الغريب أن أحداً من لغويينا الأفاضل لم يتنبه الى أن ماله صلة بالماء من هذه المادة كان دلالة طارئة ، أو مكتسبة على وجه الافادة من الحادثة التاريخية حصراً ؟ ، أي أن أصل تسمية الجائزة اسلامي ، وليس لغويًا ولم يفكر أحد ممن أخرجوا المعجم الوسيط « مثلاً » بمحاولة الربط بين المعنى القديم - الأصل ، والمعنى الطارئ الذي كان وليد قصة أو مصادفة ، بل بقيت

عندهم كلمة الجائزة بمعنى المقدار من الماء رديفة لمفهوم العطية البعيد - كما هو واضح - عن أصل دلالة الجذر اللغوي . حتى ابن فارس نفسه فاته ذلك حين قيد في « مقاييسه » أن : « الجَوَازُ : الماء الذي يُسْقَاهُ المَالُ مِنَ المَاشِيَةِ وَالْحَرَاثِ » .
 وحين قيد : « استجرتُ فلاناً فأجازني ، إذا أسقاك ماءً لأرضك أو ماشيتك » قال القطامي :

وقالوا فقيم قِيمُ الماء فاستجيزُ عبادة ان المستجيز على قنتر

أي ناحية « (١٢) » قيد ذلك من غير تعليل أو تفسير لدلالة السقي وصلتها بأصلي المادة عنده : (قطع الشيء ، ووسطه) ؟ مع أن فلسفته اللغوية في « مقاييسه » تقوم على التأصيل !!

وعلى هذه الصورة المفصلة من الايضاح والاستقصاء يتبين للمتأمل أن كمية الماء التي كان أخذها ايذاناً باجتياز النهر صارت علماً على الجائزة بمعناها العام الواسع في مختلف ميادين الحياة العامة حتى شاعت في العطاء المتنوع كجائزة الرواية والشعر والفوز في المسابقات الرياضية وجوائز الحظ « النصيب » والجوائز التشجيعية وجوائز الانتاج . . حتى تصل الى الجوائز العالمية كجوائز الأعمال « السينمائية » وجائزة « نوبل » وجائزة « اللوتس » وما شابه ذلك من جوائز .

□ الحواشي :

- ١ - مقاييس اللغة (جوز) : ٤٩٤/١ بتحقيق عبد السلام هارون ط : البابي العلي - الثانية ١٩٦٩ .
- ٢ - لسان العرب لابن منظور (جوز) ط : دار صادر .
- ٣ - نفسه .
- ٤ - انظر المعجم الوسيط (جوز) - دار احياء التراث ط القاهرة الثانية . دار المعارف بمصر ١٩٧٣ .
- ٥ - انظر شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل لشهاب الدين الغفاجي : ٧٢ المطبعة الوهبية بمصر . ولسان العرب (جوز) .
- ٦ - شفاء الغليل : ٧٢ .
- ٧ - الزهر في علوم اللغة وانواعها لجلال الدين السيوطي : ٣٠٠/١ تحقيق محمد جاد المولى وزميليه ، ط : البابي العلي وفرسكاه .
- ٨ - فتوح البلدان : ٣٨٤ ط : بيروت - لبنان ١٩٨٣ .
- ٩ - لسان العرب (جوز) .
- ١٠ - نفسه ، وتهذيب اللغة للأزهري (جوز) .
- ١١ - اللسان والمعجم الوسيط (جوز) .
- ١٢ - مقاييس اللغة (جوز) : ٤٩٤/١ .

تطور الدراسات الغربية لتاريخ الطب العربي

د. شاكر مطلق

□ مدخل :

ان الدارس لتاريخ العلوم عند العرب ، قد يكون والوهلة الاولى ، ونظراً بوجود اعداد هائلة من المخطوطات العربية ، وغير العربية، التي تحتوي معلومات، قد تزيد او تقل اهميتها بين مخطوط وآخر ، قد يكون اليوم في وضع افضل ، اذا ما قورن بدارس تاريخ العلوم عند الاغريق مثلاً ، وذلك لقلة ، واحياناً لنسرة المراجع المخطوطة المباشرة والتي ضاع منها الكثير من تاريخ اليونان .

غير أن الامر ، في الواقع ، ليس دوماً كذلك . وبرغم الجهود المبذولة ومنها جهود (مهد التراث) ، المشكورة ، في جامعة حلب ، للكشف عن تلك المخطوطات ومحاولة تصوير وفهرسة ما أمكن منها من المكتبات .

وهناك العديد من المخطوطات العربية في المكتبات الأجنبية كتركيا والهند وشمال افريقية وأفغانستان وغيرها ، التي لم توضع بمد على قائمات الفهارس . وما نشر من فهارس حتى الآن ، يكاد يخلو من الدقة اللازمة للتعريف بالمخطوطة بشكل علمي ، حيث يكتب غالباً عليها (كتاب في الطب) ، من دون أن يعني ذلك الشيء الكثير ، كما يوجد بين المخطوطات العربية المكتوبة باللغة العربية ، العديد من المؤلفات الهامة المجهولة كما يشير الألماني : (مانفريد أولمان Manfred Ullmann) .

وليس الوضع بأفضل منه كثيراً في المكتبات الأوروبية والأمريكية، حيث تعتبر اللوائح المنشورة عن تلك المخطوطات غير دقيقة ولا يركن إليها دوماً .

والقليل منها تمت دراسته لغويا ، بشكل دقيق وتحقيقه ، مما يستدعي غالباً العودة الى الترجمات اللاتينية لتلك المخطوطات عند الباحثين الأجانب خاصة .

فهذا (لين تورندكه Lynn Thorndike) مثلاً يكتب عن الأعمال السحرية عند العرب كتابه (تاريخ السحر History of Magic) بالاعتماد فقط على المراجع اللاتينية ، وهنا تتكشف فروق قد تكون واسعة بين الاصل والترجمة كما كشف (روسكا Ruska) مثلاً في موضوع (الكيمياء السحرية Alchemie) . أي محاولة تحويل المعادن الوضيعة الى معادن نفيسة .

وكذلك : (شيبيرغيس Schipperges) في موضوع الطب . حيث ظهرت له الفروق الواضحة بين الاصل والترجمة اللاتينية ، مما حدا (بأولمان M. Ullmann) الى المطالبة بالاستعانة بالنصوص العبرية واليونانية الوسيطة المهدفة - للنصوص العربية في حالة تمذر الوصول اليها ، وان كان يؤكد ضرورة قراءة الاصل . وبالفعل فلقد حوى كتابه القيم :

(الطب في الاسلام — Die Medizin in ISLAM) الذي صدر عام (١٩٧٠) في ليدن — كولونية (بريل) — Leiden - Koeln, E.J. Brill كقطع أول : Erster Abschnitt للبند السادس المتعمم : Ergaenzungsbd. VI, 1 من القسم الاول : Erste Abteilung مسن موسوعة كتاب اليد الشرقي "Handbuch der Orientalistik" الذي اصدره ب. شوبلر — B. Spuler والذي قام مؤلفه ، مشكوراً ، بأهدائي نسخة منه بتاريخ ١٩٧٢/٥/١٤ مع اهداء لطيف فيه مفالة ، ومديح شرقي الطابع ، وأربعة أبيات من الشعر ، بخط عربي جميل مشكول ، والذي اعتمدته مرجعاً رئيسياً في هذا البحث .

أقول حوى كتابه هذا وبالدرجة الاولى اشارة واثباتاً الى تلك المخطوطات البعيدة عن الأضواء أو التي تم الكشف عنها منذ وقت قريب نسبياً ، أو التي لم يتم التحقق منها بشكل دقيق أو حققت من قبله ومساعدته .

ويؤكد ضرورة الافادة من (المعلومات الثانوية) التي وصلتنا عن بعض المخطوطات المفقودة ، حيث يشير مؤلف ما اليها في كتابه ، أو ينقل اليها بعض فقراتها . كما يمكن الاستفادة منها في ترميم معلوماتنا عن مخطوطات بحالة سيئة ، غير مقروءة الاجزاء أحياناً . كما ويمكن الاستفادة منها في موضوع التأريخ للمخطوطة .

هذا ويجب اعطاء الاهتمام اللازم لدراسة المصادر المصورة في المخطوطات العربية (٣) ومخططات وبقايا الأبنية الصحية (المشافي) وتمديدات المياه وغيرها مما له علاقة بالطب ايثان محاولة التأريخ للطب العربي . هذا الموضوع الواسع الذي لم توفه معظم المراجع التي تحمل اسم (تاريخ الطب عند العرب) حقه حتى اليوم .

بقراط مفلوجا مضى لسبيله
ومبترسما* قد مات افلاطون
ومضى أرسطاليس مسلولاً
وجالينوس مات وانه مبطون
وابو علي قد مضى من سحجه
يوماً وليس يفيدده القسانون
ليس الدواء للداء الا عند من
اذ قال للانسان كن فيكون

تطور الأبحاث الغربية في تاريخ الطب العربي

- يعتبر كتاب (شامبير لوغدوني Champier Lugduni) من العام (١٥٠٦) م. المسمى « Liber de medicine Claris Scriptoribus » بدءاً موثقاً لتعامل الغرب مع الطب العربي القديم .

يضع (شامبير) في الجزء الأول من كتابه هذا تحت عنوان (الملوك) بمض الأسماء لعلماء عرب ، حوّرت أسماءهم بشكل يكاد يصعب علينا معرفتهم . وكانت هذه ، والى وقت قريب عادة شائعة في التعامل مع الأسماء العربية بحجة صعوبة الترجمة ، الأمر الذي لا نجده في ترجمات أسماء يونانية صعبة أو حتى صينية إلى اللغات الأوروبية .
مثال على ذلك :

هو ثابت	Sabid
هو ابن سينا	Avicena
هو أبو مروان ابن زهر	Abymeron abynzoar
هو ابن الموسوي	Mesue regis damacinepos

ويقوم أحياناً باستعمال الأسماء العربية الأصل كما هي معروفة عندهم ولو كانت معروفة فهذا : (Isaach beimiram Salamonis filius) هو اسحق بن سليمان الاسرائيلي وغيره . والكتاب يحتوي على بعض عناوين كتب لهؤلاء المؤلفين وبعض المعلومات القليلة عنهم .

وليس كتاب مختصر الطب العربي (١) الذي كتبه (هرمان كورننغ Hermann Corning) بأفضل من سابقه ، وان كان مؤلفه قد تمكن من عرض موجز للطب العربي متطلقاً من ضرورات عملية .

أما التطور الملحوظ في هذا المجال فقد جاء مع كتابات (دانيال لوكريك (٥) Daniel Leclerc) ، حيث قدم مجموعة واسعة من المعلومات ، ومحتوى أهم المؤلفات الطبية العربية مع تحاليل عقلانية متحفظة لدراسة أوضاع مؤلفيها الحياتية . ولم يخل كتابه من بعض الأخطاء عندما وضع تواريخ ليست بدقة لحياة بعض العلماء العرب مثل :

* البرسم : (بالفتح) المصاب بذات الجنب أي السل .

اسحق الاسرائيلي حوالي العام ٦٦٠ م .

سراييون (Serapion) حوالي العام ٧٦٢ م .

ابن زهر (Avenzoar) حوالي العام ٨٢٧ م .

وسمع ذلك فقد تمكن (لوكلريك) من وضع بعض الاسس الهامة في دراسة التراث الطبي العربي مثل الكيمياء الطبية التي ينسبها الى العرب والتي يتحفظ عليها (أولمان) . وكذلك موضوع ادخال الطب العربي الى أوروبا .

أما (جون فايند John Fiend) صاحب كتاب: « تاريخ الفيزياء History of physik » (٧) المولود عام (١٦٧٥) والمتوفى عام (١٧٢٨) فقد كانت أبحاثه متاثرة بمنهج (هرمان كورننغ) . وقد خصص في كتابه ستين صفحة (من ٢٢٣ وحتى ٢٨٣) لتاريخ الطب العربي، عرض فيها أهم ملامح الطب العربي الفكرية من خلال تقديمه لأهم أطباء العرب .

وقد استند في معلوماته الى مراجع تاريخية عربية مثل تاريخ العالم د. مكين Makin « (٨) المتوفى عام (٦٧٢) هـ = ١٢٧٣ م . وكذلك (لابن المبري Barhebraeus) (وابن أبي أصيبعة Ibn abi usaibi'a) ، وكذلك اعتمد على الترجمات الطبية اللاتينية المتيسرة .

وقد عرض مدخلا للكتاب « الملكي » للمجوسي (المتوفى عام ٩٤٤ م) ، وحلل المصادر العشرة لكتاب « المنصوري »* للرازي (٩) واعطى معلومات مفصلة عن أهم مؤلفات بعض العلماء العرب كالرازي وابن زهر وابن سينا .

أما التطور الأهم في هذا المجال فقد قام به (كورت شبيرينغل Kurt Sprengel) في كتابه « محاولة تاريخ عقلائي لعلم الدواء » (١٠) وهو من خمسة أجزاء وطبع في (هاله Halle) ما بين (١٧٩٢-١٨٠٣) م ويمتبر المرجع الأهم لايضاح تاريخ الطب .

وقد خصص في الجزء الثاني - الصفحات (٢٤٩ وحتى ٣٨٣) للتحدث عن قصة الحضارة الطبية عند العرب) . وتأتي أهمية أعماله من تمكنه من اللغة العربية وقراءته للنص الأصلي، حيث درس مراجع خطبة لابن المبري و (مكين Makin) وأبي الفداء وهبدا اللطيف . كما درس الترجمات اللاتينية لأعمال الرازي وابن سينا وغيرهم .

وسلط (شبيرينغل) الضوء على العلاقات القائمة بين الطب والفلسفة والدين عند الأطباء العرب . ويرى أن الدين قد حد ، بشكل ما ، من امكانية ازدهار الطب العربي .

ويرى (شبيرينغل) أن أهمية الاسهام العربي الحضاري تكمن في المادة العلمية وعلوم الكيمياء ، حيث لم يحفظوا ما وصلهم من الطب اليوناني فقط وإنما قدموا انجازات

* هذا الكتاب عرف مترجما الى اللاتينية باسم Medicinalis Almansoris وكان ذا اثر واسع في الغرب خلال العصور الوسطى واهداء الرازي مع كتاب (الطب الروحاني) للمنصور بن اسحق بن احمد بن اسد (٩٠٢ - ٩٠٨) .

هامة يمكن لنا - كما يقول - الافادة أكثرمنها لو أن أطباءنا - أطباء الغرب - لم ينصرفوا عن تعلم اللغة العربية وعزفوا عن دراسة أعمال ابن ماسويه وابن البيطار وغيرهم عن الأصل (ص ٢٨٣) .

وفي العام (١٨٤٠) قدم - في مدينة غوتنغن Göttingen بألمانيا - ذات الجامعة الميريقة - فيرناند فوستن فيلد (Ferdin. Wuestenfeld) كتابه : « Gesch. d. Arb. Aerzte u. Naturforscher » « تاريخ الأطباء العرب وبحافة الطبيعة » وهو لم يفن كثيراً مجال البحث في تاريخ الطب العربي وان حوى لوائح لأسماء الأطباء وعناوين لكتبهم ، معتمداً على فهارس مكتبات أوروبية ، وعلى (ابن أبي أصيبعة وابن العبري وابن خنكجان) وقد أعيد طبع كتابه هذا في العام (١٩٦٣) م . في مدينة هيلديس هايم (Hildesheim) في ألمانيا الاتحادية .

أما (هينريش هازر Heinrich Haeser) في كتابه (كتاب تعلم تاريخ الطب والأمراض الشعبية) المطبوع لأول مرة في (بيننا Pena) عام (١٨٤٥) م ، والذي ساعده فيه المستشرق (غوستاف شتيكل G. Stickel) ، والذي اقتفى فيه آثار (شبيرنفل) ، فقد خصص منه الصفحات (١٢٨ وحتى ١٧٩) للطب العربي . واستطاع باستعانته بأعمال (فوستن فيلد) و (فينرش Winrich) (١١) أن يقدم تقريراً موثقاً جيداً عن الموضوع .

فهو يفوص بالتعليل في نظريات الأطباء العرب الكبار وأساليبهم العملية محاولاً الافادة منها في علوم التشريح ، والتشريح المرضي ، والجراحة وغيرها وان كان يشير الى أن الفائدة من دراسة الطب العربي القديم تكمن في المعرفة التاريخية أكثر من المعرفة العملية .

وفي كتابه عن (تاريخ الطب العربي) عرض لنا (لوسيان لوكليرك Lucian Luclerc) (١٢) في العام (١٨٧٦) لائحة لمنة عالم دواء عربي كانت قد ضمتها أعمال (ابن البيطار) . كما اعتمد على (فهرست ابن النديم) و (تاريخ الحكماء للقنطلي) وفهرس مكتبة (الأسكوريال Escuriel) باسبانيا (لقصري Casiri) والمكتبة الوطنية في باريس .

وقد تعرض هذا الكتاب لنقد حاد من جانب (موريتس شتاين شنييدر M. Steinschneider) (١٣) لما احتواه من اخطاء عديدة وعدم الاشارة الكافية الى المراجع وعدم الفهرسة الكافية ولمجرد ترجمة لوائح ابن أبي أصيبعة الى الفرنسية وعدم الاستعانة بالمراجع الألمانية .

وضمن (كتاب السيد - الموسوعة - عن تاريخ الطب ل (بوشمان Puschmann) الصادر في (بيننا) عام (١٩٠٢) كتب (شتروتس Strutz) الجزء المعني بتاريخ الطب عند العرب (صفحة ٥٨٩ وحتى ٦٢١) .

وقد قدم فيه معلومات مفيدة مستمدة فقط مما يسمى (بالمراجع الثانوية) ومن أعمال (فوستن فيلد) و (لوسيان لوكليرك) .

اما (ادوار هرانفيل براون E. Granville Braun) (١٤) فقد قدم في العام (١٩٢١) كتابه الصادر في (كمبريدج Cambridge) بالملكة المتحدة البريطانية ، عن الطب العربي ، وهو عبارة عن أربع محاضرات موسعة في هذا الموضوع ، مركزاً على (فردوس الحكمة لابن ريثان) ، (الهاوي للزازي) ، (الكتاب الملكي للمجوسي) وكذلك على (القانون لابن سينا) و (الذخيرة للجرجاني) .

ثم قدم (دونالد كامبل Donald Cambell) كتابه عن « الطب العربي وتأثيره في المصور الوسطى » عام (١٩٢٦) - في جزأين - والمطبوع في لندن .

أهم ما في جزئه الثاني تلك اللوائح للمخطوطات العربية (١٥) التي ترجمت أعمالاً طبية عن اليونانية ، كما فيه بعض المعلومات المتفرقة عن عدد من الأطباء العرب .

وقد حاول (أمين أسعد خير الله Amin As'ad Hair Allah) في كتابه المطبوع في بيروت في العام (١٩٤٦) أن يقدم صورة متكاملة لمجمل الطب العربي مستنداً الى المعلومات التاريخية العربية التقليدية ، ومن دون الاشارة الى المراجع وفيه الكثير من الأخطاء التاريخية .

كما حاول (سيريل إلغود Cyril Elgood) في كتابه عن (تاريخ الطب الفارسي والخلافة العربية من القديم وحتى العام ١٩٣٢ م) والمطبوع في كمبريدج عام (١٩٥١) (١٧) اعطاء صورة شاملة للطب القديم في فارس والعراق ، وضم الى المرحلة الطبية العربية الكلاسيكية المرحلة الساسانية وغيرها معتمداً على « المراجع الثانوية » ، بسبب ضعف إلمامه بالعربية ، ومعتمداً على (ابن أبي أصيبعة) و (القفطي) وغيرهما .

هذه بعض المراحل في السير نحو كتابة تاريخ الطب العربي لدى الغرب . وهناك طبعاً ، أسماء أخرى للباحثين مهمين في أماكن ممتدة من العالم تطرقت الى هذا الموضوع ، لم نشر اليها لقصر الموضوع في حيز معين .

ويعتقد الباحث (مانفريد أولمان) أن كل تلك الأبحاث المقدمة لم توف كلمة (تاريخ الطب العربي) حقها ، ويرى أن الوقت ما زال مبكراً وبحاجة الى أبحاث ودراسات عديدة ، وإلى تحليل وجهد للوصول الى ذلك الهدف المسالي . لذا نراه يعتمد في كتابه الى تجنب كلمة « تاريخ الطب العربي » ويعتبر عمله مجرد اطار فقط للموضوع ، مؤكداً الضرورة القصوى لسرد المراجع وترقيمتها تسهيلاً لأعمال الباحثين في هذا الموضوع معتبراً كتابه مساعدة لهم في أبحاثهم .

ولم يعتمد في كتابه التاريخ الزمني المتسلسل أو المواقع الجغرافية . وهو لا يفرق - في كتابه - بين الطب العربي في المشرق وفي الأندلس وإنما يتتبع الموضوع ويرصد تطوره ، بصرف النظر عن الزمان والمكان .

وهو يتحدث في كتابه عن مواضيع مختلفة من التراث الطبي العربي بعد أن يقدم له، مثل (الطب النبوي) و (الحمية) و (طب العين) و (الببطرة) وكذلك (الطاعون) و (علم الادوية) . ولا يغفل مواضيع صغيرة (كالصحة الجنسية) و (شراء المبيد) ويتحدث عن

(السموم) و (فحص الطبيب في مهنته) وغيره، معتبراً أن مثل هذا التقسيم يساعد الباحث على العثور على ما يرغب به من معلومات في مكان واحد، مما ييسر عليه تصنيف مخطوط ما بين يديه . ويرى كتابه القاعدة اللازمة للانطلاق نحو بحث علمي حقيقي وأسهماً في تاريخ مستقبلي من الأفكار والمسائل اللازم حلها .

ولا شك في أن أسهامه هذا قد قدم فائدة جلى للبعثة في تاريخ العلوم عند العرب وبخاصة في المجال الطبي وهو غني فعلاً بالمعلومات الدقيقة الموثقة بشكل جيد وبفهرسة مواضيع وافية وسهلة الاستعمال .

ولا بد لنا ، في هذا البحث الموجز ، من التوقف عند اسهامات شخصية علمية مميزة ، لها فضلها الواسع في كشف الكثير من الأمور الهامة في تاريخ الطب العربي ، وبخاصة في تاريخ طب العين الذي بلغ في القرنين الرابع والخامس للهجرة (مرتبة سامية تدعو الى الدهشة حقاً) على حد تعبير ماكس مايرهوف (M. Meyerhof) طبيب العين الألماني في القاهرة الذي قدم لنا وبمناسبة احتفال كلية الطب في الجامعة المصرية بمرور مئة عام على انشائها (١٨٢٧-١٩٢٧) والمتوفى عام (١٩٤٥) ، تلك التحفة الرائعة (كتاب العشر المقالات في العين) لحنين بن اسحق (١٩٤-٢٦٤) هـ .

أما تلك الشخصية البارزة فهي (يوليوس هيرشبرغ (J. Hirschberg) أستاذ طب العين السابق في جامعة برلين .

لقد كان (هيرشبرغ) متفهماً في اللغات ومؤرخاً محققاً ، قضى الربع القرن الأخير من حياته في تأليف كتاب قيم وفريد حول تاريخ طب العين (Geschichte d. Augenheilk.) يقع في سبعة مجلدات، نشره ضمن (موسوعة اليد للمجلد طب العين) (Handbuch d. ges. Augenh.) في (أرشيف غريفه - زيمش Arch. Graefe - Saemisch) في برلين ما بين (١٨٩٩ - ١٩١٨) وقد (أمضى هيرشبرغ) خمسة أعوام في تدوين تاريخ طب العين عند العرب والشعوب الاسلامية الأخرى معتمداً ، بالدرجة الأولى ، على المخطوطات الطبية التي يدلف بها الى مشاهير المستشرقين في عصره أمثال (ليبرت J. Lippert) و (ميتفسوخ Mittwoch) لترجمتها .

وقد تتبع هيرشبرغ نشأة طب العين وتطوره عند العرب والمسلمين منذ نشأته الفعلية في القرن الثالث الهجري ، في العصر العباسي، والذي بلغ ذروته ، مرفوداً باسهامات فارسية وهندية في سنة /٤٠٠/ هجرية بظهور كتاب (تذكرة الكحالين) لعلي بن عيسى ، الطبيب العربي المسيحي من بغداد .

وكتاب (المنتخب في علاج امراض العين) الطبيب العربي المسلم الذي عمل في القاهرة (عمار بن علي الموصللي) ، وعلى الرغم من تراجع طب العين عند العرب ابتداء من القرن التاسع الهجري ، حيث بدأ هذا العلم ، مستنداً الى الترجمات العربية الى اللاتينية، بالتطور في الغرب الا أن تلك المؤلفات التي كتبت فيما يوصف بمصر الانحطاط في المشرق العربي (تفوق بدرجة عظيمة الكتب التي ظهرت في أوروبا قبيل سنة (١١٠٠ هـ ، ١٧٠٠ م) على حد تعبير (م. مايرهوف) .

لقد نشر هيرشبرغ في الكتب العربية وبالأخص في كتاب (عيون الانبياء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة على أسماء لما لا يقل عن اثنين وثلاثين كتاباً عربياً في أمراض العين وأسماء مثل هذا العدد من أطباء العين ، وعلى ستة أقسام في طب العين تشتمل عليها الموسوعات العربية في الطب والجراحة التي صنفها الرازي وابن سينا وأبو القاسم الزهراوي وغيرهم من العرب في المشرق والأندلس ومن الفرس .

لقد استطاع هيرشبرغ ، المتبحر ، كما ذكرنا ، في فقه اللغات ، أن يظهر أن كتاب (عشر مقالات في العين) لحنين بن اسحق ، وهو من أوائل الكتب العربية في طب العين من القرن الثالث الهجري ، موجود تحت اسم مستعار ، في ترجمتين لاتينيتين ظهرت في العصور الوسطى : أولهما باسم (كتاب جالينوس في العين) نقل (ديميتريوس) : (Galenus Liber de Oculis franslatus a Demetrio) والثانية باسم (كتاب قسطنطين الإفريقي في العين) : (Liber Oculis Constantini Africani) حيث وجد أن معظم الفقرات المتداولة المتقاربة من كتاب حنين والتي عشر عليها في الترجمة اللاتينية للموسوعة الطبية العظيمة للرازي المسماة (الحاوي) ، وردت ثانية في الترجمتين اللاتينيتين المذكورتين أعلاه .

كما أن ترتيب المقالات فيهما يطابق تماماً الترتيب عند حنين ، على حسب ما أورده (ابن أبي أصيبعة) ، وعلى الرغم من ركافة الترجمة اللاتينية فقد تمكن هيرشبرغ من تتبع جوهر الموضوع وإقامة الدليل على ذلك في رسالة صغيرة قيمة .

وقد كشف هيرشبرغ عن أن جميع أطباء العين المتأخرين قد اقتبسوا من كتاب حنين وشروحه وبالأخص علي بن عيسى وعمار بن علي وأبو روح بن منصور الطبيب الفارسي المعروف باسم (زرين دست) والطبيب الأندلسي المغربي في القرن السادس الهجري (الغافقي) وكذلك خليفة بن أبي المحاسن ، وصلاح الدين من (سورية) والقيسي من مصر - القرن السابع الهجري - والأكفاني والشاذلي في مصر من القرن الثامن الهجري .

لقد دفع ظهور كتاب (هيرشبرغ) - تاريخ طب العين - في العام (١٩٠٨) طبيب العين الألماني (ماكس مايرهوف) الذي كان يعمل في القاهرة والمتوفى عام /١٩٤٥/ م - كما ذكرنا - إلى محاولة البحث عن المخطوطات التي ورد ذكرها في كتاب (هيرشبرغ) ، وبحكم وجوده في بلد عربي وقربه من البلدان العربية الأخرى فإنه ، وإن أخفق في العثور على الرسالة القيمة المسماة (في المناظر) لابن الهيثم - (المتوفى في القاهرة عام ٤٢٠ هـ) والمعروفة من ترجمة لاتينية ، إلا أنه استطاع أن يعثر في مكتبة (أحمد تيمور باشا) الخاصة في القاهرة على مخطوط يحتوي على ما لا يقل عن ثمانية كتب قديمة في طب العين . وكذلك استطاع العثور على مخطوطات أخرى في طب العين في (دار الكتب الخديوية) - سابقاً - ومكتبة دار بلدية الإسكندرية وكذلك في مكاتب خاصة في بيروت ودمشق وحلب وأماكن أخرى .

وعشر كذلك في مكتبة (أكاديمية العلوم) بمدينة (لينين غراد) على تسع رسائل قديمة في طب العين ، تماثل ثمانية منها تلك التي في مجموعة (أحمد تيمور باشا) ، وأرسل له المستشرق الشهير العالم (كراتشوفسكي) صورة فوتوغرافية عن تلك المخطوطة .

وتعتبر تلك المخطوطات من أوائل المصنفات العربية في طب العين وهنا عرض موجز لها :

المصنفات العربية الأولى في طب العين :

١ - دَغَسَلُ الْعَيْنِ :

لأبي زكريا يوحنا بن ماسويه (١٩٠ - ٢٤٢ هـ) وهو أستاذ حنين وأحد أطباء البلاط في بغداد ، وهو من أقدم كتب طب العين وقد فقدت ترجماته إلى اليونانية والسريانية . وأسلوبه اللغوي ردي وغير منظم ، فيه نحل في كثير من فقراته والعديد من المصطلحات الفنية باللغات اليونانية والسريانية والفارسية .

وتوجد منه مخطوطة تامة في مكتبة (أحمد تيمور باشا) . وكذلك في (لينين غراد) .

٢ - معرفة معنة الكحالين :

منسوب ليوحنا بن ماسويه بشكل أسئلة وأجوبة . وهناك شك في نسبتها إليه بسبب المصطلحات الفنية ، ذات الطابع المتأخر .

وتوجد منه نسختان خطيتان في المكتبتين المذكورتين أعلاه ، وقد نشر الصديق الزميل الدكتور نشأت الحمارنة في المجلد الثالث - المجلد الثاني لعام - ١٩٨٥ - في مجلة (الكحال) التي تصدر في سورية خبر عثوره على نسخة من وضع المؤلف في مكتبة (نور عثمانية في اسطنبول) رقم ٤/٣٥٧٦ .

٣ - كتاب العشر مقالات في العين :

من تصنيف حنين بن اسحق (١٩٤-٢٦٤ هـ) . وهو مؤلف بطريقة علمية . وتوجد منه نسختان في المكتبتين أعلاه ، احدهما مزينة بالرسوم .

٤ - كتاب المسائل في العين :

منسوب أيضاً إلى حنين وهو خلاصة لست مقالات الأولى في كتاب (العشر مقالات) .

ويتعرض لتشريح العين ولوظائف وأمراض العين من دون التعرض للعلاج ، وعلى الرغم من ذكر (ابن أبي أصيبعة) له وأنه قد صنّفه لوالديه داود واسحق إلا أن (ماكس مايرهوف) يشك في ذلك ويمزوه إلى أحد تلامذة حنين .

وتوجد منه خمس نسخ في نصين مختلفين واختلاف في التواريخ؛ فالنسخ الثلاث الأولى توجد في لينين غراد (اقامة هريغوريوس الرابع رقم ٤٢) ، والمتحف البريطاني (القسم الشرقي رقم ٦٨٨٨) و تيمور باشا - القاهرة - وهي من النص المتقدم ، أما نسخة لينين (رقم ٧٤١) و (دار الكتب المصرية - الفهرست القديم جزء ٦ رقم ٤٧٧) فهما من النص المتأخر .

٥ - جوامع كتاب جالينوس في الأمراض العادة في العين :

مجهول المؤلف ، ربما ملخص لكتاب جالينوس في (تشخيص أمراض العين) . مصنف صغير كان مجهولاً ، يستعرض احدى وتسعين حالة من أمراض العين ، مفعم بالمصطلحات اللاتينية ، ربما من وقت متأخر .

توجد منه نسختان كاملتان في (لينين غراد) و تيمور باشا .

٦ - كتاب البصر والبصيرة :

ينسب الى الطبيب الفلكي والمترجم الشهير (ثابت بن قرة الحراني) - العراق (٢١١ - ٢٨٨ هـ) .

وتوجد منه نسختان في (لينين غراد) و (تيمور باشا) . وقد وجد م . مايرهوف أن هذا الكتاب منتحل عن كتاب عمار بن علي الموصلي (كتاب المنتخب في علاج أمراض العين) وفيه ذكر (للرازي) أي أنه صنف بعد سنة ٣٢٠ هـ ولا يمكن أن يكون من وضع ثابت المتوفى عام ٢٨٨ هـ .

٧ - كتاب النهاية والكفاية في تركيب العين . . . :

وهو لخلف الطولوني . يرجح أنه صنف ما بين (٢٦٤-٣٠١ هـ) في مصر وهو كتاب ضخم مفقود .

٨ - فردوس الحكمة :

وهو عنوان موسوعة عظيمة في الطب العام أتم تصنيفها علي بن ربان الطبري - من اطباء البلاط في بغداد - وهو تلميذ حنين وأستاذ الرازي العظيم .

وتوجد منه نسخة وحيدة كاملة في مكتبة المتحف البريطاني (أروندل - قسم شرقي رقم ٤١) .

٩ - الحاوي في الطب :

هذا هو عنوان الموسوعة الطبية التي احتوت كامل علم الطب من تصنيف أبي بكر محمد بن زكريا الرازي المتوفى حوالي عام (٣٢٠ هـ) وفيها قسم مطول عن أمراض العين ويتضمن عدة مقتطفات من كتاب حنين (المشر مقالات في العين) وقد لخصه هيرشبرغ، ممتداً على الترجمة اللاتينية ، ومنه نسخة وحيدة لقسم العين موجودة في مكتبة (الاسكوريال) في اسبانيا ، حصل (مايرهوف) على صورة لها عام (١٩٢٨ م) ولم تكن ثمانية من التسعة

مصنفات في العين بمتناول (هيرشبرغ) عند وضعه كتابه عن (تاريخ طب العين) . أما المخطوطات التي اعتمد عليها (هيرشبرغ) وساعده من المستشرقين ليبرت وميتفوخ فهي :

١٠ - تذكرة الكحالين :

لعلي بن عيسى (بغداد) صنفه حوالي سنة (٤٠٠ هـ) ويمتد من أفضل وأولى ما كتب في طب العين ويتضمن ، مع اضافات عملية كثيرة ، ما نقله حنين عن اليونان . ومنه نسخ كثيرة ، وكان يوجد منه في القاهرة فقط في أواخر الثلاثينات ما لا يقل عن اثنتي عشرة نسخة .

وعثر الأستاذ صلاح الخيمي على نسخة في المكتبة الظاهرية وكتب عنها عام (١٩٨١) وهي كاملة الأوراق تعود الى القرن السابع الهجري وتحمل الرقم (٨٨٤٩) .

١١ - كتاب المنتخب في امراض العين :

لعمار بن علي الموصللي (مصر) حوالي سنة (٤٠٠ هـ) وهو كتاب قيم ترجمه هيرشبرغ وليبرت عن نسخة عربية وعبرية ناقصة ويوجد منه جزء في (لينين غراد) .

وعثر الصديق الدكتور نشأت الحمارنة على نسخة في (طوب فابو سراي) في اسطنبول (أحمد الثالث - رقم ١٢/٢٠٨٠) ونشر عنها عام ١٩٨٥ في (الكحال) .

ونسخة غير كاملة في مكتبة (م : مايرهوف) ونسخة وحيدة كاملة في مكتبة (أحمد تيمور باشا) .

١٢ - كتاب تركيب العين وأشكالها ومداداة عيها :

هذا الكتاب هو لعلي بن ابراهيم بن بختيشوع الكفرطابي - نسبة الى كفرطاب في سورية - من القرن الخامس الهجري - عاش في مصر جزءاً من حياته - وهو كتاب بقي مجهولاً وأول من أورده هو (م : مايرهوف) .

ومنه نسختان واحدة في (لينين غراد) والآخرى في القاهرة (تيمور باشا) .

١٣ - كتاب طب العين :

هو لجبرائيل بن عبيدالله بن بختيشوع المتوفى في بغداد عام (٣٩٦ هـ) . واستناداً الى ما ذكره الأب لويس شيخوت يوجد منه ، نسخة واحدة في مكتبة خاصة في سورية .

١٤ - القانون في الطب :

هذه الموسوعة العظيمة التي لم يؤلف نظيراً لها إلا الرازي صاحب (العاوي) هي لأبي علي الحسين بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) طبعت في روما عام (١٥٩٢م) وفي القاهرة عام (١٢٩٤ هـ = ١٨٧٧ م) ، وترجم القسم الخاص بالتشريح فيها إلى الفرنسية وقسم العين إلى الألمانية .

وقد عثر الصديق الدكتور نشأت حمارة على نسخ (لموجز القانون) لابن النفيس في دار الكتب الوطنية في تونس (رقم ١٨٣٠) وللورقة ١/٨ رقم ٦٧٨/والورقة ٤٩/ب رقم ١٦٣٠٠ ونشر عنها في (الكحال) عام ١٩٨٥ .

١٥ - الكتاب الملكي أو كامل الصناعة :

لأبي بن المباس من مسلمي فارس (المتوفى عام ٣٨٤ هـ) ، طبع في القاهرة عام ١٢٩٤ هـ = ١٨٩٧ م .

وقد ترجم القسم الخاص بالتشريح فيه (ديكوينتنخ) وقسم العين لخصه (هيرشبرغ) .

١٦ - كتاب المعالجة البقراطية :

لأبي الحسن أحمد بن محمد الطبري - من مسلمي فارس في القرن الرابع الهجري - وهو كتاب مجهول بالكلية ، وتوجد منه ثلاث نسخ خطية في أكسفورد ووزارة الهند البريطانية وميونخ في ألمانيا ، وكان لدى مايرهوف ملخص له في مخطوط قديم ناقص . وقد شرح هيرشبرغ الباب الرابع منه لقيمته السريرية في طب العين ، وترجم الطبيب المصري (محمد رحاب أفندي) قبل نصف قرن تقريباً ، إلى الألمانية ما جاء في المقالة السابقة عن الأمراض الجلدية .

وكان الكتاب يضم رسالة مسهبة في طب العين يرجح (ابن أبي أصيبعة) أنها لم تكن موجودة في القرن الثالث عشر الميلادي .

١٧ - كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف :

وهو لأبي القاسم بن العباس الزهراوي (المتوفى في قرطبة عام ٤٠٤ هـ) وقد طبع مع ترجمة إلى اللاتينية وترجم إلى الفرنسية ، وأوجز هيرشبرغ شرح الجزء الخاص بجراحة العين ، وفيه رسوم عديدة للأدوات الجراحية المستعملة في جراحة العين .

هذا عرض موجز ، وغير شامل لكافة إنجازات العرب في الطب وبخاصة في مجال طب العين ، ولا يتعمد إلا قليلاً لتلك الاكتشافات الحديثة لمخطوطات جديدة في طب العين أشار إلى بعضها الصديق الدكتور نشأت حمارة في (الكحال) - المجلد الثالث، العدد الثاني إصدار خاص في العام ١٩٨٥ .

وأخيراً تحية تقدير إلى كل من ساهم ويسهم في الكشف عن عطاءات أمتنا العربية ، وعلى رفح شأنها عبر لمصور .

- 1 — Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin I), Berlin 1931, p. 324.
- 2 — Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter, Wiesbaden 1964, p. 20; 54.
— Es sei gestattet, in diesem Zusammenhang die Anregung auszusprechen, dass die Islamkundler zur Identifikation und Verifizierung der Quellen sich ein Hilfsbuch schaffen ähnlich dem von Lynn Thorndike and Pearl Kibre, *A Catalogue of Incipits of mediaeval scientific writings in Latin*, Cambridge (Mass.) 1937.
- 3 — Man vgl. aber immerhin : Die anatomischen Fünfbilderserien, → S. 180.; Karl Sudho', Augendurchschnittsbilder aus Abendland und Morgenland (= Weitere Beiträge zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter 6), in: Arch. Gesch. Med. 8. 1915, 1-21; Die Tafeln zur Augenanatomie in den Veröffentlichungen von Hirschberg und Meyerhof; T. W. Arnold, The Caesarian Section in an Arabic Manuscript dated 707 A.H., in: A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne, Cambridge 1922, p. 6 f.; Die chirurgischen Instrumente in den Handschriften des Zahrāwī, → S. 150; Die pharmakobotanischen Abbildungen in den Dioskurides-Handschriften, → S. 259; Handschriften magischen und astrologischen Inhaltes enthalten oft Abbildungen der Planetengötter, solche alchemistischen Inhalts Abbildungen von Retorten, öfen und anderen Geräten, → Teil II.
- 4 — Hermanni Conringii in universam artem medicam singulasque ejus partes Introductio ex publicis ejus praecipue lectionibus olim concinnata, Helmestadii 1687, p. 96-101 (ursprünglich 1651 erschienen).
- 5 — Histoire de la Médecine, où l'on voit l'Origine et les Progrès de cet Art, de Siècle en Siècle; les Sectes, qui s'y sont formées; les noms des Médecins, leurs découvertes, leurs opinions, et les circonstances les plus remarquables de leur vie. Par Daniel Le Clerc, Nouvelle Édition, à la Haye, 1729, p. 771-784 (1. Auflage 1696).
- 6 — Geb. 1675 in Croton, gest. 1728, vgl. Max Salmon, in: Biogr. Lex. Ärzte II 609 f.
- 7 — Johannis Freind, The History of Physick, from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century, 2 vols., London 1726, 1727; Historia Medicinae a Galeni tempore usque ad initium saeculi decimi sexti. In qua ea praecipue notantur quae ad praxin pertinent. Anglice scripta a Johanne Freind, M.D. Latine conversa a Johanne Uvigan, M.D. ad Ricardum Mead, M.D., in: Joannis Freind, Opera omnia medica, editio altera, Parisiis 1735, p. 133-388.
- 8 — Gest. 672/1273; GAL I 348; S I 590.
- 9 — Diese interessante Aufstellung haben später Campbell und Brockelmann, GAL S I 419 abgedruckt, ohne freilich ihre Herkunft anzugeben.
- 10 — 5 Teile, Halle 1792-1803.
- 11 — Joannes Georgius Wenrich, De auctorum graecorum versionibus etn commentariis syriacis arabicis armeniacis persicisque commentatio, Lipsiae 1842.
- 12 — Zwei Bände, Paris 1876 (Nachdruck New York, o. J.).
- 13 — Deutsches Archiv für Geschichte der Medicin und medicinische Geographie 1, 1878, 356-364 und 437-451.
- 14 — Franz. Ubs. von H.P.J. Renaud, Paris 1933.
- 15 — Bd. I p. 15-31.
- 16 — Bd. I p. 32-102.
— Amin As'ad Khalrallah, Outline of Arabic Contributions to Medicine and the Allied Sciences, Beirut 1946.
- 17 — Cyril Elgood, A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year. A.D. 1932, Cambridge 1951.

صَفحات مشرقة من تراثنا البحري

الأسطول البحري في الفكر العسكري للناصر صلاح الدين الأيوبي

وفيق بركات

□ مقدمة :

شهد القرن الحادي عشر الميلادي هجمة قوات الفرنجة الفاشمة التي جاءت تحت ستار حماية المقدسات المسيحية واستطاعت تلك القوات الكبيرة أن تحتل بالقوة الشريط الساحلي لبلاد الشام ، فسيطرت على المدن والحصون وشيدت القلاع (١) في المواقع الاستراتيجية وبذلك أمدت طريقاً مفتوحة بين القسطنطينية والقدس .

المرب في ذلك العين يعيشون حياة التفرقة والتمسرق ويتنازحون الدويلات والامارات وكانت سلطنة الخلافة العباسية ضعيفة ، وبرز في تلك الظروف القائد الكبير صلاح الدين الأيوبي فوحد كلمة العرب في مصر والشام وقادهم الى الانتصار التاريخي في حطين (٢٤ ربيع الآخر ٥٨٣ / ١١٨٧ م) (٢) .

ولد صلاح الدين الأيوبي في شهر سنة ٥٣٢ هـ الموافق ١١٣٧ - ١١٣٨ م (٣) بقلمه تكريت ، وكان أبوه أيوب بن شادي والياً بها، حيث اضطر أبوه وعمه الى الرحيل عنها بأمر من شحاتها (٤) بعد ولادته بفترة قريبة جداً . (وتذكر المراجع التاريخية أن الترحيل تم في اليوم التالي لولادته) .

نشأ صلاح الدين في أسرة من القادة والأمراء وتعلم عن أبيه أيوب براءته في السياسة وشجائته في الحروب فنشأ متشبعاً بالدهام السياسي والروح العربية ، كما تعلم علوم العصر الدينية فحفظ القرآن ودرس الفقه الحديث وتعلم طرائق الغير وقمصل المعروف والاجتهاد في أمور الجهاد (٥) .

لم يبرز صلاح الدين كشخصية عسكرية وسياسية الا حين ذهب مع عمه أسد الدين شيركوه الى مصر حيث وصلوها في ٢ جمادى الآخرة سنة ٥٥٨ هـ الموافق ١١٦٤ م (٦) وكان في السابعة والعشرين من عمره ، وبدأت مهارته العسكرية في السنوات التالية حين قام شيركوه بفتح مدينة الاسكندرية في جولته الثانية اليها ٥٦٢ هـ / ١١٦٧ م (٧) وترك ابن أخيه صلاح الدين نائباً عنه فيها مع ألف جندي فقط ، واتجه هو على رأس الجزء الأكبر من قواته الى الصعيد (٨) فوقف صلاح الدين موقفاً قوياً « متماسكاً من ملك بيت المقدس الصليبي الذي حاصره في الاسكندرية وشدد عليه الحصار على الرغم من قلة المؤن والرجال داخل الاسكندرية التي أحبها أهلها وساعدوه في هذا الثبات (٩) واستمر في تماسكه حتى وصل عمه أسد الدين شيركوه بجنده الى الاسكندرية ، فعقد صلحاً مع الصليبيين تم بنتيجته فك الحصار وتبادل الأسرى . وحين دخل شيركوه للمرة الثالثة الى مصر سنحت له الظروف أن يتسلم الوزارة ولقب بالناصر (١٠) ، لكنه مالبث أن توفي بعد شهرين في ٢٢ جمادى الثانية سنة ٥٦٤ هـ / آذار ١١٦٩ م فخلفه فيها ابن أخيه صلاح الدين ولقب بالناصر (١١) في عهد الخليفة الفاطمي العاضد بالله .

نهض صلاح الدين بأعباء الوزارة بهمة واقتدار فاستمال الناس بالبذل والمعام ، واستقرت له القواعد واستتبت الأحوال على أحسن نظام « وهانت عنده الدنيا فلملكها وشكر نعمة الله عليه فتاب عن الخمر وأعرض عن أسباب اللهو وتمصص بلباس الجد والاجتهاد وما عاد عنه ولا ازداد الا جداً (١٢) .

وقد أسهم صلاح الدين الأيوبي في إسقاط الدولة الفاطمية بحنكة ودهاء وبشكل تدريجي حتى كانت الجمعة الأولى من المحرم سنة ٥٦٧ هـ / ١٠ ايلول ١١٧١ م حيث أمر بإبطال ذكر الخليفة الفاطمي (١٣) العاضد في خطبة الجمعة والاستعاضة عن ذلك بالدعوة للخليفة العباسي وتوفي العاضد بعد ذلك بثلاثة أيام .

لقد اعتري الضعف دولة الفاطميين في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي بسبب انقساماتها الداخلية فتقلصت قواتها البحرية وعجز أسطولها عن حماية المدن الساحلية الشامية من هجمات الأساطيل الصليبية ، فلم ينته القرن الحادي عشر الميلادي الا وكان الأوروبيون سادة لصقلية وجنوب ايطاليا والأقاليم الساحلية في الشام ، الى جانب تحكمهم في طرق التجارة البحرية بين الشرق والغرب (١٤) .

ولما دالت الدولة الفاطمية وقامت الدولة الأيوبية (١١٧١ - ١٢٥٠ م) وانتقلت السلطة الى صلاح الدين بن أيوب مؤسس الدولة الأيوبية ، خص الأسطول بمناية فائقة وأفرده له ديواناً خاصاً وميزانية خاصة « وقد نال الأسطول الأيوبي من النصر المبين ما توج به رأس مصر والاسلام بأكاليل المزمز والفخار ، وسطره له التاريخ بحروف من ذهب (١٥) .

وكانت البحرية العربية في مصر والشام قد ضعفت تماماً بعد أن استولى الصليبيون على مستقلان وصور وعكا وغيرها من القواعد البحرية في الشام ، وامتدت غاراتهم الى المدن

الساحلية المصرية كالاكندرية ودمياط وتينيس ورشيد ، ولهذا اهتم الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي منذ بداية حكمه باحياء البحرية العربية كسلاح مضاد للعدوان الصليبي ، وقام في سبيل تقويتها بعدة اجراءات واصلاحات جسدت مكانة الاسطول البحري في الفكر العسكري لذلك البطل العظيم .

١ - ديوان الاسطول في عهد صلاح الدين :

عندما تولى صلاح الدين السلطة اُفرد للاسطول ديواناً خاصاً به اُسماه ديوان الاسطول (١٦) بعد أن كان اسمه أيام الفاطميين « ديوان الجهاد أو ديوان المعاصر » (١٧) فغير اسمه وعززته تعبيراً عن أهمية الاسطول في خطته وتفكيره ، وولى عليه قائداً من قبله عرف بصاحب الاسطول ، وفي سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م عين صلاح الدين أخاه المعادل رئيساً عاماً للديوان الاسطول ، ثم عين المعادل بدوره صفى الدين بن شاكر نائباً له في ذلك الديوان (١٨) .

كان ديوان الاسطول هو الديوان المختص بالنفقة على شؤون القوات البحرية من سفن حربية وجند وبحارة وأسلحة ومؤونة بالإضافة الى دور الصناعة التي قامت بأعمال الصيانة اللازمة للاسطول وأمدتها بكل ما تحتاج اليه من أخشاب والآت .

وكتب صلاح الدين الى ولاة الأعمال المصرية والشامية يأمرهم بتنفيذ طلبات صاحب الاسطول (رئيس الديوان) كلما وصلت اليهم من حيث جمع الرجال للخدمة : « والقول قول صاحب الاسطول وأن لا يمنع من أخذ رجاله وما يحتاج اليه » .

وخصص صلاح الدين لديوان الاسطول متحصلات اقليم الفيوم وحبس الجيوش وخراج السنط وحصيلة النطرون التي بلغت اذ ذاك ٨ آلاف دينار ، وذلك فضلاً عن متحصل الزكاة وقدره أكثر من ٥٠ ألف دينار ، وأجرة المراكب الديوانية بالإضافة الى المتحصلات الأخرى (٢٠) .

٢ - الدفاع الساحلي في خطط صلاح الدين :

الدفاع الساحلي هو جزء من منظومة الدفاع عن ساحل الدولة ومياهاها الاقليمية ، ويشكل ترساً واقياً في وجه الغزاة القادمين من البحر .

وقد اهتم صلاح الدين بتقوية أجهزة الدفاع والحراسة الساحلية كالرباطات والمحارس والمناور والمناظر الممتدة على طول سواحل مصر والشام فحشد فيها الأجناد البطالين (٢١) والأيزاك (٢٢) والأبسال (٢٣) والمنورين للمرابطة فيها وحراستها وقد أصدر مرسوماً بهذا المعنى (هو بمثابة توجيه عملياتي) جاء فيه (ان مرسومنا الشريف اقتضى الاجتهاد في حفظ السواحل والموانئ والاهتمام بأمرها واقامة الأيزاك في أوقاتها على العادة) والزمام أربابها بمواظبتها وكذلك المنورون بالديديانات (٢٤) والمناظر والمناور في الأماكن المرووفة وتمهد أحوالها « (٢٥) .

وكان على المنورين اذا ما كشفوا عدوا في البحر مقبلا من بعيد أن يشعلوا النار على قمم المناور. أو المنائر اذا كان الوقت ليلا أو آثارا وفيها الدخان اذا كان الوقت نهارا ، هذا الى جانب استخدام الطبل والنفير لتحذير اهالي المدن المجاورة من غارة العدو . وكثيرا ما استعمل المنورون اشارات نارية أو دخانية بطرق أو حركات معينة للاخبار عن حالة العدو أو عدده أو جنسيته أو غير ذلك ، مع أن المراجع لم تشرح لنا طريقة ارسال هذه الاشارات (٢٦) . وبهذه الطريقة التي تشبه صفارات الانذار في وقتنا الحاضر كان من الممكن ابلاغ القاهرة عن وقوع غارة بحرية في أقصى شمال الشام في ليلة واحدة أو نهار واحد (٢٧) .

وقد عمل صلاح الدين على تحصين الثغور المصرية المطلة على البحر المتوسط مثل الاسكندرية ودمياط وتينيس ، فامر بمسارعة أسوارها وأبراجها وحفر الخنادق حولها ، وحرص على تفقد سير العمل فيها بنفسه ، فزار دمياط يومين متفقداً حصونها (٢٨) ، وكذلك أمر باخلاء مدينة تينيس المجاورة لها وإعادة بنسائها أسوارها ولم يترك فيها سوى المقاتلة فقط (٢٩) .

أما أسوار الاسكندرية فكان البدء في عمارتها وتجديدها سنة ٥٦٦ هـ / ١١٧١ م حينما كان صلاح الدين وزيراً للخليفة الماضد الفاطمي ، ثم زارها للمرة الثانية في أوائل سلطته ٥٧٢ هـ / ١١٧٦ م عقب زيارته لمدينة دمياط وذلك لمباشرة سير العمل في أسوارها (٣٠) .

وخلال زيارة صلاح الدين الثالثة لمدينة الاسكندرية سنة ٥٧٧ هـ / ١١٨١ م عاين خلالها سور المدينة بعد اتمامه ، فكان من أحسن الآثار والمآثر (٣١) ويقال ان صلاح الدين في خلال تلك الزيارة أمر والي المدينة واسمه وقتذاك فخر الدين قراجا بكسر اربع مائة عمود روماني كانت تحيط بعمود السور (اسم منطقة بالاسكندرية) والقائنها عند شاطئ البحر لمنع مراكب العدو من الوصول الى مرسأها أو لكسر حدة الأمواج على سور الاسكندرية (٣٢) وهذا النوع من العوائق الهندسية البحرية المعمول به في العصر الحديث .

ولما كانت المدن المصرية في ذلك العصر تمانى غزوات الروم وشدائد حصارهم ، خاصة ما وقع منها على ساحل البحر ، مما اضطرها الى دفع الخطر المتوقع في كل أن بكل ما تيسر من حيلة ووسيلة ، فأقام أصحابها الأسوار المنيعة حولها من طرف البر ومدوا السلاسل الحديد أو المآصر البحرية ذات الأبراج الرصينة في موانئها من طرف البحر فأصبحت الثغور المصرية منيعة لا ترام ولا يوصل اليها .

ولما كانت دمياط والاسكندرية والسويس بمثابة المفاتيح الرئيسة لمصر وأهم ثغورها فقد سدت المآصر البحرية عند مداخلها ، ونصبت كذلك في رشيد والبرلس وتينيس والغرما (بور سعيد) . . . وغيرها من المدن الساحلية . ويقول المقرئزي عن سلسلة ثغر دمياط في أيام صلاح الدين الأيوبي : « ان برج دمياط كان برجاً منيعاً فيه سلاسل من حديد غلاظ تمد على النيل لمنع المراكب الواصلة في البحر الملح من الدخول الى ديار مصر في النيل » (٣٣) .

المأصر : جمع مأصر من أصر يأصره أصرام أي حبسه ، والموضع مأصر وهو محبس السفينة بمعنى الحاجز . (راجع أساس البلاغة للمخشي ، ج ١ ص ٤١ والقاموس المحيط ١ ص ٣٦١ ، الفيروزآبادي ، والأصفهاني : المفردات في غريب القرآن/ ص ١٧) .

والمأصر البحرية : سلاسل حديدية ضخمة كانت تمترض الميناء فتعده من جهة البحر وكان يرسخ أحد أطرافها في صخرة مرتفعة مشرفة على جانب الميناء ، ويربط طرفها الآخر بقفل محكم الصنع يوضع داخل برج مطل على الميناء من جهته الثانية . ويجلس في البرج شخص يطلق عليه اسم صاحب القفل عنده الأمر والنهي في خروج السفن من الميناء ودخولها إليه فيعمل على رفع السلسلة أو خفضها (٣١) .

وقد استخدمت هذه المأصر (السلاسل) في الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية ، كما استعملها البيزنطيون في القرن الذهبي أثناء هجوم السلطان محمد الفاتح ، وما زالت تستخدم في بعض الدول في العصر الحديث .

وهكذا نجد أن صلاح الدين قد استهدف تقوية الدفاع الساحلي في مرحلة تقوية الأسطول بعد الضعف الذي اعتراه في أواخر العهد الفاطمي وحتى لا يفرض عليه العدو معارك بحرية قبل تجهيز أسطوله .

٣ - الجهاد البحري في فكر صلاح الدين :

ترادف معنى كلمتي القتال والجهاد في آيات القرآن الكريم : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم... سورة البقرة ١٩٠ » و« انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله... التوبة ٤١ » والجهاد بالنفس في الآية الكريمة مرادف للقتال في سبيل الله .

وقد ذهب ابن خلدون الى اعتبار القتال في البحر جهادا في أكثر من موضع في بند « قيادة الأساطيل » المقدمة «... وتكررت ممارستهم للبحر وثقافته ، واستحدثوا بصرامها فشرهوا الى الجهاد فيه وأنشأوا السفن والشواني وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح وأمطوها العساكر المقاتلة لمن وراء البحر من أمم الكفر...» (٣٥) .

وقد عمل صلاح الدين الأيوبي على بث روح الحرب والجهاد في نفوس المسلمين وجعل الأسطول البحري من أدواته الرئيسية في جهاده ضد الغزاة الصليبيين .

ويورد بهاء الدين بن شداد حديثا لصلاح الدين عن الجهاد البحري : « انه متى يسر الله فتح بقية السواحل قسمت البلاد وأوصيت وودعت وركبت هذا البحر الى جزائرهم أتبعهم فيها حتى لا أهني على وجه الأرض من يكفر بالله أو أموت...» (٣٦) لقد كان الجهاد وحيه له والشغف به قد استولى على قلبه وسائر جوانحه بحيث ما كان له حديث الا فيه ولا نظر الا في آله ولا اهتمام الا برجاله ولا ميل الا الى من يذكره ويحث عليه (٣٧) .

وقد ارتبطت الفتوحات البحرية بمبادئ الجهاد في سبيل الله ، وهزوا الى رسول الله ﷺ انه قال : « ان الجهاد في البحر فيه عشرة أمثال الجهاد في البر (٣٨) » .

٤ - السياسة البحرية لصالح الدين في البحر الأحمر :

أطلق العرب على هذا البحر أسماء مختلفة هي نفس أسماء المدن والبلاد المطلة عليه : بحر القلزم (٣٩) (السويس) بحر جده ، بحر عيذاب ، بحر اليمن ، بحر العجاز ، بحر فرعون (تميراً عن قصة فرعون ملك مصر في هذا البحر أثناء مطاردته للنبي موسى الكليم عليه السلام) أما قدماء المصريين فكانوا يطلقون عليه : الأخضر العظيم .

وحيثما ولي صلاح الدين حكم مصر سنة ٥٦٤ هـ / ١١٦٩ م وجه عنايته نحو حماية البحر الأحمر وتجارته وحجابه والأماكن المقدسة المطلة عليه من خطر المستعمر الصليبي الذي كان يحتل سواحل الشام وفلسطين .

اعتمد صلاح الدين في تنفيذ تلك السياسة على أسطوله البحري ، فعمل على تقويته مستغلاً في بنائه أخشاب السنط التي كانت تنمو بكثرة في وادي النيل وصحراء سيناء .

وفي سنة ٥٦٦ هـ / ١١٧٠ م عزم صلاح الدين على احتلال قلعة أيلة (في العقبة) التي تقع على باب البحر الأحمر ومدخله ، وكانت بأيدي الصليبيين ، فمر لها المراكب الحربية في دور صناعة مصر (الفسطاط) ثم نقل أجزاءها وأخشابها مفككة على الجمال إلى ساحل البحر الأحمر حيث تم تركيبها وشحنها بالرجال والآلات ومن هناك « هاجم القلعة المذكورة وفتحها واستباح بالقتل والأسراهلها وملأها بالعدد والعدد وحصنها بأهل الجراد لأنها في ممر حجاج مصر (٤٠) .

وبعد سنوات قليلة من فتح أيلة أرسل صلاح الدين حملة بقيادة أخيه تورانشاه احتلت اليمن سنة ٥٦٩ هـ / ١١٧٣ م ثم بسط نفوذه على العجاز وصار يدعى له على منابر مكة . وكان هدف صلاح الدين من هذا التدخل في البلاد المطلة على البحر الأحمر جنوباً وشمالاً هو : « السيطرة على مداخل هذا البحر وحماية تجارته وحجابه من الخطر الصليبي المرابط في سيناء وجنوب فلسطين » .

وفي سنة ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م حاول الأمير الصليبي أرناط (٤١) (كما عرف في المصادر العربية) Renaud de chatillon صاحب حصن الكرك جنوب فلسطين مهاجمة مكة والمدينة عن طريق البحر « فبنى سفناً حربية حملها على جمال الأعراب المجاورين بكراء اتفق معهم عليه ، فلما بلغ ساحل البحر أكمل انشائها وتأليفها ودفمها إلى البحر ، ثم أوقف منها مركبين عند قلعة أيلة لمنع أهلها من استقاء الماء ، بينما سارت بقية السفن جنوباً نحو عيذاب ، فقتلوا وأسروا وأحرقوا في البحر نحو ستة عشر مركباً وأخذوا بعيذاب مركباً قادماً بالحجاج من جدة وأخذوا في الأسر قافلة كبيرة من الحجاج بين قوص وعيذاب وقتلوا الجميع وأخذوا مركبين فيهما بضائع جاءت من اليمن واستولوا على أطعمة كثيرة من الساحل كانت معدة لميرة الحرمين ، وأحدثوا حوادث لم يسمع في الإسلام بمثلهما ولا وصل قبلهم روسي إلى ذلك الموقع ، فإنه لم يبق بينهم وبين المدينة النبوية سوى مسيرة يوم واحد ٠٠٠ ثم مضوا إلى العجاز يريدون دخول مدينة الرسول وأخراجه من الضريح المقدس وأشاعوا في ذلك

وأجروا ذكره على ألسنتهم (٤٢) ، فلما وصل الخبر الى مصر وبها الملك العادل نائبا عن أخيه صلاح الدين أمر الحاجب حسام الدين لؤلؤ (٤٣) فعمر المراكب بمصر وسار بها برا الى القلزم حيث أنزلها في البحر هناك وشحنها بالرجال ذوي الخبرة والتجربة من أهل الدين والحمية ، مع أنجاد من المفاربة البحرين (٤٤) وسار الى أيله فظفر بالركب الفرنجي عندهما فخرق السفينة وأخذ جندها ثم عدى الى عيذاب ، وشاهد بأهلها العذاب ودلوه على مراكب العدو فتبعها فوقع بها بعد أيام فأوقع بها وواقمها وأطلق المأسورين من التجار ورد عليهم ما أخذ لهم ثم صعد الى البر فوجد أهرايا قد نزلوا منه شمابا ، فركب خيلهم وراء الهاربين وكانوا في أرض تلك الطرق ضاربين ، فحصرهم في شمس لا ماء فيه ، وأسرههم بأسرههم وكان ذلك في أشهر الحج فساق منهم أسيرين الى منى كما يساق الهدي ونحرهما بها كما تنحر البسند وعادا الى القاهرة بالأسرى في ذي الحجة ٥٧٨هـ / ١١٨٢ م (٤٥) .

وقد آثار هذا التدخل الصليبي في البحر الأحمر انتباه سلامين الأيوبيين (والماليك من بدمهم) الى ميناء عيذاب فازداد اهتمامهم به بالمنطقة عموماً .

٥ - السياسة البحرية لصلاح الدين في البحر الأبيض المتوسط :

عند قيام الدولة الأيوبية على أنقاض الدولة الفاطمية ، كان الصليبيون قد استولوا على عسقلان وصور وعكا وغيرها من القواعد البحرية الواقعة على ساحل البحر المتوسط ، الأمر الذي دفع بالسلطان صلاح الدين الى احياء البحرية العربية لمواجهة العدوان الصليبي ، واتخذ اجراءات كثيرة في هذا المجال منها : ديوان الاسطول وزيادة رواتب البحارة وتخصيص الأموال اللازمة للاسطول وتنشيط دور الصناعة لبناء المزيد من السفن وتقوية الثغور وأجهزة الدفاع والحراسة الساحلية وبث روح الحرب والجهاد المقدس في نفوس المسلمين وحصر نقل السلاح والمتاد ، اذ منع الأهالي والتجار من التعامل مع الفرنجة في المواد الحربية وأصدر مرسوماً في هذا الصدد جاء فيه : « . . . واقتضى مرسومنا الشريف أن لا يمكن أحد من نقل سلاح ولا عدة الى جهة البلاد الرومية . ومرسومنا للمقر الكريم أن يتقدم أمره المالي بأن لا يمكن أحد من نقل سلاح ولا عدة الى جهة البلاد المذكورة ، والاحتراز على ذلك كل الاحتراز فيحيط علمه بذلك » (٤٦) .

وبعد عشر سنوات قضاها الأسطول الأيوبي في الاعداد والتدريب قام بمدة عمليات ناجحة ضد العدو في مياه البحر المتوسط وهي :

أ - الغارة على السواحل البيزنطية (٥٧٥ هـ / ١١٧٩ م)

يصفها القاضي الفاضل بأنها كانت غارة لستين شنيأ (٤٧) أشارت على سواحل الامبراطورية البيزنطية وعلى الاسارات الصليبية بساحل الشام ، حيث هبط المجاهدون المسلمون وتوغلوا في داخل أراضيها وأسروا فيها ما يقرب من الألف أسير ، أحضروهم قيد الاسار وغنمت من هذه الغزوة أقوام كانت أعينهم لا تعرف عين الدرهم ولا وجه الدينار (٤٨) .

ب - معركة بحرية قرب الاسكندرية :

كانت معركة بحرية مع سفن العدو ظفر منها الاسطول العربي ببطستين (١٩) كبيرتين استولى عليهما وقادهما الى الاسكندرية مستصحباً ألف رأس من السبي (٥٠) . وقد حدث هذا النصر في الوقت الذي انتصرت فيه جيوش صلاح الدين بالبر عند « مرج عيون » بنواحي مدينة بانياس على الساحل الشمالي . وفي ذلك يقول القاضي الفاضل : « فما أقرب ما بين النصرين في المصرين ، وما أعذب عذاب الفئتين ، وتجريمهما الأمرين ، لقد عم النصر وتساوى فيه البر والبحر » (٥١) ، اذ أنه في شهر آذار ١١٧٨ م / ٥٧٣ هـ سار صلاح الدين قاصداً « سوريا » فنزل دمشق وتنقل من بلد لآخر ونازل الصليبيين في حماة وانتصر عليهم في شهر آب ١١٧٨ م وفي ٩ حزيران عام ١١٧٩ علم صلاح الدين أن الصليبيين قد خرجوا الى الحرب فالتقى بهم وتقاتلوا قتالاً شديداً في موقعة مرج عيون وانتصر المسلمون على الصليبيين وأمرت فرسانهم وانهزم رجالهم وبلغ عدد الأسرى ٢٧٠ ونيفاً عرضوا على صلاح الدين فأمر بنقلهم الى دمشق ، وكان عدد الصليبيين عشرة آلاف فارس وانهم ملكهم جريحاً (٥٢) .

ج - هجوم الأسطول العربي على عكا (١٤ تشرين أول ١١٧٩ م) :

يعتبر القاضي الفاضل ميناء عكا قسطنطينية الفرنج . فتحرك الأسطول العربي من مصر لغزو فلسطين ، التي اعتصم فيها الصليبيون (بعد أن احتلوا مواثيقها في أواخر العهد الفاطمي) ومنازلة أساطيلهم على متن البحار ، وكانت قوة الأسطول الأيوبي قد زادت في تلك السنة واستخدم فيه بحارة من بلاد المغرب ممن سبق لهم غزو الفرنج . وفي يوم ١٤ تشرين أول ١١٧٩ م / ١١ جمادى الأولى ٥٧٥ هـ وصل الأسطول المصري الى ميناء عكا الذي كان يمح بسفن الصليبيين ومراكبهم التجارية فاستولى الأسطول الأيوبي على عدة منها تعطيلها وتكسيرا وأخلى الميناء من الباقي مدة يومين « وهذا ما لم يتم به أسطول مثله في سالف الدهر ، ولا في حالة قوة الامام ولا في ضعف كفر (٥٣) » وما يذكر أن عساكر الأسطول قتلوا بعض رجال قلعة عكا رمياً بالسهام من بعد كبير ، وهذا دليل على الكفاءة العالية في الرماية والقتال .

د - الهجوم على جزيرة ارواد في سنة ٥٧٦ هـ / ١١٨٠ م :

هاجم الأسطول الأيوبي في مصر جزيرة ارواد واستولى عليها ، ومن هناك صار يغير على مدينة انطربلوس (طربلوس) المواجهة لها فخرت مبانيها وأشعل النار فيها (٥٤) .

هـ - في عام ٥٧٧ هـ / ١١٨٠ م ظفر الأسطول العربي الأيوبي ببطسة عظيمة من سفن العدو كانت قادمة من ايطاليا وتحتوي على الفين وخمسمائة نفس من رجال القوم وأبطالهم (٥٥) ، وهذا يمثل من وجهة نظر فن الحرب (قطع خطوط المواصلات البحرية المعادية) .

و - في سنة ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م أصدر صلاح الدين أوامراً إلى الأسطول المصري بالذهاب إلى بيروت فإقلاع اليها ونازلها وأغار عليها ، وسار صلاح الدين فوافاه اليها وضرب الحصار حولها براً وبحراً عدة أيام . وبينما هو كذلك تلقى نبأ نزول جمع من الفرنج في ميناء دمياط ، كما تلقى من مظفر الدين كوكبرى صاحب حران رسالة يطلب فيها سرعة قدومه إلى الفرات ، فقام صلاح الدين من فورهِ وسار إلى الرهس فحاصرها بملكها ثم واصل سيره إلى الرقة فملكها ومنها إلى نصيبين والموصل وسنجار (٥٦) أما بيروت فلم تسقط في قبضة صلاح الدين إلا في السابع من آب ١١٨٧ م / جمادى الأولى ٥٨٣ هـ (٥٧) .

كما قام في نفس العام بفارات على جزيرتي كريت وقبرص والسواحل الجنوبية لآسيا الصغرى ظفر منها بمراكب شحن صليبية كبيرة تحمل أخشاباً إلى عكا ومعها نجارون ليبنوا منها شواني للصليبيين فأمر التجارين ومن معهم وهم نيف وسبعون . أما الأخشاب فقد انتفع بها المجاهدون ، وهذه العملية يمكن تصنيفها أيضاً كقطع لخطوط مواصلات العدو البحرية .

ز - وفي سنة ٥٧٩ هـ / ١١٨٣ م ظفر المسلمون ببطسة مقلعة من الشام فيها: وثلاثمائة وخمسة وسبعون حلجاً منهم خيالة ذوو شكة وازعة وتجار أولو ثروة واسعة (٥٨) .

إن تلك الانتصارات تبين بوضوح أن نشاط الأسطول العربي الأيوبي ضد قوافل العدو وقواعده البحرية في البحر المتوسط خلال السنوات العشر التي سبقت وقعة حطين ، قد عملت على شل حركة إمداداته ومواصلاته البحرية مما ساعد على نجاح خطط صلاح الدين في الشام وانتصاره التاريخي في حطين (تموز ١١٨٧ م / ٥٨٣ هـ) .

٦ - موقعة حطين طريق صلاح الدين إلى تحرير السواحل والقواعد البحرية الشامية :

كان صلاح الدين خلال تلك المدة يعمل على جمع كلمة العرب وتوحيد الممالك العربية المتفرقة ، واستطاع أخيراً أن يكون جبهة عربية متحدة تمتد من بركة غرباً إلى الفرات شرقاً ومن الموصل وحلب شمالاً إلى النوبة واليمن جنوباً (٥٩) . وقد شرح صلاح الدين سياسته هذه في خطاب أرسله إلى الخليفة العباسي المستضيء بالله (١١٧١-١١٨٠ م الخليفة العباسي ٣٣ (٦٠) يقول فيه : « ولو أن أمور الحرب تصلحها الشركة لما عز علينا أن يكون هناك كثير من المشاركين ولا أسامنا أن تكون الدنيا كثيرة المالكين ، وإنما أمور الحرب لا تحتل في التدبير إلا الوحدة ، فإذا صح التدبير لم يحتل في اللقاء إلا العدة » (٦١) .

وجدير بالذكر أن الخليفة المذكور احتجب عند ظهور صلاح الدين .

وكانت الخطوة التالية لهذه الوحدة أن يقوم صلاح الدين بهجوم عام على مملكة الصليبيين في بيت المقدس ، فاتجه بجيوشه إلى قلعة طبريا فحاصرها وسيطر على آبار المياه المجاورة ، وجعل نهر الأردن وراهه . وكان هدفه من ذلك هو استدراج الجيوش الصليبية من ساحل الشام إلى المكان الذي حدده للمركة وهو تل صخري مجاور ، لا مياه فيه وهو « تل حطين » وعرف في بعض المراجع التاريخية بـ « قرون حطين » .

ففي هذا المكان أنزل صلاح الدين بالصليبيين هزيمة فادحة في تموز ١١٨٧ م ٥٨٣ هـ وقتل وأسر منهم عدداً كبيراً حتى قال المؤرخ ابن الأثير : « وكان من يرى القتلى يحسب أن ليس هناك أسرى ومن كان يرى الأسرى يحسب أن ليس هناك قتلى » (٦٢) .

ولقد فتح هذا النصر الطريق إلى بقية الممتلكات الصليبية واختار صلاح الدين أن يبدأ أولاً بالمدن الساحلية ليحرم الصليبيين من قواعدهم البحرية التي تربطهم بالعالم الخارجي وخاصة غرب أوروبا قلب الحركة الصليبية فيصبحوا محصورين داخل بلاد الشام ويسهل القضاء عليهم ، هذا فضلاً عن أن استيلاء صلاح الدين على موانئ الشام سيمنحه من تحقيق الاتصال البحري السريع بين شطري دولته في مصر والشام (٦٣) .

ولقد نظم صلاح الدين تعاون البحرية المصرية مع الجيوش الشامية على استرداد عكا وقيسارية وبيروت وجبيل وعسقلان وغيرها من الثغور الشامية (٦٤) الساحلية ، كما خرج صلاح الدين من نصر حطين بأحراز انتصارات أخرى حرر فيها فلسطين واسترد بيت المقدس في ذكرى ليلة الأسراء والمراج في ٢٧ رجب ٥٨٣ هـ / ١١٨٧ م كما استرد جميع القواعد البحرية الشامية باستثناء صور وطرابلس وناطكية . وقد عبر صلاح الدين عن هذا النصر بقوله في رسالة إلى أخيه تورانشاه باليمن : « وان بلاد الشام اليوم لا تسمع فيها لغواً ولا تأثيماً الا قبلاً سلاماً سلاماً » (٦٥) .

وتجدر الإشارة إلى أنه اعتباراً من معركة حطين عادت المبادرة الاستراتيجية إلى جانب العرب المسلمين وأخذت كفة فن الحرب الإسلامي ترجح على الفن الصليبي حتى تفوق عليه وزال الخطر الصليبي .

٧ - الصراع البحري للسلطان صلاح الدين مع الفزاة الصليبيين بعد تحرير القدس :

أ - أحدث تحرير بيت المقدس وضياع معظم الممتلكات الصليبية رد فعل قوي في غرب أوروبا ، إذ أخذت البابوية تبشر بحملة صليبية جديدة وتحض الملوك والحكام على فض منازعاتهم الداخلية والاشتراك في هذه الحملة . وقد لبى الدعوة ثلاثة من كبار ملوك غرب أوروبا وهم فردريك بربروسا امبراطور ألمانيا وريتشارد (٦٦) قلب الأسد ملك انكلترا وفيليب الثاني ملك فرنسا ، وعرفت هذه الحملة بالحملة الصليبية الثالثة وامتدت ثلاث سنوات (١١٨٩ - ١١٩٢ م) وتعتبر من أكبر الحملات الصليبية في عدد جيوشها وأساطيلها (٦٧) .

وقد بلغت أخبار الاستعدادات لهذه الحملة مسامع صلاح الدين ، ونصح بعض رجاله بتخريب عكا وتدمير أسوارها وإقامة عدد من المراقبين مكانها لخطورة موقعها على المسلمين إذا ما تملكها الصليبيون ، غير أن صلاح الدين كان لا يميل إلى تخريب المدن العامرة (٦٨) ويفضل أن يزيد في استحکامات عكا وبوسائل الدفاع عنها واختار لهذا الأمر الأمير بهاء الدين قراقوش الأسدي الذي سبق أن أدار السور حول القاهرة وبنى قلعة المقطم « فاستدعاه من مصر هو وأساتيد العمل وأنفاره ودوابه وآلاته وأبقاره وفوض إليه عمارة عكا وعينه واليها عليها » . كذلك استدعى حامية من جنود مصر للمشاركة في الدفاع عن هذا الثغر (٦٩) الهام .

ب - حصار عكا :

أخذت حشود الصليبيين وأساطيلهم تنزل تباعاً على عكا في سنة ٥٨٥ هـ / ١١٨٩ م ويقدر عدد سفنهم بما لا يقل عن ٥٥٢ سفينة من مختلف البلاد الأوروبية ، وهذا العدد كان يزيد بكثير على ما كان عند صلاح الدين من سفن حربية . وقد اعترف صلاح الدين بهذا التفوق البحري للعدو في بعض رسائله مثل قوله : « ومن خبر الكفار أنهم الآن على عكا يمدّم البحر بمراكب أكثر عدة من أمواجه ، ويخرج للمسلمين منهم أمرٌ من أجاجه ... فاذا قتل المسلمون واحداً في البر يبعث البحر عوضاً عنه ألفاً » (٧٠) .

على أن صلاح الدين لم يقف ساكناً حتى تكتمل تجمعات العدو حول عكا بل سارع في مهاجمته ، واستطاع فتح الطريق إلى المدينة لامتدادها بالمؤن والأسلحة والرجال ، كما رتب اليزبك الدائم (العرس) لمنع العدو من الخروج من خيامه فانحصر فيها بحيث صار لا يخرج منها أحد الا يقتل أو يجرح (٧١) .

وأظهرت حامية المدينة تحت قيادة قراقوش بطولة وشجاعة تسترعي الانتباه واستمر الوضع على هذا النحو والقتال دائر على عكا إلى أن كثرت جثث القتلى وجيف الدواب من الجانبين ، وقد أفاد الصليبيون من هذا الانسحاب أن تمكنوا من اطلاق الحصار حول المدينة وقطع الطريق إليها (٧٢) .

وهنا نجد البحرية العربية تتحمل عبء الاتصال بحامية المدينة من جهة البحر وامتدادها بالمؤن والأموال والدخائر والرسائل وغير ذلك . ويرى أبو شامة أن السلطان صلاح الدين استدعى الأسطول المصري في أواخر ٥٨٥ هـ / ١١٨٩ م فقدمت خمسون قطعة بقيادة أمير البحر حسام الدين لؤلؤ الذي فاجأ مراكب العدو في مياه عكا وانتصر عليها وهدد شملها وظفر منها بمركبي شحن مملوكتين بالفلال والأموال والرجال ، كما أمد حامية المدينة بما تحتاج إليه من طعام وسلاح (٧٣) .

ويروي سيد علي الحريري بعض التفاصيل عن ذلك القتال فيقول : « وكان صلاح الدين قد ركب في المراكب جميعها وقاتلهم من كل جهة لينشغلوا بقتاله عن قتال الأسطول فيتمكن من دخول عكا فلم ينشغلوا وحرج أسطولهم ، وكانت الناس قد خرجت على جانب البحر تقوية للأسطول وابتاساً له ولرجاله . وقد التقى الأسطولان في البحر والمسكران (يقصد الجيشين) في البر واضطربت نار الحرب واستمرت وباع كل فريق نفسه ودار قتال شديد انجلى عن نصرة الأسطول المصري بعد أخذ مركب منه وقتل من كان بأسطول الصليبيين ونهب ما فيه ودخل الأسطول المصري عكا وكان قد صحبته مراكب من الساحل فيها ميرة وذخيرة ... » (٧٤) وطابت قلوب أهل البلد بذلك .

على أن هذه الميرة لم تلبث أن نفذت بعد قليل مما اضطّر الأمير بهام الدين قراقوش وإلى المدينة إلى الاستنجاد بصلاح الدين من جديد (٧٥) واستمر الأسطول المصري يشق طريقه بنجاح إلى عكا حاملاً إليها مختلف الامدادات . وقد اتخذ من ميناء حيفا في جنوبها

ماوى يختبئ فيه اذا ما اشتد خطر الفرنج في البحر ، وكثيراً ما ارتطمت بعض سفنه بصخور الشاطئ بسبب هيجان البحر في فصل الشتاء وقد اضطر الملك العادل أن يرابط بجيوشه عند ميناء حيفا للاشراف على السفن القادمة من مصر في طريقها الى عكا (٧٦) .

أما في شمال عكا فكانت مدينة بيروت قاعدة الأسطول الشامي ، وكان يوجد على سواحلها في مكان يسمى الزيب أو الزئب طائفة من المسلمين يجهزون السفن الداخلة الى عكا ويقطعون الطريق على الفرنج ، وكان أمير بيروت في ذلك الوقت واسمه عز الدين سامة غزوات كثيرة في البحر ضد مراكب العدو المارة ببيروت في طريقها الى عكا ، فغنم هو ورجاله مغانم كثيرة ، ويؤثر عنه أنه استولى على خمس سفن من أسطول ملك انكلترا ريتشارد قلب الأسد كانت مملوءة خيلاً ورجالاً ونساءً وأموالاً (٧٧) .

وكان السلطان صلاح الدين قد أمر نواب الاسكندرية بتجهيز سفن كبار وتمييزها بالفلال والأقوات وتسيرها الى عكا ولكنها أبطأت عن الموعد المطلوب مما أضر بالمقيمين بمدينة عكا . وفكر صلاح الدين فيما يتجمل به الفرض فكتب الى متولي بيروت عز الدين سامة ، فجهز بطسة كبيرة مملوءة وأركبها جماعة على زبي الفرنج مسوحي اللحي وأصحابهم صلباناً وخيل بهم رهباناً ، وكانت هذه البطسة من الفرنج مأخوذة وهي بساحل بيروت منبودة ، فأمر السلطان صلاح الدين بتزيمها وتتميمها ، فملئت بالشحوم واللحوم وأرجمائة حرارة وأحمال من النشاب والنفط ورتب فيها رجال مسلمون ونصارى من أهل بيروت وأرادوا أن تتشبه ببطس العدو في البحر ، فشدوا زئانير واستصحبوا خنازير وساروا بها في البحر بمراكب الفرنج مختلطين ، الى معادنتهم ومجاذبتهم منبسطين (٧٨) .

ويذكر ابن شداد : (٧٩) « واعترضهم في الحراقات (يقصد سفن الصليبيين وقالوا : « نراكم قاصدين البلد » واعتقدوا أنهم منهم فقالوا : « ولم تكونوا قد أخذتم البلد ؟ » فقالوا : « لا لم نأخذ البلد بعد » فقالوا : « نحن نرد القلوع الى المسكر ووراءنا بطسة أخرى في هوائنا ، فأندروهم حتى لا يدخلوا البلد ، وكان وراءهم بطسة فرنجية قد اتفقت معهم قاصدين المسكر ، فنظروا فرأوها فقصدها ليندروها ، فاشتدت البطسة الاسلامية في السير واستقامت لها الريح حتى دخلت الميناء وكان ذلك في العشر الأخير من شهر رجب ٥٨٦ هـ » (٨٠) . بذل صلاح الدين كل ما بوسعه لانقاذ عكا فأرسل في سنة ٥٨٦ هـ / ١١٩٠ م سفيراً من قبله هو الأمير عبدالرحمن بن منقذ الى خليفة المغرب يعقوب المنصور الموحد يطلب اعانته بالأساطيل البحرية لتحول بين أساطيل الأعداء وبين امداد أساطيلهم في الشام . وعلى الرغم مما قيل من أن المنصور رفض هذا الطلب لأن صلاح الدين لم يلقيه في رسالته بلقب أمير المؤمنين (٨١) أي لم يعترف بخلافة الموحدين ، فقد ذهب بعض المؤرخين المغاربة الى أن المنصور قد أرسل لصلاح الدين مئة وثمانين سفينة حربية لمنع الصليبيين من سواحل الشام (٨٢) . وكيفما كان الأمر فإنه يلاحظ أن أساطيل الموحدين في ذلك الوقت كانت هي الأخرى تجابه أخطاراً جسيمة في مياه المحيط الأطلسي غربي الأندلس ، حيث كانت أساطيل الألمان والانكليز والمغلمنك (سكان الأراضي الهولندية) المتجهة الى الشام ، كثيراً ما ترسو في الموانئ البرتغالية

وتعاون ملك البرتغال سانشو الأول في مهاجمة جيرانه المسلمين في غرب الأندلس لهذا كان على
على أسطول الموحدين أن يعمل على حماية هذه الأطراف المغربية الإسلامية من هذا الخطر
الصليبي (٨٣) .

وفي أوائل سنة ١١٩١ م اشتد ضغط الصليبيين على عكا وعظمت شكاية حامية المدينة
من طول المقام بها ومعاناة التعب والسهر وملازمة القتال ليلاً ونهاراً ، وقرر صلاح الدين
تجديد حامية المدينة بواسطة أسطوله (أي تبديل القوات أو تبديل المناوبة القتالية في الظروف
الحديثة) .

إلا أن هذه العملية لم تتم بنجاح بسبب صعوبة الظروف التي تمت فيها وتكالب العدو
على المدينة من كل ناحية . ويعلق كل من ابن الأثير وأبي شامة على ذلك بقوله : ودخل إليها
عشرون أميراً عوض ستين ، فكان الذين دخلوا قليلاً بالنسبة إلى الذين خرجوا ، فلا جرم أن
وقع الوهن وقضى الأمر (٨٤) .

ويذكر ابن شداد في هذا المجال تحت عنوان إدخال البديل إلى البلد : « ولما هاج البحر
وأمنت هائلة مراكب العدو ورفع ما كان له في البحر من الشواني إلى البر ، اشتغل السلطان
- رحمة الله عليه - في إدخال البديل إلى عكا ، وحصل المرة والدخائر والنفقات والمدد إليها
وأخراج من كان بها من الأمراء لمظم شكائهم من طول المقام بها ومعاناة التعب والسهر ،
وملازمة القتال ليلاً ونهاراً ، فكان مقدم البديل الداخل من الأمراء هو الأمير سيف الدين علي
المشطوب ، دخل في يوم الأربعاء السادس عشر المحرم من شهر سنة ٥٨٧ هـ وفي ذلك اليوم
خرج المقدم الذي كان بها وهو الأمير حسام الدين أبو الهيجاء وأصحابه ومن كان بها من
الأمراء ودخل مع المشطوب خلق من الأمراء وأعيان من الخلق ، وتقدم إلى كل من دخل أن
يصحب معه ميرة سنة كاملة (٨٥) .

هذا وقد زاد الموقف حرجاً احتلال ملك انكلترا ريتشارد لجزيرة قبرص من أيدي
البيزنطيين في نفس تلك السنة ١١٩١ م ومن ثم صارت قبرص قاعدة بحرية جديدة للصليبيين
ومركزاً دائماً لتأمين أماناتهم في الشرق العربي .

وقد أثار هذا الحادث موجة من الفرح والحماسة في نفوس الصليبيين فشددوا هجماتهم
على عكا واضطرت حامية المدينة أن توجه آخر نداء بالحمام الزاجل إلى صلاح الدين يقولون
فيه : « إننا قد بلغ منا العجز إلى هاية ما بعدها إلا التسليم ، ونحن في الغد ثامن الشهر (جمادى
الأولى سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م أن لم تملوا شيئاً نطلب الأمان ونسلم البلد (٨٦) .

ولم تنجح جميع المحاولات العسكرية التي بذلها صلاح الدين لانقاذ عكا فاضطر
قائدها قراقوش إلى الاستسلام في تموز ١١٩١ م بعد مقاومة دامت سنتين تقريباً .

ج - ثم وأصل الملك ريتشارد زحفه جنوباً بحذاء الساحل وأساطيله تسير بجوارره في
البحر واستطاع أن يستولي على فلسطين من عكا إلى يافا ثم انحدر جنوباً نحو حقلان
وحشي صلاح الدين على مصر من أطماع الصليبيين خصوصاً وأن ملك انكلترا ريتشارد

قد صرح بذلك مراراً وحصل على كثير من الجمال والظهر لهذا الغرض (٨٧) . واضطر صلاح الدين الى تخريب عسقلان فحرم الصليبيين من هذه القاعدة البحرية التي كان من الممكن استغلالها في مهاجمة مصر ومثلما فعلوا بمد سقوطها في أيديهم من قبل سنة ١١٥٣ على عهد الفاطميين . وهكذا استطاع صلاح الدين أن يحتفظ بمرافق المسالك الشرقية المؤدية الى مصر (٨٨) .

د - وحاول ريتشارد قلب الأسد أن يسترجع بيت المقدس ولكنه فشل تماماً واضطر أن يعقد « صلح الرملة » مع صلاح الدين في تشرين الثاني ١١٩٢ م/ ٥٨٨ هـ وأهم شروطه أن يحتفظ الصليبيون بالمدن الساحلية من صور الى يافا ويبقى بيت المقدس تحت الحكم الاسلامي (٨٩) .

وقام صلاح الدين عقب هذه الهدنة بالعمل على خلاص أصحابه من الأسر ومنهم بهاء الدين قراقوش والي عكا ثم تفقد الثغور الشامية فزار صيدا وبيروت وعاد الى دمشق حيث وافته المنية في سنة ٥٨٩ هـ/ ١١٩٣ م ودفن هناك ومعه سيفه الذي كان معه في الجهاد ليتوكل عليه الى الجنة (٩٠) .

هـ البطولات البحرية العربية خلال معارك عكا :

ظهرت خلال معارك عكا بطولات عديدة نذكر منها :

بطولات الضفدع البشري عيسى العوام :

كان يشد على وسطه الرسائل والذهب ثم يفوس ليلا في البحر على غرة من العدو ويخرج من الجانب الآخر من مراكب العدو ، ويدخل عكا حيث يسلم الرسائل الى رجال الحامية بينما كان الذهب يصرف نفقة للمجاهدين . وقد ذكر ابن شداد : « ومن نوادر هذه الواقعة ومحاسنها أن عواماً مسلماً كان يقال له عيسى وكان يدخل الى البلد بالكتب والنققات على وسطه ليلا ، على غرة من العدو وكان يفوس ويخرج من الجانب الآخر من مراكب العدو وكان ذات ليلة شد على وسطه ثلاثة أكياس فيها ألف دينار وكتب للمسكر وعام في البحر فجرى عليه أمر أهلكه وأبطأ خبره عنا ، وكانت عادته أنه اذا دخل البلد طار طير عرفنا بوصوله ، فأبطأ الطير ، فاستشعر الناس بهلاكه . ولما كان بعد أيام بينما الناس على طرف البحر في البلد ، واذا البحر قد قذف اليهم ميتاً خريقاً فافتقدوه فوجدوه عيسى العوام ووجدوا على وسطه الذهب وشمع الكتب ، وكان الذهب نفقة للمجاهدين ، فما رؤي من أدى الأمانة في حال حياته وقد أداها بعد وفاته الا هذا الرجل ، وكان ذلك في المشرق الأخير من رجب ٥٨٦ هـ ، (٩١) .

بطولة الأمير مجاهد جمال الدين :

تخلفت سفينة الأمير مجاهد جمال الدين محمد بن أرككز عن بقية الأسطول المصري فأحاطت بها مراكب العدو واضطر ملاحوها الى القفز في الماء طالبين النجاة بأنفسهم بينما

ظل أميرهم يقاتل ويقاوم ، فمرض عليه الصليبيون الأمان اذا استسلم لهم فقال : « ما أضع يدي الا في يد مقدمكم الكبير ، فلا يخاطر الخطير الا مع الخطير » فجاء اليه المقدم وظن أنه قد حصل له الأسير ، فعاقره وعانقه وقوي عليه وما فارقه ، ووقعا في البحر وهرقا وترافقا ، وعلى طريق الجنة والنار افترقا « (٩٢) » .

بطولة يعقوب الحلبي :

خرج يعقوب الحلبي من بيروت على رأس سفينة كبيرة (بطسه) مشحونة بالآلات والميرة والرجال لاسداد حامية عكا فاعترضه ملك انكلترا ريتشارد قلب الأسد وحاصره بسفنه التي كانت تبلغ الأربعين قطعة فقاتلهم المسلمون قتالا عنيفا وأحرقوا لهم سفينة كبيرة غرقت بما فيها ولما تكاثر العدو على سفينة المسلمين وكاد أن يستولي عليها قال المقدم يعقوب : « والله لا نقتل الا عن عز ولا نسلم اليهم من هذه البطسة شيئا » ثم حطموا جوانب البطسة بالماول حتى فتحوها فامتلات ماء وغرق جميع من فيها وما فيها ولم يظفر العدو منها بشيء (٩٤) .

وتلف العدو بعض من كان فيها وأخذوه الى الشواني من البحر وخلصوه من الفرق ومثلوا به وأنفذوه الى البلد ليخبرهم بالوقعة . . . والسلطان يتلقى ذلك بيد الاحتساب في سبيل الله تعالى والصبر على بلائه (٩٥) .

بطولة بحارة البطس العربية القادمة من مصر :

ذكر ابن شداد : « لما كان العشر الأوسط من شعبان ٥٨٦ هـ كتب بهاء الدين قراقوش وهو والي البلد ، والمقدم على الأسطول وهو الحاجب لؤلؤ يذكران للسلطان : « لم يبق بالبلد ميرة قدر يكفي البلد الى ليلة النصف من شعبان لآخر » فأمرها يوسف (يتصد السلطان صلاح الدين) في نفسه ولم يبدها لخاص ولا عام خشية الشيوع والبلوغ الى العدو ، ويضعف به قلوب المسلمين . وكان السلطان قد كتب الى مصر بتجهيز ثلاث بطس مشحونة بالآلات والادام والمير وجميع ما يحتاج اليه في الحصار ، بحيث يكفيهم ذلك طول الشتاء ، وأقلمت البطس الثلاث من الديار المصرية ولجبت في البحر تتوخى النوتية بها الريح التي تحملها الى عكا ، فطابت لهم الريح حتى ساروا ووصلوا الى عكا ليلة النصف من شعبان المذكور وقد فنيت الأزواد ولم يبق عندهم ما يطعمون الناس في ذلك اليوم ، وخرج عليها أسطول العدو فقاتلها ، والمسائر الاسلامية تشاهد ذلك من الساحل والناس في تهليل وتكبير ، وقد كشف المسلمون رؤوسهم يبتهلون الى الله تعالى في القضاء بتسليمها الى البلد ، والسلطان رحمه الله على الساحل كالأودة الشكلي يشاهد القتال ويدعو الى ربه بنصره ، وقد علم من شدة القوم ما لم يعلمه وفي قلبه ما في قلبه والله يشهته ، ولم يزل القتال حول البطس من كل جانب والله يدفع عنها والريح تشتد والأصوات قد ارتفعت من الطائفتين والدعاء يغرق العجب حتى وصلوا بحمد الله تعالى سألين الى ميناء البلد ، وتلقاهم أهل عكا تلقي الأمطار عن جذب ، وأمازوا ما فيها ، وكانت ليلة بليال ، وكان دخولها عصر يوم الاثنين رابع عشر شعبان من السنة المذكورة . »

٨ - فن الحرب البحرية في معارك صلاح الدين : (١٩٤)

ان درامة الهجوم على عكا وتحرير السواحل والقواعد الشامية ١١٧٩ م ودراسة حصار عكا وسقوط السواحل الشامية بأيدي الصليبيين ١١٩١ م من وجهة نظر فن الحرب البحرية ومكانة الأسطول البحري في الفكر العسكري للناصر صلاح الدين الأيوبي تقودنا الى الاستنتاجات التالية :

أ - لم يكن صلاح الدين يقاتل بشكل عشوائي بل كان يضع مخططا للقتال ويدرسه بدقة وهناية ثم يتحرك بحسبه (١٩٥) .

ب - ان عملية الهجوم على عكا ١١٧٩ م هي جزء من استراتيجية وضمها صلاح الدين افتتح بها الساحل الشامي ، اذ كانت غايته الأولى فتح بيت المقدس واستعادته من الصليبيين لكنه لم يبدأ بفتحه مباشرة بعد انتصار حطين خشية أن يحرك ويشير الغرب الأوروبي ضده فيفشل بل رأى أن يبدأ بفتح المدن الساحلية فيضمها اليه ويبعد الصليبيين عنها وبذلك يفقد القوات التي تحتل بيت المقدس امكانية وصول امدادات غربية عن طريق البحر . وفقدان الأمل هذا هو الذي يساعده على فتح بيت المقدس دون اراقة دماء أو فقدان أحد من جنوده، وقد أثبت التاريخ بعد نظره الاستراتيجي (٩٦) وهكذا فان التكامل في التخطيط العسكري بين الجبهة البرية والجبهة البحرية قد ساعد على تحرير القدس ، وقد ظهر بعد نظره الاستراتيجي أيضاً في موقعة حطين اذ وضع خطته وفرض على العدو زمن المعركة ومكانها وشروطها ، كما ظهر ذلك في تقوية الدفاع الساحلي في مرحلة تقوية الأسطول .

ج - قاد صلاح الدين خلال الهجوم على عكا ١١٧٩ م عمليات بحرية مشتركة شارك فيها الأسطول البحري والقوات البرية في عملية مركبة شملت :

د - تدمير قوى العدو البحرية في البحر وهذا نوع من أنواع العمليات البحرية من منظور فن الحرب البحرية الحديثة .

هـ - اختراق الحصار البحري لتموين القوات المحاصرة .

و - التعاون بين القوات البحرية والقوات البرية في الأعمال القتالية المشتركة واستخدام الأسطول البحري لذلك من مصر للتعاون بين مصر والشام في قتال العدو الصليبي ، وهذا تعاون على المستوى الاستراتيجي والعملياتي .

ز - استخدام الخداع والتمويه في الأعمال القتالية البحرية .

ح - لجأ صلاح الدين الى تبديل القوات المحاصرة المنهكة بقوات جديدة عن طريق البحر لاستمرار السمود وهو نوع من تبديل المناوبة القتالية وبالرغم من أن تلك الخطة لم يكتب لها النجاح بسبب الظروف الجوية والعسكرية القاسية ، الا أن ذلك يدل على المستوى العالي في التفكير العسكري لصلاح الدين الأيوبي .

ط - اعتمد صلاح الدين على شجاعة وتضحية البحرية العربية وعقيدة الجهاد في قتالها ضد عدو يفوقها قوة وكثرة واعتمد في المقاومة على عنصرى المفاجأة والحيلة مع صدق العزيمة . وفي هذا الصدد يقول صلاح الدين نفسه في احدى رسائله : « وكان عدد مراكبهم كبيراً ولكن لقيناهم بأصدق منهم عزيمة والقليل مع العزم الصادق كثير » (٩٧) .

ط - ابتكار مبدأ استخدام الضفادع البشرية للاتصال في حالة الحصار ولاختراق منطقة حشد اسطول العدو .

ي - اثبت صلاح الدين أن الوحدة قوة ، فوجد الصفوف العربية ، ووجد امكاناتها البرية والبحرية والاقتصادية وبث روح الحرب وعقيدة الجهاد فصدد العرب في وجه الأطماع الصليبية .

□ خاتمة :

نرى مما تقدم أن الحملة الصليبية الثالثة قد فشلت في تحقيق هدفها الرئيسي وهو استرداد الأماكن المقدسة في فلسطين من المسلمين الا انها في الوقت نفسه استطاعت أن تسيطر على معظم شواطئ الشام بما فيها من مواضع ومثل صور وحيفا وقيسارية وأرسوف (٩٨) ويافا فضلاً عن عكا التي هدت المنفذ الرئيسي لمملكة بيت المقدس الصليبية على البحر المتوسط (٩٩) الى أن استطاعت دولة المماليك البحرية (١٢٥٠ - ١٣٨٢ م) أن تقضي على دولة الصليبيين في الشام وتطردهم منه نهائياً سنة ١٢٩١م (١٠٠) .

ولا شك أن البحرية العربية قد خسرت كثيراً من جراء ضياع معظم سواحلها وقواعدها الشامية ، وفقد العرب سيطرتهم على البحر المتوسط منذ قيام الحركة الصليبية وتمكنت أوروبا الغربية من السيطرة على سواحل هذا البحر وجزره وتجارته بحيث صار بحراً أوروبياً . وقد اعترف ابن خلدون بهذا التحول بقوله : « لما قام صلاح الدين يوسف بن أيوب ملك مصر والشام باسترجاع ثغور الشام تتابعت أساطيلهم بالمدد لتلك الثغور من كل ناحية ، فأمدهم بالعدد والأقوات ولم تقاوم أساطيل الاسكندرية لاستمرار الغلب لهم من ذلك الجانب الشرقي من البحر وتعددت أساطيلهم فيه ، وضعف المسلمين منذ زمن طويل عن ممانعتهم هناك . ولم يكن سلطان الفرنج على غرب البحر المتوسط بأقل منه على شرقه ، فلقد ملكوا الجزائر التي بالجانب الغربي من البحر الرومي وقويت ريحهم في بسط هذا البحر واشتدت شوكتهم وكثرت فيه أساطيلهم ، وتراجعت قوة المسلمين فيه الى المساواة معهم ، ثم تراجعت بعد ذلك قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الروم ونسيان عوائد البحر » . وصار المسلمون فيسه كما الأجانب الا قليلا من أهل البلاد الساحلية (١٠١)

وزاد الطين بلة أن وفاة صلاح الدين قادت الى وقوع خلافات ومنازعات بين أبناء البيت الأيوبي مما أضعف المقاومة العربية بصورة عامة .

كان صلاح الدين من الحكام القلائل الذين أدركوا قيمة السلاح البحري في جهاد الصليبيين وتأمين سلامة بلاده (١٠٢) وشكل الجهاد البحري مكانة هامة في استراتيجيته العسكرية التي اعتمدت على العوامل الأساسية التالية :

أ - الوحدة العربية والتعاون بين الأقطار العربية في المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية في الصراع مع العدو (القاعدة المادية والبشرية لانطلاقته) .

ب - قوة الاسطول البحري والمناورة الاستراتيجية والعملياتية بالقوات والعتاد بين مصر والشام .

ج - عقيدة الجهاد الذي استولى على قلبه وسائر جوانحه بحيث ما كان له حديث الا فيه ولا نظر الا في آله ولا اهتمام الا برجاله ولا ميل الا الى من يذكره (١٠٣) وإيمانه بالجهاد البحري الذي وضعه نصب عينيه في أفقه البعيد .

و بعد صلاح الدين قل الاهتمام بالأسطول وصار لا يفكر في أمره الا عند الحاجة اليه ، فاذا دعت الحاجة الى تجهيزه طلب له الرجال وقبض عليهم من الطرقات وقيّدوا بالسلاسل نهاراً وسجنوا في الليل حتى لا يهربوا ، فصارت خدمة الأسطول عاراً يُسبب به الرجل بعد ما كان خدام الأسطول يقال لهم : المجاهدون في سبيل الله والغزاة في أعداء الله ، ويتبرك بدعائهم الناس (١٠٤) .

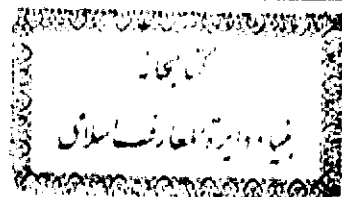


□ العواشي :

- ١ - حول الوظائف العربية للقلاع الصليبية وأشكالها : راجع فن الحرب عند الصليبيين في القرن الثاني عشر (ر . س . سنجل : ترجمة وليد جلاذ ص ٢٩٩ - ٣٦٤ .
- ٢ - بهاء الدين بن شداد : (النوادر السلطانية والمعاصر اليوسفية) ص ٩٧ (وزارة الثقافة السورية) .
- ٣ - نفسه ص ٩ .
- ٤ - شحنة البلد : من أقامهم الملك لضبطها (الشرطة) .
- ٥ - ابن خلكان : (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) تحقيق الدكتور احسان عباس جزء ٧ ص ١٢٩ .
- ٦ - بهاء الدين بن شداد : (النوادر السلطانية والمعاصر اليوسفية) (وزارة الثقافة) ص ٤٤ .
- ٧ - نفسه ص ٤٦ .
- ٨ - أبو شامة : (تاريخ الروستين في اخبار الدولتين) جزء ١ ص ١٤٥ (بيروت - دار الفيل) .
- ٩ - أبو المعاصر بن نوري يردى الاتاكي : (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة) ج ٦ ص ٣ (القاهرة دار الكتب المصرية) .
- ١٠ - ابن فاضي شهبة : (الكواكب الدرية في السيرة النورية) تحقيق محمود زايد (بيروت دار الكتاب الجديد) ص ١٧٨ .
- ١١ - المرجع السابق : ص ٦٧ - ابن شداد ص ٥٠ .
- ١٢ - ابن شداد : ص ٥٠ .
- ١٣ - ابن واصل : (مفرج الكروب في اخبار بني ايوب) ج ١ ص ١٧٤ .

- ١٤ - ارشيبالد لويس : القوى التجارية والبحرية في حوض المتوسط من ٢٨٢ - ٢٨٣ - ترجمة احمد محمد عيسى .
- ١٥ - المقرئزي : المواظف والاعتبار في ذكر الفطط والآثار ج ٣ من ١٩٤ وعلى حسن : مصر في العصور الوسطى ص ٣٥٨ .
- ١٦ - وهو ما يعرف اليوم بالاركان .
- ١٧ - العمار : السفن .
- ١٨ - المقرئزي : السلوك لمعرفة دول الملوك ج ١ من ١٠٧-١٠٨ .
- ١٩ - أبو شامة : كتاب الروضتين في اخبار الدولتين النورية والصلاحية ج ١ من ٢٦٩ .
- ٢٠ - هبائي وسالم : ص ٢٠٢ ، راجع المقرئزي نفس المرجع ج ١ ص ٧٣ .
- ٢١ - البطالون من الامراء والاجناد هم العاطلون من اعمال الدولة ووظائفها لاسباب ودوافع مختلفة .
- راجع المقرئزي / السلوك ج ١ ق ١ ص ٧٣ حاشية ٤ .
- ٢٢ - اليزك ، الايزاك : العراس .
- ٢٣ - الأبدال بمعنى البديل الذي يعمل محل العرس .
- ٢٤ - الديدبان : كلمة فارسية الاصل (ديدبان) ومعناها المراقب او العارس وتعلمي ايضاً مكان المراقبة في موضع مرتفع .
- ٢٥ - القلقشندي : صبح الامشى ج ٧ ص ٢٠٤ ج ١٠ ص ٢١٢ .
- ٢٦ - هـ احمد مختار الهبائي / دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ص ٣٠١ .
- ٢٧ - د هبائي د ه سالم : تاريخ البحرية الاسلامية في مصر والشام ص ٢٧٥ .
- ٢٨ - أبو شامة : كتاب الروضتين ج ١ ق ١ ص ٦٨٩ .
- ٢٩ - المقرئزي : السلوك ج ١ ق ١ ص ١١١ .
- ٣٠ - خصص الزيارة الثانية لتعمير الاسطول وتسليحه وشحنه بالرجال ، أبو شامة ج ١ ق ٢ ص ٦٨٩-٦٩٠ .
- ٣١ - أبو شامة : ج ١ ق ١ ص ٦٨٩ - ٦٩٠ .
- ٣٢ - عبداللطيف الهمداني : كتاب الاقامة والاعتبار ص ٢٨ .
- ٣٣ - جميل خانكي : تاريخ البحرية المصرية ص ١٥٧ .
- ٣٤ - المقرئزي : المواظف والاعتبار في ذكر الفطط والآثار ج ١ ص ٢١٥ .
- ٣٥ - مقدمه ابن خلدون - بند قيادة الاساطيل : ص ٢٥٣ .
- ٣٦ - ابن شداد : النور السلطانية والمعاصرني الیوسلفية (سيرة صلاح الدين الايوبي - مستخرج وزارة الثقافة عن الكتاب الاساسي : تحقيق الدكتور جمال الدين الشيبان) ص ٢٥ انظر البلاذري : فتوح البلدان ص ١٩٣ وخانكي ص ١١٨ .
- ٣٧ - نفسه : ص ٢٢ - ٢٣ .
- ٣٨ - الامسي شكيب ارسلان : تاريخ فزوات العرب ص ١٠٨ .
- ٣٩ - فلزم الشيء : ابتلمه .
- ٤٠ - محمد حمدي المناوي : الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي ص ٢٢٩ .
- ٤١ - بعد انتصار حطين كان ارنط بين الاسرى (اني جانب الملك جفري واخيه) فاستعصره صلاح الدين وقال له : ها انا انتصر لعمد عليه الصلاة والسلام ، ثم عرض عليه الاسلام فلم يفعل ، ثم سئل النجماء (خنجر مقوس ، بالفارسية) وضربه بها فعل كتفه وتم عليه من ضروري على باب الغيمية (ابن شداد ص ١٠٣ - ١٠٤) وقمة حطين .
- ٤٢ - المقرئزي السلوك : ج ١ ص ٧٩ .
- ٤٣ - كان ارمني الاصل اشهر اسلامه وبعينه صلاح الدين الايوبي مقدماً للاسطول (اي قائداً للاسطول) .
- ٤٤ - أبو شامة : كتاب الروضتين ج ٢ ص ٣٥ - ٣٧ .

- ٤٥ - المقرئزي : (كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ج ١ ص ٧٨-٧٩) ، وسيد علي العريزي - كتاب الأخبار السنيسة في الحروب الصليبية ص ١٤٠ .
- ٤٦ - القلقشندي : صبح الأمشي ج ٧ ص ٢٥٥ ، تركت الصياغة دون أي تعديل .
- ٤٧ - الشيني : جمعها شواني وهو مركب حربي كبير ذو أبراج وقلاع يستعمل للدفاع والهجوم ويجهز في أيام الحرب بالسلاح والتفطية ويعشد بالمقاتلة والجنود البحرية متوسط ما يعمله الشيني الواحد في الأسطول العربي الإسلامي ١٥٠ رجلا ويجد في مئة مجداف .
- ٤٨ - أبو شامة : كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية ج ١ ص ١١ .
- ٤٩ - البطسة : مركب كبير العجم يستخدم لنقل الجنود .
- ٥٠ - سيد العريزي : الأخبار السنيسة في الحروب الصليبية ص ١٣٤ .
- ٥١ - أبو شامة : المرجع السابق ج ٢ ص ٩ .
- ٥٢ - خانكي ص ١٤٧ - ١٤٨ ، العريزي : نفسه .
- ٥٣ - أبو شامة : نفس المرجع ج ٢ ص ١٢ - ١٤ سيد علي العريزي : نفس المرجع ص ١٣٦ .
- ٥٤ - الباز العريزي : مصر في عصر الأيوبيين ص ١٧٤ .
- ٥٥ - أبو شامة : كتاب الروضتين ج ٢ ص ٢٧ .
- ٥٦ - العريزي : ص ١٢٩ .
- ٥٧ - خانكي : ص ١٤٩ .
- ٥٨ - أبو شامة : المرجع السابق ص ٤٨ ج ٢ .
- ٥٩ - أحمد مختار العبادي ، السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام ص ٢٧٩ .
- ٦٠ - المنجد في اللغة والآداب والعلوم ص ٤٩٥ .
- ٦١ - أبو شامة : ج ٢ ص ٤٨ .
- ٦٢ - ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ١١ ص ٢٢٤ .
- ٦٣ - المقرئزي : السلوك ج ٢ ص ٩٣ ، ٩٦ .
- ٦٤ - فتح مكا : ربيع الآخر ٥٨٣ هـ - فتح بيروت : جمادى الأولى ٥٨٣ هـ - فتح عسقلان : جمادى الآخرة فتح انطربوس : جمادى الأولى ٥٨٤ هـ - فتح جبلة : جمادى الأولى ٥٨٤ هـ - فتح اللاذقية : جمادى الأولى ٥٨٤ هـ - المرجع : ابن شداد : النوادر السلطانية والحاسن اليوسفية .
- ٦٥ - القلقشندي : صبح الأمشي ج ٧ ص ٢٤ .
- ٦٦ - هو ريتشارد بلانتا جنيت Richard plantagenet حكمت أسرته بريطانيا وكان متفوقا في الأساليب التكتيكية : فن الحرب عند الصليبيين ر. سي سميل ترجمة وليد جلاص ص ٢٩٥ .
- ٦٧ - عمر كمال توفيق : مملكة بيت المقدس الصليبية ص ٢٠١ .
- ٦٨ - أبو شامة كتاب الروضتين ج ٢ ص ١٩٢ .
- ٦٩ - أبو شامة ج ٢ ص ١٢٥ - ١٢٨ .
- ٧٠ - القلقشندي : صبح الأمشي ج ٧ ص ١٢٧ - ١٢٨ .
- ٧١ - أبو شامة : المرجع السابق ج ٢ ص ١٤٢ .
- ٧٢ - هياضي وسالم : ص ٢٨٤ .
- ٧٣ - أبو شامة : ج ٢ ص ١٤٨ ، ١٥٤ ، ابن واصل : مفرج الكروب ج ٢ ص ٣٠٥ .
- ٧٤ - سيد علي العريزي : ص ١٨٤ ، انظر أيضا ابن شداد ص ١٧٩ - ١٨٠ .
- ٧٥ - أبو شامة ج ٢ ص ١٦١ .
- ٧٦ - أبو شامة : ج ٢ ص ١٨١ - ١٨٢ .





- ٧٧ - نفسه : ج ٢ ص ١٨٣ - ١٨٤ .
- ٧٨ - نفسه : ج ٢ ص ١٦١ .
- ٧٩ - لاحظ الصياغة : تركت كما وردت في النص الأصلي دون تعديل وهناك بعض المراجع أدخلت تعديلات على صياغة بعض الجمل لتصبح أكثر ملاممة من الناحية اللغوية ، مع المحافظة على المضمون .
- ٨٠ - ابن شداد : ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- ٨١ - أبو شامة : ج ٢ ص ١٧٥ وما بعدها .
- ٨٢ - السللاوي الناصري : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ج ٢ ص ١٦٢ - ١٦٣ .
- ٨٣ - ابن هذاري : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ج ٤ ص ١٧٥ .
- ٨٤ - أبو شامة : ج ٢ ص ١٨٠ - ١٨٢ سعيد عاشور : الحركة الصليبية ج ٢ ص ٨٦٢ .
- ٨٥ - ابن شداد : ص ٢٣٣ - ٢٣٤ (وزارة الثقافة : مستخرج من الكتاب الأصلي تحقيق جمال الشيبان : النوادر السلطانية والمعاسن اليوسفية) .
- ٨٦ - ابن شداد : (كتاب النوادر السلطانية والمعاسن اليوسفية) تحقيق جمال الشيبان ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .
- ٨٧ - أبو شامة : ج ٢ ص ١٩٩ - ٢٠٠ .
- ٨٨ - البار البريني : مصر في عصر الأيوبيين ص ١٨٦ .
- ٨٩ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ج ٢ ص ٨٩٨ .
- ٩٠ - أبو شامة : ج ٢ ص ٢١٥ .
- ٩١ - ابن شداد : ص ٢٠٦ .
- ٩٢ - أبو شامة : ج ٢ ص ١٦٢ .
- ٩٣ - جمع بئسة : نوع من السفن (سبق شرحها) .
- ٩٤ - ابن واصل : مفرج الكروب ج ٢ ص ٣٥١ .
- ٩٥ - ابن شداد : ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .
- ٩٤ م - تجدر الإشارة الى ان مسألة فن الحرب البحرية في مرحلة الفزوة الصليبي لم تدرس كموضوع مستقل بالرغم من ان الفزوة قد بدأ من طريق البحر وانحصر أيضا من طريقه حتى ان كتاب ر. سي. سميل (فن الحرب عند الصليبيين في القرن الثاني عشر) وهو أحدث كتاب يعالج هذا الموضوع ، لم يتطرق لأي جانب من جوانب فن الحرب البحرية في تلك المرحلة .
- ٩٥ م - الفكر الاستراتيجي العربي : العدد ١٩ ص ٢٢٧ .
- ٩٦ - نفسه .
- ٩٧ - ابن واصل : مفرج الكروب ج ٢ ص ٣٥١ .
- ٩٨ - عثليت حاليًا وهو ميناء بحري شمال يافا .
- ٩٩ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ج ٢ ص ٩٠٢ .
- ١٠٠ - المقرئزي : الخطط ج ١ ص ٢٠٢ .
- ١٠١ - مقدمة ابن خلدون : بنا. لياذة الأساطيل ص ٢٥٥ (دار التلم - بيروت ١٩٨٤ الطبعة الخامسة) .
- ١٠٢ - هباني وسالم : ص ٢٩١ .
- ١٠٣ - ابن شداد : ص ٢٢ - ٢٣) انظر أيضا ص ٢٥ حول الجهاد البحري من نفس المرجع .
- ١٠٤ - المقرئزي الخطط ج ٢ ص ١٧٤ انظر أيضا جورج زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ج ١ ص ١٩٧ حيث يقول : « وفي أواخر الدولة الأيوبية وأوائل عهد المماليك أصبحت الغنمة في الأسطول حاراً لتشبيه البحارة بالقادمين من البحر لفزوة الأقطار الاسلامية ... » .

حسب تسلسل ورودها في البحث

- ١ - بهاء الدين بن شداد (أبو المعاسن يوسف بن رافع) : النوادر السلطانية والمعاسن اليوسفية - تحقيق جمال الشيبال (مستخرج وزارة الثقافة السورية) .
- ٢ - ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان تحقيق الدكتور احسان عباس .
- ٣ - أبو شامة (عماد الدين أبي محمد عبدالرحمن بن اسماعيل) : تاريخ الروستين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية .
- ٤ - أبو المعاسن بن تغري بردي الأتابكي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة .
- ٥ - ابن قاضي شهابية : الكواكب الدرية في السيرة النورية . تحقيق محمود زيدان .
- ٦ - ابن واصل (جمال الدين أبو عبيد الله محمد بن سليم الشافعي) : مغزج الكروب في أخبار بني أيوب .
- ٧ - المقرئزي (تقي الدين أحمد بن علي) : المواعظ والاعتبار في ذكر الغلط والآثار .
- ٨ - المقرئزي : السلوك لمعرفة دول الملوك .
- ٩ - علي حسن : مصر في العصور الوسطى .
- ١٠ - ارشيبالدوليس : القوى التجارية والبحرية في حوض المتوسط ترجمة احمد محمد عيسى .
- ١١ - دة احمد مختار العبادي و دة السيد عبدالعزيز سالم: تاريخ البحرية الاسلامية في مصر والشام .
- ١٢ - القلقشندي (أبو العباس احمد) : صبح الأمشى .
- ١٣ - دة احمد مختار العبادي : دراسات في تاريخ المغرب والأندلس .
- ١٤ - عبداللطيف البغدادي : كتاب الافادة والاعتبار .
- ١٥ - جميل خانكي : تاريخ البحرية المصرية .
- ١٦ - الأصغر شكيب أرسلان : تاريخ فتوح العرب .
- ١٧ - البلاذري (احمد بن يحيى بن جابر) : فتوح البلدان .
- ١٨ - محمد حمدي المناوي : الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي .
- ١٩ - سيد علي الحريري : الأخبار السنوية في الحروب الصليبية .
- ٢٠ - دة السيد الباز العريني : مصر في عصر الأيوبيين .
- ٢١ - المنجد في اللغة والأدب والعلوم .
- ٢٢ - ابن الأثير (علي بن أحمد بن أبي الكرم) : الكامل في التاريخ .
- ٢٣ - عمر كمال توفيق : مملكة بيت المقدس الصليبية .
- ٢٤ - السلواي الناصري : الاستقا لأخبار دول المغرب الأقصى .
- ٢٥ - ابن هذاري : (أبو العباس احمد) : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب .
- ٢٦ - سعيد عبدالفتاح عاشور : الحركة الصليبية .
- ٢٧ - الفكر الاستراتيجي العربي العدد ١٩ .
- ٢٨ - مقدمة ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد) : بند قيادة الأساطيل .
- ٢٩ - فن الحرب عند الصليبيين في القرن الثاني عشر (١٠٩٧ - ١١٩٣) . دة سي - سميل : ترجمة محمد وليد الجسلا .

مهّد الحضارة الغربية في الشرق الأوسط

بقام: د. جورج سارتون

ترجمة: فاطمة عصام صبري

اطلعت السيدة فاطمة عصام صبري في مكتبة جامعة دمشق على محاضرة الدكتور جورج سارتون التي عنوانها « The Incubation of Western Culture in the Middle East » وأهجبت بمضمونها الذي ينوه بالشرق الأوسط ويعتبره مهذاً للحضارة الغربية . وقد عمدت منذ مدة فنقلتها الى العربية . ثم تبين ان الدكتور عمر فروخ قد سبق وترجمها الى العربية وأدرج حواشيتها في الترجمة نفسها ونشرها بعنوان « الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط » فتمهلت في نشرها . وقد رأينا نشر ترجمة السيدة فاطمة توكيدا لضمون المحاضرة وتيسيراً لمقارنتها بالترجمة السابقة ودفعاً لبعض المغامز التي تؤخذ على المؤلف ، مع انه من أكثر المستعربين انصافاً للحضارة العربية الاسلامية ومن أشهر مؤرخي العلوم في العالم .

□ مقدمة :

تزداد قيمة المعلومات التي تضمنتها هذه المحاضرة والحواشي التي تذيّلها بالرجوع الى كتاب المؤلف ، « المدخل الى تاريخ العلم » (ثلاثة أجزاء في خمسة مجلدات ، نشرها معهد كارنيغي في واشنطن عام ١٩٢٧ - ١٩٢٨) ، وسترد الاشارة الى هذا المرجع هنا بلفظ « Introd. » ، وكذلك بالرجوع الى بحوث ظهرت في مجلة « ايزيس » وهي مجلة مقصورة على تاريخ العلم (واحد وأربعون جزءاً ، بلجيكية وكمبريدج ١٩١٣ - ٥٠) . وثمة أيضاً مقتطفات قليلة وردت في نص المحاضرة ولم توضع بين قوسين وهي مأخوذة من مقال للمؤلف بعنوان : « التراث العلمي العربي » أسهم به في كتاب وضع احياء للذكرى المستشرق المجري الكبير اغناس غولدنزيهر وعنوانه (في ذكرى غولدنزيهر ، الجزء الأول ص ٥٥

* نص المحاضرة التي القاها الدكتور جورج سارتون الاستاذ في جامعة هارفرد ، بتاريخ ٢٩ آذار سنة ١٩٥٠ م ، في مدرج كوليدج من مكتبة الكونغرس ، برعاية مكتبة الكونغرس نفسها ومؤسسة جورج ك. كايوز .

٧٢ - بودابست ١٩٤٨ Ignace Goldziher Memorial Volume . وكل رمز مثل XII-2 يرد بعد اسم العلم ، يعني أن العلم المسمى قد عاش في النصف الثاني من القرن الثاني عشر وان مقالة قصرت عليه في كتاب المؤلف « المقدمة » .

وقد اتبع المؤلف في كتابة الأسماء العربية القواعد نفسها التي جرى عليها في « المقدمة » والتي تداولها العلماء الذين كتبوا بالانكليزية على وجه العموم . ونسخت نهجية كل كلمة بأمانة دون محاولة لتبيين طريقة لفظها التي ربما تفاوتت من بلد عربي الى آخر ، وبصورة خاصة لم أحاول محاولة ما أن أشير الى ادغام أداة التعريف بأول حرف من الكلمة المعلاة بها ولا الى وصل لفظ بلفظ في كلمة مركبة ، ذلك أن العالم باللغة العربية لا يحتاج الى مثل هذه الاشارات ، وغير العالم بها لا داعي لايقاعه في العيرة . وهكذا كتبنا « Dâr al-Salâm » لا « Darussalam » و « Ibnal-Nafis » لا « Ibnunnafis » فهذه نقاط ينبغي على المتكلم أن يلم بها وربما لا يسع الكاتب ان يشير اليها . وقد اضيفت الحواشي والمصادر بغية ان تعين القارئ على مراجعة مقالات المعاصر واملا أن تساعده على مواصلة البحوث .

جورج سارتون

مهد الحضارة الغربية في الشرق الأوسط

أقدر الشرف الذي توليني اياه مؤسسة جورج ك . كايزر بتسميتي أول محاضر لها، وأعتبر دعوتي للكلام في هذا المنتدى اللطيف الذي يرجع الفضل فيه الى كرم السيدة اليزابيت سبريغ كوليدج مزية كبيرة . لقد شيدته السيدة كوليدج للموسيقين وعشاق الموسيقى فأرجو ألا تكون محاضرتي غير لائقة به . أنا لست موسيقياً مبدعاً ولكنني وقفت سنين طوالاً من حياتي وأنا أسبغ مسحة التألف على اليون بين العلم والثقافة الانسانية وأشرح وجهات الاختلاف بين الشرق والغرب، فليس في الأرض ولا في السماء موسيقى تمدل في جمالها توافق القلوب الصديقة أو المتحابه .

لملکم تعلمون أن المؤرخين القدامى يطيب لهم أن يبدووا اعتباراتهم التاريخية من أول البداية بأدم وحواء . وعلينا أن ننهج على غرارهم ، لأن « شجرة معرفة الخير والشر » (سفر التكوين ٢ : ٩) كانت قائمة في وسط جنة عدن . لقد دارت مناقشات طويلة بين الباحثين (ولن تبرح تدور) عن موقع هذه الجنة الدقيق ولكننا لا نغطيها اذا قلنا أنه في مكان ما « بالشرق الأوسط » .

لنقف هنيهة في ظل تلك الشجرة لأن الوقوف يذكرنا بجزء آخر من الحكمة القديمة . ذلك أن جنة عدن أو الفردوس هي دار الكمال التي ضيها آدم وحواء حين أخرجنا منها . لقد جرى أكثر الشعوب القديمة على انه كان في الماضي البعيد عصر ذهبي فسد الناس بعده شيئاً فشيئاً . رأى الشاعر اليوناني القديم هسيود مثلاً أن عصر الذهب

الذي كان عصر السلام والكمال تلاه عصر الفضة ثم عصر الصنفر ثم عصر الحديد (١) .
وإذا تأملنا تأملاته لزم أن نكون الآن في عصر اللدائن (البلاستيك) أو في عصر النفط ،
أفتكون تلك النهاية أم بداية عصر جديد ؟

حتى ان عبقرياً كالرياضي والفيزيائي الهولندي سيمون ستيفن (١٥٤٨ - ١٦٢٠)
آمن بوجود عصر أسطوري للمعلم والحكمة في الماضي ، لعل من الممكن استعادة مجده
بوسائل متنوعة كاستعمال اللغة الهولندية مثلاً (٢) .

بتمبير آخر لم يؤمن القدماء بالتقدم ايماننا به اليوم ، بل كانوا بالأحرى يؤمنون
بالتقهقر وبأنه بعد العصر الذهبي الذي وجد قبل زمن طويل في الشرق الأوسط ما فتىء
النوع البشري يتحدر من السوء الى الأسوأ . ولقد شذ استثناء واحد عن هذه القاعدة
وهو رجل بلغ به التفاؤل حد الايمان بالمستقبل . ذاكم هو الفيلسوف الروماني العظيم
سينيكا القرطبي ، الذي عبر عن حقيقة التقدم في مجال المعرفة تعبيراً واضحاً جداً (٣)
ومما لا شك فيه أن التقدم في هذا المجال أمر محسوس . ان وجوه النشاط العلمي
هي وحدها بين الأعمال الانسانية تتواتر وتتقدم ، ولهذا السبب يجب أن يتركز
تاريخ النوع البشري في تاريخ العلم .

وقد اتسمت فكرة التقدم شيئاً فشيئاً في المصور الحديثة فتجاوزت مضمار العلم الى
حياة الانسان بأسرها ، ووصل هذا الاتساع الى ذروته في عهد الملكة فيكتوريا . فقد شاع
في ذلك الوقت اعتقاد عام بأن العالم يسير يوماً بعد يوم نحو حياة أفضل ، وان النوع
البشري وإن كانت روعته مصائب متلاحقة كالمرض والفقر والخطايا أو داهمته كوارث
عارضة كالسيول والسنين المجيدة والحروب فقد كانت تلك المصائب تعتبر جانحة نحو
الضمف والندرة . وان جليسات الكوارث يمكن في آخر الأمر تعامها . فلما كان يمكن
صفر الناس اذ ذاك أمر ، ونعمت الطبقة الرفيعة والطبقة المتوسطة في انكلترة وأمريكا
بيسر لم يجرؤ على نكراته الا النزر اليسير من الناس . وكان أهم اعتراض على هذا
التفاؤل الغامر ما أورده ادوارد كاربنتر Edward Carpenter (١٨٤٤ - ١٩٢٩)
في كتابه ذي العنوان المتعدي « المدنية سببها وعلاجها » (٤) .

ومن الطريف حقاً أن المصلحين الذين كثيراً ما نددوا بمصائب المجتمع ومظالمه كانوا
متمسكين كبقية الناس يؤمنون مثلهم بأن العالم (على سونه) يتقدم يوماً بعد يوم .
بل ان رجال العلم اذ ذاك تجاوزوا في تفاؤلهم حدود الحكمة . بيد أن الكشوف الثورية التي
تمت في نهاية القرن الماضي وحره هذا القرن هدمت ذلك الاطمئنان العلمي وهذا أفاضل
رجالات العلم أقل ثقة من أقرانهم في الماضي وأكثر تواضعاً (٥) .

وقد تززع هذا التفاؤل الصلف عند أولئك المؤسرين من الناس في اهبان الحرب
العالمية الأولى ثم انهار تقريباً في شمار الحرب الثانية . وما نحن أولاء قد عدنا الى موقف
أقرب من الصواب .

ان التقدم لا يقتصر على مجال العلم وحده حيث يبدو واضحاً وانما يتجاوزهُ الى مجالات أخرى متعددة ، ولكن يجب الا نغالي في التفاؤل ذلك لأن كل تقدم اجتماعي اذا وجد كان دائماً معرضاً للزوال وقد تساوره الكوارث فتقطع عليه سبيله أو تودي به . وقد يكون التقدم على مر الزمن حقيقة واقعة لا ارتياب فيها وأكيدة ولكن حياتنا شوط قصير وربما لا يساعدنا الجد أن نشهد ذلك التقدم ، ان المدنية ليست مرضاً بل هي توازن دقيق جداً قد ينقلب فيمسه الاختلال بطرق شتى . وكلما ازدادت المدنية اشتباكاً كان التوازن الذي ترتكز عليه أكثر وهناً وأسرع عطياً ، وكلما سمت علواً كان انهيارها أعظم ، لقد كان انهيار ألمانيا واليابان عبرة للمعتبرين .

وعلى أية حال اذا شئنا أن نتفهم تاريخ النوع الانساني أي أن ندرك كنهه فان علينا أن نركز انتباهنا على عناصر التقدم فيه أي على تكامل العلم . فتاريخ العلم (أو تاريخ المعرفة) يجب أن يكون نواة كل تاريخ للحوادث الانسانية . والانسان يميزه عن سائر الحيوان ذلك الاهتمام المتقدي بالخير والعدل والجمال والحقيقة ، فان هو فقد اهتمامه بأي من هذه القيم الروحية فانه لا يعدو أن يكون بهيمة ، بل هو أشد البهائم قدرة وأعنفها تسوة . ولذلك يكون أهم فصول التاريخ تاريخ الدين وتاريخ الفن وتاريخ العلم . على أن التقدم في تاريخ العلم وحده من فصول التاريخ تلك كلها يبدو ملموساً وأكيداً ولذلك لزم أن يتسوا تاريخ العلم مكان الصدارة في صورة التاريخ كله . وعلى هذا يكون تاريخ العلم قد بدأ حقاً فيما تواضع الناس على تسميته بالشرق الأوسط مع أنه يستحيل الجزم في أي جزء من الشرق الأوسط استهلكت تلك البدايات بالجزء الغربي منه أي مصر أم بالجزء الضارب الى الشرق أي ما بين النهرين (٦) .

ان دينا لمصر وبلاد ما بين النهرين لجسيم . جسيم حتى ان أوجز خلاصة عن مآثر هذين الشعبين الموهوبين لا تستنفد في هذه المحاضرة . حسبي هنا أن أذكركم بهذا الأمر وهو ان كلا الشعبين كان أول من وجد وسيلة للكتابة . وأهلب الظن ان هذا الكشف المدهش كان أصيلاً في كل من البلدين . وأيا كان الأمر فقد كان نهجاًهما في الكتابة متفاوتين : اخترع المصريون الهيروغليفية للكتابة لفنهم واكتشفوا أفضل مادة للكتابة عرفت في العصور القديمة وهي البردي ، كانت صفحاته المصقولة تيسر على الكتاب أن يزاولوا فنونهم على أكمل وجه . على حين اكتفى السومريون بمادة أقر جداً من البردي وهي ألواح الفخار فحددت هذه الألواح صيغة خطهم المسماري . ومع ذلك فقد آتقنوا الكتابة عليها حتى غدت اللغة البابلية والكتابة المسمارية قبل نهاية القرن الخامس عشر (ق . م) مطبعتي السياسة الدولية . كذلك استعمل هذا الخط للكتابة لغات متعددة في آسيا الغربية . ثم أفضى استعمال البردي الى اختراع المجلدات أو الكتب في حين كان لألواح الفخار امتياز عظيم وهو أنها لا تتلف (٧) ، الا أن هذه الألواح كان يبقى بعضها منفصلاً عن بعض ، فلم يكن يسراً ضمها معاً كما يتيسر ذلك لصفحات البردي) ، وعلى هذا لم يكن عند البابليين كتب كالتى كانت عند المصريين ولكنهم عوضوا ذلك النقص باختراع وتجويد مبكرين في انشاء السجلات والمكتبات المنظمة .

يعرف معظم الناس عن العبقرية المصرية أكثر مما يعرفون عن العبقرية البابلية .
فقد خلدت عجائب العمارة في الهندسة المصرية كالأهرام والمسلات والمعابد العظيمة على
حين درست الأبنية الأجرية في ما بين النهرين أو شوهتها صروف الزمان . والحق أن
المسلات المديدة تقف في كثير من عواصم أوروبا وفي نيويورك أيضاً (٨) شاهدة تعلن
تلك العبقرية المصرية .

تدين لكلا الشعبين بفجر الفن والأدب والرياضيات والفلك والكيمياء وبكثير من الصناعات
بل أننا مدينون لهم ديناً عميقاً بكتابتنا المقدس وديننا وحقوقنا وسجاياتنا الخلقية .

ولقد كان عسراً قبل هذا القرن قبول هذه الفكرة وهي أن مهد المدنية الغربية إنما
يقع على شواطئ النيل والفرات ، بيد أن هذه الحقيقة أصبحت اليوم ساطعة جداً ،
ونحن نستطيع أن نجزم بلا تردد فنعلن أن العلم الغربي قد ولد في تلك البلاد المجدودة .

ومنذ عهد غير بعيد حسب الباحثون أن جذور المدنية الغربية ينبغي أن تلتصق في
اليونان للعلم وفي فلسطين للدين ولم يحاولوا أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك . واليوم نعرف
أن اليونان واليهود هم جميعاً مدينون للمصريين وللبابليين بل ربما أخذوا أيضاً عن شعوب
أخرى رائدة (٩) .

فالعلم اليوناني لم يكن بدأ جديداً وإنما هو استمرار لجهود يرجع تاريخها إلى أبعد من
الذي هام وراء ذلك على الأقل . لدينامولفات مصرية مفصلة في الرياضيات والطب يعود
تاريخها إلى القرن السابع عشر (ق.م) غير أنها مستقاة من كتابات أخرى تقدمت عليها
أيضاً بمدة قرون . ويتحدث أطباؤنا عن أبقراط على أنه أبو الطب وخير لهم أن
يتذكروا أن أبقراط لا يقف في أول طريق الطب بل في منتصفه بين الطبيب المصري
القديم أمحوتب وبيننا (١٠) .

إن أقدم علماء الطبيعة بين اليونان (هم الذين كانوا يدرسون الطبيعة) وأقدم
فلاسفتهم (محبي الحكمة) لم تتألق نجومهم في أوروبا بل على شاطئ أسية الغربي
والجزر المجاورة له . كانوا ينتمون إلى جاليات يونانية ولكنهم خضعوا للتأثيرات
الشرقية . كان اليونان أنفسهم يرون بأبصارهم إلى الجنوب وإلى الشرق يلتصقون مهد
المعرفة والحكمة وكثير منهم من رحل إلى مصر وبابل بنية البحث . اني أدهوم يوناناً وهو
تعبير يفتقر إلى الدقة . إذ شد ما اختلطت المروق مراراً في الشرق الأوسط وشرقي
البحر المتوسط في غرة الألف الثاني (قبل الميلاد) .

لقد حجب المؤرخون الكلاسيكيون عنا النظر في هذه الحقائق . لناخذ مثلاً أقوالهم
في الحروب الفارسية وأقوالهم عن المآثر المجيدة لموقمتي ماراتون (٤٩٠ ق.م) وسالاميس
(٤٨٠ ق.م) إذ قد تصور هذه الحروب على أنها نزاع بين الاستبداد الآسيوي
والديمقراطية اليونانية بيد انه من التضليل الكبير أن تعتبر حرباً بين الشرق والغرب .
ذلك أن الفرس كانوا حلفاء للفينيقيين الذين كانوا يتشبهون بالغربيين تشبه جهود العصر

الحاضر بهم في حين كان كثير من اليونانيين يترسمون خطا الشرقيين . ولم تكن تلك العروب كذلك نزاعاً بين الأريين والساميين لأن الفرس كانوا كأهل يونان آريين على حين كان حلفاء الفرس الفينيقيون ساميين ، وكذلك كانت الامبراطورية الاخامانية تركيا مشتبكا من عروق الشرق الأوسط وشعوبه ، امتزجت جميعاً مراراً في اهان ألوف السنين . وكانت الأرامية هي اللغة العامة في تلك الامبراطورية وهي لغة سامية . يجب الا يغرب عن بالنا أن الشرق الأوسط هو أرض تقع في ملتقى سبل متعددة . واذا دعيت بلادنا أحياناً بالبوتقة فإنه لوصف أشد انطباقاً على الشرق الأوسط مع فاروق كبير هو أن أمريكا كانت بوتقة زمنياً ينيف قليلاً على مثني عام على حين كان الشرق الأوسط كذلك موطناً لامتزاج الشعوب مدة أطول بمشرين مرة على الأقل .

لنعد الى العلم اليوناني . لقد تخللته تأثيرات شرقية متنوعة ايرانية وبابلية ومصرية . أمثال تلك التأثيرات يمكن أن نتقفاها في كتابات أفلاطون فضلاً عن كثير من الكتاب اليونان الآخرين الذين بدأ الأثر الشرقي فيما كتبوه أشد وضوحاً (١١) .

ولو أمكن اجراء مسح لجميع الافكار الشرقية التي تتضمنها الكتابات العلمية اليونانية لكان ذلك مفيداً بيد انها مهمة طويلة ليس بوسمنا الا التنويه بها في الوقت الحاضر .

بدلاً من ذلك يجب علينا الآن أن نهجر الماضي البعيد ونحلّق طوال القرون حتى نصل الى القرن السادس الميلادي ولنقل على وجه التحديد الى سنة ٥٢٩ التي أبرمها القدر حين أهدت أكاديمية أثينا وافتتح ديرمونت كاسينواذ ليس بوسع المرء أن يجد تاريخاً أكثر ملاءمة من تلك السنة ليكون الحد الروحي الفاصل بين عهدين اصطلح على دھوتها المصراع القديم والمصر الوسيط . في ذلك الوقت كانت كنائس الشرق الأوسط المتعددة المارونية والنسطورية والجريجورية والقبطية والحشية واليمقوبية (وهذه الأربع الأخيرة تؤمن بالطبيعة الواحدة في المسيح (١٢)) قد توطدت أركانها وبعدت كثيراً عن حظيرة الكنيسة الرئيسية .

وزاد الحال سوءاً أن وحدة تلك العظيمة تمزقت شطرين بالانشقاق المشد بين الكنيسة البيزنطية أو الأرثوذكسية في الشرق والكنيسة الكاثوليكية في الغرب .

وكثيراً ما يتردد الكلام اليوم على الستار الحديدي الذي يفصل شرقي أوروبا عن غربها فمثل هذا الستار فصل لمدة طويلة في المصراع الوسيط بين العالمين اليوناني واللاتيني (١٣) .

وفي ختام القرن الثامن كان ذلك الانقسام تاماً والحصومة مستحكمة بين اليونان واللاتين حتى ان اللاتين لما أرادوا أن ينهلوا من ينابيع الحكمة القديمة أشرؤا أن يتعلموا اللغة العربية على اللغة اليونانية .

ولكنني أجدني مسرعاً في الرواية . اذ يجب علينا أن نتوقف لحظة لنقص ولو باختصار حادثاً من أخصب حوادث تاريخ الانسانية وهو مولد الاسلام .

ولهذا الغرض يجب أن نرحل الى جزء من اقل اجزاء العالم شهرة الى الجزيرة العربية
 ارض العرب ولعل وصفاً لها يكون شائفاً . سأقتصد في ذلك الحديث معتمداً على انكم بلا
 ريب تلمون بالأمور الجوهريّة من قبل بل لعل منكم هنا من يعرف عن الجزيرة العربية ما لا
 أعرفه . كانت الجزيرة العربية الى عهد قريب جداً تعتبر أرضاً من أفقر البلاد على وجه
 البسيطة . وفي الواقع أن جزءاً واسعاً منها صحراء وقفر يباب مرأها يدعو الوحشة
 الشديدة . فيا للمجب كيف يلزمنا أن نذهب الى مثل تلك الأرض البائسة المنبوذة لكي نشهد
 تجلي الوحي الالهى الجديد الا لا شك أنكم تعرفون ذلك الشأن وحسبى أن أنصّر
 ذاكرتكم به .

ولد أبو القاسم محمد القرشي في مكة سنة ٥٧٠ م . ولقد تألم كثيراً لما كان فيه
 قومه من الجهل والجشع والقسوة والحاجة الى الوحدة والى الدين . ولما بلغ الأربعين من
 عمره عام ٦١٠ صدع بالنبوة بعد أن اتسعت تجاربه واتقد صدره بالايمان . وكانت مكة
 المركز التجاري الرئيسي في شبه الجزيرة العربية ، وكان سكانها جفاة كل الجفاء دب
 الفساد في طائفة كبيرة موسرة منهم فسلكوا منه ما سلكه أكثر الأتوام مع أنبيائهم ، وبدأ نصحه
 المترع بالوهد لا ينسجم ومأربهم ، لم يفتحوا قلوبهم لدعوته قط وها هم أولاء يصمّون بمد
 ذلك أسماهم عنها .

وفي ايلول عام ٦٢٢ أصبح لا يطيق جفاءهم فهاجر مع اتباعه الى مكان آخر ببمد
 حوالي مئتين وعشرة أميال شمالاً وهو يثرب ، (فدعيت منذ ذلك الوقت بمدينة النبي أو
 بالمدينة اختصاراً) . وكانت تلك الهجرة الحادث الحاسم في حياته وفي قيام الدين الجديد فقد
 حددت بداية هذا الدين رسمياً ولم يمض وقت طويل حتى اتخذت زمنها مطلقاً للتقويم
 الاسلامي .

كان هذا الرسول مثل أنبياء (المهد القديم) ولكنه نجح في رسالته نجاحاً لا يضاهيه
 فيه نبي منهم . وكانت الآيات التي يوحى بها الله اليه تستظهر أو تكتب بياناً عربياً رائعاً .
 وجمعت أخيراً في كتاب سمي القرآن (أو المصحف Recitation) وهو كتاب الاسلام
 المقدس جمعه بمد وفاة الرسول بقليل في سنة ٦٣٢ أحد أمناء سره (كما نقول اليوم) وهو
 زيد بن ثابت ثم أعاد نسخته عام ٦٥٠ وكانت إعادة النسخ هذه نهائية .

يتألف القرآن من مئة وأربع عشرة سورة رتب حسب أطوالها المتناقصة الا فاتحة
 الكتاب وهي سورة قصيرة تتلى في أول كل صلاة (وهي ركن الصلاة يتلوها المسلمون كما
 يتلو المسيحيون « أبانا ») . والقرآن أقصر من (المهد الجديد) ويختلف عنه في ملامحه
 فهو يشتمل على لباب العقيدة الاسلامية من ايمان وقصص وشريعة وعبادة . وسوره
 الجميلة فائقة الجمال حقاً . فالرسول كان معتمداً وعالماً بالله ومشرهاً ورجلاً عملياً ومن
 أعظم الشمرام في الأدب العالمي (١٤) وأطلق على الدين الجديد اسم الاسلام ، ومعناه أن
 يسلم المرء نفسه الى الله . وسمي معتنقوه المسلمين (من المصدر نفسه) . فالدين الجديد
 بسيط جداً وصفاد جداً كما أوحى به الى الرسول وكما بلغه العرب ولكنه مثل غيره

من الأديان انتهى الامر به الى التأخر اذ تسربت اليه خرافات الحمقى من الناس
ومبادلات المتحذلقين من علماء اللاهوت ، أما في شكله الأصلي فهو حقيق بالاعجاب .

ان أركان الاسلام الخمسة هي :

١ - الشهادة : أو اعلان الاسلام وهي قولك (اشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا
رسول الله) .

٢ - اقامة الصلاة : خمس مرات في اليوم .

٣ - الزكاة : وهي اعطاء الصدقات (١٥) .

٤ - الصوم : صيام شهر رمضان .

٥ - الحج : الى مكة مرة واحدة على الأقل في العمر وذلك للمستطيع .

وليس في هذا من مأخذ يأخذه عليها الناقد غير المسلم . وهذه الفروض على بساطتها
وقلة عددها لم تكن تحتاج الى تحسين ما لأجل توطيد الايمان وتقويته في نفس كل امرئ
ولأجل تيسير انتشاره . ان القيسة العملية لايمان المسلم يبرهن عليه قوة ذلك الايمان
ورسوخه وسهولة هدايته (على نحو ما تم في أفريقية وجزر الهند الشرقية مثلاً) .

لقد كان الرسول قليل الدراية بالكتابة (ان لم يكن أمياً) ولكنه كان ذا عبقرية كبيرة .
وقد لقي اهان رحلاته في وطنه يقود القوافل التجارية لاجئين يهوداً ونصارى لهم من
المعارف الروحية ما ليس للأعراب . ولما كان الرسول شديد الاهتمام بالدين كان كثيراً
ما يتحدث اليهم . وهكذا وقف على علم بأمر متعددة من التوراة والانجيل ومن
العقيدتين اليهودية والنصرانية ، وقد تضمن القرآن هذه المعلومات حيث ورد عدد من قصص
التوراة مع قدر من التحويل (متوقع في مثل هذه الملابس) (١٦) . هذا ويمكن أن يؤخذ
الاسلام على أنه بدعة انشقت عن اليهودية أو النصرانية ، وقد جرى مثل هذا الاعتبار
في التاريخ . لقد عرف محمد أنبياء المهدي القديم واحترمهم وكذلك عرف مريم البتول
والمسيح ولكنه ذكر أنه رسول الله وخاتم النبيين (١٧) وهنى بذلك أنه آخرهم . وفي
هذه النظرة يتم الدين الاسلامي اليهودية والنصرانية . والمنصفون يقولون ببساطة ان
الاسلام هو ثالث هذه الأديان العظيمة الثلاثة التي تتسام والتي تنتمي لزمرة واحدة .
يبدو الاسلام بأحسن ملامحه كما صورته السلفيون (١٨) في كتبهم مشبهاً لمذهب التوحيد
النصراني . ويبدو بأسوأ مظاهره حين تسربت اليه الخرافات على نحو لم تبلغه الكاثوليكية
في أحط صورها ولا العبادة البيزنطية . بيد أن هذا لا شأن له بالدين ذاته وانما يرجع
الى أن أشد طبقات المسلمين فقراً كانت نسبياً أكثر عدداً وأدهى تأخراً وأقل ثقافة من
جماهير العامة في ايطالية أو اسبانية مثلاً .

لنسا عودة الى الحديث عن الايمان في الاسلام وعن المعائب التي حققها فور ظهوره
ولكن يجب الإشارة أولاً الى عظمة الرسول من نواح أخرى لكي أثبت صحة قولي .

الأمر الأول هو أن الرسول لم يكن يعرف لغة غير لغته (١٩) فمن الطبيعي إذن أن يعلق أهمية كبيرة على تلك اللغة . ان الذين يتكلمون لغة واحدة لا سيما أولئك الذين هم على حظ ضئيل من الثقافة يجنحون غالباً الى اعتبار لغتهم اللغة الوحيدة الفذة (٢٠) فالوحي الالهي انما نزل على الرسول بالعربية (وليس في ذلك ما يدهشنا ا) وعلى ذلك تكون العربية لغة الله (٢١) .

وقد ألح الرسول على وجوب تلاوة القرآن بالعربية، وبسبب ذلك التصور وصدق تأكيده على شرعية اللغة العربية وحدها، هياً لهذه اللغة أن تكون إحدى اللغات القليلة البارزة في العالم وأحدى الوسائل الرئيسية للثقافة في العصر الوسيط وظلت حتى اليوم لغة عالمية الانتشار .

اسمحوا لي أن أستطرد قليلاً فأشير الى أن نشوء ألوف من اللغات وتكاملها مستقلاً بعضها عن بعض لهو سر من الأسرار العظيمة في الحياة . بمض هذه اللغات آية في البراهمة والتركييب المنطقي والاشتباك . وانه ليعتذر علينا أن ندرك كيف نمت تلك البنى المشتبكة الجميلة حقاً اذ كان ذلك النمو عفواً الى حد بعيد .

لقد وجدت اللغات الطبيعية قبل أن يفكر الانسان في النحو والصرف أو في اللغة بزمان طويل . وأنشئت حقاً فرائد الأدب اليوناني قبل أن تدون كتب النحو اليوناني الأولى ، ويجوز أن يمالج جمال كل لغة بالتحليل والوصف ولكن في آخر الأمر لا يمكن أن يناله التنويه أكثر مما يناله التنويه جمال طير أو زهر . وقصارانا أن نعرب عن إعجابنا بالجمال فنباركه بالتعجيد (أو نقول ما شاء الله) ولقد اتفق أن اللغة الوحيدة التي عرفها الرسول كانت من أجمل اللغات في الوجود (وما كان الرسول ليستشف من وراء الغيب ذلك لو لم تكن له بصيرة إلهية) .

ان كنسوز الكلمات العربية زاخرة لا تحصى ، وتكاد سعة ازديادها لا تقف عند حد ، لأن تصريف اللغة المشتبك الأنيق ييسر انشاء مشتقات جديدة من الجذع الأصلي بحسب مقتضى الحاجات (٢٢) .

وكانما قبض للغة التي لم يتداولها قبل القرن السابع الا البداية الجفافة أن تغدو مطوية رئيسية للدين والعلم في العالم . ولما كانت لغة القرآن لغة الله كانت كاملة بالتعريف . وانه لاتفاق رائع أيضاً أن يكون الرسول علماً بأسقاً في اللغة (٢٣) قميناً أن يتلقى الوحي الالهي بدقة وأن تكون صيغة ذلك الوحي كالشمر أو بليفة مثله .

لقد ساعد القرآن على توحيد اللغة العربية ، وما كان له أن يمنع نمو عدة لهجات في الاستعمال الشائع لا سيما حين صار يتكلم العربية أبناء الشعوب الأخرى ولكنه هياً من تلك اللغة نموذجاً عالمياً لأرفع مآرب الحياة .

الأمر الثاني أن الرسول قد أعلن فريضة الحج على كل مسلم مرة في العمر على الأقل من استطاع اليه سبيلاً . لقد كان الحج أمر أبسطاً نسبياً لسكان الجزيرة العربية مواطني

الرسول ، كان رحلة معتدلة الأمد في اقليم اعتادوه وألفوه (ولم يكن أحد يفكر اذ ذاك في سكان البلاد الأخرى) (٢٤) ولكن لما أن انتشر المسلمون في بقعة كبيرة من الارض صار الحج عند بعضهم فرضاً ثقيلاً . ربما استغرق عاماً أو أكثر وربما استلزم من المشقات وضروب الحرمان ما هو بعيد عن التصديق . وقد عمل على تأديته عدد مدهش كبير من الناس على رغم كل عقبة . وعنى آية حال فان معظم الزعماء أدوه غالباً أكثر من مرة . فقد حج أبو الغداء مثلاً ثلاث مرات على الأقل ، وحج ابن بطوطة ست مرات (٢٥) . وفي الموسم المخصص لأداء الواجب المقدس هذا تصبح مكة والمدينة وكأنهما مقر مؤتمر عالمي يؤمه أناس وحد بينهم الفكر فيجتمعون فيه ويتبادلون وجهات النظر . وليس الهدف من ذلك أن يلتقي كل حاج أريب بعجاج البلاد الأخرى وحسب فيوسع بذلك معرفته بالعالم الاسلامي أو ما يمكن دعوته (بدار الاسلام) بل كانت تلك المواسم المقدسة بما تثيره من حماسة عامة تقوي أيضاً ايمان الحجاج بدينه وبوحدة أمته .

وانه لسير على المرء أن يتصور وسيلة أبسط وأنجع لضمان الوحدة الروحية لدى الجماعة المسلمة من هذه الوسيلة التي دعا لها الرسول قبل أن ينتشر المسلمون في البلاد الأجنبية والأقاليم البعيدة وتصبح الحاجة الى الوحدة أشد مسأواً وأكثر اقتضاماً أضماً فامضاعفة . وان دارس الحضارة العربية ليجب أشد الجبب بالسرعة التي كانت تسري بها الثقافة من أقصى دار الاسلام الى أقصاها . فعندما ازدهرت مثلاً فلسفة اخوان الصفا وعلومهم (في النصف الثاني من القرن العاشر) في البصرة عرفت ذلك اسبانيا في وقت جد قصير ، وكذلك في المقابل سرعان ما انتشرت في سورية آراء ابن عربي الاشبيلي (٢٦) الذي عاش (في النصف الأول من القرن الثالث عشر) اذ اقام بدمشق بعد أدائه فريضة الحج وبقي فيها حتى مات عام ١٢٤٠ . وقصارى ما يراه الباحثون في هذا الشأن أن الحج كان في القرون الوسطى يعادل ما ندعوه رحلات البحث وتبادل الأساتذة بين المعاهد وأمثال ذلك في عصرنا هذا ، بل انه ليفوق نسبياً هذه الرحلات أهمية لأن وسائل الاتصال الأخرى (كالمجلات والصحف) لم تكن اذ ذاك معروفة . كان طالب العلم يستطيع أن يوفق بسهولة بين طلب العلم وبين الحج فيتوقف في طريقه مواقف متعددة ولفترات تتفاوت حسب الاقتضاء ليلتقي بأئمة العلماء في كل بلد ويأخذ عن مشهوري الأساتذة في حلقاتهم بالمدارس المختلفة وربما تزوج ثانية وثالثة كما فعل ابن بطوطة لعل هذا يخوله أن يمتاح من ينابيع جديدة للمعرفة .

الأمر الثالث هو فرض الصيام نهاراً لمدة شهر ، فقد كان اختصاراً قاسياً لكل مسلم ووسيلة ممتازة لقياس ايمانه وتقوية ذلك الايمان . ولما كان التقويم الاسلامي قمرياً بحثاً فان شهوره لا تعود في الفصول نفسها وانما تنتقل تدريجاً من فصل الى فصل . وهكذا فان رمضان ربما عاد في أي وقت من أوقات السنة وهو اذا وقع ابان القيظ هذا الامتناع عن الطعام والشراب طوال اليوم اعناتابل أمراً عسيراً ولا سيما على من يزاولون أعمالاً يدوية شاقة (٢٧) . كذلك مثل هذا الشأن يمكن أن يصدق على الحج الذي تؤدي فريضته في شهر مسمى لهذا المقصد وهو ذو الحجة فهو يصبح فريضة شاقة تقتضي عنياً حين يقع ذو الحجة في حمارة الصيف . الا أن هذا لم يكن أمراً بالغاً لدى الحجاج القادمين

من البلاد البعيدة فقد يظلون على سفر سنة كاملة حتى يبلغوا مكة المكرمة وكان جهودهم الربيع أشد مشقة إلا أنه أكثر فضلا . والحاج اللبيب ليستطيع أن يقدر الفصل الذي يقع فيه ذو الحجة في دورة الأعوام المتتامة وأن يؤقت زمن حجته حسب ذلك وله همدئذ أن يختار أفضل الأحوال يسرا أو أشدها مشقة . فلقد كان الحجيج دائما فئتين : فئة دمثة الجانب تستحب أداء الفريضة بأيسر الجهود وفئة صلبة العود تؤثر التماس المشقة والتباريح ابتغاء زيادة الفضل والثواب .

لقد أدرك النبي مدى الحاجة الى نظام قوي لدعم الايمان وتنقيته . وشهور الصيام والحج تمرينات تهاديبية من الطراز الأول . ان كثيرا من كنايسنا تدنت الى حد التفاهة بسبب تساهلها وانتقارها للنظام وقلة ما تقتضيه من اتباعها . حسب هؤلاء أن يدفعوا أجور مقاعدهم في الكنيسة لكي يتبوؤا مكانة مامن الصلاح . قد تكون أمثال هذه الكنائس مشرية ولكن لا طائل فيها . فاذا رشم أن يكون اتباع الكنيسة مؤمنين لزمكم أن تفرضوا نظاما متينا وتسموهم تضحيات حقيقية . لقد عرف محمد ذلك حقا والى أقصى حد وهذه سمعة أخرى لعبقريته النبوية .

الأمر الرابع أن الرسول حرم شرب الخمر قبل أن يهيء كشف وسائل الخطير أو شيوع استعمال هذه الوسائل أشكالا مركزة ومترافرة من ذلك السم (٢٨) وهنا أيضا كان الرسول عالما بالغيب حين توقع آفات لما تدرقرونها اذ ذاك أو لم تكن على مثل انتشارها وخطرها اليوم . فلا مسلم إذن يشرب الخمر وضميره مطمئن فان شربه فهو مرتد أو منافق (٢٩) .

وخلاصة القول أن الرسول ﷺ أذاع عقيدة التوحيد قبل مجيء طائفة الموحدين المسيحيين بما يناهز تسعة قرون وأعلن تفوق اللغة العربية دون أن يعرف لغة غيرها ، وأنشأ مركزا حضاريا للإسلام قبل أن تبرز شدة الحاجة الى مثل هذا المركز حين بدأ الناس يدخلون في الدين أفواجا من مختلف الشعوب والعروق ، وبادر الى تعزيز شرب المسكرات بزمن طويل قبل أن يصبح أو (يوشك أن يصبح) السكر كارثة كما هو في أيامنا هذه .

دعوني أؤكد هذه النقطة : لم يتح لنبي أن يحقق نبوته تحقيقا تاما كهذا الرسول . وبصورة خاصة قبض تنويهه بملو اللغة العربية وباجة الدين اليها انتشارها الراهن وسيادتها قرونا كثيرة (٣٠) .

ولولا دفاعه الضمني عنها لبقيت العربية لغة قبلية لا شأن لها أو لاندثرت الاندثار كله على نحو ما تعرضت للزوال لغتنا نصارى الشرق الأوسط المقدستان : السريانية والقبطية لما توانوا في أمرها . لم يكن محمد نبي الاسلام وحسب بل هو فوق ذلك نبي اللغة العربية والحضارة العربية بصرف النظر عن العروق والقوميات والأديان التي تنتمي اليها .

لقد قبلت القبائل العربية عموما الدين الجديد بسرعة مذهلة وهكذا وجدت أنفسها موحدة على أساس متين لأول مرة في تاريخ وجودها . وهناك برهان أكيد على سرعة قبول هذا الدين وهو وضع التقويم الجديد (الذي لا معنى به الا المسلمون) وكذلك إتخاذ

تاريخ جديد يعتبر مطلع ١٥ تموز سنة ٦٢٢ أي بعد الهجرة بسبعة عشر عاماً فقط . على حين مر خمسة برون او عشرة على وضع التاريخ المسيحي حتى رسخ . ولكن الذي سهل توطيد التقويم الاسلامي طبعاً انه ورد في القرآن فغداً بذلك جزءاً هاماً في الدين (٣١) واتناء ذلك اتسمت رقعة الاسلام بالسيف (٣٢) وفي هذا الاتساع كان المحظ (٣٣) والشجاعة حليفين متكافئين هكذا الفار على رؤوس الفاتحين ، فلا يعود الفضل في انتصاراتهم الى قوتهم واتقاد حماسهم (وان كانا عظيمين) اكثر منه الى ضعف أعدائهم وتفرقهم . لقد كانت الامبراطوريتان البيزنطية والفارسية تتداعيان منذ قرون . وقد أوهنت كل منهما الأخرى بحروب متصلة ، وعلاوة على ذلك كانت الادارة البيزنطية الكنسية والمدنية ترهق نصارى أسية احتقاراً وظلماً حتى غدا هؤلاء سراعاً في خيانتهم لهال الى عدو ذي بأس ، فما كان بوسع كلتا الامبراطوريتين ان تقاوم المعاصرة (٣٤) .

وقصة الفتوحات الاسلامية الأولى تحكي الى حد بعيد قصة انتصارات هتلر في أوروبا في عصرنا هذا (٣٥) سقطت دمشق في آذار عام ٦٣٥ ، وخطت موقعة القادسية في شهر تشرين الثاني من العام نفسه نهاية الامبراطورية الفارسية ، واستسلمت القدس وخضعت بلاد ما بين النهرين سنة ٦٣٧ . وفتحت مصر في ٦٤٠ - ٦٤١ . أما فتح اسبانية فقد تأخر الى سنة ٧١٠-٧١٢ الموافق ٩١-٩٣ هجرية . ثم كل هذا في ابان القرن الاسلامي الاول (٣٦) .

ولكي نقدر هذه الحوادث حق قدرها يجب ان نتذكر ان العرب كانوا اذ ذاك قريبي عهد من حال البداوة . لقد قايس بعض المؤرخين الفتوحات العربية لآسية وأفريقية وأوروبية بهجرة الجفافة المتوحشين (الهون - القوط - الفاندال وغيرهم) الذين قوضوا الامبراطورية الغربية (عام ٤٧٦) واستمروا في طمس معالم أوروبا قرونًا متعددة بعد ذلك (٣٧) . ان البدو لم يكونوا ليختلفوا عن الهنود لحمر في الخير والشر ، وانتصارهم على أكثر البلاد تمدناً في ذلك العهد يبدو لأول وهلة متناقضاً كما لو نجح الهنود بالتغلب على الرواد الأمريكيين وامتلكوا أمة أوروبا وأدخلوها في خدمتهم . قد يفيد مثل تلك الموازنة لبيان التناقض الكبير بين المنتصرين والمغلوبين ، ولكنه داحض في جوهره . لقد كان الفاتحون العرب في أول أمرهم بداء أميين الا أن ايماناً ملتهباً كان يوحد صفوفهم ويزيدهم مجداً ، وفي هذا الشأوا أيضاً تحققت نبوة الرسول تمام التحقيق . لم تكن الفتوحات العربية نتيجة صراع بين متوحشين جياح وسكان مدن متداعية ، بل كانت على الأصح نتيجة صراع بين دين جديد وحضارة جديدة ناشئة من جهة وبين عدة مدن منحلّة سيئة مضطربة من جهة أخرى . كانت الى حد بعيد ضرباً من حرب صليبية مضادة كانت انتصاراً للهلل على الصليب (٣٨) .

تفصيلات هذه الجهود الهائلة تعني المؤرخين السياسيين ولكن الأحوال النفسية القومية التي تتلامح ورائها لدى الجانبين الجانب المغلوب والجانب الغالب موضع اهتمام بالسع عند مؤرخي العلوم . لقد كان الايمان المسيحي يتقوض منذ عدة قرون بسبب المشاحنات اللاهوتية وحرمان عضوية الكنيسة الذي كان يتبادله المسيحيون ، وكان الاسلام من جهة ثانية في ريمان نموه مجتمع الكلمة ، والجنود المسلمون تحفزهم آمال جسام بالشراف والسلطان

في هذا العالم وآمال بالشواب الخالد في العالم الآخر . كان الايمان في الاسلام بسيطاً كريماً معتدلاً ومع ذلك اذا جد الجد اتقد الى أبعد مدى وانقلب المحاربون اولي بأس شديد يبلغهم الظفر أو الشهادة ، كلاهما سيان عندهم . ومع أن المسلمين كانوا قادرين على التسامح فان قوتهم كانت مترتبة الى حد بعيد على شعورهم بالتفوق الذي يمتثه في نفوسهم النصر السريع وعلى الازدراء الأصيل الذي يكونونه لغير المؤمنين (٣٩) .

وما كان بوسع الغزاة المسلمين في مطلع فتوحاتهم أن يغالوا في التشدد لأنهم كانوا بحاجة للتعاون مع الشعوب المغلوبة ، كان أطفال البادية يجهلون كل شيء الا دينهم وشعرهم فلم يكن يسعهم ادارة البلاد المفتوحة، ومن حسن حظهم أن فريقاً ساخطاً بين اليونان والسوريين واليهود والأقباط وأهل العراق والاسبان وغيرهم كانوا راهبين في خدمتهم . وقولنا ان العرب كانوا بحاجة لمون بعض هؤلاء الغرباء تعبير غير كاف ، فانهم لم يكونوا قادرين على أن يصنعوا شيئاً دون ذلك المون. لقد شيدت الامبراطورية الاسلامية (٤٠) بالمشاركة الراضية من قبل اليونان والفرس والأقباط وغيرهم ، نصارى ومجوسا وصابئة ويهوداً . ولم يكن المسلمون بحاجة للمون في مجالسي الدين والأدب ، أو هكذا حسبوا ، ولكنهم سرعان ما أدركوا ان الامتياز الثقافي لبعض الأجانب يرجع الفضل فيه الى جهازهم التقني أو العلمي .

وهذا يمهّد لبيان ما يمكن أن ندعوه معجزة العلم العربي مستعملين كلمة معجزة لترمز الى قصورنا عن تفسير ما قدموا من منجزات تكاد لا تصدق وليس في تاريخ العالم كله ما يشابهها الا تمثل اليابانيين للعلم الحديث والتكنولوجية في العصر الميجي (٤١) . وهذه الموازنة مفيدة لتماثل الحالين في الأصل: أدرك قادة الفكر العربي الحاج الحاجة الى العلم اليوناني ادراك اليابانيين قبل جيلين مدى حاجتهم الى العلم الأوربي . كلا الفريقين كان الحاج الحاجة غير معلم له . كلاهما توافرت له الارادة وضرب من الطاقة الروحية يتطلب على المقبات الكسود .

ولم يتح لهم ما يكفي من التجربة ولا من الصبر للتأمل في تلك المقبات فيخشوها . انهم اقتحموها اقتحاماً .

يهون كل شيء على المرم اذا لم يتصور ما فيه من مشقة . يجدر هنا التنويه بأن تكامل العلم العربي الذي جاوز التصديق لم يبدأ الا منذ النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة . كان الرسول عميق الاهتمام بالحياة الأخرى وبفضايا الأخلاق والدين التي تتصل بالحياة الدنيا فشغله ذلك بعض الشيء عن العلم . حاول بعض المدافعين عن الاسلام في العصر الحديث أن يتلمسوا في القرآن طائفة من الآراء العلمية ولكن هذا ليس بمقدورهم الا اذا أعطوا الكلمات مضموناً ما خطر على بال الرسول أبداً ولا على بال أحد غيره مدى اذا أعطوا الكلمات مضموناً ما خطر على بال الرسول أبداً ولا على بال أحد غيره مدى (٤٢) ولم يكن الخلفاء الراشدين أكثر عنانية بالعلوم من الرسول [ﷺ] ، ويبدو أن الكتاب اليونان الذين في خدمتهم كان المامهم بتصريف الأعمال والادارة أكبر من المامهم بالعلوم كما غبروا منذ حين عاجزين عن تقدير أعمال أجدادهم الفكرية . وبالجملة لم يوجد

علم يمكن التحدث عنه في المدينة أو في مكة أو حتى في دمشق ، ولم تظهر معجزة النهضة العربية قبل قيام الخلافة العباسية في بغداد . فما الذي حدث هناك ؟ لقد نشطت المبقرية العربية بفعل الخميرة الايرانية اذ كانت المحاسن العربية والفارسية (والميوب كذلك) متتامة . ويرجع الفضل في معجزة العلم العربي الى تفاعل المزيمية والمجد العربيين والايمان الاسلامي بالفضول والتفلسف الفارسيين . ولوضع هذا القول في صيغة أعم نقول :

ان العلم العربي كان ثمرة لقاح المبقرية السامية بالمبقرية الايرانية (٤٣) . ولعل هذا القول هام جداً وبعيد من أن يكون فولاً محكما دقيقاً ولكنه يساعدنا بوجه التقريب على تفهم ما تم حدوثه في بغداد . فقد استطاع الحكام المسلمون خلال قرنين من الزمن (٧٥٠-٦٥٠م) أن ينقلوا المعرفة اليونانية الى اللغة العربية بواسطة رعاياهم الذين يتقنون عدة لغات وأكثر هؤلاء نصارى ويهود .

لقد حاول بعض المؤرخين أن يخفوا من شأن هذه المنجزات الكبيرة مدعين بأنه لا أصالة فيما قدمه العرب وانهم ليسوا سوى مقلدين . ومثل هذا الحكم خطأ كله . ذلك انه من وجه ما لا شيء أعمق أصالة من ذلك السغب الشديد للمعرفة الذي كان يلج بالقادة العرب . لقد كانوا حقاً في حاجة مباشرة الى جزء من تلك المعرفة للإدارة والحكم ولكنهم تجاوزوا بسرعة المرحلة النفعية الى مرحلة أخرى أسمى منها . قد يقول المرء ان الطب معرفة عملية ومثله الفلك اذا اتصل بمأرب التنجيم ولكن العرب ترجموا كثيراً غير ذلك في الرياضيات والفلسفة التي لم تكن تمد ذات نفع الا بأعلى الاعتبار الأفلاطونية . وقد يقول معترض أيضاً أن أكثر أولئك التراجم كانوا أجانب غير مسلمين بل كانوا غالباً من غير العرب . وعلى هذا كان كل فضل في هذه الترجمات يعود اليهم لا الى رؤسائهم .

كلا انما الفضل لكلا الفريقين . ولقد كان أكثر أولئك التراجم أجانب لسبب بسيط وهو ان الخطة تستلزم درجة من معرفة اللغات لم تتوافر للغاتحين المسلمين . فلكني يترجم المرء من لغة الى أخرى يجب أن يتقن كلتا اللغتين . وأمثال تلك الكفايات التي كان يتحلى بها أولئك الأجانب كانت لازمة ولكنها غير كافية . وبصورة عامة لا يتم عمل لا سيما اذا كان عملاً طويلاً ومفروضاً الا اذا كان ثمة من عقد العزم على أدائه . وكفل الباحثين الذين يقومون به . لقد كان الزعماء العرب تواقين الى انجازه مهتمين لتيسير سبل ذلك الانجاز . ولهذا كانوا كثيراً ما تجري المنافسة الكريمة بينهم في هذا المضمار فالمبادرة الى ذلك اذن كانت مبادرتهم .

يحسن أن نتوقف قليلاً لنسأل أنفسنا : « ما التقليد ؟ » نحن كلنا نقلد بالطبع إمامنا ومعلمينا وأبطالنا . أما الأدعياء فيسيؤون التقليد ، فهم ينسخون ظواهر الأشياء وأما المباشرة فيحسنونه ويبدعون أشياء جديدة . وهدف التربية الحقيقي هو المحاكاة الحكيمة لأفضل الأمثلة ، محاكاة المناهج لمحاكاة النتائج وقد تم التقليد العربي في عدة مراتب وعلى عدة أنواع منها الصالح ومنها الطالح .

ولقيت خطة ترجمة المؤلفات الفلسفية والعلمية من اليونانية أو السريانية الى العربية صموهات جمّة . كان التراجم الأوائل حتى المتأخرون كحنين بن اسحاق (في النصف الثاني من القرن التاسع) يضطرون الى اشتقاق اللفاظ جديدة للاعراب عن أفكار لم يسبق التعبير عنها من قبل في لغتهم . كان المترجم اذا عاجج مثلا أفلاطون أو أرسطو أو اقليدس أو أرخميدس أو أبقراط أو جالينوس ازمه أن يجد مصطلحاً جديداً وهو إما أن يلجأ الى تعبير مسهب وإما أن يكتب اللفظ اليوناني بالخط العربي لدى التمدد . ولكن وإها للطواعية العجيبة في اللفظة العربية اذ يسرت نسبياً - كما اشرت انفاً - اشتقاق سلاسل لا تنتهي من الألفاظ العربية الجديدة الممتازة تتحدر من ارومات قديمة ومع ان هذه الألفاظ لم ترد في القرآن ولا في الحديث فانها توائم روح اللغة حتى ليتصعب أحيانا ادراك جدتها . ويميل الظن بالمرء الى ان هذه الألفاظ كانت قديمة بقدوم اللغة نفسها اهلالم تكن مستعملة من قبل ولكنها كانت موجودة بالقوة (٤٤) .

وتمت معظم الترجمات عن اليونانية مباشرة أو من خلال الترجمات السريانية ، وكذلك تم بعض النقل عن اللغة السنسكريتية وربما جرى أيضاً عن لغات شرقية أخرى . ان معرفتنا باللغة السنسكريتية وببعض الاقتباسات الشرقية لا تزال ناقصة لأن الباحثين الذين يتقنون كلا من العربية والسنسكريتية (والفارسية والصينية وغيرهما) هم قلة . وهذا يبرز جانباً آخر من العبقرية العربية وسن ابتكارها . إذ لم يكتف العرب بالمصادر اليونانية (بل أشك في أنهم أدركوا تفوقها الفاسر منذ البداية) وإنما كانوا ظمأ لكي ينهلوا من كل مورد . ثم لم يلبثوا أن شرعوا يتمثلون هذه المعرفة ويحولونها الى شيء جديد ، ويجنون منها ثماراً جديدة .

وأعظم ما ابتدعه العرب في الرياضيات والفلسك كان : علم الحساب الجديد وعلم المثلثات الجديد . ومما يجدر التنويه به انه كان لكل من هذين العلمين أساس مزدوج : سنسكريتي ويوناني . وكذلك الاقتباسات الطلية من الهند واليونان قد ذكرها علي بن ربن الطبري (٤٥) (الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع) في كتابه : فردوس الحكمة . وبعد بضعة قرون يوسع رشيد الدين (الذي عاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر) ميدان الاقتباس حتى الصين مع أنه كتب بالفارسية أكثر مما كتب بالعربية . أولئك الذين يجحدون مآثر العرب ويبخسونها حقها ليمترضون مرة ثانية فيدهون ان الاقتباس من مصادر متعددة لا يفضل كثيراً الاقتباس من مصدر واحد . لا جرم ان هذا الاسلوب في الجدال مضلل كل التضليل ولا سيما اذا كان البحث في الرياضيات .

في كلتا الحالتين الأنفتين لم ينسخ الرياضيون العرب الأصول اليونانية والسنسكريتية نسخاً فذلك ما كان ليجديهم نفعاً ، وإنما أتوا بهذه الأصول جميعاً وألقوا الأفكار اليونانية بالأفكار الهندية . واذا لم تكن هذه ابتكارات فليس في العلم اذن من ابتكار . ان الابتكار العلمي هو ببساطة جمع خيوط متفرقة وحركها وحبكها نسيجاً جديداً ولا اختراع من العدم . وقد يعترض معترض ان العلماء العرب لم يفهموا كشافهم تمام الفهم فهم مثلا ، كما

عرضت (٤٦) ، لم يستعملوا الأرقام الهندية (العربية) في عدة مناسبات كان يمكن فيها أن تغدو هذه الأرقام بالغة الفائدة كما في الجداول الفلكية والجغرافية مثلا ولكن ماضير ذلك ؟ ان نتائج الكشف العلمي ، اذا كان قيساً حقا ، تكون على نحو من التنوع وبعد المدى بحيث لا يستطيع رجل العلم مهما عظمت عبقريته أن يفهم تماما ما هو صانعه . وان الأفكار العميقة لا تؤتي ثمراتها غالباً الا على أيدي رجال آخرين اقل شأنا ولكنهم أكثر خبرة في ميادين التطبيق . على ذلك الفرار كانت أفكار فارادي Faraday التي استثمرها زينوب غرام Zenobe Gramme وكذلك آراء كليرك ماكسويل Clerk Maxwell فقد أينمت هند ماركوني Marconi .

ولنرجع الى العراق في العصور الوسطى: ان تفرد العلم العربي وخصبه انما يكمنان في كون هذا العلم قد جمع العناصر اليونانية والشرقية وأبدع منها تركيباً جديداً أو جعل مثل هذا الإبداع ممكناً في المستقبل . كان يجوز أن ينتقل العلم اليوناني الى الغرب اللاتيني بطريقة أبسط لو لم تكن المسيحية الكاثوليكية منفصلة تماماً عن المسيحية الأرثوذكسية بجدار من التعصب ومن الارتياح والضعف . وبسبب وجود هذا الجدار وجوداً مؤسفاً لم يكن ثمة سبيل للاتصال بين العلم اليوناني الغابر والعلم اللاتيني المتأخر الا بان يعرج ذلك السبيل على العرب . واذا نظرنا الى ذلك من وجهة تكامل الانسانية على أنها كل مشتبك لاحت لنا الحضارة العربية الاسلامية ذات أهمية قصوى لأنها تقيم الصلة الرئيسية بين الشرق الأدنى والغرب كما تقيم مثل هذه الصلة بين الشرق الأوسط وآسية البوذية .

وهكذا استقام البرهان على المكانة العظمى التي للشرق الأوسط من حيث هو مهد الثقافة الغربية . ولكن حب الحقيقة يلزمنا أن ندخل قيدا أو نقدم اعتراضاً كما يقول المعامون . ان الحضارة العربية التي كانت الحضارة الرائدة من القرن التاسع الى القرن الحادي عشر والتي بقيت ذات أهمية بالغة لفترة تمتد ستة قرون أيضاً (وليست ستة القرون بالمدة الضئيلة) قد برزت في ذلك المهد . ليس في ذلك من ريب . بيد أن الفتوحات الاسلامية جعلتها تمتد شرقاً الى الهند وآسية الوسطى حتى الصين ، وغرباً الى اسبانية ومراكش أي الى آخر حدود العالم اذ ذاك . فلو سميناهما حضارة الشرق الأوسط فحسب لبدت التسمية غريبة بعض الشيء لأن تلك الحضارة امتدت في العصور الوسطى من الشرق الأقصى الى المغرب الأقصى ولا تنسوا بأنه كان لهذين المصطلحين قيمة مطلقة قبل كولومبس . وفي القرن العاشر للميلاد أصبحت اسبانية ومراكش أي المغرب الأقصى مركزين أصيلين للحضارة العربية ، وبتميز آخر أن جزءاً أساسياً مما ندهوه بالشرق الأوسط كان اذ ذاك في المغرب الأقصى أي في أقصى الغرب تماماً ! وعلى هذا يبدو لفظ الشرق الأوسط تمبيراً مضللاً . فنحن دائماً شعوب شرقية بالنسبة لجيراننا الغربيين وغربيون بالنسبة للشعوب التي تسكن في الشرق منا (٤٧) ولكننا نقبل هذا التمييز كما نقبل كلمات أخرى كثيرة ليست الا بقايا من الجاهلية الخالية .

لقد بلغت الفلسفة والحكمة العربيّتان الذروة بفضل رجلين من المغرب الأقصى .
ومن غريب الاتفاق انهما ولدا في غضون سنين متقاربة وفي مدينة واحدة وهي قرطبة التي
كانت قد غدت قبل مولدهما بتليل الميع مدينة في غربي أوروبا والتي كانت المنافسة الغربية
لبفداد (٤٨) . ولد ابن رشد في قرطبة عام ١١٢٦ م وولد ابن ميمون بعد ذلك بتسعة
أعوام في المدينة ذاتها . ومع ان ابن ميمون قد اضطر أن يرحل الى المشرق بعد ثلاثين سنة
من مولده (سنة ١١٦٥ م) وانه كتب أكثر مؤلفاته في القاهرة فان هذا لا يبدل شيئا من
حقيقة أمره وهي انه كان مغربيا كما بن رشد . على ان ابن ميمون كان يهوديا ولم يكن
مسلماً (٤٩) .

لقد كانت العربية حقا في ايدى المصور الوسطى أكبر لغة عرفت حتى ذلك الحين
انتشاراً اذ كان يتداولها بالكلام والكتابة أم كثيرة في الشرق والغرب ثم زيادة على ذلك
وعلى خلاف اللاتينية كانت تتداولها أيضاً شعوب تدين بأديان متعددة (٥٠) . لنعد الى
ابن رشد وابن ميمون . هذان مسلم ويهودي أتى على أعقابهما بعد قرن مسيحي هو القديس
توماس الاكوينى . وهؤلاء الرجال الثلاثة يلخصون فلسفة المصور الوسيط . هؤلاء الرجال
الثلاثة العظام ، وقد ولدوا جميعاً في الجنوب الغربي من أوروبا ، يمثلون الأديان الثلاثة
البارزة واللغتين الرئيسيتين في المصور الوسطى . ومن اليسير أن نورد أسماء مغربيين آخرين
ليسوا قليلين زادوا جلال الحضارة العربية ولكن حسبنا هذا العلمان .

سجلت جهود ابن رشد وابن ميمون بلوغ الحضارة العربية أعلى منازلها ثم بدأت تنحدر
باستمرار بعد القرن الثاني عشر . على أن تلك الحضارة ظلت مؤثرة في القرنين الثالث
عشر والرابع عشر وان كانت في سبيلها الى الانحطاط . وكان من الشاق أن يدرك المشرق
الاسلامي ذلك بسبب غيلاء ذاتية تزداد كلما تضاعفت الأعمال الجلييلة (وانها لقاعدة عامة
تنطبق على الشعوب كما تنطبق على الأفراد) . وكان الغرب أقل ادراكاً كذلك لهذا التدهور
فقد كانت مكانة العرب تزداد هناك في حين تتناقص جدارتهم بهذه المكانة (٥١) . وهذه
أيضاً قاعدة أخرى من قواعد الحياة . هنالك انزياح أو تخلف دائم بين أعمال الانسان (أو
الامة) وبين الشهرة الدائمة ، تأتي الشهرة متأخرة وقد تتأخر حيناً بعد اذ تتوقف الأعمال
المجيدة . وكيف لا يكون ذلك ؟ والزمان لا مندوحة عنه في المآثر لكي تتاح معرفتها فيه
وتقدر حق قدرها .

ان الأعمال المجيدة التي حققتها الشعوب الناطقة بالعربية بين القرنين التاسع والثاني
عشر كانت عظيمة حتى انها أميت أفهامنا . وكذلك كان انهيار الاسلام والمغرب مذهلاً
بسرعته وشموله مثلما كان نهوضهما . ولن يبرح الباحثون الى الأبد يحاولون تفسير هذا
الانهيار كما يحاولون تفسير انحطاط رومة وسقوطها . وأمثال هذه المسائل غاية في التعقيد
وتستحيل الاجابة عنها ببساطة .

كثيراً ما قيل ان انحطاط الاسلام الروحي عجل به ضياع سلطانهم السياسي وفي هذا
القول بعض الحق ولكن ينبغي الا نبالغ فيه (٥٢) فهو ليس الا جزءاً ضئيلاً من الجواب المشتبك .

الا ترى أن سلطان الدولة العثمانية بقي كبيراً عدة قرون ومع ذلك لم تبلغ الحضارة في تركية الشار الذي بلغته في عدة بلاد أوروبية كانت أضعت منها جداً وفي ذعر قاتل ازاءها . لقد كان ضعف الايمان الاسلامي عاملاً في دعم سلطان العثمانيين ومع ذلك فانه قوض العلم العثماني(٥٣) . ان الأسباب الحقيقية لكل انحطاط هي دائماً أسباب داخلية لا خارجية . اذا اقتلعت العاصفة بعض الأشجار لا تلام العاصفة وانما تلام الأشجار لخوائها .

لم تززع النكسات السياسية ثقة المسلمين بأنفسهم بل على العكس زادت في الواقع من خيلائهم ولكن في طريق خاطيء . فقد غدا البحث العلمي مصدوفاً عنه وليس له حافز بسبب جهل علماء الدين المسلمين واكتفائهم بما الموابه . وتوقف التقدم العلمي بسبب تعنتهم واطلام آفاقهم . وقد استمر (العلماء) يقبلون القصة الخيالية التي كتبها علي ابن أبي الحزم ابن النفيس(٥٤) بعنوان (فاضل بن ناطق) بمعناها الظاهري . وهي محاكاة لحي بن يقظان التي كتبها ابن طفيل(٥٥) . الفان طفيل (المتوفى ١١٨٦) قصته الحكيمه حين كان الاسلام لا يزال في أوجه أما ابن النفيس الذي مات بعد قرن فانه كان مثلاً لطلائع الانهيار حين قلت المآثر ولما الفرور . وكانت الغاية التي قصدها ابن النفيس في كتابه هي ان يبين أن تسلسل الحوادث في الماضي الاسلامي جرى على نهج لا يمكن تجنبه حتى انه كان يمكن إعادة بنائه خيالاً بصورة قلبية . كان وهمه من نوع وهم مسيحي يدعى يوسيبوس(٥٦) آمن أن التفوق المسيحي راجع الى العناية الالهية والى فضيلة ذاتية فيه . وكذلك حسب ابن النفيس أن الأعمال السياسية والمسكرية المذهلة التي قام بها الشعب المسلم كانت مجرد تحقيق لما خطته العناية الالهية(٥٧) .

وقد تواتر البرهان على ان الانهيار الروحي لا شأن له بالهزائم المسكرية ولا بالكوارث السياسية . ففي هولندا مثلاً لم تكن السلطة المادية الاغلا للسلطة التي نمت بها في القرن السابع عشر ومع ذلك فقد ظلت حتى الآن بلداً من البلدان البارزة في ميداني الفن والعلم . وهناك برهانات مشابهة قدمتها أمم أخرى كبلجيكة وسويسرة والبلاد الاسكندنافية فهي على ضالة قوتها تقود العالم في شتى الأمور الروحية وهي مراكز ثقافية من الدرجة الأولى .

كلا لم يكن انحطاط الاسلام بسبب نقص القوة المادية والتفوق السياسي وضياعهما بل بسبب ان القوة الروحية فيه قد تداعت . ان الشمور بالعزة الذي تضره فينا ذكرى أعمال أجدادنا المجيدة هو شعور خطير لا سيما اذا رافقه تقاعس في جهودنا . فالشعب الذي يقوم بالأعمال العظام لا يتبجح بها اذ ليس لديه وقت لذلك وهو على تحقيق أهدافه أشد اكباباً منه على استجداء الاطراء من الشعوب الأخرى . وعندما يهرم أفراده وقد أنجزوا ما كان عليهم عمله يغالون في ترديد ذكرياتهم وتمجيد أنفسهم ان هذا ليس أمراً ذا بال في حياة الأفراد القصيرة اذ لا بأس من أن يسمح لهم بوقت قصير يستمتعون فيه بدفء الشمس قبل أن يرحلوا ولكنه - بخلاف ذلك - أمر على جانب كبير من الخطورة في حياة الأمم لأنها اذا بدأت تستريح الى مجدها وتتباهى بما ضيها دون أن تمشي قدماً فانها في طريق الانحطاط

تسير وهي في سبيل الضياع . انها تستمر في وجودها لأن القاعدة هي ان الأمم لا تموت ولكن حياتها محكوم عليها بالتفاهة . وهذا تماماً ما حدث للإسلام : توقف الجهد الخلاق ورافقه ازدياد التفاهة وازدياد الأخرين ، وصار النور الباطن كإبياً حتى ان إيمانهم أضاع قوته وصفاءه . وحلت الخرافة محل الدين والتعصب مكان الاعتقاد والحسد والكراهية بدل المحبة .

وينبغي أن نسهب بعض الشيء في الكلام على ذلك العامل الرئيسي في الانحطاط ألا وهو الخرافة لأنها أكثر العوامل مخاتلة ، ونماؤها ليس سبباً رئيسياً للانحطاط وحسب وإنما هو أكثر أعراضه وضوحاً . اذا نحن شهدناه يجب أن نحترس ونبدأ بحماية أنفسنا . وما كان يمكنه الناس في العصور الوسطى فهم هذا كما نستطيع اليوم . ان الخرافة تروق دائماً للشعوب الجاهلة التي تريد أجوبة عن أسئلتها أجوبة يكون المرءون على أتم أهبة لتلقيها . هكذا كانت الحال وأبدأ ستكون : عندما تضيف الجهود العلمية تخالط الخرافة العلم نفسه فيكون هذا أمراً شؤوماً . لقد شرفت المؤلفات العلمية العربية بعدد من الروائع ثم بدأت تنحدر بفيض من المؤلفات التنجيمية والسيميائية (٥٨) والسحرية . ويبدو تسرب فضول السحر الى الرياضيات على أتم شكل في كتاب مؤلف روحاني من الجزائر يدعى أحمد بن علي البوني ، عاش في النصف الأول من القرن الثالث عشر . ولكن أفضل شرح للموضوع بكامله نجده عند رجل من أبرز مفكري العصور الوسطى في الشرق والغرب وهو التونسي ابن خلدون (عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر) (٥٩) . تأملوا مثلاً ما كتبه عن الهندسة :

« واعلم أن الهندسة تنفيذ صاحبها أضاعة في عقله واستقامة في فكره لأن براهينها كلها بيئة الانتظام جلية الترتيب لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها فيبسط الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ صاحبها عقل على ذلك المهيع ، وقد زعموا أنه كان مكتوباً على باب أفلاطون من لم يكن مهندساً فلا يدخلن منزلنا . وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للشوب الذي يغسل منه الأقدار ويفقيه من الأوضار والأدران وإنما ذلك لما أشرنا اليه من ترتيبه وانتظامه » (٦٠) .

ان بيانه هذا على ما فيه من ألتاب جدير بالاعجاب أصاب فيه المحز وطبق المتفصيل . فالخرافات في الفكر الانساني كالقذارة والطفيليات في الجسم مدعاة حزري مريض . ويا ويح الشعوب التي تبلى بالخرافات والطفيليات فهي لا تدرك حزياً وإنما تميل الى الاستزادة منه وتفرق أنفسها في العقارة يوماً بعد يوم .

من المناسب أن ننعم النظر في هذا الأمر كما يجدر بنا أن نتسّمح ازام تلك الخرافات التي عملت في تقويض الحضارة العربية لأن حضارتنا ليست خالية منها تماماً . فالمنجمون وقراء الكف والراجمون بالغيب وغيرهم من المرأين يفلحون في مدتنا الصلفة . والأعمدة التنجيمية في صحفنا تعلن نقص مبادئ أصحاب الصحف كما تعلن فسادهم (٦١) .

ان مناقشة ابن خلدون للخرافات المختلفة عند المسلمين هو بحث فريد في مؤلفات المصور الوسطى مع أنه على حصافته لم يستطع أن يتحامى تصديق بعضها . وتفاقم الأمر سوءاً بعد عصره اذ حصل اذ ذاك ما يشبه ما ندعوه اليوم بالتفاعل المتسلسل : فانحطاط الاسلام الروحي اثرع الباب الى ازدياد الخرافات . وقد حطم جهل رجال الدين (٦٢) وتمصّبهم سدود العقل ، وأمنت الخرافات الجديدة عند الشعب سرعة التصديق وقلة المحاكمة والغفلة والتعصب ، وأفضت الخرافة الى الخرافة وهكذا دواليك . وتفاقت خطورة هذه الحال لأنه في الوقت الذي بدأت تهزل فيه انجهد العربية ويصبح الشعب العربي فريسة سائفة للخرافات المتزايدة كان الشعب الغربي (اللاتيني) يكشف عن سر جديد لمعرفة لا تتناهى وحياة زاخرة ، تلك هي الطريقة التجريبية التي أنشأت حضارة جديدة في بضعة قرون وبمئت فوق ذلك ثورة في العالم كله في العالم الروحي وفي العالم المادي معا (٦٣) . ولم يكن للشعب الناطق باللغة العربية نصيب في ذلك . بينما كانت الامم الغربية تتقدم بخطى حثيثة جداً كان المشرق مسمرين في أمكنتهم ، وهكذا بدأوا يتراجعون بلا رجاء . فالاسلام الذي بارتقائه العظيم رفع المشرق الى أسنى الذرى عاد فألقى بهم لما تدامى في عميق الهاوية .

ولكن هذا ليس نهائياً على أية حال ، فالأمور في الواقع تتغير بسرعة . ولقد قادت شعوب الشرق الأوسط العالم مدى حقبتيين طويلتين طوال ألفي سنة على الأقل قبل اليونان ثم كسرة أخرى في العصور الوسطى طوال أربعة قرون أو ما يزيد على ذلك . فليس ما يمتنعها من أن تقوده مرة جديدة في العاجل أو في الآتي البعيد .

كان سبب قيادتهم في الحقبة الأولى عمقيتهم الخلاقة؛ كانوا البناة الأول والكتاب الاول ، أفاقوا قبل أن يفتيق سائر العالم . أما الحقبة الثانية فكانت أقصر من الأولى وأقل أصالة الا أنها تظل مع ذلك خصيبة غاية الخصب . لقد سبقوا بحضارتهم القديمة اليونان في مضمار المآثر العلمية أو فتحوا السبيل لهذه المآثر فجعلوها ممكنة ثم تغير الأمر فأصبحت الشعوب الناطقة باللغة العربية ورثة العلم اليوناني ونقلتته الى الغرب . ولم يكونوا نقلتة لا نظر لهم ولا تأثير بل على العكس زادوا التراث اليوناني وأورثوا خلفاءهم اللاتينيين تراثاً أغنى . ولا يرجع رقبهم في هذه المرة الى أصلاتهم الخلاقة بقدر ما يرجع الى اتقانهم وحماسهم الفذة . لقد أدركوا اذ ذاك ما كانوا قد نسوا من أن المعرفة يجب أن تشاد على قواعد راسخة واذا لم تضرب جذور الحضارة الى عمق كاف فإن هذه الحضارة سوف تذوي وتموت . وكانت جذورهم الدينية وافية العمق وكذلك كانت جذورهم العلمية ، لفترة على الأقل ، الجذور اليونانية القديمة . أدرك قادتهم ادراكاً جلياً أن المزم اذا شاء أن يحصل على المعرفة العلمية ينبغي أن يبدأ من جذور أول المبادئ لا من قمة آخر التطبيقات . يسهل قطف الثمار الناضجة من أعالي الشجر حتى الأبله يستطيع أن يفعل ذلك ولكن الأصعب منه غرس الأشجار السليمة التي تمطي أفرز الثمار في مواسمها . هذا هو الدرس الذي يجب أن يتعلمه اليوم شعب الشرق الأوسط مرة ثانية . لا طريق الى العلم قصر . من اليسير تعليم الميكانيك ولا صعوبة بالغة في تدريب المهندسين ، ولكن اعداد رجل العلم عملية شاقة وطويلة . ان درب العلم صعب لا راحة فيه ولا نهاية له .

ويقتضي الابتكار في العلم والمعرفة من المرهوكوف سنين طويلة ومتواصلة ان لم يستنزف عمره كله . بل ان الحياة ذاتها جد قصيرة وكل رجل علم يورث من يأتي بعده مسائل غير محلولة . ليس من سبب يموق عرب اليوم على الاطلاق عن أن يضاهاوا أسلافهم ويتبوؤوا مركز القيادة مرة جديدة . حقا ليس هذاسهلا وهو يزداد صموبة كل يوم ولكنه أمر ممكن .

لقد تمت انطلاقة جيدة في المضمار الديني دعا لها الشيخ محمد عبده (٦٤) فراق الجو الاسلامي . وكذلك أخذ يهود الشرق الأوسط ومسيحيوه ينهجون نهجا أفضل من قبل وارتفع مستوى التعليم في عدة بلاد ارتفاعا ملحوظا . وكان الفضل في جزء جوهرى من هذه النهضة العلمية يمود للجهود الأمريكية وخاصة الجامعة الأمريكية ببيروت التي كانت منبت الرجال الصالحين والنبع الدائم للإرادة الطيبة (٦٥) فهذه الجامعة والمعاهد الأخرى في القاهرة واستانبول وبغداد لم تقدم فقط هباتها الفاتكة بأكرم روح وانما خلقت تنافسا وديا واضطرت المدارس الأخرى أن تحسن مناهجها . ولا يستطيع المرء أن يفني المشرفين على هذه المعاهد ولا من يقومون بإدارتها حقوقهم من الشكر لكل ما أولوه من هبات مباشرة وغير مباشرة . ثم ان الاستقلال السياسي قد أعلى المطامح الروحية في كل بلد ولا سبب يحق حائلا دون تحقق هذه المطامح ما لبثت مدعومة بالأعمال والتضحيات المتلاحقة لا بالكلام وحده . ثمة عديد من المسائل ما برحت بلا حلول ولكن حيث توجد الإرادة يوجد السبيل الى الحل وان كان سبيلا طويلا يحتاج الى كثير من الصبر . واهم ما في الأمر ادراك أن النشاط العلمي شديد الصموبة ، وان على المرء أن يشمر عن ساعده الجهد لبذل جهود هائلة . فالذين يضلهم الظن ان الأمر سهل وان بوسعهم مراوغة هذه الصموبات هم أناس قدر لهم الاخفاق اذ كانت الجهود التافهة تضيع عبثا .

ليست المدنية مرضا فيعالج ، انها معركة نضال مستمر . هي معركة ليست مضمونة الماقبة . فحريتنا ومعرفتنا وكل ما في حياتنا من نعم هي دائما رهن الاختبار . ينبغي أن نواصل البرهان على جدارتنا بثلك القيم والافتداناها . ان تراخينا زلت أقدامنا . لا نهاية لكفاح الظلم والخطأ والقبح والفقر .

أنا لا أزال أؤمن بالتقدم ايمان سينيكا لا ايمان انصاف المتعلمين الذين يقيسونه بالفاظ التقدم المادي والرفاهية . ان التقدم المادي المحض مهلك بل انه ليس تقدما على الاطلاق وانما هو تكوص حقيقي . والتقدم الصحيح الذي معناه اصلاح لواقع الحياة لا يمكن أن يتخذ له أساسا الشغف بالآلات والمعدبدل يجب أن يقوم على الدين والفن وفوق كل شيء على العلم ، على العلم الخالص ، وعلى حب الله وحب الحقيقة وحب الجمال وحب العدالة .

ويتضح ذلك اتضاحا كافيا حين ننظر الى الورا ، من هم عظماء الرجال في الغابر ؟ من هم أعلام المصلحين عندنا ؟ لمن ندين بنعم حياتنا ومسراتها ؟ كانوا رجالا من أمثال أفلاطون وأرسطو واقليدس وأرخميدس في اليونان القديمة وأمثال الفارابي وابن سينا

وابن الهيثم والبيروني والغزالي وابن رشد وابن ميمون وأبي الفداء وابن خلدون في العصور الوسطى . لم يمش أولئك الرجال في عزل عن الحياة الاجتماعية ، وكان الحكام والموسرون في أيامهم أعظم شهرة منهم بيد أن الحقيقة تجلت تدريجاً وها نحن أولاء لانذكر من الرجال الا هؤلاء وأمثالهم ، أما الملوك والسلطين والوزراء فقد غدوا نسياً منسياً . لقد كان الحكام وموظفهم يميلون ليومهم أو لعامهم أما العلماء ورجال المعرفة فقد كانوا يعملون للخلود . واننا لنشعر شعوراً عميقاً بما ندين به لهم ونقرّ بفضلهم علينا . والذي يتضح حين ننظر الى الوراء ينبغي أن يتضح مثله تماماً حين ننظر الى الأمام فيهدي خطانا الى المستقبل .

كثيراً ما يتحدث الناس عن التفاوت بين الشرق والغرب ، هذا التفاوت قائم الا أنه أقل أهمية جداً من التفاوت بين المادية والنفعية من جهة وبين المثالية من جهة أخرى . فهذا التفاوت الثاني مستقل عن الزمان والمكان . ولقد وجد ويمكن أن يوجد في كل زمان ومكان . لعل بعض الناس يريد منا أن نعتقد أن سكان الشرق الأوسط مثاليون وان سكان الغرب ماديون وذلك يفسر لم أثرى الغربيون وافتقر الشرقيون . بيد أن هذا بعيد عن الحقيقة . ففي الغرب فقر كثير وفي الشرق غنى واسع . ولكن ربما كان التساين على وجه العموم بين الغنى والفقر في الشرق أعظم منه في الغرب ، وان أثرياء الغرب عامة أكثر كرمًا وحباً للخير وأعظم حكمة في احسانهم من أثرياء الشرق الذين يتسم سخاؤهم بالمباهاة والتفاخر .

ومع أن الشرق الأوسط كان مهذاً لدياناتنا ومثلنا العليا في العلم والفن فإنه من الخطأ أن نقول انه اليوم أشد مثالية من الغرب . يصبح هذا القول تعلقاً أكثر منه صدقاً ومثل هذا الملق أذيته أشد من نفعه . في رأيي أن الشرقيين لا يختلفون في الجوهر عن أولئك الغربيين . ففي كل بلد تجد المرد درجات السلم تامة . من أوج الولاية الى حضيض الفساد . ندر من هو صالح جداً وكذلك ندر من هو فاسد حقاً . والغالبية العظمى ضحايا الظروف والملابسات ، قد تسمو بهم العدالة واللطف سمواً لا يضاهاى كما قد يطوح بيسر بهم البؤس والشر والكذب . تبقى المسألة الرئيسية في عالم اليوم (بسل في كل زمان) مسألة رفع المستوى الروحي للجماهير (٦٦) فإذا أخفقنا في رفع هذا المستوى انقلبت كل مزايا مدنيتنا المادية عليه ، فحطت منه وحطمته . اذا جعلنا قيمنا الأساسية العدالة والاحسان والحقيقة نجونا ، واذا جعلنا قيمنا الأساسية الراحة والمال حاق بنا الهلاك .

ليست المدنية مرضاً ولكن قد يسري المرض والمفونة الى قلوب الفاسدين من الناس . ليست المدنية شرقية ولا غربية . لم تلق عصا التسيار في واشنطن ولا قبلها في بغداد ، انما تستطيع أن تتوطد حيثما وحينما يوجد الصالحون وتوجد الصالحات من الناس الذين يدركون معناها ، ويمرّفون كيف يمارسونها ولا يسيؤون تلك الممارسة . ان الشرق الأوسط (اذا لزم أن نستعمل هذا المصطلح) كان مهد حضارتنا وهو الذي هباً لها أسباب النجاة إبان العصور الوسطى حين كان الستار الحديدي يفصم العالم شطرين . نرنو الى ماضيه برفان الجميل ونرنو الى مستقبله بالأمل الوامق .

□ الحواشي :

- ١ - Hesiod : The works and days (lines 109-201)
- ٢ - أسماء ستيفن Stevin اسما فريبيا Eruditum Seculum او Erudit Century قرن التبرير .
Sarton : « Simon Stevin of Bruges (Isis 21, 241-303, 1934, p. 259)
- ٣ - هير سينيكا (في النصف الثاني من القرن الأول) عن ذلك مرتين على الأقل مرة في رسالة الى لوسيليوس (الرسالة ٦٤ المذكورة في المقدمة ٢٠ ، ٤٨٤) ومرة أخرى في مؤلفه Natural questions (٧ : ٢٥) . كذلك هير توسيديديس Thucydides (القرن الخامس قبل الميلاد) في مطلع كتابه « التاريخ » عن بعض إيمانه بالتقدم ، الا انه كان أقل وضوحا . وان ايمان سينيكا بالتقدم العلمي يتلامح بعض الشيء في أفكار برنارد الشارترني Bernard of Chartres (في النصف الاول من القرن الثاني عشر) حين قال : « نحن بالنسبة الى الافلامين القزام تجلس على اكتاف العملاقة .. وقد ذهب هذا القول مثلا ، وللحصول على مراجع أخرى لهذا الفرض انظر « المقدمة (٣ ، ٨٧٠) .
- ٤ - هير عن آراء مماثلة ولكن بقوة وحشونة في عصر متأخر ، اناندا . هـ . كوماراسوامي Ananda K. Coomaraswamy (١٨٧٧ - ١٩٤٧) مثلا في مجموعة دراساته المسماة « Am I my brother's Keeper » (نيويورك ١٩٤٧) . كان صديقي كوماراسوامي مبالغاً ومتصلبا ، ولكن ملاحظاته مع ذلك تستحق التأمل وكتبه مترعة بالشواهد والمراجع . * (هذا وهنوا كتابه الانف جملة ماخوذة من سفر التكوين ٩/٤ وهو جواب فايين للرب لما سأله اين هابيل فقال لا اعلم احارس انا لأخرى . - المترجمة) .
- ٥ - تأمل مثلا التقارير المتواضعة التي قدمها عالمنا ترك أعظم الألسن في تطور المسلم الحديث ماكس بلنسك Max Planck (Isis 40, 66-69) والبرت إنشتاين: Albert Einstein (Introd 3, p.v.)
- ٦ - لعل العلم قد نما مبكرا في مناطق أخرى كإيران والهند والصين حتى الهند الصينية الا أن معلوماتنا عن ذلك مبهمه ومشتبهه ، وعلى أية حال لم يكن تأثير تلك البلاد في حضارتنا مباشرة كإثر الشرق الأوسط .
- ٧ - حفظت صحائف من البردي ومجلدات كاملة منه بكميات كبيرة بسبب جفاف الاقليم في مصر ولم يكن بالإمكان الحفاظ عليها في بلاد ما بين النهرين . أما الواح الفخار فيمكن أن تبقى في كل مكان وفي كل ظرف الا اذا اتلفت عمدا . وثمة وصف رائع لتلك الانواع كتبه ادوارد شيبيرا (1888 - 1933) في كتابه « كتبوا على الصلصال * لم يتكلم في هذه المعاصرة على الأبجدية التي كان للفينيقيين فضل السبق الي وضعها - المترجمة Edward Chiera « They wrote on Clay ». (Chicago 1936).
- ٨ - هذه الفكرة وسماها سارتون في مقاله له :
« Agrippa, Fontana and Pigafetta. The Erection of the Vatican Obelisk in 1586 » (Archives Internationales d'histoire des Sciences N° 8, 1949, P. 827-84, 14 figs).
- ٩ - للامام بمعلومات عامة تتعلق بالمر ما قبل الهيليني راجع :
- OTTO Neugebauer : Vorgriechische Mathematik (Berlin 1934, Isis 24, 151-53).
Mathematische Kellschrifttexte (3 Vols. Berlin 1935-37; Isis 26, 63-81, 28, 490-91).
Mathematical Cuneiform texts (New Havana 1943, Isis 37, 96-97, 231).
François Thureau Danain : textes mathématiques Babyloniens (Leiden 1938, Isis 31, 398-425).
Arnold Buffum Chace : The Rhind Mathematical Papyrus (Oberlin 1927-29; Isis 14, 251-55).
Georges Contenau : La Medicine en Assyrie et en Babylonie (Paris, 1938; Isis 31, 99-101).
James Henry Breasted: The Edwin Smith Surgical Papyrus (Chicago 1930, Isis 15, 355-67).
B. Ebbell : The Papyrus Ebers (Copenhagen 1937; Isis 38, 126-31).
- هذه هي العناوين البارزة فقط ويمكن الحصول بسهولة على عناوين أخرى كثيرة بمرجمة : « مراجع الكتب النقدية في مجلة ايزيس . Critical Bibliographies of Isis .
- اذ كان الهدف من هذه المراجع الفناع القارىء ان ما ورد في النص انما يعتمد على معلومات واسمة . والعق ان معلوماتنا عن العلم في العصر ما قبل الهيليني وافرة ولكن معرفتنا بكييفية انتقال هذا العلم الى اليونان مجزأة جدا وناقصة .

Jameson B. Hurry : Imhotep, the Vizier and Physician of King Zoser (2ed London 1928; -) .
Isis 13, 373-78 : 14, 226).

مارس المعوتب الطب في مصر في القرن الثلاثين (ق.م) .

١١- للاطلاع على التأثيرات الايرانية
Joseph Bidez, Franz Cumont, Les Mages Hellenisés : (2 vols. Paris, 1938, Isis 13, 458, 62;
J. Bidez : Eos ou Platon et l'orient (Bruxelles 1945 : Isis 37, 165);
F. Cumont : Lux Perpetua (Paris 1949).

وللاطلاع على التأثيرات المصرية والبابلية انظر العاشية رقم (٧) وكذلك

Robert William Rogers (1864-1930).

Cuneiform Parallels of Old Testament (New York 1912). T. Eric Peet (1882-1934). Comparative Study of the literatures of Egypt, Palestine and Mesopotamia Egypt's Contribution to the Literature of the Ancient World. (London 1931).

James Henry Breasted (1865-1935) : The Dawn of Conscience (New York 1933 - Isis 21, 305-16).

١٢- لعل قارى، هذه المعاصرة اكثر دراية بالاصلاح الديني منه بسبب الشقاق القديم في الكنيسة والملاحظات التالية قد تساعده . كان سبب الشقاق الاول الغلاف في الرأي حول طبيعة المسيح اهو انسان ام اله ام هو من طبيعتين ناسوتية ولاهوتية متحدتين فيه ؟ اهو شخص واحد ام شخصان ؟وجهة النظر الارثوذكسية ترى للمسيح طبيعتين الا انها تعتبره شخصا او اقنوما واحدا . اما النسطورية فتذهب الى انه ذو طبيعتين وانه شخصان او اقنومان . وقد حكم على هذه الآراء بالكفر مجمع الفسوس سنة ٤٣٥ . اما القائلون بالطبيعة الواحدة فياخذون الجانب المقابل في الجدل ويؤمنون بان المسيح طبيعة واحدة فقط وشخص واحد وقد حكم عليهم بالكفر مجمع خلقدونية ايضا عام ٤٥١ . راجع كتابي « المقدمة » . Intro. اذا شئت التوسع في المعلومات (٣ ، ٥٣ ، ٥٥ - ٣٥٧ ، ١٠٥٧ ، ١٨٣٠) .

١٣- لقد ناقشت هذه المسألة عدة مرات مثلا عندما بحثت في وحدة بلاد النهر الابيض المتوسط وفي اختلافها (Osiris 2, 406-63, 1936; Chiefly, P. 439-41)

١٤- يريد المؤلف بلاغته العظيمة عليه السلام في آحاديشه النبوية والا فان كلامه هذا هو الجهل المطبق بالقرآن الكريم ويشبه في دمواء تلك كلام الشركين قبل خمسة عشر قرنا حين ظنوا القرآن شعرا - الترجمة .
١٥- الزكاة في الاسلام غير الصدقات ويبدو ان المؤلف قد التبس عليه هذا الامر - الترجمة .

١٦- يبدي المؤلف هنا لغة دراية بحقيقة الدين لانه اذا آمن المرء بالوحي فمستندل يبدو لنا ان نص القرآن الالهي هو المتواتر الذي لا ياتيه الجاهل واما الكتب الاخرى فهي التي تناولها التعريف والتحويل . وقد ذكر القرآن انه جاء مصدقا للتوراة ولانجيل يدهم القيم الرفيعة فيهما . هذا ومن المعلوم ان كثيرا من العقائد المسيحية التي تكونت مؤخرا قد سبق اليها القرآن والدين الاسلامي حين وردت في الوحي واستفاد منها الغربيون على طريق الترجمة الى اللاتينية ولكن لا ينتظر من المؤلف في السلم ان يقول غير هذا . - الترجمة .

١٧- خاتم النبيين (سورة ٣٣ ، ٤٠) تعبير حمل اليهود والنصارى على اعتبار الاسلام بدعة لان ما كان يدعوهم تكميما لرسالة كان من وجهة نظرهم بالطبع يعد انحرافا .

وفي كتاب الحديث المشهور المسمى (مشكاة المصابيح) Intro. (المقدمة ٣ ، ١٠٦٦) ورد على لسان الرسول ما يفسر بانه قبول منه لفكرة العجل بلائس* .

* نسي المؤلف ان القرآن الكريم اشار الى طهارة مريم .

١٨- فيما يتعلق بالسلفيين المسلمين راجع (المقدمة ٣ ، ٤٢٢) وانظر كذلك العاشية ٤٧ .

١٩- هذا القول لا يتناقض هو وتكون القرآن مشتقلا على عدة كلمات ذات اصل اجنبي . وهذا بينه السيوطي مبكرا حوالي القرن الخامس عشر (١٤٤٥ - ١٥٠٥) وذكره بصورة اكمل آرثر جفري Arthur Jeffery في
The Foreign Vocabulary of the Qur'an (Gaekwad's oriental Series Vol 79, Baroda 1938).

وقد قسم السيوطي الكلمات الدخيلة في القرآن الى احدى عشرة مجموعة : الحبشية ، الفارسية ، اليونانية ، الهندية ،

السريانية ، العبرية ، النبطية ، القبطية ، التركية ، الزنجية ، البربرية أما جفري فأرجعها الى فحس وطمع لغة أو لهجة ! ومن الأهمية بمكان أن يظهر في لغة منزلة العزول اللغة العربية في القرن السابع كلمات دخيلة ولكن لغة شعب متجول ومتاجر كما كان الشعب العربي لا يمكن أن تكون أبدا لغة منزلة تماما . فقد كان للعرب تجارة مع السوريين والفرس والأحباش حتى أن اعظم الناس تفكيراً في الدين كالثبي نفسه وقعت له مناسبات للتحدث مع المسيحيين واليهود . وتتلامح ألوان التماس هذه في كلمات كثيرة من القرآن تلامعا طغيا بل يجب أن نعترف بأن الرسول كان عالماً بوجود بعض اللغات المقدسة الأخرى كالعبرية والسريانية والعيشية واليونانية .

٢٠- نسي المؤلف في العصر العاشر حالة الأمريكيين والانكليزيين الذهنية حيث لا يكادون يعرفون الا لغتهم - المترجمة .

٢١- كلما تكلم المؤلف على الاسلام أبدى زيادة جهل وعسنى الألف نسي كل الغلاف الطويل العريض الذي ناز في تاريخ الكلام حول كلام الله والأفضل أن يرجع الى بسائط كتب التوحيد المتداولة بين المسلمين - المترجمة .

٢٢- انظر مثلا مصدر (س ل م) . سلم بمعنى نجا من الخطر ، سلمت : حيا ، سالم : دخل في السلم ، أسلم : الأمن ومنها كلمة الاسلام : الأمان ، تسلمت : تقبل ، سلام : تحية ، سليم : صحيح ، استلام مصدر التقبل ، الاستسلام : الانقياد ، مسلم المؤمن بالاسلام ، المستلم المتقبل ، سالم مائل الى السلام وهم جرا الى المآلئهاية له تقريبا ، وفق ذلك يجري التصريف على نظام متسق جدا بحيث اذا مرت بالقارئ صيغة جديدة استطاع أن يستنبط بوجه العموم معناها من سياق الكلام . ويسع دراسي اللغة العبرية أن يفهموا ذلك كدراسي اللغة العربية الا أن طواحية العربية تفوق جدا طواحية العبرية* .

* يلاحظ أن المؤلف اخذ كلمة استلم بمعنى تلقى وتقبل وهو معنى عامي لا أصل له باللغة العربية . والمعنى الصحيح استلم بمعنى هانق أو قبلت ومنت معان أخرى لاستلم كاستلم الأزرع اذا خرج سنبله أو استلم الغف فغميه أي لينهما . - المترجمة .

٢٣- بالرغم مما يريد أن يؤمن به المسلمون لم يكن الرسول معصوما من الخطأ . وفي القرآن جعل متعددة كان يوسع النعاه أن يعتبروها غير صحيحة لو وجدوها في أي كتاب آخر . ومع ذلك لعله من التمسك ومن التعذلق الالجاج على هذه النقطة إذ من السهل أن يجد المرء ألوانا من الحسن والعجبة في أي أثر أدبي رائع . ووجود هذه الأخطاء في الكتب المقدسة لا ينافي كمال الله بل أن تفسيرها أسهل من تسويق وجود الشر في العالم لأن هذه الكتب المقدسة إنما كتبها ونقلها البشر* .

* لا ينتظر من أجنبي أن يفهم اللغة مثل كبار العلماء الذين لم يكن لهم مثيل في الاطلاع وسعة الدراية وقد فضوا حياتهم في الإعجاب بمعجزة البيان في القرآن التي كانت تعديا للعالمين . وقد افاض علماء العرب بذلك وكتبوا الكتب المطولة . وربما كان معدورا شخص تعلم اللغة العربية ، دون أن يتقنها ، أن يظن ذلك ، لأنه لا يستطيع فهم كلام العرب القديم بله القرآن الكريم . والأخطاء التي يشر إليها المؤلف لا شك أنه لم يفهم وجوه البلاغة فيها كما فرحها المفسرون . وورودها في القرآن الكريم وتلقي العرب لها دليل على صحتها وأصالتها لأن السماع في اللغة هو الأصل فهو حجة على النعويين شأنه في ذلك كشأن كلام العرب الفصحاء وليس النعويون حجة على كلام العرب بله القرآن الكريم - المترجمة .

٢٤- هذا غير صحيح لأن المسلمين منذ بداية أمرهم فكروا في تحرير أطوائهم العرب من سلطان الروم ولسطان فارس وكذلك في القرآن اشارات كثيرة الى رسالة الرسول العالمية .
ثم أن التعبير غير دقيق فان فريضة الحج وحى الى الرسول ورد في القرآن الكريم - المترجمة .

٢٥- أبو الفداء (في النصف الأول من القرن الرابع) الملك المؤيد صاحب حماء والرحالة ابن بطوطة (في النصف الثاني من القرن الرابع عشر) راجع ما يتعلق بهما ما ورد في كتاب (Introd. 2, 794, 1616) .

٢٦- ابن عربي ولد في مرسية وانتقل الى اشبيلية ثم قام برحلات ، ولعل المؤلف نسبة الى اشبيلية لجره إقامته فيها حيناً من الزمن - المترجمة .

٢٧- يجب أن نضيف هنا أن العمل الجسمي الذي يتباطأ بفعل الحرارة يصبح تباطؤه مضامفا ويتناقص الى حده الأدنى إذا اجتمع الصوم وهنق الفصل معا فيصبح رمضان بمقتضى الأمر موسما لبعض الراحة كما يكون موسم حماسة دينية .

٢٨- « يا أيها الذين آمنوا إنما الغمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » . (القرآن - السورة الخامسة - الآية ٩٠) سورة المائدة . ان كلمة الغمر تفيد كل ما يهدر ويسم الفكر . قال رسول الله : « كل شراب أسكر فهو حرام » (البخاري ٧٤ : ٣) وقال أيضا : « كل ما أسكر كثيره فقليله حرام » (أبو داوود ٥٠٢٥) .

٢٩- ان شرب الغمر لا يسبب الارتداد عن الدين وإنما هو كبيرة ومرتكبا فاسق عند أهل السنة والجماعة وهناك خلاف عند المذاهب الإسلامية في أمر شربها - المترجمة .

٣٠- في القرآن الكريم تنويه بصفة القرآن العربية . ولما كان في بلاغته واعجازه كامل البيان لزم أن يفهمه العرب وأن يسلك سبيله الى قلوبهم وليس بأعجمي فيمتنع عليهم فهمه . أما الرسول عليه الصلاة والسلام فقد أوتي جوامع الكلم . والأحاديث التي وردت في هذا الشأن كما أخرج الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة قال قال رسول الله : « أنا عربي والقرآن عربي ولسان أهل الجنة عربي ، وكما أخرج الطبراني أيضا في الكبير والأوسط والحاكم في المستدرک من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أحب العرب ثلاث لأني عربي والقرآن عربي وكلام أهل الجنة عربي . ثم يتفق علماء الحديث على صحته . ولقد ورد في الجامع الصغير للسيوطي برقم (٢٢٥) : أحب العرب لثلاثة لأني عربي والقرآن عربي وكلام أهل الجنة عربي . وذكر المناوي في (فيض القدير) قول العقيلي عن الحديث انه منكر لا أصل له . وقول الهيثمي انه ضعيف وقول ابن العاتم وابن الجوزي انه موضوع وظن الذهبي فيه انه موضوع أيضا . فليرجع الى فيض القدير للاطلاع على موطن الضعف في اسناده . ثم انتهى المناوي التعليق عليه بقوله : وأما قول السلفي هذا حديث حسن فمراده به كما قال ابن تيمية حسن مثنه على الاصطلاح العام لا حسن اسناده على طريقة المحدثين - المترجمة .

٣١- ان الفرق بين القرآن والعهد الجديد شاسعة جدا . وذلك يعود الى أن القرآن صدق به وتلاه الرسول نفسه وقد كان يعلم تمام العلم ماذا يبني فاشتمل القرآن على جميع المسائل الجوهرية في حياة المسلم من دين وتوحيد وشريعة وتقويم ولغة . أما العهد الجديد فلم يمس قضية اللغة وإذا طويلا صغفا عن ألف لغة نقل إليها الانجيل يكفي أن نذكر ان الكنيسة الكاثوليكية قد نجحت تقريبا في احلال لغة أخرى (مقدسة) وهي اللاتينية محل لغته الأصلية . وكذلك لم يكتف الانجيل توفيقا جديدا . إنما أدخل التاريخ المسيحي راهب سيبتي من النصف الأول من القرن السادس يدعى ديونيسيوس ايكسيفوس وكان قبولة تدريجيا فآثرا .

٣٢- هكذا يرى المستشرقون أما الواقع فان انتشار الإسلام كان في البداية قائما على الدعوة الحسنة والرفق ومنع الظلم . وقد تعرض المسلمون الأوائل لآلوان متفاوتة من الاضطهاد والتعذيب وأمثالهما مما هو معروف في تاريخ الإسلام فلما توحدت العرب بالإسلام في الجزيرة اتصل توحيدهم بالسمي الى تحرير العرب الذين كانوا يقاسون الاضطهاد تحت حكم بيزنطة من جهة والفرس من جهة ثانية في سورية وما بين النهرين وكذلك تحرير اخوانهم في شمالي افريقية . لقد أتى الإسلام بقيم جديدة تؤكد العدالة والمساواة بين الناس ورفع الاستغلال والتمييز والفرقة العنصرية ودعم ما أثقلته المسيحية من قيم صحيحة ومكافحة الشرك وهلم جرا . والدليل هو ان العرب في سورية والعراق مدوا أيديهم الى اخوانهم وأعانوهم عند قدومهم على تحرير تلسك البلاد . ولقد بقي الرومان مدة طويلة في شمالي افريقية لما استطاعوا ادخال لغتهم المغايرة لغة الشعب الاصيل في تلك المواطن وكانت لهجة قريبة جدا من لهجات العربية وهذا ما يدل على سرعة اجتياح العرب المسلمين تلك البلاد أفهموا والعسرين لواء التحرير وشعار انسانية جديدة كريمة - المترجمة .

٣٣- كلما وهن التمييز لدى الباحث وفقا الفكر الناقد عنده فتواترت عنه بعض الأسباب التي لم ينفذ الى جوهرها عمدا الى الكلام على الخط ولذلك لا نجد كلمة الخط هنا الامتعة في تفسير منطلق تاريخي مبهم . ولم تكن بيزنطة ولا فارس اذ ذاك على درجة الضعف التي يصورها المؤلف بل كانت ذاتي قوة ويسار كبيرين . والشجاعة من شمائل العرب ولكن لا يمكن أن ننكر وجود الجبان المتخاذل بينهم . فالشجاعة صفة عالية لدمه ولكن التنظيم الاجتماعي والاهداف

الرفيعة المشتركة تزيد في شجاعة الشجاع وتحول دون انهزام الجبان والفضل في شجاعة المسلمين حسن تنظيمهم وقوة مثلهم العليا التي كانوا يشهدونها . ان الشخص الذي يسلك الغاب في الليل وحيدا مثلا دون أن يعرف دروبه لا يد أن يساوره الغوف ولكن الشخص الذي درس مواعيل الغاب وعرف مسالكه حق المعرفة يعرف كيف يجتازها بسلام ولو كان اقل شجاعة فالشجاعة تتوطد بالمعلم والادراك والعقل والتنظيم . وهكذا يبدو لنا كلام المؤلف فيه شيء من الامتبارات العامة اذ يتكلم على العطف والشجاعة وكأنه سمع بسرعة عنبرة بن شداد . - المترجمة .

٣٤- يستعمل هنا المؤلف كلمة العاصفة وقد حملت تلك العاصفة اذا اردنا استعمال اللفظ نفسه الليث المدرار المخصب التي تلك الربوع وذلك ينشر العلم والثقافة وهو الموضوع الذي يعالجه المؤلف ، ولذلك نراه مرصفا عند استعمال لفظ العاصفة وكان يمكن أن يقول : « فما كان يوسع كلتا الامبراطوريتين ان يلبث فسادهما امام انبلاج العقب » . ان فتح الشام والعراق كان كما اسلفنا في حقيقته تحرير للعرب الذين كانوا يكابدون العناء من سيطرة الروم والفرس واستبدادهم بهم وطفليانهم عليهم . فلم يكن ذلك من حساسة الشام ومناذرة العراق حياة لبيز نظمة ولا للفرس بل كان ذلك وفاة لقوميتهم وتشوها للقيم الرفيعة من حق وعدالة ورفق واحسان وغير ذلك مما بشر به الدين . - المترجمة .

٣٥- هذا ايمد ما يكون من الصواب لان النازية قائمة على التمييز المصري وعلى النار والحديد ولذلك اخفقت وكانت كالبريق الغنذب او كالعصافقة اخرقت الاخضر واليابس في بلاد اوروبا ، على حين كان الاسلام دعوة لقيم انسانية صحيحة ولذلك اتسع واستنار به الناس وكان رحمة لكثير من الاقوام وتوكلت جذوره في الارض (فاما الزيد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض) . حتى من جهة السرعة لا يجوز هذا التشبيه لان الفرق واضح بين الدعوتين من جميع الجهات (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) ولم يقل بالنار والقتل والاضطهاد . - المترجمة .

٣٦- للحصول على تفاصيل اوفر راجع كتاب فيليب حتى
Philip Hitti : History of the Arabs (London 1937, Isis 28, 503-04) 4th ed.

نقل كتاب فيليب حتى في طبعته الرابعة الى العربية في ثلاثة اسفار طبع بيروت ١٩٤٩ - ١٩٥١ - المترجمة .

٣٧- هذا التشبيه خاطيء من اساسه لان الحرب بنت وشيدت ولم تخرب . ونقلت نور الانسانية لا ظلام الظلم والاضطهاد . لم ان العرب حتى قبل الاسلام كانوا اصحاب مثل هاليس والشعر العربي ينطق بذلك كما ان بعض الاخلاق التي سبقت ظهور الاسلام كحلف الفضول تشبه عن تحسس هينسي بالمساواة ومنع الضيم ورفع العيف . وقد حاول المؤلف ان يدحض ذلك التشبيه لينتهي الى نتيجة اخرى لا نقره عليها فيها شيء من التكلف وبسدر الشقاق بين دينين متقاسمين . - المترجمة .

٣٨- هذا ايضا ايمد ما يكون من الصحة لان الاسلام كان ديمانا لمسيحية وتصديقا لما بين يديه من التوراة والانجيل . فلم يكن هنالك نصر وانما كان هنالك تأكيد للقيم المسيحية . ودليل اخر على ذلك هو ان الاسلام اعاد الى الروم في صراهم مع فارس الشركة واعلن قرب انتصار الروم على فارس وكانت تلك احسدى معجزات القرآن الكريم (انظر سورة الروم) . - المترجمة .

٣٩- لقد بالغ السير توماس ارنولد (١٨٦٤ - ١٩٣٠) في وصف تسامح المسلمين مع الشعوب الاخرى التي تدين بمقاصد مختلفة في كتابه :

The Preaching of Islam : A History of the Propagation of the Muslim Faith (London 1898 reprinted 1913).

وذلك لرفيقته العميقة في كسب صداقتهم . وهالهما يستشهد المدافعون من الاسلام بالآية (« لا اكراه في الدين » القرآن ٢ ، ٢٥٧) الا ان هذا نافسه آيات اخرى في القرآن وفي الاحاديث تشسرح لريضة جهاد الكفار (Intro. 3, 1274, 1722, 1882) ، وعلى هذا يمكننا ان نرسم للمسلمين صورة ناصعة البياض او حالكة السواد ومثل هذا يصدق على المسيحيين ايضا .

* ينس المؤلف دائما ان يفرق بين الشرك وعبادة الاوثان من جهة وبين الديانات السماوية كالمسيحية من جهة اخرى التي دعمها الاسلام كما يعر بسرعة على شناعة محاكم التفتيش وحروب الاستعمار .

٤٥- لم تكن الدولة العربية الإسلامية في أساس مبادئها تشبه في شيء امبراطورية رومة ولا امبراطورية القسطنطينية ولا امبراطورية فارس ولذلك مثل هذا التعبير مبالغ فيه - المترجمة .

٤٦- وذلك في حكم الإمبراطور موتسو هيتو (١٨٦٨ - ١٩١٢) الذي دام أقل من نصف قرن . وكان هذا العهد العصر مسددة من عهد تمثل العرب للثقافة اليونانية . وهذا أمر طبيعي فكل شيء كان أبطأ في العصور الوسطى وما كان للمغرب تلك الأدوات المدهشة التي تزيد في سرعة كل عملية تربية (كالطابع والمحرقات البخارية والبرق وغيرها) . وهذا ويجوز ان نقايس تمثل اليابانيين الأوائل للثقافة الصينية يتمثل العرب للثقافة اليونانية في طول المدد . ولكن تمثل اليابانيين وقف عند ذلك الحد على حين ان المكاسب العربية كانت حلقة في تطور حضارتنا نحن ، ولذا جاز ان نهمل الثقافة اليابانية الا أننا لانتطيع ان نضرب صفحا عن الحضارة العربية دون خسارة .

٤٧- افضل الأمثلة على اعتناق التأويل جاء به الشيخ طنطاوي جوهرى في تفسيره الكبير (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) ٢٦ مجلدا ١٩٢٢ وما بعده (ولي كتب أخرى أحدها) التاج المصعب بجواهر القرآن والعلوم (١٩٠٦) وهو على ما يبدو مختصر مؤلف آخر أكبر حجما وقد ترجم الى الفارسية والتركية . راجع كتاب :

Charles Clarence Adams : Islam and Modernism in Egypt. (p. 245, 1933).

نقل الى هذه المعلومات زميلي في جامعة كولومبيا السيد ارث جيفري (في رسالة مؤرخة : نيويورك ١٥ آذار ١٩٥٠) .
* انتهت تعشية المؤلف ونحن نرى ان القرآن كتاب وحى وارشاد ومخاطبة لعقول العرب والامم لعملها على السبيل الاقوم ولذلك لم يكن بحاجة الى معالجة القضايا العلمية رياضية وكيمائية وغيرها . بيد ان الوحي والالهام العميقين قد يحملان في تعبيرهما أسورا علمية تسترعي الأنظار وتستدعي الاحجاب . من ذلك مثلا الآية الكريمة « فاتقوا النار التي ولدها الناس والعجاجة » . ربما يستغرب القارىء اول الامر ايراد العجاجة وقودا للنار لان العجاجة من شأنها ان تطفىء النار ولكن الفيزياء الحديثة تبين لنا ان الحرارة اذا كانت عالية جدا كما هي الحال في الشمس مثلا تشابهت الاجسام وكانت في حالة تسمى البلازما بحيث تتولد الحرارة من تفاعلات نووية فيها . وكذلك ورود المهل « يوم تكون السماء كالمهل » وايضا « كالمهل يلقى في البطن » وايضا « كالمهل يشوي الوجوه » وله عدة معان . والفريب ان بعض المفسرين راوا انه الفضة المذابة ومن المعروف في الفيزياء الحديثة ان الاجسام التي هي في جدول مندلييف ما كان قبل الفضة منها كان ميلا الى الالتحام والانضمام وما كان بعدها جنح الى التقوض والانقسام فالفضة بهذا الاعتبار اثبت المعادن نوعا .

وكذلك لا تعجب من الآية الكريمة التي تشير الى حركة الارض اشارة لطيفة قبل ما ذكره بعض علماء العرب امثال السجزي وقيل كوبرنيكوس وكبلر بقرون طويلة : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء » . ولكن القرآن مع ذلك لم يكن كتاب فيزياء ولا فلك وانما هو وحى وارشاد وهداية .

هذا وربما كان يريد المؤلف ان ممارسة الغنفاء الراشدين للمعلم ، واقتضاءهم ذلك أمر فريب ولكن الأمر الذي لا جدال فيه هو ان القرآن والرسول والخلفاء رفعا من شأن المعلم ما لم يرفعه عهد آخر . وتنويه القرآن بمكانة المعلم ويرفع درجات العلماء معروف وكذلك احاديث الرسول التي تعث على طلب المعلم ولو كان بالصين وتعدده فريضة على أبناء المجتمع . ان طلب العلم ونشره كلاهما فرض في الاسلام . ونحن نعدر المؤلف لعدم تنويهه بذلك وربما لم يتسع له الوقت في معاصرة موجزة لكي يتطرق لهسده القضية . - المترجمة .

٤٣- في بحث اكثر المستشرقين بقاية هرقية متاصلة قائمة على التمييز بين الامم واصطانتها خصائص ثابتة وقد كشفت البحوث الاجتماعية الحديثة حقل ذلك وسوء مقاباته - المترجمة .

٤٤- للاطلاع على بعض مصاعب المصطلحات انظر :

Amélie Marie Golchon : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (510 p.) Paris 1939; (Isis 33, 326-29).

اما اليوم فان ابتكار مصطلحات تقنية جديدة باللغة العربية يعود الى الظهور بشكل ملح . والحاجة الى ترجمة عدد هائل من الكلمات تجعل العولم الجديدة لا تتوافر في كل الاحيان على الرغم من طاقات اللغة العربية الفنية . وهكذا فان اللغة العربية الحديثة محسوة بالهجين من الكلمات شأنها في ذلك شأن اللغة الانكليزية الحديثة . راجع فيما يتعلق بالمصطلحات الطبية القاموس المتقن الذي اعدته وزارة التربية المصرية .

Mohammed Sharaf : English - Arabic Dictionary of Medicine, Biology and Allied Sciences
(quarto 1048 p, Cairo 1929; Isis 14, 537).

وتكرر الصعوبات نفسها بالطبع كلما نقلت مجموعة من المعارف الى لغة غير مهيأة لذلك . لقد واجه امثال هذه الصعوبات العلماء الذين ترجموا من العربية الى اللاتينية وماناها علماء (الميجي) الذين نقلوا عن اللغة الانكليزية (وعن لغات اوروبية اخرى) الى اليابانية . وكل حال تساعد على تفسير الاحوال الاخرى وقد شرح مشكلة الترجمة اليابانية بوضوح عظيم .

Sir George Bailey Sansom : The Western World and Japan (P. 399-404; New York 1950; Isis 41.

٤٥- ينهض التفريق بين علي الطبري ومحمد الطبري المشهور (في النصف الاول من القرن العاشر) مؤلف الكتاب المتقن العام في التاريخ وصاحب التفسير العظيم . لقد كان تلميضي من الكتاب الاول في (Introd. 574) غير وافي لاني كنت في عام ١٩٢٧ لا اعرف كتابه « فردوس الحكمة » الذي طبع في السنة التالية M. Z. Siddiqi (برلين ١٩٢٨) راجع التحليل الذي كتبه Max Meyerhof (Isis 16, 6-54) اما تلميذي الذي كتبه عن رشيد الدين بعد عشرين عاما فهو اطول ووافي بالمطلوب (Introd. 3, 969-70).

٤٦- (Introd. 3, 133, 797-90).

٤٧- يقول بعض الامريكيين عن سكان مين انهم يعيشون هناك في الشرق Down East و (مين) ولاية تقع في الشمال الشرقي من الولايات المتحدة وهذا اما ان يكون مجرد تمييز استعمله بعض الامريكيين الذين في العاصمة او في المرتفعات الغربية واما ان يكون متقدرا من زمن الفتوحات الاسبانية فلقد كانوا يستعملون الغرائط العربية التي تجعل الشمال في الاسفل . المترجم) ومن ناحية اخرى فسان بعض الكتب الصينية التي تبحث في اسية الوسطى او الشرق الاوسط تكون عناوينها كما يلي : اخبار البلاد الغربية Tai yu t'u ch'i, Records of Western Countries .

راجع (Introd. 1, 47-6) وراجع (Introd. 3, 2113) لمعرفة العناوين الاخرى التي مطلعها Hai

اي الغرب) على ان الصينيين بهذه المناسبة واليابانيين كانوا قديما يسمون بلاد الشرق الاوسط الصين الكبرى (داي شين) وذلك في الفترة التي تالقت فيها الحضارة العربية الاسلامية - المترجم) .

٤٨- كان عصر قرطبة الذهبي في عهد السلالة الاموية (٧٥٦-١٠٣١) وخاصة في القرن العاشر . ثم هُت قرطبة منذ عام ١٠٩١ الى ١١٤٧ تحت سلطان سلالة المرابطين (من البربر) وكان ثالث ملوكها علي (بن تاشفين) الذي حكم منذ ١١٠٦ - ١١٤٣ .

٤٩- راجع ما كتب عن ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) في (Introd. 2, 355-61) وعن ابن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤)

(Introd. 2, 369-80) وعن الايتالي القديس توماس الاكويني (١٢٢٥ - ٧٤) (Introd. 2, 914-21)

وقد سبق ان تكلمنا على قرطبي آخر وهو سينيكا . وانه لفضل كعب لهذه المدينة ان تهب للعالم لثلاثة رجال يمثل هذه العظمة واطرف ما في الامر انه لم يكن من بينهم مسيحي واحد .

٥٠- كان اليهود الذين يعيشون في دار الاسلام يكتبون بالعربية ولكن بحروف عبرية . اما لغتهم العبرية فكانت مقصورة على امورهم الدينية . وقد كتبت اولي قواعد النحو للعبرية باللغة العربية . كما ان كتب النحو العبرية في امريكا تطبع على الاغلب بالانكليزية (الغامياة) .

٥١- ان اول مترجم عظيم من العربية الى اللاتينية هو لسانطين الافريقي (في النصف الثاني من القرن العاشر عشر) ولد في قرطاجنة وتوفي في مونت كاسينو منذ عام ١٠٥٦ م حتى موته عام ١٠٨٧ م وخلال القرن الثاني عشر والثالث عشر ترجمت الكتب العربية شيئا فشيئا الى اللاتينية وبهذا انتقلت الكتلوز العربية اليونانية الى الغرب المسيحي وازدادت تبعا لذلك مكانة العرب عند الغرب وبلغت ذروتها تقريبا في قرطبة القرن الثالث عشر .

٥٢- ان غارات تيمورلنك الوحشية على الشرق الاوسط في نهاية القرن الرابع عشر (Introd. 3, 1467-74) دمرت بعض المدن الرئيسية في الشرق الاسلامي (بغداد ودمشق وحلب وغيرها) وكانت ضربة قاصمة تقريبا لسورية ولكنها اُبتت على بلاد اسلامية اخرى كالجيزة العربية ومصر اذا لم نذكر المغرب الاسلامي وما كان لتيمورلنك ان يصيب الحضارة الاسلامية على هذا النحو من الممسق لو كانت هذه الحضارة في اقبية زاخرة بالحياة وقت مجيئه .

٥٣- لهذا السبب تغلقت تركية الحديثة موقفا غير اسلامي . كتب تاريخ الرياضيات العثمانية صالح زكي جزءان بالتركية
(2 Vols in Turkish, Istambul 1911, Isis 19, 508-15)

وكتب تاريخ العلم العثماني : عبد الحق عدنان اديور
(In French, Paris 1939, Isis 32, 186-89)

ولهذا الكتاب طبعة جديدة موسعة بالتركية (Istambul 1943, Isis 36, 21-25)

٥٤- ان ابن النفيس (في النصف الثاني من القرن الثالث) كان طبيبا مصريا او سوريا وتولى في القاهرة (لا في دمشق)
عام ١٢٨٨ . راجع

Sarton : *Introd.* (2, 1099-1101). Max Meyerhof : « Ibn an-Nafis and bis theory of the lesser circulation (Isis 23, 100-20, 1935).

ويعد Joseph Shacht طبعة وترجمة جزئية بالانكليزية لفاضل بن ناطق (Isis 37, 184)

٥٥- انظر ما يتعلق بابن طفيل (في النصف الثاني) من القرن الثاني عشر (*Introd.* 2, 354) . وقد اهد احسن
طبعة لحي بن يقظان المرحوم Leon Gauthier مع ترجمة فرنسية (Beyrouth 1936, Isis 30, 100-03) .

٥٦- يوسيبوس القيساري Eusebius of Caesarea (في النصف الاول من القرن الرابع) ولد في فلسطين وكان
اسقفا على القيسارية بفلسطين من عام ٣١٣ حتى وفاته عام ٣٤٠ (*Introd.* 1, 357) وهو احد رجالات الشرق
الاوسط المشهورين الكثيرين في العصور الرومانية .

٥٧- اشاد بمثل هذا الدليل الفاسد ممثلو عدد من البلاط المتسلطة اردوا ان يظنوا ان انتصارهم ليس امرا عارضا
وانما هو ببساطة ثمرة تفضل الله لهم وعالية تفوقهم الذاتي . ويعطي كتاب بوسويه « مقال في التاريخ العام
Discours Sur l'histoire Unversalle ١٦٨١ مثلا جيدا في هذا الموضوع .

٥٨- لا تملك - للأسف - كلمة للتمييز بين المؤلفات الكيميائية الرديئة والجيدة كما هو الامر في تعبري هلم الفلك
Astronomy وعلم التنجيم Astrology . فبعض المؤلفات الكيميائية العربية تعوي اصول الكيمياء
وبعضها الآخر معشو بالافكار السحرية وبعضها الآخر خليط من المعرفة الموضوعية ومن السحر معا .

٥٩- راجع عن ابن خلدون (١٣٣٢ - ٧٨) " ما جاء في *Introd.* (3, 1780-79) . . وراجع في ص ١٧٧٧ ما دار من
المنافشات حول آرائه في ظواهر ما بعد النفس .

٦٠- ربما سها المؤلف فكتب تاريخ وفاته ١٣٧٨ وهي ١٤٠٦ . علوم عربي

٦٠- اخذ هذا الشاهد من مقدمة ابن خلدون الطبعة العربية (الجزء الثالث ، ١٠٢ باريس ١٨٥٨) او من الطبعة الفرنسية
(الجزء الثالث ، ١٤٢ ، باريس ١٨٦٨) وورد ذكره في *Introd.* (3, facing 1019, 1777) .

٦١- ان المؤلفات التي تطرقت للخرافات العربية كثيرة . وللوصول على فكرة عامة راجع الموسوعة الاسلامية تحت كلمة
(كاهن) (٢ ، ٦٢٤ - ٢٧) ، (فيلانة) (٢ ، ١٠٤٧) (سحر) (٤ ، ٤٠٩ - ١٧) وكذلك راجع :

Isis (33, 298-99)

John Walker : *Folk Medicine in Modern Egypt* London 1934, Isis 24, 264).

وراجع فيما يتعلق بخرافات الصابئة وهي خلاصة خرافات الشرق الاوسط الكتاب الحديث الذي افقته :

Mrs. E. S. Drower (Ethel Stefana Stevens) : *The Book of the Zodiac* (Royal Asiatic Society, London 1949).

اما بشأن الخرافات الامريكية فراجع :

Gilbert Seldes : *The Stammering Century* (New York 1928), Charles Wright Ferguson :
The Confusion of Tongues (New York 1928),

Bart J. Bok and Margaret W. Mayall : « Scientists book at astrology » (Scientific Monthly, March 1941), (Isis 35, 181-82; 40, 79-81).

٦٢- كان الحكماء أكثر تحمرا من علماء الدين إلا أنهم كانوا يضطرون إلى الاعتراف للأراء الشعبية غير المعقولة التي فرضها أولئك . كان حكماء الموحدين في المغرب مثلا وهم مقلدة التمسب هم الذين حموا حقا أئمة الفلاسفة راجع :

Léon Gauthier : Ibn Rochd (Paris 1948; Isis 41, 104-06).

٦٣- كان يرين على العالم المسيحي في العصور الوسطى طائفة كبيرة من الخرافات راجع في وصفها :

Lynn Thorndike : History of Magic and Experimental Science (6 Vols. New York 1923-41; Isis 6, 74-89, 23, 471-78; 33, 691-712).

وقد عدل من هذه الخرافات المسيحية جملة من المعارف واللاهوت العقلي (خاصة عند القديس توماس) كانت تقوى يوما بعد يوم . وفي حين كان المذهب العقلي عند ابن رشد يتوارى ويعتجب في الشرق كانت دعائمه تتوطد في الغرب ويوفى بينها وبين المسيحية .

٦٤- راجع عن محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) : Joseph Schacht (Encycl. of Islam 3, 678-80, 1933)

والترجمة الفرنسية لرسالة التوحيد (Paris 1925; Isis 9, 456-57)

٦٥- معرفتي بالمعاهد الأمريكية تقتصر على الجامعة الأمريكية إلا أنها معرفة جيدة للغاية لأنني نلت شرف دعوتها إبان خريف وشتاء عام ١٩٢١ - ١٩٢٢ . وراجع التقرير الذي كتبته في (Isis 19, 322-29, 1933) ويفضل مراجعة كتاب:

Stephen B. L. Penrose Jr. That They May Have Life the story of the AUB 1966-1941 (New York 1941, Isis 34, 40-41; 39, 7).

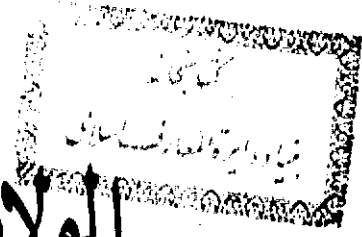
٦٦- إن لفظ (الجمهور) يشتمل على الأثنياء والفقراء مما قاله الأثنياء كالفقراء قد يكونون بحاجة إلى النعمة والفضيلة .

★ ★ ★

★

مركز تحقيق كالمبيوتر علوم إسلامي

www.ksars.org



الولاية الصوفية*

د. سعاد الحكيم

تقف أقدامنا على شواطئ بحار الولاية ، يطول بها مقام التردد بين المجاهدة والمسألة ، ولا يلبث أن يحبسها عن الذهاب خوف الفناء والذهاب ، وما تسمع عن الفرق في لعج التوحيد ، فنسترخي متعبة على رمال السلامة ، ونرضى من العلم بما يلوح عن بُعد .. تتلامح في الأفق البعيد أطياف ، نحدّق بجهدٍ مشتاق ملتنا نجد وجهاً يعرفنا ، وجهاً يطمئننا على مصير السالكين ، وعسانا نبسر - بفضل الله - مسافات الأحوال والقواطع ، على طريق النداء المستقيم الواصل من عينيه إلينا ...

هذه الوجوه التي تتلامح في أفاق الأزمنة والأمكنة ، والتي تُساكننا وعبونتها غيابٌ وحضور ، وطرفها أحنته أثقال شهود تغطي الوجود ، وعلى أبدانها تنطق خلع الولاية .. نراها بالمعرفان متنمة ونحن جميعاً بهاحيارى .. من هو الولي ؟ ما وظيفته في الكون ؟ ولماذا بعد أن ختم الله عز وجل النبوة أوجد الأولياء ؟ ألا يكفي وجود النبي (ﷺ) في حياة الانسان المسلم ، فما ضرورة وجود الولي ؟ كل هذه الاسئلة يطرحها وجود الولي في مجتمعنا وجمعنا المسلم ، ونحن فيها حيارى .. نمد أيدينا الى المكتبة الاسلامية هامة والصوفية خاصة ، ونأمل أن نعطي بجواب يطمئن العقل الحائر والوجدان السائل ، ولكن عبثاً .. وأسباب ذلك كثيرة ويمكن تلخيص واقع الولاية بعوالم ثلاثة نتوقف عندها فيما سيأتي .

ان الولي الذي تبدلت أرضه غير الأرض ، واستمر يعيش حياته معنا كأنه هو ، صمت منه اللسان فكنتم سر ولايته عن الآخرين ، فالولاية عنده ليست استعراضية ، والولي

* بحث يتناول بالعرض والتعليل والتعقيب كتاب « خاتم الأولياء : النبوة والولاية في مذهب ابن عربي الفكري » تأليف الأستاذ ميشال شودكوفيتش ، نشر كازيمار ، باريس 1986 .

* Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi, Par Michel Chodkiewicz, éditions Gallimard, Paris 1986.

على عكس الساحر لا يقدم للمشاهد فنون الكرامة .. ولكن للقرب الالهي وللطمع الرباني علامات ان كتمها اللسان فضحها الوجه والبدن ، فالاولياء سيماهم في وجوههم .
تشهد ايديهم وارجلهم بما يكتُمون من القرب .. شهادات يراها الرقيق والصاحب والمشير .. باختصار الولي باطنه عبودية وعجز تام كامل ومظهره قدرة تشوش الناظرين .

وننتج عن سكوت الولي وامتناعه عن تأكيد ولايته التي هي هويته الروحية بين اهل الله ، ان امتنعت معرفة الولاية من داخل وانها محض عبودية ، ولكن حيث ان المراقب والصاحب والسالك لم يمنعه سكوت الولي من ولايته من السؤال ، تكاثرت الاسئلة عن الولاية ومعناها وعن الولي وهويته ؛ ونظراً لما يكنه الناس من احترام للاولياء فلم يطرح أحد من الناس على أحد من الاولياء سؤالاً مباشراً ، مثلاً لم يقل أحد لولي : هل أنت من اولياء الله ؟ واستمر الناس على عقيدتهم في الاولياء ، يولثون من تتلامح على ظاهره علامات القرب ، ويربطون بين الولاية وبين هذه الوجوه من خارج من المظهر ، وأخذت تتكون النظريات من تنف جمل التقطها السائل .. ولكن الاهم منها هو كتابات الصوفيين الذين تركزوا اولياء في نظر محيطهم ، عن مشاهداتهم وفتوحاتهم .. وهنا أيضاً تصادفنا مشكلة أخرى ، فبالإضافة الى أن الصوفي يحتاج دائماً الى ترجمان ينقل نصه من لغة الوجدان الى لغة الناس ، فمفهوم الولاية نفسه تعرض للذبذبة التي تعرض لها مفهوم الصوفي ، فكما عرف كل صوفي التصوف بحسب علمه وتجربته كذلك يعرف كل معرف الولي والولاية بحسب موقعه منها ومرتبته ..

كل ذلك جعل الولاية الصوفية مشروخة بين ثلاثة عوالم : عالم اهل الله ، وهو عالم الاولياء الذين يعيشون الولاية ويشفقون من أحمالها ، وعالم الباحثين والمؤلفين والكتبة الحافظين الذين يشتبهون مظاهر الولاية في النصوص والأشخاص ، ليرسموا منها نظرية يتوافق فيها الفقه والتصوف والمقل الانساني، وعالم العامة الذين علّقوا عيونهم على وجوه الصالحين وتتبعوا أقوالهم وأفعالهم يرددون ظهور علامات الولاية عليهم ..

وتظل الولاية سرّاً بين الولي وبين من ولاه سبحانه ، يحتفظ الاولياء بسر الولاية يعيشون عبوديتهم الخالصة ، يضمنون بهذه المعرفة على غير أهلها .. ويحتفظ الباحثون بمظاهرها يلملمون النصوص التي تثبت شرعية وعقلية الخوارق والكرامات والعلوم اللدنية الالهامية ، ويتحول الكتاب الى معاملة اقناع بالولاية ، وبوجود اولياء لله مقربين من دون الكون .. ويحتفظ العامة بكل الخرافات والأوهام والحقائق التي تزينا لهم عقولهم عن عالم غيبي مغيب ، عالم رجال خوارق تقطع مسافات تمشي في الهواء وعلى الماء، تنفعل لها الأشياء وتطيحها الحيوانات .. وبين هذه العوالم الثلاثة : عالم الاولياء الحقيقي ، وعالم الباحثين النظري ، وعالم العوام المهوم المزخرف بتقديس الانسان ، تقوم مسافات لا تقطع ، برازخ لم يلاسهما كاتب أو انسان .. وجاء كتاب الأستاذ شوكوفيتش ليردم هذه المسافات بين واقع عبودية الاولياء وبين تنظير مظاهر الباحثين ، وبين خيال العوام وخرافاتهم وتوهماتهم .. باختصار كتاب الأستاذ شوكوفيتش يقرب أجزاء صورة الولاية بعضها من بعض ، يقرب ظاهر الولي = قدرة ، علم ، الجانب الالهي

من الصورة] ، من باطنه [= عبودية ، عجز ، الجانب الانساني من الصورة] ، حتى تتجلى حقيقته على مقدارها للباحثين .

وقبل أن نستعرض كتاب الأستاذ شوكوفيتش فصلاً فصلاً ، نقف على امتداد فصوله العشرة ، لنلقي عليها نظرة واحدة شاملة جامعة ، نظرة ترى المخطط غير المكتوب الذي اتبعمه المؤلف .

لقد بدأ في الفصل الأول بدراسة مفرد « ولي » و « ولاية » لغوياً ، ليرى أولاً أنه اسم مشترك بين مسميين أحدهما سلبى بمعنى الولاية لله ، وثانيهما ايجابى بمعنى الإدارة والامارة .

وليرى ثانياً أن اسم ولي هو أيضاً مشترك بين الانسان وبين الله : فالانسان ولي ، والله ولي . .

ثم في الفصل الثاني والثالث والرابع والخامس ، يبين شوكوفيتش أن الولاية معناها القرب ، ولكن هؤلاء المقربين أي الاولياء ليسوا على مظهر واحد ، وليست لهم شخصية واحدة ، بل العكس نرى أن كل ولي يظهر بشخصيه وعلم وعمل وحال تختلف عن غيره من الاولياء ، ويرجع سبب اختلاف شخصيات الاولياء الى اختلاف شخصيات الانبياء ، فالولي هو في الحقيقه وارث لنبي من الانبياء يرت عنه نمط العلم والعمل والحال . . ثم في الفصل السادس والسابع يبين شوكوفيتش ان هؤلاء المقربين الاولياء الذين ورثوا شخصيتهم في الولاية عن نبي من الانبياء لا يعيشون على هامش الكون ، بل يأخذ كل منهم مكانه ومنزله ويباشر منه مهامه . ويعدد شوكوفيتش في هذين الفصلين منازل الاولياء وتوزعهم على اركان الارض وأبراج السماء .

وفي الفصل الثامن والتاسع يبين شوكوفيتش أنه يتبع عن ختم النبوة أن تختم الولاية أيضاً لأنها ارث نبوي ، ثم يرسم دوائر الولاية واختامها ، فالولاية المحمدية قد ختمت بشخص لم تقطع النصوص بهويته ، وبقي أن تختم الولاية العامة بشخص عيسى (عليه السلام) الذي يظهر في اخر الزمان ، ويليه ختم ثالث هو خاتم الاولاد يولد في الصين وبعده يرتفع الايمان والعلم من قلوب الناس وتسرع الدنيا نحو الزوال . . ثم في الفصل العاشر والآخر يبين شوكوفيتش للناس طريق الولاية المفتوح ، ولاية يحفظها التعب والمخاطر بشهادة الواصلين والسالكين . . ونقول انه مهما كان التعب كبيراً فالولاية هي انسانية الانسان ، هي استمرار جنسه الراقي واستمرار الدنيا ، لذلك نشعر من كتاب شوكوفيتش بأن الولاية هي الامانة التي على الجنس البشري أن يحملها طوعاً أو كرهاً ، وان الصوفية هم الذين تقدموا ليحملوا امانة الدنيا واستمرارها .

وأحب هنا قبل أن أبدأ عرضي لكتاب الأستاذ شوكوفيتش أن أقف عند بعض الملاحظات حول الكاتب والكتاب .

□ ملاحظات حول الكاتب والكتاب :

نبدأ بأن نلفت النظر الى كمية النصوص الصوفية المرعبة المترجمة الى الفرنسية، وهي نصوص تصعب حتى على فارئ المرعبة، فلا نملك الا ان نعجب بغربي يدخل الى روح اللغة المرعبة، يترجم نصوصها ترجمة توضح النص الأصلي المبهم أحياناً ، ويظل أميناً على النصوص .. وليس هذا بمستغرب من انسان صوفي تشقت أعماقه وارتقت مداركه مع معلم كبير هو الشيخ محيي الدين بن عربي ..

● سيطر على طرح الولاية عند الأقدمين والمحدثين بعض المواضيع التي أخذت تتكرر في كل بحث عن الولاية .. فكل من أراد أن يؤلف في الولاية يبدأ بفصل عن الولي وقواه الخارقة ، ثم يشي بالدفاع عن امكانية وجود ولي شرعاً ثم عقلاً ، ويرجع الى القرآن والحديث والصحابة ليبين أن الولاية موجودة منذ البدايات ، وان الكرامات غير مستبعدة شرعاً وعقلاً .. باختصار كل الدراسات التي اهتمت بالولاية انحصرت تقريباً بالدفاع عنها أو بمهاجمتها وفي كل الأحوال ظلت تنظر للولاية من خارج ، تعتبرها مظاهر تظهر في علم لدني وفي كرامات وخوارق .. لذلك فهذه المرة الأولى التي نجد فيها بحثاً في الولاية يفارق هذا الطرح الذي أضغى تقليداً ويدخل الى عمق هذا المفهوم يحلل معناه ، يبين هوية الولي ودوره في الكون ، ويرتب عالم الروح والفعل .. ونسجل هنا اكبارنا لانسان خرج بطرح الولاية عن التقليد الذي سيطر عليه قرونًا طويلة .. قد يقول الأستاذ شوكوفيتش تواضعاً : انه ليس هو الذي خرج بطرح الولاية عن التقليد المتبع بل ابن عربي هو الذي خرج عن التقليد .. نعم قد يكون هذا صحيحاً ، ولكن قرونًا سبعة تفصلنا عن ابن عربي ولم ير أحد الولاية عنده على هذا الكمال ، ولم يفكر باحث أن يخرج بنظريته الى ابن عربي عن التقليد المتبع في طرح الولاية ..

● تتبع الأستاذ شوكوفيتش مفهوم الولاية عبر تحققه في الأولياء ، وحاول أن يخلص معنى الولاية من تجربة الأولياء الشخصية ، فرجع الى النصوص الأصلية التي سجلت مشاهداتهم وأحوالهم وعلومهم .. كل ذلك يجعل الكتاب جديداً في نمطه إذ جرى التقليد أن يتبع الباحث مفهوم الولاية عبر التنظير السابق ، ولكن شوكوفيتش هنا ترك التنظير وما كتب عن الولاية ليتلمس نظرية يؤلفها بنفسه ويستقيها من حياة الأولياء ، فتجربة الولي الشخصية وان كانت لا تتكرر أبداً الا أنها تضيف ملامح جديدة الى صورة الولي .. هذه الصورة التي كانت تتحدد تقاطيعها مع نصوص الأولياء .

● ان كان الولي عند الكلاباذي في « التعرف » محفوظاً من النظر الى نفسه ، ومن آفات البشرية ، فقد توسع الباحثون في دائرة هذا الحفظ وتفننوا في اخراج الولي ليس من آفات البشرية بل من البشرية نفسها، وكانت النتيجة أنه كلما انقطع الولي عن حلائقه الدنيوية وفارق دائرة عواطفه البشرية تكرر ولياً في نظر الباحثين والناس .. والولي - في نظر السوي - هو انسان ببدنه أرضي وروحه سماوية ، أباح جسمه لمن أراد جلوسه وحبيب قلبه في الفؤاد أنيسه ، انسان يعيش دون عواطف انسانية ودون مشاعر

بشرية لأن كل عواطفه ومشاعره مستلبة بالحب الالهي ، انسان فوق الحب الانساني ، فوق مشاعر الأبوة والحنان ٠٠ ولعلنا هنا ولأول مرة ، نقف متماطين مع صورة الولي كما ترسمها النصوص التي اختارها شوكوفيتش ، ووظفها أحسن توظيف ، فالولي هو انسان أولاً وأخراً ، انسان يشعر ، يجب ، وهو في أعلى درجات القرب يتقطع قلبه على طفله المحموم ٠٠ وشوكوفيتش هو أول من ألقى الضوء على انسانية الولي ، وكل من سبقه من الدارسين اهتم بخوارق الولي وبمظاهر الألوهية المتجلية فيه وجعله مفارقاً لعالم البشرية ، وكأن كل شعور بشري هو نقص وعلائق وسقوط يجرح علوه ومقامه ٠٠ ونحن هنا نتابع شوكوفيتش في نظراته الى انسانية الولي ، والفرق كبير بين أن يرقى الانسان بمشاعره وعواطفه من آفات البشرية الى آفاق الانسانية ، وبين أن يفارقها بالكلية ٠٠ فالولي كما يؤكد شوكوفيتش بحق في آخر كتابه : ان الولي هو القريب من الله ، القريب من الناس ٠

● ان الولي هو القريب من الله ، القريب من الناس ٠ وهذا القرب من الناس هو امتداد لقرب الانبياء من الناس على علومكانتهم عند الله ، فالانبياء وهم السلالة المختارة من الجنس البشري ، عاشت مع الناس وظلت قريبة منهم ، تحقق الوصل بين الارض والسماء ٠٠ وليس للنبي وللولي من بعد أن يعتزل قومه ، ويفارق الجمع لما له من دور ووظيفة ، فموسى عليه السلام حين خلف قومه وراءه وترك فيهم اخاه هارون وعصبل الى ربه ليرضى ، اضل السامري قومه ٠٠ فالنبي يكون من الناس قريباً ، والولي يتابع هذا الدور لأنه الوريث والنائب ، يحمل اعباء شريعة النبي ويميش مع الناس قريباً منهم ، ليحقق اتصال الارض بالسماء ، واتصال التائبين بالمتبوع ٠٠ ويبين شوكوفيتش أن الولي يؤكد النبوة ويتابع دوره في البنية الدينية للمجتمع المؤمن ٠

● نحن في زمن يتعرض فيه وجه الاسلام للكثير من التحريف والتشويه ، لقد أمسك اعداء الاسلام بمرآة مقعرة الأعماق والجوانب ، تمكس الوجه على أشبع صورة ، وتساءل الى التهم : الاسلام دموي ٠٠ ارهابي ٠٠ تصادمي ٠٠ تطرف ٠٠ تعصب ٠٠ شوكوفيتش هنا يصحح الرؤية ويكشف عن انفتاح الدين الاسلامي على الاديان الأخرى ، مؤكداً أن الدين الاسلامي هو الشريعة الكاملة والنهائية التي أفسحت فيها مكاناً لكل الشرائع السابقة ، وأن النبي (ﷺ) هو النموذج الانساني الكامل ، صاحب الرسالة العامة ، أرسل رحمة للعالمين ، وجمع في شخصه كل ما يطلبه انسان من نبي ٠

وأخيراً ، نقول ، ان كتاب « خاتم الأولياء » يعرف العالم الغربي على وجه من الاسلام تفيبه وسائل الاعلام والاغراض ، وان الروح تحقق لقاءً كونياً فوق مصالح المادة وتنازع السياسة ٠٠ ومن المفيد جداً أن يطالع قراء العربية على نتائج الغرب في الاسلاميات وخاصة الدراسات الموثوقة والموضوعية والتي تشهد كل يوم أكثر على كمال الاسلام ومقدرته على تلبينه التحديات العيانية ٠

● عرض الكتاب :

قسّم الاستاذ شوكوفيتش كتابه الى مقدمة وعشرة فصول ، نتناول كل قسم بما يتناسب من التفصيل :

المقدمة : د ص ص ١٣ - ٢٧ ،

بدأ شوكوفيتش مقدمته مع مطالع ابن عربي على العالم الغربي ، وكانت البداية مع كتابه : اصطلاحات الصوفية ، ترجمة غوستاف فلونغيل وبمدها ترجم له نيكلسون ديوان ترجمان الأشواق ، وتوالت بعد ذلك أعمال نيبيرغ وآسين بالاسيوس ، ثم جاءت سنوات بعد الحرب حاملة المزيد من النشر والترجمة والدراسة وبرزت أسماء أمثال هنري كوربان وتشيهيكوايزاتسو ٠٠٠ ويشير شوكوفيتش الى التضارب الذي برز حول شخصية ابن عربي في العالم الغربي وذلك كما ورد في كتابات ماسينيون وكليمانت هيوارت وكارادوفو .

ولكن ابن عربي الذي جمع في شخصه الولاية الى العبقرية وجمع في مؤلفاته العلوم المتنوعة الى ضروب أشكالها ، ينفرد في نتاجه وشخصه ما كتب عنه ٠٠ وظلت كل الدراسات جزئية وغير قادرة على الاحاطة به ، فلم يحصره كاتب ولم يعرف حقيقة وجهه باحث .

ثم ينتقل شوكوفيتش الى الكلام على حياة ابن عربي ، وعلى أهميته الشخصية كصوفي ، وعلى أهمية صوفيته كذلك وأثرها على الأعمال التي قدمها وخاصة الفتوحات . ثم تكلم على موقف العالم الاسلامي من الولاية والأولياء ، ومن مظاهر تقديس العوام لهم . ليخلص الى أن التصوف والولاية لا يفترقان ، فالتصوف يوجد ويتفدى ويستمر في حياة الناس من مفهوم الولاية ومن وجود الأولياء ، بل وظيفة التصوف تكمن في أنه يساعد على ظهور الأولياء ، وأن يكون السماء التي يرتفع فيها نجم هداية الأولياء ، والصوفي يشمره بان عليه أن يعطي صورة الولي ويعكس كل كمالات التقى للناس ٠٠ ومن جهة ثانية فإن بنية المجتمع الاسلامي ، أو بالأحرى المجتمع الديني تقوم على خاصة هم الأولياء العلماء الحقيقيين ، وعلى عامة هم شعب يستقطبهم قطب الولي .

وعلى الرغم من أن ابن عربي كان مسبقاً بكتئاب وصوفية تناولوا موضوع الولاية ، فهو أول من قدم فيها نظرية شاملة ، وتتبع صورها الموروثة من شخصيات أنبياء الأديان كافة : ولي موسوي ، ولي عيسوي ، ولي ابراهيمي ٠٠

وحيث أن العمل في ابن عربي شامل وصعب ، لذلك يرى شوكوفيتش انه من الأفضل أن يركز على نصوصه خطوة خطوة ، وبطريقة مغلصة ، حتى يصل الى توضيح رؤيته .

الفصل الأول :

د اسم مشترك ص ص ٢٩ - ٣٩ ،

يبدأ الاستاذ شوكوفيتش الفصل الأول بإيراد بعض رؤى منامية لابن عربي يرى فيها الأنبياء عليهم السلام بمفردهم أو هم وأتباعهم . ومن هذه الرؤى تظهر مكانة ابن عربي الروحية ويظهر له كذلك أن ابن عربي يرى منذ البداية أن الأولياء لا ينفصلون

عن الأنبياء مطلقاً ، وان الولاية لا تستقل أبداً عن النبوة بل تتبعها دائماً فالولي هو
على قدم نبي يتبعه في العلم والعمل والحال . وهذه الرؤى يؤيدها كلام تلميذه صدر الدين
القونوي الذي كان يقول انه في طاقة استاذه أن يجتمع بروح من يشاء من الاولياء السابقين
الراجلين : وهذا كتاب التجليات لابن عربي شاهد على هذه اللقاءات .

ينتج من كل ما تقدم أن رؤية ابن عربي للولاية ليست نظرية تقوم على عدم التناقض
الفكري وليست أيضاً مستقاة من النصوص الاسلامية كآية نظرية دينية أخرى ، بل هي
تدوين لواقع معاش يجد مصدره في تجربة شخصية وذوق وحيان .

هذه الفتوحات الربانية التي ألهمت ابن عربي مباشرة وغير مباشرة . . الاملاء
الالهية . . وتوالي شهادات الغيب على صفحة كتبه ، ثم صعوبة التقاط مذهبه بكل تدرجاته
وشموله . . كل ذلك يفسر جزئياً الهجوم المنيف الذي تعرض له ابن عربي ونظريته في
الولاية والباقي أكمله الظن السيم والفهم الغاطي .

يخصص شوكوفيتش هذا الفصل لبحث معنى ولي كما وردت في معاجم اللغة ، يرجع
الى الجذر ويرى ان ولي تطلق على معنيين : الولي هو الصديق والقريب والتابع والمحب ،
والموالة ضد المعادة . والولي أيضاً هو المدبر والتنصير من الادارة والامارة والحكم والخلافة .
فبالمعنى الأول الولاية هي الولاية لله وبالمعنى الثاني الولي هو الذي يتولى أموراً ويأخذ على
عاتقه شريعة ، مثلاً الولي المحمدي لا يعطي شريعة ولكن يأخذ على عاتقه الشريعة
المحمدية وهكذا .

ثم يبين شوكوفيتش ان الأصل العربي « ولي » لا يمكن ترجمته بكلمة مناسبة في
الديانات الأخرى وبالتالي في اللغات الأخرى ، لأن شكل القداسة في كل ديانة يباين شكلها
في الفكر الاسلامي واللغة تدوين للفكر ليس الا . . فالتديس مثلاً Le Saint من الأصل
العربي قدس ويمبر عن فكرة الطهارة ولا يعطي معنى الولاية وهكذا . .

ومن حيث الوزن تقرأ ولاية بالفتح وبالكسر . الولاية بالكسر على وزن الفعالة
ولاية ، بمعنى عمل الولي أي امارته (وكل ما كان من جنس الصناعة فهو مكسور كخياطة
وقصارة) ، وعلى وزن فعالة بالفتح ولاية وهي حال الولي ، ولاؤه لله . . ولكن كثيراً
من الكتابات الصوفية تردد بين ولاية بالفتح وولاية بالكسر ، واللغة المعكية تنجح الى الكسر
ولاية ، أما الكاتب فيتابع ابن عربي في تفضيل ولاية بالفتح لانسجامها مع اللغة القرآنية .

وهكذا يتقرر لديه أن الولاية هي اسم مشترك بين مسميين بين من له حال الولاية
وبين من له وظيفة الولاية .

والولي كذلك هو اسم مشترك بين الله وبين الانسان : فالولي هو أحد الاسماء الالهية
وهو أيضاً اسم يطلق على الانسان . . « الله ولي الذين آمنوا ، ألا أن أولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون » . .

ويحصر اللغويون المسلمون أمر هذا الاشتراك بوجهين: « اسم مفعول » يتبع مفهوم النسب والولاء و « اسم فاعل » يتبع مفهوم الخلافة والامارة .

هذا وينبئ شوكوفيتش الى أن كل مفردات ومعاني الولي والولاية تنبع من القرآن وترجع اليه ، وأنها تجد بيانها في أحاديث مشهورة لعل أهمها :

« من أذى لي ولياً فقد أذنته بالحرب » وما تقرب اليّ عبدي بشيء أفضل من أداء ما افترضت عليه . وما يزال عبدي يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها » و « رب أشعث أغبّ ذي طمرين لو أقسم على الله لأبره » .

والعل من المفيد هنا أن أعقب على هذا الاشتقاق الاسمي بأفضل ما سمعت في هذا الموضوع ، وهو على ايجازه الصوفي يرضي اللغويين ، سألت مرة سيدي الفضل بن العباس ، « أمير الأسرة الدندراوية » من هو الولي ؟ فقال : اسم يطلق على من تولاه الله ، وعلى من ولاه الله .

الفصل الثاني :

« من يراك يراني ، من الع-٦٤ »

في هذا الفصل يرجع شوكوفيتش الى بدايات ظهور الولاية كمفرد وكمفهوم في النصوص الصوفية ، ويتتبع تاريخ هذه الفكرة وتطورها عند المسلمين وصولاً الى ابن عربي: متى ظهر مفرد ولي ، كيف تعدد معنى الولاية عند المؤيدين والمعارضين ، ما حدود الاضافة التي شارك بها كل مفكر أو باحث أو ولي في صورة الولاية . ويتأكد لديه أن مسمى الولي الذي يتشاطره الاشتراك المبيّن في الفصل الأول أدى الى شطر تاريخ الولاية بأكمله نصفين ، كل نصف قيّد معنى الولاية بمفهوم وحصره فيه : فبعض الدارسين الاسلاميين ومن بينهم أئمة حصروا معنى الولاية في المسمى الاول ، أي ان الولي هو المؤمن عامة وكل مؤمن ولي ، ولم يرتضوا معنى التولية وان لم يحاربوا أو يناهضوا الكرامات وخرق العادة والمعلوم الالهامية ، والبعض الثاني وان قبل معنى الولاية في المسمى الأول الا أنه اعتبر ان صفة الايمان التي تم كل المؤمنين لا ينطبق عليها التخصيص المراد بالولاية والمشار اليه في الأحاديث المشهورة من أذى لي ولياً . . . رب أشعث أغبّ . . . وهكذا يستعرض شوكوفيتش تاريخ فكرة الولاية وقبلة أنظاره هذا الانقسام ، وأنا أسميها مجازاً : الولاية السلفية والولاية الصوفية .

يبدأ بأبن تيمية ، الذي يرى أن الاولياء هم المقربون فقط ، أي ينظر الى الولاية بالمعنى الأول ، فالولي عنده هو الذي تقدم في الصلاح حتى أصبح من أوائل الصالحين . والقرآن يسميهم بالسابقين الذين هم أعلى من أهل اليمين وأهل الشمال .

والجرجاني في التعريفات يعرف الولاية بأنها القرب من الله ويميز بين ولاية بالفتح وولاية بالكسر وأنهما يقابلان حال الولي ووظيفة الولي .

أما ابن عجيبة في القرن الثامن عشر الميلادي فيجعل الولاية تقابل الأنس بالله . .
وكثيراً ما كان ابن عربي يؤكد على قضية النصر في الولاية ، ويرى أن الولي والأولياء
هم الذين تولاهم الله بنصرتهم ، تولاهم في محاربتهم أعداءهم الأربعة : النفس ، والهوى ،
والدنيا ، والشيطان .

ولكن بعد هذه اللمحة السريعة مع ابن تيمية والجرجاني وابن عجيبة وابن عربي
يقف شوكوفيتش ليقول أن هذه النصوص كلها متأخرة ، ماذا كانت البداية في بدايات
الاسلام ؟ كما حدث مع مفرد صوفي ، إذ سبق وجود الصوفي وجود اسمه ، كذلك في الولاية
سبق وجود الولي وجود اسم الولاية . . وبحسب الهجويري يرجع وجود الولي والولاية
في اللغة الصوفية الى الحكيم الترمذي (القرن التاسع الميلادي) الذي توالى كتبه حاملة
اسمها : « علم الأولياء ، ختم الأولياء ، سيرة الأولياء » فالترمذي يعد أول صوفي بيثن معالم
الولاية وطرح مشاكلها ومسائلها وهذا يفسر المكانة التي احتلتها مؤلفاته في كتابات ابن
عربي في الموضوع نفسه .

ثم يتناول شوكوفيتش كتاب « ختم الولاية » مشيراً الى أن الترمذي في هذا النص
كتب تجربته الروحية على الرغم من تستره وراء حجب اللغة الموضوعية واللهجة
اللاشخصية .

يفرق الترمذي بين طريقين للولاية : طريق الصدق والجهد والعبادة ، وطريق المنة
والوهب والعبودية ، وهذان الطريقان على تداخلهما يشيران الى مرتبتين من مراتب
الحياة الروحية ، أي مرتبتين من مراتب الولاية : مرتبة « ولي حق الله » ومرتبة
« ولي الله حقاً » .

الولاية الأولى يحصلها السالك بسيره في الطريق الأول وهو ممارسة الصدق ، فالصدق
أول خطوة في الولاية ، وهو يفرض التنفيذ الكامل لكل الفروض الداخلية والخارجية
المرتتبة عن المهود الالهية ، صدق المهود مع الله ، باختصار صدق العبادة والولاية الثانية
ينالها المؤمن بالوهب والمنة الالهية وتتصف بصدق العبودية .

ان عبارة « حق الله » على المخلوقات توهم بحق المنلوقات على الخالق ، لذلك فان « ولي
حق الله » هو الذي تظهر ولايته في خدمته للحقوق الالهية وهي :

[أداء الفروض - حفظ الجوارح - الصبر على الشهوات - التوكل في الرزق] ، يعطي لياخذ ،
يعطي صدق العبادة فيأخذ ، يمن الله عليه ويعطيه طريقاً أعلى في الولاية ، يرقى الى
أن يكون . . « ولي الله حقاً » يجاهد المؤمن نفسه في عبادة الله فتتوالى عليه أنوار
المطامير الربانية فان لم يقف عندها خلصه الله عز وجل لعبوديته وحرره من كل شيء
ورقاه في درجات الولاية وأنزله محل قربه . . وهذا الولي وان كان لا يطلب المعاوضة بالخدمة
الا أن عبوديته المطلقة هي مساحة أعماقه التي تعررت من كل شيء وامتلت بالحضور الالهي
. . . لذلك نجد أن أهم صفات الولاية الصادقة عند الترمذي هي تنزل السكنينة على الولي ، أي
الحضور الالهي . . فالولي الفارغ عن كل شيء الممتلئ بالحضور الالهي ينمكس هذا الحضور

من باطنه الى ظاهره ويصبح أحد المظاهر الخارجية التي يعترف الاولياء بها وهي المشار إليها في الحديث الشريف بأن الاولياء هم الذين تذكرنا رؤيتهم بالله (را. السيوطي - الفتح الكبير - ١/ ٢١٤) .

وينتقل شوكوفيتش الى السؤال الذي يطرح في كل نظرية روحية في الاسلام : ما هي العلاقة بين الولي وبين النبي أو الرسول ؟ هذا الموضوع بالذات وقد أشار اليه الترمذي في رسالة « بدم الشأن » هو الذي أشار عليه ثورة الفقهاء ، يرى الترمذي أن نبوة الأنبياء ورسالة الرسل لهما نهاية وحد في هذه الدنيا، وتتوافق نهايتهما مع نهاية العالم ورجوع مخلوقاته الى خالقها في يوم الفصل العظيم ، وعلى العكس من ذلك تستمر صفة الولاية أبدية ، وهذا ما يفسر أن الولي هو أحد الأسماء الالهية . وهذا الكلام لا يعني أن الولي أفضل من النبي أو الرسول ، ولكن صفة الولاية في شخص الرسول أو النبي نفسه تستمر أبدية على حين أن فعل رسالته أو نبوته ينتهيان بانتهاء العالم .

وبعد أن عرض شوكوفيتش للولاية عند الحكيم الترمذي يتساءل عن معنى « ختم الاولياء » الذي عنون به الترمذي كتابه ؟ هنا - يقول شوكوفيتش - كان علينا أن ننظر ابن عربي حتى نعرف ونفهم ماهية الختم وهويته . ذلك أن الاشارات التي تلامعت عند الترمذي أمثال قوله أن ختم الاولياء هو حجة الله على الاولياء أو أنه سيد الاولياء وحكيم الحكماء لا توضح شيئاً . ويبقى أن الحكيم الترمذي أورد مجموعة أسئلة كانت تحدياً للمدعين ، تحدياً لمن يتكلم كالاولياء وليس منهم ، هذه الأسئلة المثمة والسبعة والخمسون ظلت تنتظر دون جواب زمن ابن عربي الذي رفع التحدي وأجاب في الفتوحات عن الأسئلة جميعها (ف ٢/ ٤٠-١٣٨) ، وأهم هذه الأسئلة : كم عدد منازل الاولياء ؟ أين منازل أهل القرية ؟ من الذي يستحق خاتم الاولياء كما يستحق محمد (ص) خاتم النبوة ؟ ما سبب الخاتم وما معناه ؟ أين مقام الأنبياء من الاولياء ؟ ما سكينه الاولياء ؟ .

وكان من نتيجة طرح الترمذي للولاية وختمها وللعلاقة بين النبوة والرسالة والولاية بشخص الرسول أو النبي أن تناول كل الباحثين بعده مفهوم الولاية بالعدر الشديد . وما هو الباقلاني (القرن العاشر الميلادي) وان كان خصص كتاباً للبحث في الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الاولياء الا أنه اكتفى بأن يقف من الولاية عند حدود التأكيد على امكانية الكرامات والخوارق في مقابل المعتزلة . وعرف الاولياء بأنهم الصالحون فقط .

وان التفتنا ناحية الصوفيين ، لا نكاد نجدهم يخصصون بحثاً يتناول صراحة الولاية والاولياء ، بل يستترون بأسماء كالعارف والصوفي ، وان ظهرت أبحاث في الولاية لا تلبث أن تخفي بسرعة كما لاحظ الهجويري . وأذا قلبنا صفحات الكتب الكبرى في التصوف والتي ألفها كتّاب يعرفون على أنهم اولياء ، لا نراها أكثر فصاحاً ، ويعرض شوكوفيتش أهم هذه الكتب ومؤلفيها :

■ أبو طالب المسكي (ت ٣٩٠ هـ) في فصل من كتابه « قوت القلوب » يتكلم على أهل المقامات من المقربين ويفرق بين ثلاثة أنواع من الاولياء : أهل العلم بالله ، أهل الحب ، أهل الخوف .

■ أبو نصر السراج (ت ٣٧٧ هـ) في كتابه اللسع وعلى الرغم من أنه يخصص فصلاً يحدّر فيه القارئ ممن يضع الأولياء أعلى من الأنبياء ، وفصلاً آخر للكرامات الأولياء إلا أننا نحاول عبثاً أن نستشف عرضاً أكثر عمقاً لمفهوم الولاية .

■ الكلاباذي (ت ٣٨٥ هـ) في كتابه التعرف يفرد فصلاً للكرامات ويدلح عن امكانياتها وشرعيتها ويرى أن ظهور الكرامة هو تاييد للنسبة وعلى السؤال الذي طرح على الترمذي من أحد تلامذته : هل يعرف الولي أنه ولي؟ يجيب بالإيجاب . ويفرق بين نوعين من الولاية : الولاية في معناها العام وتشمل كل المؤمنين ، وفي معناها الخاص الذي تأخذه في الاصطلاح الصوفي هي عطاء مخصوص من اعطيه كان محفوظاً من النظر الي نفسه ومن آفات البشرية .

ويتابع شوكوفيتش مع كتاب متأخرين نوعاً ما عن الذين ذكروهم ، فالسلمي (ت ٤١٢ هـ) في مقدمة كتابه طبقات الصوفية يرى أن الأولياء هم أتباع الأنبياء يخلفونهم في سننهم . ولكننا لا نجد السلمي عند بحثه لشخصياته يتابع هذه اللمحة بل العكس فإننا لا نكاد نجد هذه الشخصيات تخرج عن الاسئلة التقليدية : الكرامة ، هل يعرف الولي أنه ولي . . .

وبعد طبقات السلمي يأخذ شوكوفيتش كتاب « حلية الأولياء » لأبي نعيم الاصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) ويرى أنه يتركنا على جوعنا ، وعطشى لا نرتوي على الرغم من عنوانه ، وأجزائه التي تبلغ العشرة وتضم أكثر من ستمائة وتسع وثمانين ترجمة . . . ولكننا نستطيع من خلال اشاراته ، و« قليلاً قليلاً » أن نرسم صورة للولي وأن نقارب نمطية الأولياء ، ولكن جوهر الولاية ينفلت عن كل تعريف . . . وحصيلة ما يبقى لدينا بعد قراءة الحلية ينتظم تحت مقولات : الأولياء يذكرون بالله ، الأولياء محفوظون من الفتنة ، الأولياء فقراء ، زهاد ، قوم خالط القرآن لعمومهم ودماءهم ، بحسب قول ذي النون المصري ، ثم ان الولاية ليست استعراضية ، بل العكس فإن الولي يتعاشى الظهور .

وبعد الحلية يأخذ شوكوفيتش رسالة القشيري (ت ٤٦٥ هـ) حيث تأخذ الولاية فصلاً كاملاً : « باب الولاية » ، ولكن نجد أننا نقف أمام نفس السدود ، نفس العذر ، ويشير القشيري الي أن « اسم ولي » له معنيان : أحدهما سلبي ، فميل ، بمعنى مفعول ، وهو من يتولى الله سبحانه أمره . قال الله تعالى : « وهو يتولى الصالحين » فلا يكله الي نفسه لحظة بل يتولى الحق سبحانه ، رعايته ، والمعنى الثاني ايجابي ، فميل بمبالغة من الفاعل ، وهو الذي يتولى عبادة الله تعالى وطاعته فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان ، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً . . . ومن شرط الولاية أن يكون الولي محفوظاً كما أنه من شرط النبي أن يكون معصوماً ، ويتابع القشيري مع الحوار الصوفي حول معرفة الولي بأنه ولي ويمتد القشيري على معنى الولاية بأقوال ، أهمها ما ينقله عن السلمي : نهايات الأولياء بدايات الأنبياء ، وقول أبي علي الجوزجاني : الولي هو الفاني في حاله ، ويخلص القشيري الي القول بأن الولي هو ابن وقته ليس له مستقبل فيخاف شيئاً وكما لا خوف له فلا رجاء له لأن الرجاء انتظار وكذلك لا حزن له . . .

ثم يفرد القشيري باباً خاصاً للكلام على كرامات الأولياء دون أن يقدم جديداً يذكر ،
أما إذا اتجهنا إلى الكتاب الذي فسر فيه القشيري القرآن « لطائف الاشارات » ، فنرى
أن القشيري يفرق بين «معصوم» و «محفوظ» :عصمة النبي تكمن في أنه لا يجد في نفسه
الرغبة في معصية ، أما الولي فإنه ليس في ملجا عن الاغرام ، ويمكن أن يضعف أحياناً
للغواية ، ولكن المنّة الالهية تحفظه من الاصرار على الخطأ .

وبعد القشيري ، يرى شوكوفيتش أن عبدالله الانصاري (ت ٤٨١ هـ) ، لم يقدم
جديداً في كتبه المعروفة لدينا ، والأمر كذلك بالنسبة للغزالي (ت ٥٠٥ هـ) الذي أنتقد في
« الاحياء » من ينكر كرامات الأولياء .

وهكذا يظل معنى الولاية مستوراً خلف صورها ومظاهرها وعلاماتها، وهذا ما سنجده
أيضاً عند نجم الدين كنجري (ت ٦١٧ هـ) في كتابه « فوائج الجمال » : من علامات الولي
أن يكون محفوظاً ، مقبول الدعوة من الله عز وجل وأن يعرف اسم الله الأعظم وأسماء الجن
والملائكة الخ ...

والولاية عند كنجري هي الدرجة الثالثة والأخيرة من الحياة الروحية ، وتتوالى عنده
الثلاثيات المترتبة تدريجياً :

— العبادة — العبودية — العبودة .
— علم اليقين المكتسب — حق اليقين الذي هو حال مستمر — عين اليقين التي هي
فناء المعارف في المعروف .

— التلوين — التمكين — التكوين وهو يعطى لمن فئيت ارادته الذاتية فناءً كاملاً في
الارادة الالهية . ويرى كنجري أن مسلك السالك لا يصل إلى الولاية الا عندما يعطى
« كن » وهي كلمة التكوين .

ويرى شوكوفيتش أنه وان كان كنجري لا يعطينا المنطق العقلي لكل المقولات التي
يطرحها في الولاية الا أننا تقدمنا معه قليلاً في معرفة الولاية ، ويمكن أن تكون المعرفة
أكبر لو أراد أن يفسح ، اذ ان المشاهدات التي يرويها في كتبه تكشف عن علمه الوافي
بهذا الموضوع .

وهكذا تظل الولاية اشكالية ، وسؤالاً يطرح على كل عالم أو ولي يظهر ويلمع أمام
العامة أو الخاصة ، ولكن جاءت اجاباتهم غامضة مبهمة المعاني لم يفك خزائن رموزها
الا نصوص ابن عربي . ومن أبرز وجوه تلك الفترة ، عبدالقادر الجيلاني ، توفي في
بغداد عام ٥٦١ هـ ، وهو نفس الوقت الذي ولد فيه ابن عربي في الأندلس ، يكتفي
الجيلاني بالقول : ان الولاية هي ظل النبوة .

وينتهي شوكوفيتش هذا الفصل بالكلام على نظرية الولاية عند معلم روحي كبير هو
روزبهان بقلي توفي عام ٦٠٦ هـ ، أي بمسد وصول ابن عربي إلى الشرق ، وروزبهان
في كتابه « مشرب الأرواح » المستوحى من كتاب الانصاري « منازل السائرين » يفرد فصلاً

عن الولاية ، يرى فيه أن أول الطريق ارادة وهي مصحوبة بالمجاهدات ، ووسط الطريق محبة وهي مصحوبة بالكرامات ، وآخر الطريق معرفة وهي مصحوبة بالمشاهدات .

وعندما يكون المرم متمكناً من هذه الدرجات الثلاث ، لا يجري عليه تلوين ، ويسبح في بحار التوحيد وأسرار التفريد . . . عندها يكون ولياً ، نائب الأنبياء ، صادقاً بين الطاهرين . . . ويورد شوكوفيتش من كتاب روزبهان « كشف الاسرار » بعض المقاطع التي تروي تجربة الولاية عنده . . . مقاطع يخاطب فيها الحق روزبهان ، نصوص تروي توليته واختياره للولاية وللمحبة . . .

ويروي روزبهان « أنه مرة كان يجلس ليلاً قرب ابنه أحمد الذي يشتكي حمى ، وقلبه يكاد يذوب قلقاً ، ثم فجأة شهد الجمال الالهي ، فقال له : ربي ، لم لا تكلمني كما كلمت موسى ؟ فأجابته : ألا يكفئك أن من يحبك فقد أحبني وأن من يراك يراني » .

وهكذا في هذا الفصل ردم شوكوفيتش المسافة بين بداية الكلام على الولاية مع الترمذي وبين نهايته وختمه مع ابن عربي . . . قرون ثلاثة في الأبحاث الموضوعية والمشاهدات الذاتية وكلها تدور حول الولاية ، وقد تناولها شوكوفيتش بالدراسة والتحليل محاولاً الوصول الى تعريف للولاية لحدودها وبشيتها قبل ابن عربي ولكن دون جدوى ، لذلك يرى أن مفهوم الولاية كان عليه أن ينتظر ابن عربي حتى يتحدد . . .

الفصل الثالث :

(دائرة الولاية ص ٦٥ - ٧٨)

في هذا الفصل سوف يحدد شوكوفيتش تدريجياً طبيعة الولاية عند ابن عربي ودورها وأشكالها . . . ويبدأ بأن يلفت النظر الى أن مذهب ابن عربي في الولاية مضمن تحت أسماء كثيرة - الى جانب اسم الولي - أهمها: العارف ، المحقق ، الملامي ، الوريث ، الصوفي ، العبد ، الرجل . . . لذلك سوف يستفيد أولاً من نصوص الولاية والأولياء ويكمل صورته من النصوص التي وردت تحت أسماء أخرى . . . وأهم نص في الولاية هو كتاب « فصوص الحكم » الذي يتألف من مقدمة وسبعة وعشرين فصلاً يرجع كل فصل فيها الى نبي من الأنبياء ، الأول هو آدم والآخر هو محمد ﷺ ويلاحظ شوكوفيتش أن ترتيب الفصول المتعلقة بالأنبياء لا يتبع التوالي التاريخي : فالفصل المخصص لعيسى يسبق المخصص لسليمان الذي بدوره يسبق الفصل المخصص لداود عليهم السلام ، ويلاحظ أيضاً أن شخصيتين من هذه الشخصيات السبع والمشرين وهما شيث وخالد بن سنان لم يردا في القرآن ، على حين أن نبيين مذكورين في القرآن هما ذو الكفل واليسع لا يوجدان في كتاب ابن عربي ، ويلاحظ أيضاً أن لقمان الذي يعطى اسمه لأحد فصول الفصوص هو في الواقع - قرأناً ، حكيم أكثر منه نبياً . . .

ويفيدنا كتاب فصوص الحكم أيضاً في استخلاص بنية الولاية الصوفية ومعرفة تنوع شخصيات الأولياء ، وذلك من خلال الأنماط الروحية التي يبرزها كل فص من الفصوص ،

ففي كل فص من الفصوص نجد نمطاً روحياً يتعدد بالتقادم وجه من وجوه الحكمة الالهية مع القابل الانساني الذي يحويها ويفرض عليها بالتالي شروطه الانسانية . كل نمط روحي هو التقادم المطلق الالهي أي الحكمة الالهية بالمحدد الانساني أي بالكلمة .

ثم ينتقل شوكوفيتش الى بيان الظروف التي دفعت ابن عربي الى نشر فصوص الحكم فابن عربي مع أنه ليس برسول ولا بنبي الا انه وارث يكتب املاء الهيا .

وفي الفصل المتعلق بمزير يعطي ابن عربي نصوصاً و اشارات هامة الى علاقة النبوة بالولاية ، يقول : « اعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع . أما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة ، وفي محمد ﷺ قد انقطعت ، فلا نبي بعده : يعني مشرعاً أو مشرعاً له ، ولا رسول وهو المشرع . وهذا الحديث قسم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق المبودية الكاملة التامة . » وهكذا بعد انقطاع النبوة امتنعت المبودية الكاملة التامة على الأولياء وبقي لهم أن يقتسموا ارث العلوم والأفعال والأحوال ، وهكذا فان العلماء المشار اليهم في الحديث : « العلماء ورثة الأنبياء » ينطبق بالأصالة على الأولياء ، فالأولياء ، هم ورثة الأنبياء .

ثم يقارب ابن عربي موضوعاً طرحه الترمذي قبله ، ويتلخص بأن ولاية النبي أو الرسول أعلى من نبوته أو رسالته ، يقول ابن عربي : « فاذا رأيت النبي يتكلم خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي عارف ، ولهذا مقامه من حيث هو عالم أتم من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع . فاذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل اليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه . » لأن الولي التابع له (= النبي) أعلى منه ، فان التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه . فرجع الرسول والنبي المشرع الى الولاية والعلم » (فصوص ١ / ١٣٤ - ١٣٥) .

ينتج مما تقدم عدة نتائج يرى شوكوفيتش أنه من الصعب التوفيق بينها ظاهرياً ، ويتركها دون تعليق ، فمن جهة تظهر الولاية شاملة للنبوة وللرسالة وهي أعلى في الشخص الذي يجمع هذه الصفات الثلاث ، ومن جهة ثانية نرى الأولياء تابعين للأنبياء وارثين لهم ، وبالتالي النبوة أعلى من الولاية . وان لم نستطع أن نوافق بين النتائج المتقدمة الا انه تقرر الآن أن الولاية هي الارث النبوي أو ان الولي هو الوارث لنبي مع ملاحظة انه لا ينال أحد كمال الارث والا أصبح نبياً ، فالنبوة والولاية تشتركان بثلاثة أشياء : العلم ، والفعل بالهمة ، ورؤية عالم الخيال بالحس ، وتختلفان : بالخطاب الالهي ، ولعله من أهم نصوص ابن عربي في هذا المجال هو عشرة فصول متتابعة من الفتوحات (من الفصل ١٥٢ الى ١٦٢) ، حيث يرسم دوائر الولاية والنبوة والرسالة ويبين العلانية بينها ، وينتهي هذا البحث بفصل عن « مقام القرية » الذي يمثل كمال الولاية وأعلى مراتبها .

وهكذا تتحدد طبيعة الولاية عند ابن عربي على أنها قرينة ، ويتعدد شكلها بفعل الوراثة الموجود بين الولي الوارث والنبي الموروث ، ولكن كل ولي وارث لنبي فانه لا يرثه مباشرة وانما من حيث الحقيقة المحمدية ، لذلك كل ولي هو ولي محمدي بشكل من الأشكال وهذا دفع شوكوفيتش الى التوقف عند الحقيقة المحمدية ومكانتها الوجودية في الفصل التالي .

الفصل الرابع :

(الحقيقة المحمدية من ص ٧٩-٩٤)

كل وارث من نبي من الأنبياء ، هو دائماً وارث من محمد ﷺ ، ويقول ابن عربي في الفتوحات أن كل الأنبياء الذين تقدموا في الزمان على محمد ﷺ هم نوابه في عالم الخلق وهو لا يزال روحاً مجرداً ونوراً سوسى . .

قيل له : متى كنت نبياً ؟ فقال : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين . . الى أن وصل زمان ظهور جسده المطهر ﷺ فلم يسبق حكم لثائب من نوابه .

يقول شوكوفيتش ان نص ابن عربي هذا مع كثير غيره ، يحدد طبيعة الحقيقة المحمدية ودورها ، وعلى الرغم من أن الحديث الوارد في النص قد تعرض لكثير من الهجوم واتهم بالبدعة الا أن جمهور المحدثين انقسموا فيه بين مؤيدين ومعارضين ، وابن عربي نفسه وهو دارس للحديث ، يقول في عدة مناسبات ان الكشف وحده فقط هو القادر على القلع بصحة الحديث .

ثم يبين شوكوفيتش ان عبارة الحقيقة المحمدية تجد جذورها القرآنية في عبارة النور المحمدي المستوحاة من قوله تعالى : « سراجاً منيراً » وان فكرة النور المحمدي لها أصول في كتب السيرة نجدها فيما يروى عن النور الذي كان بين عيني والده عبدالله ورأته سيدة عشية زواجه بأمنة ، وفارق عندما رأته ثانية صبيحة اليوم الثاني ، انه نور النبوة المنتقل في الأصلاب والأرحام .

ويشير شوكوفيتش الى الصوفيين الذين اكدوا أسبقية النور المحمدي في الظهور على كافة المخلوقات كجعفر الصادق وسهل التسعري ، والحكيم الترمذي والحلاج . . والى ارتباط الحقيقة المحمدية بمسألة مفهوم الانسان الكامل الذي هو هدف كل حياة روحية وغاية كل تعريف للولاية ، وينتج عن كل ما يورده شوكوفيتش أن ولاية الولي ليست الا انتسابه الى ولاية النبي .

وهذه الوراثة عن محمد ﷺ يمكن أن تكون مباشرة أو غير مباشرة كما رأينا ، والورثة المحمديون بالطريق المباشر تظهر عليهم صفات تميزهم عن غيرهم من الأولياء ، أي من الأولياء الذين لا ينتسبون للوراثة من النبي الا بواسطة غيره من الأنبياء . فالوارث غير المحمدي يرى الناس ولايته بما يظهر على ظاهره من علاماتها كالكرامات والخوارق ، وعلى العكس فان الوارث المحمدي يجهله الناس ولا يعرفه الا النخبة لأن خوارق الطبيعة لا تظهر على ظاهره وانما تنزل في قلبه على هيئة علوم وأحوال روحية . . وهذا التمييز بين ورثة النبي بالطريق غير المباشر وورثته بالطريق المباشر تفيدنا بتحديد صور الأولياء وملاحظ شخصياتهم .

الفصل الخامس

(ورثة الأنبياء من ص ٩٥ - ١١٠)

ينطلق ابن عربي من أن محمداً ﷺ يحوي كلية الأشكال النبوية ، ويحوي شخصه بالتالي كل المزايا الخصوصية التي لكل واحد منهم ، ففي شخص النبي ﷺ تجتمع كل صفات الأنبياء وفي طاقته ما تعلو بهم جميعهم من علوم وتصريف والولي الذي هو الوريث الروحي لنبي من الأنبياء يرث من الحقيقة المحمدية الوجه الخاص بالنبي الموروث .

فمن الأولياء من يرث وجه عيسى من الحقيقة المحمدية فيطلق عليه اسم عيسوي ، ومنهم من يرث وجه موسى من الحقيقة المحمدية ويطلق عليه اسم موسوي ، وهذا ابراهيمي وهودي وغيره . . .

وابن عربي نفسه يروي أن أستاذه أبا العباس المريبي أصبح عيسوياً في آخر حياته ، وأنه هو نفسه - ابن عربي - على العكس كان عيسوياً في بداياته ثم موسوياً ، ثم هودياً ، ثم ورث على التوالي من كل الأنبياء وفي آخر مقام من محمد ﷺ بنفسه .

وهكذا تتكون من مزايا ومعجزات كل نبي نمط شخصيته تظهر صورتها على الولي الوارث ، فالولي العيسوي مثلاً تأتي كراماته على صورة معجزات عيسى عليه السلام فتراه يمشي على الماء ويشفي المريض ويبرئ الأعمى . ويشير شوكوفيتش الى شخصيات معروفة في الوسط الصوفي ويؤكد انها كانت عيسوية الولاية كالحلاج وعين القضاة الحمداني ، تلميذ أحمد الغزالي ، وعبدالله أحرار ، والشيخ العلوي ، كما يشير الى ان أحمد البدوي موسوي هذا وفي استطاعة المعارف ان تفرس في أحوال الولي أن يكتشف الطابع النبوي الذي يطبع ظاهره .

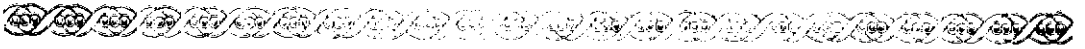
ولا تتعدد الأنماط الروحية للولاية المورثة عن النبوة الى ما لا نهاية بل يهصر ابن عربي صورها الرئيسية في كتاب فصوص الحكم بفصوله السبعة والعشرين . . .

وهكذا احتتمت النبوة واكتملت التشريعات ولم يبق الا الوراثة عن الأنبياء ، يقطع السالك طريق الجهد عسى يوليه الله عز وجل وورثه علماً نبوياً ، يرث عن نبي أو عن أكثر من نبي .

الفصل السادس

د الأوتاد الأربعة من ص ١١١ - ١٢٧ .

بعد أن درس شوكوفيتش في الفصول السابقة طبيعة الولاية وهوية الولي وأنماط شخصيات الأولياء ينتقل هنا من الطرح النمطي للولاية الى الطرح الجغرافي ، حيث يحتل كل ولي مركزاً جغرافياً من الأرض بحسب مرتبته من الولاية . . . لكل ولي منزل ، مركز جغرافي يحتله ومنه يباشر وظيفته وولايته .



يبدأ شوكوفيتش بتلمس منازل الأولياء في النصوص السابقة لابن عربي ، ويجد حديثاً شريفاً عند السيوطي عن أبي هريرة شير الى سبعة يحفظ الله بهم سكان الأرض . وفي الأدب الصوفي كذلك تتلامح اشارات الى « ديوان الأولياء » ، اشارات لا تزال تنسوالى يومنا هذا ، ويغلب عليها صفة السمر ، فالولي هنا هو مستور لا تظهر مكانته للناس .

ويروي خادم الشيخ عبدالقادر الجيلاني عن قصة طويلة ، يخرج فيها الشيخ عبدالقادر من المدرسة في بغداد الى نهاوند ويصل دون مسافة تذكر ليحضر وفاة أحد الأبدال السبعة .

وهكذا يتابع شوكوفيتش اشارات نظهرت تختفي سريعاً عن أولياء مستورين لهم مهام كونية عالية ويشغلون منازلهم الجغرافية ، كل ولي يحتل منزلة بحسب رتبته . وكما في تحديد مفهوم الولاية وطبيعتها كان علينانا ننتظر في التاريخ الصوفي ظهور ابن عربي كذلك هنا لتحديد منازل الأولياء ، ومنازلهم في الأرض ، كان علينا أن ننتظر ابن عربي أيضاً وبعد ابن عربي يصبح لكل الاشارات السابقة في التاريخ الصوفي معنى وتأخذ موقعا من نظرية الولاية ككل .

وابن عربي لا يفصل هذه المنازل نظرياً ، بل لملأ النصوص الشرعية أو المويسات الشعبية ولكنه يصف هذه المنازل ويصف نازليها وصف الرائي لها العارف بها المشاهد لأهلها ، ففي عام ٥٩٣ هـ مثلاً التقى قطب الوقت في فاس . . . والاشارة الى هذا اللقاء تكثر في كتبه مما يؤيد أن كلام ابن عربي في الولاية ليس نظرية بل يقينا عياناً يرتكز الى رؤية مباشرة وتجربة حميمة .

وفيما يتعلق بموضوع مراكز الأولياء الذين يمثلون قوى . . . « الكون الفاعل » ، لعل النص الأكمل هو ما نجده في بداية الجزء الثاني من الفتوحات ، وهذا النص هو ما سيتخذه شوكوفيتش دليلاً في طريق تحديد عالم الأولياء .

يبدأ ابن عربي الفصل بتحديد فضلية مقام الرسول على النوع الانساني عامة . . . ويمثل الدين بالبيت القائم بقيام أركانه الأربعة ، وأركان بيت الدين الأربعة هي : الرسالة والنبوة والولاية والايمان . والرسالة هي الركن الجامع ، وتحوي الأركان الثلاثة الأخرى . لذلك لا يخلو العالم من رسول حي بجسمه يكون قطب العالم الانساني ، ويقول ابن عربي بأنه بعد وفاة محمد ﷺ أبقى الله من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة وهم : ادريس والياس وعيسى عليهم السلام ، ادريس عليه السلام بقي حياً بجسده وأسكنه الله السماء الرابعة ، والسموات السبع من الدار الدنيا تبقى ببقائها وتغنى صورتها بفنائها ، لأن الدار الأخرى تبدل فيها السموات والأرض ، أما الياس وعيسى عليهما السلام فقد بقيا في الارض .

وهذه الشخصيات الثلاث مجمع على رسالتهم ، أما الغرض عليه السلام وهو الرابع فهو من المختلف فيه - كما يقول ابن عربي - عند غيرنا لا عندنا ، فهو لاء الرسل الأربعة

باقون بأجسامهم في الدار الدنيا ، فكلهم الأوتاد ، واثنان منهم الامامان ، وواحد منهم القطب الذي هو موضوع نظر الحق من العالم ، اذن واحد من هؤلاء الأربعة الذين هم ادريس وعيسى والياس والخضر هو القطب ، وهو أحد أركان بيت الدين ، وهو ركن الحجر الأسود ، واثنان منهم هما الامامان ، وأرهمتهم هم الأوتاد ، فبالواحد يحفظ الله الايمان ، وبالثاني يحفظ الله الولاية ، وبالثالث يحفظ الله النسوة ، وبالرابع يحفظ الله الرسالة ، وبالمجموع يحفظ الله الدين الحنيفي . . . ولكل واحد من هؤلاء الأربعة من هذه الأمة في كل زمان شخص ولي على قلبه مع وجوده ، هو نائبه .

ويمقب شوكوفيتش بقوله ، ان كانت حياة هذه الشخصيات الأربع التي ذكرها ابن عربي ، اثنان منهم أي ادريس وعيسى ، في السموات واثنان منهم وهما الياس والخضر في الأرض يعيشون مستورين عن أعين العامة الا انه وللمرة الأولى يشار الى الوظائف العليا لهذه الشخصيات . . . وهكذا يعلمنا ابن عربي بوجود الانبياء الاحياء بأجسامهم في الدنيا وانه بهم يحفظ الله أركان بيت الدين الحنيف ، تم اعلمنا ذلك بوجود نواب من الأولياء لهؤلاء الانبياء . . . كل ذلك يؤكد علاقة النبوة بالولاية وان دائرة الولاية ليست مستقلة ، ولكنها تابعة الى آخر الزمان لسلطة الانبياء الاحياء بعد موت محمد (ﷺ) .

ثم يتابع شوكوفيتش ابن عربي في تصويره لجغرافية العالم الروحي ، ويتتبع توزيع الأدوار بين هؤلاء الانبياء الأربعة ، فادريس عليه السلام هو القطب ، والامامان هما عيسى والياس ، والوحد الرابع هو الخضر عليه السلام . القطب عليه يدور الوجود ويجمع في شخصه كل الأحوال ، وكل المقامات ، وهو وجه بلا قفا ، لا يغيب عن نظره شيء ، لا تطوى له الأرض ، ولا يمضي في الهواء أو على الماء ولا يستخدم الا نادراً وبناءً على أمر إلهي القوي الخارقة . . . والامامان ، أحدهما أعلى من الثاني ، وهما إمام الشمال الذي يلقب بعبد الرب ، وهو يسهر على « صلاح العالم » وإمام اليمين يلقب بعبد الملك وهو يسهر على « عالم الأرواح » .

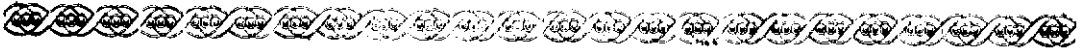
وهؤلاء الأوتاد الأربعة : القطب والامامان ورابعهم الوحد ، هم كالجبال للأرض ، وكما الجبل يسكن الأرض فلا تميد ، كذلك هؤلاء الأربعة يحفظ الله بهم الجهات الأربع : الشرق ، الغرب ، الجنوب ، الشمال . . .

ويتهيئ شوكوفيتش هذا الفصل بلفتة ابن عربي التحذيرية ، فكل ما يذكره هنا من مقامات الرجال تحت اسم الرجال قد يكون منهم النساء . ويقول في مكان آخر لا توجد صفة روحية يمتلكها الرجل وليس للمرأة فيها مشرب . . . ويقول : النساء لها نصيب في كل الدرجات التي ينالها الرجل ، حتى في القطبية .

الفصل السابع :

(الدجة العليا من الولاية ١٢٩-١٤٣)

في هذا الفصل يتابع شوكوفيتش تفصيل الرجال ومنازلهم ومراتبهم عند ابن عربي منطلقاً من الباب الثالث والسبعين من الفتوحات ، وفي هذا الباب يمدد ابن عربي



حوالي الثمانين مرتبة من مراتب الرجال الروحانيين من بينها ثلاثون محفوظة برجال يتقيدون في كل زمان بعدد مخصوص . وحيث ان الكاتب لا يمكن أن يفصل كل ما أورد ابن عربي لذلك سيختار من هذه المراتب وهؤلاء الرجال الأهم ، والذين يساهمون في توضيح خلية صورة الولاية .

وبعد الكلام على الأوتاد الأربعة التي سبق تفصيلها في الفصل السابق ، يتابع شوكوفيتش ابن عربي في الكلام على الأبدال وهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون ، يحفظ الله تعالى بهم الأقاليم السبعة (= الأقاليم المناخية السبعة) ، وكل بدل على قدم نبي ، الأول على قدم ابراهيم ، والثاني على قدم موسى ، والثالث على قدم هارون ، والرابع على قدم ادريس ، والخامس على قدم يوسف ، والسادس على قدم عيسى ، والسابع على قدم آدم على الكل السلام . وتؤكد هنا مرة جديدة علاقة التبعية التي بين الأولياء والأنبياء ، هناك كل ولي من الأوتاد الأربعة ينوب عن النبي الحي بجسمه ، وهنا كل بدل من الأبدال السبعة على قدم نبي من الأنبياء السبعة ، سكان السموات السبع .

ثم يأتي بعد الأبدال ، النقباء ، وهم اثنا عشر نقيباً في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك ، كل نقيب بخاصية كل برج . وبعد النقباء يأتي النقباء وهم ثمانية ، ثم الحواريون وهو واحد في كل زمان ، ثم الرجبيون وهم أربعون شخصاً في كل زمان . ثم تكلم على الأفراد المساوين للقطب في المرتبة والخارجين عن نظره ، ثم على الملامية حتى يصل الى أعلى درجات الولاية وهي مقام القربة عند ابن عربي ، وهنا يؤكد شوكوفيتش على معنى الولاية الصوفية وانها تعني وترادف ، القرب ، فالولاية هي القرب وهذا التعريف للولاية الذي استقاه من كتابات ابن عربي واستوحاه من أعلى مقامات الولاية يتكرر أكثر من مرة في هذا الكتاب .

الفصل الثامن :

(الأختام الثلاثة صص ١٤٦-١٥٨)

بعد أن تتبع شوكوفيتش نصوص ابن عربي وبيّن معنى الولاية وهويتها والانماط الروحية لشخصياتها من جهة ، ثم من جهة ثانية تكلم على مهام الأولياء الروحية وبيّن ارتباط الأولياء في مهامهم بالأنبياء ، ثم بيّن توزيع الأولياء على منازل تتبع الأرض وجغرافيتها في الجهات والأقاليم كما وردت عند الجغرافيين العرب أمثال الاصطخري وابن فردازيه وابن حوقل ، وتتبع السماء وجغرافيتها في الأبراج كما وردت عند المؤلفين العرب كاليقوبي والبروني . بعد تلك الفصول السبعة السالفة التي رسمت كسرة الولاية بخطوط طولها وعرضها يصل لبحث موضوع ختم الولاية أو أختام الولاية على صيغة الجمع ، ويرى أن الولاية بحسب نصوص ابن عربي ، وبعد المتابعة التاريخية ، مثلثة الختم .

ان عبارة ختم الولاية لم ترد في قرآن أو حديث ، ولكن لما كان العلماء هم الأولياء عند ابن عربي وهم ورثة الأنبياء ، ولما كانت النبوة ختمت بشخص سيدنا محمد (ﷺ) ينشأ عن ذلك أن تختم الولاية بشخص الختم . والترمذي في القرن الثالث الهجري هو أول من وصل الى هذه النتيجة ، ولكن نصوصه تشير ولا توضح ، يطرح السؤال ولا يجيب . . . والسؤال رقم ١٣ في أسئلة الترمذي ، يقول : ومن الذي يستحق خاتم الأولياء كما يستحق محمد (ﷺ) خاتم النبوة ؟ يقول ابن عربي في الجواب « الختم ختمان ، ختم يختم الله به الولاية ، وختم يختم الله به الولاية المحمدية ، فاما ختم الولاية على الاطلاق فهو عيسى عليه السلام فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة ، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل في آخر الزمان وارثا خاتماً ولي بعمده بنبوة مطلقة . . . أما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب ، موجود في زمان ابن عربي ، وكما ختم الله عز وجل بمحمد (ﷺ) نبوة الشرائع كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي لا التي تحصل من سائر الأنبياء ، وذلك لأنه من الأولياء من يرث ابراهيم أو عيسى أو موسى ، هؤلاء يوجدون بعمد هذا الختم المحمدي ، ولكن لا يوجد بعمده ولي على قلب أو على قدم محمد (ﷺ) بمعنى لا يوجد ولي يرث كامل الارث المحمدي .

وهكذا تتوضع الرؤية فختم الولاية المحمدية هو شخص لم يتحدد بشكل قاطع عند ابن عربي ، وهو الذي لا يوجد بعمده ولي على قلب محمد (ﷺ) ، وختم الولاية العامة ، الذي هو عيسى ، والذي لا يوجد بعمده ولي مطلقاً .

ثم يتابع شوكو فيتش خطاً ابن عربي مستوضحاً العلاقة بين ختم الولاية العامة وبين ختم الولاية المحمدية من ناحية ، ثم بين خاتم الأنبياء وبين ختم الولاية المحمدية من ناحية ثانية ليخلص الى القول بأن محمد (ﷺ) هو ظاهراً خاتم الأنبياء ، وهو أيضاً من حيث الباطن خاتم الولاية العامة والولاية المحمدية ، وظهور ختمية نبوته وبطون ختمية ولايته تجد تفسيرها في أن نبوته (ﷺ) ظاهرة فظهرت بالتالي ختمية لها ، وان ولايته (ﷺ) باطنية فبطنت بالتالي ختمية للولاية .

ثم ينتقل شوكو فيتش للكلام على ختم ثالث يشارك ختم الولاية المحمدية والولاية العامة في عنوان هذا الفصل : « الأختام الثلاثة » . . . والخاتم الثالث أو الختم الثالث لم يذكره ابن عربي الا مرة واحدة وهو « ختم الاولاد » يقول ابن عربي : على قدم شيث يكون آخر مولود من هذا النوع الانساني ، وهو حامل أسراره ، وليس بعمده ولد في هذا النوع . فهو خاتم الاولاد . وتولد معه أخته فتخرج قلبه ويخرج بعمدها يكون رأسه عند رجلها ، ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل بلده ، ويسري المقم في الرجال والنساء ، يكثر النكاح من غير ولادة . هذا الخاتم يدعو الناس الى الله فلا يجاب . فاذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمنه زمانه بقي من بقي مثل البهائم ولا يحلون حلالاً ، ولا يحرمون حراماً ، يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع ، وعلى هؤلاء الناس تقوم الساحة .

ويملق شوكوفيتش بأن عبارة « على قدم شيث » التي تميز خلق خاتم الأولاد تشير بما نفهمه من لفظة ابن عربي الى أن خاتم الأولاد هو من الأولياء وهو أيضاً ولي شيثي ولن يخلق بعده أي رجل ، وبالتالي أي ولي فيختم اذن هو أيضاً الولاية ، ويتساءل شوكوفيتش كيف هنا نستطيع أن نوافق بينه وبين عيسى الذي يختم الولاية العامة ؟ وتظل القضية معلقة يرجع اليها عند بحثه لختم الولاية المحمدية الذي يفرد له الفصل التالي ، ولكن شوكوفيتش لا يعطينا جواباً عن هوية خاتم الأولاد كما لم تعطنا أي جواب كل النصوص القديمة والشروحات التي تناولت فصوص الحكم بالبحث والدراسة ، وكسل الأسماء الكبيرة أمثال القنوي ، بالي أفندي ، القاشاني ، الذابلسي ، القيصري .

وأرى هنا أن النص الوحيد الذي نمتلكه لخاتم الأولاد والذي تضاربت حوله الشروحات فرأى البعض انه هو خاتم الولاية العامة الذي قيل عنه انه عيسى ، ورأى البعض انه مجرد ولد يولد في آخر الزمان ، ورأى البعض أن العبارة بجملتها رمزية وخاتم الأولاد هو القلب وأخته هي النفس وهكذا . . . وعلى الرغم من أن ابن عربي لم يوضح ويبين ماهية هذا الختم أسوة بالأختام الثلاثة : ختم النبوة ، وختم الولاية العامة ، وختم الولاية المحمدية ، إلا أنه يمكنني استناداً الى النصوص أن أرى بوضوح في عالم ابن عربي من هو هذا الختم .

أبدأ بمقدمة أولى وهي : أن ابن عربي يرى (الفتوحات ٥٠/٢) ان لكل شيء من الدنيا ختماً ، وذلك لأنه لما كان للدنيا بدء ونهاية وهو ختمها ، فقد قضى الله سبحانه أن يكون جميع ما فيها بحسب نفسها له بدء وختام ، وكان من جملة ما فيها تنزيل الشرائع فختم الله هذا التنزيل بشرع محمد ﷺ ، وكان من جملة ما فيها الولاية العامة وهكذا . . .

ثم في مقدمة ثانية يرى ابن عربي أن بيت النوع الانساني هو الدين ، وان أركان بيت الدين أربعة وهي : الرسالة والنبوة والولاية والايمان ، وقد كشف ابن عربي عن أوتاد أربعة هم أركان الدين ، وهم الأنبياء الأحياء بأجسامهم بعد انتقال نبينا محمد ﷺ ، وهم ادريس وعيسى والياس والخضر . . . (وقد سبق الكلام على هذا الموضوع عند عرض الفصل السابع من هذا الكتاب) من هاتين المقدمتين أستطيع أن أخلص نتائج واضحة توصلنا لتعديد هوية ختم الأولاد : النتيجة الأولى ، حيث ان لكل شيء في الدنيا ختماً ، وان « الايمان » من جملة ما فيها لذلك يختم الايمان بختم تماماً كالنبوة والولاية .

والنتيجة الثانية ، ان أركان بيت الدين الأربعة وهي : الرسالة والعجوة والولاية والايمان ، وان كانت تحفظ في الدنيا بأركانها الأربعة وهم الأوتاد الأربعة ، إلا أن ذلك لم يمنع ابن عربي من أن يرى ختماً لكل ركن ، فالنبي عليه الصلاة والسلام هو خاتم الركنين الأولين ، أي خاتم الرسالة والنبوة ، والركن الثالث أي الولاية له ختمان : تختم الولاية العامة بعيسى عليه السلام ، وتختم الولاية المحمدية بشخص لم تقطع به النصوص ويكون آخر الورثة المحمديين الكاملين .

ونلاحظ أن الركن الرابع لبيت الدين وهو الايمان قد ظل دون ختم ، فإين خاتم الايمان الذي أشار اليه ابن عربي ؟ واذا دققنا النظر في صفات خاتم الأولاد الذي أشار

اليه ابن عربي نرى انه ينطبق تماماً ليكون رابع الأختام وتكتمل به فكرة الختمية ، لأن كمال التكوين في كل شيء يقوم على التبريع عند ابن عربي . . فخاتم الأولاد بنص ابن عربي يدعو الى الايمان وما من مهتد ولا مؤمن بعده . فارتباط اسمه باسم الايمان ، ثم كلمة خاتم امام اسمه كل ذلك يدعو لأن أملا به مكان « ختم الايمان » الذي ظل شاغراً في بنية ابن عربي وفي رؤيته للولاية وأختامها .

أما عبارة « على قدم شيث » فيفسرها كسون شيث ابن آدم هو أول أولاد الجنس البشري الموجود عن التزاوج ، وبخاتم الأولاد يختم الجنس البشري الموجود عن التزاوج ، لأنه بعد هذا الخاتم يسري العقم في الرجال والنساء ، يكسر النكاح من غير ولادة .

يبقى أن نسأل أنفسنا ، هل خاتم الأولاد هو ولي من الأولياء فان كان ولياً فكيف يولد ولي وقد ختمت الولاية بعيسى ، وعيسى عليه السلام يظهر قبله في الزمان ومن ثم طرح هذا مشكلة عند مفسري الفصوص ، وحاول الكل أن يجد علاقة ونسبة بين عيسى عليه السلام وبين خاتم الأولاد . . وأرى هنا الحل يأتي من القرآن الكريم ، ومن الفصل الأول الذي طرح فيه شوكوفيتش أن الولاية اسم مشترك فنقول ان الولي اسم مشترك يطلق على النخبة الروحية التي طهرها الله عز وجل وأنزلها في منازل قربه وحملها الأمانات ، فخاتم الأولاد هو خاتم الايمان فلا مؤمن بعده ، وهو ولي ولكن بالمعنى العام للولاية أي الايمان .

الفصل التاسع

(ختم الولاية المحمدية ص ص ١٥٩-١٧٩)

يعترك شوكوفيتش في هذا الفصل مهمة ووظيفة ختم الولاية ويهتم بشخص هذا الختم ، فان كان ختم الولاية العامة تحسده قطعاً في نصوص ابن عربي بشخص عيسى عليه السلام ، فان شخص ختم الولاية المحمدية وردت الإشارة اليه مراراً ولكن في كل مرة كان يذهب التعيين الى شخص مختلف ، مما أوقع المتتبع للنص في حيرة ، فأحياناً يقول ابن عربي انه التقى بشخص في فاس وهو ختم الولاية المحمدية ، وأحياناً يقول عن نفسه انه هو ختم الولاية المحمدية ويورد مبشرات تهادت اليه في رؤية منامية ، ويؤكد بمد وصوله الى المشرق انه هو ختم الولاية المحمدية .

ثم يستعرض الاستاذ شوكوفيتش مؤلفات الصوفية وخاصة مؤلفات مؤيدي ابن عربي وتلامذته فيرى أن الشمراني في الطبقات يشير عند ترجمته للصوفي الكبير محمد وفا (ت ٨٠١ هـ) ان ابنه هلي وفا يقول عن والده انه ختم الأولياء ، وهذا ما حدث في معظم الطرق الصوفية إذ كانت تظهر رجالاً كباراً على أنهم « ختم الأولياء » ، لكل جمع تجمع حول ولي كبير من أولياء الصوفية المتأخرين رأى فيه ملامح الختم المحمدي . . وتلامذة ابن عربي كذلك يؤكدون انه هو نفسه خاتم الولاية المحمدية . . ويكثر الجدل

حول شخص الختم ، ويخرج الأستاذ شوكوفيتش من هذا المازق بالالتفات الى مفهوم النيابة عند ابن عربي ، ويثبت أن شخص خاتم الولاية المحمدية هو ابن عربي ، بما يحويه من وظائف الختم ، وأن كل طائفة ادعت لوليها مقام الختم فهي انما ترى نائب الختم المحمدي ، ترى على صفحة ولايته القمرية انعكاس صفات ولاية الختم الشمسية .

الفصل العاشر وهو الأخير

(السلم المزدوج ١٨١ - ٢٢١)

يلخص شوكوفيتش في مطلع هذا الفصل وفي فقرة واحدة خلاصة نظرة ابن عربي الى الولاية ويرى أنها انتظمت على مفاهيم ثلاثة: الوراثة - النيابة - القرابة . فالوراثة لأحد الأنماط النبوية في معرفة الله عز وجل تفسر أشكال الولاية وسبب وجودها على أنماط متنوعة والنيابة التي هي نيابة الولي في وظيفة ترجع في الواقع الى الحقيقة المحمدية وتفسر مهام ووظائف الولاية ، وأخيراً القرابة ، وهي حقيقة الولاية ومعناها ٠٠ وهذه القرابة التي سبق الكلام عليها عند كلامنا على الدرجة العليا للولاية سوف تظهر لنا هنا بكامل تفتحها .

ونلاحظ نحن هنا ان الأستاذ شوكوفيتش بعد أن شرح في الفصول التسعة المتقدمة من كتابه معنى الولاية لغوياً ، ثم بين طبيعتها وأشكالها ووظيفتها ، ثم منازل الأولياء وتوزعهم على أبعاد الأرض والسماء ، يصل هنا الى نهاية المطاف لرسم للقارئ طريق الولاية . وان الولاية ، التي انتشأت صورها من فقرات فصوله ، وان كانت وادياً مقدساً الا أن هذا الوادي ليس محظوراً على السالكين ، فالطريق مفتوح لمن أراد أن يحمل زاده ويرحل . يرحل عن الكون الى الله ، وبعد أن يقطع مسافات في أرض الوجدان ، يعرف أن الولي هو القريب من الله ، القريب من الانسان ، وهذا ما سينتهي اليه شوكوفيتش في تبسمه لنصوص الشيخ الأكبر .

كيف نصبح أولياء ؟ الولاية قبل كل شيء هي تجربة فردية ومجهود شخصي وهي دائماً غير مسبقة بمثال ، وهذا ما يؤكد عليه ابن عربي دائماً ، فلا تتكرر تجربة أبداً ، ولا يسلك سالك أبداً طريق سالك آخر ، ولا يمر سالك بمرسالك بغير واحد .

وهذه الفردية في الطرق الموصلة الى القرب والولاية ، لا تمنع من وجود أنماط طرائقية يجمع كل نمط منها مقاماته ومخاطره . وهذا ما يبرر وجود الشيخ المرشد الربوبي ، أي « المعلم الروحي » الخبير بأنماط طرائق المجاهدات ، ومن ناحية ثانية ، يظهر الممرج النبوي على أنه القدوة والمثال لكل طريق ، وكل خروج وترقٍ يطمح الى تقرب وولاية يرقى في هذه الممارج وهذا ما سيتضح كما يقول شوكوفيتش - عند بحث مقامات القرب عند ابن عربي .

يأخذ شوكوفيتش كتاب ابن عربي « رسالة الأنوار » ويحاول استناداً اليه ، والى كتاب « الاسرا الى المقام الأسرى » ، والى فصل من الفتوحات أن يخطط طريقاً للولاية .

يؤكد شوكوفيتش على ضرورة أن يصل الولي الى تمام الولاية ، فهو يرى - استناداً الى النصوص ان الولي الكامل هو الذي سلك الى رب العزة ووصل الى حضرة تعالى ورجع به من عنده الى خلقه من غير مفارقتة . وبكلام آخر الولي الكامل هو الواصل الى الحق ، الراجع الى الخلق .

يبدأ شوكوفيتش ببيان الطريق للسالك ، منذ بداياته كما فصله ابن عربي في رسالة الأتوار حيث يقول لسائله : « فاول ما أبينه لك كيفية السلوك الى الله ، ثم كيفية الوصول والوقوف بين يديه والجلوس في بساط مشاهدته ، وما يقوله لك ، وكيفية الرجوع من عنده الى حضرة أعماله به واليه ، والاستهلاك فيه ، وهو مقام دون الرجوع » . ثم يقول : « واحلم أيها الأخ الكريم ان الطرق شتى والطريق الموصل الى الحق هو مفرد ، وأفراد هم الذين يسلكون طريق الحق . ومع ان طريق الحق واحد فان وجوهه تختلف بحسب اختلاف سالكيه من اعتدال المزاج أو انحرافه ، ومن قوة الروحانية وضعفها ، أو استقامة الهمة وميلها ، فمن السالكين من تجتمع له هذه الأوصاف ، ومنهم من يكون له بعضها ، فقد يكون مطلب الروحانية شريفاً ولكن لايساعده المزاج ، وهكذا في كل مايتبقى . وأول ما يبدأ به ابن عربي هو تعريف السالك بأنبات المواطن ، أي يعرفه من أين جاء ، وأين هو ، وإلى أين يذهب ، حتى يعرف السالك ما يقتضيه كل موطن فيستمد لمعاملة الموطن الذي هو فيه بما يتناسب ويليق . »

ويقول ابن عربي للسالك منبهاً : ينبغي لك أن تعرف ما يريدك الحق منك في ذلك الموطن فتبادر إليه من غير تشبيط ولاكلفة ، والمواطن ترجع الى ستة : الأول ، هو موطن « ألت بربكم » ، والموطن الثاني هو الدنيا التي نحن الآن فيها ، والثالث هو عالم البرزخ الذي نصير إليه بعد الموت الأصفر أي الموت السلوكي - والموت الأكبر أي موت البدن وانتقاله ، والموطن الرابع هو أرض العشر ، والموطن الخامس هو الجنة والنار ، والسادس هو موطن الكتيب خارج الجنة وهوتل من مسك أبيض تكون الغلائق عليه عند رؤية الحق سبحانه وتعالى .

وبيان ابن عربي لهذه المواطن الستة التي ينزلها كل كائن تسهم - على ما يقول شوكوفيتش - بتبنيه السالك الى مخاطر الطريق الصوفي ، فكل عاقل كما يقول ابن عربي عليه أن يعلم ان السفر مبني على المشقة والمحن والبلايا والأخطار والأهوال ، وأنه من المحال أن يتنعم المسافر أو يستريح أو يلتذ وأنه عليه أيضاً أن لا يستمجل المشاهدة والفتح بل يميل على تحصيل العلم ، لأن الوقت في هذه الدنيا يجب أن يخصص لتحصيل العلوم الروحية استعداداً ليوم البعث حيث يتجلى الله عز وجل فيه لكل انسان في صورة عقيدته .

وبعد أن يشرح ابن عربي للسالك المواطن ، وينبئه على المخاطر وعدم طلب المشاهدة ، ويدعوه للانتفات الى العلم ، يعطيه بعض القواعد التطبيقية التي تساعد في طريقه الى الله . يقول له : « لا بد لك من العزلة عن الناس وإيثار الخلو على الصحبة . »

فانه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً . وأول ما يجب عليك طلب العلم الذي تقيم به طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك ، وما يفرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك شيئاً . وهذا هو أول باب الطريق والسلوك ، ويأتي بعده العمل به ، ثم الورع ، ثم الزهد ، ثم التوكل . وفي أول حال من أحوال التوكل يحصل لك أربع درجة التوكل ، وهي : طي الأرض ، والمشى كرامات هي الدليل على حصولك في أول على الماء ، واختراق الهواء ، والأكل من الكون ، ثم بعد ذلك تتوالى عليك المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات الى الموت .

ويرافق ابن عربي السالك معه على طريق الحضرة ، فان حقق شروط الخلوة وتحفظ من الغيالات الفاسدة واشتغل بذكر الله ، وراعى اعتدال المزاج وفرق بين الواردات الروحانية الملكية والواردات الروحانية النارية الشيطانية ، وحفظ عقيدته في الله عند دخوله الخلوة بأن الله ليس كمثل شيء ، ولم يطلب في الخلوة من الله سواه ، ولم يعلق وله الهمة بغيره . . . اذا حقق السالك كل ذلك فان الله عز وجل يبتليه بأشياء يفتنه فيها فعليه أن لا يقف مع شيء . . . ومن الأشياء التي يعرضها الله على السالك ابتلاء أن يكشفه عن العالم الحسي الغائب عنه ، فلا تحجبه الجدران والظلمات عما يفعله الخلق في بيوتهم ، ثم ينتقل من الكشف الحسي الى الكشف الخيالي وتنزل عليه المعاني العقلية بالصور الحسية ، ثم تكشف له أسرار الأحجار المندنية فيعرف سر كل حجر وخاصيته في المضار والمنافع ، ويكشف له عن النباتات وتناديه كل عشبة بما تحمله من خواص المضار والمنافع ، ويرفع له عن الحيوانات فتسلم عليه وتمرقه بما تحمله من الخواص ، وهكذا كل عالم يعرف السالك بتحميده وتسبيحه .

مرحلتان كالمتر علم عربي

ثم يتداخل شوكوفيتش بين رسالة الأنوار وبين الفتوحات المكية ليخرج منهما برؤية مكتملة للطريق الصوفي ، فالسالك حين يقطع هذه الممالك الأربعة من العالم الحسي : مملكة المادن والنبات والحيوان والانسان المتمثل بالسالك نفسه ، يوازي المرحلة الأولى من المراج ، هذه المرحلة التي توصل الى السماء الأولى . . . وهكذا كل مرحلة من مراحل رسالة الأنوار يمكن مقارنتها ومقابلتها بمراحل السموات السبع التي يرقاها السالك في المراج الوارد في الفتوحات المكية ، فالعارج في الفتوحات لا يصل الى السماء الأولى الا بعد أن يتحلل ويترك مركبات تكوينه ، يترك ماءه وتراه وهواه ، كذلك هنا أول ما يكشف له عن عوالم المادن والنبات والحيوان فان لم يجتزها ووقف مع أي عالم منها فانه يقطع عليه الطريق . فاجتياز العوالم ومفاتها في رسالة الأنوار يقابل تحلل السالك من مركبات تكوينه في الفتوحات . ويتابع شوكوفيتش المداخلة بين الفتوحات وبين رسالة الأنوار ، كسفاً بكشف ، وماه بسماء ، حتى ينتهي الى نهاية المروج الانساني وهنا الانسان في نهاية معراجه لا يبقى منه الا السر الالهي الذي لا يتحلل ولا ينقسم ، هذا السر المنفوخ منذ بداية الخليقة في طينة آدم .

وإذا كان الوصول الى الله هو نقطة النهاية في سلم العروج فهو ليس نهاية الطريق بل الوصول الكامل يتجسد في سلم مزدوج... عندما يصل الولي الى القمة عليه أن يرجع درجة درجة ، ولكن هنا لا يرجع على نفس الدرجات التي صعد عليها ، فالسالك أو الولي يصعد وهو يرى بيمين نفسه ويرجع وهو يرى بيسمين ربه .

وكما تحلل السالك من كل أثوابه قبل عروجه فترك ماؤه وترا به وناره وهواؤه حتى بقي سرا الهيأ صرفاً غير ممزوج ، نراه عند رجوعه يلبس أثوابه واحداً واحداً يتركب حتى يعود الى العالم المركب ، ولكن التحليل والتركيب هما سلم مزدوج يصعد فيه السالك بدرجات وينزل بدرجات مقابلة ، كأنها هي وليست هي . ويعود السالك ، يرجع الولي ، من الوصول كأنه هو .

فالولاية على حد ما يعرفها شوكوفيتش مراراً في هذا الكتاب هي قرب ولكنه قرب مزدوج : قرب من الله وقرب من الناس ، فإذا كان الانسان الكامل شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء ، والحقيقة المحمدية برزخا بين الحق والخلق ، فالولي وريث يجمع الأعلى والأسفل . وينتهي شوكوفيتش كتابه بأن الولاية وان حملها الولي معه الى ما بعد الدنيا الا انه لها نهاية وختم في هذه الدنيا ، فمع مجيء الختم الأول أصبحت أشكالها العملية والكاملة ممنوعة الى الأبد ، ومع مجيء الختم الثاني أقفل نهائياً مقام القربة وهو أعلى مقامات القرب ، وعندما يقبض الله روح الختم الثالث الذي هو آخر مولود من الجنس البشري وتصبح الناس كالبهائم ويمحي القرآن والعلم من القلوب... يصبح عالمنا فارغاً من كل ما يربط الأرض بالسماء ، عالم "بارد" يفرق في الموت : نهاية الأولياء ليست الا اسم آخر لنهاية العالم .

وقبل أن نطوي صفحات الولاية ، أقول أن الولاية مسؤولية... يرث الولي هموم الناس ، واقع أمة وسجتمع وبيئة... يقتلع وجدانه من أماكن القرب ويصبرها في أرض الوقت ، ليكون وجهه في كل زمن شاهداً على الكمال المتروك... الولي قبضة تنورت من أثر الرسول وارتدت لنا ، فعملقت بذراتها أرواحنا المسوأة .

د . سعاد الحكيم

استاذة التصوف في الجامعة اللبنانية

★ ★ ★

ملاحم سورية في القرن التاسع عشر

بمقام: م. لورتيه

القسم الثاني

ترجمة: أحمد عبد الكريم

□ قوافل الحجاج وبدو عشيرة العنيزة :

« العنيزة » قبيلة بدوية تتردد على بادية الشام (وهي جزء من قبيلة « الرولا » العربية التي تستوطن نجد) . كانت هذه القبيلة مكلفة منذ زمن بعيد بحماية قوافل الحجاج بين الشام والحجاز ، ولكنها فقدت الكثير من أهميتها بعد افتتاح قناة السويس ، وأصبح معظم الحجاج يذهبون الى الحجاز بالبواخر عن طريق اسطنبول وازمير والاسكندرية وبور سميد وبيروت ، وينزلون في ميناء « جدة » على شواطئ اليمن (كذا) (١) ؛ وهناك عدد قليل من الحجاج لا يزال يأتي من اسيا الوسطى براً عن طريق « بلاد فارس » وبلاد الرافدين الى دمشق مباشرة . ومن ثم تسير قافلة الحجاج باتجاه الحجاز مارة بسهل حوران الخصيب ، ثم مدينة « ممان » الواقعة على حافة الصحراء العربية جنوب شرقي البحر الميت غير بعيد عن آثار مدينة « البتراء » (٢) ؛ ومن معان تسير القافلة بمحاذاة البحر الاحمر ابتداءً من « العقبة » الى أن تصل الى خريج الرسول (ﷺ) في المدينة المنورة .

وتستغرق رحلة الحجاج هذه خمسة وأربعين يوماً ، وغالباً ما تكون منهكة خاصة عندما يصادف موسم الحج في فصل الصيف .

وعند عودة الحجاج من الحجاز يستقبلهم سكان مدينة دمشق بالمهرجانات والزينة ومظاهرات الفرح المنقطعة النظير ، وتأخذ هذه المناسبة طابع الأعياد الهامة ، فيخرج معظم الناس من بيوتهم لملاقاة الحجاج ، ويأخذون باطلاق البارود في الفضاء والأصمغ النارية . وغالباً ما يُحضر الحجاج معهم بعض السلع والهدايا التي يحصلون عليها من الحجاز بما وفروا من نفقات الرحلة ، وتتألف هذه الأشياء من: « بن مغان » (٣) ، وأوراق والحناء ، والملكة ، والصبر ، والعنبر الأسود ، والقيشاني الصيني ، والشالات الكشميرية المصنوعة في الهند .

والجدير بالذكر بهذه المناسبة أنه يمكن العثور في دمشق على قطع ممتازة من السيراميك الصيني ، علماً بأن هذه الأواني لم تعد تصل سن الامبراطورية الصينية الى فرنسا ، ولا يزال ينقل الأواني الصينية الى سورية عن طريق البر عبر اسيا ، ويرجع ذلك الى قرون عديدة ذلك أن العرب كانوا يرغبون باقتنائه في كل العصور .

□ الفلاحون في الفوطة :

يطلق سكان مدينة دمشق على الريفيين المتحضرين الذين يعملون بالزراعة في السهول المحيطة بالمدينة لقب « القرويون » ، ويرجع أن هؤلاء الناس ينحدرون من الشعب والآرامي القديم ، ويعرف هؤلاء بمهارتهم وجدّهم واعتزازهم بانفسهم ، وكانت تبدو عليهم السعادة في الظروف التي قمنا فيها بزيارة الفوطة . وقد علمنا بأن السلطات العثمانية تسيء معاملتهم وكثيراً ما يتعرضون للبطش، غير أنهم يعرفون كيف يستقبلون هؤلاء الطغاة بالأسلحة النارية عندما يضطرون لذلك ، وغالباً يمجز « جلاوزة الباشا حاكم دمشق التركي » ملاحقتهم واعتقالهم خاصة عندما يلجؤون الى حوزان وجبل الدروز أو عندبدو الصحراء .

□ قصور دمشق :

تحتوي مدينة دمشق على عدد من القصور الفخمة الرائعة من الداخل ، ولكن مظهرها الخارجي لا يختلف كثيراً عن المساكن العادية .

وبعض هذه القصور لا يزال تسكنه الأسر الدمشقية العريقة . ويبدو أن بعض هذه الأسر اضطرت لببيع قصورها لأن السلطات العثمانية استولت على ثرواتها فلم يمد بأماكنها صيانتها .

ومن أجمل هذه القصور ذلك القصر الذي يسكنه حالياً أحد أحفاد باشاوات دمشق . وقد لاحظنا عند زيارته أن الطريق اليه يمر بمدخل متواضع جداً شديد التمرجات ، يمكن الدفاع عنه بسهولة كما يمكن حمايته من أنظار المارة المتطفلين . يحتوي القصر في وسطه على ساحة فسيحة جداً مفروسة بالورد والأزهار المتنوعة وأشجار الغار والحمضيات . ووسط هذه الساحة توجد « فسقية كبيرة » (٤) مبنية من الرخام الأبيض المرصع بقطع من المرمر الملون وتتراقص فوقها نافورة المياه الفضية . وإلى جانبي درج المدخل تنتشر أصص الزهور بشكل مفرط ، كما تحيط بالفسقية أيضاً الأصص المفروسة بالقرنفل المخملي الذي يشق السوريون رائحته . وهنا وهناك تتطاير أسراب الحمام والحجل الأحمر (٥) بين جوانب ساحة القصر وعلى الأشجار والشرفات والأسطحة ، وترعى بكل اطمئنان كالدجاج .

وفي القصر قاعات فسيحة يدخل إليها عبر ايوان (أو ليوان) واسع يُسمى «السلامك» ، وهو نوع من البهو المخصص لاستقبال الغرباء، وينفتح على الساحة الرئيسية ، ويرتفع عنها بعدة درجات من الرخام الأبيض .



وجدران هذه القاعات عالية جداً ومزينة بزخارف في منتهى الدقة والبذخ مما يصعب وصفه ، أما السقوف فهي مغطاة بخشب الجوز المنقوش ، والمقطع بالآلاف الطرق المتنوعة ويتخلل هذه القطع الصغيرة الخيوط الذهبية والفضية ، وهي مطلية بالألوان الحمراء والخضراء وتتقاطع بشكل كئيفي على طريقة الفن العربي . وفي أجزاء الجدران العليا توجد بعض النوافذ المرصعة بألواح البلور الملون ، وقطع المرمر ، ينبعث منها النور فيمكس هذه الألوان بشكل أخاذ . والجدران مغطاة بالرخام الملون وقد حُفرت فيها الآيات القرآنية ، والأحاديث والأشعار وسُكبت بدقة بمعجون المرمر الملون الناعم . أما أرضية هذه القاعات فهي مبلطة بالرخام أو البلاط الثمين النادر (الرخام الصنمي النادر) ويُفصل « البهو » أو ما يسمى بـ « السلاميك » عن القاعات بدرجة أو درجتين ، وأحياناً بـ « درابزين » أبيض منقوش بمنتهى الدقة وكأنه الدانتيل .

ووسط الأبهاء والقاعات ، توجد أغلب الأحيان فسقية (أو بحرة صغيرة) مدعومة بمجموعة من الأعمدة الرشيقة الملونة ، وفي وسطها عمود رخامي جميل تتناثر منه المياه فتصدر أنفاساً ناعمة رتيبة وترطب جو هذه القاعات في فصل الصيف طوار النهار .

والأبهاء نوافذ بيضوية مصنوعة من أجود أنواع الخشب ، ومقسمة على شكل مثلثات ومرصعة بالصدف والماج ؛ وتتسرب منها أشعة الشمس بما يكفي لإضاءة هذه القاعات الفسيحة .

وتجدر الإشارة إلى أن نساء القصر (الحريم) لجان إلى الرواق العلوي المنفلق طوال زيارتنا ، وقد استطعنا رؤية عيونهن الجميلة التي كانت تراقبنا بكثير من الفضول من خلال المشربيات الأنيقة .

ويُطل على ساحة القصر « بهو » يشبه الشرفة المسقوفة، ذو مدخل واسع جداً مقوس، وسقفه من الخشب المنقوش ، وجدرانه مغطاة بالكتابات الجميلة ، بنفس الأسلوب الذي رأيناه في القاعات الكبرى .

وفي أسفل جدران البهو تصطف الأرائك المنطاة بالسجاد ، وهي مخصصة لجلوس الضيوف للراحة والحديث في المساء عند ما تهب نسائم الليل المنمشة ، وتزدان السماء الزرقاء بالنجوم اللامعة .

□ البازار أو السوق في دمشق :

وبعد زيارة القصور تأتي زيارة أروع ما في هذه المدينة العريقة وهي الأسواق أو « البازار » الذي يشغل مساحة كبيرة مقطعة بمختلف الاتجاهات بشبكة معقدة من الممرات (تشبه المتاهات) ، تتصل ببعضها البعض بمفارق وأكواخ مظلمة وخانات وأروقة مقنطرة معتمة ، وساحات معرضة لأشعة الشمس ، التي تنعكس على هذه المناظر بألوان مدمشة . ويغطي الأروقة سقوف بسيطة تتكون من أعواد الحور وأغصان الأشجار وفوقها طبقة سميكة من الطين .

ومخازن دمشق تشبه بقية المخازن في بلدان المشرق ، وهي عبارة عن حجرات صغيرة تكاد لا تزيد مساحة كل منها عن بضعة امتار مربعة ، وليس لها واجهات لعرض السلع ، بل تنفتح بكل اتساعها مباشرة على الأرصفة ، وفي أغلب الأحيان تكون أرضها مرتفعة عن الرصيف بحوالي متر . وفي مقدمة المغزن يجلس البائع متربهاً يدخن لفافة من التبغ أو يترقع في أركيلة مع أحد جيرانه ، يمسك النربيش بيد والمسبحة باليد الأخرى ، أو يسجل إيراده اليومي في دفتر يسند على ركبته أو يده اليسرى . ويكتب بواسطة قصبية يغمسها بمحبرة من النحاس المنقوش ، ثم يدسها في حزامه الحريري كالخنجر (كسدا) وفي بعض الأحيان يشاهد الباعة وهم متمددون داخل متجرهم على سجادة ويفلون بنومهم على هذا الوضع ساعات طويلة من النهار ، وهي عادة مفضلة لدى الدمشقيين .

أما التجار الدمشقيون من اليهود فإنهم معروفون بشررتهم وغالباً ما يملأ الإحجاب من مجاملاتهم السمجة المفرطة ، وهم يلاحقون السائح الأجنبي في أنحاء السوق ويحاولون فرض أنفسهم عليه باللطف أحياناً وبالوقاحة أحياناً أخرى باعتبارهم وسطاء « أمينون » ويملكون من الفن ما يبهر البصر ، وتنتهي هذه التمثيليات دائماً بعد أن يهرق الأجنبي من التعب وتُصم أذانه من الشرثرة ، بأن يقطره لشراء شيء منهم أغلى من ثمنه الحقيقي بخمس أو ست مرات .

ولا بد من الإشارة الى أن الإقمشة والأحزمة وعدة الخيول والسجاجيد ممتازة جداً في أسواق دمشق ، وتستحق الاهتمام . وإذا تحلى السائح بالصبر ولم يقتصد بالوقت ، واستطاع التحدث مع الباعة طوال النهار ، واحتسى معهم بعض أقذاح القهوة المرة ، أمكنه بعد ذلك الحصول على بعض السلع النادرة ، وخاصة تلك السجاجيد الرائعة ذات الألوان المنسجمة الغلابة ، المصنوعة في بلاد فارس ، أو في جبال آسيا الصغرى أو كردستان . ونصيحتنا بالألا يتسرع السائح ، لأن من عادة الباعة أن يعرضوا على الزبائن في البداية أسوأ ما لديهم لكي يمتحنوه ويقدرُوا خبرته وذكاه ، فإذا حمد لهذا الامتحان يبدأ الباعة بعد ذلك بآظهار السلع الجميلة من مخبئها .

والعمال الدمشقيون المهرة يصنعون كميات كبيرة من « الكوفيات » التي يرتديها السكان رجالاً ونساءً ، ويفلون بها رؤوسهم ، ذلك أن العمامة الضخمة الحقيقية لا تُرى إلا نادراً في دمشق . وتُصنع الكوفيات من الحريري المقصب والمقلم بخطوط غامقة بلون الذهب أو اللون البني والأخضر والأحمر . وأحياناً تكون مزركشة بالقصب الذهبي ، ويتدلى من أطرافها الأهداب بأناقاة فوق جبهة المرأة أو وراء عنقها . ويرتدي الرجال تحت الكوفية « طاقية » من القماش الملون أو المزركش بالحرير الأزرق أو المذهب .

ولا تزال صناعة الحريري تشغل في دمشق وحدها حوالي « ألفي مهنة » وهي مزدهرة جداً ، غير أنها أخذت بالتراجع منذ بضع سنوات بسبب الأنسجة والاقمشة المستوردة من الخارج وخاصة مدينتي « نيم » و « ليون » الفرنسيتين ، وبسبب المنافسة التي أخذت تلعبها مدينة بيروت وعمال النسيج الدمشقيون يعملون وهم جالسون الى جانب حفرة يُنصب فوقها « أنوالهم » وتتدلى أرجلهم في الفراغ لكي تتحرك الأنوال بتناهم مع الأيدي .

وتُربى « دودة القز » (دودة الحرير) في ريف دمشق ، وخاصة في سلاسل لبنان الشرقية والغربية وجبل حرمون وجبال العلويين .

أما الأقمشة القطنية فتستورد معظمها من أمريكا ومن انكلترا ، وهي عبارة عن تقليد « بشع جداً » ومُقرف للأقمشة القديمة المصنوعة محلياً بأيدي العمال المهرة . ونظراً لرخص أسعار الأقمشة المستوردة فإن السكان يقبلون على شرائها بكميات كبيرة على الرغم من رداءتها وعدم متانتها .

ومع ذلك فإن الدمشقيون لا يزالون ينسجون أنواعاً ممتازة وقيمة من الأقمشة النادرة ، وخاصة تلك الأقمشة ذات اللون الأزرق التي ترتديها النساء البدويات اللواتي يحتفظن حتى الآن بلباسهن التقليدي .

ومما يؤسف له أن الأصبغة لا تزال حتى الآن تستورد من أوروبا ، ومع ذلك فإن الصبغة المسماة بالنيلة الزرقاء (الأنديفو) والمصفر الأصفر والخلايا القرمزية (Ghenille) والفنوء (La garance) ، تجنى جميعها من الصحراء وتستخدم للتلوين الأقمشة ، وهي أصبغة محلية وثابتة ومتناسقة بشكل عام .

ويشاهد في أروقة السوق ، أشياء غريبة أحياناً ، مصنوعة بكثير من الدقة والذوق الرفيع ، مثل « اسرجة الغيول الجلدية » (ذات الألوان الصفراء المزركشة بالخيوط الذهبية والفضية والحريرية ، وتتدلى منها الأهداب والشرابات الطويلة . (الشراشيب) ، والأعنة المذهبة ، وقبود الأيبل الضخمة المزركشة بالقواقع والأصداف ، و « أرسان » (٦) الحرير الموصولة بسيور من جلود الماعز والمزينة بالشراشيب والأهداب ، الملونة ، وكذلك الحلبي التي تزين بها الغيول والمواشي الأخرى . . . كل ذلك يُعرض على شكل أكسداس جميلة جدية بريشة الرسّام ديكامب (٧) (Décamps) أو الرسّام رينيو (Régnaut) (٨) . ومن المعروف أن « السروج الجلدية » الثمينة لا يستخدمها إلا الوجهاء ورؤساء الأسر والقبائل الكبيرة . أما « الركاب » العربية فهي غالباً ما تكون من النحاس المنقوش والمفروض بكل اتقان ، ولها زوايا حادة تستخدم كالمهراز .

وفي أروقة السوق يمكن أحياناً مشاهدة النساء العربيات اللواتي ينتمين للأسر العريقة والطبقات الغنية ، وهن محجبات تماماً ويرتدين دائماً العباءات البيضاء التي تغطي كل أجسامهن . ومع ذلك فإنهن يحاولن اظهارفتنتهن أحياناً بحجة فحص بعض السلع والمجوهرات والأحجار الكريمة ، فيرفعن طرف الحجاب بكثير من « الفننج » ، وإذا كن من الفتيات الجميلات فإنهن يظهرن بدلال ورشاقة كامل وجوههن .

أما في داخل المنازل فترتدي النساء الدمشقيات أغلب الأحيان ، البسة فخمة وقيمة ، غير أن هذه الألبسة تكون أحياناً خالية من الذوق وخاصة عند النساء الثريات اللواتي يحاولن تقليد الألبسة الأوروبية التي لا يتقن ارتداها أبداً . ونساء البرجوازية الصغرى لا زلن حتى الآن يحافظن لحسن العظ على ارتداء الألبسة السورية التقليدية الجميلة التي وصفناها بمناسبة الحديث عن زيارتنا لبيروت . وقد اعتادت هذه النسوة على

استعمال خف خشبي يسمونه «القباق» اثناء وجودهن في ساحة البيت أو الحمام ، وهو عبارة عن قطعة خشبية بشكل القدم محمولة على مسندين متوازيين يشكلان كعبين مرتفعين بحوالي (٢٠) عشرين سنتيمتر ، ومن الصعب علينا أن نفهم كيف يمكن لهذه النسوة السير على البلاط والمحافظة على التوازن وهن يحتدين هذا القباق الغريب ١١٠٩.

وهذه القباقيب تكون اغلب الاحيان مفروضة ومزينة ومرصعة بالصدف وخيوط معدن الانيان .

أما ألبسة الرجال فهي مشابهة لألبسة الرجال في بيروت ، ولكنها متنوعة الألوان ، ويرتدي الدمشقيون ثوباً « أو فمبازاً » مقلماً أو مزيناً بورود براقية بدلاً من المعطف والسروال الأسود .

والى جانب « سوق الصاغة » مررنا بشارع طويل جداً مسقوف تنتشر على جوانبه عدد من ورشات النجارة ، تصنع فيها « المناضد الصغيرة » أو ما يسمى بـ (السكلمات) وهي مستطيلة الشكل أو مربعة ذات قوائم رشيقة ومرصعة عادة بالغزف والساج والكتشابات العربية والزهور وعروق المرمر ، وكل ذلك باطار منسجم في منتهى الذوق الرفيع .

وانه لمن سوء الحظ أن النفوذ الاجنبي أخذ يتسرب الى هذا الفن المحلي العريق ، وقد أفسده الأوربيون الذين أوصوا على مقاعد (أرائك) ومناضد لغرف الاستقبال ، مما لا ينسجم أبداً مع التزيينات والهندسة العربية السائدة . وتجدر الاشارة هنا أن المثلثات الصدفية والقطع العاجية التي ترصع بها « السكلمات » تفرس حولها خيوط طويلة من الانيان الذي يعطي تأثيراً جميلاً ليتلاوم مع لون خشب الجوز الرمادي - أو المائل للاحمرار ، أو خشب البيلسان الفاخر البنفسجي اللون ، ويدخل العمال الدمشقيون هذه الخيوط المعدنية في الخشب ثم يلمعون سطح المنضدة لازالة الأجزاء الصغيرة النافرة .

وفي العديد من الدكاكين الدمشقية الصغيرة المنتشرة في الشوارع الرئيسية يقوم الجزارون بشواء اللحم على الفحم الخشبي ، لان اللحم يعتبر الغذاء الأساسي لجماهير الناس الذين يتجولون دون انقطاع بين الحوانيت . وأمام دكان الجزار توجد عادة « منقل » معدني مليء بالفحم المتأجج (المتوهج) وتُسند فوقها بشكل أفقي السياخ المحملة بقطع اللحم الصغيرة ، وفوقها مروحة من المعدن الأبيض تتحرك بقوة تيار الهواء الساخن المتصاعد من المنقل .

وهناك دكاكين خاصة لباعة الحلويات (المجنات) وهي مصنوعة بنظافة واتقان ، ولها أنواع كثيرة لذيدة الطعم .

كما نشاهد الفواكه المجففة منقوعة في حلة جميلة مفضضة ومغموسة بالقشطة والحليب الذي يتفنن الدمشقيون بصناعة أشكال متعددة منه .

وعلى الأرصفة وداخل بعض الدكاكين يقدم بعض الباعة عصير الليمون (الليموناضة) المثلج بكؤوس أنيقة ، للجماهير العاشدة التي تنص بها شوارع دمشق . كما يقدم الماء

البارد مضاف اليه كمية من ثلج جبل الشيخ، ويسمع الباعة وهم ينادون دون انقطاع :
براد قلبك ، وأطفي عطشك ، وينبهون المارة بين لعظة وأخرى بانغام قوية رتيبة
تنبث من كاسين نحاسيين يصفقون بهما بيدواحدة .

□ المكتبات :

وللمكتبات في دمشق « بازار » خاص ، يمكن العثور فيها على بعض الكتب القديمة
ذات الاهمية ، ومن بينها المصاحف المخطوطة التي يصعب على الأوربي شراؤها وحتى
رؤيتها !! اللهم الا اذا كان مصحوباً برجل موثوق من الباعة ، وحتى في هذه الحالة ، لا بد
من مفاوضات طويلة لكي يسمح هؤلاء (الباعة) المتعصبين للأجنبي بأن يمس كتبهم .
والملاحظ أن معظم هذه الكتب ترد من مصر .

□ الأثاث :

وفي كثير من الدكاكين تُشاهد صناديق وعلب صغيرة مصنوعة من خشب الجوز السميك
جداً ، وهي منقوشة بشكل فني جميل ، وتستعمل لحفظ الملابس والسلع والمجوهرات
الشمينة . وواجهة هذه الصناديق مغطاة عادة بمثلثات وكتابات متشابهة ، تتعاقب وتختلط
بأطر مزخرفة تشبه صفائح السلال .

ويمكن الحصول على بعض الأثاث الجميل بأسمار رخيصة جداً !! تفوح من أخشابها
رائحة العطور والافاوية المختلفة مما يجعلها ملائمة لحفظ الألبسة الصوفية وأنواع الفراء
الشمين .

□ الأسلحة :

الغريب أن الأسلحة القديمة تكاد تكون غير موجودة في بازار دمشق ، وكذلك الخزف
القديم المطلي بالميناء المغطاة بالثقوش العربية والفارسية ، وألوان هذا الخزف تختلف بين
الأرضية الزرقاء وعليها نقوش بيضاء ، أو العكس .

أما صناعة نصال السيوف التي كانت تشتهر بها دمشق في القديم بين عواصم
العالم ، تكاد تكون معدومة في هذه الأيام . وما يذكر أن هذه الصناعة ورد ذكرها في
عهد الامبراطور الروماني (ديوكليسيان) (٩) في القرن الرابع الميلادي . وعلى أثر غزوات
جنكيز خان وتيمورلنك انتشرت السيوف الدمشقية في جميع أنحاء آسيا الوسطى وبلاد
فارس .

ولذلك يمكن العثور على السيوف الدمشقية الأصلية أحياناً في بعض البلدان
الاسلامية الآسيوية ، بل لقد عثر على بعضها عند سكان افريقيا الوسطى .

وفي هذه الأيام لا يزال الحدادون في دمشق يصنعون السيوف المتنازة والخناجر
الجميلة ويطرقون نصالها بصبر مدهش مما يغير طبيعة خلايا المعدن ويعطي للفولاذ صفات
جديدة خاصة .

وتمتاز الخناجر الدمشقية بمقايض في منتهى الجمال والذوق ، ولها شكل يشبه الى حد ما الخناجر الهندية .

ومن الضروري عند شراء هذه الأنواع من الأسلحة القيام بفحص النصال بكل عناية لان الكثير منها يستورد حالياً من مدينة سولنجن (١٠) وتردب عليها القبضة في دمشق .

ويصنع الحدادون الدمشقيون أيضاً رماحاً خاصة يستعملها بدو الصحراء ، ونصال هذه الرماح طويلة جداً يبلغ طولها أحياناً بين (٣٥-٤٠) سم وهي مثلثة وحادة جداً ومصنوعة من نصال السيوف القديمة المثلمة . وعلى مسافة متر تقريباً من مؤخره النصال يشبه عادة على الرماح « طُسرّة » او « شرشوبه » ضخمة من ريش النعام ، وفي نهاية عصا الرمح الذي يتراوح طوله بين (٥-٦) امتار توجد نصله أخرى قصيرة مخصصة لفرز الرمح في الأرض في اوقات القيلولة او الراحة، ويستخدم الرمح في هذه الحالة لربط الحصان (الراحلة) في الصحراء . وتصنع الرماح عادة من خشب البامبو القوي .

والرماح سلاح مخيف اذا استخدمها الفرسان المهرة ، فبالرغم من استخدام البنادق الآن ، الا انه من الصعب أحياناً على المدافع الوقاية من هجمات البدو التي تحدث دائماً بشكل مباغت وسريع كالبرق الخاطف .

وأذكر في احدى الرحلات التي اجتزنا فيها البادية السورية بين دمشق وبغداد أن هاجم أحد البدو من عشيرة معادية دليلنا ملحماً ، فأصيب بخصرته وصدره وظهره ولحسن الحظ أن هذه الضربات لم تكن عميقة مما أدى الى انقاذ حياته من موت مؤكد . وقد استولى المهاجمون على كل ما لديه وتركوه عارياً تقريباً ، ممدداً على الرمال الى أن انقذته احدى القوافل .

□ النحاس :

لقد لاحظنا خلال زيارتنا أن أواني النحاس الدمشقية القديمة الجميلة أصبحت نادرة في الأسواق ، ومع ذلك لا يزال بالإمكان الحصول على صوانٍ وصحاف جيدة الصنع ، أما الاشياء المادية فهي موجودة بكثرة ، والحصول عليها سهل وثمنها معتدل . والصواني الدمشقية منقوشة أو محفورة باشكال جميلة، ويمكن أن تزداد انسجاماً ونعومة بعد أن تفرك زواياها لازالة النتوءات .

وصناعة الصواني النحاسية قديمة جداً في دمشق ، فقد كانت تُطرق وتضغط خلال قرون منذ عدة أجيال . والتطريق للنحاس يعطيه قوة تماسك إضافية ورنيناً أفضل ، الأمر الذي لا يتوفر في الصواني الحديثة التي يجري حفرها ونقشها بسرعة فائقة وبدون عناية . والصواني والصحاف النحاسية غالباً ما تحمل ، بالإضافة للتزيينات الهندسية والآيات القرآنية، صورة أو أكثر تمثل القمروثلاثة علامات سحرية تشبه تلك التي تشاهد فوق النصب التذكارية الفينيقية القديمة جداً ، مما له علاقة بعبادة الآلهة « عشتار » .

ويصنع في دمشق حالياً بعض «الصواني الضخمة» (١١) التي يبلغ قطرها أحياناً حوالي مترين، وتباع هذه القطع الكبيرة غالباً لمشايخ البدو في البادية السورية، وتستعمل لتقديم الطعام للضيوف، فتوضع عادة فوق منضدة خشبية ترتفع قليلاً عن سطح الأرض أو على منصب خاص قابل للطوي، ذو لون أحمر، ويوضع في هذه الأواني الهائلة كميات كبيرة من الرز المطبوخ وفوقه خروف أو أكثر أو نصف بعير، في الولائم الكبيرة. ومن المعروف أن مشايخ العشائر يتفاخرون فبسا بينهم بضخامة المناسف وباكراهم الضيوف.

□ حمامات دمشق :

في دمشق عدد كبير من الحمامات موزعة بشكل جيد في جميع الأحياء، وتتألف هذه الحمامات عموماً من قبة مركزية مضاعة بفتحات صغيرة دائرية تنفذ منها أشعة الشمس، وهي محمولة على أعمدة رشيقة، وفي الوسط حوض مائي كبير ذو زوايا حادة، تغذيه نوافير مخصصة للوضوء بالماء النقي البارد، يضاف إلى ذلك عدد من «الحُجُر» الصغيرة المجهزة بأرائك حجرية أو خشبية مفتوحة بشكل واسع على الصالة الرئيسية وتستعمل لخلع الملابس بعيداً عن الأنظار.

بعد أن يخلع الزبائن ملابسهم ويضعون على جذوعهم منشفة كبيرة، ويحتدون القباقيب الخشبية، يقودهم شايان نصف عاريين، ويدخلونهم إلى حجرات ساخنة (مُسَخَّنَة) حيث يمكثون لحظات، وينتقلون بعد ذلك إلى حجرات أكثر سخونة (مرتفعة الحرارة) ثم حجرات أخرى ساخنة جداً (حارة جداً). يكاد المرء يتنفس فيها بصموبة.

وفي هذه المرحلة يصبح جسم الرجل مغطى بالمرق مما يفتح المسام ويجعل تنفس الجلد أكثر سهولة. وعند تكاثر العرق يمدد المستحم على مصطبة عالية من الرخام، ويدلك ويفرك جسمه بقوة ويفسل بالماء الحار تارة وبالماء البارد تارة أخرى، وتؤخذ المياه من سنابير تصب في أحواض رخامية أو برونزية.

بعد هذه العملية يُفسل الجسم بكامله بالصابون ويدلك بقطعة من الليف، ويغلى كلياً بطلقة من رغوة الصابون البيضاء التي قد تسبب الازعاج للمستحم إذا تسربت للعينين أو المنخرين. وبعد أن يقلب المدلك المستحم على وجهه وظهره عدة مرات ويدلكه من جميع الجهات، دون شفقة، ثم يقوم بغسله بالماء البارد وينشفه ويلفه بالمناشف من أخصص قدمه حتى رأسه، بحيث يصبح شبيهاً بـ «مريض مولير الخيالي» (١٢)، وأخيراً يقوده إلى الصالة الرئيسية حيث يتم تدبار تخاء على أحد الدواوين وتقدم له القهوة والأراكيلة.

عند انتهاء هذا الاحتفال... يشعر المستحم بالانتعاش والقوة الكاملة، فيتجدد نشاط الجسم وتصل النظافة حتى أعماق خلاياه، الأمر الذي يساعد الإنسان فيما بعد على تحمل حرارة الجو الخائفة في فصل الصيف.

وبالمناسبة يمكن للأجانب ارتياد هذه المنشآت لينعموا بغائدها صحياً ، ويطلعوا على تقاليد وعادات العرب وآلاف التفاصيل عن حياتهم الخاصة .

وتجدر الإشارة الى أن المستخدمين في الحمامات يتصفون بمهارة خريبة في جمع المناشف الملقاة على الأرض ، والألبسة المبللة، وقد لاحظت بأنهم لا يحنون ظهورهم عند القيام بهذه العمليات ولكنهم يلتقطونها بايهام أقدامهم ويقذفونها في الهواء ، ويتلقونها بمد ذلك بأيديهم ويطوونها ثم يمنقونها على رفوف خشبية ترتفع عن الأرض بعوالي عشرة أمتار ، حيث يتم تجفيفها بالشكل المناسب .

لقد أمضينا وقتاً طويلاً ونحن نراقب هؤلاء المستخدمين وحركاتهم السريعة الفريية التي يقومون بها بمهارة خيالية .

□ أمسيات دمشق :

تأخذ مدينة دمشق في المساء طابعاً فريداً ، لأن الشوارع لم تكن مضاعة ، ونظام الشرطة لا يسمح بالخروج والتجول ليلاً الا اذا كان المرء مزوداً بنوع من الفرائيس الزجاجية الضخمة التي يعتبر حملها نوعاً من البذخ .

وبعد حلول الظلام يهيمن الظلام الدامس والسكون العميق على الأزقة الضيقة وتغلق الحوانيت ويغلق السكان الى منازلهم .

وأحياء دمشق مفصولة عن بعضها البعض بأسوار عالية تغلق أبوابها في الساعة التاسعة مساءً كما كانت الحال في مدن أورباني القرون الوسطى ، ويكلف الحراس بالسير على هذه البوابات وفحصها بكل وقار وحذر عندما يحدث أن يرجع أحد السكان الى حيه متأخراً وينادي بصوت عال : « افتح يا حارس » .

ويمارس مهنة الحراس عادة أشخاص من الطبقة الفقيرة ، أو المشوهين والموران .

أما الأسوار فالغرض منها حماية السكان من اللصوص ، ولكنها تكلف السكان الكثير من المتاعب وتسبب المصاعب الجمة للأجانب ، خاصة وان الدمشقيين اعتادوا عدم الخروج من منازلهم في الليل الا لأسباب ضرورية نادرة . وبالرغم من هذه الاحتياطات الشديدة، وعدم وجود الشرطة عملياً ، فلا وجود للصوصية تقريباً في دمشق ، كما لم نشاهد أثناء تجوالنا أثراً للشحاذين على عكس ما عرفناه عن بقية مدن الشرق . غير أننا التقينا بجماعات من الفقراء على أبواب بعض المساجد وخاصة في حي الميدان وكان أغلب هؤلاء من الغرباء الفرس والشراكس وهم كما يبدو يطلبون بعض المساعدات للعودة الى ديارهم .

ومدينة دمشق (١٣) لها طابع شرقي خاص جدير بالاهتمام وتستحق الزيارة . لأنها تختلف عن القاهرة أو القسطنطينية اللتان تحولتا هذه الأيام الى مدن أوربية تقريباً .

فليس في دمشق الآن أكثر من عشرين فرنسياً وانكليزياً ، كما إن الألبسة والقبعات السوداء (البرنيطة) لا أثر لها في المدينة التي تفص بالناس ذوي الألبسة الشرقية المزركشة التي يرتديها : الأتراك واليونان والفرس والافغان والعرب والأرمن وبدو الصحراء والمتاولة والملويين والمبيد الخ ٠٠٠ كل هؤلاء الناس من عرب وأجانب يتجولون في الشوارع كتفاً الى كتف وسط قوافل الابل والخيول المحملة بالحنطة القادمة من (حوزان) ... وبالسلع القادمة من آسيا الصغرى وبلاد الرافدين وفارس .

أما البسة النساء السوريات التي استطاعت زوجتي فحصها عن كذب (عندالحريريم) في منازلهن ، فهي نفس البسة النساء البيروتيات ؛ فهي مفتوحة عند الصدر ، ولها أكمام ضيقة أحياناً وعريضة أحياناً أخرى ، وخراطة قصيرة لها شكل الثوب (الروب أو الفستان) وسراويل من الحرير مطرزة وملونة باللوان زاهية . وغالباً ما تزين النساء شعورهن بالورود والمجوهرات المجدولة بأسلاك معدنية من الفضة والذهب ، كما يلبسن في آذانهن أقراطاً ضخمة ويضمن حلقة في جانب الأنف ، ويطلق على هذه الزينة اسم « الخرجة » .

تتردد النساء عادة على الأسواق بأعداد كبيرة بعد الظهر ، لا يتبايع حاجاتهن ، فيقضين ساعات طويلة أمام الدكاكين الصغيرة يتفحصن أو يلمسن الألبسة أو السلع أو المجوهرات ، أو يشرثن مع الباعة ويناقشنهم ويساومنهم على الأسعار لكي يقتصدن في النهاية بعض « البارات » (١٤) ٠٠ والحقيقة أن النساء الأوربيات يتصرفن بهذه الطريقة في أغلب الأحيان ، ومن عادة السائحات الأوربيات أن ينتقلن بين المديد من الدكاكين ويقبلن الكثير من الأقمشة والسلع تحت بصر وسمع الباعة المساكين دون أن يشترين شيئاً منها . ولعل النساء الدمشقيات يمتبرن التجوال بين الدكاكين نوعاً من الترفيه والتسلية وقضاء الوقت والهروب من الحياة الرتيبة التي يقاسين منها داخل بيوتهن .

وفي أسواق دمشق تبدو النساء مخجورات جداً ، لأننا لم نشاهد خلفهن بعض الخدم من « الخصيان » كما هي الحال في القسطنطينية ، ولكن ذلك لا ينفي وجود بعض الرقابة على النساء في الأسواق .

□ الخيول العربية :

تشاهد الخيول العربية الأصيلة الممتازة في دمشق بكثرة ، وخاصة في المناطق المجاورة للمدينة ، وأكثرية الخيول التي شاهدناها من اللون الأبيض ، والكميت (السمراء) أو البنية أو لون زهر الدراق ، وهذا النوع الأخير مرغوب جداً لأنه في رأي الخبراء العرب يدل على بعض الصفات الممتازة المحببة لقلوب السوريين .

ويمتاز الحصان العربي الأصيل برأسه الصغير والأنف الواسع المنفطرس والميون الواسعة التي تلمع ذكاء ، وشعر المنق والذيل الطويلين جداً ، والسيقان الرقيقة الناعمة ، والأرداف المدورة الضامرة ، ويعرف الحصان العربي عامة بشدة الحساسية والمصيبة .

وقد لاحظنا أن الحصان العربي الأصيل في دمشق أرفع قامة من الحصان المعروف في الجزائر .

وتتصف هذه الحيوانات النبيلة بالنمومة المتناهية والذكاء ، لذلك يمكن قيادتها بأعنة بسيطة دون « لجام » . وقد شاهدت شخصياً أطفالاً لا تزيد أعمارهم عن (٧ الى ٨) سنوات يمتطون برشاقة الخيول الدمشقية الأصيلة ويقومون بالألعاب جريئة جداً ومعقدة، ويحركون هذه الخيول بلكرة بسيطة بأرجلهم أو بتحريك شحور معرفتها .

ومن عادة بدو الشام أنهم لا يلجمون خيولهم ولا يسرجونها الا في حالات «الغزو» . والأفراس الأصيلة بأهظة الثمن ، وهي مفضلة عند العرب نظراً لوداعتها وطواعيتها، وهي أساساً لا تثير انتباه العدو بالصهيل أثناء الغزو . أما الجياد فهي عادة أرخص ثمناً ويتراوح ثمنها في الوقت الذي رزنا فيه دمشق بين (٦٠٠ الى ٨٠٠) فرنك فرنسي .

والخيول السورية تتدرب بسهولة على الركض (الخبب) وهي سهلة القيادة ، وبهذه المناسبة نذكر أن عربات نقل الركاب التي تعمل على طريق دمشق - بيروت تجرها ستة خيول من الجياد الممتازة ، وغالباً ما تكون من اللون الرمادي المرقط يتقنع ببيض ، وهي تتخبط بسرعة كبيرة ، وهي عادة أخف وزناً من خيول الحراثة والجر ، وعندما تصادف بعض الصعوبات في الطريق تُقرن بها بعض النبال لمساعدتها على اجتيازها .

□ خان أسعد باشا :

كان من بين الأماكن التي زرناها في « البازار » مستودعاً هائلاً يسمى « خان أسعد باشا » ، وهو بناء ضخم مبني بحجارة ملونة سوداء وبيضاء . وللخان قبة رئيسية محاطة بالأروقة ولها مظهر مهيب جداً . وبوابة الخان منقوشة على شكل الصواعد والنوازل، ومزينة على جانبيها بفتحات دائرية رشيقة ويمكن اعتبار هذه البوابة إحدى أجمل نماذج الفن المعماري العربي الدمشقي .

ويحتوي البناء على عدد من المخازن والغرف والاستراحات المتممة حيث تتكدس فيها مختلف البضائع الثمينة وينام فيها المسافرون وتنفوح في جوانب الخان روائح عطرية لأنواع لا تحصى من العطور ، فهي خليط من الورد، والمسك والعنبر بل وأحياناً روائح المجاري . . . والباب الرئيسي تغطيه نقوش جميلة حفرت بأيدي فنانيين مهرة ، وهو مصفّح بالحديد والمسامير البرونزية ، ومزود بمدد من الأقفال والسلاسل الحديدية الثقيلة . وأحدى مصراحيه تحتوي على فتحة صغيرة ثانوية « خويخة » ، لا يستطيع المرم اجتيازها الا منحنيماً أو منثنياً على نفسه .

وهذا النوع من الأبواب القوية المصفّحة أنشئت في دمشق لكي تمكن السكان من الدفاع عن أنفسهم بسهولة في حالات الفوضى والاضطرابات التي تقع بين وقت وآخر في هذه المدينة التي لا تتوقف عن الغليان .

وعلى جانبي المدخل الرئيسي للخان توجد نافورتان محفورتان في الجدار ، يملو كل منهما كوة مستديرة أطرافها مسننة .

وعلى مقربة من هذا الخان ، يوجد « سبيل » في احدى الشوارع الفرعية ، يشغل زاوية أحد المزارق . وسقف هذا السبيل محمول على عمودين صغيرين ، وواجهته مزينة بكتابات مذهبة محفورة في الحجر . وحوض السبيل مصنوع من الرخام المتعدد الألوان ، ويصب الماء فيه من قوقعة في صدر السبيل . أما جدران السبيل الجانبية فهي مبنية بالأجر الملون المطلي بالميلاء ، وفوق حوض السبيل « طاسة » من معدن الايتان موصولة بسلسلة معدنية مثبتة بالجدار يستخدمها المارة لارواء عطشهم .

□ قوس النصر الروماني :

وبعد زيارة « خان أسعد باشا » قادنا السيد سوفوي (القنصل الفرنسي) الى أقصى نقطة في السوق الطويل ، حيث دخلنا أحد المنازل وصعدنا درجاً ضيقاً يؤدي الى سطح من الطين يشرف على بقايا قوس نصر روماني مزين بالأعمدة الكورنثية ، وله اهرين حفرت عليه بعض النقوش الدقيقة المتداخلة ، وصور لسقف النخيل والورود الجميلة .

وقاعدة هذا « النصب التذكاري » محاطة تماماً بالأبنية الحديثة بشكل يخفيها عن الأنظار ، وقد يأتي اليوم الذي يصار فيه الى الكشف عنها وهي بحالة سليمة (١٥) . هذا ولم نشاهد على القوس أية كتابة تدل على تاريخ بنائه ، ويرجح أنه يرجع الى عهد القيصر الروماني هادريان (Hadrien) كما يعتقد أنه بني بمواجهة المعبد القديم الذي أنشئ فوقه المسجد الأموي الكبير .

□ الفولكلور في دمشق :

تتميز الشوارع الشمبية وتقاطع الطرق بالحركة والضجيج ، فالناس في هذه الأماكن يتكلمون بصوت عال ، فهناك من يتنادي على بضاعته ، وآخرون يطربون ويغنون ، ولكن ما من أحد يظهر نوعاً من الفوضى أو الفظاظة . والدمشقي مرح جداً بطبعه ، يحب الحركة واللهاو . ففي الامسيات تسمع اصوات الطبول والمزامير الرتيبة في معظم الاحياء . وغالباً ما تتجمع الاسر أو الأقارب والأصدقاء ، ليحتفلوا بمناسبة ما ويمرحون بعد نهار طويل مُتعب . والنساء لا يرقصن أبداً أمام الجمهور ، أما الرجال فيتماسكون بأيدي بعضهم البعض على شكل حلقات ويقومون ببعض الرقصات الشمبية التي تثير الحماس والمرح بين المتفرجين .

أما الطبقات الفنية ، فقد جرت العادة ، أن يستدعي صاحب الحفل عدداً من الفنانين والراقصات المحترفات ، وذلك بمناسبة الزواج أو الطهور (الختان) أو الولادة .

والراقصات المحترفات (١٦) غير محجبات ، وهن معروفات غالباً باسمتهن السيئة ، ويرافقهن بعض المازفين على العود والقانون والطبل ، والصنج ، والمزامير ، وترقص هذه النسوة على الأنغام الرتيبة ، ويؤدين حركات تعبيرية بطيئة . ترتدي الراقصات الكثير من أدوات الزينة والمجوهرات ، ويضعن الحلق في أنوفهن ، ويكحلن عيونهن وحواجبهن بشكل بدائي خال من الذوق وغير محبب للأوروبيين . وغالباً ما تكون وجوه هذه الراقصات وأيديهن ونهودهن مغطاة بالوشم الأزرق .

وقد جرت العادة في مثل هذه الاحتفالات الليلية أن تقدم الحلوى والمرطبات والشاي والقهوة والبطوزة المبردة بثلج جبل حرمون .

ويستهلك سكان دمشق كميات هائلة من الثلج الذي يجلبه « المكارية » يومياً من جبل الشيخ محمولاً على البغال والحمير ومعبأ بأكياس كبيرة من الصوف (عبدال) .

وفي أيام الصيف تتسرب أشعة الشمس من ثقوب سقف البازار فتبدو كأنها الخيوط الذهبية ، وترتسم على الأرض دوائر مضيئة ، وتزين السلع والبضائع وواجهات الدكاكين والبسة المارة ببقع متعددة الألوان تتراقص باستمرار مع كل حركة .

□ المسجد الأموي :

يمكن حالياً للسائح الاجنبي زيارة المسجد الأموي بكل سهولة ، والاطلاع على كل تفاصيله ، بينما كان ذلك محرمًا الى سنوات قليلة خلت . أما نحن فقد شرفنا أحد رجال الدين الشباب فرافقنا خلال زيارتنا لهذا المسجد العظيم . كان الشيخ المذكور يمتدح بمعاملة حضراء ويرتدي عباءة مبطنة بالفرو (جيشة) ، وكان يمتدح بالطف واللباقة ، ولكنه لم يخجل أبداً بعد انتهاء الزيارة من مطالبتنا بدفع عشرة لفرنكات عن كل فرد منا .

والمسجد أقيم فوق معبد روماني قديم لا يُعرف بالضبط تاريخ انشائه ولكنه جُدد في عام ٣٩٥ م من قبل الحاكم الروماني أركاديوس (Arcadius) ثم كرس فيما بعد للقديس يوحنا الدمشقي ، وبعد الفتح الإسلامي تقاسمه الاسلام والمسيحيون الدمشقيون بطريقة أخوية . وفي عام ٧٠٥ م ، أعاد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك بناء المسجد وأصبح منذ ذلك الوقت خاصاً بالمسلمين فقط .

وأمام المسجد ساحة فسيحة جداً مرصوفة بالرخام ، ومحاطة بأروقة واسعة معمولة على أعمدة مربعة مغطاة بزخارف متنوعة متمعة للنظر ، ويشغل المسجد الجانب الجنوبي من هذه الساحة ، وقد احتفظ بجميع مميزات المبد الروماني القديم . ويبلغ طول المسجد مائة واحد وثلاثون متراً ، وعرضه ثمانية وثلاثون متراً ، وهو مقسم الى قسمين متساويين بينهما قبة عالية ، وفي كل زاوية من زواياه مثدنة مرتفعة جداً .

والمثدنة الشمالية تمتاز برشاقها ، وهي مبنية بحجارة بيضاء وسواد ، وعلى جوانبها فتحات (كوى) وشرفات وحواجز مزخمة بصورة فنية رائعة .

وفي داخل المسجد ثلاثة صفوف من الأعمدة ، ارتفاع كل منها سبعة أمتار ، والسقف على شكل مثلث ، وجدران المسجد وأرضه من الرخام الجيد ، والأرض مغطاة بالحصى والسجاد المجمع الثمين ، وفي المسجد المديمن « الثريات » الضخمة المدلاة من السقف . وعلى الجدار الغربي كتبت أسماء الخلفاء الراشدين: أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي (رضي الله عنهم) ، وكتب على الجدار الجنوبي عدد من آيات القرآن الكريم بأحرف كبيرة .

وتحتوي الجدران اجمالاً على العديد من النوافذ الزجاجية ذات عقود كاملة ، ووسط المسجد « مقام » محمي بشبكة من الحديد مزينة بنقوش دقيقة ومحاطة بالشمعدانات

الكبيرة ، وهي تغطي مدفنات تحت الأرض لا يُسمح لأحد بالدخول اليه ، ويقال بأن « رأس القديس يوحنا المعمدان » محفوظ فيه ضمن صندوق من الذهب .

وخارج سور المسجد توجد قبة مئذنة الزوايا تُسمى « قبة الخزنة » وهي محمولة على أعمدة رخامية قديمة ، وتستعمل لحفظ الكتب الكريمة . وغير بعيد عن هذه القبة توجد قبة أخرى تظلل « بحرة » مائية مخصصة للوضوء وهي محمولة أيضاً على أعمدة تتصل ببعضها بمجموعة من القناطر .

وفي الطرف الشمالي لساحة المسجد صعدنا الى ذروة إحدى المآذن المربعة بواسطة درج مكون من تسعة وخمسين درجة ، وهي تشرف على المسجد ويمكن منها مشاهدة مدينة دمشق بكاملها ، وهو منظر فريد من نوعه . ومما يذكر أن المشاهد لا يرى من أبنية المدينة سوى الأسطح المستوية الترابية التي تلوونها الشمس بألوان ذهبية، وتكاد الأزقة والساحات لا تظهر الا بصعوبة .

والحقيقة أن زيارة هذا المسجد الجميل عظيمة الفائدة الا أن الأثر الذي يتركه في نفس الأجنبي أقل مما يشعر به الانسان عند زيارة مسجد عمر في مدينة القدس ، ذلك أن النقوش في هذا المسجد الأخير أكثر غنى وأصاله ومظهرها عظيم جداً .

□ قلعة دمشق :

وفي الجهة الشمالية الغربية لمدينة دمشق القديمة تقع « قلعة دمشق » وهي عبارة عن بناء مربع هائل ، محصن بأثني عشر برجاً ، وبالجدران السمكية المبنية بأحجار ضخمة ، وتحتوي الجدران والأبراج على فتحات خاصة للرمية ، وشرفات لقذف الحجارة أو صب السوائل المحرقة على المهاجمين .

وقد تحولت هذه القلعة حالياً الى مصنع للأسلحة ، ولم تتمكن من زيارتها لهذا السبب، ويبدو أنها تضم عدداً كبيراً من أسلحة القرون الوسطى استولى عليها المسلمون من جيوش الصليبيين .

وتتألف القلعة من عدة أبنية مفصولة بساحات مربعة واسعة يبدو أنها تعود الى زمن الرومان .

وفوق اسطح القلعة العليا يوجد عدد من المدافع التركية .

وفي اعتقادي أن هذه القلعة لم تستكشف ولم تدرس حتى الآن ، ويقال انها تحتوي على عدد من القاعات الكبرى وأكواخ مظلمة وأقبية فسيحة لم يدخلها أي أوروبي حتى الآن (١٧) ، وعندما تتاح الفرصة للتنقيب في زواياها ، سيصار الى العثور على كنوز حقيقية من الأسلحة القديمة المكسدة منذ عدة قرون .

ومما يجدر ذكره أن أكثر أجزاء هذه القلعة حادثة يرجع الى عهد الملك الأشرف عام (١٢١٩ م) .

□ أسوار مدينة دمشق :

يحيط بدمشق القديمة أسوار متناهية بالقدم ، ولا يزال السور من الجهة الشرقية بحالة جيدة ، وهو مدهوم بين مسافة وأخرى بأبراج دائرية تشكل خليطاً من مواد البناء . أما القاعدة السفلى للسور فهي مؤلفة من أحجار ضخمة دون « سلاط » ، ويمكن تمييز الأجزاء التي تم اصلاحها في عهد السلطان صلاح الدين الأيوبي ، وفوق هذه الأجزاء توجد بعض الأحجار المصقولة التي أدخلت على السور في العهد العثماني ، وهي مبنية بدون أي اهتمام .

أما الأجزاء العربية من السور فقد أعيد اصلاحها في عهد السلطان نور الدين الزنكي عام ١١٧١ م .

ويحتوي السور على عدة أبواب أهمها :

□ الباب الشرقي :

ويرجع انه بني في العهد الروماني وله ثلاثة فتحات ، ويبلغ عرض الفتحة الرئيسية (١٢) اثنا عشر متر ، وهي مغلقة حالياً بجدار حجري ، وكذلك الفتحة الجنوبية ، أما الفتحة الشمالية فلا تزال مفتوحة ، وقد بني فوقها منبذنة مربعة مطلية بالكلس الأبيض ، ويعلوها رواق مستوف يشرف على المدينة من جهة وعلى الريف من الجهة الأخرى ، وإلى جانب هذا الباب كنيسة مسيحية يونانية ولم نشاهد فيها شيئاً هاماً يستحق الذكر .

□ حي الصالحية :

والى شمالي مدينة دمشق القديمة وعلى مسافة قصيرة تقع « قرية الصالحية » (كذا الجميلة ، وهي عبارة عن ضاحية من ضواحي دمشق يخترقها أحد فروع نهر بردى ، ويطلق عليه اسم « نهر تورا » . وتغطي هذه القرية بدايات سفوح جبل قاسيون ، الشديدة الانحدار . وقد أقمنا خلال زيارتنا لدمشق ، في منزل القنصل الفرنسي السيد (M. Sovoye) وهو منزل فسيح جميل ، وإلى جواره عدد من المنازل الممتازة يسكنها المواطنون .

والطريق بين دمشق والصالحية يمر بين الأشجار الظليلة الضخمة . التي ترويضها السواقي الكثيرة الجارية .

ويعتبر حي الصالحية من أنظف وأبرد أحياء دمشق ، ويفضله الأوربيون عن بقية الأحياء المنخفضة ذات البيوت المتراحة والأزقة الضيقة المزدحمة . ويمكن بلوغ قمة جبل قاسيون خلال دقائق انطلاقاً من حي الصالحية ، وهذه القمة جذيرة بالزيارة لأنها تشرف على مدينة دمشق بكاملها وعلى جميع الأراضي والبساتين المحيطة بها .

وعلى سفح جبل قاسيون يوجد عدد من المقابر الحديثة ، والكهوف القديمة التي عثرنا داخل بعضها على جماجم بشرية وأضرحة قديمة جداً .

□ مقبرة الميدان (١٨) :

والى جنوبي المدينة تقع مقبرة الميدان الواسعة ، وسط ضاحية يتردد عليها بدو الصحراء بشكل خاص ، والرعاة الأكراد وقوافل الابل التي تحمل الى دمشق كميات هائلة من « الحنطة الحورانية » .

وقد قيل لنا ان هذه المقبرة تضم قبر السيدة فاطمة (٩١) وقبرين آخرين لاثنتين من نساء الرسول (٩) (١٩) . والقباب التي تغطي هذه القبور حديثة ومبنية بأحجار غير مصقولة ومطلية بطبقة سميكة من الطين ، ومن المحظور زيارة هذه القباب من الداخل . أما القبور المجاورة فهي كثيرة جداً ، ولها أشكال مخروطية ومطلية معظمها بالكلس الأبيض ، وتنتهي من جهة رأس الميت بشاهدة يكتب عليها بعض العبارات .

وفي أقصى حي الميدان يقع الباب المسمى « باب كيسان » الذي بني في عهد الخليفة معاوية مكان إحدى الفتحات القديمة ، وعلى مسافة من هذا الباب يوجد « ضريح القديس جورج » (٢٠) الذي يقدهه المسيحيون في هذه المنطقة ، ويعتقدون أنه ساعد القديس بطرس على الفرار خارج مدينة دمشق هرباً من جنود الرومان ، ويقع هذا الضريح في ظل شجرة ضخمة ذات أفصان ملتوية . وهو عبارة عن « تابوت حجري » محاط بسياج خشبي وإلى جوار هذا الضريح يوجد عدد من المساجد الصغيرة ، بنيت جدرانها من الأحجار السوداء المصقولة ، وتعلوها مآذن رشيقة وقباب جميلة ، تغطي قبور بعض الأمراء المسلمين ومن بين هذه القبور : قبر أبي عبيدة وأسرتة .

وفي أزقة ومفارق حي الميدان، يمكن مشاهدة المواطنين القادمين من بادية الشام وحوران والقوافل العديدة التي تحمل العبوب والمنتجات الأخرى ، وأهم هذه المنتجات الحنطة ، وجلود المواشي والغزلان ، كما تشاهد قطعان الغنم التي يقودها غالباً رعاة أكراد يلبسون العمائم المزركشة الجميلة . وينهمك البدو الرحل بتفريغ أو تحميل ابلهم أو تراهم جالسين مجموعات على الأرض تحيط بهم أكياس الحنطة (وهي مشاهد غريبة بالنسبة للأوروبيين) . وقد لاحظنا أن معظم هؤلاء يحملون الأسلحة من المسدسات والخنجر التي تزدان أعمادها بنقوش جميلة .

وتجدر الإشارة الى أن بدو بادية الشام أكثر سمره من سكان المدينة ، ولونهم يميل الى اللون الأخضر الفاتح ، وجماجمهم حادة ومعيطها صفيح والنساء البدويات سمرات ، وتتأطبع وجوههن ناعمة جداً وعيونهن كبيرة تمتاز بلحمان براق ، وهن غير محجبات .

□ النور (الفجر) في سورية :

يطلق السوريون على « البوهيميين » اسم « النور » ، وهم كثيرو العدد في مدينة دمشق والقرى المجاورة لها ، ولهم زعيم خاص يرتبط بملاقات نظامية مع السلطات المشانبة . ونور سورية كغيرهم من نور العالم ، فهم يمارسون تجارة الخيول (الكدش) والحمر

والبغال وفن الرقص والغناء ورواية القصص والمغامرات ، كما يمارسون اللصووية كلما
سنت لهم الفرصة .

ويميش نور سورية تحت الخيام « الغيش» (٢١) ، وأحياناً تحت أكواخ من أوصان
وأوراق الأشجار .

ولون بشرة النور تختلف عن لون بقية السكان وهي سمراء خامقة مائلة للصفرة ،
وعيونهم لوزية ، وأنوفهم مستقيمة وشعورهم منشورة بشكل وحشي ، وقد تكون مجدولة
أحياناً ، وعموماً يمكن التعرف عليهم بسهولة وتمييزهم عن بقية السكان .

ونساء النور جميلات ، ويرتدين عادة البسة زاهية ويتزين بالحلي وهن معروفات
بالفنج والمبث ويمارس معظمهن مهنة الرقص والغلاة .

□ تكية السلطان سليم :

وإذا صعدنا الضفة اليمنى لنهر بردى غربي مدينة دمشق ، يمكن أن نصل خلال بضعة
دقائق الى بناء ضخم يسمى « التكية » التي بناها السلطان سليم عام ١٥١٦ م . والتكية بناء
مربع محاط بسور مرتفع من « اللبنة » .

ومدخلها الرئيسي تحيط به الأكواخ التي يميش فيها الدراويش ، وهو يؤدي الى
ساحة ضرس فيها أشجار الجوز ويشيع فيها الرطوبة حوضان مائيان واسمان محاطان
بأروقة محمولة هي أعمدة رشيقة وجميلة ، وخلف هذه الأروقة يوجد العديد من الغرف
ذات سقوف من القباب المغطاة بقشرة معدنية من الرصاص ، وتستخدم هذه الغرف
كمستودعات أو مساكن للمهاجرين الشركس أو الغرباء الآخرين .

ومسجد التكية جميل ومزين بالنقوش الدقيقة ويحتوي على أعمدة قديمة ، وعلى
طرفيه مئذنتان رشيقتان .

ولا بد من الإشارة هنا الى أننا شاهدنا في المباني المجاورة للتكية عدة مرات ، مشاهد
ورقصات دينية قام بها الدراويش (المولوية) . ويتألف المكان الذي يجتمع فيه الدراويش من
قبة ثمانية أنيقة يفصلها عن الجمهور (المتفرجين) حاجز خشبي ، وفي أحد جوانبها
درج صغير يؤدي الى نوع من « السيدة » تجلس عليها فرقة أو جوقة مؤلفة من اثنين
أو ثلاثة « طباله » وعدد أكثر من عازفي المزمار .

تبدأ الفرقة عزفها بأنغام رتيبة تستمر لفترة طويلة على نغم واحد مخصصة لمرافقة
رقص الدراويش .

أما الدراويش الذين يرتدون الألبسة البيضاء فيدخلون القاعة (الحلقة) بنظام ،
الواحد تلو الآخر ، يليهم قائد الفرقة الذي يرتدي حلة خضراء ، عند ذلك يتحلق
الدراويش حول زعيمهم ويقومون بأداء حركات رمزية وانعنائات عديدة لتحيته .

بعد هذه المقدمة ينفصل أحد الدراويش عن الحلقة ويبدأ الدوران ببطء حول نفسه وحول الفرقة أولاً ثم يزيد من سرعة دورانه تدريجياً - والحركات تشبه رقصة « الفالس » المزدوج التوقيت - وبعد برهة ، يبدأ بقية أعضاء الفرقة بالدوران وأذرعهم مبسوطة أفقياً ، وأحدى راحات أيديهم مبسوطة للأعلى والآخرى مبسوطة للأسفل ، وبالرغم من تسارع دوران الراقصين إلا أنهم لا يصطدمون ببعضهم أبداً ، وفي هذا الوقت يبدأ الشيخ قائد الفرقة تجواله وسط الحلقة بكل وقار ويدها متصلبتان داخل أكمام سترته ، وعيناه معدقتان بالأرض ، ثم يباشر الدوران بسرعة متصاعدة تدريجياً . ويستمر الرقص مدة طويلة ، وعندما تتوقف الفرقة عن الدوران تقوم بأداء الكثير من الركوع والسجود والتحيات ثم تخرج بنظام ووقار كما دخلت .

كان الدراويش يرتدون قمصانا من المسلمين المنخصر فوق خراطة طويلة بيضاء تشبه التنورة اليونانية المجمدة ، ورؤوسهم محلوقة ومغطاة بطربوش مخروطي من اللباد الأبيض السميك المائل للصفرة .

ويسدو على الدراويش وهم يؤدون رقصاتهم أنهم في أشد الحماس ، ونظراتهم ثابتة وكأنهم جامدون يحملون بمالم آخر مغمم بالملذات التي يتمتدز وصفها ولا تعرف على الأرض .

وقد لاحظنا أن الجمهور كان يشاطر الدراويش احساسهم ويراقب الرقص بصمت وخشوع عميقين .

وبعد أن اتم الدراويش احتفالهم ، خلعوا ملابس الرقص وعادوا الى أوضاعهم الطبيعية ، لا فرق بينهم وبين الحضور من المتفرجين ، وتبين لنا بأن أحدهم كان خبازاً والآخر « كندرجيا » ، وبقية أعضاء الفرقة من الناس العاديين ذوي الحرف المختلفة وليس لهم أية صفة دينية ولكنهم يشكلون جمعية شبيهة بالجمعيات الدينية التي تصادفها في جنوبي فرنسا .

□ زيارة الليدي دغبي : (Lady Digby) :

وفي أحد الأيام ذهبنا برفقة زوجة القنصل الفرنسي السيدة سافوا ، لزيارة الليدي دغبي المشهورة ، وقد مررنا بعدة شوارع على جوانبها دكاكين مخصصة لبيع الجبنه ومشتقات الحليب ، ودكاكين لصناعة السروج والادوات الزراعية ، وعربات النقل بالإضافة لباعة الفواكه (٢٢) . وبعد دقائق وصلنا الى مدخل مسكن دمشق كبير فاستقبلنا حارس يرتدي البسة أنيقة ، وقادنا عبر ممر مقنطر يؤدي الى ساحة فسيحة تنتهي بحديقة ، ثم طلب اليينا الجلوس في بهو جميل مجهز بمفروشات شرقية والانتظار . كان البهو مزينا بالنوافذ الزجاجية وبالف تحفة شرقية ثمينة ، وعدد كبير من أدوات الزينة النسائية الانيقة . وبعد لحظات من الانتظار ظهرت الليدي دغبي ، وهي سيدة انكليزية طويلة القامة تبلغ من العمر حوالي اثنين وسبعين عاماً ، ولكنها لا تزال تحتفظ بنشاطها وحيويتها ، وكانت

تقاطع وجهها طبيعية غضة، ويدها ناعمتان بيضاوان ، وكل شيء في هذه السيدة يدل على أنها كانت رائحة الجمال وأنها من الطبقة الأرستقراطية .

رحبت هذه السيدة المسنة بنا بوقار ورشاقة متناهية ثم دعتنا لمرافقتها الى الحديقة المفروشة بالورود المتنوعة والأشجار الظليلة . وتبين لنا أن السيدة دغبي تقوم بزراعة الخضار ضمن حجرة زجاجية كأحدى فتيات ألبيون (Albion) وبين هذه الخضار : السرخس النادر .

بمد ذلك قادتنا الى الاسطبل وأرتنا بكثير من الزهو والحب والخبرة فرساً أصيلاً بيضاء نجدية غالية الثمن .

وقد علمنا أن الليدي دغبي كانت في الماضي تُدعى جانث (Janthe) أو ليدي ايلينبورغ (Lady Ellenborgh) ، وأنها ملأت أوروبا والشرق بمغامراتها الرومنطيقية طوال عشرين عاماً ، وقد خلفها الكاتب م . ادموند أبوت (M. Edmond About) في كتاب بعنوان « اليونان المعاصرة » (La Grece Contemporaine) . وتقول السيدة دغبي أن هذا الكاتب كان قاسياً عليها .

أما في هذه الأيام ، فهي زوجة مخلصه للشيخ مجنول (Midjoul) أحد زعماء البدو الأقوياء في بادية تدمر . وفي كل عام يحضر هذا الشيخ البدوي الى دمشق ليملك الى جانب زوجته (الانكليزية) عدة أشهر ، وفي فصل الصيف يعود ليقضي عدة أسابيع في البادية مع عشيرته وبين بقية نساؤه البدويات، ويستقبل في هذه الأثناء زوجته الانكليزية وهي ترتدي بهذه المناسبات الالبسة المرعبة التقليدية هارية القدمين وكأنها بدوية حقيقية .

وتجدر الإشارة أننا في الوقت الذي زرناها فيه ، كانت تستمد بالرغم من تقدم سنها للرحيل الى البادية لمرافقة الشيخ الذي تسميه دائماً « زوجي العزيز » .

يا لها من امرأة مسكينة ا فني اعتقادنا أن هذه الرحلة ستكون الأخيرة . والغريب أنها كانت زوجة نائب الملك في الهند ، وقد توفيت في عام ١٨٨١م بصمت وعزلة ولم يذكرها أحد .

□ زيارة الأمير عبدالقادر الجزائري :

وفي أحد الأيام ذهبنا لزيارة الأمير عبدالقادر الجزائري في القرية التي يملكها بالقرب من مدينة « دمر » . وتقع هذه القرية على ضفة نهر بردى وهي مفروسة بالأشجار وتتخللها عدة سواك ذات مياه نقية باردة يُسمع خريرها على الدوام . أسرع الأمير لاستقبالنا بعد أن أحيط علماً بزيارتنا ورحب بنا بحرارة ، ثم جلس الى جانبنا ، ثم أخذ يسألني بكثير من اللطف عن حوادث ومشاق الرحلة التي قمت بها . ولاحظت بأنه يعرف الفرنسية ويفهمها ولكنه لا يرغب باستخدامها، لذلك طلب من مترجم القنصلية بأن يقوم بترجمة حديثه معنا . وبعد فترة مجاملة أدت الى كسر الجليد بيننا ، أخذ الحديث طابعا جدياً وهاماً ، فإذا بالأمير يتعرض للوضع السياسي في سورية وفرنسا وأوروبا بشكل عام . وكان في تعليقاته شديد التحفظ ، ومع ذلك لم يكن يصعب علينا التكهن بحقيقة تفكيره (٩٩) .

يرتدي الأمير برنسا جزائرياً أبيض اللون يساعد على إبراز عينيه الواسعتين اللتين
تقدحان الشرر ، ولحيته المصبوغة باللون الأسود الغامق ، وطلعته الجميلة الشاحبة التي
يعرفها جميع الفرنسيين ، وقد بدا على الأمير أنه لا يزال فتياً رغم تجاوز سنه الخامسة
والستين ، واذكر أنه قطع زيارتنا أكثر من مرة لكي يؤدي الصلاة في أوقاتها الى جانب
احدى اشجار الحديقة بكل تواضع وخشوع خالٍ من الأبهة .

وفي الوقت الذي كنت ورفاقي نجري الحديث معه ، كانت زوجته وزوجاته ابنته
يستقبلن زوجتي ويجلسن في أحد أركان « البستان » فوق سجادة ويدخن الأركيلة
والسجاير ويتمتن بنسمات وادي بردى المنمشة كانت نسام الأمير يرتدين الألبسة
الأوروبية ويزين رؤوسهن بتيجان من الورد الصناعسي .

والجدير بالذكر ان الامير الجزائري يتقاضى من الحكومة الفرنسية سنوياً
(١٥٠,٠٠٠) مائة وخمسون ألف فرنك ، ولهذا فالرغم من أسرته الكبيرة وزوجاته
المتعددات وابنائهن الأربعين ، فقد اصبح من الأثرياء ومن كبار الملاكين في سورية ، ولا بد
من الاشارة بأنه ساهم مع وجهاء دمشق في عام ١٨٦٠ باطفام الفتنة الطائفية ، الأمر الذي
دفع الحكومة الفرنسية لمضاعفة مخصصاته .

وفي اليوم الثاني لزيارتنا ارسل الامير عبدالقادر احد ابنائهن برفقة احد عبيده السود ،
لكي أشخص عينيه اللتين فقدتا البصر تقريباً ، وقد شكرني الأمير بعد ذلك عن طريق أحد
اصدقائه وأهداني صورته الفوتوغرافية كدليل على العرفان بالجميل .

□ لمحة عن تاريخ دمشق :

يخشى ان يضيع تاريخ هذه المدينة العريقة مع مرور الزمن اذا استمر الحال من
الاهمال على ما هو عليه ، ومن المحتمل أن يستمر الـ

والتاريخ العربي يقول الحقيقة عندما يؤكد بأن دمشق أقدم مدينة في العالم . . .
فهذه الواحة الغناء التي يرويها بردى بمياهه الفزيرة الباردة تقع بين البادية وسلسلة جبال
لبنان الشرقية الغنية . ومن المؤكد أنها كانت أهلة بالسكان من أقدم عصور ما قبل التاريخ .
وقد ورد ذكرها مرات عديدة في التوراة . وفي أيام « داود » كان حاكم دمشق يدعى « حاداد »
الذي ينحدر من أسرة ملكية آرامية (٢٣) . وفي عهد أحد ملوكها المسمى ريزنغ (Résing)
احتلها الملك الآشوري « تغلات فلاصر » (٢٤) ونفى بعض سكانها الى آشور . وقد أكد
هذا الحدث التاريخي الهام عالم الآثار السيد رولنسون (Rowlinson) ، حيث وجده مسجلاً
على أحد « الأرقم » بالخط المسماري .

وفي عهد الملك « نبوخذ نصر » (٢٥) استولى البابليون على دمشق والقدس .

وفي بداية المسيحية ، وبثأير المواظ التي كان يلقيها القديس بطرس على سكان
مدينة دمشق ، تشكلت فيها كنيسة مسيحية هامة ، ومن اول زعماء هذه الكنيسة القديس
أنانياس (٢٦) .

أما اليهود ، فقد سكن بعضهم في دمشق ، وبعد استيلاء « تيتوس » على مدينة القدس (٧٠) ، قُتلت الكتاب الرومانية معظمهم .
وبعد انتشار المسيحية في سورية أصبحت انطاكية المركز الرئيسي للمسيحيين في الشرق ، أما الرومان فقد استمروا على اعطاء دمشق اهمية عظيمة لاعتقادهم بانها مفتاح سورية وبلاد الرافدين .
وفي عهد هرقل (٢٨) استولى الفرس على دمشق وعند انسحابهم نقلوا بعض سكانها الى اواسط آسيا .

وفي الفترة الواقعة بين (٦٣٤ و ٧٤٧)م أصبحت دمشق عاصمة للإمبراطورية الاسلامية (في عهد الخلفاء الامويين) التي امتدت من ضفاف نهر التساج (٢٩) في شبه الجزيرة الاسبانية ، الى ضفاف نهر الأوكسوس (Oxus) (٣٠) في شمال شرقي آسيا .

وفي عام (٦٣٤ م) استطاع الجيش العربي المؤلف من (٤٠) أربعمين ألف مقاتل بقيادة خالد بن الوليد اقتحام الهزيمة بالقوات البيزنطية التي يبلغ تعدادها مائتي ألف جندي ، في معركة اليرموك العاصمة التي لا تبعد كثيراً عن بحيرة طبريا ، ثم طارد بقايا الجيش البيزنطي حتى أبواب دمشق بعد ذلك هسكرت القوات العربية بقيادة ابي عبيدة بن الجراح في حوطة دمشق وحاصرت مدينة دمشق مدة أربعة شهور ، استطاع بعدها الجيش الاسلامي الدخول الى المدينة بينما كان السكان يحتفلون بأحد الأعياد .

ومما يذكر أن القائد ابا عبيدة بن الجراح دخل دمشق من الباب الشرقي كما دخلت قوات عربية أخرى من أحد الابواب الغربية التي لم تكن محروسة (٩٩) (٣١) واندفعت القوات من جميع الجهات الى مركز المدينة وهي تردد بأعلى صوتها « الله أكبر . الله أكبر » ويقال انه أحرق جزءاً من المدينة ولكن الواقع أن معظم سكان دمشق (العرب) استسلموا للجيش العربي دون قتال . وعندما التقى الجيشان استسلم الجيش البيزنطي أمام كنيسة يوحنا المعمدان ، وقرر القائد « أبو عبيدة » تخصص القسم الشرقي من هذه الكنيسة لصلاة المسلمين ، بينما بقي القسم الغربي مخصصاً لصلاة المسيحيين .

وبعد عامين من احتلال دمشق ، استولى المسلمون على مدن بعلبك وحمص وحماء عام (٦٣٦) م وأصبحت بعد ذلك سورية بكاملها تحت سيطرتهم . .

وقد انضم المسيحيون العرب بسهولة للعرب المسلمين وانصهروا تماماً بالفاتحين أما « اليونان » (وهم غير عرب) الذين كانوا منصرفين لنزاعاتهم الطائفية فكانوا يزدادون ضعفاً يوماً بعد يوم .

وبعد مصرع الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ببيع معاوية (بن أبي سفيان) بالخلافة وأصبح أميراً للمؤمنين فأنشأ الأسرة الأموية . ونقل عاصمة الخلافة الى دمشق ، وأصبحت هذه المدينة في عصر الامويين أجمل عاصمة في العالم المشتمن ، أي في آسيا وشمال افريقيا وأوروبا . وفي هذه المرحلة أصبحت دمشق عاصمة التجارة والثروة في العالم ، وازدهرت فيها الفنون والعلوم واحتشد فيها العلماء والمؤرخون والشعراء وفلاسفة الدين (الفقهام) من جميع أنحاء الامبراطورية الاسلامية التي لا تفتيب عنها الشمس . . .

وقد استمرت هيمنة هذه المدينة سنين طويلة بعد سقوط الأمويين وانتقال مركز الخلافة العباسية الى بغداد .

ولا زالت دمشق حتى الآن تعتبر من جميع العرب عاصمة لبلاد الشام ، وكثيراً ما يطلق عليها السكان في البلدان الاسلامية اسم « الشام » (لكونها تمثل بلاد الشام ، ويقال عنها أحياناً (دمشق الشام) . وبالرغم من نفوذ الحضارة الاوربية (في نهاية القرن التاسع عشر) في كل مكان من المشرق الا ان هذه المدينة لا زالت محتفظة بسميزاتها الرئيسية الاصبنة التي اختسبها كعاصمة للخلافة الأموية . وعندما أصبح الأتراك اسبداً لهذه المدينة العربية المريقة لم يتمكنوا من تبديل شيء فيها وقد اعتبرهم السوريون العرب كدخلاء ومستغلين يجب التخلص منهم (كسدا) عندماتتاح أول فرصة (١٢٦٠) . والسلطات العثمانية تتمثل في دمشق بالادارة ، وبعض الوحدات العسكرية النظامية المتحركة (خيالة) وكتيبة غير نظامية ، وليس لهذه القوات نفوذ ممنوي على السكان .

ان العقد الشديد الذي يحمله سكان دمشق ضد الاجانب يرجع بكل تأكيد الى النضال الذي خاضوه ضد الصليبيين ، ومنذ ذلك الوقت احتفظ هذا العقد بكل قوته وهو يتجدد دائماً وتفذيده رحلات الحجاج الى قبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) والصعباء (رضي الله عنهم) في مكة (المكرمة) ، وغالباً ما يعمد هؤلاء الى بلادهم في أطراف آسيا وجزء كبير من افريقيا ينادون بالحرب المقدسة ضد الأوربيين .

والحقيقة التي لمسناها هذه الأيام (١٨٨٠ م) ان المواطنين المسيحيين والاجانب يتمتعون بكامل حرياتهم ويمكنهم التنقل والعمل في كل أنحاء مدينة دمشق بكل أمان واطمئنان .

يقدر عدد سكان مدينة دمشق بما يزيد عن (١٤٠٠٠٠) نسمة (مائة وأربعون ألف نسمة) ، ونسبة المسلمين منهم حوالي (٩٠٪) أما الباقون فهم من المسيحيين اليونان (٣٣) ، والموارنة ، والكاثوليك) .

وسكان دمشق مبالون بشكل هام للشغب (٣٤) شأنهم بذلك شأن بقية سكان المدن الكبرى في الشرق . ففي عام ١٨٦٠ نشبت الفتنة ضد المسيحيين في لبنان فامتدت الى دمشق ومع ذلك لا بد من التأكيد على أن هذه الفتنة ماكانت لتقع لولا تشجيع ومساعدة العساكر والادارة التركية في المنطقة . ففي دمشق وحاصبيا ومعظم المناطق اللبنانية كان الجيش العثماني هو الذي أعطى اشارة البدء بالمذابح (هام) والسبب الحقيقي كان ثورة جيش الهند الانكليزي وما ترتب على ذلك من اثاره للمشاعر في جميع أنحاء العالم الاسلامي (٣٥) ، ولم يكن النزاع القديم بين الموارنة والدروز سوى أحد الأسباب الظاهرية . ويقال ان المسيحيين قتلوا بناء على أوامر مباشرة من حاكم دمشق العثماني « أحمد باشا » .

وقد أكدت الأحداث التي تلت « الفتنة » لجميع المسلمين أن « الباب العالي » في القسطنطينية مستعد للتخلي عنهم عاجلاً أم آجلاً ، ولذلك أخذت الحركات السياسية والجمعيات الدينية

في سورية تدعو في حال انهيار الامبراطورية العثمانية الى نقل العاصمة الى دمشق المدينة المقدسة التي لم تدنسها قوات الغزو الصليبية .

□ سوق وادي بردى والزبداني :

بعد اقامة طويلة في مدينة دمشق تمكنا خلالها من زيارة معظم أماكنها الهامة وتجوّلنا في أزقتها وشوارعها من أقصاها الى أقصاها، واستطلّمنا جميع الزوايا والخبايا في هذه « الجوهرة الشرقية » (وكان ذلك بفضل القنصل الفرنسي السيد سافوا) فرددنا زيارة وادي بردى .

وهكذا عدنا من جديد لنسلك طريق مدينة «دمر» وما أن تجاوزناها بستة كيلومترات حتى اهتمدنا عن مجرى نهر بردى وصعدنا مرتفعاً حواريّاً أجرد ووعراً خالياً من النبات اللهم باستثناء نبات « الأذن » والخزامى . كان كل شيء حولنا بلون أصفر فوق هذه الأرض الصلصالية ، حتى « الحراذين » ذات اللون الرمادي عادة ، فانها هنا بلون التربة .

هبطنا بعد ذلك الى ضفاف النهر التي تظللها أشجار الحور الباسقة وقبيل هروب الشمس وصلنا الى مضيق موحش تقع بالقرب منه قرية « سوق وادي بردى » الجميلة .

نصبنا خيامنا فوق هضبة تشرف على القرية ، ومن هناك كنا نسمع هدير مياه النهر التي تنساب وسط واحة خضراء تمتد بعيداً الى الشرق داخل الوادي . ومن الجهة الأخرى يرتفع جبل أجرد ، الى الغرب على الضفة اليمنى للنهر ، وفوق رؤوسنا مباشرة ، يوجد مرتفع شديد الانحدار يزيد ارتفاعه عن (٤٠٠) متر تحوم فوقه الطيور الجارحة (الكواسر) ، فترسم بطيرانها دوائر واسعة في سماء المساء الصافية الزرقاء . وعلى الضفة اليسرى للنهر يرتفع جدار صخري ، حفرت فيه كهوف وقبور قديمة تزين بعضها النقوش والأعمدة البارزة . ويسيطر على مجرى النهر طريق روماني منحوت بالصخر ، يمتد الى مسافة طويلة بمحاذاة النهر وعلى بعد حوالي أربعين متراً عنه ، ثم يتوقف فجأة فوق الانهدام ، ومن المحتمل أنه كان يستمر الى مسافة بعيدة محمولاً على جسر من الخشب مثبت بالشقوق الصخرية .

وقد شاهدنا فوق إحدى الصخور كتابات رومانية تقول : « بأن هذا الطريق أهدى اصلاحه من قبل مارك أوريول أنطونين أرمينياكوس » على نفقة سكان أبيلا (Abila) وهو الاسم الذي كانت تعرف به قرية « سوق وادي بردى » في أيام الرومان .

وتحت الطريق الروماني المذكور ، توجد قناة عميقة تجر الى القرية وبساتينها مياه نهر بردى الباردة .

والقرية القديمة مبنية بشكل خاص بمحاذاة الضفة اليسرى حيث تشاهد بقايا أنقاضها وأحجارها المصقولة حتى الآن .

وقد لاحظنا وجود الكثير من الأسماك في نهر بردى عند هذه القرية ، ويطلق الأوروبيون المقيمون في دمشق على هذه الأسماك اسم « الثرويت » ولكنها في الواقع نوع من السمك الدمشقي الذي عثرنا عليه في مدينة طرابلس وغيرها من المدن السورية .

وبعد قضاء ليلة ممتعة في هذه القرية اللطيفة غادرناها في الصباح الباكر ، وقد أهدى السكان أسفهم وخيبة أملهم بسبب رحيلنا السريع لانهم كانوا ينتظرون عرض بعض مرضاهم علينا للاستشارة الطبية .

كان الدرب الذي سلكناه يمر داخل مضيق بمحاذاة النهر وعلى ارتفاع حوالي ثلاثين متراً فوق مستوى سطح المياه . وكان الى جوانب المر كتل من الصخور الضخمة المكونة من كاربونات الكلس ، وتشكل سوراً حقيقياً على امتداد الطريق . وبعد ذلك شاهدنا جسراً حجرياً فوق النهر ذا قوس وحيد يؤدي الى الضفة اليسرى . ووسط الكتل الصخرية تمشش أعداد كبيرة من الطيور النادرة .

□ الزبداني :

بعد هذه المسيرة الشاقة انفتح الدرب (والوادي) باتجاه اليمين على سهل الزبداني الجميل الذي ترويه مياه بردى ، وتغطي هذا السهل مراعي خضراء حقيقية .

ويبدو أن هذا الحوض الفسيح كان في الماضي السحيق سريراً لبحيرة هائلة يشرف عليها من الغرب « جبل الزبداني » الذي يبلغ ارتفاع قمته عن سطح البحر حوالي (٢٠٠٠) متراً ، وتشرف عليه من الشرق قمم جبال لبنان الشرقية وتسمى هنا « الجبل الشرقي » وأعلى قمة هي « جبل بلودان » الذي يبلغ ارتفاعه عن سطح البحر (٢٠٧٣) متراً .

لقد أصبح الوادي فيما بعد شديد الخصوبة في جزئه العلوي وتغطيه البساتين المفروسة بالأشجار المتنوعة كالحور والشمش والتبوت والتين والتفاح ، وتحيط بهذه البساتين أسيجة خضراء كثيرة الشوك .

تقع قرية « الزبداني » في الشمال الغربي من الحوض ، وترتفع عن سطح البحر بحوالي (١١٠٦) أمتار ، ويقطنها حوالي (١٥٠٠) نسمة من المسيحيين وعدد أكبر من المسلمين .

وقد لاحظنا لدى هؤلاء السكان عادة غريبة ، فهم يضمون جمجمة ثور وسط مزارعهم ويملقونها فوق وتد خشبي مرتفع ، وغالباً تمشش في هذه الجمجمة فئران الحقل ، ولذلك يسهل القضاء عليها بسهولة . وقد أضفنا الى مجموعتنا عدداً من جماجم فئران الحقل هذه وهي تنتمي الى فصيلة صغيرة من الجرذان الآسيوية القديمة جداً . كما عثرنا في هذه الجماجم على العديد من أعشاش الجرذ السنجابي الجميلة وتساكن فيها أسر كاملة من هذه الحيوانات اللطيفة . كما يوجد فوق هذه المعظام أعشاش للدبابير تشبه غالباً الأعشاش التي تصادفها في فرنسا فوق شجيرات الكشمش (أو عنب الدب) .

وفي سهل الزبداني العديد من الينابيع التي تروي البساتين والحقول بمياهها الغزيرة وتحول المسالك الثانوية أحياناً إلى سواقٍ حقيقية .

□ قرية بلودان :

وعلى مسافة (٣٠٠٠) متر من الزبداني تقع قرية بلودان ، وهي محاطة بالأشجار والخضرة بشكل جميل، ويأتي إلى هذه القرية معظم الأوربيين الذين يقطنون دمشق هرباً من الحرّ الشديد في فصل الصيف ، وطلباً للرطوبة والهواء النقي المنعش .
وللبعثة الأمريكية مقر صيفي في هذا المنتجع الصيفي المشابه لمنتجعات جبال الألب في فرنسا .

وفي الجهة الشمالية من سهل الزبداني صعدنا في طريق صعب إلى إحدى المرتفعات التي تشرف يميناً وشمالاً على بعض القمم المغطاة بالثلوج ، ويطل هذا المرتفع على منظر جميل جداً لجبل حرمون . ومن هذه النقطة يمر خط فصل المياه بين حوض نهر الليطاني الذي يصب في البحر المتوسط بالقرب من مدينة صور ، وحوض نهر بردى الذي تتجمع ما يتبقى من مياهه في البحيرة المغلقة شرقي دمشق بعد أن يسقي بساتين الفوخة .

□ قرية سرغايا :

وعند الظهرة وصلنا إلى قرية «سرغايا» التي يبلغ ارتفاعها عن سطح البحر (١٣٧٠) متر ، وعلى مسافة قريبة منها يوجد نبع ماء ملوث بالملق والوحول الطينية وجراثيم الميلاوبس (٣٦) .

وقرية سرغايا ، متخلفة ، كثيرة الغبار، وبأزقتها تتكدس الأنقاض والاوساخ وريش الدجاج ، الأمر الذي لم يشجعنا على التوقف فيها بل تابعنا السير بمحاذاة الجبل ثم توجهنا إلى الغرب وسرنا بمحاذاة واد عميق يجري فيه نهر « يوفوفا » الذي تظلل مياهه أوراق أشجار الدلب فتعطىها لونا قاتماً .

* * *

□ طرطوس وجزيرة أرواد :

المصدر :

La Syrie

Laterre Sainte et l'Asie Mineure.

W. H. Bartlette illustrées Thomas Allon & Cie, III Volume, Londre Octobre 1838.

* * *

بعد مغادرة بيروت مع نسيم الليل المنعش وصل مركبنا في صباح اليوم التالي أمام مدينة « طرطوس » ثم واصل إبحاره إلى جزيرة « أرواد » حيث توقف في مرساها الصغير ثم نزلنا إلى البر حيث التقينا بقنصل انكليزي مسن ، ومرح جداً ، وكان يدير متجرأ صغيراً لبيع السجائر ، مزيناً بأنواع مختلفة من الاسحلة الانكليزية .

أبدى هذا الشيخ كل ما يملك من تهذيب وقدرة على الترحيب مما يسمح به وضعه
المحزن وعزلته الرهيبة .

والحقيقة أن الإقامة في جزيرة أرواد لا يمكن أن يكون في الدنيا أكثر منها كآبة ،
فجميع سكانها من السوريين وهم يقيمون فيها منذ الأزل ويحترفون صناعة السفن .
وفي هذه الجزيرة قلعة عربية قديمة .

وعلى الشاطئ المقابل للجزيرة تبدو « قرية طرطوس » وأثار الكنيسة الفوطية .
ووراء الشاطئ تظهر جبال « العلويين » التي تقل ارتفاعاً عن جبال لبنان .

كان الجو في صباح وصولنا إلى الجزيرة جميلاً وصافياً ، والبحر هادئاً تقريباً ، وكنا
نميز بكل وضوح على الشاطئ الشرقي الهضاب والصخور . وبالرغم من سحر المناخ،
إلا أنه يصعب على الرحالة أن يتحمل البقاء مدة طويلة في هذه المنطقة المعزولة .

أما سكان الجزيرة فهم قليلو العدد وفي حالة من الفاقة المدققة وسوء السكن . وبدا
لنا بأن السكان غير اجتماعيين ولا يرتاحون للغرباء .

□ مدينة اللاذقية :

وفي الجنوب الغربي من مدينة اسكندرونة، مرّت سفينتنا أمام أنقاض « أرسوس Arsus »
مدينة أسترابون (٣٧) (Rhosus de Strabon) القديمة ، الواقعة بالقرب من مصب نهر صغير
ينبع من سفوح جبال بييريا « Piéria » ، ومن هناك ظهر لنا شيف رأس الخنزير ،
الذي يرتفع عمودياً إلى (١٦٥٠) متر عن سطح البحر الأبيض المتوسط ، وهو يشكل
النهاية الغربية لجبل « كيزيريك Késérik » .

وبعد أن تجاوزنا رأس الخنزير سارت السفينة الهويّنا نحو الجنوب ، وكانت جبال
بييريا تهيم على الشاطئ الذي تقع فيه مدينة « سلوقيا Sélaucie » القديمة غير
بعيد عن مصب نهر العاصي . وقد شاهدنا على الشاطئ عدداً من البساتين المزدهرة ،
والتي تشكل نوعاً من « المستعمرة الزراعية » التي أنشأها من ثلاثين عاماً مواطن إنكليزي
يدعى م . بيكر « M. Baker » ، هذا الرجل الذي استطاع بدأه وعمله وذكاائه أن يجمع
من هذا المشروع ثروة هائلة .

وبعد ذلك مررنا أمام جبل كاسيوس (٣٨) (Cassius) ، وهو عبارة عن مغروط مثلم
شديد الانحدار ، يبلغ ارتفاعه عن سطح البحر (١٩٠٠) متر وقمة هذا الجبل جرداء تماماً ،
بينما تغطي سفوحه وقاعدته الغابات الكثيفة .

وقديماً كان موقع وشكل هذا الجبل الجميل يجذب انتباه الفينيقيين الذين يأتون
إليه في بعض أوقات السنة ليقوموا فوقه ببعض طقوسهم الدينية السحرية . وكان له كذلك
شهرة عظيمة من القداسة في العالم القديم . وما يذكره السيد بلين Mr. Plin أن المرم

يستطيع إذا استدار الى الشرق والغرب وهو على قمة هذا الجبل أن يرى بنفس الوقت الليل والنهار .

وفي قاعدة جبل الأقرع « كاسيوس » وعلى ارتفاع حوالي (١٢٠٠) متر يوجد معبد للاله «جوبيتر» ، وقد حج اليه الامبراطور الروماني هادريانوس (٣٩) (Hadrianus) بعد أن أقام فترة طويلة في سورية .

وبعد أن تجاوزنا جبل كاسيوس ، مرت بنا السفينة أمام رأس البسيط الذي يشاهد على قمته قرية « البسيط » الصغيرة ، والتي كانت تدمى في الماضي بوسيديوم (Bossidium) ، ثم تجاوزنا « رأس ابن هاني » ، وأخيراً استدارت السفينة قليلاً نحو الشرق ودخلت الى مرفأ « مدينة اللاذقية » وهو مرفأ عميق ولكن الصخور الموجودة في مدخله تتطلب من السفن الكثير من المهارة والاحتياطات .

ومدينة اللاذقية التي يقطنها المسلمون حالياً هي نفس المدينة القديمة المسماة « لاوديسيه Laodicée » ، ويرجع اسمها هذا الى عهد السلوقيين . وفيما بعد أطلق عليها اسم « راميتا Rametha » أو رامنتا « Ramentha » وهو اسم مشتق من « بمل-رام » ورام بمل هذا هو الاسم الذي يطلقه الفينيقيون على الإله « ساثورن » وكان لهذا الإله معبد فوق جبل الأقرع (كاسيوس) المقدس .

وقد أطلق اسم « لاوديسيه » على مدينة اللاذقية، الملك المكدوني سلوقس الأول تخليداً وتكريماً لوالدته . وفي هذا الزمن كانت المدينة تعرف باسم « لاوديسيه القريبة من البحر » .

تقع مدينة اللاذقية فوق إحدى المرتفعات القريبة من المرفأ ، والتجوال فيها مشتع ومفيد ، فمساحتها جميلة ومبينة من الأحجار المنحوتة بشكل منتظم ، تزيناها نوافذ متعددة الفتحات ، ذات أقواس قوطية وأروقة منصوبة بجرأة على الشوارع ، وتشكل ممرات مغطاة جزئياً تتسرب اليها أشعة الشمس فتعطي لها منظرأً خلاباً .

تهيمن على المدينة صخرة هائلة بارتفاع (٢٠٠) قدم (٤٠) ، وقد بني في أعلى ذروتها مسجد جميل تزينه مئذنة عالية ورشيقة جداً . ومن الشرفة التي تحيط بالمسجد يمكن للمرء أن يتمتع بمناظر رائعة فهي تطل من جهة على البحر ومن الجهات الأخرى على الريف المجاور للمدينة وهو غني ومزدهر ، والى الشمال تشاهد قمة جبل الأقرع ، والى الشرق والجنوب يمتد السهل الساحلي الجميل الذي يخترقه « نهر الكبير » . وينبع هذا النهر من جبال العلويين التي تشكل امتداداً لجبال لبنان .

والسهل الساحلي ينتج الزيتون والحريز البلدي والقطن والتبغ اللاذقاني ذا الشهرة العالمية المعروفة .

وفي السلسلة الجبلية الواقعة شرقي اللاذقية بموازاة الساحل، تقطن طائفة «العلويين» وهم من المسلمين الذين تأسست طائفتهم في القرن التاسع الميلادي من قبل أحد المصلحين .

ومرفأ مدينة اللاذقية صغير ودائري ، يحميه رصيف حجري من أمواج البحر الشديدة .
والمرفأ مجهز بمنارة مبنية على قاعدة أحد الأبراج القديمة الذي كان يحمي مدخل المرفأ .
وفي قاعدة هذه المنارة ، لا يزال يشاهد حتى الآن سوار ضخيم من الحديد ، كان يُستخدم
في الماضي لإغلاق مدخل المرفأ .

وفي عام ١٢٧٨ م دمرت الزلازل جزءاً من التحصينات والبرج ، وقد استغل الأمير
سأهجون (Sahgoun) حسن الدين تورانثاي هذا الدمار واستولى على المدينة .

وحول المرفأ توجد المخازن والمستودعات الضخمة التي تفوق حالياً حاجة التجارة في
المدينة . وضمن أسوار المرفأ يوجد عدد من بقايا الأعمدة الفرانكيتية الجميلة ، يعود
صنمها إلى العصر الروماني . ونظراً لضيق مدخل المرفأ وصعوبة دخول المراكب الكبيرة
إليه ، فإنه من النادر أن تمر مثل هذه المراكب إلى اللاذقية . غير أن مراكب صيد الاسفنج
تلجأ إليه وتتمون منه في أغلب الأحيان ، والصيادون سمداء بوجود هذا الملجأ في هذا
الشاطئ المعرور من الخلجان ، الذي تزداد مخاطره عندما يسوم الجو في فصل الشتاء .
ومما يذكر أنه يمكن العثور على أنواع جيدة من الاسفنج في الشواطئ المجاورة
لمدينة اللاذقية .

ويصل بين مدينة اللاذقية والمرفأ ، طريق جميل متعرج يمر عبر البساتين التي
تطفح بأشجار الزيتون . وتحت هذه الأشجار الجميلة قطفنا باقات من أزهار الزنبق البيضاء ،
وهي من نفس الأنواع التي صادفناها فيما بعد في بعض المناطق السورية الأخرى التي
زرناها . وإلى الشرق يمتد الوادي الذي يشكله مجرى نهر الكبير ، وإلى الشمال سهل
كثير التوجعات يستمر صموداً ونزولاً إلى أن يصطدم بجبل الأقرع ، وهذه الأراضي تمتاز
بتربة عضوية غنية ملائمة جداً لزراعة الحبوب . أما البساتين فتنتج كميات كبيرة من الفواكه
كالرمان والمشمش والكمثرى والمنب والبطيخ والتوت ، غير أن هذه الشجرة لا تلقى كما
يبدو العناية الكافية لأننا لاحظنا أنها سيئة التقليم وكأنها مزقت بعد السيف .

والتربة عموماً كلسية وتتخللها في بعض المناطق طبقة كثيفة من المرمر المرقط
(السرينتين) ، ومياه الينابيع نادرة وهي من النوع الرديء ، لذلك يسمى السكان الذين
يرهبون باستهلاك المياه الجيدة للشرب ، للحصول عليها من نبع يبعد عن المدينة حوالي
سنة كيلو مترات ، شمالي المدينة من قرية « بسنادا » . ويجلب الماء بالجرار على ظهور
الحمير .

ومناخ المدينة ليس سيئاً بشكل عام ، على الرغم من أن الرياح الجنوبية الغربية
التي تهب على الشاطئ معظم أيام السنة ، تحمل إليها رائحة المستنقعات التي يشكلها
النهر الكبير عند انصبابه في البحر .

والمدينة مهمة كمعظم المدن التركية ، ويقال إن وباء الطاعون سبق أن اجتاحتها عدة
مرات . وفي عام ١٧٩٦ م دمرت الزلازل مدينة اللاذقية تدميراً كاملاً .

وفي فصل الصيف ترتفع درجة الحرارة وتزداد الرطوبة ، لهذا يمدد السكان الى النوم في هذا الفصل فوق أسطح منازلهم .

والى الشمال الشرقي من المدينة توجد بعض الآثار القديمة وبينها القبور والتوابيت الحجرية المتنوعة الأشكال ، وبمضها مزين بنقوش جميلة ، كما توجد بعض الكهوف المنحوتة في الصخور .

وتختلف أحجام الكهوف ، بدءاً من تلك التي لا تتسع الا لسوى جثمان طفل رضيع الى تلك التي تتسع لجثمان رجل ضخم ، وهناك بعض المدافن التي تتسع لعدة اجيال متتالية من أسرة معينة ، وقد شاهدنا أحد الكهوف التي يُنزل اليها بدرج مؤلف من (٢٢) درجة منحوتة في الصخر تحت الأرض ويؤدي الى حجرة مساحتها ٢٠ قدماً . وكثرة هذه المقابر تدل على أن سكان اللاذقية القدماء كانوا أكثر عدداً من سكانها الحاليين . ويبدو أن هذه القبور فتحت ونهبت منذ زمن بعيد . ويطلق على أحد هذه الكهوف اسم قبر «مار تقلاء» أي القديس تقلاء ، ولا يزال المسيحيون في اللاذقية حتى هذه الأيام يحتفلون بعيد ميلاد القديس في داخل هذا المدفن الفسيع . وفي سنوات المسيحية الأولى كانت هذه الكهوف تستعمل لاجتماعات المسيحيين بعيداً عن أنظار الحساكر الرومان ، وأحياناً كانت تستعمل للسكن .

يتراوح عدد سكان اللاذقية حالياً بين عشرة آلاف الى اثني عشرة ألف نسمة بينهم ألفاً نسمة من المسيحيين . وتحتوي المدينة على عشرة مساجد ، أكبرها وأجملها ذلك المسجد المبني فوق قمة الصخرة التي أتينا على ذكرها، ويمكن الوصول اليه بواسطة درج حجري ، ويمتاز بنوافذه ذات الزجاج الملون المؤطر بشبكات رقيقة من الرخام الأبيض الشفاف ، وهذه الأطر الشفافة جميلة المنظر وهي أفضل من الخيوط المعدنية المستعملة في نوافذ كنائسنا الأوروبية .

ويقال أن هذا المسجد أقيم فوق قبر أحد الشيوخ المغاربة والذي كان يحترمه سكان المنطقة .

وفي المدينة أيضاً خمس كنائس تابعة لطائفة المسيحيين الشرقيين (الأرثوذكس) ، يديرها مطران واحد ، واثنان من هذه الكنائس تحتويان على نقوش وكتابات جميلة من كتاب « العهد الجديد » .

ومدينة اللاذقية حسنة البناء عموماً ، وترتفع فوق بعض أبنيتها أعلام بعض الدول الأوروبية مثل : بريطانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وروسيا، وإسبانيا، والسويد والدانمرك . وسرفاً المدينة في أغلب الأحيان يفسر بالسفن الأوروبية ، وكثير من التجار الأجانب يتواعدون للقاء في هذه المدينة المزدهرة .

وسكان المنطقة من الاتراك متمصبون جداً ، وفي بعض الأحيان يضطهدون السكان العرب ، الأمر الذي يضطر بعض هؤلاء للهروب الى جزيرة ارواد التي احتفظت منذ الأزمنة القديمة بحق وامتيازات اللجوء .

وقد تعاقب الصليبيون واليونان والأتراك على احتلال اللاذقية وتعاقب على حكمها زمن الصليبيين كل من « وينمار دو بولوني (Winemar de Boulogne) » والكونت دو سانت جيل (Le Comta de St. Gille) ، وبهموند (Behmond) وتانكريد (Tancrede) ، وأطلق مؤرخو القرون الوسطى على هذه المدينة الأسماء التالية : لاوديسية ، ولاليش (Laliche) أوليش ، ولابوزا (Labozsa) أو ليسيا (Licéa)....

وترتدي النساء في اللاذقية الأقمشة القطنية الزرقاء والبيضاء المصنوعة محلياً، ويحرصن على تغطية وجوههن بمنديل قطني بشع مصنوع في انكلترا ، أحمر اللون وعليه رسوم من الزهر باللون الأسود ، ومنظر هذا الغطاء كرهية جداً ، يشوه شكل المرأة . ولذلك يصعب تمييز أوصاف المرأة تحت هذا القناع ، لأنهن يحرصن على اسداله حتى في الأماكن المعزولة الغالية من الناس . وقد لاحظنا أيضاً أن النساء المسلمات يتحاشين النظر إلى الأجانب ويحولن رؤوسهن عنهم بكثير من الأنفة والاعتزاز .

وقد شاهدنا في إحدى ساحات اللاذقية «قوس نصر» جميلة أنشئت في عهد الإمبراطور الروماني سيفيروس (Severus) ، ونصف هذا القوس مطور في التراب وتحت الانقراض ، وتحيط به بعض الأبنية الحديثة . ولهذا النصب التذكاري أربعة وجوه عرض كل منها خمسون قدماً ، وفي وسطه باب عريض جداً ، وزواياه مزينة بوابات كورنثية أنيقة جداً ، وأجزاءها السفلى البارزة تمثل حزاماً من الأسلحة والفنائم العربية .

وغير بعيد عن هذا القوس ، هناك أربعة أعمدة كورنثية تشكل جزءاً من معبد قديم لم يبق منه حالياً سوى الانقراض .

ومدينة اللاذقية بعد هذا تستحق الدراسة من جميع النواحي ، وإذا ما تم ذلك فسوف تقدم للبشرية حصداً غنياً لعل الآثار خاصة إذا جرى الكشف عن المدينة القديمة بأسلوب نموذجي .

وسكان اللاذقية نشيطون جداً ويبدو بوضوح أنهم يعيشون في بعبوحة ، وكثيراً ما يصادف المرء في شوارعها بعض الوجوه الناعمة الذكية .

□ قريه جبلة :

وعند الخروج من مرفأ اللاذقية توجهت السفينة بنا نحو الجنوب بمحاذاة الشاطئ ، فمررنا أمام شبه جزيرة صغيرة يشكلها النهر الكبير الذي ينحدر من جبال العلويين ، فيزيد في خصوبة السهل الذي يمر فيه .

وعلى مسافة بعيدة شاهدنا «قرية جبلة» حيث يشكل الشاطئ انحناء واسعاً . وقد كانت هذه القرية في الماضي تسمى « غابالا » Gabala » وبعد ذلك ظهرت هلينا طرطوس أي « أنتارادوس (Antaradus) . وهذه المدينة من أبرز المناطق السكنية التي قام بدراستها بعناية شديدة المعالم الأثري الفرنسي رينان Renan ، وكذلك البعثة الفرنسية في لبنان .

□ أرواد :

أما جزيرة ارواد ، فتكاد تكون هذه الايام غير مأهولة (١٨٨٠) ، وتماهي من الجفاف وقلة الماء ، بينما كانت في الماضي البعيد مقراً لمستعمرة فينيقية قوية ومزدهرة ترسل مراكبها التجارية الى جميع موانئ البحر الأبيض المتوسط .

عن مجلة : الطواف حول العالم

★ ★ ★

□ الحواشي :

- ١ - يخلط الرحالة بين سواحل العجاز ، وسواحل اليمن .
- ٢ - تجدر الإشارة الى أن المملكة الأردنية الهاشمية لم تكن معروفة في الزمن الذي زار الرحالة هذه البلاد ، بل كانت تعرف بانها جزء من سورية ، ولذلك لا نلاحظ بان الرحالة يتعرض لذكرها .
- ٣ - بن مغا : هو البن الذي يستخدم غالباً لامداد القهوة المرة في بلاد الشام والعراق والجزيرة العربية ، وهو من اجود انواع البن ويأخذ اسمه من المدينة اليمنية التي ينتج ويصدر منها .
- ٤ - الفستقية : يطلق عليها اسم « البجرة » في دمشق .
- ٥ - العجل الأحمر : هو العمصام الذي يسميه الدمشقيون « السنتية » وتوجد بكثرة في مساجد دمشق وخاصة المسجد الأموي ، وينظر اليه بشيء من الحرمة .
- ٦ - الارسان : جمع رسن ويطلق على العنان الذي يستعمل للحمير .
- ٧ - ديكامب الكسندر غابرييل : رسام فرنسي ولد في باريس (١٨٠٣ - ١٨٦٠) اشتهر برسومه الشرقية الرومانسية :
- ٨ - رينيو فيكتور : هو فيزيائي فرنسي (١٨١٠ - ١٨٧٨) اشتهر ببداهة اعماله التي تناولت ضغوط السوائل والكشافات النوعية والحرارة الخاصة .
- ٩ - ديوكليسيان هو كايوس فاليريوس . ولد في فلانسيا (٢٦٣ - ٣١٣ م) واصبح امبراطورا في روما بين (٢٨٤-٣٠٥) واضطهد المسيحيين ثم تخلى عن العرش ولجأ الى مدينة سبليت اليوغوسلافية .
- ١٠ - Solingen مدينة في ألمانيا الغربية حالياً . تقع في منطقة الروهر ، وهي مشهورة بصناعة السكاكين .
- ١١ - يطلق الجدد على هذه الصواني اسم « المنسف » أو « اللقن » بالنسبة للمناسف الصغيرة . وتستخدم لتقديم الطعام في الولائم الكبرى والأعراس ، وهذه المناسف معروفة في البادية السورية والحافظات المتاخمة لها .
- ١٢ - يشير الكاتب الى مسرحية مولير السمامة (Le malade imaginaire) .
- ١٣ - من المؤسف أن مدينة دمشق فقدت طابعها الشرقي ولم يتقيد المهندسون بالمازيا الايجابية التي يتميز بها الفن المعماري المحلي ، كما لم تأخذ طابع الدول الأوروبية .
- ١٤ - البارات : جمع « بار » وهي عملة عثمانية تعادل القرش السوري العالي او أجزاء منه .
- ١٥ - لقد أتى ذلك اليوم بعد الاستقلال وقامت دائرة الآثار الوطنية بدمشق بالكشف عن هذا القوس وإزالة البيوت القديمة من حوله . ويقع بين نهاية سوق مدحت باشا وبوابة « باب شرقي بالقرب من بطركية الروم الأرثوذكس » .
- ١٦ - كانت الرافعات المعترفات في الماضي القريب من اصل « هجري » غير عربي ، ويطلق على هذه الفئة الغربية العادات اسم « النور » وهم قوم راحل يسكنون القسم ويتنقلون من مدينة الى أخرى لحياء العسلات او السرقة او الشعادة .
- ١٧ - يلاحظ هنا وفي مواضع سابقة أن الرحالة يشدد على مسألة عدم زيارة بعض الأماكن من الأوروبيين كما يوصي بمراسة البعض الآخر ، وهو أمر قد تكون الغاية منه المسح العلمي لكل شيء هام في الشرق ، او لافراض التعرف على كل شيء استعداداً للمرحلة التي كانت تعد لها بلدان أوروبا لاقتسام تركيا « الرجل المريض » الامبراطورية العثمانية ، وهو الأرجح ، خاصة وأن استطلاع بعض المواقع وصفهاله صلته بالستراتيجية .

١٨- اعتقد أن الرحالة يقصد الحديث عن المجرة المسماة « مقبرة باب الصفيح » .

١٩- الحقيقة أنني لم أسمع عن مثل هذه الأقاليم .

٢٠- اعتقد أن الرحالة يتكلم عن كنيسة القصر في باب المصلى .

٢١- خيام النور : تكون دائما من القماش أو الكتان (الغيش) ولا تشبه اطلاقا خيام البدو من العرب الرحل ، فهذه مصنوعة من شعر الماعز ولونها أسود فامق .

٢٢- ينطبق هذا الوصف على الشارع المسمى « شارع الملك فيصل الذي يمتد بين المرجة وهي العمارة مرورا ، بسوق محمد علي باشا » القديم وسوق الهال ، وسوق التبني .

٢٣- ويجمع المؤرخون العرب والأجانب بأن الأراميين هم أجداد العرب .

٢٤- آشور : هي بلاد الرافدين أي العراق الحالية . نفلات لأصاير : اسم لثلاثة من ملوك آشور أشهرهم نفلات لأصاير الثالث (٧٤٥ - ٧٢٢) ق م وهو الذي بسط نفوذه على سورية وآسيا الصغرى .

٢٥- نبوخذ نصر الثاني : ملك بابل (٦٠٥ - ٥٦٢) ق م وقد انتصر على الفراعنة في معركة فرعيمش عام (٦٠٥) ق م واحتل القدس عام (٥٨٧) ق م وضم سورية وفلسطين إلى مملكته .

٢٦- يطلق السوريون على هذا القديس اسم « حثانيا » وله في دمشق كنيسة باسمه .

٢٧- استولى تيتوس على القدس ودمر المعبد في عام (٧٠) ميلادية .

٢٨- هرقل : هو هيركولوس الأول (٤٧٥ - ٦٤١) ميلادية . وقد أصبح امبراطورا لشرق عام (٦١٠) م ، وهو الذي انتصر على الفرس ، ثم هزمه العرب المسلمون وحرروا بلاد الشام من البيزنطيين .

٢٩- نهر التاج (Tajo - Tage) هو أطول نهر في شبه جزيرة ايبيريا (١٠٠٦) كم ، ينبع من اسبانيا ويسري مدينة طيبله ، ثم يعتاز البرتغال ليصب في المحيط الأطلسي عند مدينة لشبونة .

٣٠- نهر اوكسوس (Oxus) هو النهر الذي يسمى الآن أموداريسا (Amou-Daria) في آسيا السوفياتية وينبع من جبال « بامير » ويصب في بحر الأرال وطوله ٣٦٢٠ كم وتستخدم مياهه لارواء زراعة القطن .

٣١- يحاول الكاتب تجنب ذكر حادث انضمام العناصر العربية التي كانت في الجيش البيزنطي إلى اخوانهم العرب المسيحيين بقيادة « العارضة الفسائي » ومساهمة هؤلاء في معركة اليرموك بالإضافة إلى أنهم قاموا بدور هام بالتحديد للاستيلاء على دمشق دون اراقة الدماء .

٣٢- هنا يظهر بجلاء كيف كان الأوربيون المستعمرون مستعدين لاستغلال هذا الشعور عند العرب في الحرب العالمية الأولى عندما وهدوهم بمساعدتهم على التحرر من العثمانيين ثم انقلبوا عليهم في نهاية الحرب فمزقوا سورية وتقساموها ، ودمروا الثورة العربية وكرسوا الانقسامات السياسية .

٣٣- المسيحيون اليونان : يقصد بهم المسيحيين الأرثوذكس الشرقيين .

٣٤- يظهر بوضوح مدى حقد الفرنسيين على سكان مدينة دمشق باعتبارها قلب الحركة الوطنية في بلاد الشام وقلب العروبة على مستوى العالم العربي . وأحدى المراكز الحيوية الرئيسية في العالم الإسلامي . وهذا ما يفسر السلوك الذي سارت عليه السياسة الفرنسية خلال فترة الانتداب (١٩٢٠ - ١٩٤٦) .

٣٥- يعيط بهذه الثورة التي قامت بها القوات الإسلامية المتطوعة في الجيش البريطاني في الهند ، الكثير من الضموض .

٣٦- الميلانوبي La Milanopsie جرثوم يسبب الأورام ويعطي الجسم لونا أسود .

٣٧- سترابون : عالم جغرافي يوناني (ولد عام ٥٨ ق م وتوفي عام ٢١ او ٢٥ ميلادية) وقد وضع جغرافية العام القديم في بداية الامبراطورية الرومانية . وتعتبر أعماله مصدرا قيما لجغرافية التاريخية .

٣٨- جبل كاسيوس : هو جبل الأفرع المعروف في نواء اسكندرون .

٣٩- الامبراطور هادريانوس (٧٦ - ١٣٨ م) وأصبح امبراطورا لروما في الفترة بين (١١٧ الى ١٣٨ م) ، وفي عام ١٣٥ م قضى على ثورة اليهود بقيادة باركيبا . وقد اشتهر بببناء الجدار في شمال الامبراطورية للحمائية من البرابرة ، وعرف هذا الجدار باسمه .

٤٠- القدم يساوي (٣٠) سم تقريبا .

المجلات الطبية العربية في القرن التاسع عشر

د. عدنان تكريتي

عصرنا هذا السني نعيش فيه والذي كثر فيه الجدل والنقاش حول موضوع تعريب العلوم واعتماد العربية لغة تدريس في الجامعات ، وحول قدرة اللغة العربية على مسايرة العلم والوقاء بحاجاته ، أحببت أن أذكر ، ونحن نشرف على نهاية القرن العشرين ، بانجازات رائعة تمت في القرن التاسع عشر .



ففي القرن الماضي ظهرت - من بين ما ظهر من التصانيف العلمية - مجلات تخص الأطباء والصيدالة جاءت متون مواضيعها كاملة باللغة العربية . ولم تكن تلك المجلات مما كتب للسواد بل خصصت في معظمها للذين يعملون في مضمار الطب وما يتصل به بغية توسيع اطلاعهم ورفد معلوماتهم . وقد أحصيت أربع مجلات صدرت ثلاث منها في القاهرة وواحدة في بيروت . وما لا ريب فيه أن هذه المجلات كانت من ثمرات مدرسة الطب في القاهرة التي ظلت تدرس بالعربية نحو سبعين عاماً ، والجامعة الأمريكية في بيروت التي بدأ التعليم فيها باللغة العربية واستمر كذلك قرابة خمس عشرة سنة . وتستند اللوحات التي سأورد هاهنا تلك المجلات وعمّن قام عليها الى ما اتفقت عليه معظم المصادر ، وعنى وجه الخصوص ما تعلق منها بالتواريخ .

كانت « اليمسوب » أول مجلة طبية ظهرت في العالم العربي ، لا بل أول مجلة فيسه على الاطلاق . وقد صدرت في القاهرة سنة ١٨٦٥ م بإدارة الدكتور محمد علي البقلي والشيخ ابراهيم الدسوقي ، أي بمد حوالي تسع وثلاثين سنة من انشاء مدرسة الطب في أبي زعبل . وكانت مجلة شهرية اتخذت شعارها الآية الكريمة « يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس » . وظل الاثنان يقومان عليها حتى المسدد الخامس

والعشرين حينما انسحب الدسوقي وبقي الدكتور محمد علي يتولاها وحده حتى العدد الثاني والاربعين حينما انضم اليه محمداسماعيل فأصبحت تصدر باسميهما معا . وقد أسهم في تحرير هذه المجلة مشاهير الأطباء والعيادلة والكتّاب في ذاك العصر من أمثال أحمد ندا وخليل حنفي وحسن عبد الرحمن والقابلة جلييلة تمرهان . وتوقفت «اليمسوب» عن الصدور سنة ١٨٧٦ م .

كان مؤسسها الدكتور محمد علي البقلي طبيباً من نوابغ مصر ، ولد في زاوية البقلي قرب المنوفية سنة ١٨١٣ ، وتعلم في بلده ، ثم دخل الأزهر وهو في التاسعة من عمره ، وبعد ذلك درس الطب في القاهرة ، وأوفد مع طلاب البعثة الأولى التي أرسلها محمد علي لاتمام دراسته في باريس ، وعاد منها سنة ١٨٣٧ . وقد تميز بين رفاقه مع أنه أصغرهم سناً . ولما رجع الى القاهرة تم تعيينه أستاذاً للجراحة الصغرى فذاعت شهرته وتفوق في عمله . وتقلب في مناصب عدة الى أن سمّاه الخديوي اسماعيل ناظراً لمدرسة الطب ورئيساً لمستشفائها سنة ١٨٧٣ ، وطلب منه أن يؤلف الكتب لاهياء دراسة الطب ووضع تحت امرته عشرة من خيرة المسحّين المطلعين على العلوم الطبية ومصطلحاتها . واستمر في عمله هذا حتى نشوب الحرب بين مصر والحبشة اذ سافر مع الحملة المصرية وتوفي خلال تلك الرحلة سنة ١٨٧٦ م . ولا يقتصر فضل هذا الطبيب الذي كان علماً من اعلام الجراحة في بلده على اصدار أول مجلة باللغة العربية ، بل له عدة تصانيف طبية نذكر منها : « روضة النجاح الكبرى في العمليات الجراحية الصغرى » الذي طبع سنة ١٨٤٣ م ، و « غرر النجاح في أعمال الجراح » ويقع في جزئين وطبع سنة ١٨٤٥ م ، وكتاب « غاية الفلاح في فن الجراح » ويقع في جزئين أيضاً وطبع سنة ١٨٦٣ م ، و « نشر الكلام في جراحة الأقسام » وهو كتاب لم يطبع ، و « قانون الطب » وقد توفي قبل أن يكمله ، ورسالة في « الرمد الصديدي » . وقد أسهم مع زملائه في القصر الميني بترجمة معجم فابر FABRE الطبى عن الفرنسية .

أما ابراهيم الدسوقي فقد ولد في دسوق سنة ١٨١١ م ، وتلقى العلم في الأزهر حتى صار أهلاً للتدريس فيه ، وكان من تلاميذ الشيخ حسن العطار . ولما بدأت النهضة في عهد محمد علي واحتاج الى بعض الأزهريين لتصحيح الكتب المترجمة ، وقع الاختيار عليه . وقد عين في البدء مصححاً في مدرسة الطب سنة ١٨٣٣ م مع رفاعة الطهطاوي ، ولكنه لم يلبث فيها الا قليلاً فنقل بعدها الى مدرسة الهندسة ، ثم الى مطبعة بولاق التي اكتسب فيها خبرة واسعة في المصطلحات الطبية والكيميائية وارتقى الى رئاسة التصحيح فيها . وقد درس المستشرق الانكليزي لين اللغة العربية على يديه مدة سبع سنوات شرح له فيها « القاموس المحيط » وأعان على فهمه ومراجحته على المعاجم الأخرى . وكان من نتيجة لقائهما طبع « القاموس المحيط » بنصيه العربي والانكليزي سنة ١٨٦٣ م . وتوفي الدسوقي عام ١٨٨٣ م .

وبعد توقف « اليمسوب » بنحو خمس سنين أصدرت الحكومة المصرية في ٢ أيار (مايو) سنة ١٨٨١ م مجلة شهرية علمية طبية سمّتها « المنتخب » وأسندت ادارتها الى الدكتور أحمد حمدي مفتش الصحة يومئذ ، الذي تولى تحريرها بالاشتراك مع مشاهير

السنة الأولى من الشفاء

الشفاء

مجلة طبية جراحية
منه ومجلة
تصدر في الخامس عشر من كل شهر

مؤلفه
الدكتور شلي تيمبل
ومشاركه في تأليفه الدكتور هربرت ساجون رئيس مستشفى قصر العيني

لها الامتداد في السنة عفرور لرمثا والدفع سنًا

طبع في مطبعة المتكلف بصر سنة ١٨٨٢

الطبيب

مجلة
طبية علمية صناعية

لجنة تأليفها

الشيخ ابراهيم اليازجي والدكتور بشاره الزول والدكتور خليل سعاده

السنة الأولى

بروت سنة ١٨٨١ - ١٨٨٥

اطباء مصر . وكان الكتاب فيها يتبرعون بالكتابة دون مقابل مبتغين نشر المعارف الطبية فقط ، وتشمل الأعداد القليلة التي ظهرت منها مقالات تبحث في تشخيص الأمراض ومعالجتها ووسائل حفظ الصحة ، كما كانت تضم نبذا عن الاكتشافات الطبية الحديثة . وكان أسلوبها على الجملة قريب المذال ولا تكلف فيه . ويغلب الظن أنها كانت موجهة الى الأطباء وغيرهم لنشر المعارف الطبية والصحية العامة . ولم تستمر هذه المجلة طويلا اذ احتجبت بعد عام ، وكان آخر عدديها في نيسان (ابريل) ١٨٨٢ .

ولد مديرها الدكتور أحمد حمدي في القاهرة سنة ١٨٤٣ م ، وهو ابن الدكتور محمد علي البقلي الذي سبق ذكره . وقد نشأ على حب الطب والتأليف والترجمة ، وكان كاتباً مجيداً باللغتين العربية والفرنسية . درس في القصر العيني ثم ذهب الى باريس للتخصص بالجراحة . ولما عاد الى القاهرة سنة ١٨٦٩ م سمي مدرسا للجراحة في مدرسة الطب ، وعمل فيها مع أبيه في الوقت ذاته ، ثم تقلب في مناصب مختلفة في وزارة الصحة . وقد صدرت له ثلاثة كتب هي : « تحفة الحبيب في العمليات الجراحية والأربطة والتعصيب »

وطبع سنة ١٨٧٨ م ، و « الراحة في أعمال الجراحة » ويضم عدداً من الصور والرسوم الايضاحية ، وطبع سنة ١٨٧٩ م ، و « التحفة العباسية في الأمراض التصنمية والادعائية » وطبع سنة ١٨٩٣ . وازافة الى ذلك ففسد أسهم في كتابة مقالات في مجلة « الشفاء » . وهناك اختلاف كبير حول تاريخ وفاته ، ويرجح أنه توفي عام ١٨٩٩ م .

وبعد توقف « المنتخب » بنحو أربع سنوات ، أصدر الدكتور شبلي شميلي في القاهرة « صحيفة طبية جراحية علمية وعملية » شهرية سماها « الشفاء » ، وتعد آخر مجلة طبية عربية صدرت في القرن التاسع عشر . وقد ظهر العدد الأول منها في ١٥ شباط (فبراير) ١٨٨٦ م قدم فيه صاحبها مجلته بافتتاحية طويلة عنوانها « حاجتنا » عبّر فيها عن الحاجة الى المعرفة العلمية وعن منزلة العلم والعلماء . وكانت مقالات « الشفاء » تتناول بحوثاً ومشاهدات طبية وجراحية ودوائية ، وذكر أيضاً لأخر المستحدثات الطبية . وكان يساعد الدكتور شميلي في الكتابة نخبة من الأطباء نذكر منهم سالم سالم ، وحسن محمود ، ومحمد حلوي ، وأحمد حمدي مدير « المنتخب » . وتوقفت عن الصدور في سنتها الخامسة هام ١٨٩٠ م . وقد استفادت « الشفاء » كثيراً من خبرة « اليمسوب » و « المنتخب » اللتين سبقتاها ، فجاءت عبارتها أفصح وألين ، كما كانت مادتها الطبية أغنى وأوفر .

ولد صاحبها شبلي شميلي في قرية كفر شيماء ببلد لبنان سنة ١٨٥٣ م ، ودرس الطب في الكلية الانجيلية السورية (الجامعة الأميركية) في بيروت في عهد نشأتها الأولى حينما كانت تعلمت بالعربية ، ثم انتقل الى مصر ، وتوفي هناك سنة ١٩١٧ م . وله تصانيف عديدة أغلبها علمي ، كما ان له شروحاً وتعليقات على كتب طبية قديمة كفضول أبقراط وأرجوزة ابن سينا . وكان يجيد الفرنسية ويعد من الكتاب بها .

أما المجلة الطبية الرابعة فكانت مجلة « الطبيب » التي صدرت في بيروت في اليوم الأول من سنة ١٨٧٨ م ، وكان صاحب امتيازها جورج بوسيت الذي جعلها مجلة شهرية « طبية علمية صناعية » . ومرت هذه المجلة بمراحل عدة وخضعت لمؤثرات كثيرة . فقد تسلم ادارتها في سنتها الرابعة شاهين مكاربوس ، ثم صارت عام ١٨٨٤ م مجلة نصف شهرية وتسلم ادارتها وتأليفها - كما كان يقال عوضاً عن تحريرها - الطبيبان بشارة زلزل وخلييل سمادة اللذان عملا مع ابراهيم اليازجي الذي كان أول من أشار باستخدام لفظة « مجلة » وخصها بالمعنى الذي أصبح مألوفاً لدينا الآن . وفي تلك الأونة أصبحت الانكليزية لغة التدريس في مدرسة الطب في الكلية الانجيلية السورية (الجامعة الأميركية) وذلك حينما اتخذ أمناء الجامعة قرارهم الثاني بذلك سنة ١٨٨٤ واصرارهم على تطبيقه لأسباب يخرج ذكرها عن نطاق هذا المقال . ومع ذلك بقيت « الطبيب » مستمرة في الصدور . وفي عام ١٨٩٥ م تولى الدكتور اسكندر البسارودي تحريرها ، وأصدرها شهرية ، وقام بتوسيع بعض أبوابها وتبسيط بعضها الآخر ، وأنشأها فرعاً أطلق عليه اسم : « حفظ الصحة والزراعة » ، وكان يصدره بكرّاس خاص . وفي مطلع عام ١٩١٠ م استقل البسارودي بامتيازها وادارتها . وقد استمدت هذه المجلة فوائد كبرى من تجربة القصر العيني ومن المجلات التي سبقتها . ويلاحظ فيها تطور اللغة والأسلوب باختلاف القائمين عليها .

وجورج بوست ، صاحب امتيازها الأول، مبشر وجراح وباحث في النبات ولد في نيويورك سنة ١٨٣٨ م ، ودرس الطب ثم اللاهوت ، وقدم الى لبنان عام ١٨٦٣ م ، ونزل في طرابلس ، وتعلم العربية فيها ، ثم عاد الى نيويورك . ولما أنشئت الكلية الانجيلية السورية (الجامعة الأميركية) في بيروت عين فيها أستاذاً لعلم النبات والجراحة ، وبقي يزاول الطب احدى وأربعين سنة ، وتوفي في جونيو ودفن في بيروت عام ١٩٠٩ م . وضع بوست تصانيف عديدة باللغة العربية نخص بالذكر الطبية منها وهي : « مبادئ التشريح والهيكل والفسيولوجيا » و « الاقرباذين » و « المصباح الواضح في صناعة الجراح » . أما خلفه اسكندر البارودي الذي تولى تربيته ثم آل اليه امتيازها فقد ولد في صيدا سنة ١٨٥٦ م ، وتعلم في الجامعة الأميركية في بيروت ، وتقلب في مناصب طبية عديدة ، ووضع مؤلفات مختلفة بعضها طبي مثل : « النصائح الموافقة في سن المراهقة » و « المبادئ الصحية للاحداث » و « خير الأغراض في مداواة الأمراض » و « أضرار المسكرات » . وأما الطبيبان بشاره زلز وخليل سعادة فهما من الذين تعلموا في الجامعة الأميركية أيضاً في عهد نشأتها الأولى ، ولكل منهما تصانيف عديدة يتصل بعضها بالطب . لقد وضع اولهما تعليقا على كتاب « دعوة الأطباء » لابن بطلان واسمه « تكملة الحديث في الطب القديم والحديث » وألف كتاب « تنوير الأذهان في علم حياة الحيوان والانسان » نشر الجزء الأول منه وتوفي سنة ١٩٠٥ م قبل اكماله . ووضع ثانيهما كتاب « الوقاية من السل الرئوي وطرق علاجه » . وأما ابراهيم اليازجي الذي عمل اسمه فهو الأديب اللغوي الفني عن التعريف الذي ولد في بيروت سنة ١٨٤٧ م وتوفي في القاهرة سنة ١٩٠٦ م .

وأخيراً ، لا نكران أن هذه المجلات ساعدت الأطباء في تتبع الجديد في العلوم الطبية في ذلك العصر ، وأفسحت لهم المجال لنشر مشاهداتهم الميدانية وملاحظاتهم الدوائية ، كما أعانت على ابراز مخاطر الأمراض وطرق معالجتها والوقاية منها . وإضافة الى ذلك فقد كان لتلك المجلات نصيب كبير في احياء عدد من المصطلحات التي كانت راقدة بين طيات الكتب والمعاجم القديمة ، وشاركت في وضع مسميات عصرية والفاظ معربة وجعلتها أقرب الى الفهم ، كما أسبغت على بعضها الآخر معاني جديدة ، فباتت من تكرار استعمالها لينة ومألوفة . وقد جاءت تلك المجلات متممة للكتب الطبية التي كانت تؤلف في ذلك الزمن والتي وضعت أسس استمراب الطب الحديث .

ولئن أتيت على ذكر مجلات أربع أو صلني البحث إليها ، فقد يكون هنالك غيرها لم أعثر له على ذكر فيما أتيت لي من مصادر . ولكن مهما يكن الأمر ، فقد باتت هذه كلها ملكاً للتاريخ ولا ضرورة للافاضة في التفني بها . غير أنه لا بد من الاقرار بأن الذين عملوا فيها كانوا مؤمنين بأن اللغة العربية ليست لغة أدب فحسب ، بل يمكنها أيضاً أن تساهل التطور العلمي والتقني وتفي بحاجاته . وربما كان في التذكرة بهم وبأعمالهم بعض العافز للمتشككين كيلا يستمروا بما هم فيه .

الدكتور عدنان تكريتي

استاذ في كلية الطب بجامعة دمشق

للعمل الفني والكنايسة الزخرفية للنسان نعان أبي عمك

تدل أعمال السيد نعان على محبة عميقة للتراث العربي الفني وعلى ولوع شديد به . فهو يرجع الى المآثر الفنية التليدة والصور الفريدة ويتأملها تأملاً جمالياً وبتملأها تملياً فنياً ويتمرف خصائصها ومزاياها ويتملك قلبه الخشوع تلقاءها ، ثم يعمد فيعميد بناءها إعادة بارعة ويجدد صنمتها تجديداً مبدعاً . وهو بذلك يمسح الغبار الكثيف عن هذا التراث الحافل الرائع وينفخ في بعض جوانبه روح الحياة والنشاط ، فاذا بها تحف "أي تحف" ! انها تروق الأبصار فتشخص في تأملها وتملئ جمالها . وهي تشده الخاطر فيسافر في أفاقها ببهجة ولذة لا مثيل لهما . وهي تناجي القلب فيغمره أنس نجواها وخشوع الانصات اليها ، وهي تخاطب الفكر فيطوف منها في جواء روحانية بديعة تسمو به مضامينها الجليلة . انها زخرفات منمقة وزركشات موشاة وكتابات محكمة وألوان مرقشة، تتشابهك تشابهك الروح والمادة ، وتتعانق تعانق الفن والعلم ، وتتضامن تضامن اليد والالهام ، وتتجاوب تجاوب الألمان والأنغام، ساكنة متحركة، وصامتة ناطقة، وحالة يقظة ، وقريبة بعيدة ، وناصعة غامضة . ذات خطوط رائعات ورسوم بارعات . كاسيات من جلال الزمن ، عاريات عن الغلل والدخن . صاغتها يد "صناع" لغاية الاجلال والامتع ، تستمد طاقتهم من فكر خلاق قوي وقلب عربي عبقري وفهم ألمي لودعي .

فلمجدد هذه الصناعة التي تأخذ بالألباب تحية الوفاء والاعجاب .

بلاذي مهبط الالهام فيها
ولو غدت مزاياها البرايا
نجوم سمائها ابهى نجوم
اشعة شمسها ذهب مصفى
على آكامها اغلى الفواغي
قلوب بناتها درر غوال
وشعب جيشه في كل افسق
وكم تحت الثرى فيها ضحايا

* * *

تراث خالد يعلو الثريا
يحافظ مثل نعلان عليه
يجدده ويرعاه مهوننا
صنعت صناعة ابدعت فيها
بقلب لودعس المصي
وعقل يعربس عبقري
واشكال حسان ساكنات
تري الابصار شاخصة اليها
واتقان يحار الفكر فيه
خيال ذاك ام فن رفيع
محاسن رائعات بارعات

* * *

تحية معجب بالفن عدل
حصيف لا يساوره غرور
وان ماري يمين او يسار
اذا ما الفن كان وليد وحس

ع . ك . ي .

فهرس السنة التاسعة

تشرين الأول ١٩٨٨ - تموز ١٩٨٩

إعداد: عبد اللطيف أرنؤوط

الدراسات والبحوث

العدد	الصفحة	الكاتب	العنوان
٣٤	١٥٤	عادل العامل	أبو العبر الهاشمي
٣٣	١٢٢	عمر الدقاق	دادائي من زمن بني العباس
٣٣	٧٩	عدنان البني	أصداء حطين والقدس في الشعر العربي
٣٦/٣٥	٢٣٤	نيسان أبي عكمك	أضواء على أوغاريت والكنعانيين
٣٦/٣٥	٨٥	أحمد مبارك	من خلال مكتشفات رأس ابن هانيء
٣٦/٣٥	١٠٤	شاكر مطلق	الأعمال الفنية الكتابية الزخرفية
٣٦/٣٥	٢٧	صلاح الدين الزعبلوي	الاطار التاريخي لنشأة الفكر الفلسفي
٣٦/٣٥	٩٨	مسمود بوبو	عند العرب
٣٦/٣٥	٧	عبد الكريم الياني	تطور الدراسات الغربية لتاريخ
٣٤	١١٢	جبرائيل سعادة	الطب العربي
٣٤	٦٧	محمد محيي الدين مينو	التفاعل والمفاعلة عند النحاة
٣٤	١٠١	يحيى مير علم	الجائزة ٥٠ في التاريخ والتراث اللغوي
٣٤	١٥٠	مصطفى الحدري	عند العرب
٣٤	٨٩	حسين سلمان جمعة	حافظ الشيرازي والتراث العربي
٣٦/٣٥	٦٢	محمد اليمقوي	حول التعليم في أوغاريت
			ديوان أبي محجن الشقفي
			ملاحظات واستدراكات
			الرباعي المضاعف والثلاثي المضمف
			رحلة في البحر المقتضب
			رحلة امرئ القيس الى القسطنطينية
			زيد الخيل الطائي

العدد	الصفحة	الكاتب	العنوان
٣٣	٦٠	محمد حرب فرزات	- الساحل السوري بين البر والبحر أو من الأسطورة الى التاريخ
٣٣	٧	عبدالكريم اليافي	- سمات العلم والتعليم في الحضارة العربية الاسلامية
٣٦/٣٥	٥٣	محمد نبيل طريفي	- الشهر الجهلي وقضايا المجتمع العربي القديم
٣٦/٣٥	١١٧	وفيق بركات	- صفحات مشرقة من تراثنا البحري فهرس السنة التاسعة
٣٦/٣٥	٢٣٦	عبداللطيف أرناؤوط	تشرين أول ١٩٨٨ - تموز ١٩٨٩
٣٤	٥٨	حسان فلاح أوغلي	- كشف الضوء ٠٠ في معنى لو
٣٣	٨٨	عبدالله نيهان	- أبحاث من أدب أواخر العهد العثماني في مدينة حمص
٣٤	٧	عبدالكريم اليافي	- ماري هجمي ٠٠ حياتها وأدبها ونشاطها
٣٤	٢٨	صلاح الدين الزعبلوي	- المفاعلة عند النحاة
٣٦/٣٥	٢٢٩	ت : أحمد عبدالكريم	- المجالات الطبية العربية في القرن التاسع عشر عند عدنان تكرتي
٣٤	١٢٥	ت : أحمد عبدالكريم	- ملامح سورية في القرن التاسع عشر / القسم الأول /
٣٦/٣٥	١٩٦	ت : أحمد عبدالكريم	- ملامح سورية في القرن التاسع عشر / القسم الثاني /
٣٦/٣٥	٧٧	مخيمر صالح	- ملحمة الراعي النمبري قصيدة الرفض والاحتجاج
٣٣	١٤٦	عادل الفريجات	- من غاب عنه المطرب للشعالي استدراكات وملاحظات
٣٣	١٤٠	موفق نمساني	- من النجوم الفوارب : القاضي الأهدلي
٣٤	٤٧	محمد خير شيخ موسى	- مواطن الخلل والاضطراب في كتاب الأغاني
٣٦/٣٥	١٣٩	فاطمة عصام صبري	- مهد الحضارة الغربية في الشرق الأوسط
٣٣	١٠٣	مسدوح فاخوري	- نجوم بلا شهب : عبدالعزيز البشري
٣٦/٣٥	٤٢	محمد وليد الحافظ	- النحاة العرب وسبلهم في التأليف
٣٣	٣٤	صلاح الدين الزعبلوي	- النحاة ومصادر الأفعال
٣٦/٣٥	٦٨	خليل الموسى	- وحدة البيت في النقد العربي القديم
٣٦/٣٥	١٧٠	سعاد الحكيم	- الولاية الصوفية

الكتّاب

العدد	الصفحة	عنوان البحث	الكاتب
- ١ -			
٣٦/٣٥	٢٣٦	فهرس السنة التاسعة ١٩٨٨ - ١٩٨٩	ارناؤوط ، عبداللطيف
٣٦/٣٥	٢٣٤	أبي عكك ، نعان	ابو عكك ، نعان
٣٤	٥٨	الأعمال الفنية الكتابية الزخرفية	أوغلي ، حسان فلاح
		كشف الضمور ٠٠ في معنى لو	
- ب -			
٣٦/٣٥	١١٧	بركات ، وفيق	بركات ، وفيق
		صفحات مشرقة من تراثنا البحري	
		البنسي ، عدنان	البنسي ، عدنان
		أضواء على أوغاريت والكنعانيين	
٣٣	٧٩	من خلال مكتشفات رأس ابن هاني	
٣٦/٣٥	٩٨	بوبو ، مسعود	بوبو ، مسعود
		الجائزة ٠٠ في التاريخ والتراث اللغوي عند العرب	
- ت -			
٣٦/٣٥	٢٢٩	تكريتي ، عدنان	تكريتي ، عدنان
		المجلات الطبية العربية في القرن التاسع عشر	
- ج -			
٣٤	٨٩	جمعه ، حسين سلمان	جمعه ، حسين سلمان
		رحلة امرئ القيس الى القسطنطينية بين الواقع والخيال	
- ح -			
٣٦/٣٥	٤٢	الحافظ ، محمد وليد	الحافظ ، محمد وليد
		النحاة العرب وسبلهم في التأليف	
٣٤	١٥٠	الحدري ، مصطفى	الحدري ، مصطفى
		رحلة في البحر المقتضب	
٣٦/٣٥	١٧٠	الحكيم ، سعاد	الحكيم ، سعاد
		الولاية الصوفية	

العدد	الصفحة	عنوان البحث	الكاتب
		- د -	
			الدقاق ، عمر
٣٣	١٢٢	- أصداء حطين والقدس في الشعر العربي	
		- ذ -	
			الزعبلاوي ، صلاح الدين
٣٣	٣٤	- النحاة ومصادر الأعمال	
٣٤	٢٨	- المفاعلة عند النحاة	
٣٦/٣٥	٢٧	- التفاعل والمفاعلة عند النحاة	
		- س -	
			سعادة ، جبرائيل
٣٤	١١٢	- حول التعليم في أواخر ريت	
		- ش -	
			شيخ موسى ، محمد خير
٣٤	٤٧	- مواطن الخلل والاضطراب في كتاب الألفاني	
		- ص -	
			صالح ، مخيمر
٣٦/٣٥	٧٧	- ملحمة الراعي النميري « قصيدة الرفض والاحتجاج »	
		- ط -	
			طريفي ، محمد نبيل
٣٦/٣٥	٥٣	- الشعر الجاهلي وقضايا المجتمع العربي القديم	
		- ع -	
			العامل ، عادل
٣٤	١٥٤	- أبو العبر الهاشمي - دادائي من زمن بني العباس	
			عبدالكريم ، أحمد
٣٤	١٢٥	- ملامح سورية في القرن التاسع عشر - القسم الأول -	
٣٦/٣٥	١٩٦	- ملامح سورية في القرن التاسع عشر - القسم الثاني -	
			عصام صبري ، فاطمة
٣٦/٣٥	١٣٩	- مهد الحضارة الغربية في الشرق الأوسط	



العدد	الصفحة	عنوان البحث	الكاتب
-------	--------	-------------	--------

- ف -

٣٣	١٠٣	فاخوري ، ممدوح - نجوم بلا شهب : عبد الميزيز البشري	
٣٣	٦٠	فرزات ، محمد حرب - الساحل السوري بين البر والبحر أو من الأسطورة الى التاريخ	
٣٣	١٤٦	الفريجات ، عادل - من غاب عنه المطرب للشمالبي - استدراقات وملاحظات -	

- ق -

٣٦/٣٥	٨٥	مبارك ، أحمد - الامار التاريخي لنشأة الفكر الفلسفي عند العرب	
٣٦/٣٥	١٠٤	مطلق ، شاكر - تطور الدراسات الغربية لتاريخ الطب العربي	
٣٦/٣٥	٦٨	الموسى ، خليل - وحدة البيت في النقد العربي القديم	
٣٤	١٠١	مير علم ، يحيى - الرباعي المضاعف والثلاثي المضاعف	
٣٤	٦٧	مينو ، محمد محيي الدين - ديوان أبي محجن الثقفي - ملاحظات واستدراقات	

- ن -

٣٣	٨٨	نبهان ، عبدالاله - لمحات من أدب أواخر العهد العثماني في مدينة حمص	
٣٣	١٤٠	نفساني ، موفق - من النجوم الفوارب : القاضي محمد أديب الأهدلي	

- ي -

٣٣	٧	اليافي ، عبدالكريم - سمات العلم والتعليم في الحضارة العربية الاسلامية	
٣٤	٧	- ماري عجمي ٠٠ حياتها وأدبها ونشاطها	
٣٦/٣٥	٧	- حافظ الشيرازي والتراث العربي	
٣٦/٣٥	٦٢	اليقوبوي ، محمد - زيد الخيل الطائفي	

٤٧٧٤٧

تاريخ ٢٨/١٢/١٣٨٨