





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
مركز تحقیقات فقه و حقوق اسلامی

# التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العددان: (83-84) - (جمادى الآخرة) - 1422هـ - أيلول (سبتمبر) 2001 - السنة الحادية والعشرون

رئيس التحرير  
د. محمود الريداوي



المدير المسؤول  
د. علي عقلة عرسان

مركز تحقيق أمانة التحرير

جمانة طه

هيئة التحرير

محمود فاخوري

د. وهبة الزحيلي

د. محمد زهير البابا

د. علي أبو زيد

زهير حميدان

☐ للمراسلات باسم أمانة التحرير:  
اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق - ص.ب 3230، فاكس: 6117244

E-mail: unecriv@net.sy  
aru@net.sy

البريد الإلكتروني:

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:  
www.awu-dam.org

## شروط النشر

- 1- أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.
- 2- أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3- التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.
- 4- أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة بوعلى وجه واحد من الورقة.
- 5- ألا تزيد عن ثلاثين صفحة.
- 6- أن تراعى علامات الترقيم.
- 7- توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8- يثبت في آخر البحث فهرس للمصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام - تح. محمود شاكر - القاهرة - مط. المنلي - ط3، 1974م).
- 9- يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
- 10- يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
- 11- تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
- 12- لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.
- 13- الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبر عن آراء كتابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
- 14- مترقيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

## الإشتراك السنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300 ل.س أو (15) دولار أميركي
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولار أميركي
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولار أميركي
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولار أميركي
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

## المحتوى:

ص

..... أفغانستان الوجه الآخر.....

د. محمود الربداوي 7

### الموضوعات:

..... مفهوم الأمة في الشعر الإسلامي والأموي.....

د. محمود كحيل 11

..... مفهوم الحب عند الرافعي.....

ياسر عبد الرحيم 27

..... جماليات التركيب بين الشعر والنثر في التراث البلاغي والنقدي.....

د. أحمد محمد ويس 43

..... التحامق في الشعر الملوكي.....

د. محمد عبد القادر أشقر 55

..... قراءة في لاميات الأمم.....

د. محمود الربداوي 88

..... التشريع والقانون الفيزيائي: قراءة في التراث الإسلامي العلمي عند توبي أ. هاف.....

محمد وائل بشير الأتاسي 124

..... المحدث أبو يعلى الموصلي.....

د. عبد الستار حمدون أحمد 145

..... أثر أبي العربي في نظر ابن العماد الحنبلي.....

محمود الأرنؤوط 151

..... معارج الحب ومدارج في مزدوجة أبي العباس المقري الأندلسي.....

د. حبيب المونسي 162

..... أديرة القدس الشريف.....

عبد اللطيف خطاب 177

..... المشتشرق لويس ماسينيون: ماله وما عليه.....

عبد الرزاق الأصفر 185

..... اكتشاف رسم لأحد سيوف النبي.....

د. غسان حلال 195

- من أعلام التراث شمس الدين البرماوي: حياته وآثاره.....  
 200 محمد عدنان قيطاز
- "جبل التوباد" الإبداع على الإبداع.....  
 213 عبد الكريم محمد حسين
- المتنبي والموقف الصعب.....  
 229 محمد كمال
- نظرية علم اللغة التقابلي في التراث العربي.....  
 242 د.زيدان علي جاسم
- موقف الإمام أحمد بن حنبل من التصوف والصوفية.....  
 252 أسعد الخطيب
- أثر أبي علي الفارسي في جهود ابن سيده النحوية.....  
 266 د.ناديا حسكور
- كتاب تبصره أرباب الألباب: تحقيق كلود كاهن،.....  
 280 عرض: واصف باقي
- نظرات في كتاب سيبويه.....  
 288 ماهر عباس جلال
- أخبار التراث.....  
 299 أمينة التحرير



## أفغانستان . الوجه الآخر

### الوجه التراثي

د. محمود الربدواي

تخلو وسيلة من وسائل الإعلام، سواء المرئية أم المسموعة أم المكتوبة،  
**لا تكاد في هذه الأيام، وحتى في الأشهر والسنوات القليلة المنصرمة، من خبر**  
**أو تحقيق أو تعليق عن هذا البلد القصي عنا الواقع في آسيا الوسطى، المسمى أفغانستان.**

وتلتقي كل هذه الوسائل حول قاسم مشترك واحد، وهو الحديث عن ويلات الحرب ومناظر  
القتل، ومشاهد التشريد والدمار الذي يلحق بهذا البلد الآن، من جراء القصف المتلاحق الذي بلغ  
وزن القذيفة الواحدة فيه ما يزيد عن سبعة أطنان، تلقى على المدن والقرى والأهداف المدنية  
والعسكرية، ولا تنسى الجبال والكهوف، فتترك أشلاء الرجال مختلطة بأشلاء النساء وجثث الأطفال  
وحطام المنازل.

وإذا صممت وسائل الإعلام عن حديث الحرب فإنها تتحدث عن الواقع الاجتماعي السيئ،  
والواقع الاقتصادي المزري لذلك البلد، نتيجة تتابع السنوات العجاف التي وسمت البلاد بسمة القحط  
والجفاف. والواقع الثقافي المتراجع نتيجة سياسة التربية والتعليم، ونتيجة التثبث بقيم تجاوزها  
عصرنا، ورفضتها مدينتنا. هذا هو الوجه الكئيب البائس الذي تعيشه أفغانستان كما تصوره وسائل  
الإعلام العالمية المعاصرة، وتتابعها عليه، بسذاجة، وسائل الإعلام العربية، وما أكثرها في الربع  
الأخير من القرن العشرين، هذه الوسائل التي غسلت أدمغتنا من كل خلفية زاهية مشرقة، لتغرس  
مكانها صوراً مرعبة ورؤى مفزعة، سداها ولحمتها التخلف و(بعبع) العصر الذي أرادوا أن يقنعوا  
الناس به المسمى بـ"الإرهاب".

أما حقيقة صورة أفغانستان خلال أربعة عشر قرناً خلت فقد كانت صورة مغايرة تماماً للصورة  
الكئيبة السابقة، كانت صورة مشرقة زاهية، شاركت فيها أفغانستان في ركب الحضارة الإنسانية،  
وقدمت الكوكبة ثلو الكوكبة من رجالات الفكر والعلم والفلسفة والفقهاء والاجتماع والاقتصاد والطب،

منذ أن دخلها الجيش العربي في فترة مبكرة بقيادة الأحنف بن قيس التميمي سنة 22هـ، الموافقة لسنة 642م، في خلافة عمر بن الخطاب حتى الآن.

ولو عدنا إلى تاريخ أفغانستان، سواء في فترة الفتح الإسلامي حتى الخلافة العباسية، أم في فترات الحقب التي تعاقب الولاة والحكام والقادة عليها، أم في الفترة الصفارية والغزنوية والمغولية، والغورية، والخوارزمية والتمورية والاوزبكية والصفوية، وغيرها، كل هذه الدول كانت تدين بالإسلام، وتسهم في الحضارة العربية.

أما جغرافية أفغانستان، ومدنها كبلخ وهرارة ومزار الشريف وقندهار وكابل وباميان وقندوز وطالقان وخوست وجلال آباد وغيرها من المدن والأقاليم قد أمدت العالم في كل حقل من حقول المعرفة، وخاصة في حقل الدراسات الإسلامية.

فالعلماء الذين يحملون اسم مدينة كـ(هرارة)، واسمها العربي حيرات، يُعدّون بالمنات، فقد ظهر منها أديب وشعراء وفلاسفة، من بينهم أبو الفضل المنذري الذي أحسن في الآداب. وله كتاب (مفاخر المقالة)، وهو معلم منصور الأزهرى، ويعرف المنقولون أن منصوراً الأزهرى المولود في هرة والذي أسره بعض الأعراب عند رجوعه من الحج إلى بيت الله الحرام، واستفاد من الأسر، وتعمق درس اللغة العربية؛ حيث أصبح معلماً مشهوراً ومؤلفاً، ومن آثاره الكثيرة القاموس المشهور (تهذيب اللغة).

ومن هرة أبو المظفر الهروي وهو نحوي وأديب مشهور، وأبو الحسن الهروي وهو نحوي ولغوي وخطاط مشهور بالخط العربي، وفي زمن الغزنويين في القرن السادس أصبحت اللغة الفارسية لغة الشعراء والأدباء والعلماء، ولكن الكثير منهم ظلوا يؤلفون بالعربية، ومنها أبو الفضل محمد بن الحسن البيهقي، الذي عاش في حاشية الأمير محمود الغزنوي، وكتب تاريخ الغزنويين المشهور، وألف أشعاراً ومؤلفات عربية. أما شيخ الإسلام عبد الله الخزرجي الأنصاري الهروي، فقد ولد قرب هرة وتوفي فيها، وهو من أشهر مؤلفي التصوف الذين صدرت عنهم التصوف إلى الوطن العربي، ونشر شعراً ونثراً عربياً وفارسياً.

والعلماء الذين يحملون اسم (بلخ)، لا يقلون عن علماء هرة، منهم سعيد بن مسعدة البلخي المعروف بالأخفش الأوسط، وهو نحوي كبير استدرج علي الخليل بن أحمد الفراهيدي البحر السادس عشر الذي سماه (الخبب)، وكانت قرب بلخ أسرة البرامكة التي كان لها دور كبير في الدولة العباسية، وتأثير كبير في الآداب العربية، وكان من بلخ عمرو بن عبّيد المفكر المشهور الذي أسس فرقة المعتزلة مع واصل بن عطاء.

وما لنا نعدّد هؤلاء الأعلام، وما قدّموه للفكر العربي من مؤلفات، وعندنا من أفغانستان عمالقة، كل في باب من أبواب العلم والمعرفة، وقدّموا للإنسانية مصنفات ما زالت إلى يوم الناس هذا مصادر للمعرفة العالمية المتخصصة كابن سينا وهو في الطب والفلسفة، أشهر من أن نعرّف به في أسطر في هذه الافتتاحية. وكالبيروني صاحب الكتب التي تركت بصماتها على المعرفة الإنسانية

في الشرق العربي وفي شبه القارة الهندية، أضف إلى هذين العملاقين أبا حنيفة النعمان صاحب المذهب الحنفي الذي ولد جدّه في كابل العاصمة الأفغانية الحالية.

أما إذا انتقلنا إلى رصد أعلام الشعر العربي من ذوي الأصل الأفغاني فعندنا كوكبة من كبار الشعراء المرموقين في تاريخ الشعر العربي (كبشار بن برد ذي الأصل الطخارستاني)، ونعلم أنه لا يخفي أصله العجمي هذا، بل يتبجح به فيقول:

ألا أيها السائلني جاهداً  
لتعرفني، أنا إلف الكرم  
نمت في الكرام بني عامر  
فروعني، وأصلي قریش العجم

ومثله في الأصل الأفغاني (الحسين بن الضحاك - الخليع) ومروان بن سليمان الخراساني، والعباس الخراساني، وعلي العكوك، ومروان بن محمد (الشعمق)، الخراساني، وعلي بن الجهم، ويلحق بذلك ثلّة من أساطين النثر العربي والتصوف كبديع الزمان الهمداني، وإبراهيم بن أدهم، وشقيق البلخي، والفضيل بن عياض الخراساني، وبشر الحافي وغيرهم كثير... تحدث عنهم (كارل شتولز)، Carle Schtoles في بحث في مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق، وألف عنهم وعن الأدباء أمثالهم (محمد أمان صافي) كتابين مفضلين عن الفكر والأدب في أفغانستان.

وإذا كانت أسماء هؤلاء الأعلام، ومئات أخرى مثلها من الأسماء الأفغانية قد غابت عنا ونسيناها ونسينا ما قَدَّمَتْهُ للحضارة من إسهام؛ نظراً لبُعد العهد بيننا وبينهم، فإن جيلنا الحاضر ما زال يذكر أولئك الأفغان الذين قدّموا إلى البلاد العربية (فتعرّبوا) فسَمَّهم، بحق، التسمية التاريخية الصحيحة، التي تُكرّم عليها اللغة: (الأفغان العرب) كجمال الدين الأفغاني، وعبد الحكيم الأفغاني، ومحمد عالم الأفغاني، وسعيد الأفغاني، فهؤلاء وأمثالهم يمثلون الهجرة المضادة التي قامت بها القبائل العربية من شبه الجزيرة العربية أيام الفتح العربي لأقاليم آسيا الوسطى، أيام وطنت جيوش المسلمين أرض خراسان وجبال الأفغان، وتبعتهم أسرهم، فاستوطنوا مزار الشريف، وكابل، وقندهار، وسمّ هذه القبائل العربية التي (تأفغنت) بالاسم التاريخي الحقيقي لها: (العرب الأفغان)، ودَعَكَ من المفاهيم والمصطلحات اللدنة المزيفة التي تلقنك إياها وسائل الإعلام المشبوهة، التي تدسّ السمّ بالدم، فتطلق مصطلحات مشوهة يروج لها أولئك القابعون في الأقيسة إن في الشرق الأوسط أو وراء المحيط الأطلسي، ويسوقونها بوسائل الدعاية الجذابة كالتلفاز (والانترنت).

فكل عربي متقف يعرف جمال الدين الأفغاني (محمد بن صفدر الحسيني)، الذي كان فيلسوف عصره، صاحب نظرة ثاقبة وبصر بعيد المدى، كان أحد الرجال الأفاضل الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة، ولد في أسعد آباد، ونشأ بكابل، وتلقى العلوم العقلية والنقلية، وسافر إلى الهند عام 1273هـ، وعاد إلى وطنه فأقام بكابل، وانظم في سلك رجال الحكومة في عهد (دوست محمد خان) ثم رحل ماراً بالهند ومصر إلى الأستانة، فجعل فيها من أعضاء مجلس المعارف، وفي سنة 1288 فقصده مصر، فنفخ فيها روح النهضة الإصلاحية، وتلمذ له نابغة مصر الشيخ محمد عبده، وكثيرون، وأصدر أديب اسحق، وهو من مردييه جريدة (مصر)، فكان جمال الدين يكتب فيها

بتوقيع (مظهر بن وضاح)، أما منشوراته بعد ذلك فكان توقيعه على بعضها: (السيد الحسيني)، ونفته الحكومة المصرية، فرحل إلى حيدر آباد، ثم إلى باريس، وأنشأ فيها جريدة (العروة الوثقى) مع الشيخ محمد عبده، وأقام في العاصمة الروسية (بترسبرغ) ومكث قليلاً في ميونيخ بألمانيا، حيث التقى بشاه إيران، فسافر إلى إيران بدعوة الشاه، ثم ضيق عليه، فاعتكف في أحد المساجد يكتب إلى الصحف مبيّناً مساوئ الشاه، محرّضاً على خلعه، وخرج إلى أوروبا، فنزل بلندن، فدعاه السلطان عبد الحميد إلى الأستانة، فذهب وقابله، وتوفي بالأستانة، وكما قيل بأنه دُس له السم، ونقلت رفاته إلى أفغانستان سنة 1363، وكان ملماً باللغات العربية والأفغانية والفارسية والسنسكريتية والتركية وتعلم الفرنسية والإنكليزية والروسية. له عدة كتب أشهرها تاريخ الأفغان، ومن أراد المزيد عن حياته، فليرجع إلى مصادر الزركلي في الأعلام.

أما عبد الحكيم الأفغاني القندهاري، فهو فقيه حنفي، سكن دمشق، وتوفي فيها، كان يأكل من عمله، ولا يقبل من أحد شيئاً، فعرف الناس فضله، فقبلوا على تلقي الفقه والحديث عنه، له شروح تدل على علم وتحقيق، أما محمد عالم الأفغاني فهو من المفكرين الذين حفلت بكتاباتهم مجلة (المنهل) باكورة المجلات في المملكة العربية السعودية، التي كان يصدرها الأستاذ عبد القدوس الأنصاري في جدة وخلفه أولاده في إصدارها إلى الآن.

وأما الأستاذ سعيد جان الأفغاني، فهو أستاذ أجيال من خريجي كلية الآداب في جامعة دمشق، هذه الكلية التي شغل منصب العميد فيها. له من المؤلفات ما يربو على العشرين في النحو، وعلم العربية والثقافة الإسلامية، سكن دمشق، وأمضى السنوات الأخيرة من عمره في مكة وتوفي فيها.

فهل بعد هذه الصورة التي حاولت أن أرسم لك بعضاً منها عن أفغانستان تستحق: أن تُنحى من خريطة الكرة الأرضية، كما قال بعض زعماء العالم الناقمين عليها؟.

وهل بعد هذا تظل الصورة التي أراد لها من (في نفوسهم مرض)، مشوّهة كنيبة بانسة؟ وأهلها متخلفون، خارج إطار حضارة القرن العشرين، كما قال آخرون من منافقي الأمم؟..

افتح صفحة (الانترنت) على أفغانستان، إن شئت باللغة العربية أو باللغة الإنكليزية، فإنك واجد أن صحراء أفغانستان وجبالها تبيض فوق ثروة بكر من المعادن، وفوق بحر زاخر من النفط والغاز ومشتقاتهما، وأظن أن هذا هو الحافز المغربي الذي دفع المغامرين لقطع المحيطات ليكون لهم موطئ قدم بالقرب من بحر قزوين.

رئيس التحرير

## مفهوم ((الأمة))

### في الشعر الإسلامي [الأموي]

د. محمود كحيل (1)

لم تكن كلمة "الأمة" تتردد على السنة العرب قبل الإسلام بالقدر الذي أصبحت شائعة به بعد ظهوره، فاكتملت مدلولاً جديداً، يعبر عن الجماعة التي ارتضت الإسلام ديناً، ورابطة اجتماعية عقائدية تصل بين أفرادها.

وكانت المدينة "يثرب" المهد الأول، الذي تكونت فيه تلك الجماعة "الأمة"، فقد حرص النبي عليه السلام بعد هجرته إليها على إرساء البنى الاجتماعية المتينة، القائمة على أسس مستمدة من المفاهيم الدينية الجديدة، لكي يكفل بذلك اجتماع المؤمنين من حوله، ويرسخ التثام العرب المسلمين في وحدة قوية متماسكة، تكون بديلاً صالحاً من النظم القبلية السائدة: القائمة على العصبية والأعراف المختلفة، المتناحرة فيما بينها.

وقد استطاع النبي عليه السلام (أن يكون في المدينة جامعة موحدة على أساس الدين، من حيث أنها "أمة الله"... وقد أعان النبي صلى الله عليه وسلم على تحقيق ذلك وجود جماعة المسلمين الأولين.. (1)، مستهدياً في إقامة صرح هذا النموذج الجماعي الكبير الواحد بهدي القرآن الكريم الذي أوضح المفهوم الجديد للأمة.

وقد وردت كلمة "الأمة" - بصيغة المفرد - في القرآن الكريم حاملة معاني عدة، منها: الوقت والحسن (2)، والإمام، الذي يعلم الخير، ويهدي إلى الحق (3)، والطريقة المتبعة (4)، والجماعة من الناس، على الإطلاق (5)، والجماعة من الناس، المتفقة على دين واحد (6)، والجماعة الجزئية من أهل دين معين (7). وهذه المعاني المختلفة في مؤداها، المتفقة في جوهرها، لكلمة "الأمة"، يتفاوت استعمالها، فمنها ما هو جانبي محدود، ومنها ما هو أصلي، تنفرع عنه معانٍ مقاربة (8)، وثمة آيات قرآنية كثيرة (9)، جاءت فيها لفظة "الأمة" بمعنى الجماعة من الناس، الذين ينهجون طريقة واحدة في

(1) مدرس الأدب القديم في كلية الآداب بجامعة حلب.



بحول دون التعرف إلى تنامي هذا المفهوم في الشعر عبر المراحل التاريخية، ومدى التزام الشعراء به أو تخليهم عنه.

### مفهوم "الأمة" في الشعر الإسلامي:

ربما كان الشاعر أبو قيس بن الأسلت (14) من أوائل الشعراء الذين رأوا أن الجماعة العربية تمثل أمة من الناس، لها خصائصها المميزة، فقد كان هذا الشاعر يحب قبيلة قريش والقريشيين، ويقدم عندهم السنين. وبعيد بعثة النبي عليه السلام ودعوته قومه إلى الإسلام، وما كان من إلحاقهم الأذى به وبصحابته، استشعر أبو قيس ما كان يعاني النبي وأصحابه من أذى القريشيين، ورأى في صنيعهم تنكراً لمكارم الأخلاق، وانتهاكاً للحرم، وداعية إلى القتال والحرب، فأنشأ قصيدة يذكر فيها فضل القريشيين وأحلامهم، ويذكرهم ببلاء الله عندهم، ودفعه الفيل وكيدهم، ويأمرهم بالكف عن النبي عليه السلام، وفيها يقول (15):

أَعِيدَكُمْ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ صُنْعِكُمْ      وَشَرِّ تَبَاغِيكُمْ، وَدَسِّ الْعِقَابِ  
 وإظهار أخلاق، ونجوى سقيمة      كوخز الأثافي وقفها حق صائب (16).  
 وَقُلْ لَهُمْ، وَاللَّهُ يَحْكُمُ حَكْمَهُ:      ذَرُوا الْحَرْبَ تَذْهَبْ عَنْكُمْ فِي الْمَرَاجِبِ (17).  
 متى تبعثوها تبعثوها دميمة      هي الغول للأقصنين، أو للأقارب (18).  
 تُقَطِّعْ أَرْحَامًا، وَيُهْلِكْ أُمَّةً      وتسبرى السديف، من سنام وغارب (19).

ومما لاشك فيه أن الشاعر أبا قيس ~~ملكك~~ ملكك الشاعر الجاهلي (زهير بن أبي سلمى)، في كرهه للحرب، وتغييره الناس منها، ودعوته إلى السلام والوئام (20). وفضلاً عن هذا يحذر أبو قيس القريشيين من شر البغي، بعضيم على بعض، وظلم ذوي قرباهم. وهو يعني بذلك النبي عليه السلام. وأصحابه من القريشيين، فهو لا يجد فيما يدعو إليه النبي أمراً يستحق العقاب، لأنه لا يدعو إلا إلى الخير والحق والهدى. وما يفعله القريشيون ضده قد يقود إلى التباغض، وسل السيوف، وقيام الحرب الذميمة، التي لا تأتي على شيء إلا أهلكته، وحسبها شراً أنها تهلك الأمة، أو تترك فيها صدعاً يهدد وحدتها، ويضعفها زمناً طويلاً.

على أننا لا نريد أن نحمل الأبيات أكثر مما تحتمل من التأويل، ولا ريب أن الشاعر لم يكن يعي تماماً ما أصبحت توحى به كلمة "الأمة" عند المسلمين فيما بعد. ولا يتعدى قصد الشاعر قريشاً، والقبائل المحيطة بها، وربما قصد بالأمة القبائل العربية كافة، ونحن نميل إلى ذلك، لأن نظرة أبي قيس لم تكن يدافع العصبية لقريش أو لغيرها، وإنما هي عصبية لكل العرب، ولكل إنسان يحب أن يعيش في سلام وأمن، وإلا لما عاتب قريشاً هذا العتاب، وتلوم فعلها على هذا النحو. ولا يمكننا أن نرجح استفادة الشاعر من مفاهيم إسلامية عن "الأمة"، كما أننا لا ننفي ذلك مطلقاً، فربما كان قد تراسى إلى سمعه بعض من آيات القرآن الكريم، أو أحاديث النبي عليه السلام، عن الأمة الواحدة،

وعن مبادئ الإسلام التي تدعو إلى الوحدة الدينية، ونبذ العصبيات.

وإذا كنا لا نستطيع أن نرجح ذلك في شعر أبي قيس بن الأسلت فإن الأمر يختلف عنه مع الشاعر كعب بن مالك، الذي تبنى قضية الدعوة الإسلامية، والتزم بمبادئها، وأمضى حياته في المناقحة عنها، وعن النبي عليه السلام، وأدرك من المفاهيم الإسلامية الشيء الكثير. ونستطيع أن نعدّه أول شاعر إسلامي أشار إلى مفهوم "الأمة"، الديني والاجتماعي، ومن وجهة النظر الإسلامية، إذ وجد في النبي عليه السلام الرجل العظيم، الذي تمكن من توحيد قبائل العرب وأحيائها في كيان جديد، هو الأمة، فهو يقول عنه(21):

لَمِ الْإِلَهَ بِهِ شَعْبًا، وَرَمَّ بِهِ  
أُمُورَ أُمَّتِهِ، وَالْأَمْرُ مَنَشْرُ(22).

وهذا البيت ينطوي على أكثر من دلالة، أولها أن النبي عليه السلام هو الإنسان الوحيد، الذي اختاره الله من بين خلقه، ليكون عماد هذه الأمة، وأن اجتماع أشتات الناس في أمة واحدة هو إرادة إلهية، تحققت بفضل النبي عليه السلام، وثاني هذه الدلالات أن هذه الأمة الجديدة منسوبة إليه، لأنه جاء بدين، فيه مقومات الوحدة والاجتماع على الحق والخير، فتحدتت بذلك وجهتهم المثلّى في الحياة، بعد أن كانوا شيعاً متفرقة. والدلالة الثالثة: هي أن أمر هذه الأمة واجتماعها في كيان واحد لا يقتصر على الفترة التي شهدت بداية الدعوة، وقيام النبي على أمرها، وإنما هو مستمرٌ لا يتوقف، مادام هذا الدين ينتشر بين الناس، ويبلغه حاملوه إلى أمم الأرض.

وتجلى المفهوم الإسلامي الجديد لكلمة "الأمة" في رجز شاعر فارس مسلم، افتخر بصنيع الحارث بن الصمّة(23) البطولي، وبوفائه لعقيدته ودينه، والقيام بالمهمة التي أوكلها النبي عليه السلام إليه مع أصحابه، فقال(24):

يَا رَبِّ إِنْ الْحَارِثَ بْنَ الصَّمَّةِ      أَهْلُ وَفَاءٍ، صَادِقٍ، وَذِمَّةِ  
أَقْبَلْ فِي مَهَامِيهِ، مَلِمَّةِ      فِي لَيْلَةِ ظُلْمَاءٍ، مُذَلِّمُهُ(25).  
يَسُوقُ بِالنَّبِيِّ هَادِي الْأُمَّةِ      يَلْتَمِسُ الْجِسْنَئَةَ فَيِمَا ثَمَّةِ

فالحارث كان يسعى في تبليغ دين الله إلى أهل نجد، امثالاً لأمر النبي. وعبارة "هادي الأمة" تشير إلى فهم الشاعر العميق لجوهر رسالة الإسلام، التي قام بنشرها الرسول عليه السلام، ومن غاياتها توحيد القبائل العربية والشعوب الأخرى، وتكوين أمة واحدة تدين بدين واحد، وتسعى إلى تحقيق هدف واحد.

ولما لحق النبي عليه السلام بالرفيق الأعلى استشعر المسلمون عظم المصيبة بفقد النبي، موحد العرب، وهادي الناس إلى سبيل الحق والرشاد، وكان حسان بن ثابت من أوائل الشعراء الذين عبروا عن هذا الفقد، فقال(26):

تَاللَّهِ مَا حَمَلَتْ أُنْثَى وَلَا وَضَعَتْ  
مِثْلَ الرَّسُولِ، نَبِيَّ الْأُمَّةِ الْهَادِي







وتنوّلى صيحات بعض الشعراء بتوالي الأحداث الجليّة، التي عصفت بمصير الأمة، وفرقت أبناءها شيعاً وأحزاباً، يكدى بعضهم لبعض، أو يقتله بدعاوى ليست من الإسلام في شيء.

وكانت صرخات الشعراء تتم على إحساس بخطورة الأحداث الجارية، على مستقبل الأمة كلها. ومن ذلك قصيدة للشاعر عوف بن عبد الله بن الأحمر رثى بها الحسين بن علي، الذي كان مقتله على أيدي أتباع الأمويين مثاراً للنقمة والسخط، ليس من شيعة والهاشميين فحسب، وإنما من جميع أبناء الأمة الإسلامية، ومنها قوله (37):

فَيَا أُمَّةً تَاهَمَتْ وَضَلَّتْ سَفَاهَةً  
أَتَيْبُوا، فَارْضُوا الْوَاحِدَ الْمُتَعَالِيَا

فهو يخاطب جميع أفراد الأمة الإسلامية أن يتقوا الله في أنفسهم، وفي أمّتهم، وأن يحافظوا على وحدتهم، واجتماعهم تحت راية واحدة.

### مفهوم الأمة في الشعر الأموي:

كان من بين الشعراء الذين ذكروا الأمة أو أشاروا إليها في أشعارهم من ربط مصيرها بمصير الخليفة؛ عند الأمويين والزيبريين، وبمصير الإمام عند الشيعة. ذلك أن كل حزب أو فريق من هؤلاء كان يرى في صلاح رجل الأمة الوحيد صلاحها، وفي مقتله ضياعها وتشتتها، فهو رمز وحدتها، وحامي حقيقتها، وباني مجدها، ومن الشعراء الذين عمقوا هذا المفهوم شاعر الأمويين عدي بن الرقاع العاملي، الذي كان من الموالين لهم، والمدافعين عنهم، ففي قصيدة له في مديح الوليد بن عبد الملك يقول (38):

وَلَقَدْ أَرَادَ اللَّهُ إِذْ وَاكَّهَهَا  
مِنْ أُمَّةٍ إِصْلَاحَهَا وَرِشَادَهَا

وفيه يقول (39):

هُوَ الَّذِي جَمَعَ الرَّحْمَنُ أُمَّةً  
عَلَى يَدَيْهِ وَكَانُوا قَبْلَهُ شِيْعَا

ولاشك أن ابن الرقاع لا يقصد بالأمة الأمويين والموالين لهم وحدهم، وإنما يشمل قوله جميع المسلمين، لأن الخليفة الأموي في نظره هو خليفة لكل المسلمين، سواء أكانوا من الخاضعين له أم من المعارضين:

وحيثما تولى أشرسُ بن عبيد الله خراسان لهشام بن عبد الملك – وكان فاضلاً خيراً، ويسمى الكامل لفضله – قدم إلى خراسان ففرح به المسلمون، وكثروا ابتهاجاً بقومه، وقال رجل منهم: (40)

لَقَدْ سَمِعَ الرَّحْمَنُ تَكْبِيرَ أُمَّةٍ  
عِدَاةٍ أَتَاهَا مِنْ سَلِيمٍ إِمَامُهَا

إِمَامٌ هَدَى، قَوَى لَهُمْ أَمْرَهُمْ بِهِ  
وَكَانَ عَجَافاً مَاتَمَحُ عِظَامُهَا

ويجري شعراء الشيعة على نمط مشابه في مديح أمّتهم أو رثائهم، فيخلعون عليهم من الصفات



بمرضسي السياسة هاشمياً  
وليثناً في المشاهد، غير نخس  
يقيم أمرها، ويذب عنها  
يكون حياً لأمته ربيعاً (50)  
لتقويم البرية مستطيعاً (51).  
ويسترك جذبها أبداً مرعياً

ولا شك أن الكميّ لا يعني بالأمة أتباع علي بن أبي طالب والموالين له من الشيعة، وإنما يقصد عموم أفراد المجتمع الإسلامي، بل إنه يتجاوز المسلمين إلى جميع الناس. فالإمام المهدي الذي يعدد الكميّ صفاته وأخلاقه بمقدوره تقويم البرية قاطبة، بما أوتي من علم وتقوى، وسياسة وتدبير، بحيث يستطيع إقامة الحق ونشر الخير بين الناس جميعاً، ولا سيما بين أبناء الأمة الإسلامية، ولعل الأبيات التالية توضح بجلاء مفهوم الأمة الإسلامية كما يراه الكميّ، الذي لا يختلف عما ذكرناه في بداية هذه الفقرة، فهو يتسع ليشمل جميع المسلمين، هاشميين وغير هاشميين، ولا يشدّ عنهم سوى أفراد البيت الأموي الحاكم، الذي يصفهم الشاعر بالمتكبر لأحكام الإسلام وتعطيلها، وإقبالهم الشديد على الدنيا، والتعسف في الحكم والسياسة، مما يجعله يستصرخ ضمائر أبناء الأمة كلها لكي تهب من رقدتها، وتندبر أمرها، وتسعى إلى صلاحها ورشادها، وتكشف الجور عنها، وتنبه إلى مصيرها، فيقول (52):

ألا هل عم في رأيه متأمّل  
وهل مدبر بعد الإساءة مقبل (53)  
وهل أمة مستيقظون لرشد هم  
فيكشف عنه النعنة المتزمل (54)  
فقد طال هذا النوم، واستخرج الكرى  
مساويهم، لو كان ذا الميل يعدل  
وعظمت الأحكام، حتى كأننا  
على ملّة غير التي ننحل  
كلام النبيين الهداة كلامنا  
وأفعال أهل الجاهلية نفعل  
رضينا بدنيا، لا نريد فراقها  
على أننا فيها نموت، ونقتل  
فتلك ملوك السوء قد طال مكثهم  
فحاتم حاتم العناء المظول  
تجل دماء المسلمين لديهم  
ويحرم طلع النخلة المتهذل

ففي هذه الأبيات - وهي من قصيدة طويلة - يستنهض الكميّ هم أفراد الأمة، ويناشدهم أن يتبصروا أمرهم قبل فوات الأوان، فهو بين خوف مما ينتظر الأمة إذا دامت على حالها، ورجاء بأن تستجمع قوتها، وتنهض من جديد، معيدة سابق مجدها، وماضي عزتها.

وهو بين خوفه ورجائه حريص أشد الحرص على النموذج الجماعي الأمثل للمسلمين، والمتمثل بالأمة الواحدة، فيتلمس ما أصابها من تصدع، ويتبين أسباب الفرقة والتدابير، ويشير إلى النهج القويم لتدارك سوء مصيرها. وصحيح أن لهجة ثائرة تشوب أسلوبه، وانفعالا حاداً ينسرب في خطابه الشعري، وهذا أمر حتمته الظروف القاسية التي أحاطت بكثير من فئات الأمة، ولا سيما تلك التي

عدها الأمويون من المعارضة، وحملوا عليها بجيوشهم يريدون استئصال شأفتها، والقضاء عليها، وربما كان مبعث تلك النقمة وذلك السخط اللذين يميزان نبرة الشاعر في قصيدته ما أصاب الشيعة على أيدي الأمويين من اضطهاد وقسوة؛ ولكن هذا لا يقلل من شأن خطابه الموجه إلى جميع أفراد الأمة، ولا سيما أن فئات أخرى منها أصابها ما أصاب الشيعة من الاضطهاد والظلم، كالخوارج والزبيريين وغيرهم.

وفي شعر الكميّ عامة نجد ببرز نموذج "الأمة" الإسلامية، فتارة يقرن صلاحها وخيرها، بوجود الإمام الفاضل، وتارة ثانية يبصر أبناءها بواقعهم المتردي، ويستثير فيهم انتماءهم الأصيل إلى الإسلام والعروبة، مستهضاً بذلك همهم وقوتهم، ليحافظوا على كيانهم العظيم، الذي بناه آباؤهم وأجدادهم، وضحوا من أجله بأرواحهم، فلا يدعوه عرضةً للأهواء والمصالح الآتية، تعصف به، ولا للولاة الجائرين الفاسدين يهتكون قدسيته، إنه في كل أحواله يمجّد نموذج الأمة الإسلامية الواحدة، ويدعو إلى التمسك به والمحافظة عليه. ولعل خير ما يؤكد ذلك إصرار الكميّ على انتمائه الإسلامي، هذا الانتماء الذي جمع العرب وغير العرب في كيان اجتماعي واحد، كما في قوله يمدح النبي عليه السلام(55):

بك اجتمعتْ أَسَابِنَا بعد فُرْقَةٍ      فنحنُ بنو الإسلامِ، نُدعى ونُنسَبُ

فهذا المعنى الذي نجد أصداءه في معظم شعر الكميّ يدل بلا ريب على عمق وعيه بضرورة الانتماء حول ما أرسى قواعده نبي الإسلام، حينما دعا إلى الانسحاب إلى أمة إسلامية واحدة.

ولم يكن الكميّ بن زيد الشاعر الوحيد الذي استصرخ العرب والمسلمين، لكي يحافظوا على وحدة أمتهم، ويسعوا إلى لمّ شملها، ورأب صدعتها، وإنما نجد صدى صرخاته يتردد في شعر نصر بن سيار(56) وأقواله، التي كان يخاطب بها ضمائر الجماعة العربية الإسلامية، حينما كان والياً على خراسان في أواخر العصر الأموي، فقد تفاقمت دعوات الثورة والانفصال عن جسد الدولة الأموية، وكان من أبرز هذه الدعوات وأخطرها دعوة الموالى إلى إعادة مجد دولتهم الفارسية، التي كانت تمثل لديهم الفردوس المفقود، متخذين لذلك سبيل النقمة على سياسة الدولة، والاستخفاف بكل ما هو عربي من تقاليد وطبائع ومظاهر حياة مختلفة(57). وقد ظلت دولة الأكاسرة الفرس حية في نفوس الموالى، وأملأ يراودهم، ويكاد يتم تحقيقه، وقد تم لهم ذلك فعلاً حينما وجدوا في دعوة العباسيين ضالّتهم، فالتحموا بدعاتها، وساعدوهم، وشاركوهم في الملك فيما بعد(58)، ولما فطن بعض العرب إلى هذا الأمر جعل بعضهم يحذر بعضاً من خطورة المصير المحدق بالعرب والمسلمين، وكان نصر بن سيار من أبرز من تبنى هذه القضية، فراح يناشد القبائل العربية في خراسان أن تقف صفاً واحداً في وجه ما ينتوي الموالى القيام به مع العباسيين؛ معرضين بذلك وحدة الأمة إلى الانقسام والافتتال والدمار. ومن شعره في ذلك قوله(59):

أبلغ ربيغةً في مَرَوٍ وفي يَمَنٍ      أن اغضبوا قسباً ألا ينفع الغضبُ  
ما بالكم تشسبون الحرب بينكم      كأن أهل الحجا عن رأيكم غيبُ

وتتركون عدواً قد أحاط بكم  
لا عرب مثلكم في الناس تعرفهم  
فيمَن تأشَب، لا دين ولا حسب  
ولا صريح موالٍ إن هُم نَسبوا  
من كان يسألني عن أهل دينهم  
فإن دينهم أن تهلك العرب  
قوم يقولون قولاً ما سمعتُ به  
عن النبي ولا جاءت به الكتبُ

فهذه الرسالة التي وجهها نصر بن سيار إلى العرب على اختلاف قبائلهم تبين مدى اهتمامه بقضية وحدتهم؛ ونبذ خلافاتهم، والتخلص من الصراعات الجانبية، والاتفات إلى العدو الحقيقي، قبل فوات الأوان، بعد أن وقف على حقيقة نيات هذا العدو الداخلي، الذي لا هم له إلا إبادة العرب. والشاعر يفرق بين الفرس والدين، إذ يتهمهم بأنهم أعدوا العدة للإجهاد على العرب والقضاء عليهم، وهذا منتهى مرادهم، وغاية غاياتهم.

إن الشاعر إذ يحذر من تفاقم أمر الموالي ضد العرب فإنه في الوقت نفسه يدعو إلى الاعتصام بالعروية والإسلام، ميرزا بذلك ضرورة الحفاظ على النموذج الجماعي المثالي للعرب والمسلمين، والمتمثل في الجماعة الكبرى الواحدة، وهي الأمة العربية الإسلامية.

ولا يمكن أن نفهم من الأبيات السابقة أن الشاعر نصر بن سيار كان يدعو إلى التمسك بالمثال الجماعي العربي فحسب، من غير أن يكون القصد لديه شاملاً مجموع الأمة العربية الإسلامية، ولعل ما يؤكد هذا القول قصيدة ثانية للشاعر، جعلها في رسالة، بعث بها إلى آخر خلفاء بني أمية، مروان بن محمد، يذكر فيها حال أبي مسلم الخراساني، والمدى الذي وصلت إليه دعوته، وتزايد عدد أنصاره والموالين له، استعداداً منه للخروج على الأمويين، وفيها يقول (60):

أرى بين الرمادِ وميضَ جمرِ  
فسبَّان النارَ بالعودينِ تذكي  
فيوشكُ أن يكونَ له ضرامُ  
وإن الحربَ مبدؤها الكلامُ (61)  
فإن لم تطفئوها تجن حرباً  
مشمرةً؛ يشيب لها الغلامُ (62)  
فقلتُ من التعجب: ليت شعري  
أليقسطاً أمسيئة أم نيامُ  
فإن يكُ أصبحوا وتووا نياماً  
فقل: قوموا، فقد حان القيامُ  
ففرى عن رحالكِ، ثم قولي  
على الإسلامِ والعربِ السلامُ

صحيح أن الشاعر وجّه شعره هذا إلى الأمويين، الذين كانوا يحكمون الأمة، وأنه كان والياً لهم على خراسان، ولكن هذا لا يقلل من أهمية هذه الرسالة، الموجهة أيضاً إلى جميع أفراد الأمة، وإذا كان قد خصّ الأمويين فيها بالخطاب فلأنهم القائمون على سياسة الناس وحكمهم، فهم أول من يوجه إليهم هذا النذير الحار (63). وكذلك فإن توجه الشاعر إليهم خاصة لا ينتقص من مدلول الانتماء إلى العروبة والإسلام، الذي يرى فيه الشاعر العماد المتين، والأرض الصلبة، التي تصلح للوقوف

عليها بثبات، والانطلاق منها، في بقظة جديدة، لدرء الأخطار المحدقة بالأمة كلها، فالنداء هو نداء للأمة، على الرغم من تباين أصول أبنائها القبلية، وتعدد أهوائهم السياسية والحزبية، لكي يثوبوا إلى رشدهم، ويلتقوا على كلمة سواء بينهم، تزيل أسباب الفرقة والصراع فيما بينهم، ليبدؤوا من جديد في تشييد صرح كيانهم الجماعي الواحد القوي، متأسين في ذلك بالنموذج الجماعي الأمثل، الذي تحقق إبان الدعوة الإسلامية.

لقد كان نموذج "الأمة" نموذجاً جماعياً فاضلاً مثالياً، عبر عنه الشعراء إبان الدعوة الإسلامية، وصوروه من خلال حديثهم عن الجماعة الإسلامية الأولى، التي حلت محل القبيلة، بمفهومها الاجتماعي العصبي الضيق. وقد أصبحت هذه الجماعة نواة صالحة لكان اجتماعي جديد، صنعه الإسلام، وبدأ ينمو ويكبر في ظله، ليتخذ الشكل المثالي، الذي أراده الله للمسلمين، وهو شكل "الأمة" الواحدة.

وكان نموذج "الأمة" العربية الإسلامية هو النموذج الجماعي الأمثل، الذي تحقق في حياة العرب المسلمين، إبان الدعوة الإسلامية، في العهد النبوي، وصدر عهد الخلفاء الراشدين. وربما كان الشاعر كعب بن مالك أول من أشار إلى مفهوم الأمة الإسلامية في الشعر، مصرحاً بذلك، في حين كان شعراء الدعوة عامة يصورون نموذج الأمة الواحدة، على نحو غير مباشر، من خلال السروح الجماعية التي صدروا عنها، وسادت في شعرهم، وعكست صوراً مشرفة للأحداث، التي أثبتت وحدة هذه الجماعة، وتماسكها وقوتها واتساعها.

وسرعان ما تعرض كيان الأمة إلى الانقسام، فتنبه بعض الشعراء إلى مصيرها المجهول الخطير، منذرسن ومحذرين. وعلى الرغم من أن الكميت بن زيد شاعر الياشميين كان يدعو إلى مبايعة الأنمة الشيعة، ويرى فيهم الرجال الكاملين ديناً وسياسة، مما يؤهلهم للخلافة، شأنه شأن بعض شعراء الأمويين والزيبريين، الذين وجدوا في خلفائهم عماد الأمة، وصلاحها، فإنه كان من الشعراء الذين دعوا أفراد الأمة كافة إلى اليقظة والحذر، واستصرخ ضمائر أبنائها، لكي يهبوا إلى إنقاذها، والمحافضة على كيانها، وتالت صرخات شعرية مشابهة، أطلقها نصر بن سيار، حينما أشرفت الدولة الأموية على الهلاك، والاندثار، لتزايد نفوذ الموالى والعباسيين، وظهور أمرهم، فراح يناشد العروبة في نفوس العرب، على اختلاف قبائلهم، ويذكر المسلمين بإسلامهم وماضيهم المجيد، ويضع أيديهم على موطن الداء فيهم، لعلمهم يستيقظون من جديد.

وفي كل ما تقدم كان النموذج الجماعي المثالي، العربي الإسلامي، الذي تمثل بالجماعة الإسلامية الأولى، ثم بالجماعات التي اتخذت أشكال الأحزاب، وبالأمة عامة، ينوس بين المثال والواقع.

فعلى حين كان نموذجاً مثالياً متحققاً في عهد النبوة وصدر العهد الراشدي، غدا بأخرة من عهد الراشدين عرضة للتداعي والإنهيار، ثم ما لبث أن أصبح مثلاً ينشده طلابه ويسعون إلى إقامته من جديد، بعد أن كان واقعاً نموذجياً حياً.



■ الهوامش والخواشي:

- (1) ابن هشام، 320/1. وانظر، طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، ص 189، وانظر: الأغاني، الأصفهاني 117/17 وما بعدها.
- (15) – السيرة النبوية، ابن هشام، 320/1 – 321.
- (16) – الأثافي: جمع إشقى، وهي المخرز.
- (17) – المراحب: المواضع المتسعة.
- (18) – الفول: الهلاك.
- (19) – تيري: تقطع. والسنديف: لحم السنام. والفارب: أعلى الظهر، والمراد أنها لا تبقى على شيء.
- (20) – لتظر في ذلك (شعر زهير بن أبي سلمى، ص 18-19) قوله:  
 وما الحرب إلا ما علمتم، ونقتم  
 وما هو، عنها بالحديث المرجم  
 متى تبعثوها تبعثوها، ذميمة  
 وتضرم، إذا ضرتيتموها، فتضرم
- (21) – ديوان كعب بن مالك، ص 208، وانظر: ص 174.
- (22) – الشفت: الأمور المتفرقة، رم به: أصلح به أمور الأمة وقد فسد بعضها.
- (23) – قتل الحارث في حادثة (بئر معونة) في شهر صفر سنة أربع للهجرة. انظر حول هذه الحادثة، ومن قتل فيها: السيرة النبوية، ابن هشام، 204/3. وما بعدها.
- (24) – الاستيعاب، ابن عبد البر، 292/1 – 293.
- (25) – متهامه: جمع متهمه، وهي المفازة البعيدة، أو البلد المقفر.
- (26) – شرح ديوان حسان بن ثابت، ص 99، وانظر: السيرة النبوية، ابن هشام، 329/4.
- (27) – انظر حول هذه الغزوة: السيرة النبوية: ابن هشام، 20/4. وما بعدها.

- (1) – دراسات في الحضارة الإسلامية، إبراهيم الشريف، ص 117.
- (2) – كما في قوله تعالى: ﴿وَلَنُنْزِلَنَّ عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾. (سورة: هود) الآية: 8.
- (3) – كما في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. النحل: 120.
- (4) – كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مِّبْتَلُونَ﴾، (الزخرف: 22). وانظر: (المؤمنون: 52).
- (5) – كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعْبُدُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُتَكَبِّرٌ بِهِ﴾، (الأعراف: 164). وانظر: (التقصص: 23).
- (6) – كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، (المائدة: 48). وانظر: (الأعراف: 34)، و(الأنعام: 108).
- (7) – كما في قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، (آل عمران: 104)، وانظر: (الأعراف: 38).
- (8) – انظر: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ناصيف نصار، ص 16، وما بعدها. وانظر: (الموسوعة الفلسفية العربية)، زيادة وآخرون، ص 106. وانظر: مفاهيم قرآنية – محمد أحمد خلف الله – سلسلة عالم المعرفة – العدد 79/، ص 70 وما بعدها.
- (9) – انظر ملحقاً فيه ثبت بالآيات القرآنية الواردة فيها لفظة الأمة: مفهوم الأمة، ناصيف نصار، ص 131، وما بعدها.
- (10) – المصدر نفسه، ص 22-23.
- (11) – نفسه، ص 23.
- (12) – دراسات في الحضارة الإسلامية، الشريف، ص 119.
- (13) – انظر: المصدر نفسه، ص 120، وما بعدها.
- (14) – انظر: حول أخباره وشعره، السيرة النبوية،

- (46) - القَبِيحُ : الحظ والنصيب من الخير.
- (47) - المصدر السابق، ص 49.
- (48) - تَوَاكَلِيًا: وَكَلَّهَا بعضهم إلى بعض. وطبيب  
السداء: العالم بنوائه، ويراد به علي بن أبي  
طالب. والمَتَطَيَّبُ: الذي يطلب علم الطب.
- (49) - المصدر السابق، ص 82.
- (50) - الحَيَا: المطر.
- (51) - النُّكُوسُ: الثَّيْبُ المُقَصَّر.
- (52) - شرح الهاشميات، ص 66، وما بعدها.
- (53) - غَمٌّ: أعمى. والمراد أعمى البصيرة الذي لا  
يترك صالح أمره.
- (54) - النَّعْسَةُ: النوم من النعاس، وهو السنة من  
غير نوم. والمُتَزَمِّكُ: الفاتم.
- (55) - شرح الهاشميات، ص 42.
- (56) - قَانَدٌ وخطيب، وشاعر، تولى خراسان  
للأمويين سنة خمس وعشرين ومئة، وتوفي سنة  
إحدى وثلاثين ومئة. انظر أخباره في تاريخ  
الطبري، 244/7، وما بعدها، 403/7 وما  
بعدها.
- (57) - نيلض بعض الشعراء الموالي بمهمة التقنى  
بأمجاد الفرس، والفخر بهم على العرب، ومن  
أبرزهم إسحاق بن يسار، الذي أشد قصيدة  
مشهورة في مجلس هشام بن عبد الملك يفخر  
فيها بقومه من الفرس، يقول فيها:  
أصلي كريم، ومجدي لا يقاس به  
ولبي لسان كحد السيف مسموم  
أحمى به مجد أقوام ذوي حسب  
من كل فرم بتاج الملك مغموم  
فغضب عليه هشام، وأخرجه نفاذ. انظر الخبر  
والقصيدة: الأغاني، الأصفهاني، 422/4، وما  
بعدها. وانظر: 410/4، وما بعدها. ومن أولئك  
الشعراء يزيد بن ضبئة التقني، انظر شعره في:  
الأغاني، الأصفهاني، 95/7، وما بعدها.
- (58) - انظر حوسل ذلك، تاريخ الشعر السياسي،

- (28) - مأب: اسم مدينة في طرف الشام، من نواحي  
البلقاء.
- (29) - أجباً وفرع: اسما جبلين لطيفين. تُفَرُّ: تطعم  
شيئاً بعد شيء. والعكوف: الطعام الذي يسمنها.
- (30) - مُنَوَّمَات: مرسلات. والسُوم: الريح الحارة.
- (31) - انظر الخبر والشعر: السيرة النبوية: ابن  
هشام، 23-22/4.
- (32) - تاريخ الرسل والملوك، 14/5.
- (33) - الصُّلْبُ: جمع صليب. كُتِبَ: اجتمع بعضه  
إلى بعض.
- (34) - انظر: أمثلة لذلك: الطبري، تاريخه، 386/4  
والمسعودي، مروج الذهب، 382-381/2.  
وانظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، 1/  
145، وما بعدها. و254/1 وما بعدها. وانظر:  
شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه للجبري،  
ص 339، وما بعدها.
- (35) - مروج الذهب، المسعودي، 394/2، ويروي  
الأصفهاني أن هذين البيتين للشاعر عبد الرحمن  
بن الحكم، أشدهما وهو بيكي، حينما رأى قتلى  
قريش يوم الجمل، انظر: الأغاني، 267/13.
- (36) - سرب: السائل العسبر.
- (37) - معجم شعراء المرزبان، ص 126-127.
- (38) - الأغاني، الأصفهاني، 300/1.
- (39) - المصدر نفسه، 299/1.
- (40) - تاريخ الطبري، 52/7.
- (41) - الأغاني، الأصفهاني، 376/21 وما بعدها،  
زهر الآداب وثمر الأناب، الحصري القيرواني،  
66/1.
- (42) - مقاتل الطالبين، الأصفهاني، ص 150.
- (43) - شرح هاشميات الكمي، ص 29.
- (44) - يريد بالوصفي علي بن أبي طالب، وبالبحوي  
عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي، وتُحُوب: قبيلة  
من اليمن نسب إليها.
- (45) - شرح الهاشميات، ص 34.

- المكتبة - التجارية الكبرى، القاهرة.
- (5) - ابن سلام الجمحي (-231هـ)، محمد، 1952 - طبقات فحول الشعراء - شرح: محمود محمد شاكر - دار المعارف، مصر.
- (6) - ابن عبد البر (-364هـ)، أبو عمر يوسف، نون تاريخ - الاستيعاب في معرفة الأصحاب - تحقيق: علي محمد البجاوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.
- (7) - ابن مالك، كعب، 1966 - ديوانه، دراسة وتحقيق: سامي مكي العاني، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة، مطبعة المعارف بغداد.
- (8) - ابن هشام (-218هـ)، أبو محمد عبد الملك، 1995 - السيرة النبوية - تحقيق وشرح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي - الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (9) - أبو الفرج الأصفهاني (356هـ)، علي بن الحسين: 1949-1 - مقال الطالبيين - شرح وتحقيق: أحمد صقر - دار إحياء الكتب العربية.
- 2- 1963 - الأغاني - طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، المؤسسة المصرية العامة، ودار إحياء التراث العربي، القاهرة.
- (10) - الحصري القيرواني (-354هـ)، إبراهيم بن علي، 1953 - زهر الآداب وثمر الألباب - تحقيق: علي محمد البجاوي - دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- (11) - الراعي النميري، عبيد بن حصين، 1964 - شعره - جمع وتعليق: ناصر الحاني - مراجعة عز الدين التتوخي - المجمع العلمي العربي، دمشق.
- (12) - الطبري (-310هـ)، أبو جعفر محمد بن جرير، 1962-1969 - تاريخ الرسل والملوك - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الثانية - دار المعارف، مصر.

- الشايب، ص 270، وما بعدها.
- (59) - تاريخ الطبري، 364-365 وما بعدها.
- (60) - تاريخ الطبري، 369/7، ومروج الذهب، للمسعودي، 240/3.
- (61) - تذكي: تشتعل ويشند ليهيبها.
- (62) - مُشَمَّرَةٌ: مُشْتَدَّة.
- (63) - لم يكن هذا الشعر لتصر بن سيار الموجه لخلقاء بني أمية جديداً في هذا الباب، فقد سبقه إلى ذلك الشاعر الراعي النميري، الذي أرسل رسالة شكوى إلى عبد الملك بن مروان، يبين له فيها حال الرعية، وفساد الرعاة، وظلمهم، وينبئه فيها إلى ضرورة العنل بين أفراد الأمة العربية الإسلامية، انظر قصيدته في هذا المعنى: في شعره، جمع وتقديم: ناصر الحاني، ص 136-137 و142. وانظر قصيدة للشاعر ابن السَّجَف، ينكر فيها ما أصاب المسلمين في يوم الشعب، سنة اثنتي عشرة ومائة، لهشام بن عبد الملك. ومنها قوله يخاطبه:
- وارحمْ، وإلا فهنها أمة دمّرت

لا أنقسن بقتلت فيها، ولا نقل

تاريخ الطبري، 81/7.

...

### ■ المصادر والمراجع

- (1) - القرآن الكريم.
- (2) - ابن أبي الحديد (-655هـ)، عبد الحميد بن هبة الله، 1965 - شرح نهج البلاغة - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الثانية - دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- (3) - ابن أبي سلمي، زهير، 1973، شعره - صنعة الأعلام الشنتمري - تحقيق: فخر الدين قباوة - الطبعة الثانية - دار القلم، حلب.
- (4) - ابن ثابت، حسان، 1929 - شرح ديوانه - ضبط وتصحيح: عبد الرحمن البرقوقي -

(18) - الشايب، أحمد، 1976 - تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني الهجري - الطبعة الخامسة - دار القلم، بيروت.

(19) - الشريف، أحمد إبراهيم، 1981 - دراسات في الحضارة الإسلامية - الطبعة الثانية - دار الفكر العربي.

(20) - نصار، نصيف، 1992 - مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ - دراسة في منلول الأمة في التراث العربي الإسلامي - الطبعة الرابعة - دار أمواج، بيروت.

\*\*\*

#### ■ الدوريات:

(1) - خلف الله محمد أحمد، 1984 - مفاهيم قرآنية - سلسلة عالم المعرفة - العدد 79/ - الكويت.

(13) - الكميت بن زيد الأسدي، 1912 - الهاشميات - شرح: محمود محمد الرافعي - مطبعة شركة التعمن الصناعية، مصر.

(14) - المرزباني (-384هـ-)، أبو عبيد الله محمد، 1960 - معجم الشعراء - تحقيق: عبد الستار أحمد فراج - دار إحياء الكتب العربية.

(15) - المسعودي (-346هـ-)، أبو الحسن علي، 1965 - مروج الذهب ومعادن الجوهر - بعناية: يوسف أسعد داغر - الطبعة الأولى - دار الأندلس، بيروت.

(16) - الجسيوري، يحيى، 1993 - شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه - الطبعة الرابعة - مؤسسة الرسالة بيروت.

(17) - زيادة، معن، وآخرون، 1986 - الموسوعة الفلسفية العربية - الطبعة الأولى - معهد الإنماء العربي.



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم راسدي

## جماليات التركيب

### بين الشعر والنثر في التراث البلاغي والنقدي

د. أحمد محمد ويس (1)

**ظفر** تركيب العبارة عند العرب بما لم يظفر به مثيله عند غيرهم فيما نحسب، ويكفي أن علماً قائماً بذاته هو "علم المعاني" قد خصص لهذا المستوى، وهو علم يبدو أن الغربيين يفتقرون إلى مثله افتقاراً شديداً، وما كان علم المعاني يكون خطيراً ومتيناً لولا أن العربية لها "عبرية" على أناسها نشأ هذا العلم واستقام. والقول بالعبرية سوان حمل في ظاهره كثيراً من الإعجاب والافتتان فإنه يصدق على هذه اللغة. وهننا نتساءل عن بعض مظاهر تلك العبرية في هذا المستوى أين تبتت أكثر ما تبتت؟ الحق أن المرء لا يملك إلا أن يراها قد تبتت في الشعر أكثر ما تبتت؛ فلئن صح أن الشعراء بما وهبوا من طاقات إبداعية هم المبدعون للغة على الحقيقة فإن هذا مؤداه أن الجمال ينبغي أن يلتصق عندهم وفي كلامهم. وقد يكون صعباً أن نعزو لهم اختراع الكلمات على اعتبار أن هذه الكلمات هي من المشاع الذي يستعمله أبناء اللغة شعراء أم غير شعراء، ومن ثم صح القول إن تميزهم لا يكمن في الكلمات بل في طريقة رصف الكلمات وتركيبها.

والحق أن المستوى التركيبي من اللغة أمر التفت إليه القدماء في مرحلة باكورة، وعبر عن ذلك مصطلح "النظم" هذا الذي تداوله النقاد جيلاً بعد جيل<sup>(2)</sup>، ولكنه الأمر ما قد ارتبط بعبد القاهر الجرجاني أكثر مما ارتبط بغيره فكان أن اتخذ أساساً لتحليلاته. ثم إن المصطلح وإن ارتبط في

(1) باحث من سورية.

(2) وقد ألفت فيه بضعة كتب لم يصلنا منها شيء، ولعل أقدمها كتاب للحافظ عنوانه "نظم القرآن" ذكره في كتاب الحيوان 9/1، ومنها كتاب لعبد الله بن أبي داود السجستاني (ت 316هـ) وكتاب لأبي زيد البلخي (ت 322هـ) وكتاب لأبي بكر بن الإخشيد المعتزلي (ت 326هـ)، والكتب الثلاثة عنوانها "نظم القرآن". ذكر ذلك السيد أحمد صقر في مقدمة تحقيقه كتاب الباقلائي: إعجاز القرآن، ط دار المعارف بمصر (د.ت)، ص 10.

ابتداء أمره بالحديث عن إعجاز القرآن فإنه فيما بعد صار آتية عامة يستخدمها النقاد في تحليلاتهم للكلام الأدبي، ولم يكن أمامهم في الغالب إلا الشعر، فهو المحفوظ وهو ديوانهم، بل قد عتوه منخلًا لهم إلى فهم القرآن، وكيف لا وقد كان هذا الشعر كما يقول ابن سلام "علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه"<sup>(1)</sup>. ولمّا كان الأمر كذلك فحريّ به إذاً أن يظل له مكانه المرموق وكذلك كان. وربما يطول بالمرء المقام لو أنه أراد بيان منزلة الشعر عندهم. ولكن الإشارة هنا تغني عن التطويل وإذ ذلك نقول: إن السحابة الأوائل لما بدؤوا في بنائهم النحويّ كان اعتمادهم فيه على الشعر في الغالب الأعم<sup>(2)</sup>. وأما كلام العرب النثريّ، على اختلاف مستوياته، فهو سران كان كالشعر في جواز الاستشهاد به إذا "زواه السقّات عنهم بالأسانيد المعتبرة"<sup>(3)</sup> - لم يحظ مع ذلك بما حظي به صنوه الشعر، ولا ندري لم كان الأمر كذلك.. أفنزعوه إلى ضياع أكثر هذا المنثور لخلوه من الوزن في حين حفظ أكثر الشعر للوزن الذي فيه كما قال الجاحظ<sup>(4)</sup>، أم نعزو السبب مع ذلك إلى أن تعلقهم بالشعر كان أكبر من تعلقهم بالثر، ومن ثم كان الاعتماد عليه في الاستشهاد أكبر...؟.. ربما.. وثمة في هذا الشأن نص أراد فيه صاحبه ابن نباتة أن يعزو للشعر كل فضل فقال: إن "من فضل النظم أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه؛ أعني أن العلماء والحكماء والفقهاء والنحويين واللغويين يقولون: قال الشاعر، وهذا كثير في الشعر، والشعر قد أتى به. [و] على هذا [ف] الشاعر هو صاحب الحجة، والشعر هو الحجة"<sup>(5)</sup>. ولا يخفى ما في هذا النص من مبالغة أدت بصاحبها إلى أن يتجاهل ما سوى الشعر من كلام. وفي هذا ما فيه من تجاهل لحقائق الأشياء، فالشعر مع ماله من كبير المنزلة لم ينفرد بالمنزلة أو بالاختصاص. وهذا ما عتبر عنه علي بن سليمان المعروف بحيدرة اليمينيّ (ت 599هـ) حين قال: "أما الشعر في نفسه فهو الدرجة العليا من الكلام كله بعد الكلام الإلهيّ والكلام النبويّ، فهما فوق كل كلام، وفوق كل ذي فوق لبلاغتهما وشرف المتكلم بهما، وما سوى هذين من كلام العرب فيكون على مرتبتين: عليّهما النظم لما جمع من البلاغة والوزن والتقفية، وسفلاها النثر لتعريه من الوزن والقافية"<sup>(6)</sup>. وحقاً إن الكلام الإلهيّ والكلام النبويّ هما فوق كل ذي فوق بيد أن الاستشهاد بهما لم يطغ على الشعر، وتلك حقيقة لا تنطبق على النحو فحسب،

(1) طغقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة (د.ت) 24/1.

(2) قد يكفي لتبين ذلك نظرات سريعة في كتاب سيويه مثلاً.

(3) السبوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، ضبط وتعليق: أحمد سليم الحمصي، ومحمد أحمد قاسم، ط1 جروس برس 1988، ص45.

(4) انظر: البيان والتبيين، تج: عبد السلام هارون، ط1 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1948، ج1، ص287.

(5) التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تج: أحمد أمين وأحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939-1942، ج2، ص136.

(6) كشف المشكل في النحو والتصريف، ص454 نقلاً عن محمد العبد: الرواية والاستشهاد باللغة، عالم الكتب القاهرة 1972، ص140.

بل هي تَعَمُّ التراثِ البلاغيِّ والنقديِّ في مجمله، فالشعر هو المادة الأكثر غزارة. وطبيعيّ إذاً أن يكون الاستشهاد به أكبر وأعظم، فإذا كان الأمر كذلك فلنا أن نساءل كيف نظر القدماء إلى تركيب هذا الشعر مقارنةً بالنثر...؟! وهو تساؤل لا نحسب أن الباحث يمكنه أن يجيب عنه إلا على نحو مجتزأ. وقبل أن نمضي في تلك المحاولة لا بد أن نشير إلى أن الحديث عن خصائص الشعر التركيبية لا يتم في معزل عن الخصائص الدلالية، ومن ثمة فإن الفصل بينهما ليس إلا فصلاً درسياً؛ لأن التركيب هو الذي يولد الدلالة، وكذلك فإن قسماً غير هين من دلالات الشعر المتميّزة له ارتباط وثيق بطريقة رصف الكلمات بعضها إلى بعض.

بيد أن كثيراً من القدماء عدّوا ما يرونه من اختلاف الشعر في نظمه عن الكلام العاديّ من قبيل الضرورة. وكان هذا الوصف بالضرورة كما يقول إبراهيم أنيس "وصمة وضموا بها الشعر العربيّ عن حسن نية منهم"<sup>(1)</sup>. وكثيراً ما كانوا يعزون سبب هذه الضرورة إلى الوزن والقافية باعتبارها قيداً على نحو ما. ولما التفتوا إلى طبيعة التجربة الشعورية المعقدة لدى الشاعر وما لها من تأثير على أسلوبه.

ويبدو للمرء أن ثمة من العلماء من أدرك ما للشعراء من امتياز. وقد يكفي أن نقرأ كلام الخليل السذي يرى فيه أن "الشعراء أمراء الكلام، يصرفونه أنى شاؤوا ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم"<sup>(2)</sup>. وتصريف الكلام ههنا عنوان كبير تدخل فيه أشياء كثيرة لا بد أن حرية التركيب واحدة من أهمها.

ويبدو أن الجاحظ هو واحد من أولئك القدماء الذين تنبهوا إلى أهمية التركيب، فقد لاحظ مصطفى ناصف "أن الجاحظ يُعولّ في كل مكان من كتاباته على عبارتين أساسيتين هما: الحسُّ الغريب والتركيب العجيب"، وأن تصوّره لفن النثر كان "مختلفاً أتم الاختلاف عن الشعر"<sup>(3)</sup>. ولكن ناصفاً لا يتسع كثيراً في بيان كيف تبدّى هذا الاختلاف، وإن كنا نعتقد أن ملاحظة أبي عثمان الشهيرة في "المعاني المطروحة في الطريق" تقع في صلب هذا الاختلاف. وإذا جاز أن نعيد طرفاً مما قاله والسياق الذي ورد فيه فحينئذ سنجد أن تعليقه على البيتين اللذين حظيا بشهرة في تاريخ النقد العربي بفضله:

لا تحسبنّ الموت موت البلى      فإتما الموت سؤال الرجال  
كلاهما موت ولكنّ ذا      أشدّ من ذلك، لذلّ السؤال

تعليق نابع من إدراكه أن الشعر عالم آخر يختلف عن الكلام على أنحاء عديدة. وقد كان الجاحظ محقاً في نفيه الشاعرية عن قائل هذين البيتين؛ ذلك بأن التركيب الذي بُني عليه البيتان

(1) من أسرار اللغة، ط4 مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1972، ص343.

(2) حازم القرطاجني: منهج السلفاء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، ط3 دار الغرب الإسلامي بيروت 1986، ص143.

(3) محاورات مع النثر العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 1997، ص114.

تركيب فيه كثير من السذاجة التي تولدت من طغيان النثرية والتقريبية المباشرة، ومن ثمة لم يختلف البيتان عن لغة الحديث العادي المباشر. ولعلنا نستطيع أن نستشف ذلك من قول الجاحظ الذي قرّر فيه أن "المعاني مطروحة في الطريق... وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك، فإنما الشعر صياغة، وضرب من النسيج وجنس من التصوير"<sup>(1)</sup>. وليس مما يخفى أن "السبك" و "الصياغة" و "النسيج" مصطلحات ومفاهيم تقع في صميم التركيب.

ولعل الأمر يتضح في نص آخر ذهب فيه إلى أن "الشعر لا يستطيع أن يترجم" ولا يجوز عليه النقل، ومتى حوّل تقطع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب منه لا كالكلام المنثور"<sup>(2)</sup>. وههنا فلا بد أن مفهوم النظم هو شيء آخر غير الوزن، لأنهما مذكوران معاً؛ ولا بد أن معناه هو هذا التركيب الذي يمتاز به الشعر.

على أن في المتقدمين من عدّ لجوء الشاعر إلى التقديم والتأخير والحذف وما إلى ذلك باباً من أبواب الاضطراب إن هو اغتفر في الشعر فإنه لا يغتفر في النثر، يقول ابن المدبر (ت279هـ): "ولا يجوز في الرسائل ما يجوز في الشعر؛ لأن الشعر موضع اضطراب فاعتفروا فيه الإغراب وسوء النظم والتقديم والتأخير والإضمار في موضع الإظهار"<sup>(3)</sup>. فكأن هذا النص يريد أن يجعل التقديم والتأخير ضرباً من سوء النظم، ولعله لما رأى أن هذه الظاهرة تكثرت في الشعر ظن بل قرّر أن "إساءة النظم في التأليف في الشعر كثير"<sup>(4)</sup>، مع أن المتوقع لهذه الكثرة أن تكون مدعاة لابن المدبر كيما يفكر في إيجاد تعليل سانع لها، إذ من غير المعقول أن يكثرت في الشعر التقديم والتأخير الذي ظنه عيباً ثم يظل لهذا الشعر أثره في النفوس وسلطانه الغالب إلا أن تكون الأدواق فاسدة لا تميز بين قبيح وجميل.

ولكننا من طرف آخر يمكننا أن نقرأ في كلام ابن المدبر وجهاً آخر من أوجه التفريق بين الشعر والنثر متمثلاً فيما يراه من حرية التركيب الشعري التي يتحرك بها وفيها والتي لا يريد للرسائل أن تشركه فيها، فله رأى في إشراكها خروجاً عن حدودها المرسومة؛ ولا سيما أنه في سياق حديث عن نوع خاص منها وهو الرسائل الديوانية التي تتسم بطابع رسمي ربما لا تستساغ فيه حذقة الشعر إن صح أن في الشعر حذقة.

ومهما يكن من أمر فقد فات ابن المدبر أن يميز بين أنواع التقديم، وفاته أن يفرق بين ما يحسن منه في الرسائل وما لا يحسن. ومن يقرأ كلامه يظن أن التقديم محظور جميعه، مع أن سببويه رأى قبله أن التقديم ظاهرة أصيلة في لسان العرب يلجؤون إليها عن وعي وإدراك، وهو ما أفصح عنه

(1) الحيوان، تح: عبد السلام هارون، ط1 مطبعة مصطفى البابي الحلبي، تمصر 1938، ج3، ص131-132.

(2) الحيوان 75/1.

(3) الرسالة العذراء، تح: زكي مبارك، دار الكتب المصرية 1931، ص19.

(4) الرسالة العذراء، ص21.





والظرف وما إلى ذلك<sup>(1)</sup>، ورتبة أخرى انفرد الشاعر بالتصرف فيها وهي الرتبة المحفوظة التي عدّ القدماء - خلا بعضهم - التصرف فيها واقعا ضمن ما سموه "الضرورة"<sup>(2)</sup>، وكانت دراستهم لها تعني بجانب الصحة والسلامة النحوية، ولم يلتفتوا في الغالب إلى ما يمكن أن يكون فيها من فن وجمال. مع أنهم لو التزموا بتعريف الضرورة على نحو ما عرفها بعضهم باعتبارها "ما وقع في الشعر دون النثر، سواء كان للشاعر عنه مندوحة أم لا"<sup>(3)</sup> لكانوا أنصفوا الشاعر، وكان ذلك حافظاً لهم كي يلتمسوا السر الذي يدفع بالشاعر إلى أن يسلك في بعض الأحيان سبيل ما سموه الضرورة بالرغم من أن له عنه مندوحة.

وأياً ما يكن الأمر فإن كثيراً من جمال الشعر خاصة والكلام الأدبي عامة يرتد إلى ما في تركيبه وترتيبه من تميز وطفرة بحيث يصبح أن يقال إن النظم في الشعر - قياساً إلى النثر - أقوى وأكثر اتضاحاً.

وكان عبد القاهر قد أقام كثيراً من تحليلاته للشعر على مفهوم "النظم" دون أن تقوته الإشارة إلى "إطباق العلماء على تعظيم شأن [هذا] النظم وتقخير قدره والتتويه بذكره وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه، ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ"<sup>(4)</sup>.

والناظر في كتاب "دلائل الإعجاز" يجد أن مفهوم النظم هو الفكرة المحورية فيه، وهو يقرّر ببادئ ذي بدء "أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب، حتى يُعلق بعضها ببعض، ويبني بعضها على بعض وتُجْعَل هذه بسبب من تلك"<sup>(5)</sup>. ثم هو يربط هذا التعليق بعلم النحو فيقول: "اعلم أن ليس 'النظم' إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها"<sup>(6)</sup>. ومن البديهي أن ربط النظم بالنحو يعني أن التعليق ليس أمراً عشوائياً غير مستند إلى قانون؛ إذ التعليق العشوائي لا يستج عنه إلا هذيان. ولذلك أكد عبد القاهر أن التعليق يجري ضمن ما تسمح به قوانين النحو، وهنا نلاحظ أن كلام الرجل كان يتعلق بالرتب غير المحفوظة ويستبعد ما سمي الرتب المحفوظة. ولئن كان في هذا تقليص لحرية الشاعر فإن ذلك نابع فيما يلوح من اعتقاد عبد القاهر أن مجال التعليق الذي يتبحه النحو للمبدع مجال واسع ورحيب.

(1) أنظر: ابن جني: الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة بيروت (د.ت) 382/2.

(2) وقد ألفت فيها كتب عدة من مثل كتاب: ضرائر الشعر، لابن عصفور، تح: السيد إبراهيم محمد، ط2 دار الأندلس بيروت 1982 وكستانب ما يجوز للشاعر في الضرورة، للقرائى القيرواي، تح: المنحى الكعبي، الدار التونسية للنشر 1971. ولعل أهم دراسة حديثة في الضرورة دراسة محمد حماسة عبد اللطيف: الضرورة الشعرية في النحو العربي، ط1 مكتبة دار العلوم القاهرة (د.ت).

(3) البغدادي، خزانة الأدب، تح: عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي القاهرة 1967، 3/1.

(4) دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ط2 مكتبة الخانجي القاهرة 1989، ص80.

(5) دلائل الإعجاز، ص55.

(6) دلائل الإعجاز، ص81.

ويؤكد عبد القاهر أن الفصاحة هي فصاحة تأليف، وأن هذا التأليف لابد أن يقود إلى معنى، وأن المعنى في تركيب ما لا يمكن أن يظل هو هو في تركيب آخر دون أن يفقد بعض مزاياه وبعض حسنه وزينته. وعبد القاهر في هذا يستهدي بمقولة الجاحظ في الصياغة فينقلها بنصها كما وردت عند صاحبها<sup>(1)</sup>، وبينها عليها فيما يبدو كثيراً مما أتى به فيقول مثلاً: إن "سبيل المعاني سبيل أشكال الخلسي كالخاتم والشنف والسوار، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلاً ساذجاً، لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن أتى بما يقع عليه اسم الخاتم إن كان خاتماً، والشنف إن كان شنفاً، وإن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه. كذلك سبيل المعاني، أن ترى الواحد منها غفلاً ساذجاً عامياً موجوداً في كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الصنَّع الحاذق حتى يُغرب في الصنعة، ويُدق في العمل، ويُبدع في الصياغة"<sup>(2)</sup>.

ويعمد عبد القاهر إلى أن يقابل بين قول الناس: "الطبع لا يتغير" أو "لست تستطيع أن تخرج الإنسان عما جُبل عليه" وقول المتنبّي:

يُرَاد مِنَ الْقَلْبِ نِسْيَانُكُمْ  
وَتَأْبَى الطَّبَاعُ عِلْسِي السَّنَائِلِ

فيرى في قول الناس "معنى غفلاً عامياً معروفاً في كل جيل وأمة" في حين أن قول المتنبّي قد خرج في أحسن صورة، وتحول جوهرة بعد أن كان خرزة، وصار أعجب شيء بعد أن لم يكن شيئاً<sup>(3)</sup>. وما يلاحظ هنا أن عبد القاهر يقف عند حدود التدقيق ومجرد الإحساس بالجمال من دون أن يعلل السر من وراء ذلك الجمال الذي رآه في قول المتنبّي، ومن دون أن يكشف شيئاً من تلك الفروق التي ارتفعت بقول المتنبّي عن أن يكون غفلاً عامياً.

ويرى عبد القاهر أن لكل نظم، سواء كان هذا النظم في شعر أم في نثر، خاصياته المعنوية التي لا يمكن أن يُترجمها أو يقوم مقامها نظم آخر، وهكذا يؤكد أنه "لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر، أو فصل من النثر، فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك، لا يخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور. ولا يغيرك قول الناس: "قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأذاه على وجهه"، فإنه تسامح منهم، والمراد أنه أدى الغرض، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في كلام الأول حتى لا تعقل هنا إلا ما عقلته هناك، وحتى يكون حالهما في نفسك حال الصورتين المشبّهتين في عينك كالسوارين والشنفين، ففي غاية الإحالة، وظنُّ بفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة"<sup>(4)</sup>.

ويلجأ عبد القاهر في بيان جماليات النظم أحياناً إلى تفكيك الشعر على نحو نثري كي يقارن

(1) أنظر: دلائل الإعجاز، ص 255-257.

(2) دلائل الإعجاز، ص 422-423.

(3) دلائل الإعجاز، ص 423.

(4) دلائل الإعجاز، ص 261.



'هذه الاستعارة، على لطفها وغرابتها، إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخى في وضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد ملّحت ولطفت بمعاونة ذلك وموازرتة لها". وكان عبد القاهر أحسن بأن كلامه هذا لا يخلو من إجمال وعدم إقناع، ولذا راح يبرهن على صحة دعواه ويقول: "وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظرف فأزل كلا منهما عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقل: سألت شعاب الحي بوجه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره"، ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة؟ وكيف تعدم أريحيتك التي كانت؟ وكيف تذهب النشوة التي كنت تجدها؟<sup>(1)</sup>. ولعل هذا الذي يقوله عبد القاهر يصب في معنى ما قاله الجاحظ من قبل وهو أن "الشعر... متى حوّل تقطع نظمه، وبطل وزنه، وذهب حسنه، وسقط موضع التعجب منه لا كالكلام المنثور"<sup>(2)</sup>.

ويجد المرء عند ابن رشد إشارات مهمة إلى ما تسهم به العناصر التركيبية من إضفاء صفة الشعرية على الكلام، ويستعمل ابن رشد في هذا الشأن مصطلح "التغيير" ويتخذ من الكلام العادي أو القول الحقيقي منطلقاً نحو الشعرية، وذلك إذ يرى أن القول الحقيقي إذا غير سمي شعراً أو قولاً شعرياً، ووُجد له فعل الشعر<sup>(3)</sup>. وحين يعرض ابن رشد لجملة التغييرات التي تصيب القول فيكون بها شعراً أو قولاً شعرياً يذكر منها الحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير، وهي كلها مما يدخل في المستوى التركيبي، يقول: "وأنت إذا تأملت الأشعار المحركة وجدتها بهذه الحال [أي على نحو ما ذكر من التغيير] وما عدا من هذه التغييرات فليس فيه من معنى الشعرية إلا الوزن فقط. والتغييرات تكون بالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه، وبالجملة بإخراج القول غير مخرج العادة، مثل: القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب، وبالجملة: من المقابل إلى المقابل، وبالجملة بجميع الأنواع التي تسمى عندنا مجازاً"<sup>(4)</sup>. ولا غرو أن يجعل ابن رشد ضروراً التغيير كلها مجازاً مادام أن بين التغيير والمجاز نوعاً من المشاكلة المعنوية؛ إذ إن المجاز انتقال وفي الانتقال تغيير، والتغيير انتقال، أي أن فيه نوعاً من المجاز.

ويمكن أن يلحظ المرء بعد ذلك أن المباحث البلاغية الخاصة بهذا المستوى التركيبي قد تأصلت في التراث البلاغي بعد عبد القاهر، وصارت لها قواعد وأسس يمكن بها ضبط النصوص وروزها. لكن المرء يلحظ في الوقت نفسه أن هذا التراث قد نظر بعين الشك والريبة إلى ما يكون من تصرف ضمن ما سمي الرتبة المحفوظة، ومن هذا القبيل أن عد ابن الأثير كل تقديم في غير محله "معاظلة" من مثل تقديم الصفة أو ما يتعلق بها على الموصوف، وتقديم الصلة على الموصول وما سوى ذلك.

(1) دلائل الإعجاز، ص 99.

(2) الحيوان 75/1.

(3) تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة 1971، ص

149.

(4) المصدر السابق، ص 101.





- محمد شاكر، مطبعة المنني، القاهرة، د.ت.
- عروس الأفراح، طبع في مختصر السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح: المطبعة الأميرية، بولاق، 1317هـ، فصول في فقه اللغة العربية، رمضان عبد التواب، ط3، مكتبة الخانجي القاهرة، 1987.
- الكتاب، سيبويه، تح: عبد السلام هارون، دار القلم، القاهرة 1966.
- اللغة العربية، معناها ومبناها، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979.
- ما يجوز للشاعر في الضرورة، القزاز القيرواني، تح: المنجى الكعبسي، الدار التونسية للنشر 1971.
- المثل السائر، ابن الأثير، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1959.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة، تح: محمد فؤاد سزكين، ط2، مكتبة الخانجي — دار الفكر — القاهرة 1970.
- محاورات مع النثر العربي — سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب — الكويت — 1997.
- من أسرار اللغة، ط4، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1972.

- تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تح: محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971.
- الحيوان، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، ط1، مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1938.
- خزائن الأوب، البغدادي، تح: عبد السلام هارون، دار الكاتب العربي، القاهرة 1967.
- الخصائص، ابن جنى، تح: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، د.ت.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تعليق: محمود محمد شاكر، ط2، مكتبة الخانجي القاهرة، 1989.
- الرسالة الغراء، تح: دزكي مبارك، دار الكتب المصرية، القاهرة 1931.
- الرواية والاستشهاد باللغة، محمد العبد، عالم الكتب، القاهرة 1972.
- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، 1966.
- الصناعتين، العسكري، تح: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية — القاهرة 1952.
- الضرائر، ابن عصفور، تح: السيد إبراهيم محمد، ط2، دار الأنلس، بيروت، 1982.
- الضرورة الشعرية في النحو العربي، محمد حماسة عبد اللطيف، ط1، مكتبة دار العلوم، القاهرة د.ت.
- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، شرح محمود



## التَّحَامِقُ فِي الشَّعْرِ المَمْلُوكِي

الدكتور محمد عبد القادر أشقر

### ملخص البحث

هذا البحث ظاهرة شعرية برزت بوضوح في العصر المملوكي (648-923) **يتناول** (هـ) هي التحامق. والتحامق سلوك إرادي يلجأ إليه الشاعر للتعبير عن همومه ومشكلاته بأسلوب مضحك، يسخر فيه من نفسه، وينزلها أسوأ منزلة، ليضحك الآخرين عليه، فيكسب من وراء ذلك مالا وشهرة ومكانة.

وقد تناول الشعراء المتحامقون قضايا كثيرة في أشعارهم؛ كالحديث عن فقرهم وسوء أحوالهم وما يعانونه من إهمال وتدني منزلة في المجتمع، كما انتقدوا مجتمعهم وأهله انتقاداً ساخراً، وكشفوا كثيراً من مفاصده وخبائده، مما يضيف إلى ما كتبه المؤرخون عن العصر المملوكي إضافات مهمة، وهذا ما جعل شعر التحامق وثيقة اجتماعية ونفسية بالغة الأهمية.

ومما يزيد هذا البحث أهمية أن نماذجه محصورة في الشعر الفصيح فقط، وفي شعراء معروفين، حظهم من الشهرة آنذاك كبير.

وقد تناولت في هذا البحث أسباب بروز التحامق في الشعر العربي، من خلال مقدمة سريعة تكلمت فيها على نشأته وأشهر أعلامه في العصر العباسي، ثم أسهبت القول في أسباب بروزه في العصر المملوكي، وذكرت أهم الأهداف التي سعى الشعراء المتحامقون للوصول إليها، كما تحدثت عن موضوعات هذا الشعر وأهم سماته الفنية، وختمت البحث بالكلام على أهم النتائج التي توصلت إليها.

وصَيْرَ لِي حُمَقِي بَغَالًا وَغِلْمَةً  
وَكُنْتُ زَمَانَ العَقْلِ مَمْتَطِيًا رَجُلِي (1)

بهذا البيت الصريح العميق الدلالة يوضح (أبو العجل) - وهو شاعر مغفور عاش في بغداد في القرن الثالث الهجري - أسباب انصرافه عن العقل إلى الحمافة، في زمان حصل فيه اختلال في القيم



هذا الزمان مشؤمٌ  
 الخفق فيه مكيحٌ  
 والمسال طيِّفٌ ولكن  
 كما تسراه غشومٌ  
 والعقل غيبٌ وأومٌ  
 حوّل اللنام يحومٌ

فالتحامق إذا سلوكٌ مقصود، بدافع التكسب، بعد أن أدرك الشاعر أن العقل صار غلاً في رقبة صاحبه، وأن الحمق سيفتح له أبواب الرزق التي سُدَّت في وجهه وفي جوه العقلاء والفضلاء، فسلك هذا المسلك، مضحياً بكرامته وعفته، مضحكاً الناس عليه، مُنزلاً نفسه أسوأ منزلة.

وفي العصر المملوكي (648-923هـ) زادت حدة التحامق، فبعد أن كان شعراء التحامق الذين أشرنا إليهم في العصر العباسي من الشعراء الصغار، أو ممن لم يصيبوا شهرة كبيرة صار كثير من الشعراء المتحامقين في العصر المملوكي من كبار شعراء عصرهم، بشهادة كل من ترجم لهم أو تحدث عن أشعارهم، مما يعني أهمية هذا اللون من النظم ورواجه في العصر المملوكي حتى صار ظاهرة تستدعي الدرس والتفسير. فما الأسباب التي هيأت لذلك؟ من الصعب أن نرجع هذه الظاهرة إلى سبب واحد، بل لا بد من اجتماع عدد من الأسباب لتفسيرها. ويمكن الإشارة إلى أهمها، وهي:

1- كثرة الحروب الخارجية (ضد الروم والصلبيين والمغول) والفتن الداخلية (ثورات الخارجين على سلطة الخلافة، والطامعين فيها من الأمراء والنواب وغيرهم، وثورات الأعراب..)، وما نتج عن ذلك من اختلال الأمن، وانعدام الاستقرار، وانتشار الفقر، والخوف من الحاضر والمستقبل معاً، فاتجه الناس وجهات مختلفة؛ فمنهم من تزهّد وتصوف، ومنهم من تماجن وتحامق، ومنهم من امتن اللصوصية والسرقعة والاحتيال وقطع الطريق على الناس، ومنهم من اعتزل الدنيا والناس، ومنهم من هجر الأوطان..

2- فساد السياسة والإدارة، وتدني مستوى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وكثرة ما أصاب البلاد من كوارث طبيعية وأوبئة، فقد تسلط المماليك على الحكم، وابتواهم المتصرفين في مختلف أمورهم. ومن المعلوم أن المماليك - ومعظمهم من الأتراك - لم تكن لديهم خبرة كافية في شؤون الحكم والإدارة، بل كانت لهم دراية تامة في شؤون الحرب. ومما زاد الطين بلة تولي كثير منهم السلطة، وهم ضعاف صغار السن، حتى بلغ عدد السلاطين الصغار في العصر المملوكي "سبعة عشر طفلاً، منهم ستة أطفال تتراوح أعمارهم بين الثانية والعاشرة من العمر، وأحد عشر طفلاً بين العاشرة والسادسة عشرة، وامتدت سنوات حكمهم جميعاً قرابة نصف قرن" (7). فكيف سيدبر هؤلاء الصغار شؤون البلاد وهم عاجزون عن تدبير شؤونهم هم؟ حتى إن بعضهم لم يكن قادراً على التحكم في أمر طعامه، كالسلطان الناصر محمد بن قلاوون أعظم سلاطين المماليك؛ إذ منع عنه أمراؤه - عندما كان صغيراً - بعض الأطعمة سنة 698هـ (8). لذا كان من الطبيعي أن يتحكم فيهم الأمراء والقواد والنواب والنساء، ويسيروهم كما يشاؤون. كما أن كثيراً من الحكام



وللبحث عن مصدر جديد للرزق. وقد وصف هذا الوضع أبو الطيب السبتي، وهو أديب فاضل، ترك القاهرة بعد الغلاء الشديد الذي حل بها عام 695هـ قائلاً: "لو وجدت بالقاهرة رغيفين ما خرجت منها" (16)، في حين تحول كثير من هؤلاء المشردين والفلاحين إلى السرقة وقطع الطريق، مما دعا الحكومة "إلى المناداة بين حين وآخر بخروج أهل الريف من القاهرة، وعودتهم إلى بلادهم. ولكن لم يُعمل بمثل هذه الأوامر" (17). وفي هذه المجاعات أكل الناس كل شيء، مما يؤكل ومما لا يؤكل؛ فأكلوا الميتة والكلاب والقطط، بل إن بعضهم أكل بعضاً!! (18) مما جعل عدد سكان مصر في العصر المملوكي في تناقص مستمر، "من ثمانية ملايين إلى قرابة ثلاثة ملايين" (19) في نهاية حكم المماليك.

وانتشر الفساد في مختلف إدارات البلاد، وكثرت الرشا، وصار كثير من الوظائف الكبيرة والصغيرة مرهوناً بما يدفعه المرء من رشا في سبيلها؛ ففي سنة 746هـ "اشتهر أخذ البراطيل للسلطان، فقصدته كل أحد لطلب الإقطاعات والرزق والرواتب" (20). وقد وقفت الدولة موقفاً غريباً من هذه الرشا، فلم تمنعها، بل عملت على تنظيمها، فأحدثت ديواناً لها سمته "ديوان البذل أي ديوان البراطيل" (21)، مهمته تنظيم الرشوة وتوصيلها إلى أصحابها؛ إذ يأتي الطامع في المنصب إلى هذا الديوان، ويعرض مسألته، وينتظر ليعلم مبلغ المال الذي يجب أن يدفعه لقاء ذلك المنصب.

وامتد سيل الرشا حتى وصل القضاء، وكثر تعيين القضاة عن طريقها، وتسابق بعض القضاة في دفع الرشا؛ ففي سنة 911هـ تولى القاضي جمال الدين القلقشندي قضاء الشافعية بمصر وكان قد سعى فيها بثلاثة آلاف دينار، ثم سعى عليه ابن النقيب بخمسة آلاف دينار! (22). وقد تحدث قاضي شاعر هو ابن الوردي (عمر بن مظفر 749هـ) عن فساد القضاء في زمانه من خلال عدد من القضاة، سمى أحدهم، وأسهب في الحديث عنه - في مقامة طويلة - وعن وسائله غير المشروعة في الوصول إلى منصبه، وفي ظلمه للناس (23). وهذا يعني أن على صاحب المنصب أن يجمع ما يستطيع من مال ليسترد ما كان قد دفعه من رشوة لتولي ذلك المنصب، أو ليضمن بقاءه فيه، لأن الطامعين كثيرون، وقد يأتي من يدفع أكثر منه فيأخذ منه منصبه (24). ومن هنا كثر تغيير الولاة والقضاة والحكام والوزراء كثرة لافتة للنظر، وبعضهم لم يمض إلا شهراً في ولايته أو يوماً واحداً (25)، مما أدى إلى انتشار الظلم وضياع الحق والعدل. صحيح أن عدداً من القضاة ظل متمسكاً بدينه وأخلاقه، فلم يسع خلف القضاء لفساد الحكام، وخشيته من ألا يقيم حدود الله، ففضل لزوم بيته على أن يخسر دينه، لكن هؤلاء كانوا قلة، ولقوا من بعض الحكام الفاسدين أسوأ معاملة؛ فقد "ضرب جماعة من السلف على أن يُلوا القضاء، فأبوا، وسُمّر باب علي بن خيران مدة. وما ذلك إلا لأنهم يخشون ألا يقيموا فيه الحق لفساد الزمان" (26)، ومنهم من أودع السجن لجهره بكلمة الحق أمام بعض الحكام الفاسدين (27).

ومما زاد الأمور سوءاً نقاعس كثير من الحكام عن معالجة ما يصيب البلاد من كوارث وأوبئة وغلاء، فلم يفكروا كثيراً في إيجاد طرائق نافعة تحد من جبروت الطبيعة، وتقف عائقاً أمام النكسات



يا سائلي بدمشق عن أحوالي  
ودع استماعَ تَفزُّكي وتَعْشُّقي  
قَسْفَ واستمغ عن سيرةِ البطالِ  
طولُ النهارِ لبابِ ذا من بابِ ذا  
أسعى نَعْمَرُ أبيكَ سَفَى ظلالِ  
لا حَظُّ لي في ذاكِ إلا أَنه  
قد خَفَّ من طولِ المسيرِ طِحالي

ومما ساعد على تدني منزلة الشعر كثرة الشعراء، وجريان الشعر على كل لسان، مما قلل عدد الممدوحين من غير الشعراء. فمن سيمدح الشاعر؟ وإنه لأمر مضحك مُبْك في أن يُثاب الشاعر على مديحه بمدح بدل العطاء، فترد بضاعته إليه، كما حصل للشاعر سراج الدين الوراق (695هـ) (34):

وجازى بالمحالِ على المحالِ  
ولست ألوئمه فيما أتاه  
وعوّضني على شعري بشعرٍ  
لعادته قديماً بالبدالِ

ومن ها هنا لم يعد الشعر من الأشياء التي يفتخر المرء بها، بعد أن كانت القبائل العربية في الماضي تأتي إلى القبيلة التي نبغ فيها شاعر لتتهنئها بشاعرها. وقد عبّر الشاعر مجاهد بن سليمان الخياط (672هـ) الشاعر الجزار بالشعر، ونهاه عن الافتخار به، قائلاً له (35):

أبا الحسين تَأدِّبنا  
ما الفخرُ بالشعرِ فخرُ

ومن الطبيعي - والحال هذه - أن يُعرض الناس عن قول الشعر، وأن يوصي المتقدم المتأخر، والوالد الولد بتركه، لأنه يريق ماء وجه صاحبه على أبواب الممدوحين، ويحط من قدره بلا طائل. فلولا علم الأب (ابن الوردی) لحط الشعر من قدره كما يقول (36):

بني إياك ونظم الشعرِ  
والله لولا شهرتي وذكرِي  
فأبته بالعلماء يُزري  
بالعلم كان الشعرُ حطُّ قذري

ونتيجة لكل ذلك اتجه كثير من الشعراء إلى الحرف اليدوية ليكسبوا منها ما يقيم أودهم، ويصون ماء وجوههم من الذل والهوان، فبرزت طائفة كبيرة من الشعراء عرفوا بأصحاب الحرف، كان منهم الشاعر أبو الحسين (الجزار)، والشاعر سراج الدين (الوراق)، والشاعر نصير الدين (الحمّامي)، والشاعر ابن دانيال (الكحال).. وقد امتدح هؤلاء الشعراء حرفهم كثيراً، وبينوا فضلها عليهم؛ فهي التي صانت وجوههم من التذلل للممدوحين اللئام، وصارت هذه الحرف أفضل عندهم من حرفة الشعر، كما يقول أبو الحسين الجزار ممتدحاً حرفة التي جعلته صاحب فضل على الكلاب. بعد أن كان يتذلل بشعره للممدوحين الذين صاروا في نظره كالكلاب (37):

لا تعبتي بصنعة القصابِ  
كان فضلي على الكلابِ فمذُ صرِ  
فهني أدكى من عنبرِ الآدابِ  
تُ أديباً رجوتُ فضلِ الكلابِ





خارجة عن إطار هذا البحث - أكثر من غيره من الشعوب، فمعظم الشعراء المتحامقين في العصر المملوكي كان من مصر.

وقد نتج عن كل ما تقدم ذكره من أسباب بروز التحامق في الشعر العربي في العصر المملوكي اختلال كبير في القيم والمفاهيم، فلم تعد قيم الشرف والعفة والصدق والخلق الكريم.. قادرة على الصمود في وجه مخلفات الظلم والاستبداد كالفقر والتشرد والمرض والخوف.. ومن تمسك بتلك القيم النبيلة عاش حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الأموات والمضطهدين، لأن ميزان المجتمع أصابه اختلال كبير، وصارت كفته لا ترجح إلا لذوي المال والسلطان، حتى لو أخطؤوا. كما حصل اختلاف واسع في السلوك ووجهات النظر بين الناس ولا سيما الشعراء تجاه تردي الأحوال تلك؛ فمنهم من كره حياته ما دامت على هذه الوتيرة من الفقر والإهمال وسوء الحال، على الرغم من علو همته وذبوع فضله، وتمنى أن يكون جاهلاً، لأن تعقله لم يجلب له إلا التعب والهم، كما يقول قاضي القضاة الشافعية بمصر ابن دقيق العيد (محمد بن علي 702هـ) (40):

سحابٌ فكري لا يزال هامياً      وليلٌ همي لا أراه راحلاً  
قد أتعبتني همتي وفطنتني      فليتسي كنت مهيناً جاهلاً

واستصوب آخرون خصالاً أخلاقية ذميمة كالنفاق والرياء، بدلاً من الصدق والاستقامة. بل دافعوا عن تلك الخصال، و التمسوا لها الحجج، ورأوا أنها خصال لا يعاب عليها المرء في زمان السوء، بل لا بد منها فيه. وبذا انعكست القيم، وصار الخلق الممدوح مذموماً، والمذموم ممدوحاً، كما يقول الشاعر محمد بن رضوان المعروف بالشريف الناسخ (671هـ) يدافع عن النفاق (41):

يا مَنْ يَعِيبُ تَلَوَّتِي      ما في التلَوْنِ ما يُعابُ  
إن السِّمَاءَ إِذَا تَلَوُ      وَنَ وَجْهَهَا رُجِي السَّحَابُ

ولزم آخرون بيوتهم بعد أن اعتزلوا الناس، لأنهم لم يروا فيهم إلا النفاق والكذب، فلعل الله يحدث بعد ذلك أمراً، كما يقول محمد بن علي الحلبي (660هـ) (42):

ولما رأيت الناس أصبح ودُّهم      نفاقاً وميناً ما تعدَّيت منزلي  
وتزَّهت نفسي ثم قلت لها اصبري      ألا كملُّ شسيءٍ لا محالة يتجلى

وتزهد بعض الناس ولبسوا الصوف الخشن والملابس البالية اضطراراً لا اختياراً بسبب الفقر الشديد، وكانهم من فقراء الصوفية، لكن شيخهم لم يكن فقيراً مثلهم، بل كان القائد المغولي (غازان) الذي دخل دمشق فاتحاً عام 698هـ، فزاد بظلمه في فقر الناس وتشردهم (43):

ما لبست الصوفاً من عبث      لا ولا الخلق أن مجأتها  
إنه زي لمن هو من      فقراء الشيخ غازانها

ودعا عدد من الشعراء إلى العمل، وإلى ترك قول الشعر. صحيح أن قول الشعر شيء هين يريح صاحبه من بذل الجهد، لكنه لا يجلب له مع تلك الراحة إلا الذل والهوان (44):

دَعِ الْهُونَى واتَّصِبْ واكتسِبْ  
وَكُنْ عَنِ الرَّاحَةِ فِي مَغْرَلٍ  
وَأَكْذِخْ فَنَفْسَ الْمَرْءِ كَذَاخَةَ  
فَالصَّفْعُ موجودٌ مَعَ الرَّاحَةِ  
فَزَتْ بِالْجَهْلِ مِثْلَمَا فَازَ بِالْحِمْ وَفِعْلِ الصَّنَائِعِ الْبَاتِيئِ

ومنهم من تم العقل ودعا إلى التحامق والجهل، ففيهما الرزق والفوز، كقول أبي الحسين الجزار (45):

ورأى ابن دانيال (710هـ) أن العقل سبب كل نقص أصاب صاحبه، وأنه قيد في رقبته، وكان الرزق للحمقى والجهلة، وليس للعقلاء نصيب فيه، فعاش حياته مستخفاً بالعقل، ساخرأ من نفسه ومن كل شيء حوله (46):

قَدْ عَقَلْنَا وَالْعَقْلُ أَيُّ وَثَاقٍ  
كُلُّ مَنْ كَانَ فَاضِلاً كَانَ مِثْلِي  
وَصَبِرْنَا وَالصَّبِيرُ مَرُّ الْمَذَاقِ  
فَاضِلاً عِنْدَ قِسْمَةِ الْأَرْزَاقِ

ودعا إلى تفضيل صحبة الحيوانات - ولا سيما الكلاب - على صحبة الناس، لأنها وفية ولا تغدر بصاحبها، وتدافع عنه وقت الشدة، وتحرسه من أعدائه إن نام، على عكس بعض الناس الذين صاروا غادرين، لا يؤمن جانبهم (47):

تَعَلَّمْتُ أَخْلَاقَ هَذِي الْكِلَابِ  
وَفِئَاءَ وَصَبْرَ وَحِفْظَ الذَّمَامِ  
وَمَنْ لِي بِأَمَثَالِهَا فَسِي صِحَابِي  
وَتَحْرُسُنِي مِنْ ضَوَارِي الذَّنَابِ  
وَفِئَاءَ وَصَبْرَ وَحِفْظَ الذَّمَامِ  
عَلَى بَعْضِ قَوْمٍ مَشَّوْا بِالنِّسَابِ  
وَتَسْهَرُ إِنْ نِمْتَ فِي قَفْرَةٍ  
كِلَابٌ وَلَكِنَّهَا فَضُّلَاتٌ

ولكن لماذا كان الشاعر العاقل يتحامق؟ وما الهدف من وراء إلغاء العقل واختيار الحماقه؟ هناك عدة أهداف يمكن استخراجها من الشعر الكثير الذي خلفه أولئك الشعراء، أهمها:

1- التكسب: أشار الشاعر أبو العجل - كما مر بنا - إلى هذا الهدف بوضوح، فقد صيّر تحامقه له بغالاً وغملة بعد أن كان لا يملك شيئاً كما يقول. وقد رأى كثير من الشعراء في العصر المملوكي أن إلزام - الذي اختلّت فيه القيم والمفاهيم للأسباب التي أشرنا إليها - ليس زمان العقلاء، فكل ما فيه يناقض العقل، أو على أقل تقدير لا يخضع لمقاييس العقل وأحكامه، ولو كان يخضع للعقل لما نالهم منه ما نالهم من فقر وإهمال، ورأوا أيضاً أن السخرية من النفس تجعل الآخرين يضحكون، ولا سيما الممدوحين. وهذا الضحك فاتحة الرضا والقبول. وماذا يريد الشاعر المتكسب بشعره أكثر من أن يرضى الممدوح عنه ويثبته على شعره، مهما كانت طبيعة هذا الشعر، وصورة صاحبه في

نظر الممدوح؟ وهذا الفهم خطير جداً، لأنه يجعل العلاقة بين الشاعر والممدوح علاقة مادية تقوم على التذلل والخضوع والتبعية، وتلغي شخصية الشاعر لتحل محلها شخصية الممدوح برغباتها المختلفة. وليس الأمر كذلك، لكن الشعراء المتحامقين هانت أنفسهم عليهم في سبيل الوصول إلى العطاء الذي سيؤمن لهم ولأولادهم ما يحتاجون إليه في يومهم من قوت ولباس وغير ذلك، ورأوا أنه ليس هنالك فرق بين أسلوب وآخر ما دامت النتيجة واحدة في النهاية وهي العطاء. وفي الشعر العربي القديم - ولا سيما العباسي - نماذج شعرية تعتمد على التحامق، استفاد أصحابها - الذين سبق ذكرهم - أموالاً طائلة، فلماذا لا يحاكيهم الشعراء في العصر المملوكي، ويجعلونهم قوتهم الحسنة؟

والشعر الذي قيل من أجل التكبس كثير، لا يكاد يخلو منه ديوان شاعر، صغير أو كبير، لكننا لا نريد من شعر التكبس إلا ما جاء منه على أسلوب التحامق. من ذلك قول الشاعر أبي الحسين الجزار يخاطب ممدوحه جمال الدين بن مطروح (649هـ)، متذلاً له، جاعلاً من نفسه (عبداً مملوكاً) له، واصفاً سوء حاله في فصل الشتاء الذي فصل عظامه، فبدأ كالميت المنبوش من قبره؛ لأنه ليس لديه ما يندفع عنه شر البرد سوى لحافٍ بالٍ. ومن هاهنا يصير لهذا العبد المملوك حق وحرمة عند ممدوحه كما يقول (48):

يا جمال الدين لي حقاً	ق على المولى وخزنة
وبمملوكك هـم	لا يطيق الآن كسنته
هجم البرد عليه	هجمة من بعد هجمه
لا تسأل عنه فقد قضيت	بصل هذا الفصل عظمه
وليه إثر لحاف	مخبت الأيام رسنمه
مات برداً والسذي وا	راه ما أتقن رذمه
فهو إذ يُنجش منه	فسي بقايا القطن رمه

والبوصيري يخاطب ممدوحه بـ(مولاه)، ويشكو إليه سوء حاله مع عياله بقوله:

يا أيها المولى الوزير الذي	أيامه طانعسة أمرة
إليك نشكو حالنا إننا	عائلة في غاية الكثره

وبعد أن يصف سوء أحوال عياله وحاجتهم إلى الطعام يصف شجاراً مضحكاً دار بينه وبين زوجته، وقد انتهى هذا الشجار بأن ضربته زوجته على رأسه بأجرة، بعد أن أسمعته ما لا يليق به سماعه من كلام سيئ. وقد حدث الشجار بسبب فقره، ولأن أخت زوجته لا تطيقه، فأوغرت صدر أختها عليه، وشجعتها على الاستهانة به وتحقيره، ولو وصل الأمر إلى حد الطلاق. فمن كانت حاله كحال البوصيري فله حق على ممدوحه في أن ينظر في أمر مساعدته كما يقول (49):

والأخت في الغيرة كالضرة  
وصبرها مني على العشره  
كذا مع الأزواج يا غره  
تخلف مسنك ولا فتره  
أو انتفبها شعرة شعره  
فإن زوجي عنده ضجره  
طلقتني قالت لها بغيره  
فجاءت الزوجة محتره  
فاسقبلت رأسي بأجره  
من أول الليل إلى بكره  
أن ينظر المولى له نظره

ويسوم زارت أمهم أختها  
وأقبلت تشكو لها حالها  
قالت لها: كيف تكون النساء  
قومي اطلبي حقاك منه بلا  
وإن تسأني فخذني ذقنه  
قالت لها ما عادتي هكذا  
أخاف إن كلمته كلمة  
وهوتت قدري في نفسها  
فاسستقبلتني فتهددتها  
وباتت الفتنة ما بيننا  
فحق من حالته هذه

بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا بكثير، عندما يخاطب ناظر الشرقية بمصر ليسترد منه حمارته التي استعارها الناظر منه، إذ يجعل من نفسه مملوكاً لذلك الناظر، وكذلك حمارته، كما يجعل نفسه جاهلاً يستحق الفضيحة بين الناس، وحماراً تحمل منه أتانته، لذا لا يحل لأحد أن يأخذ منه هذه الأتان لأنها حامل منه، فقال يخاطب الناظر على لسان الحمارة (50):

أفاظسه لسي بآنسه فاضل  
قط ولكن سيدي جاهل  
لقلت غيظاً منه: يستاهل  
من بلدي في جوانب الساحل  
ملكى فإسى من سيدي حامل

المملوكة حمارة البوصيري:  
يا أيها السيد الذي شهدت  
ما كان مثلي يعيرد أحد  
لو جرسود علي من سفه  
وبغيتي أن أكون سانبه  
ويعد هذا فما يحل لكم

و(يستعطف) ابن نباتة ممدوحه بذكر فقره الذي جعله كالموتى، فأحشاه منطبخة بالهم لا تطبخ، وحلته (بطنه) ليس فيها من طبخ إلا الغم، مما جعل عقله في غياب كما يقول (51):

للمسك سر غير مكتموم  
أصبح في حالة مرحوم  
يزال في حاسة مفوم

يا صاحب السر وفي ذكره  
عظفاً على منبت من الفقر قد  
منطبخ الأحشاء بالهم لا

قد أفسدت فأفقتَه ذهنه فهو مُعافَى مثلُ مَخْموم  
ثم يلجأ في موضعٍ آخر إلى استجداء العطاء من ممدوحه استجداء صارخاً، فهو لا يطلب منه  
إلا أن يتصدق عليه ببقعة فحم، بعد أن شرح له سوء حاله، وما أصابه من برد شديد جعل جسده  
يرتعش بعد أن صار لونه أزرق (52):

ما تَرَى العبدَ كيف أصبح ما أسد  
كلُّ صُبْحٍ يَرومُ بالبردِ ذبحي  
زُرْقَةُ الجِسمِ وإبيضاضُ ثلجِ  
فتَصَدَّقْ وإبعثْ بِبُقْعَةٍ فُحْمِ  
وأحوالاً وما أذلَّ وأخقر  
فلهِذا يقولُ اللهُ أكبر  
ألبساتي ثوبَ العذابِ مُشَهَّر  
إنَّ فحمي مضي وكيزي تَغَيَّر

ويشير الشاعر صفي الدين الحلبي (750هـ) إلى أن التكسب هو السبب الوحيد لتحامقه.. فهو  
عاقِل تماماً، لكنه يتحامق بذكر سوءاته لينال عطف ممدوحه وعطاءه. وقد أشار في قصيدة له إلى  
تلك السوءات، ومنها: خسة نفسه، وبخله الشديد، وقذارته في المأكل والبدن، ثم ختم القصيدة بقوله  
لممدوحه شمس الدين: إنني على عكس ما قلت، وإنما لجأت إلى هذا التحامق لأنك مللت مني،  
وأبعدتني عنك، وحرمتني عطائك، وأنا كالنبات إذا ابتعد عن الشمس - يريد الممدوح - ذبل  
وفسد (53):

فهذه الأوصافُ مكسوبةٌ أنزكها فسي غربتني حسني  
قد علم السلطانُ من قبلها أني مسن ذلك بالعكس  
لكن شمس الدين مُذمَّنِي صَوِّحَ نَبْتِي وذَوَى غَرَسِي  
كذلك كلُّ النَّبْتِ من شأنه يُفْسِدُهُ البُعْدُ عن الشمسِ

**2- نقد المجتمع بقصد الإصلاح:** رأى كثير من الشعراء مفاصد عصرهم المختلفة ماثلة للعيان،  
شديدة الضرر بالناس، لكن الحكام لم يحركوا - في كثير من الأحيان - ساكناً لإصلاحها، أو للحد من  
انتشارها، فعبير هؤلاء الشعراء - من خلال التحامق - عن رفضهم لهذه المفاصد، وأشاروا إليها  
مراراً، بالتلميح حيناً، وبالتصريح حيناً آخر، لعل أحداً يسمع شكواهم وانتقادهم، فيبادر إلى إصلاح  
ما فسد. وهذا التوجه مهم للغاية، لأنه يربط الشعر بالمجتمع وبقضاياها التي أغفل المؤرخون كثيراً  
مسنها، وأعرض كثير من الشعراء القدامى عنها، لانشغالهم بموضوعات الشعر الرسمي، ولا سيما  
المدح، فلم تظهر صورة المجتمع وأحوال الناس في دواوينهم، بل إننا في كثير من الأحيان لا نرى  
صورة الشاعر نفسه فيها، فإذا أشار إليها فمن خلال حديثه عن أشواقه ومواجهته، مما يدخل في  
الشعر المصنوع الذي لا علاقة له بحقيقة مشاعر قائله في كثير من الأحيان.

ولما كان الفساد ضارياً أطنابه في إدارات البلاد المختلفة في العصر المملوكي كان لا بد أن



أترى مَنْ يَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَا  
وَنُحُوضُ الْفِرَاتِ فِي شَهْرِ كَاتُو  
كَيْفَ أَقْوَى عَلَى الْجِهَادِ وَخَبْرِي  
لِ مُطَسِّقًا بِسَيَّكَارِ تَلَسَّكَ الْبِلَادِ  
نَ وَكَاتُونُ مُصْنَعِبًا فِي الْقِيَادِ  
مَا أَرَاهُ يَكْفِي لِسُفْرَةَ زَادِي

وهذه القصيدة وثيقة خطيرة تفصح عن سوء أحوال (أجناد الحلقة)، وهو سوء ناتج عن الفساد الذي وصل إلى الجيش المملوكي نفسه، مما يشير بوضوح إلى أهم أسباب النكسات التي مني بها هذا الجيش عبر تاريخه الطويل، كما يعبر الشاعر من خلال هذه القصيدة عن مشاعر رفاقه من الجنود، مما يقل نظيره في الشعر العربي. وقد عبر عن هذا الشعور بالتوحد أمام المصيبة من خلال الضمير الجمعي (نحن) منفصلاً ومتصلاً (نا)، وبارزاً ومستتراً. وقد ظل هذا الضمير الجمعي مسيطراً على القصيدة من أولها إلى ما قبل البيت الأخير فيها، عندما فصل الشاعر نفسه عن نفوس رفاقه، وخصها بالحديث من خلال بيت شعري واحد، مما يشير بوضوح إلى اهتمام الشاعر بالتعبير عن قضية عامة هو طرف فيها، كما يشير إلى إحساس الشاعر العميق بالانتماء إلى الآخرين ممن يجمعه بهم واقع واحد، ومصير واحد.

ويشير شاعر آخر هو أمين الدين جوبان الدنيسري (680هـ) إلى فساد بعض الصوفية في عصره ممن يقولون بالاتحاد بين الخالق والمخلوق، اتحاداً تختلط فيه الذات الإنسانية بالذات الإلهية، فيرى الصوفي نفسه فيه وإله شيئاً واحداً؛ يتكلم باسمه، ويصير هو، على مذهب الصوفي المشهور الحسين بن منصور المعروف بالحلاج (309هـ)، لكن الشاعر أمين الدين سخر من هؤلاء الصوفية، وانتقدهم انتقاداً لاذعاً من خلال تحامقه هو، فقال (55):

مِتْ فِي عِشْقِي وَمَعشُوقِي أَنَا  
عَبِيتْ عَنِّي فَمَتَى أَجْمَعُنِي  
أَيُّهَا السَّمَاعُ تَدْرِي مَا الَّذِي  
فَقَوَادِي مِنْ فِرَاقِي فِي عَنَا  
أَنَا مِنْ وَجْدِي مَنْي فِي فَنَا  
قَلْبَتُهُ؟ وَاللَّهِ لَا أَدْرِي أَنَسَا

ويشير الشاعر أبو الحسين الجزار إلى تصدُّر بعض الجهلة المناصب، وهم يظنون أنهم يستحقونها، لكنهم في الحقيقة لا يمتلكون أدواتها، وكل ما امتلكوه منها معلومات يسيرة لا تتفع غلة ولا تلبل صدى. وهذا أمر طبيعي حصوله في زمان كثرت فيه المفاصد والتناقضات كالعصر المملوكي، فتوصل بعض الجهلة إلى أسنى المراتب. وقد سخر الشاعر من هؤلاء من خلال تحامقه هو؛ فقد أظهر نفسه جاهلاً لا يعلم إلا القشور، رصيده من المعارف ضئيل لا يؤهله للصدارة، كذلك الذي يدعي التدين، تعلم آيتين فظن أنه صار مقرناً (56):

قَطَعْتُ شَبِيبَتِي وَأَضَعْتُ عَمْرِي  
وَمَا لِي أَجْرَةٌ فِيهِ وَلَا لِي  
وَقَدْ أَتَعِبْتُ فِي الْهَدْيَانِ فِكْرِي  
إِذَا مَا مَسْتُ يَوْمًا بَعْضَ أَجْسِرِ

قَرَأْتُ النِّحْوَ تَبْيَانًا وَفَهْمًا  
فَمَا اسْتَنْبَطْتُ مِنْهُ سِوَى مُحَالٍ  
وَفِي عِلْمِ الْعَرُوضِ دَخَلْتُ جَهْلًا  
وَقَدْ شَارَكْتُ فِي لُغَةٍ وَنِحْوٍ  
كَانِي مِثْلَ بَعْضِ النَّاسِ لَمَّا  
إِلَى أَنْ كُفِّتُ مِنْهُ وَضَاقَ صَدْرِي  
يُحَالٌ بِهِ عَلَيَّ زَيْدٌ وَعَمْرُو  
وَعَمِنْتُ بِخَفَّتِي فِي كُلِّ بَحْرٍ  
بِإِلْمِ عِلْمٍ وَشَاعَ بِذَلِكَ ذِكْرِي  
تَعَلَّمُ آيَاتِيْنَ فَصَارَ مَقْرِي

ويشير الشاعر إلى مصطلح المشاركة بقوله (شاركت)، وهو مصطلح يراد به الإمام بعلم من العلوم من غير التعمق فيه. وكان يقال في العصر المملوكي: برع فلان في الطب، وله مشاركة في المنطق. يريد الشاعر أن يقول: إنني أردت التصدر من غير أن أتمكن من العلم، كذلك الجاهل في الدين الذي تعلم آيتين فظن أنه صار مقرناً.

**3- التنفيس عن النفس المحبطة، لإقامة توازن عقلي ونفسي معاً:** فقد أحس الشعراء في العصر المملوكي أنهم مهزومون من الداخل، لأنهم لم يستطيعوا أن يحققوا رغباتهم في الواقع، بل كانت العوائق المختلفة أكبر من تلك الرغبات، وبذلك صار التحامق سرية عن تلك النفوس المهزومة التي لم تستطع الوصول إلى ما تريد، ولم تستطع تغيير الواقع المر، فلجأت إلى السخرية لتقويم ذلك التوازن المنشود الذي حرمت منه في الواقع. وقد تنبه الذلجي (838هـ) لهذا، فألف كتاباً سماه (الفلاكة والمفلوكون)، تحدث فيه عن الفقراء من أهل العلم والأدب والفضل، ممن عاشوا محرومين من كل شيء على الرغم من فضلهم، وأشار إلى أهمية السخرية في التغلب على النفس المحبطة المقهورة التي لم يعد بيدها حيلة لدفع المكروه عنها، فقال: اعلم أن الفلاكة إذا استولت على شخص، وسلبته القدرة على الأفعال انتقل إلى الاسترواح والتفيس بالأقوار، وذلك لما أن في الكلام راحة وفرجاً وتنقيصاً من ألم الباطن (57). وفي كتب التاريخ حادثة مهمة تشير إلى سلوك ينطبق على هذا الفهم؛ ففي سنة 853هـ ضرب وباء مدمر مصر، فقتل خلقاً بالآلاف، ولكن على الرغم من ذلك شوهد الناس في شوارع القاهرة وهم يضحكون ويهزلون، على حين كان الوباء يحصد منهم في اليوم الواحد عشرة آلاف نفس على الأقل (58).

ولم تستطع الأزمت الاقتصادية المتوالية، وما رافقها من ظلم الحكام أن تنقل روح السخرية في نفوس الناس، بل جعلتهم يتعالمون على واقعهم الذي لم يستطيعوا تغييره، والاتجاه إلى السخرية من هذا الواقع؛ ففي سنة 694هـ تسلطن أمير مملوكي من أصل مغولي هو (كَنْبَغَا)، وتسمى بالعادل زين الدين، وقرب إليه بني جنسه من المغول، وأسكنهم حياً من أحياء القاهرة اسمه (الْحُسْتَيْبِيَّة)، وكان هؤلاء المغول وشيئين، فلقق بالمسلمين ضرر كبير منهم. وقد عبر الشاعر شمس الدين محمد بسن دينار عن هذا الواقع المر الذي لم يستطع أن يسلب الناس روح السخرية، فقال يصف ما لحق بالعرب المسلمين من ضرر وغلاء بسبب دولة كَنْبَغَا ذات الأصل المغولي (المُعَلِّيَّة الأولى)، وكيف أن الناس صلّقوا وطبخوا في تلك الدولة التي طبختهم وغلتهم (المُعَلِّيَّة الثانية) (59):



ربنا اكشف عنا العذاب فإنا  
قد تلبسنا في الدولة المغلبيّة  
جاءنا المغل والغلافانصننا  
وانطبنا في الدولة المغلبيّة

4- السخرية بالنفس لتفويت الفرصة على الآخرين حتى لا يسخروا من الشاعر: وقد أشار الدّجّي في كتابه السابق الذكر إلى هذه الناحية، فقال: إن هؤلاء الساخريين بأنفسهم يسابقون إلى ذكر نقائصهم، ويجعلونها رقة أدبية، أو نكتة شعريّة، أو كلمة هزلية، قبل أن يذكرها غيرهم عنهم، ليصرفوا الناس عن الاشتغال بها، لأن النفوس تكره المعاد، وليكون ذلك أخف على نفوسهم، لما أن الشخص لا يتأف من نفسه ما يتأف من غيره، ولا يتقل عليه كلامه ككلام غيره (60). وفي هذا الكلام شرح واف لهذا الهدف؛ فهؤلاء المتحامقون يسخرون من أنفسهم ليفوتوا الفرصة على الآخرين في السخرية منهم. وماذا سيقول خصومهم في السخرية منهم بعد أن سخروا هم من أنفسهم أولاً؟ وما الفائدة من إعادة ما قاله الشاعر من سخرية بنفسه على لسانهم؟ ثم إن الشاعر لا يتأف من نفسه كما يتأف من غيره، ويكون كلامه هو على نفسه أخف وطأة عليه من كلام الآخرين عليها.

5- الترويج للشعر، والرغبة في احتلال مراكز الصدارة في الشعر والمجتمع، بعد أن ظن هؤلاء الشعراء المتحامقون أن تحامقهم سيطلب لهم الشهرة بين الناس. وقد حظي هؤلاء الشعراء المتحامقون بإقبال العامة على أشعارهم، وإعجابهم بها، فزادوا القول فيها. وأن يستجيب الشاعر لرغبات معاصريه- ولا سيما العامة- أمر خطير، لأنه يعني أن ينظم الشاعر كما يريد غيره، لا كما يريد هو. صحيح أن الشاعر لا ينظم لنفسه فحسب، بل ينظم ليقراً شعره الناس. ولا قيمة للشعر ما لم يقرأه الناس ويعجبوا به، أو ينتقدوه، بل إن انتقاد الشاعر يزيد في شهرته. لكن ذوق الناس- ولا سيما العامة- يحمل كثيراً من الغناء والضعف والفساد، مما سيؤثر سلباً في شاعرية من يكتب لهم. لكن الشعراء المتحامقين لم يهتموا كثيراً بهذا الأمر، لأنهم كانوا يريدون ترويج شاعريتهم وأشعارهم عند العامة عن طريق التقرب إليها بما تحب. ومما زاد في تقرب الشعراء إلى العامة أن شعر التحامق كان يحمل في طياته كثيراً من النقد الاجتماعي اللاذع، ويعبر عن هموم العامة وقضاياها الأساسية. وقد اضطر كثير من الشعراء في العصر المملوكي إلى النظم في أغراض ليسوا راضين عنها، استجابة لرغبة العامة، ورغبة في سيرورة أشعارهم؛ فالشاعر القاضي ابن السوردي اضطر إلى أن يتغزل بالغلّمان، على الرغم من تقواه وورعه ليروج شعره. وقد اعترف بذلك بوضوح فقال (61):

أستغفرُ الله من شعر تقدّم لي  
فسي المرّد قصدي به ترويج أشعاري  
لكن ذلك قول ليس يتبعه  
حنناً وحاشاي من أفعال أشرار

فلماذا لا ينظم الشعراء الآخرون في التحامق، راضين أو مكرهين، ما دام هذا اللون من النظم يلقى إقبالاً من العامة ورواجاً عندها؟

## موضوعات شعر التحامق:

تعددت موضوعات التحامق في الشعر المملوكي، واختلط بعضها ببعض اختلاطاً يصعب في كثير من الأحيان فصله، لكن النقد الساخر من المجتمع يسود هذه الموضوعات عموماً، وإن كان نقداً غير مباشر في كثير من الأحيان، وكان الشاعر يحمل المجتمع والحكام مسؤولية تدني أحواله وأحوال الشعراء الآخرين إلى هذا الحد الذي اضطرهم إلى الشكوى من سوء الحال، واللجوء إلى التحامق والسخرية من النفس سخرية مرة. ويمكن الإشارة إلى أهم هذه الموضوعات:

1- التحامق بذكر أحوال الشاعر الاقتصادية السيئة، من فقر وسوء حال: وهذا كثير في الشعر المملوكي، لأن التكسب كان أهم الغايات التي كان يسعى إليها الشاعر المتحامق، كما أشرنا من قبل. من ذلك قول الشاعر أبي الحسين الجزار يصف فقره الشديد؛ فليس في بيته دينار يغطيه ويقبه برد الشتاء، وليس لديه ما يدفع عنه حر الصيف، فاضطر إلى أن ينفخ شِدْقَه ليكون مخدّة، وأن يفترش ظله ليكون حصيراً(62):

ولم ألقَ في بيتي ديناراً أُعِدّه  
لبردٍ ولا شيءَ يَرُدُّ هَجِيراً  
فأتفخُ شِدْقِي إن أردتُ وسادَةً  
وأفترشُ ظِلِّي إن أردتُ حصيراً

ويذهب بعيداً في تصوير فقره تصويراً مضحكاً، فيكمل الصورة التي بدأها من قبل، ويفصل القول فيها؛ فهو لشدة فقره لبس بيته، وزرر أبوابه عليه حتى استطاع أن يغسل أبوابه التي لا يمتلك غيرها، وهو - لبرودة بيته - مضطر إلى النوم في الزبل ليحصل على الدفء، أو مع الكلاب فوق قنر الحلوى أمام دكان الحلواني، في حين كان أصحابه ينعمون بدفء الجمر في بيوتهم العامرة بالخير. ورأى أخيراً أنه - لسوء حاله - يستحق أن يحرق مع النفايات والخرق البالية في مستودع الحمام(63):

لبستُ بيتي وقد زررتُ أبوابي  
وقد أزال الشتاء ما كان من حَمَقي  
أنامُ في الزبلِ كي يذفا به جسدي  
أفوق قنرِ هريسٍ بتُ أحرُسُها  
عليّ حتى غسلتُ اليومَ أبوابي  
دعني فمستوقدُ الحمامِ أولى بي  
ما بين جمر به ما بين أصحابي  
مع الكلابِ على دكانِ غلابي

ولم يختلف حال ابن نباتة عن حال الجزار، فهو مثله يتلقى برد الشتاء وتلوجه بجلده، لأنه لا يمتلك أبواباً يقبه ذلك البرد، حتى صار لون جسده أزرق، وكأنه سنجاب يغطيه الثلج الأبيض(64):

يا سيدي عطفاً فإني ميتٌ  
زرقةً جسمي وبياضٍ ثلجها  
وفي دمشق اليومَ برّدٌ قد عتَا  
سنجابي الأبلقُ أيامَ الشتاء

ويلجأ أبو الحسين الجزار إلى التحامق من خلال معارضة ساخرة لقصيدتين جاهليتين مشهورتين لامرئ القيس، هما معلقته المشهورة التي مطلعها (65):

قفا نَبِكْ من ذكرى حبيبٍ ومنزلٍ  
يسقط اللوى بين الذخولِ فحوَمَلِ  
وقصيدته الأخرى المشهورة التي مطلعها (66):

وَهَلِ يَعْمَنُ مَنْ كانَ في العَصْرِ الخالي  
ألا عَمَ صباحاً أيها الطللُ البالي

وقد مزج الجزار بين هاتين القصيدتين، مستغلاً إشارة امرئ القيس إلى الطلل البالي الذي لا يجيب سائله، والأحبة الراحلين عنه، فحوّل الجزار قصيدته إلى ذكر سوء حاله؛ فهو لا يبكي على أطلال المحبوبة البالية، بل يبكي على فقد أسماه البالية، على الرغم من أنها لم تعد نافعة لشيء، وهو مضطر إلى سكن القياس لينعم بالدفء الذي فيها، ولا يعنيه غيرها من أماكن المحبوبة، ويتمنى أن يرتدي ملابس طويلة كأصحاب الفضل والدين ويتباهى بها على أقرانه، أو أن يرتدي ملابس من جوخ تقيه برد الشتاء، فإن حصل على ما يريد فهذا هو المجد الذي يستحقه كما يقول (67):

قفا نَبِكْ من ذكرى قميصٍ وسروالٍ  
ومأ أنا من يبكي لأسماء إن نأت  
ولي من هوى سكتى القياسِ عن هوى  
ولاسيما والبرذُ وأقى بریده  
تُرى هل يراني الناس في فرجية  
ويمسي عدوي غيرَ خالٍ من الأسي  
ولو أنني أسعى لتفصيلِ جُبةٍ  
ولكنني أسعى لمجدِ بجوخةٍ  
وذراعة لي قد عفا رسمها البالي  
ولكنني أبكي على فقدِ أسمالي  
بتوضيح فالمفسرة أعظم أشغالي  
وحالي على ما اعتدت من عسرة حالي  
أجر بها تينها على الأرض أذبالي  
إذا بات من أمثالها بيته خالي  
كفاتي ولم أطلب قليلاً من المال  
وقد يدرك المجد المؤئل أمثالي

2- التحامق بذكر العيوب الأخلاقية: من بخل وجبن ورياء وغفلة.. يقصد التكسب وإضحاك الآخرين، كقول صفي الدين الحلبي يصف نفسه بالبخل الشديد؛ فهو يخزن الفلوس على الفلوس، ويزاحم الجمال في قوته، ويأكل مع غلمانة فضلة طعام الأمس، فإذا وضع قطعة لحم في القدر تلا عليها آية الكرسي ليحفظها الله ويصونها، وإن رأى في بيته فأرة هجم عليها بالسيف والترس حتى لا تأكل شيئاً مما في بيته، أرغفته لا يصل المرء إليها باللمس والذوق، بل بالسمع والنظر والشم فحسب، فإذا أراد أن يأكل أغلق عليه باب بيته حتى لا يأتيه سائل أو ضيف، وإن فاجأه الضيف عبس في وجهه، ورغبه في الحمية عن الطعام بدل الأكل، فإن اضطر إلى إطعامه فليس هنالك إلا الخبز والدبس. والويل للضيف إن أكل أكثر من لقمة واحدة، فعندئذ يبادر إلى رفسه في ضلوعه

حتى يكسرها له (68):

وَيَحْزِنُ الْفَلْسَ عَلَى الْفَلْسِ  
فَضْلَةً مَا قَدْ كَانَ بِالْأَمْسِ  
تَلَا عَلَيْهَا آيَةَ الْكُرْسِيِّ  
بَادَرَهَا بِالسَّيْفِ وَالْتُرْسِ  
حَوَاسُ مَنْ يَأْتِيهِ بِالْخَمْسِ  
تُذْرِكُ دُونَ الذُّوقِ وَاللَّمْسِ  
خَوْفًا عَلَى الزَّادِ مِنَ الْكَيْسِ  
قَابَلَهُ بِالنَّقْصِ وَالنَّكْصِ  
وَبَعْدَهُ بِالْخَبِزِ وَالذُّبْسِ  
رَأَيْتَ فِئْتِ فِئْتِ أَضْلَاعِهِ رَفْسِي

يُزَاحِمُ الْجَمَالَ فِي قُوَّتِهِ  
يَأْكُلُ وَالْغُلْمَانَ فِي يَوْمِهِ  
إِذَا رَأَى فِي قِدْرِهِ لَحْمَةً  
وَإِنْ رَأَى فِي بَيْتِهِ فِأَرَةً  
يُجِلُّ أَنْ تُذْرِكَ رُغْفَانَتَهُ  
بِالسَّمْعِ وَالْأَبْصَارِ وَالشَّمِّ قَدْ  
يُقَقِّلُ عِنْدَ الْأَكْلِ أَبْوَابَهُ  
فَإِنْ أَتَى ضَيْفًا عَلَى غَيْرَةٍ  
يَلْقَاهُ بِالتَّرْغِيبِ فِي الْاِخْتِمَا  
فَإِنْ تَعَدَّ أَكْلَهُ لُقْمَةً

ويستحاطق الشاعر المعروف بابن الناصب (688هـ-) بذكر عبته ولجوه ومجونه، فهو يشرب الخمر، ويمضغ الحشيشة، لذا غاب عن وعيه، ولم يستطع الاهتداء إلى باب مدرسته، فمن يدل ذلك الباب عليه يريح الأجر والثواب كما يقول (69):

فَرُخِيتَ لَا أَهْتَدِي مِنَ السُّكْرِ  
يَكْرِيحُ وَاللَّهِ غَايَةَ الْأَجْرِ

جَمَعْتَ بَيْنَ الْحَشِيشِ وَالْخَمْرِ  
يَا مَنْ يُرِينِي لِسَبَابِ مَدْرَسَتِي

وحال ابن دانيال لا تختلف كثيراً عن حال ابن الناصب هذا؛ فابن دانيال لم يعد قادراً على تعرّف باب بيته أيضاً، لكن السبب مختلف؛ فزوجته أكثرت من إطعامه حتى جعلته كالغائب عن الوعي، فهو لا يميز نفسه من غيره، حتى إنه لو صُفِعَ على قفاه لظن أن جاره هو المصفوع، نهاره لشدة بلادته كالليل في التساوي، ومُخِ الْجَمَالِ وَالْحَمِيرِ خَيْرٌ مِنْ مَخِي، فقال يخاطب أحد القضاة:

غَائِبًا بَيْنَ سَائِرِ الْخُضَّارِ  
فَأَنَا الدَّهْرُ مُفَكِّرٌ فِي اتِّظَارِ  
قَلْتِ كَفُّوا بِاللَّهِ عَنِ صَفْعِ جَارِي  
فِي التَّسَاوِيِ وَاللَّيْلِ مِثْلَ النَّهَارِ  
هِيَ أَخْبَرُونِي يَا سَادَتِي أَيْسَنَ دَارِي  
فِي التَّسَاوِيِ وَأَيْسَنَ مَخِ الْحَمَارِ

بِكَ أَشْكُو مِنْ زَوْجَةٍ صَيَّرْتَنِي  
غَائِبًا عَنِّي بِمَا أَطْعَمْتَنِي  
غَيْبَتْ حَتَّى لَوْ أَنَّهُمْ صَفَعُونِي  
فَنَهَارِي مِنَ الْبِلَادَةِ لَيْلُ  
دَارِ رَأْسِي عَنِ بَابِ دَارِي فَبِاللَّ  
أَيْسَنَ مَخِ الْجَمَالِ مِنْ طَبْعِ مَخِي

ثم يتحامق أشد تحامق، ويأتي بالمتناقضات؛ فقد أحس بالبرد الشديد فذهب إلى البحر ليصطلي بالنار، وتجرد للسباحة في السراب لأنه ظنه ماءً صافياً، وربط رجله لأنه وطئ في الحلم على مسمار، وحاول أن يقلع ضررس أحد زبائنه بعد أن ألمه وألحق الضرر به، لكنه فوجئ أنه قلع ذنوبه وأثامه بدلاً من الضررس، وهو كثير النسيان، حتى إنه ينسى أنه نسي، فلا يخافن صاحبه من إذاعة أسرارهِ:

سِر من البردِ أصْطلي بالنارِ  
 لِي لظنِّي به الزُّلالَ الجاري  
 أوْطأنتني حُلماً على مسمار  
 بعدما ضَرَّ غايَةً الإضرار  
 واجتهادي القسوي من أوزاري  
 شئى سَميري إذاعة الأسرار

غَفَرَ اللهُ لي بما رُحْتُ للبخ  
 وتَجَرَّدْتُ للسباحةِ في الآ  
 ولكم قد عَصَبْتُ رجلي برؤيا  
 ولكم رُمْتُ قَلْعَ ضُرْسٍ ضروب  
 فإذا بي قَلَعْتُ بعد عَنائي  
 أنا أتسى أني نسيْتُ فلا يَخُ

ثم يصف بطولاته الخارقة التي تذكر ببطولات (دون كيشوت) الخيالية؛ فقد رأى صورته في صفحة ماء الزير، فظن أن فيه لصاً مسناً، أبيض الذقن، أسود الوجه، يشبه التيس، فخانف ونادى زوجته أن تعطيه ترسه وسيفه ودرعه ليقاتل ذلك اللص، فإما أن يعيش حياة كريمة وإما أن يموت شهيداً، ثم انهال على الزير ضرباً حتى كسره وسال منه الماء، ولولا الخشية لألقى بنفسه في تيار الماء ليلحق ذلك اللص:

وهو جاثٍ في الجُبِّ كالعيارِ  
 وجهُسه في سواده كالفار  
 من أخاه في حومةِ الجزار  
 ست إخال اللصوص في الأزار  
 أم عمرو بصارمي البتار  
 أو أعش كنت شاطر الشطار  
 بحسامي حتى هوى لانكسار  
 كذت أفتو الآثار في التيار

ولكم قد رأيت في الماء شيخاً  
 شيخ سوء كالتلج ذقناً ولكن  
 أشبه الناس بي وقد يشبه التيس  
 فاعتراني رعبٌ وناديت ما كنت  
 أين ترسي وأين درعي الحقيني  
 إن أمست كنت في الغزاة شهيداً  
 ثم أنخنت ذلك الزير ضرباً  
 وجري الماء فاختشيت وإلا

ويعود إلى السخرية من نفسه من جديد؛ فهو كلب مفرداً، وكلبان في التثنية (كالبان: يريد منى كلب على سبيل التورية)، وهو ذئب له قرنان كالخروف، فإن سقط صار قذراً، وهو أيضاً طبيب بارع، لكنه يصلح لعلاج الحيوانات لا البشر:



قال وقد أبصر وجهي مُقبلاً  
لا فارس الخيل ولا وجه العرب

ويضح ابن نباتة نفسه أمام الناس، ويضحكهم عليه بذكر صوته إلى النساء على الرغم من ضعفه الجنسي، هذا الضعف الذي جعل نساء محرمات عليه وكأنهن عماته وخالاته، كما يقول (75):

يا عجباً لي بعد عصر الصبا  
مُخالف فسي كل حالاتي  
أصبو وقد أصبحت من نسوتي  
ما بين عماتي وخالاتي

4- التحامق العبي بقصد إضحاك الناس فحسب: فقد لجأ كثير من الشعراء إلى إضحاك الناس عليهم، محاولين النكتة التي تجري على ألسنتهم أو السنة العوام إلى شعر، من خلال بيتين أو أكثر بقليل، سهيلاً للحفاظ على العامة، وتكثيفاً للمعنى. وهذا التحول من جديد الشعراء في العصر المملوكي، وهو تحول يعكس ما جبلت عليه نفوس الشعراء - لاسيما المصريين - من سخرية وحب للتندر، حتى لو كان موضوع التندر الشاعر نفسه. لكن هذا التحول لم يقدم شيئاً ذا بال إلى الشعر العربي عموماً، والمملوكي خصوصاً، لأنه مجرد نظم، وإن حوى أحياناً بعض الفن، وهو يشير في النهاية إلى تردي الذوق العام، وضالة ما للشعراء من ثقافة وموهبة، كما يشير إلى فراغ كبير في حياة هؤلاء الشعراء الذين نظموا في موضوعات بعيدة كثيراً أو قليلاً عن معاناتهم وهمومهم. وأي نفع من أن يصف المرء نفسه بأنه قدر كروش الحيوانات؟ وأي فضل له في أن يجعل موطنه تلك الكروش؟ (76):

أيها اللامي لأكلي كروشاً  
أنقسنوها في غاية الإقنان  
لا تلمني على الكروش فحبي  
وطني من دلائل الإيمان

ويصف ابن نباتة (صنان إبطه) الذي تفوح رائحته النتنة، فيضطر الشاعر إلى إخفائها بطني إبطه، فيبدو وكأنه لص مريب سرق شيئاً وأخفاه تحت إبطه حتى لا يراه الناس (77):

لي صنان أعاذك الله منه  
كم أوري إبطي بسه وأغطي  
فكأني في الناس لص مريب  
أتخفي وعمأتي تحت إبطي

## السمات الفنية لشعر التحامق:

### 1- بنية القصيدة:

آ- أفراد شعر التحامق في قصائد مستقلة، بعد أن كان في معظمه أبياتاً متناثرة في ثنايا القصيدة، مما يشير إلى أهميته في نظر الشعراء أصحاب هذا الاتجاه. وهذا من جديد الشعراء في العصر المملوكي.





ما رأت عيني أنك نافة إلا  
ولعشري ما عابت منقتي قط  
ولك ليلة شبع من الجو  
ع عشاء إن جرت بالحواني..

كما مرت بنا قصيدته التي وجهها إلى مدوحه جمال الدين بن مطروح، ومطلعها:

يا جمال الدين لي حقا  
سقى على الموكى وحزنة

وفيها يفصل القول في هذا الحق وفي تلك الحرمة؛ فيذكر الهم الذي لم يعد يطبق كتمه بسبب ما أصابه من برد في الشتاء، وليس لديه ما يقيه شره إلا لحاف بال، فبدا وكأنه ميت منبوش من القبر، أو خرقة بالية.

ويفتح البوصيري قصيدة مدحية له في الوزير ابن جنا (672هـ-) بيت واحد يذكر فيه هذا الوزير، وكيف أن الأيام تطيعه في أمره، ثم ينتقل إلى وصف فقره وسوء حاله وحال أسرته وخلافه مع زوجته التي ضربته بالأجرة في أربعة وعشرين بيتاً ليس فيها ذكر للممدوح، وكأنه نسيه، أو تناساه عمداً لانشغاله بوصف فقره (81):

يا أيها الموكى الوزير الذي  
إليك نشكو حالنا إننا  
أيامه طائعة أمرة  
عائلة فسي غايبة الكثره..

ج-وفرة المقطعات: لا بد أولاً من أن نشير إلى أن كثيراً من شعر التمام جاء على شكل مقطعات، في حين تقل القصائد الطوال أو المتوسطة الطول. وهذه المقطعات لم تكن بقايا قصائد طوال ضاع معظمها، وبقي منها بيتان أو أكثر بقليل، بل إن الشعراء قصدوا إليها قصداً لعدد من الأسباب؛ أولها مقدرة المقطعة على التعبير عن فكرة واحدة أكثر من القصيدة الطويلة، لأن الشاعر لو أراد أن يصب فكرة واحدة في القصيدة لضاعت حرارتها، وفقدت توهجها، لأنه سيلجأ إلى التكرار وتوليد المعنى من أخيه، مما سيجعل الأبيات تبدو فضفاضة كمن يلبس ثوباً أكبر من حجم جسده، وثانيها رغبة الشاعر في سيرورة شعره على ألسنة الناس، لأن حفظ بيتين أو ثلاثة أسهل كثيراً من حفظ قصيدة طويلة، وثالثها ضالة حظ كثير من الشعراء في العصر المملوكي من الثقافة، فيلجأ الشاعر إلى المقطعة لأنه يخشى الإطالة التي قد تكشف ضعف شاعريته، فلا بأس عندئذ أن يركز الناظم جهده في بيتين أو ثلاثة، يودع فيها فكرة واحدة، تستمد وجودها اللغوي من الأدب القديم والقرآن الكريم والحديث الشريف ومأثور الكلام، مع تكثيف شديد للمعنى اعتماداً على مختلف صنوف البديع، فلم لا يكون كل المتعلمين شعراء ما دام الأمر كذلك (82). ولعل هذا يفسر كثرة الشعراء من غير الكبار والمشهورين في العصر المملوكي، ووفرة المقطعات.



عباله، مستخدماً تعبيراً عامياً مصرياً هو (بالخبط والإبرة)، يريد به تفصيل المعنى. وقد مرت بنا (87):

أحدتُ المَوَلى الحديثَ الذي جرى لهم بالخيطِ والإبرة

وقد يلجأ الشاعر إلى استخدام ألفاظ أعجمية في شعره، وهذا كثير في الشعر العربي، ولا سيما في العصر المملوكي، لأن السلاطين المماليك وكثيراً من وزراءهم ونوابهم وأمراءهم وقوادهم كانوا أتراكاً، كما أن حكمهم امتد ثلاث مئة سنة تقريباً، فمن الطبيعي أن تنتشر لغتهم بين العامة، ولا سيما إذا عرفنا أن إتقانها كان شرطاً لازماً من شروط التقرب إليهم في الوظائف الكبيرة وغيرها. من ذلك قول الشاعر أبي الحسين الجزار يصف سوء معاملة الأتراك له باستخدام بعض الألفاظ التركية (88):

وكم قابلتُ تركياً بمدحى  
ويُنظِمُنِي إذا ما قلتُ (أَلُظُن)  
فكان لِمَا أحاولُ مِنْهُ يَخْنُقُ  
فلو أني عطستُ لقال (يَشْمُقُ)

(أَلُظُن: الذهب الخالص. يَرْمُقُ: الإتعاب وسوء المكافأة. يَشْمُقُ: غَطَّ وجهك). يريد أن يقول: إن هذا الممدوح لا يقدرني حق قدري، فإذا طلبت منه مالاً لطمني على وجهي، وإذا أشرت إلى عدم تقديره لي رمقني متوعداً، وكأنني بلا قيمة عنده ولا مكانة، حتى إنني إذا عطست قال لي: غط وجهك، أو أشح بوجهك عني. وقد مرت بنا ألفاظ أعجمية أخرى في ثنايا هذا البحث.

### 3-الصنعة البديعية:

أكثر الشعراء المماليك من الاعتماد على شتى صنوف البديع. معتقدين أنهم يجددون، وأن الإغراق في الصنعة دليل على التقدم والشاعرية، فتسابقوا في إكساء أشعارهم ثياباً من الصنعة المختلفة، لعل من أهمها التورية، يساندون في ذلك نقاد عصرهم الكبار، الذين رأوا التورية مقياساً للشاعرية والفحولة. فما التورية، وما أهميتها في الشعر؟ التورية مصدر وزَّيْتُ الخبرَ توريةً إذا سترته وأظيرت غيره، كأن المتكلم يجعله وراءه بحيث لا يظهر، وهي في الاصطلاح أن يذكر المتكلم لفظاً مفرداً له معنيان حقيقيان، أو حقيقة ومجاز، أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية، فيريد المتكلم المعنى البعيد، ويؤرِّي عنه بالمعنى القريب، فيتوهم السامع أول وهلة أنه يريد القريب، وليس كذلك (89). فالتورية بهذا التعريف امتحانٌ عقليٌّ للسامع، لذا سميت أيضاً (الإيهام) لأن المتكلم يوهم السامع بشيء ويريد شيئاً آخر.

وتكمن أهمية التورية في تحويل ذهن السامع إلى معنى آخر بعيد، قد يكون في ذكره إحراج للشاعر، أو مجبئةً للأذى. لذا كانت التورية سلاحاً ماضياً في التنفيس عما في صدور الشعراء تجاه حكاهم الظالمين، لكنها فقدت كثيراً من هذه الأهمية عندما استخدموها في التحامق، فغدت مجالاً خصباً للتعبير عن سخرياتهم من أنفسهم، ففقدت بذلك وظيفتها الأساسية في حماية الشاعر من الظلم



واقفة في الاتجاه الصحيح، لكن هذه الخطوات لم يكتب لها الاستمرار طويلاً، وعاد سلطان الأدب القديم قوياً في النفوس، على حساب تلك الاتجاهات الجديدة، وإن لم يقض عليها نهائياً.

وبعد شعر السحام وثيقة تاريخية تكشف عن كثير من جوانب الظلم والفساد اللذين أصابا المجتمع المملوكي، كما يعد وثيقة نفسية تفصح عن أحوال الشعراء والناس الذين استعلوا على واقعهم الفاسد بالسخرية منه ورفضه رفضاً نفسياً، بعد أن تعذر عليهم رفضه بالفعل. صحيح أن في هذه الأشعار مبالغات واضحة، لكن هذه المبالغات تخفي وراءها حقائق ثابتة، زاد الشعراء المتحامقون في تضخيمها ليلفتوا أنظار الحكام إليها، لعل أحدهم يمد لهؤلاء الشعراء يد المساعدة، فيصلح ما فسد، ويقوم ما اعوج.

لكن رواج هذا اللون من النظم عند العامة وغيرهم من نقاد ذلك الزمان يشير إلى تردّي الذوق العام، ولا يحمل كثيراً من الأهمية للشعر من الناحية الفنية، وإن كان مضمونه مهماً ومؤثراً.

ومما يحمّد للشعراء المتحامقين تجديدهم الواسع في بنية القصيدة، فألغوا مقدماتها حيناً، واستبدلوا بها مقدمات تصف فقرهم وسوء أحوالهم حيناً آخر، وحاولوا الاستقلال بالتحامق في القصيدة حيناً ثالثاً، لكن جميع محاولاتهم لم تكن قادرة على التصدي لتقاليد الشعر العربي الراسخة، ولاسيما المقدمات، والتغلب عليها، وإن كانت محاولاتهم جديرة بالاهتمام.

#### الحواشي:

- 1- طبقات الشعراء ابن المعتز: 341.
- 2- لسان العرب: ابن منظور، مادة حنق.
- 3- انظر الأغاني: الأصفهاني، 76-75/23.
- 4- المصدر نفسه: 85/23.
- 5- المصدر نفسه: 76/23.
- 6- شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني: 106-107.
- 7- الشعر الشعبي الساخر في عصور المماليك: النجّار 82-83.
- 8- انظر النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، 275/8.
- 9- انظر تاريخ مصر: ابن إياس، 919-929، 985، 996-998، 1283.
- 10- انظر فوات الوفيات: للكتبي، 139/1-140.
- 11- انظر سكران السلطان: ابن أبي حجلة، 401، النجوم الزاهرة: وابن تغري بردي، 102/10.
- 12- النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، 52/8.
- 14- انظر فوات الوفيات: للكتبي، 358/3.
- 15- النيل على الروضتين: المقدسي، 225.
- 16- الوافي بالوفيات: الصفدي، 6/2، وانظر النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، 68/11.
- 17- بحوث ودراسات في تاريخ المصور الوسطى: عاشور، 125.
- 18- انظر النهج السديد: ابن أبي الفضائل، 77، نيل مرآة الزمان: واللوييني، 499-498/1.
- 19- الشعر الشعبي الساخر: النجار، 853.
- 20- السلوك: المقرئزي، 2 ق 696/3، وانظر فيه أيضاً: 3 ق 8/1.
- 21- النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، 262/11.
- 22- تاريخ مصر: ابن إياس، 741-742. وانظر إغاثة الأمة: المقرئزي، 37-38.

- 47- خيال الظل: حمادة، 219.
- 48- المغرب: 155/4: يُخَش: يُنِش. رُمة: خرقة أو عظمة بالية.
- 49- ديوان البوصيري: 117. وانظر فيه أيضاً: 189. قترّة: توكان وتأخر. ضخرة: من الضجر وهو الضيق والتّزيم بالشيء. بغزة: إشارة إلى التحقير والاستهانة به. مُحترّة: تنظر بحدّة من شدة الغضب. أجرة: لينة مجرّقة معدة للبناء.
- 50- المصدر السابق: 189. التجريس: عقوبة من عقوبات المماليك فكان الحكام إذا أرادوا التشهير بمنذب أركبوه ووجهه إلى ذيل الحمار، ويصيح الأطفال صباحات مناسبة، فإن كان لصاً جعلوه بمسك الحلي أو النقود التي سرقها، وإذا كانت الجريمة زنى شهروه بكلمات تنل على علمه. قاموس العادات: أمين، 136-137. وكان الموكلون بهذا المنذب يحملون أجراساً بأيديهم يقرعونها لجذب انتباه الناس.
- 51- ديوان ابن نباتة: 457. وانظر فيه أيضاً: 531. الحلة: إناء معني نطهني فيه الطعام.
- 52- المصدر السابق: 235. الكبر: جهاز من جلد أو نحود، يستخدمه الحداد وغيره للنفخ في النار.
- 53- ديوان صفي الثنين الحلي: 625-626. صنوح: يبس حتى تشقق. نوى: ذبل.
- 54- قوات الوفيات: 329/1-330. القطاعة: الرغوة. التراوات: جمع براوة، وهو ما يتبقى من قطعة الصابون بعد الاستعمال. الغز: قبيلة من الترك. الفرقدار: مصطلح تركي معناه الذي يُفنى بشؤون المطبخ، وقد سمي بذلك لكثرة معاطاته لمسوق الطعام وغيره. انظر صبح الأعشى: 5/470. زباني: جمع زبانية: وعاء من الخزف المحسروق المطلس بالميناء، يختر فيها اللبن (المعجد الوسيط: مادة زيد). الوقاد: الذي يشعل النار في الحمام وغيره. خليج: قنيم. كداد: بال، الأعداء: يريد بها عظام البرنوز الناحلة البارزة كالعينان. الجداد: الضرب ومقارعة الخصوم.
- 23- انظر ديوان ابن الوردي: ابن الوردي، 197، 325، وانظر تنمة المختصر: 501/2.
- 24- انظر إغاثة الأمة: المقريري: 43-44.
- 25- انظر تنمة المختصر: ابن الوردي، 487/2.
- 26- انظر معيد النعم: السبكي، 91. سُمز: أغلق بالمسامير.
- 27- انظر، تنمة المختصر: 434/2.
- 28- إنباء الفمر بأبناء العمر: المسقلاني، 148/1.
- 29- الأدب في العصر المملوكي: زغلول، 105/2.
- 30- النجوم الزاهرة: 52/9.
- 31- ديوان البوصيري: 241.
- 32- النجوم الزاهرة: 369/7.
- 33- ديوان ابن نباتة: 400. وانظر خزائن الأدب: الحموي، 246.
- 34- ربحانة الألباء: الخفاجي، 422/1. البدال: استعمال عامي معناه أن يتبادل رجلان امرأتيهما حراماً.
- 35- نصره الثائر: الصفدي، 331.
- 36- ديوان ابن الوردي: 302. وانظر فيه أيضاً: 240.
- 37- خزائن الأدب: 252. وانظر فيه أيضاً: 249.
- 38، 39- المغرب ابن سعيد، 135/4. جرافاً: انحرافاً.
- 40- ابن دقيق حياته وديوانه: 181. هامياً: سائلاً ونازلاً.
- 41، 42- ذبل مرأة الزمان: 19/3. العنين: الكذب.
- 43- السلوك: 1 ق 904/3. والبيتان لعلاء الدين الوداعي.
- 44- الغيث المسجم: الصفدي، 29/2. والبيتان لسراج الثنين الوراق. وفي كلمة (الراحة) الثانية تورية يريد بها راحة اليد.
- 45- قوات الوفيات: الكتبي، 289/4.
- 46- الوافي بالوفيات: الصفدي، 52/3.

- 69- البداية والنهاية: ابن كثير، 315/13.
- 70- فوات الوفيات: 337/3. أصطلي: أستغنى.  
 الأمل: السراب. ضروب: كذا في الأصل، ولعل  
 الصواب: ضروب أي شديد مهلك. العيار:  
 اللص المحتال. القار: الزفت. الخومة من  
 القتال: أشد موضع فيه. الأزيار: جمع زير:  
 جرة كبيرة يوضع فيها الماء. التكة: مقعد  
 مستطيل من خشب غالباً يُجلس عليه. النيطار:  
 معالج النواب.
- 71- الغيث المسجم: 152/1.
- 72، 73- خزنة الألب: 244.
- 74- الوافي بالوفيات: 227/1.
- 75- ديوان ابن نباتة: 79.
- 76- فوات الوفيات: 129. والبيتان للشاعر شهاب  
 الدين بن غانم (737هـ-).
- 77- ديوان ابن نباتة: 287.
- 78- المفسر: 130/4-130. خلعة: ثوب يُبذَى.  
 الطيسان: ضرب من الأوشحة، يلبس على  
 الكتف أو يحيط بالجنب، خال من التفصيل  
 والخياطة، أو هو ما يعرف بالعامية المصرية  
 بالشال. المعجم الوسيط: مادة طس.
- 7- المغرب: 141/4.
- 80- المصدر نفسه: 155/4.
- 81- ديوان البوصيري: 117.
- 82- النقد الأبي في القرن الثامن الهجري: سلطاني،  
 186.
- 83- خيال الظل: حمادة، 34. وانظر فوات الوفيات:  
 الكتبي، 219/4.
- 84- خيال الظل: 41. التظنح: بساط من جلد، كثيراً ما  
 يُقتل فوقه المحكوم عليه بالقتل.
- 85- مطالع البور: الغزولي، 192/2.
- 86- الغيث المسجم: 88/1. وانظر خزنة الأدب: 66.
- 87- ديوان البوصيري: 117. وانظر فيه أيضاً: 83.
- 88- فوات الوفيات: 290/4. وانظر فيه أيضاً: 1/

- الجفون: جمع جفن: غمد السيف ونحوه. اللبث:  
 السقاء. الكشخان: الثبوت أو القرنان. نيكار:  
 ميدان للقتال بالتركية. خبزي: مصطلح مملوكي  
 معناه راتبى.
- 55- الغيث المسجم: 1 الصفدي، 106. غنا: غناء،  
 فنا: فناء.
- 56- المغرب: 134/4-135. كُفْتُ: ضَعُفْتُ وطمعتُ.  
 57- الفلاحة والمفلوكون: النلجي، 167. الفلاحة: هي  
 الفقر والإهمال. المفلوكون: جمع مفلوك، وهو  
 الفقير المهيل بين الناس لقلة حظه وفقره.
- 58- تاريخ مصر: ابن إياس، 89.
- 59- المواعظ والاعتبار: المقرئ، 22/2.
- 60- الفلاحة والمفلوكون: 168.
- 61- ديوان ابن الوردى: 256. وانظر فيه أيضاً:  
 310.
- 62- فوات الوفيات: 289/4.
- 63- المصدر السابق: 292/4. وانظر المغرب: 4/  
 156. غلابي: (بالغين المعجمة) كذا في  
 الأصل، ولعل الصواب (علابي) بالعين المهملة.  
 وهو الذي يضع الحلوى في العلب لبيعها.
- 64- ديوان ابن نباتة: 80. وانظر فيه أيضاً: 19،  
 282، 335. غنا: جاوز الحد.
- 65- ديوان امرئ القيس: 8.
- 66- المصدر السابق: 27.
- 67- ذيل مرآة الزمان: 71/4. وانظر معارضة  
 أخرى للشاعر نفسه في الغيث المسجم: 251/2.  
 تراعة: حبة من صوف مشقوقة المَقَّم. القياس:  
 الخان أو المكان الواسع يكون للخيل والناس  
 والمؤمن. توضح والمقراة: موضعان ذكرهما  
 امرؤ القيس في معلقته: فَرَجِيَّة: ثوب واسع  
 طويل الأكماس يترتّب به علماء الدين: المؤئل:  
 الأصل.
- 68- ديوان صفى الدين الحلبي: 625-626. الكبش:  
 الهجوم على الشخص والإحاطة به. النكس:  
 طأطأة الرأس أو العيوس.

خزانة الأدب وغاية الألب، الطبعة الأولى، طبع  
المطبعة الخيرية، القاهرة.

9- الخفاجي أحمد بن محمد، (1967)، ربحانة الألبا  
وزهرة الحياة الدنيا، الطبعة الأولى، تحقيق عبد  
الفتاح محمد الحلو، طبع مطبعة مصطفى البابي  
الحلبي، القاهرة، جزءان.

10- ابن دقيق محمد بن علي، (1960)، ابن دقيق  
العيد حياته وديوانه، الطبعة الأولى، تحقيق علي  
صافي حسين، طبع دار المعارف، القاهرة.

11- اللنجي أحمد بن علسي، (1385)، الفلاحة  
والمفلوكسون، الطبعة الأولى، طبع مطبعة  
الأداب، النجف، العراق.

12- سبط بن الجوزي يوسف بن قزا لوغلي، (1370)  
)، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، الطبعة  
الأولى، طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف  
العثمانية بالهند، ثمانية أجزاء.

13- السبكي عبد الوهاب بن علي، معيد النعم ومبيد  
النقم، الطبعة الأولى، طبع المطبعة الأدبية،  
مصر، مطبوع على هامش كتاب تفريح المهج  
بتلويح الفرج.

14- ابن سعيد علي بن موسى، المغرب في حلي  
المغرب، الطبعة الأولى، تحقيق كنوت تلكوست،  
طبع مطبعة لين.

15- الصفي صلاح الدين خليل بن أنيك،

- (1305)، الغيث في شرح لامية المعجم، الطبعة  
الأولى، طبع المطبعة الأزهرية، القاهرة،

- (1961)، الوافي بالوفيات، تحقيق مجموعة من  
المحققين بإشراف فلعوت ريتز، عدة أجزاء.

- (1971)، نصرة الثائر على المثل السائر، الطبعة  
الأولى، تحقيق محمد علي سلطاني، طبع  
مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.

16- العسقلاني أحمد بن حجر، (1399)، إنباء النمر  
بأبناء العمر، تحقيق محمد أحمد دهمان، دمشق.

17- الغزولي علسي بن عبد الله، (1299)، مطالع  
البور في منازل السرور، الطبعة الأولى، طبع

329-330.

89- الحموي، خزانة الأدب: 239.

90- فوات الوفيات: 335/3.

91- المعجم الوسيط، مادة: عرس.

92- خزانة الأدب: 252.

93- ديوان ابن نباتة: 357. وانظر فيه أيضاً: 80.

## فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1- الأصفهاني أبو الفرج: الأغاني، الطبعة الثامنة،  
تحقيق لجنة من الألباء بإشراف عبد الستار  
أحمد فراج، طبع دار الثقافة، بيروت، خمسة  
وعشرون جزءاً.

2- امرؤ القيس حندج بن حجر، (1964)، ديوان  
امرئ القيس، الطبعة الثانية، تحقيق محمد أبو  
الفضل إبراهيم، طبع دار المعارف، مصر،  
سلسلة ذخائر العرب (24).

3- ابن إياس محمد بن أحمد، (1311)، تاريخ مصر  
المنشور بسببائع الزهور في وقائع الدهور،  
الطبعة الأولى، طبع المطبعة الأميرية، بولاق،  
القاهرة، ثلاثة أجزاء.

4- النبوصري محمد بن سعيد، (1955)، ديوان  
النبوصري، الطبعة الأولى، تحقيق محمد سيد  
الكيلاني، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي،  
القاهرة.

5- ابن تغري بردي يوسف، (1972)، النجوم الزاهرة  
في ملوك مصر والقاهرة، الطبعة الأولى، طبع  
دار الكتب المصرية، القاهرة، ستة عشر جزءاً.

6- ابن أبي حجلة أحمد بن يحيى، (1957)، سكران  
السلطان، الطبعة الثانية، طبع مطبعة مصطفى  
البابي الحلبي، القاهرة.

7- الحلبي صفي الدين عبد العزيز بن سرايا، ديوان  
صفي الدين الحلبي، طبع دار صائر، بيروت.

8- الحموي بن حجة أبو بكر بن علي، (1304)،



25- ابن نباتة محمد بن محمد، ديوان ابن نباتة، تحقيق عبد العزيز قنقلية، مصر.

26- الهمداني بديع الزمان أحمد بن الحسين، (1962) شرح مقامات بديع الزمان الهمداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبع مطبعة المنني، القاهرة.

27- ابن الوردي زين الدين عمر بن مظفر، (1970)، تسمتة للمختصر في أخبار البشر (تاريخ ابن الوردي)، الطبعة الأولى، تحقيق أحمد رفعت البرلوي، نشر دار المعرفة، بيروت، جزءان.

(1300)، ديوان ابن الوردي، الطبعة الأولى، طبع مطبعة الجوائب، القسطنطينية، تركية.

28- الليونيسي موسى بن محمد، (1954)، نيل مرآة الزمان، الطبعة الأولى، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، أربعة أجزاء.

### ■ ثانياً: المراجع:

1- أمين أحمد، (1953)، قاموس العادات والتقاليد والتعبير المصرية، الطبعة الأولى، طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

2- حمادة إبراهيم، (1936)، خيال الظل وتمثيلات ابن دانيال، طبع مطبعة مصر.

3- سلطاني محمد علي، (1973)، النقد الأدبي في القرن الثامن الهجري بين الصفدي ومعاصريه، الطبعة الأولى، طبع مطبعة الحجاز، دمشق.

4- عاشور سعيد عبد الفتاح، (1977)، بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، الطبعة الأولى، طبع في جامعة بيروت العربية.

5- السنجار محمد رجب، (1982)، الشعر الشعبي الساخر في عصور المماليك، مقال منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث، الكويت.

مطبعة إدارة الوطن، مصر، جزءان.

18- ابن أبي الفضائل المفضل، النيج السديد والندر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، تحقيق بلوشت.

19- القلقشندي أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، الطبعة الأولى، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ثمانية عشر جزءاً.

20- ابن كثير إسماعيل بن عمر، (1358)، البداية والنهاية في التاريخ، الطبعة الأولى، طبع مطبعة السعادة، القاهرة، أربعة عشر جزءاً.

21- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (1973)، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، بإشراف حسن علي عطية ومحمد شوقي أمين، طبع دار المعارف بمصر، جزءان.

22- المقدسي أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل، (1974)، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، الطبعة الثانية، مراجعة محمد زاهد الكوثري، طبع دار الجيل، بيروت.

23- المقرئ أحمد بن علي، (1270)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقرئية، الطبعة الأولى، طبع مكتبة المشي، بغداد، جزءان.

(1936)، السلوك لمعرفة دول الملوك، الطبعة الأولى، تحقيق محمد مصطفى زيادة، طبع دار الكتب المصرية، أربعة أجزاء.

(1940)، إغاثة الأمة بكشف الغمة، الطبعة الأولى، تحقيق محمد مصطفى زيادة وجمال الدين الشيبان، طبع مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

24- ابن منظور محمد بن مكرم، (1980)، لسان العرب، الطبعة الأولى، طبع دار المعارف، القاهرة، عشرة أجزاء.



كعب بن زهير، ولامية حسان بن ثابت، ولامية أحيحة بن الجلاح، ولامية الحطينة، ولامية الأخل، ولامية القطامي، ولامية المتنبى، ولامية أبي العلاء المعري، ولامية ابن المقري، وابن الوردى والصفدى والهاسمى ومحمد المطلب اليعقوبى الموريتانى، وكلها من نفيس الشعر وفاخره، ولكنها لا ينسظمها عنواننا السابق، ولى مع هذه اللاميات قراءات أخرى فى قادمات الأيام. صحيح أنها ليست لها أسماء كأسماء لاميات عنواننا هذا، ولكنها متنوعة الموضوع كلامية الموت للمتنبى ولامية المجد للمعري ولامية الغساسنة لحسان وغيرها.

### فذلكة فى حرف اللام

كنت أدرس اللام فى اللسانيات دراسة صوتية، وقافية اللام فى الشعر دراسة فنية إيقاعية، فلفت نظري هذا الحرف بمزاياه فى اللغة العربية، وكثرة تواتره فى قوافى الشعر، ففتبعت اللاميات فوجدتها تطرح ألواناً من أبواب الشعر، لا تتقيد بغيره، أو غرض بذاته، فدفعني الفصول العلمى أن أتابع هذه القراءة (الحرفية) فقادنتى إلى نتائج جميلة، وظواهر طريفة غريبة وجديدة أيضاً. فبدأت أرصد خصائص هذا الحرف، فوجدت ترتيبه فى (الأبجدية) العربية الترتيب الثانى عشر، ومن المصادفة أن ترتيبه فى الحروف اللاتينية الثانى عشر أيضاً، ونترك للمتعالمين بحساب الجمل ومفسري الظواهر الفلكية أن يستغلوا هذه القيمة العددية، ونوجه اهتمامنا إلى اللغة والأدب لنفسر القيمة اللسانية والصوتية والفنية والجمالية لهذا الحرف وهنا نستغل جهود اللغويين والنقاد وحتى جهود المشتغلين بعلم القراءات ويعلم التجويد.

يقول ابن منظور: "اللام من الحروف المجهورة، وهى من الحروف الذلق، وهى ثلاثة أحرف: الراء واللام والنون: .. وقد ذكرنا كثرة دخول الحروف الذلق والشفوية فى الكلام"<sup>(1)</sup> وقال الخليل بن أحمد: "سُميت الحروف الذلق ذلقاً؛ لأن الذلاقة فى المنطق إنما هى بطرف أسلة اللسان... ولما ذلقت الحروف وبذل بهن اللسان وسهلت فى المنطق كثرت فى أبنية الكلام."<sup>(2)</sup> ولو عدنا إلى كتاب ابن منظور: لسان العرب لوجدنا أن الألفاظ التى تنتهى بحرف اللام تغطي أكبر حجم فى هذا المعجم. ولو التفتنا إلى علماء النحو والصرف لأفيناهم يهتمون كثيراً بهذا الحرف دون سواه نجد مصداق ذلك فى الكتب المعنونة بكتب (اللامات) ككتاب اللامات للزجاجى<sup>(3)</sup>. وكتاب (اللامات) لأحمد بن فارس (ت- 295) صاحب كتب الصحاح والمجمل والمقاييس. فضلاً عما ذكره ابن هشام فى (المغنى) فى حرف اللام وهو يعدد الأدوات، وعددت هذه الكتب النحوية واللغوية (30) معنى لللام. كما دخل هذا الحرف فى أدوات النفي (لا، لم، لن) والنهي والأمر: (لا. لا. لما) وحرف الجواب (لا) وحرف الاستفهام (هل) والتحضيض (هلاً) والعطف (بل، لكن)، ودخل بكثافة فى (ال) التعريف

(1) لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار صادر، 3/43.

(2) لسان العرب، ابن منظور، طبعة دار صادر، 204/2.

(3) كتاب (اللامات) لأبى القاسم عبد الرحمن الزجاجى (ت 337) حققه الدكتور مازن المبارك.

التي لا يخلو منها سطر مكتوب بالعربية.

أما إذا توجهنا في قراءتنا لهذا الحرف قراءة فنية شعرية قافية ألقينا قافية اللام تتواتر بمساحة كبيرة في دواوين عمالقة الشعر بدءاً من امرئ القيس وحسان وكعب ومروراً بالأخطل والقطامي ولا أقول انتهاء بالمتنبي والمعري، ففي كل ديوان شاعر عربي قدر من القوافي اللامية تغطي مساحة لا يستهان بها، وما لنا نستشهد بقوافي الشعراء ولا نستشهد (بفواصل) القرآن الكريم، فالفواصل اللامية في القرآن الكريم أكثر من أن تحصى، نجدها مبنوثة مُترقة في آيات كثيرة، كما نجدها تسيطر بكثافة في سور بعينها، كسورة المزمّل، وسورة الإنسان، وسورة الفرقان وهي في بعض هذه السور تتناوب مع فاصلة الراء ذلك الحرف الذلعي الذي سبق أن قلنا إن علماء القراءات والتجويد يجعلونه أحياناً للام. وكما ألف النحويون واللغويون كتباً في (اللامات)، أغري الأدياء ألفوا كتباً في (اللاميات)<sup>(1)</sup> جمعوا فيها كبريات القصائد المشهورة على قافية اللام. وأعطوا بعض هذه اللاميات أسماء تبعاً للأهم والديانات والقيم الفنية، وقد دخلت القوافي اللامية في جميع أغراض الشعر، وأنماط الشعر كالמושج والدوبيت، والغنون الأخرى المستحدثة، وخاصة في فنّي المديح والغزل، ولو ألقينا نظرة على الكتب المصنفة حسب قوافي الأبيات لوجدنا قافية اللام تحظى بحصة الأسد ككتاب (الدر الفريد) لمحمد بن أيّدمر، و(المعجم المفضل) للدكتور اميل يعقوب، و(الشوارد) لابن خميس.

ولكنّ هذه الفدلكة الصوتية السابقة تقع خارج إطار الدراسة الفنية، أما الدراسة الفنية للام فتقول لنا إن هذا الحرف من الأحرف المسماة في فن القافية بـ(الذلول) أي التي يكثر ركوب الشعراء تقافيتها، نظراً لكثرة ألفاظ المعجم التي تصلح قوافي لها. وهي عكس القوافي (الحرّون) كالضاد وأنطاء والغين والحاء، وهي قوافي يتحاشى ركوبها الشعراء. وبقيني أن قافية اللام تمد الشعراء بفيض كبير من الألفاظ المناسبة للغرض الشعري من جهة، وللوزن العروضي من جهة أخرى، ومن مزايا القوافي عامة أنها ليست مجرد نهاية للبيت الشعري، وإنما تحقق - فضلاً عن ذلك التكامل الموسيقي مع بقية العناصر الموسيقية الأخرى في البيت من خلال الأنساق القافية العمودية، وهذا يدعو إلى تكثيف مستوى الإيقاع وإبرازه، وخاصة ما وجدناه في (لاميات الأمم) التي هي موضوع قراءتنا من القافية اللامية المطلقة لما تحققه من دور إيقاعي في القصيدة بسبب انسيابها على حروف المد، ويدعم ذلك سيطرة القوافي المؤسسة والمردفة، وهي قوافي تحقق درجة عالية من الوضوح الصوتي وهنا تحضرني كلمة الأبيوردي الذي يقول في مقدمة ديوانه في معرض الحديث عن الشعر: "وأصعبه عند الشعراء وأسلمه على انتقاد العلماء ما أحكمت مبانيه وتكافأت ألفاظه ومعانيه، ولم يستعن بوحشي الكلام فيه، ولا رِيضت باقتسار آيئه قوافيه."<sup>(2)</sup> وأكد هذا المعنى العسكري، وأظنه نقله عن بشر بن المعتمر، قال مركزاً على القافية: "إذا أردت أن تعمل شعراً

<sup>(1)</sup> ألف محمد إبراهيم نصر كتاباً سماه (اللاميات) من عيون الشعر. وألف الأستاذ عبد المعين ملححي كتاب (اللاميات).

<sup>(2)</sup> ديوان الأبيوردي، نسخة دار الكتب المخطوطة /ب.

فأحضر المعاني التي تريد نظمها فكرك، وأخطرها على قلبك. وأطلب لها وزناً يتأتى فيه إيرادها، وقافية يحتملها، فمن المعاني ما يُمكن من نظره في قافية ولا يُمكن منه في أخرى، أو تكون في هذه أقرب طريقاً وأيسر كلفة منه في تلك...<sup>(1)</sup> واستمر العسكري في حديثه عن القيمة الفنية التي تحققها القافية، فحذر الشعراء من العيوب التي تعترى القافية مثل السناد والإقواء، ومثل هذه الاختراقات في القافية هي التي حطت بعض كبار الشعراء عن منزلة الفحول، يقول أبو عمرو بن العلاء: "فحلان من الشعراء كانا يقويان"<sup>(2)</sup>: النابغة وبشر بن أبي خازم"<sup>(3)</sup>. فالشاعر المتمكن من صناعته كان يأنف أن يخترق هذه القاعدة بسناد أو إقواء أو إبطاء، فهذا ذو الرمة يقول:

وشعرٍ قد أرقّت له طريفٌ  
أجنّبه المساتذ المحالاً<sup>(4)</sup>

وجرير يقول:

فلا إقواء إذ مرس<sup>(5)</sup> القوافي  
بأقواء الرواة ولا سنانا

وكان الشعراء يحرصون على ألا تلتحق أشعارهم مثل هذه الخروقات؛ لأن من خصائص الشعر أنه قابل للغناء، والغناء تفسده هذه الخروقات وتظهر عيوبه، كما في حالة النابغة في الدالية التي ورد بها على المدينة<sup>(6)</sup>، ولذلك قال حسان:

تغنّ بالشعر إما كنت قائله  
إن الغناء لهذا الشعر مضمار

والقافية إذا وقعت بيد صناع، حققت قيمتها المعنوية مع قيمتها الإيقاعية، ووجدت في حرف اللام المادة الطيبة، ولعل من أفدر الشعراء المطبوعين على تطويع القوافي الشاعر أبو العتاهية، الذي قال في عتبة:

أعلمت عتبة أنني  
منها على شرف<sup>(7)</sup> يطلُّ

وشكوت ما ألقى إليه  
هنا، والمدامع تسهلُّ

حتى إذا برمت بما  
أشكو كما يشكو الأذلُّ

قالت: فأبي الناس يغـ  
سلم ما تقول: فقلت: كلُّ

أجمع أهل الأدب أنهم لم يسمعوها قافية أحق بمكانها من قوله: (فقلت: كلُّ)، وهي قصيدة

(1) الصناعتين، العسكري، 139.

(2) الأقواء: اختلاف الإعراب في القافية.

(3) اللوشح، المرزبان، 59 والأغاني، الأصبهاني، 10/11، وديوان النابغة، 30.

(4) المساند والسناد والمحال والإبطاء: من عيوب القافية.

(5) مرس: مارس.

(6) انظر قصة أقواء النابغة في دليته، ووروده على المدينة، وغناء المغنين لها، فنبن له الأقواء.

(7) الشرف: يراد به هنا الإشراف على خطر، يقال: هو على شرف من الخلاك.

مشهورة يُعنى بها.<sup>(1)</sup>

وتنطبق هذه المقولة على مجموعة لامياتنا التي نتعامل معها بهذه القراءة التراثية العصرية. ونعود إلى اللاميات المشهورة فنجد الشعراء والنقاد قد أعطوا بعض هذه اللاميات أسماء تبعاً للأسم وللديانات وللقيم الفنية، فبعضها دخل في المعلقات والسموط<sup>(2)</sup> ودخل بعضها في المجمهرات كمجمهرة النمر بن تولب<sup>(3)</sup> ودخل بعضها في المنتقيات كمنتقية المسيب بن علس<sup>(4)</sup>. ودخل بعضها في المذہبات كمذهبة أحيحة بن الجلاح<sup>(5)</sup>. ودخلت في المشوبات كمشوبة كعب بن زهير<sup>(6)</sup> ومشوبة القطامي<sup>(7)</sup> ومشوبة الحطيئة<sup>(8)</sup> ودخلت الملحّمات كملحمة جرير<sup>(9)</sup>، وملحمة الراعي<sup>(10)</sup>.

ومما يدل على أن بعض اللاميات تكثفت فيه الفصاحة وبلغت من البلاغة وجودة الصياغة كل مبلغ شهادة ناقد كبير كالباقلائي صاحب (إعجاز القرآن) الذي عندما أراد أن يبين إعجاز القرآن وفصاحته وبلاغة أسلوبه عمد إلى مقارنة أسلوب القرآن بأسلوب قصيدتين تعد كل واحدة قمة في عصرها، وسيدة الشعر في زمنها، الأولى لامية امرئ القيس، تاج القصائد في العصر الجاهلي، والثانية لامية البحرري، التي تعد سيدة القصائد في العصر العباسي. فقام بمقارنة تطبيقية تفصيلية بين قصيدتين من أجمل ما جادت به قريحة الإنسان مع جوانب من أي الكتاب المعجز؛ وانتهت المقارنة إلى تفوق أسلوب القرآن على أساليب جهاذة الشعر العربي، مهما اختلفت حظوظهم من الأصالة والحضارة، انظر ما قاله في صاحب اللامية الأولى: "وأنت لا تشك في جودة شعر امرئ القيس، ولا ترتاب في براعته، ولا تتوقف في فصاحته، وتعلم أنه قد أبدع في طرق الشعر أموراً تبع فيها، من ذكر الديار والوقوف عليها، إلى ما يتصل بذلك من البديع الذي أبدعه، والتشبيه الذي أحدثه، والمليح الذي تجده في شعره، والتصرف الكثير الذي تصادفه في قوله، والوجوه التي ينقسم إليها كلامه: من صناعة وطبع، وسلاسة وعفو، ومثانة ورقة، وأسباب حمد، وأمور تؤثر وتمدح،

(1) طبقات الشعراء: ابن المعتز، 228.

(2) كمنعنة امرئ القيس التي مطلعها: (قفا نيك...) ومعلقة الأعشى التي مطلعها: (ما بكاء الكبير بالأطلال). انظر جمهرة

أشعار العرب للقرشي 321/1-344.

(3) جمهرة النمر بن تولب مطلعها: (تأيد من أطلال عبله مأسل... الجمهرة 2/542-552).

(4) منقبة النسب بن علس مطلعها: (بكرت لثحرن عاشقاً طفلاً... الجمهرة 2/558-560).

(5) مذهبة أحيحة بن الجلاح لامية في 21 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 658-661.

(6) مشوبة كعب بن زهير، لامية في 58 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 789/2-799.

(7) مشوبة القطامي، لامية في 42 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 803/2-811.

(8) مشوبة الحطيئة، لامية في 29 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 816/2-820.

(9) مشوبة جرير، لامية في 51 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 906/3-914.

(10) مشوبة عبيد الراعي، لامية في 87 بيتاً، وردت في جمهرة أشعار العرب للقرشي، 931/3-946.

وقد ترى الأدياء أولاً، يوزنون شعره فلاناً وفلاناً، ويضمون أشعارهم إلى شعره، حتى ربما وازنوا بين شعر من لقيناه وبين شعره في أشياء لطيفة، وأمور بديعة، وربما فضلوه عليه، أو سوّوا بينهم وبينه، أو قرّبوا موضع تقدّمه عليهم، وبرّزوه بين أيديهم.

ولما اختاروا قصيدته في السبعيات<sup>(1)</sup> أضافوا إليها أمثالها، وقرنوا بها نظائرها، ثم تراهم يقولون: لفلان لامية مثلها، ثم ترى أنفس الشعراء تتشوق إلى معارضته، وتساويه في طريقته... الخ<sup>(2)</sup> ثم عمد إلى مقارنة نظم امرئ القيس في لاميته التي هي تاج شعره بنظم القرآن فقال: "ونظم القرآن جنس متميز، وأسلوب متخصص، وقبيل عن النظر متخلص، فإذا شئت أن تعرف عظم شأنه، فتأمل ما نقوله في هذا الفصل لامرئ القيس في أجود أشعاره، وما نبين لك من عواره على التفصيل"<sup>(3)</sup>. ثم شرع في استعراض أبيات اللامية المذكورة بيتاً بيتاً وهو يذيل كل بيت أو بيتين برأيه النقدي مبينا إيجابيات الشاعر وسلبياته، عارضاً ثقافته النقدية، ومبدياً تذوقه لجماليات اللفظة والجملة. حتى إذا ما فرغ من نقد لامية امرئ القيس عرّج على لامية البحتري، فابتدأ حديثه بقوله: "ونحن نعمد إلى بعض قصائد البحتري فنتكلم عليها، كما تكلمنا على قصيدة امرئ القيس؛ ليزداد الناظر في كتابنا بصيرة، ويستخلص من سر المعرفة سريرة، ويعلم كيف تكون الموازنة، وكيف تقع المشابهة والمقاربة، ونجعل تلك القصيدة التي نذكرها أجود شعره.

سمعت صاحب إسماعيل بن عباد يقول: سمعت أبا الفضل بن العميد يقول: سمعت أبا مسلم الرستمي يقول: سمعت البحتري يذكر أن أجود شعر قاله:

أهلاً بذلكم الخيال المقبل  
فعل الذي نهواد أو لم يفعل

قال: وسئلت عن ذلك؟ فقال: البحتري أعرف بشعر نفسه من غيره.<sup>(4)</sup>

ثم أعقب بعد بيتي مطلع القصيدة بقوله: "فأما بيته الثاني فهو عظيم الموقع في البهجة، وبديع المأخذ، حسن الرواء، أنيق المنظر والمسمع، يملأ القلب والفهم، ويفرح خاطر، وتسري بشاشته في العروق، وكان البحتري يسمي نحو هذه الأبيات: "عروق الذهب" وفي نحوه ما يدل على براعته في الصناعة، وحذقه في البلاغة"<sup>(5)</sup> ونقد (39) بيتاً من قصيدة قوامها في ديوانه (53) بيتاً<sup>(6)</sup>، ثم قال: "وقد أطلت عليك فيما نقلت، وتكلفت ما سطرت؛ لأن هذا القبيل قبيل موضوع، متعمل مصنوع،... وإنما اقتصرنا على ذكر قصيدة البحتري؛ لأن الكتاب يفضلونه على أهل دهره، ويقدمونه على من في عصره، ومنهم من يدعي له الإعجاز علواً، ويزعم أنه يناغي النجم في قوله علواً،... وهيئات

(1) يريد بالسبعيات: المعلقات السبع. وقصيدته المنصودة اللامية التي مطلعها: فنا نيك من ذكرى حبيب ومترل... الخ.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني ص 158-159.

(3) إعجاز القرآن للباقلاني، 159.

(4) إعجاز القرآن، الباقلاني، 219.

(5) المصدر السابق، 220.

(6) انظر القصيدة في ديوان البحتري 1741/3-1752.





إلى الشنفرى وإن لم يحسم نهائياً بذلك.

## ترجمة شعر الشنفرى ولايته:

وعدا عن اهتمام المستشرقين بقضية نسبتها فقد اهتموا بترجمتها إلى اللغات الأوربية وقدموا دراسات مستفيضة لها، وطبعوها في عدة عواصم غربية، فمن الترجمات التي تناولت شعر الشنفرى ولايته ترجمة أعدها (دي ساسي) للفرنسية ضمن كتابه في المختارات العربية، وترجمتان أحدهما (رد هاوس) و(هيوج) للغة الانكليزية، وترجمة أعدها (جابريلي) للغة الإيطالية وكتب مقالاً عن قضية نسبة لامية العرب و(آارات) ترجمة تركية نشرت في استانبول. وأعد يعقوب ترجمة ألمانية لقطعة من لامية العرب في إطار دراسته لما نظم باللغة الألمانية محاكاة لثلاث قصائد عربية بالتقديم لها وشرحها والتعليق عليها، والترجمات المقصودة كانت من إعداد رويس وركرت ويعقوب، وكتب تولدكه في دراساته عن معجم لامية العرب وقضايا ترجمتها وفهمها. ولكن المستشرق الذي اهتم باللامية وبالشنفرى فهو جورج يعقوب الذي كتب دراسة عن الشنفرى تضمن القسم الأول منها معجم لامية العرب، مع الترجمة الألمانية والنص العربي، أما القسم الثاني فتضمن شواهد مناظرة وشرحها للامية العرب وقائمة ببلوغرافية عن الشنفرى، ومثله عمل (جاير) وكتب (هس) مقالة، وكتب (بلاشير) في هذا الموضوع.

### الشروح:

زاد عدد شروح اللامية على عشرين شرحاً، بدأها الشراح في القرن الثالث الهجري، كالشرح المنسوب للمبرد (-285) أو لثعلب (م 29)، وشرح للتبريزي (-502)، غير أن أشهر الشروح ذلك الذي عمله الزمخشري (-538) المسمى (أعجب العجب في شرح لامية العرب) وتوالت الشروح عبر العصور تحمل أسماء مسجوعة كشرح الغنيمي الفيومي المسمى (عنوان الأدب لشرح لامية العرب) وشرح ابن زاكور (-20) المسمى (تفريح الكرب عن قلوب أهل الأدب في معرفة لامية العرب) وشرح عطاء الله المصري المسمى (نهاية الأرب في شرح لامية العرب) وشرح الغبيدي الحميري (-209) المسمى (سبك الأدب على لامية العرب) وشرح عبد الرحمن بن محمد المسمى (خلاصة الأدب على لامية العرب) ولمؤلف مجبول شرح بعنوان (غيث الأدب بشرح لاميتي العجم والعرب)، ومجموعة شروح أخرى غير مسجوعة العنوان كشرح ابن أيلجك التركي والنخجواني والسويدي والعصامي والصفدي والمجوسي والتازي والنحوي مع الواسطي وعاكش اليمني، ورد الشنقيطي عليه بشرح سماه: (إحقاق الحق وتبرؤ العرب مما أحدث عاكش اليمني في لغتهم ولامية العرب). وتجاوزت الشروح اللغة العربية إلى اللغة الفارسية فقد أعد غلام حسين الشيرازي شرحاً باللغة الفارسية، وهناك شرح آخر بالفارسية أيضاً لمؤلف يدعى لطف علي بن أحمد التبريزي.

هذا فضلاً عن أن بعض المؤلفين وجّه اهتمامه إلى إعراب اللامية كعبد الله بن الحسن العكبري (66هـ) وبعضهم انتخب منها منتخبات كيجي الحلبي (630).

### قراءة في اللامية:

لم يعرف كثير من الأدباء القدماء هذه اللامية ولا اسمها، ومن بينهم صاحب الأغاني، وابن سلام وابن قتيبة والمرزباني في كتابيه (الموشح والمؤتلف والمختلف، لم يترجموا له، ولم يذكره الأصمعي في حواراه مع أبي حاتم السجستاني، واكتفى بقوله إنه من لصوص العرب العدائين، ولكن ينسب لعمر بن الخطاب أنه قال: "علموا أولادكم لامية العرب فإنها تعلمهم مكارم الأخلاق" وإني لأشك في نسبة هذه الكلمة لعمر (ض).

سبق أن قلنا إن الشنفرى من بني الأزد وهم من اليمانية، ويذهب بروكلمان إلى أنه قال: الشعر بلغة عرب الشمال؛ لأنه وقع أسيراً، وهو صبي، في بني فهم، فانتمى إليهم، وتعلم عنهم لغة نجد، يرى (لايل) أن أصله اليماني ظاهر في قصيدته المذكورة في المفضليات وفي بعض الألفاظ من لاميته ككلمة (إحاطة) وهي اسم مكان في جنوب اليمن.

فإذا أخذنا بالمقولة التي تنسب القصيدة للشنفرى، وهذا ما نميل إليه، واستبعدنا نسبتها لخلف الحمر، لأن خلفاً كان أسلوبه في نحل القصائد الجاهلية أنه كان يحاكي أسلوب الجاهليين في نظمه للقصيدة على عمود الشعر العربي القديم، ويحاكي الشاعر الجاهلي في طريقته في هيكلة القصيدة من حيث البدء بالوقوف على الأطلال ووصف الرحلة والتنقل في أقسام القصيدة من غرض إلى غرض وما يتبع ذلك، متوخياً أن تأتي قصيدته مطابقة للقصيدة المقالدة، والنظرة السريعة على قصيدة الشنفرى لا تجعلنا نلمح شيئاً من هذا، فمقدمة لاميته تركز الحديث على سخطه على قومه، وغضبه على أبناء أمه، وحملته على النظام الاجتماعي الذي عاشه وعانى من تقاليد ما عانى، وهذه الأفكار تنسجم مع الحياة البائسة الساخطة التي عاشها الشنفرى، حياة الأسر والعبودية والفقر، والتناقض بين واقع وتطلعه، ولذا حفلت القصيدة - وليس مطلعها فحسب - بهذه الأفكار الثائرة على القيم الاجتماعية المتناقضة. وهذه الأفكار الساخطة بناها وحده مع ثلة قليلة من الصعاليك أمثاله، فقاد ثورة ناقمة، ولكنها ثورة المجموعة القليلة التي لا تستطيع قلب الواقع أو تغييره، فظلت ثورة قلة من الصعاليك ولم تتعاضم حتى تصبح انقلاباً اجتماعياً.

والنظرة المتعمقة في القصيدة تجعل القارئ لها يحكم على أسلوبها وألفاظها وصورها بأنها كاملة، فالشاعر يمتح من معين ذاكرته المفعمة بالصور التي يستمدّها من حياة البادية والتقاليد القبلية، التي تتراوح فيها الفكرة مع العاطفة، وإن كان الزخم العاطفي فيها أقوى من الزخم الفكري، حتى يبدو ذلك في منهج قصيدته التي تتميز بالوحدتين العاطفية والموضوعية، معرضة عن المقدمة الطللية التي سادت في مطالع الكثير الكثير من القصائد الجاهلية وحتى الإسلامية، حتى غدا المطلع الطللي سمة طبعت القصيدة العربية عصوراً كثيرة.

وتُركز الأبيات على الشمم العربي، شمم الفتى الشاب البرم بمواقف أبناء قبيلته منه، شمم الفتى الطموح إلى الانعتاق من حياة العبودية بكل أشكالها، حياة الفتى التائق إلى الاعتراب عن القبيلة المتمرد على الضيم، والمتذرع بالصبر، الداعي إلى نوع من مكارم الأخلاق المتعارف عليها في الجاهلية، كالعفاف عن الجشع في المأكل، والعفاف عن الجري وراء النساء الذي كان يدين أقرانه من الشباب، وإن تعرض للفقر فلا تدل نفسه، وإذا واتاه الغنى لم يبطر، وإن شعاره كما قال رقيق صعلكته:

أقسَمَ جسمي في جسوم كثيرةٍ وأحسو قراح الماء، والماء بباردُ

تأمله في الحياتين الاجتماعية والفكرية ساعده على صياغة أفكاره على شكل حكم وأمثال تثاررت في ثنايا القصيدة. تعود سرى الليل ولفحات قره. وألف حر الهجير وشدة حره. فيه من كرام القوم وسرايهم لجمه لغريزة البطن، علمته حياة النقش أن يسبق الوحوش في عدوه، فكل هذه السجايا لا يتعمقها إلا جاهلي، ولا تصدر إلا عن ذات نفس بدوية، لذا نستبعد نسبة القصيدة لشاعر حضري كخلف، وأظن أن لمجموعة هذه القيم نعت الأبناء هذه القصيدة بأنها لامية العرب لما تحفل به من السجايا العربية. وهي سجايا متناثرة بفوضوية بين الأفراد والجماعات والقبائل، لم ينتظمها ناظم عقدي لسبقها لفترة الإسلام، الذي جاء وفي المجتمع العربي مثل هذه القيم التي توارثها الجنس العربي، وتأسنت بحكم عامل الزمن، وكان منها الإيجابي والسلبي، فلما جاء الإسلام أسقط السلبي واصطفى الإيجابي ونمّاه وشجّع عليه، ومن هنا جاءت كلمة نبي العرب المشهورة: [إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق].

## 2- لامية العجم: الطغرائي:

ناظمها: مؤيد الدين، أبو إسماعيل، الحسين بن علي الأصبهاني الملقب بالطغرائي يقول ابن خلكان: كان غزير الفضل، لطيف الطبع، فاق أهل عصره بصنعة النظم والنثر<sup>(1)</sup>، وقال ياقوت الحموي: كان آية في الكتابة والشعر، خبيراً بصناعة الكيمياء له فيها تصانيف، خدم السلطان ملكشاه، وكان منسئ السلطان محمد، متولي ديوان الطغراء، وتنفق في المناصب والمراتب، وترشح للوزارة، له في العربية والعلوم قدرٌ راسخ، وله البلاغة المعجزة في النظم والنثر<sup>(2)</sup>. له ديوان شعر<sup>(3)</sup>، ولد سنة 535 هـ، وقد جاوز الستين.

ومن شعر الطغرائي قصيدته التي تداولتها الزوارة، وتناقلتها الألسن، المعروفة بلامية العجم. ولما تمكن من صنعة النظم دفعته قدرته إلى معارضة كبار الشعراء، فعارض قصيدة البحري الميمية التي مطلعها:

(1) وفیات الأعيان، ابن خلکان، 200/1.

(2) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، 57/10 فما بعد.

(3) جمعه وحققه الدكتوران علي حواد الظاهر ومجيب الجبوري.

يهون عليها أن أبيت متيماً  
 عارضها الطغرائي بقصيدة مدح بها مؤيد الملك مطلعها:  
 سرى يكتسى قطعاً من الليل مظلماً  
 نزع كرى، أهوى إلى فسلماً  
 كما عارض ابن هانئ في قصيدته التي مطلعها: "أقول ذمى وهي الحسان الرعايب" بقصيدته  
 التي مطلعها:

لمن في عراض البيد نوق مطارب  
 يدرسها رجع الحساء الأعراب  
 كما أحب أن يشارك في نظم الفنون المستحدثة في عصره، وهي فنون جديدة ابتكرها شعراء  
 العصر، تهتم كثيراً بالشكل الخارجي للشعر، وبالصورة اللفظية للقصيدة، منها النوع المسمى  
 بمحبوك الطرفين، كأن يكون حرف أول البيت كحرف آخره، توضحه القصيدة التي نذكر منها ما  
 يلي:

ضيف سرى والليل ينفض صبغه  
 فوق الجنوب بجنحه الفضفاض  
 ضوءاً كما صبب الغزاة ذوبها  
 يطغى تلاحق نورها الفياض

وينحو في هذا المنحى نحو الألفاظ الغريبة، والصور البدوية، كما نظم من الفنون المستحدثة  
 على طريقة ما اصطاح عليه بما يسمى (شعر القافيتين) وهو نوع يقترب من أنماط شعرنا المعاصر،  
 ونولاً نزوع الشاعر نحو الألفاظ الغريبة والإكثار منها لأشبه شعره قصيدة النثر، من هذا قوله يمدح  
 نظام الملك:

يا أيها المولى الذي اصطنع الورى  
 والمستعان على الزمان إذا اعترى  
 أقسمت بالبزل التوافج في البرى  
 واصلن نحو البيت بالسير السرى  
 لقد ابتليت الملك مرفوع الذرى  
 وتركت دين الله مشدود العرى  
 وضمنت للدنيا ومن فيها القرى  
 من قال غيرك للعلى فقد افترى  
 شرقاً وغرباً  
 وأجد حارباً  
 قوداً وقباً  
 يحملن ركبا  
 بك مسنتباً  
 بعداً وقرباً  
 وكشفت جذباً  
 منناً وكذباً

وإذا تركنا فنون عصره وفنونه الشعرية المستحدثة، والتفتنا إلى فنونه التقليدية كالمدح والغزل  
 وجدناها تملأ ديوانه، فله في الغزل، وهو صاحب غزل رقيق، مطلع قصيدة يمدح بها معين الملك،  
 يقول فيها:

تصدى، وللحي الجميع رحيلُ  
 تصدى، وأمر البين قد جدَّ جدّه  
 وفي الصدر من نار الصبابة جاحمُ  
 غزالٌ له مرعى من القلب مخصبُ  
 تناصف فيه الحسن، أما قوامه  
 قريبٌ من الرائين يطمع قربه  
 إذا سافر الأحاظ في وجناته  
 وكالشمس تغشى الناظرين بنورها

وهي لامية طويلة، ولكن الأطول منها لاميته التي مدح بها مؤيد الملك أبا بكر عبيد الله. وقد تجاوزت أبياتها السبعين بيتاً. مطلعها:

إذا لم يُعِن قول النصيح قولُ  
 فإن معاريض الكلام فُضولُ

فالملاحظ أن قصيدة المدح إذا كانت من البحر الطويل، وقافيتها اللامية على وزن (فعليل أو فعول) وجد الشاعر فسحة من القول أمدته بها القافية اللامية، فكانت سبباً في طول القصيدة.

ولكن القصيدة التي حظيت بالشهرة هي قصيدته اللامية التي على البحر البسيط والتي يسميها الناس (لامية العجم) ولا أريد أن أتحدث عن طولها، ولا عن رويها وإنما أتساءل عن سبب تسميتها بلامية العجم، فكل المصادر سكنت عن ذكر سبب تسميتها بلامية العجم، وإذا سمحت لنفسني بالاجتهاد في سبب التسمية قلت لأن القصيدة قُلت في بغداد سنة 505. ومع أن بغداد من بلاد العرب لا من بلاد العجم، إلا أن الشاعر مولود بأصفيهان وهي من بلاد العجم؛ لذا سميت القصيدة بلامية العجم نسبة إلى مسقط رأس قائلها. يعزّز ذلك أن القصيدة تداولتها الرواة وتناقلتها الألسن، كما يقول ياقوت؛ لأنها من نفيس الشعر؛ لما تنائر فيها من الحكم والأمثال، وأقصد أنها لم تقل في مدح سلطان معين حتى يقال: اللامية في مدح فلان، ولذلك أرى أن نسبتها إلى مكان ولادة قائلها هو الذي يرجح هذه التسمية، فلما شاعت تسميتها بهذا الاسم تذكر الناس لامية أخرى مشهورة تتداولها الألسن منذ مئات السنين، تناثرت فيها السجاياء العربية، وصور الشمم العربي، وعزة النفس العربية، فحلا للناس أن ينعوتها بلامية العرب، تمييزاً لها عن لاميات أخرى. كانت القصيدة فيها تجمع أنماطاً من الأفكار كالغزل وذكر الأطلال، ومغامرات الشاعر كلامية امرئ القيس (قفا نيك...) ولامية الأعشى (ودع هريرة...) وغيرهما؛ لأن صورة العربي البادي تجدها في لامية الشنفرى، تجد هناك صورة العربي الجسدية والخلقية، وتجد في لامية الشنفرى أنواناً من الروابط الاجتماعية بين الفرد والفرد والمجتمع، والفرد والقبيلة، والفرد والغنى والفقر، والفرد والطبقة الاجتماعية وبالتالي العربي بكل سجاياء تجده في لامية الشنفرى، فميزها الناس بنعنها بلامية العرب، وطابقوا

بينها وبين لامية الطغرائي، فسموا الأخيرة لامية العجم وتلك لامية العرب.

وكما حظيت لامية العرب بالشروح وغيرها فقد حظيت لامية العجم بالكثير من الشروح والتعليقات، فكان أدباء العصور المتأخرة انقسموا إلى قسمين: فهذا يعتكف على لامية العرب وذلك يعتكف على لامية العجم، وكأنهم عندما فانتهم الكتابة الإبداعية كرسوا جهودهم للكتابة التعقيبية، وربما كان ذلك لعدم وجود موضوعات جديدة يفرعون فيها جهودهم، فالتفتوا إلى هذه الموضوعات، وانكبوا عليها بالشرح اللغوي تارة والنحوي والتاريخي تارة أخرى. وظاهرة الانكباب على الشروح والاختصاصات والمعارضات والتشطير والتخميس سمة من سمات العصور التي ابتدأت في أواخر العصر العباسي، واستمرت حتى مطلع العصر الحديث ورافقتها سمة أخرى وهي التعقيب على التعقيب، أو ما يسمى الآن (النقد على النقد) فعلى سبيل المثال، عندما شرح الصفدي لامية العجم بشرحه المسمى (الغيث المسجّم) أو غيث الأدب الذي انسجم، تصدى له الدماميني بنقد شرحه الذي سماه (نزول الغيث)، ونقد هذا الشرح أيضاً (علي بن محمد الأقبسي). وربما كانت هذه الشروح والنقد الذي يُكتب عليها تضيف شيئاً من الفائدة، ولكنها في بعض الأحيان لا تعدو أن تكون ترجمة للفراغ، واستعراضاً للعضلات.

وثمة سمة ثالثة من سمات العصور المتأخرة، تركت بصمتها على هذه الشروح والاختصاصات تلك الصفة التي طبعت عنوانات الكتب والمصنفات، وأعني بها العنوان (المسجّم) فنجد شرح الصفدي يسمى (الغيث المسجّم في شرح لامية العجم). وشرح الحضرمي بعنوان (نشر العَلَم بشرح لامية العجم) وشرح الصنهاجي بعنوان (إيضاح المبهم من لامية العجم) وغير ذلك مما يطبعه هذا الطابع.

وإذا كانت شروح لامية العرب قد بلغت اثني عشر شرحاً فإن شروح لامية العرب قد وصلت إلى ثمانية عشر شرحاً، تبعها أربع معارضات وتصديران وثلاثة تخاميس وتشطيران ومصنّف سماه مؤلفه: ائتلاف المعاني والمياني بمجازاة الطغرائي وأبي فراس الحمداني، وهو تخميس للجمبيهي، وإذا جازت المقارنة بين اللامينيين أمكننا القول إن لامية العرب قد ظفرت بعناية المستشرقين أكثر من لامية العجم، فترجمت الأولى إلى عدد من اللغات، على حين لم تترجم الثانية إلا إلى اللغة التركية، وإذا كانت لامية العرب مشكوكاً في نسبتها للسنفري فإن لامية العجم ثابتة النسبة للطغرائي، وهذا طبيعي؛ لأن لامية العرب أثر جاهلي والآثار الجاهلية في جملتها موضع شك، وقد عريت عن مثل ذلك لامية العجم لوضوح هوية صاحبها مولداً ووفاء، وصحة نسبتها إليه، مع بيان الزمان الذي قيلت فيه والمكان الذي ولدت فيه.

وتكتسي لامية العجم قيمتها ومسوّغ شيوعها من أنها حافلة بالحكمة، مفعمة بالتجربة العقلية الصادرة عن رجل حنكته السنون والتقلبات السياسية التي عاصرها، وكان واحداً من صنّاع قرارها، فالقصيدة قيلت والرجل يزحف نحو الستين من العمر، خبر السياسة والأعيبيها، والإدارة وحيلها، ولذلك أعرض في مطلع قصيدته عن الغزل المتعارف عليه في المطالع القديمة، وافتتح قصيدته

بالحكمة مباشرة، الحكمة التي كانت تنتشر أحياناً قليلة في القصيدة الطويلة القديمة، أما في هذه القصيدة فهو يهجم على سامعه بالحكمة المجسدة لأصالة الرأي وحلية الفضل، وهي حكمة الرجل الطامح للمجد، الباحث عن عزة النفس:

أصالة الرأي صانتني عن الخطل  
 وحلية الفضل زانتني لدى العطل  
 مجدي أخيراً، ومجدي أولاً شرع  
 والشمسُ رأد الضحى كالشمس في الطفل

فإذا تذكرنا أنه قال هذه القصيدة سنة 505هـ في بغداد أدركنا أنها قيلت في فترة إعراض الدهر عنه؛ لأنه لم يجد عند الخليفة (المستظهر) العباسي ما كان ينتظره، لذلك غدا مقامه في بغداد -تسيلاً مكروهاً، لذا قرر الرحيل عن هذا البلد، الذي حرمه المجد الذي يطمح إليه، وسعة العيش التي يبتغيها، قال:

فيم الإقامة بالزوراء، لا سكني  
 ناءٍ عن الأهل، صفر الكف، منفرد  
 فلا صديق إليه مشتكى حزني  
 طال اغترابي حتى حين راحلتي  
 أريد بسطه كف أستعين بها  
 والدهر يعكس آمالي ويقنعني  
 بها، ولا ناقتي فيها ولا جملي؟  
 كالسيف غري متناه من الخلل  
 ولا أتيس إليه منتهى جذلي  
 ورحلها وقرأ الصالة الذبيل  
 على قضاء حقوق للعلا قبلي  
 من الغنيمة بعد الكذب بالقفل

وبعد هذا يزواج في القصيدة بين الغزل التقليدي والحرمان والاعتراب والتطلع للمجد والطموح للوزارة والمركز السياسي، ثم يعود للحكمة، والحكمة تتبع من فكر الرجل عندما يشعر بالفراغ طوال نهاره بعد أن كان يملؤه بمهمات الأمور وإدارة شؤون الدولة، وحل مشاكل الجمهور، فالفراغ يؤدي إلى التأمل والتأمل يؤدي إلى الحكمة، والحكمة في نمط من أنماطها تعبير وتصوير للتجارب الإنسانية والنزعات البشرية، اسمع إليه يقول:

حب السلامة يثنى هم صاحبه  
 فإن جنحت إليه فاتخذ نفقاً  
 عن المعالي ويغري المرء بالكسل  
 في الأرض أو سلماً في الجو فاعتزل

وهو في هذه الأزمة النفسية لا يعدم أن يرى الضوء في نهاية النفق ولذلك يعل نفسه بالأمل، ويقرر أن الأيام دولة بين الناس، قد يتقدم فيها الجاهل ويتوارى العالم، يقول:

أعلل النفس بالأمال أرقبها  
 لم أرتض العيش، والأيام مقبلة  
 ما أضيّق العيش لولا فسحة الأمل  
 فكيف أرضى وقد ولت على عجل  
 حتى أرى دولة الأوغاد والسفل  
 مسا كنت أوتّر أن يمتد بي زمني

وراء خطوي إذ أمشي على مهل  
من قبله فتمنى فسحة الأجل  
لي أسوة بانحطاط الشمس عن زحل  
فحاذر الناس واصحبهم على دحل  
من لا يعول في الدنيا على رجل  
فتثن شراً وكن منها على وجل  
مسافة الخُلف بين القول والعمل  
فهل سمعت بظل غير منتقل  
أصمت، ففي الصمت منجاة من الزلزل

تقدمتني أناس كان شوطهم  
هذا جزاء امرئ أقرانه درجوا  
وإن علاي من دوني فلا عجب  
أعدى عدوك أدنى من وثقت به  
وإنما رجل الدنيا وواحدما  
وحسن ظنك بالأيام معجزة  
غاض الوفاء وفاض الغر وانفرجت  
ترجو البقاء بدار لا ثبات لها  
ويا خبيراً على الأسرار مطلعاً

حكم كثيرة يرصعها الشاعر في القصيدة، يتناول فيها الفرد والمجتمع والسياسة آنذاك والأخلاق، وهذه الحكم خالدة تصلح لكل زمان ولكل مكان ومن هنا جاءت قيمة اللامية، ومن هنا نفسر اهتمام الناس بها وشيوعها بينهم، ونؤكد أن الذين حفظوها أكثر من الذين شرحوها أو اختصروها. أو عارضوها، لأن الحكمة ضالة المؤمن، حيثما وجدها فهو أحق بها.

### 3- لامية اليهود السموأل:

مر بنا أن هناك لاميتين مشهورتين: *التي تحتق كالميتور علوم ردي*  
إحدهما تسمى لامية العرب، والثانية تسمى لامية العجم، وهناك من يزعم أنه توجد لامية ثالثة يزعمون أنها لامية اليهود أو النصراني، وهي قصيدة السموأل الجميلة التي مطلعها:  
إذا المرء لم يذنب من اللوم عرضه  
فكل رداء يـرـتديه جميل

فاليهود استغلوا صنيع ابن سلام في "طبقات فحول الشعراء"؛ إذ خصص للشعراء اليهود طبقة ترجم فيها لثمانية منهم، وعلى رأسهم السموأل بن عادياء، وقال إنه يهودي، على حين ذهب الأب لويس شيخو الذي ألف "شعراء النصرانية" وكتب مقالين في مجلة المشرق<sup>(1)</sup>. وحقق ديوان السموأل ونشره، ذهب إلي أن السموأل من غسان، وغسان قبيلة نصرانية. غير أنه لا يهمننا كثيراً هذا النزاع حول دين الرجل؛ وإنما الذي يهمننا أكثر من ذلك نسبة القصيدة اللامية إليه أو لغيره، نقول هذا القول لأن كثيراً من المراجع العربية تنسب هذه القصيدة إلى الشاعر العربي عبد الملك بن عبد الرحيم

(1) مجلة المشرق، السنة التاسعة، 1906.



الحارثي أو إلى غيره من الشعراء العرب الآخرين<sup>(1)</sup>.

بعد أن وضعنا هذه القصيدة في مكانها بين اللاميات الثلاث: لامية العرب ولامية العجم ولامية اليهود، ناقشنا نسبتها إلى كل من الشاعرين اللذين تُنسب إليهما القصيدة أو بعض أبياتها، وهما السموأل وهو شاعر جاهلي<sup>(2)</sup>، وعبد الملك الحارثي، وهو شاعر عباسي. والذي دعانا إلى تحري النسبة المبدأ الذي طرحه ابن سلام في مقدمة كتابه "طبقات فحول الشعراء" الذي خلاصته أنه يشك في بعض الشعر المنسوب إلى الجاهليين حيث يقول: "وفي الشعر المسموع مفنعل موضوع كثير لا خير فيه ولا حجة في عربيته"<sup>(3)</sup>. وذكرنا أن ابن سلام الذي خصص للشعراء اليهود في كتابه طبقة ترجم فيها لثمانية منهم، فابتدأ بالسموأل فترجم له وذكر بعض شعره غير أنه لم يذكر بيتاً واحداً من هذه القصيدة.

ولسو رجعنا إلى هذه القصيدة وألقينا عليها نظرة ناقدة لوجدنا أنها من حُرّ الشعر وفاخره، لما فيها من أفكار رزينة حكيمة مصوغة بأسلوب جزل متين، تناولت فناً من الفنون الشعرية الجادة الرصينة التي عرفها الجاهليون والإسلاميون وجمهور الشعراء في العصور اللاحقة إلى يوم الشعر هذا، ونعني بذلك فن الفخر؛ فالأبيات كلها تدور حول الفخر وما يندرج تحته من معان، كالفخر بصون العرض وحمل النفس على المكروه في البيتين الأول والثاني، ثم أورد ثلاثة أبيات يناقش فيها ظاهرة قلة عدد أفراد قبيلته في مجتمع كان فيه صراع البقاء بين القبائل على أشده، وهذا الصراع يستلزم بالضرورة كثرة العدد لمواجهة الطبيعة القاسية وطغيان القبائل الكبرى التي لا تمنعها شرعة الجاهلية من التهام القبائل الصغرى. غير أن الشاعر يتمدح بالقيم العربية المثلى على قلة عدد قومه، وهذا العسدد القليل لرجال قبيلته يمنعه أيضاً من الفخر بمنعة جانيهم. ثم علل منعة الجانب وحماية الجار والحفاظ على العرض بعامل واحد هو الاستماتة في سبيل هذه المثل العليا، فوقف عند هذا القسم وقفه أطول جعلها في أربعة أبيات، وبعد تعليقه لمقومات فخره بالقيم السابقة التفت ليفتخر بقيمة طالما افتخر بها الجاهليون وهي صفاء النسب وعراقته، وجره هذا النوع من الفخر إلى قريب منه وهو التغني بسؤدد قومه ورجاحة عقولهم ليخلص إلى الفخر بكرم قومه في بيت واحد. ويعاوده هاجس الفروسية والحرب مرة أخرى فيدلف إلى الحديث عن الشجاعة وأيام القراع وسيوف المعركة فيستغرق ذلك ثلاثة أبيات أخرى، ثم ينهي قصيدته بفعل الأمر لهذه التي تخيلها في أول القصيدة تعبيره بقلة العدد فيطالب منها ألا تتسرع بازدراء قوم الشاعر لقلة عددهم، وغيرهم من بعض القبائل الكثيرة العدد، على كثرتهم فالعين تقتحمهم والاختبار يخيب الأمل فيهم.

فهذه القصيدة نوقفنا على الملاحظات النقدية التالية:

(1) نسبها أبو الفرج الأصبهاني إلى شريح من السموأل، ثم قال: يقال إنما للسموأل، ويقال إنما لدكين الراجز، الأغاني 6/

(2) انتهى الدكتور فضل المعماري، في دراسة موثقة إلى أن السموأل شخصية وهمية لا وجود لها.

(3) طبقات فحول الشعراء لابن سلام، 252.

الملاحظة الأولى: أنها خرجت عن النهج التقليدي الذي سارت عليه القصيدة العربية طوال عصور عدة وقرون طويلة، هذا النظام الذي رصد أقسامه ابن قتيبة وهو يتحدث عن شكل القصيدة العربية، كما سمع من شيوخه يعللون أسباب إيراد أقسامها؛ بدءاً من الأطلال والوقوف عليها والتغزل بصوحيباتها ووصف راحلاتهن ورحلاتهن، وانتهاءً بالحكمة التي تجعل مسك الختام في كثير من القصائد، ومروراً بالعرض الأساسي الذي أنشئت القصيدة من أجله كالمدح والفخر والهجاء وغيرها. ولاحظنا أن قصيدتنا هذه خلت من المقدمة الطللية، أو المطلع الغزلي، وما يستتبعه من وصف رحلة وراحلة، بل ابتدأت مباشرة بالموضوع الأساسي الذي هو الفخر بالقيم التي كانت موضع الفخر في تلك الأيام. فهل يجوز لنا أن نفترض أن ثمة مقدمة غزلية أو طللية، ولكن الرواة الذين نقلوا لنا القصيدة أضاعوا هذه المقدمة؟ ليس عندما ما يعزز هذا الفرض إلا ما نلاحظه من فقدان التصريح في البيت الأول من هذه القصيدة، وهو تقليد فني محض يكاد يكون ملازماً للبيت الأول من مطالع القصائد العربية، يصطنعه الشاعر في البيت الأول من قصيدته وهو في أزمة البحث عن القافية المنشودة، والإيقاع الموسيقي الذي يتقمصه البحر العروضي الذي يهتدي إليه الشاعر عند اهتدائه للبيت الأول في منظومته. فالتصريح - على بساطته - يقوم بدور الإيقاع المقفى الذي يرهص لجميع أبيات القصيدة، ويظل الشاعر المتقدم على نظم القصيدة، قبل أن يهتدي لاختيار بحر قصيدته وقافيتها كالقارب التائه عن المرفأ، فإذا وجده - وهذا ما يتضمنه التصريح - أصبحت الطريق أمامه مستوية لاحبة.

قلت: إن الأطلال والغزل بالمرأة قد فقدتا في مطلع هذه القصيدة، ولكن شبح المرأة لم يفقد لا في أول القصيدة ولا في آخرها، أليس في البيت الثالث يقول:

تُعيرنا أناساً قليل عديدنا  
فقلت لها: إن الكرام قليل

وبعض المصادر يجعل هذا البيت أول أبيات القصيدة، ومهما اختلفت المصادر فإنها تتفق على أن القصيدة تختتم بقوله:

سلي، إن جهنت، الناس عنا وعنهم  
فليس سواء عالم وجهول

فالشاعر لم ينس المرأة في أول القصيدة ولا في آخرها، فشحها مائل أمام عينيه، ولكن رؤيته لمرأة تختلف عن رؤية غيره من الشعراء الآخرين، فقد جاءت عند أكثرهم، أو جاءت أطلالها مصدر إليام شاعري، تغزل بها الشاعر اليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجود، وليستدعي به بصغاء الأسماع إليه؛ لأن التشبيب قريب من النفوس، لانتط بالقلوب، لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء<sup>(1)</sup> على حد قول ابن قتيبة.

ولكن عند شاعرنا هذا جاءت المرأة مُعَيَّرَةً معاتبية، وإن شئت فقل: متحدية، وهو موقف أشرف من موقف المرأة المُتَغَزَّل بها، ولهذا جاء موقف شاعرنا ليس بموقف الرجل المتهالك المتباكي على

<sup>(1)</sup> الشعر والشعراء، 104/1.

الأطلال، وإنما موقف الرجولة المشوبة بالكبرياء والشم، ولهذا جاء فعل الأمر (سلي)، وبأسلوب رقيق جداً اتهمها بالجهل عندما قال: فليس سواء عالم وجهول. هذا الشطر، على الحكمة التي تتراءى بين كلماته، إلا أن ثمة ظلالاً من الاتهام بالجهل تتراءى أيضاً بين معانيه.

الملاحظة الثانية: نتلخص بأننا ما دمنا نفينا عن هذه القصيدة أنها سارت على النهج التقليدي الذي مؤداه تعدد الموضوعات في القصيدة الواحدة، فلذا يمكننا أن نصفها بما سماه النقاد بـ(وحدة الموضوع) لأن كل أبيات القصيدة التي تربو على عشرين بيتاً تدور في فلك غرض واحد هو الفخر، فإذا تنظمتها وحدة موضوع هو الفخر. صحيح أننا نلمح فيها أيضاً (وحدة البيت) إذ يقوم كل بيت بفكرة قائمة بذاتها، ويصلح أن ننزع البيت من القصيدة ونتمثل به حكمة مستقلة أو مثلاً شارداً، ولكن مع ذلك يُشكل البيت مع الأبيات التي قبله والأبيات التي بعده وحدة موضوعية، ولعل السبب في ذلك أن القصائد التي سارت على ما يسمى في النقد بـ(عمود الشعر) - وهذه واحدة منها - تتوخى الخصائص التي يتطلبها عمود الشعر في القصيدة، ولو تساعلنا: ما خصائص عمود الشعر هذه؟ لأجابنا المرزوقي الناقد الذي قنن قوانين عمود الشعر وقعد القواعد لها فقال عنه: "إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف - ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات - والمقاربة في التشبيه، والتجماع أجزاء النظم والتنامي على تخيير من لذيق الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكله اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما، فهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر.. الخ" (1) أليست عناصر عمود الشعر متوافرة في هذه القصيدة العمودية؟!

ولو بقينا في إطار وحدة الموضوع لقادنا إلى أن وحدة الموضوع تستتبع (الوحدة النفسية) في القصيدة، والوحدة النفسية واضحة في هذه الأبيات، فالعاطفة التي حفزت الشاعر على نظم القصيدة هي عاطفة الفخر والاعتزاز، وهي تلف الأبيات من أولها إلى آخرها، وهي عاطفة تتسم بالعمق لمسحة الصدق التي تغلفها، وقد نتج العاطفة في القصيدة المدحية بالسطحية، وثلتمس العذر لذلك الشاعر بما تستلزمه ضرورات المجاملة، إن لم نقل ضرورات العيش ومتطلبات التكسب، ولكن قائل القصيدة الفخرية ليس مضطراً لشيء من ذلك، لذا نحكم على العاطفة عند الشاعر المفتخر بأنها أقرب ما تكون إلى الصدق. نقول هذا مع اعترافنا بأن القدر العقلي في هذه الأبيات أوفر من القدر العاطفي فيها، فطابع المعاني الصادرة عن العقل يغلب على طابع العاطفة الصادرة عن القلب والوجدان، ولهذا السبب اقتربت أبيات قصيدتنا هذه من الحكمة، ولهذا السبب أيضاً وضعها ابن طباطبا في كتابه (عيار الشعر) في (الأشعار المحكمة) التي قدم لها بقوله: إنها "المتقنة، المستوفاة المعاني، الحسنة الوصف، السلسة الألفاظ، التي خرجت خروج النثر سهولة وانتظاماً، فلا استكراه في قوافيها، ولا تكلف في معانيها، ولا عي لأصحابها فيها" (2).

(1) مقدمة حماسة أبي تمام للمرزوقي، 8/2.

(2) عيار الشعر، ابن طباطبا، 82.



وأسلوباً. على أنه يجب ألا تغيب عن أذهاننا بعض العبارات التي يشهد فقهاها أنها ليست جاهلية وليست يهودية كقوله: وما مات منا سيدٌ حنّف أنفه. فالسيوطي في المزهري يقول: إن عبارة (حنّف أنفه) إسلامية، أول من أطلقها الرسول صلى الله عليه وسلم. ويستفيد الباحثون من هذه اللفظة البارعة ليقولوا إن القصيدة ليست للسموأل، وإنما هي لعبد الملك الحارثي الذي استعمل هذه العبارة بعد أن شاع استعمالها بعد صدر الإسلام. والذي ينعم النظر في بعض صور القصيدة يجد صورة أصلها إسلامي أيضاً، وهي التي نلمحها في قوله:

رسا أصله تحت الثرى وسما به إلى النجم فرع لا يُنال طویل

فقد ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ [إبراهيم: 24]. دقق النظر في الصورتين تلمح التشابه بينهما، فإذا صح هذا التأويل يكون هذا البيت والذي قبله - إذ البيت الثاني صفة للجبل في البيت الأول - بيتين إسلاميين أيضاً، يؤيد هذا التأويل ما ذهب إليه ياقوت الحموي في معجم البلدان وهو يتحدث عن الأبلق الفرد<sup>(1)</sup> ويصفه بأنه مبني على كومة من التراب، فأين ذلك الجبل الشامخ الذروة الذي يرد الطرف وهو كليل؟ اللهم إلا إذا كانت هذه شطحة من شطحات الشعراء وصورة من صور المبالغة عندهم. وثمة صورة إسلامية ثالثة تضمنها البيتان الثالث عشر والرابع عشر حيث قال:

صَفَوْنَا فلم نكدر، وأخلص سرّاً  
لوقست إلى خير الظهور وحنّنا

فهذه الصورة نلمحها تتردد في كتب السيرة النبوية عندما نتحدث عن نسب الرسول صلى الله عليه وسلم وأجداده وجذاته إلى أن تنتهي بالقول إنه: "خيار من خيار"، غير أن المعنى ليس بالضرورة أن يكون إسلامياً محضاً، فهو معنى إنساني يمكن أن يهتدي إليه الشاعر وغير الشاعر.

الملاحظة الرابعة: تكمن في أسماء الأعلام الثلاثة التي نقع عليها في القصيدة، ولنبدأ بـ(بني الرّيّان) الواقعة في البيت الذي ختم به القصيدة، فالمحققون يرون أنهم (بنو الدّيّان) وليسوا (الرّيّان) ويقولون إنه وقع تصحيف في حروف الكلمة. وخطر التصحيف شيء قد نبه عليه ابن سلام في مقدمة الطبقات حيث قال: "وقد تداوله [أي الشعر في مرحلة التدوين] قومٌ من كتاب إلى كتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء، وليس لأحد - إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه - أن يقبل من صحيفة، ولا يروى عن صحفي<sup>(2)</sup>". فما توقعه ابن سلام حصل لبني الديان إذ صحّف الاسم إلى بني الريان وحفظها الناس كذلك. فمن هو (الدّيّان)؟ إنه: يزيد بن قطن بن زياد بن الحارث الأصغر، وتحقيق هذا الاسم يجعلنا نميل لنسبة القصيدة لعبد الملك الحارثي لا للسموأل. وبخاصة إذا أدركنا أن عبد الملك كان يفد على بلاط الخلافة في عهد

(1) معجم البلدان، ياقوت الحموي، مادة الأبلق.

(2) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، 17.

هارون الرشيد، وأنه هو وقومه بني الديان كانوا قطب الرحي بالنسبة لبني الحارث، فهذا برهان يجنح بنسبة القصيدة إلى عبد الملك. والعلمان الآخران الواردان في البيت التاسع:

وإنما لقوم لا نرى القتل سبباً  
إذا ما رأته عامر وسلول

وقد جهدت في معرفة هاتين القبيلتين، فأوقفتني البحث على أن (عامر) المراد به قبيلة عامر بن صعصعة، و(سلول) هي قبيلة مرة بن صعصعة أخي عامر، نسبت هذه القبيلة إلى أمهم سلول بنت ذهل بن شيبان. ولكني لم أهدت إلى السبب الذي جعل الشاعر يُعرض بهاتين القبيلتين اللتين وصفهما بالجبين وتحاشي الدخول في الحرب والموت والمعركة؛ اللهم إلا إذا تصورنا أن المرأة التي تعيره بقلة عدد قومه امرأة تنتمي إلى هاتين القبيلتين أو إحداهما<sup>(1)</sup>.

والخلاصة التي ننهي إليها من استعراض هذه الأبيات والنقد المنصب عليها نوجزها في النقاط الآتية:

أولاً: إن القصيدة ليست للسموأل كما يزعم بعض متطرفي المتقين اليهود ومنهم إسرائيل ونفسون- ابن ذؤيب- والمحامي المصري مراد فرج الذي تشبث بهذه القصيدة وبيعض أبيات مثلها تتسبب لشعراء يهود وألف كتابا سماه "الشعراء اليهود العرب" طبع سنة 1929م في القاهرة، وقدمه هدية إلى جمعية المباحث التاريخية الإسرائيلية بمصر. وإنما القصيدة للشاعر عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي. يؤيد ذلك أن كثرة من المؤلفين النقات نسبوها إلى عبد الملك الحارثي مثل أبي تمام في الحماسة، والمرزوقي والتبريزي في شرحيهما على الحماسة، مع أن الأخيرين تحفظا فقالا: "وتسبب للسموأل أيضاً"، ومثل ذلك قاله أبو العلاء المعري في شرح الحماسة. وصرح بنسبتها للحارثي ابن طباطبا صاحب "عيار الشعر" وابن حجة الحموي صاحب "تأهيل الغريب"، وغيرهم آخرون. ولكي ننصف سموأل يمكن أن نقول إن له بعض الأبيات على القافية اللامية المضمومة والبحر الطويل اختلطت في أذهان الرواة بلامية الحارثي، ثم جاء بعد ذلك أناس (في قلوبهم مرض) فنسبوا القصيدة كلها للسموأل.

ثانياً: ليس عند الباحثين شك في أن اليهود استوطنوا بعض الأماكن في الجزيرة العربية في فترة ما قبل الإسلام، ولكن هذا الاستيطان استيطان طارئ، وفي أماكن محدودة من شمالي الجزيرة العربية، كتيماة وفدك وخيبر ويثرب، ولم يتجاوز وجودهم شكل (الجاليات اليهودية) التي هربت من اجتياح القائد الروماني نينوس حيث تفرقوا في أرض الله الواسعة، وتوجيت بعض قبائلهم إلى شمالي الجزيرة العربية ويثرب. وفي يثرب تجاوروا مع الأوس والخزرج حتى كان ما كان من كبير اليهود (الفيظون) من تعد على أعراض العرب؛ دفع هذا الطغيان اليهودي "مالك بن عجلان" العربي أن يقتل الفيظون وأن يتحالف مع أبي جبيلة الغساني للوقوف بوجه طغيان اليهود بيثرب. ولم يتخلص العرب من طغيانهم نهائياً إلا بعد مجيء الإسلام وهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يثرب.

<sup>1</sup> كُتِبَ بحثاً منفصلاً في غير هذا المكان، وناقشت فيه صحة نسبة القصيدة للسموأل.

ثالثاً: من المسلم به تاريخياً وأدبياً أن امرأ القيس قد مر بتيام وهو في طريقه إلى قيصر ملك الروم في القسطنطينية ليستعين بجيش من عنده يحارب به العرب، وقد أشار عليه أعوانه بإيداع سلاحه وأمواله وحتى ابنته (هند)<sup>(1)</sup> عند السموأل، وقد لاقى هذا الاقتراح قبولاً في نفس امرئ القيس، لا لوفاء توسمه في السموأل - كما يُروج لذلك بعض الباحثين المغرضين - ولكن لأن السموأل كان يقيم بالأبلق الفرد وهو حصن محصن بسور عظيم، فهذا يجعل أسلحة امرئ القيس - بنظره - في مأمن من النهب والإغارة، وهي خاصة لا تتمتع بها خيام العرب الرحل المعرضة للغزو والنهب، فأودع امرؤ القيس أسلحته وأمتعته وأمواله وإبله وخيله وشاهه، وكل ما ورثه عن أبيه الملك، وحتى ابنته هند عند السموأل، وتخفف من كل ذلك وواصل مسيرته إلى قيصر، فوعده هذا بجيش سيبعه، ولكن دبر له مكيدة أودت بحياة امرئ القيس فمات وذفن في أنقرة. ثم تأتي الرواية لسقول إن الحارث بن ظالم غزا السموأل مطالباً بأسلحة امرئ القيس، وتخلص الرواية إلى أن السموأل رفض أن يسلم أسلحة امرئ القيس وأمواله للغازي، وجرت محاوره حول الأسلحة بين الغازي والمغزو انتهت بأن قتل الحارث ابناً للسموأل ظفر به خارج الحصن واتخذ رهينة، ففسر الناس هذا العمل من السموأل وفاء. ولا ننفي أن يكون هذا الصنيع ضرباً من ضروب الوفاء لخصائص فردية تميز بها السموأل شخصياً من بين قومه اليهود الذين اشتهروا بالغدر على مر التاريخ. وقد نفسره بأنه موازنة بين أن يضحي بابنه الرهينة بيد خصمه أو يضحي بأسلحة امرئ القيس وأمواله ومتاعه وابنته هند، فأثر التضحية بابنه، الذي كان له بنون غيره، وأن نساءه يعوضنه سواه، كما صرح بذلك الأعشى على لسانه في الرائية حيث قال:

وسوف يعقبذيه - إن ظفرت به - رب كـريم وبـيض ذات أظهار

والحقيقة أن قصة الدروع والوفاء كانت يمكن أن تمر مروراً عادياً كعشرات القصص أمثالها، ولكن السذي أشاعها في الجزيرة العربية الشاعر الأعشى الذي أسره رجل من (كلب) لأنه كان قد هجاه، فاستجد الأعشى بشريح بن السموأل لينقذه من موت محقق على يد الكلبى، واستجدى الأعشى شريحاً بقصيدة لم يجد ما يمدحه بها سوى وفاء أبيه فذكره بهذا الوفاء، وبالغ بوصف هذا الوفاء، حتى حمل شريحاً على إنقاذه، فأخذ الأعشى، حينما حل، يردد أبيات القصيدة ويشيد بوفاء السموأل - والأعشى صنّاعة العرب<sup>(2)</sup> - فغدا السموأل بعد هذا مضرب المثل بالوفاء، وتلقف المقولة بعد الأعشى أناس من يهود رسخوها وأشاعوها.

رابعاً: لهذه القصيدة مزايا كثيرة يهتم بها الناقد لأنها حقل خصب للنقد الفني والتاريخي والاجتماعي والديني، وما قلنا في نقدها يحتمل المزيد من التعمق لو كان الوقت يسمح بذلك.

ففي الختام لا بد من الإشارة إلى لامية السموأل الثانية التي تؤيد ما ذهبنا إليه من أن السموأل نسب إليه (من في قلوبهم مرض) شعراً لم يقله، ونحلوه أبياتاً لا تصمد على البحث والتوثيق، من

(1) بعض المصادر تقول إن هنداً زوجته.

(2) سيورة شعر الأعشى والترويح لصفة الوفاء عند السموأل تؤيدها سيورة شعره في الملق وتروجه لبنته الأربع.

ذلك القصيدة اللامية التي اكتشفها المستشرق هرشفلد "تلك القصيدة التي ليس لها ذكر في كتب العرب، ولا شبيهة في أن ناظمها يهودي"<sup>(1)</sup>. اكتشفها هرشفلد في إحدى المخطوطات العبرانية مكتوبة شعراً عربياً بحرف عبري [ولل يهود آثار كثيرة مخطوطة كلماتها عربية مكتوبة بحرف عبري]. وهذه القصيدة الثانية المنسوبة للسموأل مضطربة الوزن ركيكة المعنى، أثبتتها مرغليوث في مجلة الجمعية الآسيوية الانجليزية، نيسان/ أبريل 1906م، ص 363، بحروف عربية وبوزن شعري تدخلت فيه البحور. ثم ترجم أبياتها إلى الانجليزية. والنص العربي - كما أورده مرغليوث - رديء الفكرة والأسلوب. نذكر مطلعها لنوازن هلهلة الأسلوب فيه مع ما ينسب للسموأل. يقول:

ألا أيها الصنف الذي عاب سادتي      أسمع جوابي لست عنك بغافل  
وأحصي مزايا سادة بشواهد      قد اختارهم رحماتهم للدلائل

وعندما نشرت القصيدة في مجلتي المقطف والمشرق<sup>(2)</sup> سمع بها القس داود أرميا مقدسيلو فذكر أن لديه نسخة مضبوطة الوزن واللغة من قصيدة سموأل، فأقدم على نشرها في مجلة المشرق، السنة التاسعة، 1906م، ص 674-675، وعدة أبياتها 25 بيتاً، صحيحة الوزن إلى حد ما، مطلعها:

ألا أيها الصنف الذي عاب سادتي      ألا أسمع جوابي لست عنك بغافل  
وختم القصيدة بقول سموأل:  
وفي آخر الأرمسان جاء مسيحننا      فأهدى بني الدنيا سلام التكامل

ففرح بهذا البيت الأخير لويس شيخو فرحاً شديداً، وقال: "إن سموأل نصراني لا يهودي [بإدلالة هذا البيت] ولا سيما أن أصله من بني غسان، وبنو غسان نصاري"<sup>(3)</sup>. والذي يقرأ هذه القصيدة المنسوبة للسموأل، ويوازن أسلوبها بأسلوب ما نسب إلى سموأل من شعر سيني بعضه ببعض، أما إذا وسعنا نطاق الموازنة بين اللاميتين من جهة، وما نسب إليه من تانبات من جهة أخرى، وجدنا أنفسنا وقد اتسع الخرق على الراقع، فعندئذ لا يسعنا إلا أن نقر الدكتور فضل العماري علي أن سموأل شخصية وهمية أوجدها اليهود وأصقوا بها هذا الشعر المتفاوت لغة وفكرة وأسلوباً، أو نقر الدكتور طه حسين على مقولته التي صرّح فيها بنحل الشعر لأسباب كثيرة أهمها الأسباب الدينية.

(1) المقطف، عدد مايو/ أيار، 1906، ص 403.

(2) المقطف، عدد مايو/ أيار 1906، ص 403 والمشرق، السنة التاسعة، 1906، ص 482.

(3) المشرق، السنة التاسعة، 1906، ص 675.



## 4-لامية الهند

### عبد المقتدر الكندي الدهلوي

هذه قصيدة لامية غريبة، وتأتي غرابتها من عدة أمور: الأول أن الأديب العرب لا يعرفونها على الرغم من أنها منظومة باللغة العربية، وعلى جميع الأساليب العربية في نظم الشعر من حيث وحدة الوزن ووحدة القافية ووحدة العاطفة وربما الوحدة العضوية كما يحلو لنقاد العصر الحديث تسميتها. وهي غريبة لأن ناظمها لم يعش على الأرض العربية وبين قومه العرب كأصحاب اللاميات السابقة، وإنما ولد وترعرع في شبه القارة الهندية. وهي غريبة لأن أفكارها لا تمت إلى القوم الهنود الذين يعيش بينهم بصلة لاقومية ولا جغرافية ولا ديناً ولا مجتمعاً. وهي غريبة لأنها في مدح الرسول محمد (ص)، والمعروف أن القصائد التي قيلت في مدح الرسول في القرن الثامن الذي عاش فيه ناظمها درجت، في أغلبها، على معارضة البوصيري في قصيدته الميمية التي غدت منطلقاً لفن البديعيات الذي نظمت عليه عشرات القصائد موضوعاً ووزناً وقافية، صحيح أن وزن هذه القصيدة، وهو البحر البسيط، يلتقي مع البديعيات بالإيقاع فحسب، ولكنه يختلف في الروي عن جميع البديعيات، فالبديعيات رويها الميم المكسورة، وهذه رويها اللام المكسورة، واختار اللام المكسورة لسيقول لنا إنه عارض لامية العجم للطغرائي، ولم يعارض أية بديعية من المنظومات النبوية التي قيلت في عصره: القرن الثامن الهجري. وهي غريبة أيضاً لأنها جانبت في هيكلها هيكل اللاميات السابقة التي لم تبدأ إحداها أو كلها بالغزل والوقوف على الأطلال، على حين وقفت لاميتنا هذه على الأطلال وتغزلت وأطالت الغزل، ولكنه، ولكيلا نسيء مفهوم الغزل، هو الغزل الذي اشترطه وحدد معالمه أصحاب البديعيات ونقاد الغزل الذين يفترضون وجوده في مطالع المديح النبوي، وأعني به الغزل المهيذب، الغزل الوقور، الذي لا تستحي الفتاة أن تشده أمام أبيها كما قال النقاد، الغزل الذي يليق بأن يرضع مقدمات للأمداح النبوية، نستمتع إلى بعضه، يقول الشاعر:

يسا سائق الظعن في الأسحار والأصل	سلم على دار سلمى فابك، ثم سل
عن الظباء التي من دأبها أبدأ	صيد الأسود بخسن الدل والنجل
وعن ملوك كرام قد مضوا قددا	حتى يجيبك عنهم شاهد الطلل
أضحت إذا بغدت عنها كواعبها	أظلالها مثل أجفان بلا مقل

ثم يترك الشاعر العموميات في الغزل، والتسليم على دار سلمى المتخيلة، ليركز على محبوبته (الأعرابية) التي ملكت عليه شغاف قلبه، فهذه الأعرابية الغائبة عن نظره لها ميزة ليست للهندية التي يراها صباح مساء، وما هذه الأعرابية إلا الرمز عن أمته العربية، وأهله العرب، وبناتهن العربيات، الأعرابيات اللواتي يعشن في مخيلته، على الرغم من غيابهن عن رواه، يؤكد هذا قوله:

فإن من ملكت قلبي لها شرف  
على المها العين والآرام بساطل



قاس، ويخشى منك أن تسيء الظن بهذا القاضي الذي ينحدر من أسرة قضاة أفاضل، ينتهي نسبه إلى شريح بن الحارث الكندي التابعي الشهير، وقاضي الكوفة في عهد عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما. لذلك بعد أن صور لك المحبوبة التي وصفها في جمالها المنيع، وفاجأها بتخطي كل العقبات إليها فاجأها وفاجأك بحل عقدة القصة الشعرية بقوله: إني عفيف القول والعمل، واستمر يعدد سجاياه وسجايا قومه، وما يتمتعون به من سجايا عربية كالسجايا التي تغنى بها صاحب لامية العرب وصاحب لامية العجم. وهي الكرم والشجاعة وعراقة النسب. وزاد عليهم بالتقى والتبذل، فقال:

وإنني رجلاً من معشرٍ سحبا  
لا يطمعون، ولكن كان ديدنهم  
ذيل التبذل والتقوى على زحل  
أسد إذا سخطوا أفنوا عدوهم  
إعطاء ما ملكوا كالعارض الهطل  
ما قال قائلهم يوماً لواحدهم  
قوم إذا فرحوا أعطوا بلا مكل  
لو كنت من مازن لم نستبح إيلي

تمهّل هنا، لا لكي أذكرك بالمزايا التي افتخر الشاعر بها، فهي ذات المزايا التي ألفناها عند شعراء الفخر القدامى، ولكن لأذكرك بظاهرة فنية شعرية، يسميها البلاغيون القدامى (الاعتباس) أو التضمين الشطري أو الشعري، ويسميها النقاد والمحدثون باسم (العبارة الرمزية) وهي ضرب من التناص. ولو كان شاعرا هنديا حقاً لسميناها المثاقفة، وذلك في إيراد لقول قائلهم: "لو كنت من مازن لم تستبح إيلي" هذا الشطر من قصيدة قريب بن أنيف أحد بني العنبر، الذي خذله قومه، وانتصر له بنو مازن من تميم، والقصة والقصيدة مفصلة في كتاب (حماسة أبي تمام) ولكن الذي يهمنا هو توظيف عبد المقتدر لرمزية القصة من خلال رمزية الشطر. ثم واصل الحكمة ماتحا معانيها من معين أفكاره وتجاربه ورؤاه للحياة والموت، وبخاصة رؤية القاضي الورع الذي يظل الجانب الوعظي له نصيب في تفكيره: لذا استمر بمجموعة أبيات خطابية ونمطية يبدوها بياء النداء، اسمعه يقول:

يا طالب الجاه في الدنيا تكون غداً  
يا طالب العز في العقبى بلا عمل  
على شفا حفرة النيران والشعل  
يا أيها الطفّل أنت الطفّل في أمل  
شمس عمرك قد مالت إلى الطفّل  
يا من تطاول في البنيان معتمداً  
على القصور وخفض العيش والطول  
لائت في غفلة والموت في أثر  
يعدو، وفي يده مستحکم الطيّل

ثم تتوالى أبيات الوعظ فكأننا أمام أبي العتاهية، يتبعها بأبيات مبدوءة بلا الناهية التي تنصدر الأسلوب التحذيري من الدنيا، المرغب في الآخرة على طريقة (الترغيب والترهيب) وهذا الأسلوب الذي لم يعد مستساغاً عند أناس القرن العشرين إلا أنه كان محبوباً ومفضلاً، بل هو البضاعة الشعرية

السرانجة عند أناس القرن الثامن الهجري، ولهذا السبب طال قسم الوعظ في القصيدة، ولأنه ظاهرة يرتاح لها قطاع كبير من الناس، وتلقى قبولا في نفوس الكثير من عامة الشعب وربما خاصتهم فقد اكتسبت القصيدة صفة الشبوع والسرورة وتناقلتها الألسن في شبه القارة الهندية حتى غدت لاميتهم التي التصقت بهم. ثم يأتي البيت الجسر الذي يعبر عليه الشاعر إلى (بيت القصيد) وهو المدح النبوي، فيقول:

ولم يكن فخره إلا بعزة مَنْ  
محمد خير خلق الله قاطبة  
أغنى الأعاجم والأعراب بالدول  
هو الذي جل عن مثلٍ وعن مثلي  
له المزايا بلا نقصٍ ولا شبه  
له العطايا بلا من ولا بدل

وتتوالى الأبيات المبدوءة بـ(له) مسندة للرسول المكارم والفضائل وغيرها من سجاياه العظيمة حتى تصل إلى حوالي أربعين بيتاً ينهيها بقوله:

أردت مدح نبي الله مجتهداً  
يا عبدَ مقدر، أوصاف سيدنا  
حتى عجزت، فقال العقل لي: "فقل  
تعلو علواً عن التفصيل والجمل"

وتنتهي القصيدة بمخاطبة (عبد المقدر) الذي غاب اسمه في أول هذه القصيدة التي زادت على (90) بيتاً، فمن عبد المقدر هذا؟ أظنك ستقول إنه ناظم القصيدة أقول لك: نعم إنه ناظم القصيدة حقاً، وإن كان قد جرّد من نفسه إنساناً آخر يخاطبه بعد أن أعلن عن عجزه بالإحاطة بمناقب الرسول، ولكن مخاطبة الذات وإعلان العجز قبل مخاطبة الجمهور صفة من صفات الشعر الزهدي والوعظي لم يجد عنها الشاعر. ولكن تظل القصيدة المطروحة من هو (عبد المقدر) الذي لا نعرف أكثر من اسمه، يجيبنا (البلجرامي) في تسليّة الفؤاد أن هذا الرجل عالم مقدر على العلوم الصورية والمعنوية، وكوكب دري أنار الأفاق باللوامع القدسية... الخ وقال عنه الشريف عبد الحي، والشريف باحث مؤرخ هندي، عربي الأصل، كان مديراً لأعمال (ندوة العلماء) قال في كتابه (نزهة الخواطر، وبهجة المسامح والنواظر) يُعرف صاحب هذه اللامية: "عبد المقدر بن محمود بن سليمان الشريحي الكندي، منهاج الدين، قاضٍ من شعراء الهند بالعربية ولد في (تهانيسر) في بيت علم وقضاء، ونشأ وعاش في دهلي" (1).

فالقصيد التي بلغت هذا الحجم من الأبيات، والخصائص التي تتميز بها، والتي وقفنا على بعضها، ترشحها لأن تكون في مصاف لاميات العرب والعجم، ولكن تظل محتفظة باسمها لامية الهند، وحسبها أنها قدمت لنا نمطاً عربياً خالصاً في موطن خارج عن شبه الجزيرة العربية، مما يؤيد النظرة التي تقول بعالمية هذا الأدب العربي.

(1) نزهة الخواطر للشريف عبد الحي، 7/2، والأعلام للزركلي، 300/4.





البحرية إلى الشراكسة الذين يسمون المماليك البرجية. وشهد انتفاض الأتابكة: بلبغا ومنطاش في ولاية الشام على السلطان الظاهر في مصر. كما شهد زحف التتار إلى بلاد الشام بقيادة ملكهم الغاتك تيمورلنك، وشهد اعتزال الخليفة الذي لم يكن له لا حول ولا طول. وشهد ثورة العربان في مصر، وعانى الكثير الكثير من حسد أتراه من القضاة ودسائسهم، فلذلك لمحنا في القصيدة صورة من صور الحياة في العصر المملوكي، ولذلك سميناها لامية المماليك.

وهي وإن تميزت بوحدة العاطفة أيضاً، فقد خلت من بعض رسوم القصيدة القديمة التي طالما تمسك شعراؤها بظاهرة الوقوف على الأطلال ووصف الرحلة والراحلة، وإنما عمد الشاعر إلى عرضه مباشرة منذ البيت الأول، وكان بارعاً في الانتقال من قسم إلى قسم آخر، وإن كانت الأقسام متداخلة تشكل وحدة واحدة تلفها مسحة التوسل للوسيط، والتعظيم للسلطان، وقد نلتبس العذر للمؤرخ الكبير ابن خلدون في هذه المسحة من التوسل والتذلل؛ لأن الرجل يعيش وحيداً في هذا الخضم المتلاطم من الأحداث الجسام، ومن المصائب التي توالى عليه التي إحداهما فقد الأسرة والأهل، والرجل عندما يفقد الأسرة يفقد معهم المواسي والمعين في لحظات الشدة والبؤس، ولكنه مع ذلك تماسك نفسياً ولم ينهر غير أن المآسي تتظافر فتكون ينابيع للشاعرية، وربما تكون الأزمات النفسية المعادل الموضوعي لصدى الأحداث الخارجية إن في إطار الأسرة أو إطار المجتمع أو الإطار السياسي، ولهذا يجد الشاعر المأزوم في نظم القصيدة تقريباً للشحنة العاطفية المعتلجة في ذاته، ومن هنا جاءت هذه اللامية أشبه بالقصة يرفعها الشاعر، وكأنه يرفع كتاب شكوى، لعله يتلقى عليها ما يفرج كربته، وهذا ما كان.

## 6- اللامية الأموية

### أبو الفضل الوليد

من المستحسن، ونحن نقترّب من نهاية موضوع اللاميات، وبعد أن استعرضنا كبريات القصائد المشهورة على هذا الحرف، بدءاً من العصر الجاهلي والإسلامي ومروراً بالعصر العباسي، وانتهاءً بالفترة المملوكية، نحب أن نجعل مسك الختام لهذه اللاميات قصيدة تعد أطول قصيدة بين جميع ما عرفنا من اللاميات هي اللامية المسماة بـ"الأموية" للشاعر المهجري: أبي الفضل الوليد، وهو الشاعر الذي كان يسمى قبل اعتناقه للإسلام: إلياس عبد الله طعمة. والشعر المهجري يمثل شعر أمة لسانها عربي، ومسكنها أمريكي، أمة شرقية تعيش على أرض غربية، هاجر أبناء هذه الأمة من مختلف بلادهم العربية، وخاصة من بلاد الشام، فاستقروا في الأمريكتين: الشمالية والجنوبية، وازدهر وجودهم في القرن العشرين، فأنتم هذا الوجود أدباً عربياً متميزاً وأسوا صحافة ناطقة بلغتهم، ومنشديات تحاور بلغة الضاد، وكان هذا صنيع الجيل الأول من المهجريين، الذين هاجروا طلباً للعيش الكريم، ولكنهم ظلوا مشدودين بحنين جارف إلى أوطانهم الأولى، وهذا الحنين فجر فيهم ألواناً من الأدب شعره ونثره يحمل عواطف جياشة إلى الوطن الأم الذي تركوه اضطراراً أو

اختياراً، غير أن الجيل الثاني انحسر فيه ذلك الحنين، واستعجمت تلك اللغة، وطغت أساليب الحياة المادية على النفحة الروحية التي حملها آباؤهم من الشرق. أما الجيل الثالث الذي أدرك أواخر القرن العشرين فقد انبثقت بينه وبين آبائه وأجداده كل مقومات الحياة الروحية والفنية، فتلاشى الأدب، ومات عماده الأساسي: اللغة العربية، ولا أريد أن أؤرخ للأدب المهجري ومدارسه ورجاله، فقد فرغ من ذلك مختصون غيري أشبعوه بحثاً وتفسيراً. ولكنني أريد أن أظل ملتزماً بمنهج بحثي في اللاميات فأقف عند اللامية "الأموية" لأبي الفضل الوليد. لا لأنها أبرز لامية في الشعر المهجري، بل لأنها تحقّق كثيراً من خصائص القراءة التي أنشدها في اللاميات، فأولها أنها تمد الشاعر بالحشد الكبير من الألفاظ التي تقدم أنفسها كقواف مطواعة تصلح لكل وزن ولكل غرض من أغراض الشعر، وأخص بالذكر صيغتي: فعول وفعيل فهما تسهمان في طول القصيدة، وتعطيان الشاعر طول النفس، لذلك امتدت القصيدة، هنا، إلى 107 أبيات، ولا أجد في المقام متسعاً لإيرادها كاملة ولكن حسبي منها الانتقاء لإيراد بعضها دلالة على ما أريد الحديث عنه.

قبل أن أدخل في تفصيل خصائص هذه القصيدة أريد أن أشير إلى أن هذا الشاعر ضمّن ديوانه، فضلاً عن القصائد الكثيرة ذوات المناسبات المتعددة، خمس عشرة قصيدة تحمل أسماء معينة، كالمشرقية والمغربية، والمكية، والمقدسية، والأموية، والبغدادية، والأندلسية والصحابية، والغسانية، والعسكرية، والشامية، والدمشقية، والباريسية، والشهادية، والجهادية.

ولا بد أنك لاحظت معي أن الشاعر خص بلاد الشام (وهي مسقط رأسه، إذ ولد في قرية الحمراء من قضاء المتن في لبنان سنة 1889). بالكثير من هذه القصائد كالشامية، والدمشقية والغسانية، والمقدسية، فضلاً عن الأموية، لحبه وتعلقه ببلاد الشام، وهو القائل: "من أجل لبنان أحب سورية، ومن أجل سورية أحب كل أرض عربية".<sup>(1)</sup> وهو القائل في القدس:

أنت العظيمة فوق الوحل نانمة	أنت الكريمة في أيام بؤسك
أنت الرحيمة، والأسياف مصلتة	أنت الحليمة والأبطال أسراك
عند الصلاة. وعند الموت أعيننا	ترنو إليك وقد لاحت ثناياك
وإن ذكرناك هزتنا حميتنا	فمثل ماوية الأغصان ذكرناك
وأفك في ليلة المعراج سيدنا	محمد، وكتاب الله سماك
فبالعروبة والإسلام أنزلنا	والله يسمع شكوانا وشكوك
هل تستقر جماهير اليهود إذا	دعوت يوماً أبا حفص فلباك <sup>(2)</sup>

بهذا الإجلال وبهذا التعظيم خاطب القدس، أما لاميته "الأموية" فلم يبدأها بالغزل على الطريقة

<sup>(1)</sup> ديوان أبي الفضل الوليد، ص 94.

<sup>(2)</sup> ديوان أبي الفضل الوليد، ص 13.



التقليدية، وإنما افتتحها بمخاطبة دمشق: عاصمة الأمويين، فقال:

أدمشق، أين بنو أمية؟ قولي  
بجلال جامعهم، ورونق ملكهم  
فبعد أن افتتح قصيدته ببناء دمشق أتبعه مباشرة باستفهام عن بنيتها من الأمويين ثم أتبعه بفعل  
صوني الجمال بشعرِك المحلول  
فقد لها ثار على القساطول<sup>(1)</sup>  
ما حال غوطتك التي فُجعت بهم

فبعد أن افتتح قصيدته ببناء دمشق أتبعه مباشرة باستفهام عن بنيتها من الأمويين ثم أتبعه بفعل  
صوني الجمال بشعرِك المحلول  
فقد لها ثار على القساطول<sup>(1)</sup>  
ما حال غوطتك التي فُجعت بهم  
كثيراً في القصيدة، ولا أراه إلا صدق للشوق والحنين الذي يعانیه الشاعر، والذي عبر عن تفسيره  
المتنبى عندما قال:

وكثير من السؤال اشتياق  
وكثير من رده تعليل

واكتفي، هنا، من آثار الأمويين بذكر جلال الجامع الأموي، مفخرة دمشق، وذكر غوطتها  
المفجوعة، بعد هذا التساؤل القصير الذي سيستأنفه فيما بعد. يدخل في الحديث عن بني أمية:

أولئك الخلفاء عن عصبية  
يسطوا سيادتهم، وظلموا سادة  
عربية ذادوا بكل أصل  
حتى انكسار الصارم المسلول

ويستمر في حديثه عن المنزلة الرفيعة التي حازوها في نفوس الناس لخصائص كريمة كانت  
فيهم.

لبنى أمية في النفوس مكانة  
ملكوا القلوب بحلمهم وسخاتهم  
ورعوا ذمام عشيرة وقبيل  
لم يؤخذوا بالقهر والتنكيل  
قد تم فتح العالم المأهول  
نفساً إلى التكبير والتهاويل  
فلهم على العرب الأيادي ما صبت  
إني أجل وفاءهم وبراءهم

وراح يتحدث عن بعض الشخصيات اللامعة التي برزت أسماؤها في العصر الأموي كنصر بن  
سيار ومعن بن زائدة وأشباههما، ويعود ليخاطب الأميرة دمشق:

أدمشق، أنت أميرة أموية  
فابكى معاوية الذي بدهانه  
بالقصر والكرسي والإكليل  
جعل الخلافة فيك بين نصول

(1) القساطول: نهر كأنه مقطوع من دجلة، كان في موضع سامراء- عاصمة العباسيين- قبل أن تُعمر فكانه يكنى عن نهر

الأمويين على العباسيين.

فغدوت من سلطانه سلطنة  
لأرض بالتعظيم والتبجيل  
ثم يعاود الحديث عن آثار بلاد الشام التي خلّفها الحضارة الأموية كمسجد دمشق والمسجد  
الأقصى في القدس يقول:

هيئات ترجع دولة أموية  
الجامع الأموي من آثارها  
جمع الفخامة والمحاسن والهدى  
أبقت من الآثار كل جليل  
فلكم رمى متأملاً بذهول  
وعلى المكارم ظل خير لليل

ويلتفت مرة أخرى ليستعرض أسماء القادة الذين وطدوا حكم الأمويين، وساروا في الأرض  
فاتحين كأسد بن عبد الله، ومحمد القسري، والحجاج، وقتيبة بن مسلم، ويؤكد إعجابه بهم فيقول:

أعظم بقواد كأساد الشرى  
فكأنهم ولدوا لعزة أمة  
لم يولد العربي إلا فارساً  
أدمشق كنت مليكة، حراسها  
وسيوفهم قد أنكرت أعمادها  
من كثرة التجريد والتفتيل

بعد هذا المدد التليد والطريف قلب الدهر لدمشق. ظهر المجن، فقال ليا الشاعر:

فغدوت تكلى لا يقال عثارها  
بالله أيتها المنازل خبّري  
أبدأ أزورك باكياً مستبكيًا  
وعليك أشعاري ترن شجيرة  
ما كان أتعس مولدي متأخرا  
خلفي وقدامي بلاقع أربع  
لكنني في الضعف أطلب قوة  
يرجو العمارة والحياة لأمة  
أدمشق لا سكني لشامي إذا  
بردى يرجع لي غناء مطربا  
الشام بنت للعروبة برّة

الإبضيرة فيصل مصقول  
هل فيك وصل العاشق الممتول  
أو ذاكراً ومذكراً كدليل  
حتى انبثاق نعيمك المأمول  
لأكون شاعر نكبة وطلول  
وحطام عرشي خلافة مثلول  
وأعيش بالتذكير والتعليل  
برفات أجداث ورسم محيل  
لم يرحل الرومي بعد نزول  
فيه نواح النكل والترميل  
وفرورها موصولة بأصول

كانت وظلت بقعة عربية  
 الدين والدم واللسان شهودها  
 عربية هذي القلوب، فحسبها  
 فمن العراق إلى الشام إلى الحجا  
 والغرب من مضرب إلى مراكش  
 أغصان جذع أو مرازح كرمة  
 بنيت على القرآن فهو أساسها  
 والملك فيها واحد وموحد  
 العرب حكام الشام، وأهلها  
 فهم لها خلفاء أو أمراء أو  
 فعلى المآثر والرمام سلامها

والجيل يثبت ذاك بعد الجيل  
 وكفى بحكم الطبع والمعقول  
 أقوى من التضليل والتدجيل  
 ز إلى سبب بلاد نخيل  
 مع كل قطر بالهدى مشمول  
 وجميعها صلة من الموصول  
 لتعاون ما بينها مجعول  
 لا خوف من غبن ومن تفضيل  
 وقبورهم ختم على تسجيل  
 علماء ليس عديدهم بقليل  
 وعلى ثرى بدمانهم مجبول

أشعر أنني أكثرت من إيراد الأبيات، وأظلت بالاستشهاد، ولكنني أعلمت من قبل أن القصيدة أطول بكثير مما استشهدت به، وإنما اكتفيت بإيراد أبيات منتقاة يدل قليلها على كثيرها. ولو أنني فصلت بين الأبيات بالقراءة الفنية لطال الموضوع، غير أنني أحب أن أختم قراءة هذه اللامية بخلاصة موجزة أنهى بها قراءتي للاميات.

فالقصيدة تتميز، كسابقاتها اللاميات، بالوحدة الموضوعية على الرغم مما يتخللها من أفكار فرعية تتساق مع موضوع القصيدة، فتساقها يقربها من السرد القصصي، المتوفر على بعض عناصر القصة، وهذه خاصة يفرضها السرد التاريخي المعتمد على الشخصيات التي استحضرها من التاريخ الأموي كأسد بن عبد الله القسري قاهر الترك بخراسان، وطارق بن زياد فاتح الأندلس وقتيبة بن مسلم، والحجاج وغيرهم، ولون رجال التاريخ بلون من رجال الشعر كعمر بن أبي ربيعة وكثير وجميل والأخطل، وحتى الشاعرات كالفارعة<sup>(1)</sup> بنت طريف التغلبيية وهي شاعرة من الفوارس، كانت تركب الخيل وتقاتل، وعليها الدرع والمغفر، وهي أخت الوليد بن طريف، التي قالت في رثائه البيت المشهور:

أيا شجر الخابور مالك مورقاً؟ كأنك لم تجزع علي ابن طريف!

فثقافة الشاعر التاريخية خصبة، وطني أن مرجعيته التي لونت ثقافته كُتبت من التاريخ لم يكتب بمراجعتها فقط، وإنما تمثلها وأفرزها شعراً موزوناً مقفىً في هذه اللامية، وفي غيرها من القصائد

(1) الفارعة وقيل اسمها فاطمة أو ليلى، انظر ترجمتها في الأعلام للزركلي، 325/5.

الأخريات، وتتسع ثقافته التاريخية فيحدثك - شعراً - عن الروم والترك والهند والقوط والغساسنة، مشكلاً عناصر البناء الشعري من تمازج التاريخ والجغرافية (الأندلس ونهر الغانج والنيل وبردي)، ولم ينس أن يمتح من معين ثقافته الدينية بصفته مسيحياً مسلماً فيحيك على الإنجيل والقرآن.

والسنظرية الشعرية من وجهة نظر الشاعر العربي القديم ومن أحتذى حذو المدرسة الشعرية القديمة هي التعبير عن الفكرة المعتلجة في الذهن، والمعاني المرئسة في العقل، منتمصة بالفاظ منتقاة، وصور مزخرفة، مصبوغة بعاطفة براقه تجعلها قابلة لولوج قلب المتلقي، وليست النظرية الشعرية ما ينادي به نقاد أواخر القرن العشرين بما يسمونه "الشعرية" مركزين اهتمامهم على منطوق الكلمة أو (بنويوتها) كما يسميها أنصار مذهب الحدائث، أو كما يروج لذلك النصوصيون، غاضبين الطرف عن كل ما حول النص، وعن الملابس التي تشابكت في ذهن الشاعر حتى أنتجت النص، فالنصوصيون ينكرون على سانت بيف وتين وخلفائهما من الدعوة إلى ما حول النص، ويذهبون إلى ما نادى به (تودوروف) وأتباعه من القدسية الشعرية لشعرية النص والكلمة وظلال الصورة المتأتية من الخيال الخلاق. وهذه نظرة تجد مصداقيتها في شعر الحدائث وما بعد الحدائث، ولكن الشاعر العربي في شتى عصوره لم يكن يفهم هذه الفلسفة التي طرأت على الشاعر والشعر، وعلى هذا مضى السلف والخلف من الشعراء حتى منتصف القرن العشرين، وهجوم النظريات الشعرية الغربية التي تواترت في النصف الثاني من القرن الأخير. الشعر عند الشاعر العربي تعبير عن تجربة أحس بها صاحبها، أو تجسيد لمشاعر جاشت في نفس قائلها، فهي فكرة بالدرجة الأولى صاعها الفرد كرسالة قدمها للمجتمع، باللغة التي يفهما المجتمع، فوصلت الفكرة الواضحة بين المنتج والمتلقي، مصوغة بما تواتر عن شعراء العربية من شكلية الوزن والقافية، ملوثة، بمصداقية المشاعر والعواطف، ومن المشاعر أخذ الشعر اسمه والشاعر صفته، ولأن الشاعر كان يعبر عن ضمير أمته ويتواصل معها كانوا يولمون الولائم عندما يولد فيهم الشاعر أو ينبغ فيهم المتكلم. ومن هنا أضاع النقاد الطريق عندما راحوا يتجادلون بمعارفهم الفلسفية التي لا يطبقها الشعر. هل العبرة في اللفظ أم في المعنى؟ ونسوا أن اللفظ يولد لحظة ولادة المعنى. لا انفكاك ولا انفصال لأحدهما عن الآخر، وإنما تتفاوت الألفاظ بتفاوت قدرات الناطقين بها، وتتفاوت المخزون اللغوي الذي يتمتع به الشاعر، وهاتان الخاصتان اللغويتان: القدرة والمخزون تتلونان بطيف ثنائي الألوان من الخيال والعاطفة، وقد يزيد هذا الرباعي من بهاء المعنى أو قد يجور على حقيقته. وتختلف حظوظ الشعراء من الإبانة بين المنتج والمتلقي باختلاف حظوظهم من هذه العناصر السابقة.

وتدور هذه اللاميات جميعاً في فلك محوره الأساسي وقاسمه المشترك الفكرة التي يؤتاها الشاعر المبدع، فينقلها إلى أمته بالأنماط الجميلة التي تعارفت عليها. وهذه سمة اللاميات القليلة التي قرأناها، ولا أحسب هذه القراءة إلا إضاءات صغيرة تفتح الطريق أمام دراسات متعمقة يقوم بها محبو الأدب وعشاق هذه اللغة التي حملت أفكار هؤلاء القوم ومشاعرهم، وستظل تحمل أفكارهم ومشاعرهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

■ المراجع

- العربية، القاهرة 1952.
- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، شرحه محمود محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ط1، 1952.
- عباد الشعر، ابن طباطبا، تح: د. عبد العزيز المانع، دار العلوم، الرياض، 1985.
- كتاب اللامعات، أبو القاسم الزجاجي. تح: د. مازن المبارك. ط2، دار الفكر. دمشق، 1405 هـ.
- اللامعات، محمد إبراهيم نصر. دار الرشيد للنشر والتوزيع، الرياض. د.ت.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر ودار بيروت، 1955.
- مجلة المشرق، للسنة التاسعة، 1906.
- مجلة المقتطف، عدد مايو/ أيار، 1906.
- المزهر، السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ورفيقه، دار إحياء الكتب العرب، د.ت.
- معجم الأدباء، ياقوت الحموي. تح: أحمد فريد الرفاعي، مطبوعات المأمون، القاهرة، 1936.
- الموشح، المرزبانسي، تحقيق. علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، 1965.
- نزهة الخواطر، الشريف عبد الحمي، ط2. حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية 1382 هـ.
- وفيات الأعيان، ابن خلكان. تح: د. إحسان عباس، 1968.

- إعجاز القرآن الباقلائي، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، 1963 الأعلام، خير الدين الزركلي، ط3، بيروت، 1969.
- الأمالي، أبو علي القالي، ط2، دار الكتب بالقاهرة، 1926.
- تاريخ آداب العرب. مصطفى صادق الرافعي، مطبعة الاستقامة، مصر، 1940.
- جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، تح: د. محمد علي الهاشمي، جامعة الإمام محمد الإسلامية، الرياض، 1981.
- حماسة أبي تمام. شرح المرزوقي، تح: أحمد أمين وعبد السلام هارون. ط1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1951.
- ديوان أبي الفصل الوليد، إلياس طعمة، 1985.
- ديوان الأبيوردي، نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية.
- ديوان البحري، تحقيق وشرح وتعليق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، مصر، 1963.
- ديوان صفي الدين الحلبي، دار صادر ودار بيروت، 1962.
- ديوان الطفرائي، تح: د. علي جواد الطاهر، ود. يحيى الجبوري، وزارة الإعلام، بغداد، 1976.
- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق وشرح. أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، 1966.
- شعراء موريتانيا، محمد يوسف مقلد. مكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء، 1962.
- الصناعتين، العسكري، تح. علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب

# مفهوم الحب عند الراجعي

ياسر عبد الرحيم

علاقة بين كائنين معرفيين؛ فالمرأة والرجل لا بد منهما لكون الحب، ويمكن للإبسان  
أن ينسجم في واقعه الاجتماعي الحياتي مع تفكيره النظري، إن كان الأمر لا يتعلق  
الحب بأحد، أما في تجربة الحب فلا يستطيع فعل ذلك، لأن الحب يقتضي وجود طرف آخر  
يقبله وينسجم مع الطرف الأول.

ومن هنا يمكن أن نميز بين تصورين اثنين في مفهوم الحب عند الراجعي: الأول تصور نظري  
فلسفي يعتمد على موقف معرفي من الحياة والكون، والثاني تصور يعبر عن تجربته الذاتية في  
الحب ضمن واقعه الاجتماعي المعيش، وإن كان الراجعي لم يفصل بين الجانب الفلسفي النظري  
والجانب الذاتي العملي في سياق حديثه عن الحب.

## 1- طبيعة الحب والمحبوب:

يقترن الحب عند الراجعي من العبادة<sup>(1)</sup>، فقوته لا تقل عن قوة الإيمان إلا قليلاً، والفرق بينهما  
أن الخطوة قصيرة إلى القلب طويلة إلى السماء<sup>(2)</sup>، فالحب يجعل كل سهل واضح في الأشياء غامضاً  
معقداً في النفس، وهذا هو سره، وبهذا يرتفع بالإنسانية، ويجنح إلى التأله ((وبسره وتألوه يخلق كل  
ما يمس في صورة ثانية مع صورته التي تقوم به، فيجعله بصورته من الكون ومن النفس العاشقة  
أيضاً، وليس من شيء خلق مرتين، ولكن أشياء الحب كلها كذلك، خلق ثم خلق))<sup>(3)</sup>.

(1) أوراق الورد: رسائلها ورسائله لمصطفى صادق الراجعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص/ 212.

(2) ينظر: (السحاب الأحمر للراجعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ص/ 32-33. و حديث القمر) دار الكتاب العربي،

بيروت، 1982، ص/ 63-64. و (وحي القلم)، دار الكتاب العربي، بيروت، (د. ت)، (3/ 155-156).

(3) أوراق الورد، ص/ 197.

((والحب قدرة إنسان على قلب إنسان، فهو من ثم قدرة على الكون المتصل بالعاشق، وهو بهذه القدرة أشبه بالوهية لو ساغ في الظن أن توجد ألوهية عاجزة عن كل شيء إلا عن التصرف في مخلوق واحد))<sup>(1)</sup>.

إن هذا التنظير ينسجم مع مفهوم الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الذي يغلب الجوهر على العرض، فالحب يتأله، وهذا التأله يدفع الإنسان نحو الكمال الذي هو كنهه، ويكون ذلك بالتححرر من الجسد الترابي للوصول إلى المعرفة الجمالية التي تصل بصاحبها إلى الحقائق الجمالية لمفردات الكون المتصل بالعاشق، لأن العاشق بالأصل جزء من الكون، ومن ثم تكون الألوهية التي عناها الراقعي ألوهية تأثير بين شخصين فقط للعودة إلى الجوهر الأول. وهذا ما يدل على أن الراقعي يعطي الإنسان بعداً معرفياً فلسفياً عن طريق القوى الإلهية الكامنة فيه، تبعاً لعقيدته الدينية.

وللحسب عند الراقعي مفهوم متعال قريب من الفكر الصوفي، يجعل المحب يرى في حبيبته خيال ملك، و ((في عينها صفاء الشريعة السماوية، وفي خديها نوقد الفكر الإلهي العظيم، وعلى شفيتها احمرار الشفق الذي يخيل للعاشق دائماً أن شمس روحه تكاد تسمى)).

فتصبح المحبوبة مصدر قوة للمحب، فيطبعها كأنها إرادته، ويستند إليها كأنها قوته، ويعيش بها كأنها روحه ((فذلك هو الذي يشعر بحقيقة الحب، ويفهم معناه السماوي، وهو الذي يقول لك صادقاً مصدوقاً: إن كل لفظة من لغة الطبيعة في تفسير معنى الحب كأنها صلصلة الملك الذي يفاجأ الأنبياء بالوحي في أول العهد بالرسالة))<sup>(2)</sup>.

فلغة الحب وحي سماوي، والحببية تمثال الفن الإلهي الخالد، وفي هذا ينحو الراقعي منحى فلسفياً في فهم الحب يجسد ارتقاء بتجربته في الواقع، فالحب -عنده- عقلي يقترب من مفهوم ابن سينا، الذي يرى أن حب الصورة المليحة باعتبار عقلي هو الوسيلة إلى الرفعة والزيادة في الخيرية، ولذلك لا يكاد أحد من أهل الفطنة والحكمة يوجد خالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية<sup>(3)</sup>. والراقعي يصرح بتأثره بإبن سينا إذ يقول في مقدمة كتاب 'أوراق الورد': ((... ورسائل أوراق الورد هذه تطارحها شاعر فيلسوف روحاني، وشاعرة فيلسوفة روحانية، كلاهما يحب صاحبه - كما يقول الفيلسوف ابن سينا - باعتبار عقلي...))<sup>(4)</sup>.

ويرقى الراقعي بالحب حتى يجعل منه قريباً من النبوة، إذ لما كانت لغة الحب وحياً سماوياً، كأنها صلصلة الملك الذي يفاجأ الأنبياء أول العهد بالرسالة، كانت النبوة -عنده- نبوتين: كبيرة وصغيرة، وعمامة وخاصة، ((فإحدهما بالنفس العظيمة في الأنبياء، والأخرى بالقلب الرقيق في

<sup>(1)</sup> انصدر نفسه، ص/161.

<sup>(2)</sup> (حديث القمر) للراقعي ص/15.

<sup>(3)</sup> رسالة في العشق، منشورة في مجموعة رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة الشرقية، عني سحرها: ميكائيل بن يحيى المهرمي، مدينة

بيروت، مطبعة بريال، 1893م، ص/11-17.

<sup>(4)</sup> أوراق الورد، للراقعي، ص/13.

العاشق...))<sup>(1)</sup>. فالعاشق نبوة صغيرة، والحب قريب من العبادة، ما دام هذا الحب هو تجلي نفس في نفس، وما أشبه الحب ((بدين يعبد فيه الجسم الجسم، فالمعشوق حالة نفسية متألها معبودة، والعاشق حالة أخرى متولها عابدة!))<sup>(2)</sup>.

والرافعي يخالف القائلين بنفي الوصول إلى مرتبة النبوة اكتساباً<sup>(3)</sup>، ولعل مرد ذلك إلى طموح الرافعي بالوصول إلى النبوة، فكما جعل العاشق نبوة صغيرة، جعل الشاعر والأديب<sup>(4)</sup> بمرتبة النبوة، ورأى أن نبوة الشاعر نبوة جمال<sup>(5)</sup>.

إن طبيعة الحب هذه وجعلها قريبة من النبوة ترجح أن الرافعي كان يريد إدراك الحب الإلهي، ولعله يرى في جمال المرأة رمزاً للوصول للجمال الإلهي. فهو ما يفتأ يردد تأله الحب، ويتكلم على سره العجيب الذي لا يمكن إدراكه<sup>(6)</sup>.

ولعل ما يرجح ما قلناه هو أن المرأة بالنسبة إليه هي الروح الخارجة عن المحب، جعلتها القدرة الإلهية يراها بعد ضياع، وتحاول هذه الروح الدخول في نفس المحب من غير أن تتمكن من ذلك، ويراه المحب روحه الخارجة عنه، ويحاول ردها إليه، ولكنه لا يستطيع، لأنها جسم آخر، ولا بد من أن تكون فيه<sup>(7)</sup>.

وطبيعة الحب عند الرافعي تجعل المرأة كأننا إلهياً لا تتحقق العبودية من غيره، فالمرأة صورة سماوية إلهية تجسد الفن الإلهي الخالد، والعبودية لله وحده، إنما هي فكر الروح في مبدئها واتصالها به، وإن كان في الأرض عبودية شريفة فهي للحب وحده ((والعبودية للحب الصحيح مبدأ العبودية الصحيحة لله))<sup>(8)</sup>.

وهكذا تصبح العبودية للمرأة المحبوبة أول الطريق إلى الله، وكأن المحبوبة كائن إلهي فوق الرجل، وكأن الرافعي يصور نفسه في هذا الكلام، ذلك أن كتب الحب التي ألفها كانت، في أغلب الأحيان من وحى امرأة جمعته بيا جلسة أو جلستان، ثم يكون الانقطاع، فالمرأة مصدر إلهام، ومحرض جمالي يصوغه عقله ويجعله فوق المادة ويكشف عن صلته بالله عز وجل. فالمحب مع محبوبه دائماً، لأنه في ذاته يراه أينما توجه، ويبصره دائماً أمام عينيه وكأنه محدود به، يقول: ((فلو أنسي طفت العالم كله لرأيتك من حولي أينما كنت، وأبصرت وجهك دائماً أمام عيني، كأني محدود

<sup>(1)</sup> وحى القلم للرافعي، (3/137). وينظر: روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين بن الخطيب، تع: محمد الكناوي، دار الثقافة، بيروت، 1970م، (1/109).

<sup>(2)</sup> أوراق الورد، ص/213.

<sup>(3)</sup> (روضة التعريف بالحب الشريف)، (1/146-148).

<sup>(4)</sup> وحى القلم للرافعي، (3/18، 24، 213، 217، 233).

<sup>(5)</sup> المصدر نفسه، (1/36).

<sup>(6)</sup> أوراق الورد، ص/213.

<sup>(7)</sup> المصدر نفسه، ص/143.

<sup>(8)</sup> حديث القصر، ص/28-29.



بك في حدود مسحورة تدعك حيث أنت، وتمضي معي حيث أكون))<sup>(1)</sup>.

وقد اقترب الرافعي في كلامه هذا من معنى ابن الفارض في قوله<sup>(2)</sup>:

تراه إن غاب عني كل جارحة  
فسي كل معنى لطيف راسق بهج  
في نغمة العود والناي الرخيم إذا  
تألقا بين الحان من الهزج...  
لم أدر ما غربة الأوطان وهو معي  
وخاطري أين كنا غير منزعج

الحب عند الرافعي حب عقلي فلسفي، يبتعد عن المادية، وهو بذلك مصدر الإبداع الفني<sup>(3)</sup>، وهو طريق فهم الجمال الطبيعي، إذ يجعل المحب ينتقل من تأمل جمال المحبوب إلى تأمل جمال الطبيعة، فيدرك ما يحيط بالأشياء من جمال ينبثق في نفسه ((نور إلهي خالق بفيض على كل جمال فسي الأرض والسماء، ما يجعل هذا الجمال من إدراكه أو حسه بسبب قريب))<sup>(4)</sup>، وتحيط نفسه العاشقة بجمال الخليفة ما دام في نفسه الحب، كما تحيط العين بالأفق، فتحويه ما دام في العين البصر. فالحب وسيلة لإبصار جمال الطبيعة ولإدراكه واتساع آفاقه في النفس، ذلك أن الحب محرض على التصاعد نحو الجمال الأمثل، ولا يكون الحب مادياً إلا في أسفل درجاته، ومن هنا فإن النظر الإنساني لا يمكن أن يعلو أو يتسامى إلا إذا ألبس معناه الإلهي<sup>(5)</sup>.

إن الفكر الصوفي واضح فيما سبق، فكثيراً ما أفضى الحب إلى التأله، ذلك أن الحب الصحيح من الأمور التي توصل إلى الله عز وجل، يقول الرافعي: ((والذي قدر عليه الحب لا يكون قد أحب غيره أكثر مما قد تعلم كيف ينسى نفسه في غيره، وهذا كما هي أعلى درجات الحب، فهي أعلى مراتب الإحسان))<sup>(6)</sup>. فالحب أعلى مراتب الإحسان، والإحسان كما في الحديث الشريف: [...] أن تَعْبُدَ الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك<sup>(7)</sup>، فلربما عني هنا محبة الله، ذلك أن الحب الصادق من شأنه تطهير النفس، حيث يكون بادئ الأمر فكراً خالصاً، ثم يتحول إلى التطهير الأخلاقي، ثم تتحول هذه الفكرة عبر التأمل والانعزال إلى التوحد بالمحب والعبودية له، وهي مرحلة من طبيعة الحب، كما هي من طبيعة الدين، وهذا ما يجعل الحبيبة - كما يرى الرافعي - تحيط بروح العاشق من ثلاث جهات ((ولم يبق لهذا العاشق سوى الجهة التي تتصل روحه منها بيد الله))<sup>(8)</sup>.

<sup>(1)</sup> أوزاعي التورود، ص/ 96.

<sup>(2)</sup> ديوان ابن الفارض، دار القلم العربي ببلعب، 1988م، ص/ 91-92.

<sup>(3)</sup> أوزاعي التورود، ص/ 26.

<sup>(4)</sup> المصدر نفسه، ص/ 26-27.

<sup>(5)</sup> المصدر نفسه، ص/ 113.

<sup>(6)</sup> (وحي القلم)، (123/2).

<sup>(7)</sup> صحيح البخاري، ضبطة: مصطفى البغا، مطبعة الهادي، بيروت، 1980م، (27/1).

<sup>(8)</sup> رسائل الأحرار في فلسفة الجمال والحب للرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م، ص/ 112، وينظر: (روضة التعريف

ناخب الشريف) لابن الخطيب، (99-98/1).

ويرى الرافعي أن الجمال ما هو إلا وسيلة إلى إدراك الجوهر، فإذا تعلق المحب بجمال الحبيبة، من غير أن يرى خصائص روحها، فما هذا بحب، ولو ذهب بجمالها هذا بعقول الناس، وكانت في النساء كليلة البدر. فلا يمكن أن يسمى حبا تعلق الإنسان بما يراه من لون وشكل وتركيب وتناسق وغيرها مما يظهر البشرية على أتمها وأحسنها في الشخص المحبوب، كما يظن الناس خطأ، وما الحب إلا التعلق بخصائص روح المحبوب وحده، فيبدو شخص المحبوب كأنه تمثال سماوي حامل لروح ذلك العاشق<sup>(1)</sup>.

إن سر حيرة العاشق حين تفتته من يهاها يكون في اتصال المحبوبة بموضع السر من روحه<sup>(2)</sup>، وربما خفيت المناسبة بين المحبين، لوجود شخصين متحابين لا مشاركة بينهما في وصف جمال ولا إحسان، ولكن في أمر خفي، وكذلك المناسبة بين الألمان الموسيقية وبين النفوس ((ذات ارتياض السمع، فيؤثر فيها عشقا ونفرة، بحيث تحار الأذهان في علته))<sup>(3)</sup>، وهذا الحب إن تمكن من العاشق يستلذ عندها هذه الحال، ولا يمر المحب إلا في روح وريحان على طريق لذة النفس التي لا تنتهي، ويغدو المحب كأنه في تلك ((الذات الروحية طفل لا يكبر ما دام في عمر الحب))<sup>(4)</sup>.

إن الرافعي فيما سبق، لا يتكلم على لذة الحب بمعناها المادي (العرض)، وإنما بمعناها الروحي (الجوهر). ويمكن أن نطلق عليها تسمية السعادة، لأن اللذة من متطلبات الجسد (العرض)، على حين أن السعادة من متطلبات الروح (الجوهر)، واللذة فانية، بينما السعادة باقية لأنها إلهية. وكان الرافعي وضعنا أمام عالم سحري مثالي عبر هذه الطفولة في الحب، التي تديم العرض، وتعلي الجوهر، وتساعد الإنسان في العودة إلى مصدره الذي لا يفتأ يحن إليه، ذلك أن ((الحقيقة الكبرى لهذا الجمال الأزلي الذي يملأ العالم قد جعلت حنين العشق في قلب الإنسان هو أول أمثلتها العملية في تعليمه الحنين إليها، إن شاء أن يتعلم))<sup>(5)</sup>، فالمحبة الإنسانية وسيلة إلى المحبة الإلهية<sup>(6)</sup>، ((فكما يحب إنسان بروح الشبوة، يحب إنسان آخر بروح العبادة، وهذا هو الذي يسميه الفلاسفة (تلطيف السر) أي جعله مستعدا للتوجه إلى النور والحق والخير، وقد عدوا فيما يعين عليه الفكر الدقيق والعشق العنيف))<sup>(7)</sup>.

وهذا الحنين والتشوق لا يكون إلا من النفوس الصافية الذكية إلى العالم الإلهي، الذي هو كل

<sup>(1)</sup> السحاب الأحمر، ص/ 125-126. وينظر (روضة التعريف بالحلب الشريف)، (1/ 106-107).

<sup>(2)</sup> أوراق التورد، ص/ 77.

<sup>(3)</sup> (روضة التعريف بالحلب الشريف)، (1/ 387).

<sup>(4)</sup> رسائل الأحزان، ص/ 32.

<sup>(5)</sup> وحى القلم، (3/ 127).

<sup>(6)</sup> روضة التعريف بالحلب الشريف، (1/ 294).

<sup>(7)</sup> وحى القلم، (3/ 127). لعل الأصل العشق العنيف، وهو ما يؤكد السياق.

جمال وكمال ونور وإدراك وإشراق وبهجة ولذة باقية<sup>(1)</sup>. والرافعي يذكرنا بموقف لسان الدين بن الخطيب الذي يرى أن المحبة البشرية يمكن أن تقترب من المحبة الإلهية إذا خلت من الشهوات، وهذه المحبة ((هي مناسبة الجمال الجزئي للجمال الكلي، ومن هذا الباب رشح حب الصور وعشق الحادث للحادث فما كان منه غير مقرون بالشهوات كان أمره أقرب، وإن كان من القواطع للنفوس، فربما كان سلباً للحب الحقيقي الموصل للسعادة، وما كان مقروناً بالشهوات فلا كلام فيه))<sup>(2)</sup>.

وتفريق الرافعي في النص السابق بين روح الشهوة وروح العبادة، دليل على تأثره بالتصوف، فسيفرر أن محبة الشهوة لا ترقى إلى درجة الحب، مجازياً بذلك لسان الدين بن الخطيب وابن حزم الأندلسي<sup>(3)</sup>. وبدا الرافعي متأثراً في النص ذاته بقول لسان الدين بن الخطيب: ((وسبيل السعادة عندهم [الحكماء] الرياضة وعلاج الأخلاق، حتى يصير شبيهاً بالخير المحض وهو المبدأ، وتلطيف السر، وأن تصرف عن النفس شواغل الجسم، ويترقى في معارج المحبة والشوق إلى ذلك الكمال بالفكرة، حتى تحس النفس بانجذابها إلى عالمها، وتفيض عليها عجايبه...))<sup>(4)</sup>.

الحب عند الرافعي موقف فكري صوفي، وهو طريق إلى الله عبر الجمال، فكل لذة الحب وأروع ما في سحره أنه لا يدعنا نحيا فيما حولنا من العالم، بل في شخص جميل ليس فيه إلا معاني أنفسنا الجميلة وحدها، ومن ثم يصلنا العشق من جمال الحبيب بجمال الكون، وينشئ لنا في هذا العمر الإنساني المحدود ساعات إلهية خالدة تشعر المحب أن في نفسه القوة المألنة لهذا الكون على سعته ((فتمرّ النفس حينئذ في سبحات اللذة الروحية، من الجميل، إلى الجمال، إلى الطبيعية، إلى الله جل جلاله))<sup>(5)</sup>.

مركز تحقيقات كميونر علوم إسلامي

## 2- أزلية الحب:

يرتبط الحب عند الرافعي بالأزل، فالحب من علائق النفس، والنفس أزلية، لأنها بحسب الفكر العربي الإسلامي من النفخة الإلهية. وليس الحب وليد الحياة الإنسانية، وإنما هو أزلي ولد في عالم النذر، وما للأرواح في ذلك من أمرها خيار أن تحب أو لا، فقد كانت الأرواح عاشقة في الأزل، وعندما نزلت إلى عالم المادة وعاشت في الجسد الترابي، فإنها تبحث عن إلفها الذي أحبته، فإذا ما حصل التعرف وقع الحب ((متخذاً من الشكل المحبوب وسيلته، فلا يكون أكمل ولا أجمل عند كل عاشق من معشوقه، إذ هو ليس إلا الصورة التي تتراءى فيها خصائص الجمال العلوي للخصائص التي في روح العاشق وطباعه، فتتصل بها من الجهة التي تنفذ منها إلى خالصة قلبه وداخله

<sup>(1)</sup> روضة التعريف بالحب الشريف، (401/1-402).

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه، 1/194.

<sup>(3)</sup> المرجع نفسه، (107/1-108). وينظر: (ضوق الحمامة في الألفة والآلاف) لابن حزم. نجح حسن كامل الصبري، المكتبة

التجارية، القاهرة، د.ت، ص/7.

<sup>(4)</sup> المرجع نفسه، (2/562).

<sup>(5)</sup> أوزك الورد، ص/87-88.

روحه))<sup>(1)</sup>.

وفكرة الراقعي هذه مستمدة من الفكر العربي الإسلامي، فهي ترى أن النفس في أصل نشأتها جزء من الأزل، ولا بد لها من معاني النور الإلهي الذي صدرت عنه، والذي يتمثل في الوجه الجميل ليضيء أعماقها، فيذكرنا بما كان لها قبل صدورها. فالحسن المعشوق يذكر العاشق المذنب بالنور الأزلي، ويكشف له عنه، ويجعله يبحث في الأرض عما ليس فيها، فيرى العالم صغيراً، ويرى أن ساعة الحب تكمن خارج الحياة، أو أنها هي الحياة، فهو بالحب كائن فيما حوله، وما حوله كائن فيه<sup>(2)</sup>. فيصبح العاشق موجوداً بالعشق، ومتألهاً بالمعشوق.

ويفسر الراقعي سرَّ جاذبية الجميل تفسيراً كونياً يستفيد فيه من الفيزياء، فيرى أنه جزء من القوة السماوية، وهذا الجزء هو سر الجمال، فسر الجمال ليس في التناسق أو التناسب أو ما أشبه ذلك، مما يدل على صورة حسية. وإنما هو في أن الله حين يبدع الجميل يرسل في دمه ذرة من مادة الكواكب التي هي سر عشقه، وجاذبيته، ومعنى قوته التي يتسلط بها على عاشقه، ويبث في دمه النار، ويخضع بهذه القوة لحبيبه في الوقت نفسه. ودلال الجميل المعشوق هو اضطراب تلك الذرة التي تتحرك فتجعل الجميل يتألأل بالنور من كل جهاته، وتضع فيه معنى خيالياً. أما عاقبة مصادمة الحبيب فكعاقبة اصطدام الأرض ببعض الكواكب، تتحطم دون أن تعطل قوة الجذب التي للكواكب<sup>(3)</sup>.

إن الراقعي يسير سير ابن حزم، فالحب لا يتعلق في رأي ابن حزم إلا بالتمازج المذكور، ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية، لوجب أن لا يستحسن ((الأنقص من الصور، ونحن نجد كثيراً ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره، ولا يجد محيداً لقلبه عنه، ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه، فعلمنا أنه شيء في ذات النفس))<sup>(4)</sup>.

وأما العلة في كون النفس تولع بصورة حسنة، فهذا إنما هو من جهة الشهوة، وليس من جهة الحب، لأن النفس إذا ظفرت بما يشاكلها ويمائلها لم تبال بصورتها، ولم تهتم بعرضه<sup>(5)</sup>، فالحب لا يتصل بالجسد ولا يحفل بلذاته بل يتصل بالروح، فمحبة الشهوة لا ترقى إلى درجة الحب.

وهذا ما يجعل من الحب مسألة تستعصي أسبابها على الفهم، والراقعي على الرغم من تأسيسه الحب على توافق الطباع، وتأكيد على طبيعة الجمال الأزلية وجاذبيته الكونية، لا يستطيع أن يحدد أسباب هذا الحب، ولا الخصال التي تجعله يحن إليها في المحبوب، فهو يحبها كما هي<sup>(6)</sup>. فهذا

<sup>(1)</sup> المصدر نفسه، ص/50-51.

<sup>(2)</sup> رسائل الأحرار، ص/101.

<sup>(3)</sup> المصدر نفسه، ص/101-102.

<sup>(4)</sup> طرق الحماة لابن حزم، ص/6.

<sup>(5)</sup> المرجع نفسه، ص/7.

<sup>(6)</sup> رسائل الأحرار، ص/35.

القلب لا يمكن أن يتحرك إلا بإرادة القدر، كما يرى الرافعي، وما أحكم الناس إذ يقولون في بعض حوادث الحريق ((إنها وقعت قضاء وقدرًا، فكل حريق القلوب لا يقع إلا هكذا))<sup>(1)</sup>.

ولكن إذا كان الرافعي يؤكد على أزلية الحب، وتوافق المزاج والطباع والتركيب، أفلا يقع الحب دون أن يكون للمحبيب ميل للمحب؟

يسرى الرافعي أن قوة الجذب التي في الحبيب لا تؤثر في كل إنسان، بل إن لكل جميل فكلًا لا تعدوه قوة جذبه، وهذه القوة تبطل بفعل مواد مختلفة من نقل الأرض تدافع الجاذبية التي في السماء، فتبطلها أو تضعفها ((ذلك بأن الله قد سلط على هذه الأرواح السماوية مواد مختلفة من نقل الأرض لا تسبرح تدافع تلك المادة من جاذبية السماء، فإما أبطلتها، وإما كسرت من حدتها، وإما أضعفتها، وإما طمست عليها))<sup>(2)</sup>.

ونجد عند ابن حزم تفسيراً يقترب جداً من رأي الرافعي، فهو يرى أن هذا الأمر يتعلق بطبيعة الحياة الدنيا (العالم الأدنى)، فتكون هذه الروح قد أحاطت بها الطبايع الأرضية، فحجبت كثيراً من صفات الناس التي تتمتع بها في حقيقة أمرها. يقول ابن حزم: ((... نفس الذي لا يحب من يحبه مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة، والحجب المحيطة من الطبايع الأرضية، تحسُّ بالجزء الذي كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاسنويا في الاتصال والمحبة))<sup>(3)</sup>.

إن الحب عند ابن حزم والرافعي نابع من التمازج بين النفوس المتحابة، فالحب منشؤه اتصال النفوس التي كانت من أصل واحد، وسببه التمازج بين النفسين المتحابين. أما الكره فيرجع إلى التباين بينهما، فسر التمازج والتباين في المخلوقات ((إنما هو الاتصال والانفصال والشكل دأباً يستدعي شكله والمثل إلى مثله ساكن))<sup>(4)</sup>.

إن قوة الجذب في الحبيب لا تؤثر في كل إنسان، فلكل جميل فلك لا تعدوه قوة جذبه، ولا تؤثر إلا في من هم من الفلك نفسه، وإلا فسدت الأرض وأصبح الجنسان كحجري الطاحون، لا عمل لأعلى إلا أن يطحن الأسفل، وأما ما يجعل الحبيبين في فلك واحد فهو القدر<sup>(5)</sup>، فالحب خارج عن إرادة الإنسان وطاقته وفكره.

وقد يستخذ الحب عند الرافعي معنى عقلياً، فالمرأة تولد مرتين: الأولى حين تنحدر إلى الدنيا طفلة، والثانية حين تبلغ مبلغها وتتبعث ملء شبابها فيأتي لها أن تولد ولادتها الثانية، لكن في قلب رجل. فالولادة الأولى أول وجودها، والولادة الثانية أول فنائها، لأن المرأة متى احتلت مكانها في قلب الرجل جعل يفنيها معنى في كل معنى، حتى تفرغ فلا يبقى منها إلا ذكرى زمن مضى، فهي

(1) المصدر نفسه والصفحة.

(2) المصدر نفسه، ص/ 102.

(3) (طرق الحمامة)، ص/ 7-8.

(4) المرجع نفسه، ص/ 6.

(5) رسائل الأحزان، ص/ 101-102.

على هذا معجزة عقلية ما دامت مخبوءة في إشعاع جمالها السماوي الذي يفعل فعله في الأديان والعقائد، وما أنزل منزلة الأديان والعقائد<sup>(1)</sup>.

والملاحظ أن كلام الرافعي هنا على الرجل وليس على المرأة، لأن المرأة كما تبدو في فكر الرافعي، تولد بفضل محبة الرجل، الذي يسير في طريق الوصول إلى المحبة الإلهية، وتغنى المرأة من حياته باعتبارها وسيلة لذلك، ويكون فناؤها الأول فناء مادياً عرضياً؛ وبذا يكون كمالها حتى تعود إلى جوهرها الإلهي.

### 3- الطفولة والحب:

يقيم الرافعي مشابهة بين الحب والطفولة، فكلهما يشتركان في البراءة والحرية، والحب عودة إلى الطفولة، وما تمثله من شفافية بعد أن غلب في الإنسان العرض على الجوهر، فالطفل يتصرف كما يحلو له من غير عوائق القوانين الاجتماعية، وهو يريد اللهو والعبث، وكذلك المحب<sup>(2)</sup>.

وعلاقة الحب بالطفولة تقوم على مماثلة أخرى، فالمحب هو طفل يجد في محبوبته ما يجده الطفل في أمه، فكما يتعلق الطفل بأمه وجودياً يتعلق المحب بمحبوبته، لأنها كالأم سبب الوجود، إلا أنه وجود يختلف في المستوى. وكما أن الطفل وليد أمه فالمحب ولید محبوبته يقهر على اختيارها، وتكون هذه الطفولة في الحب ستاراً بينه وبين ما عداه، يحصره في امرأة واحدة دون غيرها من النساء، يقول: ((أفلا يكفي هذا دليلاً على بلاهة العاشق وغرارته، وأن الحب كالانكاس إلى الطفولة في جهة واحدة من جهات النفس؟))<sup>(3)</sup>.

أما كيف يقير المحب على اختيار محبوبته فيكون ذلك من خلال الجاذبية، فالمحب لا يختار، وإنما لكل جميل فلك لا تعدوه قوة جذب، ولا يؤثر إلا فيمن هم من الفلك نفسه، لأن قوة الجذب التي في الحبيب لا تؤثر في كل إنسان<sup>(4)</sup>.

إن المحب إذا ما فاجأه الحب رجع طفلاً صغيراً لا يدري كيف يميز، لأنه غير مؤهل لهذا! فهو لا يبالي إلا بما عرف في عهده الأول من تحني المرأة عليه وانعطافها له، ورجع إلى عصره النسائي ((فسترى الدنيا بما وسعت لا تعدل في عينيه الصدر الجميل الذي يترامى عليه، وتموت المطاعم فيه، وترجع كلها إلى محصول واحد من ذلك الفم الذي يحبه، وتعود لغة الحياة عنده كلغتها الأولى في إشارة أو كلمة أو ابتسامة أو قبلة))<sup>(5)</sup>.

وقد ربط الرافعي بين هذه الطفولة والحب الصحيح، فلم ((يكن الحب الصحيح في أسمى

(1) السحاب الأحمر، ص/ 25-26.

(2) رسائل الأحرار، ص/ 126.

(3) أوراق الورد، ص/ 252.

(4) رسائل الأحرار، ص/ 101-102.

(5) المصدر نفسه، ص/ 126.

مظاهره إلا حب المرأة لبني بطنها، وإنما يسمى غرام العاشقين حباً، لأن في العاشق دائماً مع حبيبته أصغر معاني الأمومة<sup>(1)</sup>، والأذ معاني الجمال والحب هو الذي يمر بالإنسان في روح وريحان على طريق من لذة النفس التي لا تنتهي، فهذه اللذة من حيث لا نعرف إلى حيث لا نعرف، ويغدو الإنسان وكأنه في تلك اللذات الروحية طفل لا يكبر ما دام في عمر الحب، يقول: ((والحب الروحي الصحيح إنما هو كالطفولة لا تعرف وجه الفتى إلا شبيهاً بوجه الفتاة، فيه تذكير وتأنيث، بل حالة متشابهة كاخضرار الشجر تبعث عليها الحياة حين لا يجيء الحس فيها إلا من جهة القلب))<sup>(2)</sup>.

ويوحد الرافعي بين حب الابن لأمه، وحب العاشق لحبيبته، فلا يرى بينهما فرقاً إلا في المستوى؛ بمعنى أن العشق هو تقدم عاطفة الابن نحو الأم تقدمها في السن والقيمة والعقل، وهو انتقال من حقيقة الحياة بمعانيها الواقعية إلى ((الحياة بشعرها ومجازها ومعانيها الخيالية الجميلة))<sup>(3)</sup>. وقد ذهب مصطفى الجوزو إلى أن الرافعي مصاب بعقدة أوديب<sup>(4)</sup>، التي ذكرها فرويد<sup>(5)</sup>، مستنداً إلى نص ذكره العريان يوحى بتعلق الرافعي الشديد بأمه<sup>(6)</sup>، وما ذكره الرافعي عن المقارنة بين الأم والمحبوبة. ونرى هذا أمراً بعيداً، وهو من إسقاطات المنهج الفرويدي على الأدب، فليس الذي أتى به فرويد وأتباعه حقيقة علمية مسلماً بها، فنحن في مجتمع يختلف جذرياً عن مجتمع فرويد وأتباعه، ويمكن تفسير هذا التعلق على أنه التزام بأوامر الشرائع الدينية التي تأمر ببر الوالدين.

#### 4- الحب والإبداع:

إن العلاقة بين الحب والإبداع جعلت الحب في رأيه جنوناً يخرج منه العقل الكامل، يقول: ((ألا زدني ثم زدني، فإن ليلتك الحزين قد تفجر لك بصبح من تلك الشمس، وإن قلمك ليجمع أشعة النجوم، ويصور منياً ذلك القمر، وإنك لأنت المحب الذي يخرج من جنونه العقل الكامل، ولئن كانت تلك الحبيبة قد اختجبت نفسها من يدك فما ذلك إلا لأنها ملكٌ مَدَّ إليك جناحه وأمكنك منه، ثم انفلت ليدع في يدك الريشة السماوية التي تصوره بها))<sup>(7)</sup>.

والحبيب - في رأيه - يتجسد في اللغة والصورة الفنية، ولا يكون له وجود خارجهما، يقول: ((والحبيب قد يتحول إلى كلمة أو قبلة أو معنى من المعاني إذا أراد محبه أن ينقله معه إلى أي

<sup>(1)</sup> أسحاح الأحمر، ص/ 111.

<sup>(2)</sup> رسائل الأحرار، ص/ 32-33.

<sup>(3)</sup> أوراق الورد، ص/ 45. وينظر: ص/ 221، 252-253.

<sup>(4)</sup> ينظر: (معضني صادق الرافعي: رائد الرمزية العربية المظلة على السوربالية) لمصطفى الجوزو، دار الأندلس، بيروت، 1985، ص/ 223.

<sup>(5)</sup> ينظر: (المعجم الفلسفي المختصر)، دار التقدم، موسكو، 1986م، ص/ 333-334.

<sup>(6)</sup> حياة الرافعي) محمد سعيد العريان، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1955م، ص/ 27.

<sup>(7)</sup> (رسائل الأحرار)، ص/ 108.

مكان، وهو باق في مكانه؛ الكلمة والقبلة والمعنى: هذه هي الجهات الثلاث التي تتغذ منها النفس إلى أحبائها حين يخفيهم الغمام الفاصل بين الحياة والحياة إذا ابتعدوا أو هجروا، أو الغمام الضارب بين الحياة والموت إذا لحقوا بالأبد. أما الجهة الرابعة فحين تفتح للمحب يلقي جسمه ويصعد بروحه ويختفي هو فيها. ولعمري إنني لأريد أن أنساها ثلاث مرات، لا مرة واحدة، ولكنها في ذكري كأنها ثلاث نساء: واحدة في الرضا، وثانية في الغضب، وثالثة بين ذلك؛ واحدة في كلمة، وأخرى في قبلة، وثالثة في معنى من المعاني...<sup>(1)</sup>.

فالحبيب يمكث حيث هو، لكن المحب ينقله في خياله، وينفذ إليه من خلال الكلمة والمعنى الذي يعبر عنه، لكن تبقى القبلة مثار تساؤل؟! فإذا كان هذا الانفصال بين وجود الحبيب ووجود الحبيبة قائماً، فكيف تكون القبلة؟ ربما في الوهم<sup>(2)</sup>. ولنذكر أن الراقعي يتغزل برسم فوتوغرافي، حيث زعم أن الحبيبة قد أهدت إليه رسمها، وكتب لها رسالة "رسم الحبيبة"<sup>(3)</sup>، وكان يضع على مكتبه صورة ملكة جمال تركيا<sup>(4)</sup> آنذاك ويتغزل بها أيضاً، وربما كانت القبلة التي عناها الراقعي هي قبلة الصورة.

ويرى الراقعي أن الحب وحده هو الفاموس المطور للقوة المتخيلة، وكأنه أم تلد، فالمرأة تلد الإنسان، ولكن حبها يلد النابغة، ولقد خفف الله عن الإنسان قبح الحقيقة الواحدة، بأن أودع فيه قوة التخيل يستريح إليها من الحقائق ((فإن ضجر أهل الخيال من الخيال، لم يصلحهم إلا الحب))<sup>(5)</sup>. وتصوير الحب الصحيح في قلب الإنسان هو حاجة الطبيعة الوحيدة إلى التصوير<sup>(6)</sup>.

وقد ربط الراقعي الحب بالفن، فالقاء الحب الصحيح في قلب معناه إيماء الفن إلى صاحبه ليفهم الصورة الشعرية الجميلة التي يأخذ منها الحبيب جماله، فكل ما يجيء من الحبيب كأنه وزن من الأوزان، وكأن الشكل المحبوب لحن موسيقي يخلق إنساناً تتجاوب نفسه مع نفسه<sup>(7)</sup>. بيد أن الشعر الذي يتكلم عليه الراقعي هنا ليس بالضرورة ذلك التعبير الأدبي الفني، بل هو رمز الجمال، تلك أن الحب الصحيح إذا سلمت فيه أسباب المودة، واعتدلت الشبهات، واستوى فيه غياب الحبيب وحضوره ((كان أشبه بقوة سماوية تعمل عملياً لتبدع من الإنسانية شعراً أسمى من حقائقها، كما كانت الإنسانية نفسها قوة عملت أعمالها لتبدع من حقائق الطبيعة أخیلة أجمل من مادتها... ومن ثم فالحب كالتبيعة بين الإنسانية والإلهية))<sup>(8)</sup>.

<sup>(1)</sup> المصدر نفسه، ص/15.

<sup>(2)</sup> مصطنعي صادق الراقعي، للحوزو، ص/119.

<sup>(3)</sup> أوراق الورد، ص/38-41.

<sup>(4)</sup> حياة الراقعي للمريان، ص/335.

<sup>(5)</sup> (الحجاب الأحمر)، ص/

<sup>(6)</sup> المصدر نفسه، ص/24. وينظر: مصطنعي صادق الراقعي للحوزو، ص/120.

<sup>(7)</sup> أوراق الورد، ص/26.

<sup>(8)</sup> المصدر نفسه، ص/28. وينظر: مصطنعي صادق الراقعي للحوزو، ص/122.





كحجر الألماس: يلقي عليه الضوء لوناً واحداً فيخرجه من قلبه ألواناً ذوات عدد في بريق وبصيص...<sup>(1)</sup>.

إن ما سبق يؤكد أن الرجل - في رأي الرافعي - هو من يصنع المرأة المحبوبة، وهذا في الوقت نفسه تأكيد على الدور الأساسي للرجل في الحب، وأن المرأة منفعة وليست فاعلة. فكيف نوفق بين هذه النصوص وبين ما قاله سابقاً عن الجاذبية؟... وما هو دور المرأة في الحب؟ هل هو امتلاك الجاذبية فقط، أم أن هذه الجاذبية لا يشعر بها إلا الرجل ولا دور للمرأة فيها؟

يبدو أن موقف الرافعي هذا من المرأة هو نتيجة معاناته الشخصية في الحب، فهذا الكلام ليس كلاماً نظرياً فلسفياً، ولكنه ناشئ عن تجربة ذاتية تعي الواقع، وتحاول تفسيره من جهتها فقط. بخلاف ما ذهب إليه في كلامه عن الجاذبية، فقد بدا كلامه تنظيراً فلسفياً للحب متوافقاً مع الفكر العربي الإسلامي الذي يغلب مفهوم الإله على مفهومي الإنسان والكون، باعتباره القوة التي تحرك الجاذبية وتبدع الجميل، وترسل في دمه ذرة من مادة الكواكب التي هي سر عشقه وجاذبيته، ومعنى قوته التي يتسلط بها على عاشقه<sup>(2)</sup>.

إن الرافعي حينما يتكلم على المحبة لا يتكلم على محبة المرأة للرجل، وإنما على محبة الرجل للمرأة، فالمرأة - في رأيه - تستر حينما ترى محبتها معذباً وبها صبا، وهي لا تكون حبيبته إلا إذا كانت معذبته، لتمحق المقاومة فيه، وتثبت المقاومة والكبرياء لأنوثتها<sup>(3)</sup>.

ومن أسباب عذاب الرجل بمحبوبه، هو أن المرأة لا تبوح بحبها، فهي إذا أحببت لم يعرف أحد كيف تظهر هذا الحب ((فربما أنست منها النفرة أو الإعراض أو البغض ملالة فما فوقها، ومع ذلك يكون هذا هو حبا الذي ابتليت بكتمانه أكثر مما ابتليت به))<sup>(4)</sup>. فقد تعذب محبوبها لتمحق المقاومة فيه، وقد تعذبه في بعض دلائها أشد من العذاب ((وهي تحبه حبا ليس فيه مبالاة، وبذلك تجمع عليه الشبهة والحقيقة))<sup>(5)</sup>.

ومن هنا كان غموض الحب، فكأن المرأة بداية الغموض وربما كان عدم فهم المرأة بسبب من طبيعتها، فليس من طبيعة المرأة البوح فإذا هي أحببت امتنعت أن تكون البائدة، فالتوت على صاحبها وهي عاشقة، وجادت وهي مقررة<sup>(6)</sup>.

إن المرأة في نظر الرافعي تستلذ بتعذيب محبوبها، وتستلذ عندما تجالد في كتمان هذا الحب فتتحول مشاعر هذا الحب المؤلمة إلى لذة عندها، وكبرياء المرأة أت في أنها معشوقة وليست

(1) السحاب الأحمر، ص/155.

(2) رسائل الأحران، ص/101-102.

(3) أوراق الورد، ص/118-119.

(4) رسائل الأحران، ص/139.

(5) أوراق الورد، ص/119.

(6) وحى القلم، وأوراق الورد، ص/215.

عاشقة، لأن هذا الكبرياء يسقط عندما لا تلقى استجابة من الرجل، وهي عنده وإن تكبرت فهي ساجدة لهذا الرجل، ولكنها تأبى الاعتراف وإذا ما خرجت من فمها أية لفظة تعبر عن الشتم أو الأذى، فما هي إلا معنى من معاني الحب التي خصت المحبوب بها، يقول: ((قد تستمك من تحبها، لأنها تحبك وتعزك، ويأبى لها شعورها بكبرياء الحب إلا أن تنبذ لك بلفظة منكبرة، وهي قد وثقت أنها تخصصك منها بمعنى ما... تستمك لتقول لك: إني أعلم أنني أحبك أحبك، فإياك أن تظن أنني أحبك))<sup>(1)</sup>.

إن الرافعي يظهر إعجابه بذاته، ويريد جعل المرأة تابعة له، فإن لم يكن هذا في الواقع، فليكن في الحلم، لأنه انعكاس للواقع، وهو توهم ذاتي خاص به من تجربته الشخصية في الحب. يقول: ((كم من عاشقة منكبرة على من تهواه تصده وتباعده، وهي في خلواتها ساجدة على أقدام خياله، تمرغ وجهها هنا وهنا على هذه القدم وعلى هذه القدم...))<sup>(2)</sup>.

ولئن غلبها الحب وأكرهها الوجد على أن تكون البائدة، ولم تجد من الرجل جواباً فإن هذا الابتداء يكون نهاية الحب، كما يرى الرافعي، وينقلب الحب عدو الحب<sup>(3)</sup>. فصلاح المرأة هو الكتمان عن محبوبيها، لأنها تخاف أن تفقد كرامتها، إذا لم تجد استجابة من الرجل. يقول الرافعي: ((وأنا أعرف امرأة وضعتها كبرياؤها في مثل هذه الحالة، وقالت لصاحبها: سأتالم، ولكن لن أغلب! فكان الذي وقع- وأسفاه- أنها تألمت حتى جنت، ولكن لم تغلب...))<sup>(4)</sup>.

نرى أهذه إشارة خفية إلى ملهته مي زيادة، التي دخلت المصححة بثمة الجنون؟! ربما، وإذا صح هذا الظن فإن ما يقوله الرافعي عن حب المرأة وكتمانها هو من تأثير علاقته بمي، وهو ما يدل على أنه كان يتصور أنها تحبه، ولكنها كانت تخفي حبها له.

إن صدى المحبوب وعزوفه عن المحب ينتج عنه ألم الحب الذي يأتي على اللحم والدم، وهذا الألم لو تجسم لكان هو الذي يصير الحديد في موج من لهب النار، ويحطم الصخرة في زلزلة من ضربات المعاول<sup>(5)</sup>.

وأوجاع المحب وأحزانه هي كآلام الفريسة وأوجاعها، كلاهما بالغ السلبيه في الحبيبة والمفترس<sup>(6)</sup>، لأن الحب ((قد ضرب بيننا وبين الحقائق بسور ظاهره فيه الرحمة، وباطنه من قبله العذاب))<sup>(7)</sup>. وربما كان تصوير الرافعي لهذا العذاب إفصاحاً عن ألم دفين، وربما كان هذا ألم الصمم.

<sup>(1)</sup> أوراق الورد، ص/155-157.

<sup>(2)</sup> وحي القلم، (133/3). وأوراق الورد، ص/233-234.

<sup>(3)</sup> مصدر نفسه والصفحة.

<sup>(4)</sup> مصدر نفسه، (137/3).

<sup>(5)</sup> أوراق الورد، ص/74.

<sup>(6)</sup> مصدر نفسه، ص/119، وحي القلم، (99/1).

<sup>(7)</sup> مصدر نفسه، ص/202.



يخرج منه العقل الكامل.

لكن هذا المفهوم الفلسفي للحب يتداخل مع تجربة الراقعي الذاتية في الحب، بحيث يُظهر الراقعي الرجلَ فاعلاً، بينما المرأة منفعلة. تولد بفضل محبة الرجل، وتستلذ بمشاعر الحب المؤلمة، ولا تبوح بها، ونتيجة صدها وعزوفها عن المحب ينتج الألم المرافق للحب.

إن مفهوم الحب عند الراقعي مستمد من تأثره بالفكر العربي الإسلامي، ذلك أن الدين من أهم العوامل المؤثرة في فكر الراقعي. وهذا المفهوم لا يخرج عن مفهوم الحب في الحضارة العربية الإسلامية، فالحب وسيلة للوصول إلى الذات الإلهية.



مصدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

البشر وحتى الشجر

رواية.....سامي حمزة

## فجر العلم الحديث

قراءة في تراث الإسلام العلمي من توبي. أهاف.

محمد وائل بشير الأتاسي<sup>(١)</sup>

### مقدمة

شهري آذار ونيسان من عام 1997م ظهر في سلسلة عالم المعرفة، الجزء رقم **بيلن** (219 و220) من كتاب عنوانه (فجر العلم الحديث: الإسلام، الصين، الغرب). وهو من تأليف العالم توبي أهاف وترجمة أحمد محمود صبحي.

ويقول مؤلف هذا الكتاب في مقدمته: "هذه دراسة تجيب عن سؤال طال انتظاره: لماذا نشأ العلم الحديث في الغرب دون حضارتي الإسلام والصين، مع أنهما كانتا في العصر الوسيط أكثر تقدماً في العلوم؟".

ونرى لزاماً علينا، قبل البدء بدراسة نقدية للكتاب، توضيح أمر قد يكون غامضاً لدى بعض القراء. وهو أن هناك شبه إجماع على أن العلم مترابط الحلقات، متواصل العطاء، وإذا انطقت شعلته عند أمة، رأيناها تنبعث عند أمة أخرى. فلماذا نقول: فجر العلم الحديث، وكان ما قبله علم قديم؟ وحقيقة الأمر هو أن الثورة العلمية التي أحدثها كوبرنيكوس copernicus في تأكيده على مركزية الشمس، نقلت النظرة العلمية من موقف يكاد يكون وضعياً كاملاً، لا يأخذ إلا ما تنقله إليه الحواس مباشرة، على أنه الحقيقة، إلى نظرة متمردة على هذا الواقع، وتبحث عن أسباب معقولة تفسر السبب في ظهور هذه المظاهر (المعقدة)، على الصورة التي تبدو فيها. ولقد كشفت هذه النظرة الجديدة عن بساطة كبيرة كامنة وراء التعقيد الظاهر. فبينما كانت حركات النجوم في السماء تبدو مضطربة معقدة، تدور دورة كاملة حول الأرض في اليوم، وتدور الكواكب مثل عطارد والزهرة والمريخ والمشتري... في حركات متذبذبة، علاوة على دورانها مع النجوم الأخرى حول الأرض، فقد بدا أن هذا التعقيد كله ناشئ عن أن الأرض هي التي تدور حول محورها دورة كاملة في يوم كامل، وهذا سبب تعاقب الليل والنهار. أما حركات الكواكب المعقدة فهي ظاهرية، وحقيقتها أنها

<sup>١</sup> ناخث من سورية.

تدور حول الشمس، وتدور الأرض أيضاً حولها مع الكواكب الأخرى، وهكذا تنشأ الفصول<sup>(2)</sup>، وأما النجوم فهي ثابتة في مواضعها.

وبعد هذه الخطوة الجريئة، أتت الخطوة التالية، على يد كبلر KEPLER، فقد سهّلت هذه البساطة، في النظام الكوبرنيكي، اكتشاف قوانين حركات الكواكب. كما سهّلت لغاليليه GALILÉE اكتشاف أقمار المشتري، وسهّلت لرومر RÖMER من بعده اكتشاف سرعة الضوء، كما أكدت لنيوتن NEWTON بعدئذ صحة قوانين الحركة، وقوانين الثقالة.

فلو قارنا هذا العطاء العلمي بالعطاء الذي قدمته العصور القديمة والوسطى، لوجدنا أن العلم قد اكتسب بهذه النقطة النوعية تسارعاً لم يشهد له مثيلاً من قبل. وكان السر في ذلك، هو اكتشاف المنهج الحقيقي للبحث العلمي، في حين أن هذا المنهج لم يكن واضحاً من قبل. وهكذا وجدت العلوم الأخرى في البحث الفيزيائي نموذجاً أرشدها إلى طريق البحث القويم. وهذا ما دعا المؤرخين إلى تسمية هذه الثورة العلمية التي بدأها كوبر نيكوس بانبتاق فجر جديد للعلم.

ويعبّر توبي هاف عن هذا الشروع، الذي ناله المنهج العلمي، بقوله (ص19): "إنه حدائث بكل معنى الكلمة. والمؤسف أن شعوباً كثيرة في عالمنا المعاصر لا تزال على مسافات متفاوتة من مقاربة هذه الحدائث، على الرغم من أنها لم تعد سراً، وبخاصة بعد أن انتشرت وسائل الإعلام التي تصل إلى أقصى الزوايا الميئة في أرجاء المعمورة كلها".

ولما كانت وجهة نظر المؤلف تُرجع السبب في ذلك إلى "الدرجة التي أُرست فيها الصور التشريعية والثقافية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أسس النظام المعرفي الحالي"<sup>(3)</sup>. لذلك نجد أن الكتاب يركز على الأمور التالية:

— دراسة مقارنة للعلم.

— العلم العربي والعالم الإسلامي.

— العقل والعقلانية بين الإسلام والغرب.

— الثورة القانونية في أوروبا (وهي ما يركز عليه المؤلف).

— الكليات والجامعات والعلوم.

— الأجواء الثقافية وروح العلم.

ثم يتحدث في الفصلين الأخيرين عن نشأة العلم الحديث، وعن العلم وحضارات الشرق والغرب.

(2) كلنا نعرف أن الفصول لا تنشأ فحسب من دوران الأرض حول الشمس، وإنما من ميل محورها على مستوى دورتها حول الشمس.

(3) راجع الصفحتين 21 و22 من كتاب هاف.

## الأفكار الأساسية عند هاف:

لقد حدث هذا التنافر والتفاوت بين بعض الشعوب والمنهج العلمي، على الرغم من أن بعضاً من هذا البعض كان قد حمل شعلة العلم لفترة من الزمن وأزكاها. ويرى هاف أن ذلك يشجعه على اعتبار (ص21) "أن إمكانية وصول العلم الحديث إلى ما وصل إليه في الغرب، إنما هو محصلة تعاون فريد بين العوامل الفكرية والمؤسسات، وإن كانت هذه بطبيعتها لا صلة لها بالعلم. أو بتعبير آخر، إن لغز نجاح العلم في الغرب، وإخفاقه في الحضارات غير الغربية، إنما يُفسر بدراسة مجالات ثقافية غير علمية، كالقانون والدين والفلسفة واللاهوت، وغير ذلك. ففي هذه المجالات البعيدة نسبياً عن العلم (ص22). يُتأمل الإنسان في طبيعة الكون بأعمق معانيه وأكثرها غيبية. وحيث شكّل الخيال الإنساني المؤسسات التي تسمح للأفراد بأن يستمتعوا دوماً بالفضاء المحايد والمتحرر من غارات الرقابة الدينية والسياسية....".

وهكذا، يضعنا المؤلف إذن في مجال غير مجال العلم (الذي يبدو أنه غير مطلع عليه بما يكفي. أو ربما يتهرب من تهمة يخشاها) لكي يناقش أموراً تتعلق بالعلم. وأرجو المعذرة سلفاً، لأنني سأبين ذلك فيما بعد. أو ربما كان هدف المؤلف شيئاً آخر، بمعنى أنه يكتب عن العلم في الإسلام لينتقد الإسلام، وليرى فيه ضمناً لا عقلانية لا تتوافر بحسب رأيه إلا في اللاهوت المسيحي (ج2 ص 229)، والذي لا يتضمن في رأيه "أبعاداً إنسانية انفردت بها الثقافة الغربية". (ص22 ج1).

إن هذه المقتبسات تلخص نظرة المؤلف إلى الأسباب الكامنة وراء انبثاق فجر العلم الحديث، وهو يكررها باستمرار. وكنت أتمنى، وأنا أقرأ الكتاب، أن يورد شاهداً على صحة أقواله عن الإسلام وعن العلم في الإسلام. وقد كرر ذكر ابن الشاطر أكثر من مرة، كما ذكر ابن الهيثم وغيره، ولكنني لم يوضح أين كانت العقبة التي حالت دون وصول هؤلاء العلماء المسلمين إلى اكتشاف المنهج العلمي؟ وما هي أسباب ظهور هذه العقبة؟

## ماكس وبير والعالم الديني:

يردد المؤلف باستمرار أسماء فلاسفة ومفكرين معينين وهم: ماكس فيبر MAX WEBER، وروبرت ميرتون ROBERT MERTON، وجوزيف نيدهام JOSEPH NEEDHAM. ولكنه يبدي انحيازاً أكبر للأول، وأقل منه للثاني. ويقف هؤلاء مطولاً عند المؤسسات الاجتماعية التي ترافق ظهور العلم، وإن كان ماكس وبير لا يخفي وجود التوازن التام بين نشأة الرأسمالية ونشأة العلم الحديث. وشدد على هذه النقطة نيدهام كما نفهم من كلام توبي هاف. كما يؤيد هذا الأخير بنيامين نلسون BENJAMIN NELSON وجوزيف نيدهام في "أن الظهور الفريد للعلم الحديث في الغرب هو أكثر أهمية للبحث السوسيولوجي من قيام الرأسمالية" (ص15 ج1).

ولا يخفي المؤلف تحيزه التام لماكس وبير، الذي أورد عنه النص التالي: "إن مهمتنا الأولى هي أن نفسر تكوّن الخصوصية الخاصة للمذهب العقلي الغربي في صورته الغربية الحديثة". وإذا



عدنا إلى كتاب ماكس ويبر: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، وجدنا أن المؤلف يربط نشأة الرأسمالية بالفكر البروتستانتى. لأن البنية العقلية التي يرسخها الدين — بحسب ماكس ويبر — لها تأثير في تطور عقلية اقتصادية مغامرة "تحول المعاملة الدينية (الميتافيزيائية)، إلى دين معاملة وضعية قام عليها المشروع الرأسمالي"<sup>(4)</sup>.

ويؤكد توبي هاف (ص 15): "أن العقل والعقلانية والعلم الحديث، هي أشياء متساوية لا فرق بينها"<sup>(ص16)</sup>. وأنه "حاول أن يوضح أنه كان للعصور الوسطى الأوروبية ثقة كبرى في العقل أدت إلى قيام صور جديدة في الحوار العقلي قبل قيام العلم الحديث"، (ص 16). وتأكيداً لانحياز توبي هاف إلى جانب ماكس ويبر، نورد قوله (ص26): "ولتحديد الأطر الحضارية لمصدر هذه العقلانية، هناك مستويات أربعة من سوسيولوجية العلم يجب أن توضع معاً من أجل سوسيولوجية تاريخية ومقارنة للعمل ثلاثم مقدمات ويبر".

يتضح من أقوال توبي هاف السابقة أنه:

- 1 — يعطي دوراً كبيراً للدين في تكوين عقلية الإنسان.
- 2 — يسلح على طائفة معينة هي البروتستانتية، بل إنه يتوقف أحياناً عند فرقة منها هي فرقة المتطهرين (ج2، ص 179-181).
- 3 — يتحدث عن العصور الوسطى عامة، علماً أن ما قصده هو ما بينه فيما بعد، وهو القرون الأخيرة من العصر الوسيط.
- 4 — وهو يذكر ذلك، دون أي تلميح إلى أثر الحروب الصليبية في هذا التغيير الذي طرأ في القرن الثاني أو الثالث عشر.

### مناقشة أفكار توبي هاف

لاشك أن الدين معبر عن إرادة تغيير في أخلاقيات الناس. ولكن علينا ألا ننسى أن هذا التغيير لا يتم بين عشية وضحاها، وبخاصة حين تكون الرغبة الأساسية في التغيير هي الاعتناق من أسر وضع اجتماعي — اقتصادي مترد، إلى وضع أفضل، ولكن المزاي الخلفية الكامنة في النفوس، لا تزول نهائياً. وقد لا يظال التغيير سوى بعض الأفراد.

تعالوا نبدأ بعقلية القرون الوسطى، حين كان لأهل هذه القرون في أوروبا — كما يقول توبي هاف — "ثقة كبيرة في العقل أدت إلى قيام صور جديدة من الحوار العقلي قبل قيام العلم الحديث". ترى متى قام هذا الحوار، ومتى ظهر أناس مثل بيير أبيلار PIERRE ABELARD، وروجر بيكون ROGER BACON، وتوما الإكويني THOMAS D'AQUIN، وغيرهم...

في القرن الرابع الميلادي، كان لا يزال الزخم الفكري اليوناني عاملاً مؤثراً في الفكر الديني

<sup>(4)</sup> نقلًا عن جميل قاسم "العرب والعلم والنهضة الثالثة" — جريدة السفير (النقائي) العدد 76، تاريخ 1997/6/6.

المبكر، فظهر لاهوتي مفكر في شرقي الجزائر (بالقرب من عنابة حالياً) هو القديس أوغوستين SAINT AUGUSTIN (354-430). لقد كان من أوائل من أثار مناقشات لاهوتية في مناقشة الدين المسيحي، كما حاول أن يوفق بين الأفلاطونية الحديثة والعقيدة المسيحية، وأصبح أشهر الآباء في الكنيسة اللاتينية. ولسنا نعرف مفكرين بارزين في أوربا (بين القرنين الخامس والعاشر، أو حتى مطلع القرن الثاني عشر، وفي القرن الثالث عشر)، وفي عام 1209، تأسست فرقة الرهبان الفرنسيين التي اعترف بها البابا إنوسانت الثالث عام 1215، وقد عُرف أفراد هذه الفرقة بتفتح الذهن ومحبة العلم، كما عرفت، منذ البدء، بالفقر والتعسف، ولم يسمح رهبانها لأنفسهم بامتلاك شيء إطلاقاً، ثم تهاونوا بالتدريج، فقد عرفت عنهم حركة علمية مرموقة، وكان أبرزهم روجر بيكون الذي أراد تعليم البصريات في الجامعة، إذ يبدو أنه مطلع على أعمال الحسن بن الهيثم. ولكن الكنيسة منعتة وأرغمته على الاكتفاء بتعليم العلوم الدينية كاللاهوت والموسيقى والخطابة وبعض مبادئ الحساب. وقد عرفت هذه الرهينة بأعمالها الخيرية والإنسانية، وتقانيها في الدعوة المسيحية، ولا تزال هذه الرهينة قائمة حتى الآن أو ربما حتى عهد قريب.

ولا ننكر أنه قد ظهر قبل هؤلاء مفكرون آخرون بدءاً من القرن الحادي عشر، مثل أبلار (1079-1142). وهو لاهوتي وفيلسوف سكولاستيكي، قال بمبدأ الشك، ولكنه لم يشكل عنده منهجاً قائماً بذاته. وهناك آخرون سنأتى على ذكرهم، ويعطيهم المؤلف أهمية كبيرة لا نظن أنهم يستحقونها، إلا من حيث كونهم طلائع عصر النهضة، أو بالأحرى يبشرون بها، لكونهم بدأوا بالمناقشات الفكرية والحوار حول أمور اللاهوت بوجه خاص، وأمور التشريع.

ولكن من الملاحظ أن هذا الحوار جرى بعد الحروب الصليبية، أو في نهايتها تقريباً. وكانت مواضيع النقاش هي نفسها التي كانت تدور بين الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام. كما هو الحال بين الجبريين والقدريين، والقائلين بحرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة عن أفعاله. وليست هذه المناقشات في أساسها إلا الجدل بين الأزلية والزمنية، التي كانت قد بدأت في مطلع العهد المسيحي، وكان قد بدأها القديس أوغستين الذي سبق الحديث عنه.

وكانت المشكلة هي: إذا كان الإله أزلياً لا يحده زمان، فكيف يغير من آرائه ويجعلنا نجتري المعجزات ونخالف قوانين الطبيعة التي هي من وضع الإله، والتي لا بد أن تكون أزلية مثله.

لم يكن النقاش مقصوداً إذن على الغرب، كما يريد المؤلف أن يفهمنا، بل هو معروف في الشرق. وقد ظل يجري في الخفاء فعلاً بعد إجهاض حركة المعتزلة، ولكنه لم يتوقف أبداً. وكلنا نعرف الجدل الذي دار بين الغزالي من جهة وابن رشد من جهة ثانية، إضافة إلى اهتمام كثيرين بالجدل، كالنظام ويحيى بن عدي وغيرهما...

ولكن المؤلف يعطي حواراً كهذا، وفي الغرب حصراً، أهمية أكبر من حقيقته، حتى ليتخيل روابط يشدها ويوسع مداها إلى أن يصل إلى ما يريد. فهو يقول في الصفحة (135)، ربما كان نادراً إمكان اعتبار أثر المصادر الدينية على العقلانية، كما لاحظها ماكس ويبر، ولكن المؤلف

يميز الغرب كما سنرى]، لأنه ما أن يتخيل المرء الأهداف السليمة للحياة الدينية، حتى يشرع في إقامة ما قال عنه جيرترز مزاجاً قوياً نافذاً طويل الأمد، ودوافع لتشكيل تصورات من نظام عام من الوجود... وقد خلفت هذه الصور الدينية في العالم الغربي إيماناً غير متوقع بالعقل والعقلانية والنظام العقلاني للعالم الطبيعي...".

ويؤكد المؤلف مقولته في الصفحة (164): "إنه على أيدي المفكرين الكبار، من أمثال بيير آبلار قام نسق جديد كامل من الحساب الخلقى الدقيق [وهنا يتحدث عن النوايا والضمير]، ليعود فيقول: "وباختصار لقد قدم الأوروبيون في العصر الوسيط صورة عن الإنسان مفعمة بالعقل والعقلانية حتى غدا النظر الفلسفي واللاهوتي يجتاح مجالات من البحث، ماكان يمكن التنبؤ بأبعادها... بل إن هذا النظر العقلي اقتحم كاتدرانيات التعليم الغربي... لقد كسا اللاهوت المسيحي الإنسان حقاً بشبكة جديدة من الأمزجة والدوافع... ولكنها نسبت إليه قدرات عقلية لا تعرف الحدود".

ولكن المشرق الإسلامي عرف هذا النظر العقلي والجدل الفكري والشك. فلو كان هذا النقاش - كما يدعي المؤلف - هو الأساس الذي دعا إلى مناقشة الأمور الطبيعية بمعزل عن أي شيء آخر، لكان المسلمون أحرى بالتوصل إلى فجر العلم الحديث.. فما الذي جرى إذن في الغرب ولم يكن له مثيل في الشرق؟

ومنا الذي دعا كوبر نيكوس إلى إصدار كتابه "Commentarious" في الخفاء؟ فلو كان كوبر نيكوس ألف هذا الكتاب في جو مفعم بالجدل الأكاديمي الحر، ليرد به على خصومه الذين كان يجادلهم في أمره، لما امتنع عن طبع الكتاب. ولما أداره سرا بين أصدقائه ليقرأوه، ولينشروه بعد مماته. لقد نسي توبي هاف هذه القصة على ما يبدو، أو بالأحرى إنه تناساها ليتبث رأياً مصراً على الأخذ به. وإني أحيل القارئ إلى كتاب قصة الفيزياء (ص35-40)، ليجد أن كوبر نيكوس كان يتابع دراساته الفلكية سراً. أما في العلق فكان يتابع دراسة القانون، والتي حصل فيها عام 1503 على درجة الدكتوراة في القانون الكنسي من جامعة فيرارا FERRARE بايطاليا.

لنعد إذن إلى سؤالنا الأول:

ما الذي جرى في الغرب ولم يجر مثيل له في الشرق؟

يعود المؤلف نفسه (ص25)، إلى قول ماكس ويبر: "إن الاعتقاد بقيمة الحقيقة العلمية، ليس مستمداً من الطبيعة، وإنما هو نتاج ثقافة معينة"<sup>(5)</sup>. ثم يضيف بعد قليل، ونقلًا عن كارل بوبر KARL POPPER، "وإن متابعة العلم تقتضي دعماً فكرياً ومؤسسياً من أجل تقدم مطرد"، أما من أين أتى هذا الدعم، فلا يريد المؤلف تأكيده، بل اكتفى في الصفحة (26)، بالقول: "إن نشأة العلم

(5) وكل من يؤمن بالله أوحد يؤمن بالنظام الكوني، بل يلح القرآن على هذا النظام، ولكن اليونانيين الذين يؤمنون بأله متعددة، اكتشفوا بعض القوانين الفيزيائية، فالثقافة التي تعزز هذا الإيمان هي الممارسة والتعامل مع الواقع والاستفادة من التنبؤات وليس المعجزات.

ففي الغرب، وعدم تطوره في الحضارة العربية الإسلامية أو في الصين، أو في أي مكان آخر، توازي مشكلة نشأة الرأسمالية الحديثة (التي لم تتطور في الشرق)؟..

ولكن توبي هاف الذي قال هذا، يعود إلى إقناعنا بأن الرأسمالية نشأت وترعرعت بدعم من الحركة البروتستانتية، وأن هذا كله هو نتيجة المناقشات الحرة (كذا) في القرون الوسطى، ونتيجة لدراسة القانون والمدونات التي جرت بشأنه، وهو يزعم أن هذا النقاش لم ير مثيلاً له في الشرق.

وهكذا يتخلى توبي هاف عن الحقيقة بعد أن يلامسها. فيعد أن تحدث عن العلم كمؤسسة متحضرة، ودور العالم وأخلاقيات العلم، تحدث عن السوسولوجية الحضارية المقارنة للعلم، حيث أورد عن جوزيف نيدهام قوله (ص49): "على كل من يريد أن يفسر إخفاق المجتمع الصيني في تطوير المعاملات التجارية والرأسمالية الصناعية"، ولكنه راح مرة أخرى يشكك في هذه المقولة بقوله (ص50)، "ولكنه (أي جوزيف نيدهام)، لم يركز على الصور المقابلة المتعلقة بالإنسان... هل هو مثلاً في زمن وحضارة معينين، عقلاني، ومن ثم قادر على اكتشاف الرموز واستخدامها وشرح أسرار الطبيعة، أم أن الإنسان أحياناً أضعف في قواه الفكرية من أن يكشف الأسرار والعمليات والآليات المجهولة للطبيعة...".

لذلك يرى هاف أن كل حديث عن نشأة العلم الحديث، لا يكتمل من دون تحليل مقابل عن نظريات الإنسان، روحه، نفسيته، ضميره، (ص51)، وهكذا أدى الأمر بهاف إلى اتهام مبطن أو عمود لشعوب الشرق، وكل ذلك لكي لا يبحث عن السبب الحقيقي الذي أدى إلى فجر العلم الحديث.

لذلك، حين أراد المؤلف أن يتحدث عن العلم العربي الإسلامي، أخذ يلتمس أسباب تراجع هذا العلم في العوامل العرقية، وفي سيطرة أهل السنة، وفي الطغيان السياسي. ففي الصفحة (77)، تحدث هاف عن تقدم كبير للعلم في العالم الإسلامي فاق كل ما توصل إليه الآخرون في ذلك الزمان.

ثم راح يتعجب من عدم قيام ثورة علمية؛ إذ يقول، في الصفحة نفسها، "يشكل هذا الموقف مشكلة محيرة للباحثين في المئة والخمسين سنة الأخيرة. أما عن العوامل التي تسببت في إخفاق العلم العربي أن ينبج العلم الحديث، فهي تبدأ من العوامل العرقية، إلى سيطرة أهل السنة الدينية، إلى الطغيان السياسي، إلى مسائل متصلة بالبواعت النفسية والعوامل الاقتصادية، فضلاً عن إخفاق فلاسفة الطبيعة العرب في أن يطوروا ويستخدموا المنهج التجريبي".

لا يمكن للمرء أن يترك هذه الفقرة دون أن يعلق عليها. ولنبدأ بالعوامل العرقية التي إذا ما قرناها مع الفقرة السابقة التي تتحدث عن أرواح الإنسان، ونفسيته وضميره الكامن والمؤثر في الإنسان خلال القرون لیتسنی الحديث بحرية عن الأفكار العميقة عن العالم ومباحثه الوجودية (ص51)، رأينا فيها بوادر نظرة عنصرية، فلو أن المؤلف بحث فعلاً عن هذه الروح والنفسية و... والعوامل الاقتصادية، لوجد إذن السبب الحقيقي للمسألة التي حيرته، ولكنه لم يفعل، بل تركنا نشك في إمكانيات الشرق، وقصورها عن بلوغ المنهج الصحيح، أو ربما كان هذا الشك موجوداً عنده

أصلاً (فالعلماء المسلمون لم يكن ينقصهم الذكاء ولا المنطق السليم).

وإذا كان المقصود من حديث المؤلف هو العوامل النفسية والاقتصادية التي رافقت الحروب الصليبية، وهجمات المغول، وسيطرة العسكر المماليك فهذا محق فيه، ولكنه هو نفسه ينقصه فيما بعد، ويقول إن الحروب لا تؤخر المسيرة العلمية، ويستشهد على ذلك بما تم في الحربين العالميتين: الأولى والثانية.

ولم يراع الفرق بين العهدين... ففي عصرنا الحاضر توجد مؤسسات راسخة مهمتها البحث العلمي في الحرب وفي السلم. أما في العصور القديمة، فلم يكن لكل هذا وجود، لذلك تقلص عدد طلاب العلم في أثناء هذه الحروب، علاوة على قتلهم. وهذا عامل آخر أضيف إلى عوامل عدم التنظيم التي تحدثنا عنها في مواضع أخرى<sup>(6)</sup>.

لنتحدث أخيراً عن أسطورة المنهج التجريبي: إن ما قاله توبي هاف عن هذا الأمر، يدل على عدم معرفة صحيحة ودقيقة بحقيقة الأمور. فالمسلمون اتبعوا المنهج التجريبي في العلم. ولكن ما فائدة التجربة إن لم تكن موجهة نحو غاية معينة نريد التأكد من صحتها، أي من فرضية؟.. فابن الهيثم ابتكر وسيلة لدراسة انعطاف (أي انكسار) الضوء تجريبياً، ولكنه لم يتوصل إلا إلى نتيجة هزيلة. والسبب في ذلك هو أنه تخلى عن فرضيته التي أثبتت صحتها في حالة الانعكاس. لأنه لم يتمتع بالجرأة والتصميم على التمسك بها. ولو أنه فعل لتوصل على الأرجح إلى نتيجة، وإن لم تكن كاملة، ولكنها كانت ستكون قريبة جداً من الحل الصحيح. وسنين فيما بعد بعض الأسباب التي منعت من ذلك. والغريب أن توبي هاف، المطلع على أعمال كارل بوبر، ينسى هذه الحقيقة الهامة، وهي أن التجربة من دون فرضية، لا أهمية لها. أو على الأقل إنها شبه عاجزة<sup>(7)</sup>. وإذا كان للمسلمين مساهمة في تحقيق خطوة نحو المنهج العلمي الصحيح، فهي في المجال التجريبي.

## اعترافات هاف ونقده الذاتي :

على الرغم من كل هذه الاتهامات التي يوجهها توبي هاف للحضارة الإسلامية، فهو يعترف (ص 85)، بأن "الحقيقة تبقى، وهي أن العلم العربي قد أسهم بقدر كبير في المعرفة العلمية والمنهجية والرياضية، والتي تطورت إلى ما يمكن أن نسميه العلم العالمي الحديث".

كما يعترف أيضاً بأن مؤلفات جورج مقديسي قد أعطته فكرة عن انتشار المدارس في العالم الإسلامي خلال العصور الوسطى، والتي تسمى عصر الظلمات بالنسبة إلى أوروبا. ويبدو أن المقديسي قد أوضح (ص 95) "أن منهج الجدل وأسماء الوظائف الأكاديمية في أوروبا الغربية، كانت مأخوذة عن النظام التعليمي الإسلامي وعن اللغة العربية". كما يشير المؤلف إلى لانتشار للتعليم على أشكاله في هذه المدارس، وانتشار صناعة الورق وصناعة الكتب التي يعدها بعضهم ابتكاراً عربياً إسلامياً.

<sup>(6)</sup> راجع كتابنا "تراثنا وفجر العلم الحديث"، ص 152، 153، منشورات وزارة الثقافة، والإرشاد القومي في سورية.

<sup>(7)</sup> راجع كتابنا "تراثنا وفجر العلم الحديث"، وكيف توصل كبير إلى قوانينه ص 25، وكذلك ص 188 - 191.

وهكذا يقرّ المؤلف بانتشار المعرفة والعلم والفكر الجدلي الذي رأى سابقاً أنه مقصور على الغرب، في حين أن العالم الإسلامي، كان سابقاً في مجال المناظرات التي كانت تدور حول الأمور الشرعية والدينية والقانونية والفلسفية، والتوفيق بينها وبين أركان العقيدة الإسلامية. ولكن الشيء الذي يؤخذ على علماء المسلمين، أنهم لم يعلموا في مدارسهم العليا آخر ما توصل إليه علمهم. وربما كان ذلك لعدم تفتهم بصحته، أو ربما كان ذلك يتم عن تواضع وعدم اعتداد بالنفس. ولكننا نرجح أمرين أساسيين: أولهما عدم وجود منهج معتمد في مجال العلوم، يؤكد إذا ما اتبع على صحة ما توصل إليه العالم، وثانيهما عدم وجود طريقة بسيطة كالتي تستخدم الآن في شرح الأفكار الرياضية بوجه خاص. إذ يصعب شرح الأفكار الجديدة المعقدة من دون استخدام لغة رياضية واضحة، مما يجعل الباحث يتقاعس عن نشر فكرته، فيكتفي بذكر القاعدة دون تبرير، والتبرير الوحيد هو أن النتيجة تلي المطلوب. وكان اليونانيون محقين في عرض نظرياتهم الحسابية مقرونة بتمثيل هندسي. وهذا ما فعله الهنود والمسلمون إلى حد ما، والخوارزمي بوجه خاص، في حل المسائل الجبرية أو في تفسير الخواص الأساسية للجمع والضرب. وهذه حقيقة هامة يجب ألا نغفلها حين نوجه الاتهام لأسلافنا، لأن العلم الحديث أعقب تجارب تعاقبت فيها خطوات النجاح والفشل، وحلّت فيها مشاكل كثيرة، مما ساعد بعدئذ على تسريع العطاء العلمي. ولناخذ مثالا على ذلك، المحاولات الكثيرة التي قام بها المسلمون والتي كانت تسعى إلى تمثيل العمليات الجبرية بالرموز. وكانت النتيجة أن وفق الغرب إلى مجموعة من الرموز التي شاع استعمالها. وقد كان لهذه الرموز دور كبير جداً في تسريع الكشف الرياضي والعلمي بوجه عام.

ولقد تميّز العلماء اليونانيون عن سبقهم من علماء الشعوب الأخرى، فعرضوا أفكارهم الهندسية مقرونة بالبراهين المنطقية المؤكدة لها. في حين كان البابليون والمصريون، السابقون إلى الحضارة، يعرضون، كما هو حال المسلمين بعدئذ، طرق الحل والقواعد وحتى النظريات الهندسية من دون براهين، حتى أن العلماء عجبوا أشد العجب من اتباع البابليين قواعد تشبه جداً الخوارزميات التي تعمل الحواسيب بموجبها، معتمدين - ربما - على أن المتلقي قد يفهم ذلك بحدسه وفطنته لو أراد. وهكذا ظلت الحضارات الغربية (اليونانية وأوروبية الغربية) متميزة عن الحضارة الشرقية في هذا الميدان. وربما كان هذا ما دعا إلى وصفهم أنهم عقلانيون، ولكن هل كان ذلك الذي وضع هذه الخوارزميات لا عقلانياً؟...

## هل كان الإسلام مسؤولاً؟

مما سبق يتبين أن المؤلف أقرّ بانتشار المعرفة والعلم في العالم الإسلامي، وبأن هذا المجتمع برز كل المجتمعات التي عاصرته في مجال العلوم والبحث العلمي. ولكنه يقول في ص 113، تحت بند (البناء التنظيمي والمشكلة الهامشية)، لم يدخل العلم اليوناني إلى العالم الإسلامي كقوة غازية، سواء عن طريق الاسكندرية أو إنطاكية، وإنما كضيف مدعو، والذين استدعوه ظلوا على تحفظهم وبعدهم لأمر مهم هو الدين. ثم يضيف فوراً ثم أخلى التحفظ والبعد في المرحلة الثانية

مكانه لدرجة عالية من حب الاستطلاع والبحث التجريبي".

إن التناقض الذي وقع فيه المؤلف، والذي أراد أن يرتبه بعبارات "خول الضيف" ثم "درجة عالية من حب الاستطلاع والبحث التجريبي"، راجع على الأرجح إلى فكرة ثابتة لدى المؤلف يريد تأكدها بأي ثمن، وهي أن الدين كان عاملاً من عوامل تباطؤ العلم الإسلامي، وقصوره عن التحول إلى الحداثة. والغريب أن الكثيرين يعتقدون بذلك. والمؤلف نفسه لم يورد مثالا واحداً مقنعاً يؤكد فيه وجهة نظره، اللهم إلا في مجال الفلسفة.

فالمسلمون الذين اهتموا بالعلم، بدءاً بخالد بن يزيد وانهاءً بابن البنا المراكشي وابن الشاطر، كانوا أعلاماً في عصرهم. فابن البنا المراكشي الأزدي معروف بتصوفه وزهده. أما ابن الشاطر فهو القسيم على الجامع الأموي في دمشق. وجابر بن حيان عربي ومسلم متشبع من تلاميذ الإمام جعفر الصادق، وقد أخذ عنه العلم (علم الصنعة أو الكيمياء)، وكلنا نعرف أن جعفر الصادق هو الحفيد الخامس للرسول الكريم من نسل ابنته فاطمة الزهراء. ومعظم العلماء كان مقرباً من خليفة أو من أمير، فثابت بن قرّة الصائبي كان من أقرب المقربين للخليفة المعتضد، حتى ليروي أن الخليفة اتكأ عليه مرة ثم اعتذر لتطاوله، قائلاً: إن العلماء يعلون ولا يعلون... وصلة الخوارزمي بالخليفة المأمون معروفة، وكذلك أولاد موسى بن شاكر.

ونضيف إلى ما سبق أن العلماء لم يكونوا يعمنون بالسر، ولكن المهتمين بالعلم هم دائماً قلة؛ بجانب المهتمين بالعلوم الإنسانية، والأدب والشعر. فهذه مجالات يتصدى لها كل إنسان، أما العلم البحث، فلا يقربه إلا كل مريد وقاصد باحث. ولو لم يكن للعلماء مكانة عالية في العالم الإسلامي، لما ألقت عنهم التراجم العديدة، والفهارس، ككتاب "طبقات الأطباء"، وكتاب "أخبار العلماء بأخبار الحكماء". وكتاب "حسن المحاضرة"، و"الفهرس لابن النديم" وغير ذلك كثير....

فما لعل لم يدخل الإسلام إذن على استحياء أوفي الخفاء، وإنما استدعي عن عمد، فكان ثمن الكتاب يدفع ذهباً بقدر وزنه كما يقال. ولكننا نأخذ على المسلمين عدم نشر هذه المعرفة بالقدر الكافي، مما لم يساعد على تكوين مجتمع علمي، أو قاعدة عريضة تحفظ للعلم استمراره وإذكاء شعلته، ونعلل ذلك أيضاً بأن العلم لم يصل إلى مرحلة الانتفاع العلمي بنتائجه. فهو لم يستثمر في تجارة أو صناعة، لذلك ظل منارة تجتذب المحبين والمستيرين وأهل الفكر، وهؤلاء قلة. ونؤكد على قولنا أن كثيراً من كتب الطب والصيدلة والشريعة، حفظت بعناية حتى العصر الحاضر، لما فيها من نفع للناس بأموهم الدينية والدينية. وأما العلوم الأساسية، التي لم تثمر، ولم تؤد إلى نفع مادي ملموس في ذلك العصر، فقد ظل الناس ينظرون إليها بإعجاب، دون أن يحاولوا التلوج إليها، لأنهم لا يرجون منها نفعاً.

وهذا خلاف ما جرى خلال القرن الرابع عشر الميلادي في أوروبا، حينما بدأت الحاجة إلى معرفة بدقائق تكوين الآلات التي تحركها طاقة الرياح أو الحيوان أو مساقط المياه، أو تشبيك المسننات، أو تغيير اتجاه الحركة وحساب السرعة. ولهذا حديث آخر سنورده، فيما بعد، ولكن

حديثاً عن العلم والدين لم ينته، فمازالت هناك ملاحظة مهمة بشأنه. وهي أن المؤلف توبي هاف لم يورد حادثة واحدة اصطدم فيها العلم مع الدين. والسبب واضح، وهو أن علوم المسلمين لم تبلغ المرحلة التي كان من الجائز أن تخلق حساسية للدين على نحو ما حدث يوم نشر كتاب كوبرنيكوس حول مركزية الشمس، فقلبت الحقائق المتوارثة رأساً على عقب، إذ جعلت الشمس في مركز الكون بدلاً من الأرض التي كان يعتقد بأنها مركز العالم، ولا أذكر أن أحداً قد احتج على ذلك؛ ولم يثر ذلك جدلاً فيما أعرف، وربما كان ذلك لقلة المطلعين على الأمور العلمية. ولقد اصطدم العلم مع الدين مرة ثانية في أوروبا، وحتى في العالمين الإسلامي والمسيحي، وذلك يوم شاعت نظريات التطور التي اعتبرت منافية لفكرة الخلق.

أما في العالم الإسلامي، فلم يحدث شيء من ذلك أبداً، وإذا كان بعض الفلاسفة والمفكرين من المسلمين قد حوربوا في بعض العهود، فقد كان ذلك بسبب التخلف والإحباطات التي أصابت العالم الإسلامي، وبخاصة نتيجة الفساد السياسي، وأنظمة الحكم وضعفها، والتعرض للغزوات من الشرق ومن الغرب. وفي مثل هذه الأحوال ينصب غضب العامة على كل شيء غير الدين، معتبرين إياه خروجاً وكفراً. ثم تقضى الجهل، مما أضاع فرصاً كثيرة سنحت للأخذ بالتفسير الموصوف العقلاني، كالذي نجده عند ابن خلدون والمقرئزي وابن الشاطر وكمال الدين الفارسي وغيرهم. أما في بداية العصر الإسلامي (القرن الثاني الهجري بوجه خاص)، فقد اقتنع المسلمون بكروية الأرض، وقاسوا نصف قطرها، ولم نسمع أحداً قد ثار أو أنكر قول العلماء أو سفه آراءهم بحجة من القرآن.

### العقلانية بين الإسلام والغرب:

وينقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن العقل والعقلانية بين الإسلام والغرب. مستهدياً بمقولة ماكس فيسر عن الدين (ص 135)، بأن مصادر العقل والعقلانية في أية حضارة، إنما تلتصق في 'دين و الفلسفة والقانون'.

ترى ما مدى صحة هذه المقولة؟ لا شك أن دين أمة من الأمم يعبر عن عقلية هذه الأمة، ولكنه ليس المكوّن الأول لهذه العقلية؛ وحتى لو أحدث الدين بعض التغيير، فهو لن يكون مناقضاً كلياً للعقلية الموروثة. لأن الدين لا بد أن يأتي وفق ما يناسب عقلية الأمة ومستواها الفكري. وإذا كان الدين قد سعى إلى تغيير بعض مزايا هذه العقلية، فهو لن يغيرها فجأة ولا كلياً. وستظل آثار هذه المزايا ماثلة أبداً، وسرعان ما تعود إلى طبيعتها. فالعرب لم يتخلوا نهائياً عن قبليتهم الجاهلية، وإن خفت وطأتها. كما أن الغرب لم ينسأ أبداً قدرته على تكييف أدواته. ومن ينظر إلى الدروع التي كان يرتديها المحاربون القدماء لا بد أن يعجب من قدرة هذا الصانع الذي صنعها، وبمثل هذه الدقة في تكييف المعادن والتعامل معها. كما أن نظرة الغرب إلى التباين الطبقي لم يغيّر فيها الدين المسيحي الشيء الكثير.

صحيح أن الأسرى والعبيد المارقين لم يعودوا يوضعون في مواجهة الضواري، أو الاقتتال



حتى الموت، ولكن العنف الروماني المعهود لم يزل كامناً في النفوس. كما أن الدين، والأحرى الحضارة، لطفت منه وجعلته يأخذ صوراً ملتوية. ومن يراجع كتاب ضرورة العلم، يجد أمثلة تؤكد ذلك واستمراره حتى عهود متأخرة، وكلنا نعرف كيف كان الإقطاع يعامل فلاحيه.

بل إنني أعود إلى القول: إنه حتى لو حدث هذا التغيير، فهو يحدث ليس نتيجة للدين نفسه بقدر ما يكون هناك أصلاً إرادة إلى التغيير. وإلا فلماذا انتشر الدين المسيحي بين العبيد، ألم تكن ثورة سبارتاكوس معبرة عن هذه الإرادة. ولماذا لجأ أهل المدينة إلى الرسول الكريم؟.. ألم يكونوا راغبين في تغيير سيطرة قريش وأهل مكة على تجارتهم. ولو كانت رغبتهم غير ذلك للجأوا إلى زعيم من زعماء قريش مثل أبي سفيان أو غيره.

والإنسان ابن بيئته، يتكون عقله وفق ميراثه الحضاري ووفق البيئة التي يعيش فيها. كما أن ظروف حياته وطرق معيشته وموارد ثروته تحدد جزءاً كبيراً من تطلعاته واهتماماته. فالذي يعيش على الزراعة غير الذي يعيش على الصناعة، وتاجر السوق، غير صاحب المصنع، والذي يحتك مع الآلة غير الذي يحتك مع الثيران والمحراث. ولذلك ينتقل المؤلف إلى القول (ص 136) "ولكن مؤرخي العلم (وكانه ليس منهم) لديهم رؤية أكثر تحديداً لمعرفة مصادر العقلانية العلمية في الفنون والحرف، أو في التقنيات السائدة في الحرف. وحتى ماكس وبيبر MAX WEBER قد اتخذ هذا السبيل في مناجح كثيرة من تفكيره، فقد أصر على أنه منذ فنون عصر النهضة، ظهر منهج التجريب". وهكذا نرى المؤلف يورد هذه الفقرات دون أن يتوقف عندها، مُعولاً قدر طاقته على أمور بعيدة عن العلم لكي يناقش قضايا العلم ومسيرة تطوره. وهنا يورد في الصفحة نفسها اعترافاً بوجود منطق تجريبي عند المسلمين، بعد أن قال إنهم لم يملكو هذا المنطق كما ذكرنا سابقاً، ثم يضيف في الصفحة نفسها: "هذا إلى أن هذه المناقشات عن هذه التقنيات، قد تسربت إلى الغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر"، وهذا اعتراف بأن النقاش حول أمور لها صلة بالعلم قد نقلت عن الإسلام، علماً أنه نفي مثل هذا الانتقال وبخاصة فيما يتعلق بالقانون.

ولكن أليست المناقشات التي دارت حول التشريع هي مناقشات حول قوانين؟؟؟

على أن المؤلف ينتهي أخيراً إلى أن "أثر فن الحرف، القائم على الخبرة في العمل العلمي، إنما يأتي في الدرجة الثانية" (الصفحة 136)، وهذا أمر من السهل التأكيد بأنه بخلاف ما قال.

وفي الصفحة التالية مباشرة، يعود المؤلف للحديث عن أثر الدين، فهو يرى أن التشريع الإسلامي، يجمد العقل باعتباره عقيدة منزلة. وهذا في رأيه، أو كما يوحي لنا، ما جمّد عقول المسلمين وأوقفهم عن النقاش الحر (ص 138).

وهنا يقترّب المؤلف من قضية هي أعمق من مجرد انتقال من مجال إلى مجال، لأن قضية ربط الشرائع بمصادر سامية عليا، هي ظاهرة موجودة في الشرق بوجه عام. وحتى بوذا نفسه؛ الذي لم يكن في أقواله ما يدل على إيمانه بإله، جعله أتباعه أشبه بالإله؛ أو ربطوا الشرائع والعقائد بتعاليمه. ولو أن بوذا وجد في اليونان لعدّ فيلسوفاً كغيره، أي يمكن الحوار معه ومناقشته في أفكاره.

وهناك قضية لا نعرف أحداً قد حاول تفسيرها، وهي: لماذا كانت منابع الفلسفة في الغرب (اليونان أولاً)، ومنابع الديانات في الشرق؟ لماذا يقول الغربي هذه أفكاره، ويقول الشرقي هذه أفكار موحى بها؟ يجب أن نعترف بأن الفكر الفلسفي ابتكار يوناني صرف، بدأ شيوعه منذ عصر النهضة في أوروبا، ولم ينتقل إلى الشرق إلا عن طريق المسلمين، وقد حاول بعض المسلمين الانفلات من شرقيتهم، وربما أفلح بعضهم، وربما أخفق أو كبت...

أما في مجال العلم، فقد كان أثر هذه الظاهرة غير مستبعد كلياً، وبخاصة أن المسلمين توارثوا وضعية متأصلة، (في الشرق عامة، وعند الغرب بوجه خاص، نظراً لما ورثوه من بينتهم الصحراوية)، وهذا ما جعل فكرهم يقف عند المحسوس الظاهر، دون البحث عن العلة والروابط الخفية التي تلقي الضوء على هذا الواقع وتزيل شيئاً من غموضه. وعلى الرغم من ذلك فقد استطاع المسلمون تخطي واقعهم هذا في العديد من المواقع، وإلى حد لا بأس به، وأعمال الحسن بن الهيثم، وكمال الدين الفارسي، وابن النفيس، وابن خلدون، وجابر بن حيان، وفخر الدين الرازي، وأبو البركات بن ملكا البغدادي، وغيرهم... فيها شواهد على ذلك. على أن هذه اللامحات لم تدعها ممارسة جديدة مع الواقع الفيزيائي المتمثل في التكنولوجيا، مما كان سبباً في عدم التوصل إلى مفاهيم واضحة محددة، على غرار ما حدث في مطلع فجر النهضة في أوروبا وبعده...

ولكن المؤلف أراد أن يوحى لنا بشكل أو بآخر بأن حتمية الشرائع الدينية، والتي لا تقبل النقاش، هي التي انتقلت إلى المجالات الأخرى. وعلى الرغم من أن معرفتي بأمور الشرائع قليلة، فأنا أستطيع أن أؤكد أن نقاشاً دار حول كثير من أحكام الشريعة، وإلا فمن أين ظهر اختلاف الأئمة عند المسلمين؟. أما القول بأن عدم النقاش في الشرائع قد انتقل ألياً إلى عدم مناقشة موضوع الضوء، فهذا ما لا يمكن أن يقبل به إنسان، لذلك، كان الأخرى بالمؤلف أن يبحث عن أسباب غير هذا السبب، أي غير الدين الذي يعده مسؤولاً أولاً وأخيراً. وانطلاقاً من هذه الفكرة الثابتة، يحاول المؤلف البحث عن حجج بعيدة نوعاً ما عن الواقع، أو مغالط فيها، ولكنها تجره مرغماً إلى مقارنة الحقيقة، وما أن يضع يده عليها حتى يبتعد عنها.

يقول في الصفحة (144): "كان المسلم به في العصر الوسيط أن اكتشاف التراث الروماني في التشريع، مع نقل التقاليد اليونانية المفقودة منذ مدة، والتي عرفت عن طريق الاتصال الجديد بالثقافة العربية الإسلامية في القرن الثاني عشر، قد أنتج نهضة في أوروبا. وقد أثر هذا التفجر الجديد للطاقة والابتكار في كل مجالات النشاط الفكري، وكان ذلك واضحاً في القانون والفلسفة واللاهوت والبحث العلمي. ويتضح ذلك في إقامة الكليات والجامعات، وكذلك في إنشاء المدن والبلدان الجديدة، وقد كان ذلك يعني أن هناك مولوداً جديداً. لقد صاحب ذلك كله تطور اقتصادي هائل ليعزز ما يحسوم في الجو من فكر وخيال". ولكي ينفي عن الغرب تأثيره بالفكر الفلسفي والجدل العقلي، اللذين كانا منتشرين في العالم الإسلامي، أعقب هذا الكلام فوراً بقوله: "يمكن القول إن هذه الروح الجديدة كانت من القوة بحيث ولدت واحدة من أشد المفارقات حدة بين مفكري أوروبا والشرق الأوسط في

ذلك الحين". ثم يتابع: "إن الصفوة المسيحية، كانت أكثر تعبيراً عن ذلك". وراح يعدّ من هؤلاء: بيلير أبلار PIERRE ABELARD، ووليم أوف كونشس، ويثري أوف شارترس...

أليس غريباً أن يقال هذا؟ ترى هل كانت الكنائس غافلة عن الفلسفة اليونانية طيلة هذه المدة، ثم تفتحت أعينها عليها؟ وحتى لو صدقنا ذلك وأخذنا به أليس الجدل الفكري والفلسفي والإسلامي، والنظام الاجتماعي، الذي أوجده الإسلام، هما اللذان نبها الغرب، إلى مافي الفكر اليوناني من ثروة كان الغرب غافلاً عنها؟ ترى ألم يكن هذا الاحتكاك الذي تم عن طريق الحروب الصليبية هو الدافع لأن يبدأ رجل مثل أبلار، في الشك الذي يسميه المؤلف منظار العقلانية؟.

أما العودة إلى القانون الروماني، فالإسلام لم يكن بعيداً عنه، والتشكيك عند المسلمين أمر معروف، حتى لقد قال كثيرون بالظاهر والباطن، وهناك من أنكر ضرورة النبوة، وأن كل إنسان قادر على الاتصال بالإله، وعلى رغم ذلك ينكر المؤلف كل هذا...

لننظر إلى قوله في الصفحة 148: "لم يقف التحديث (أي في الغرب) عند هذا الحد، بل إلى حد نقد الكتاب المقدس ذاته. وإذا ناهضت نصوص الكتاب المقدس العقل ونظامه، فينبغي ألا يفهم النص على ظاهره... ولكن وليم أوف كونشيس ذهب إلى أبعد من ذلك، حين أكد أولوية الاستدلال الفيزيقي. بينما تقول صفحات الكتاب المقدس: "ثم قسم المياه التي تحت الفلك عن تلك التي فوق الفلك".

**ولما كانت مثل هذه العبارة متعارضة مع العقل، فمن ثم لا يمكن أن تكون كذلك...**

وهذه الجملة الأخيرة، الصريحة، (التي تحتها خط)، أضافها المؤلف على الأرجح، إلى النص الأصلي، لأن كونشيس، لو كان قد قال ذلك، لحوكم بالحرق حياً<sup>(8)</sup>.

لأن غاليله كاد يعدم لسبب أقل خطورة من هذا. بل لقد أعدم برونو<sup>(9)</sup> فعلاً وأعدم غيره، لذلك أرجح، أنهم ألمحوا إلى مثل هذه الأمور إلماحاً وليس بمثل هذه الصراحة.

ومهما يكن من أمر، فمما لا شك فيه أن الغرب أولى أمور الطبيعة والتفسير الفيزيائي أهمية لا تنكر، ولكن ذلك راجع إلى احتكاكهم الأشد بالآلات والأدوات والصناعة. وهذا ما يورده المؤلف ذاته في قوله (ص144)، "وقد صاحب ذلك تطور اقتصادي هائل، ليعزز ما يحوم في الجو من فكر وخيال"، وإنما لتتساءل: هل التفكير العقلاني يوفر المناخ للاقتصاد المزدهر، أم الاقتصاد المزدهر يوفر المناخ للتفكير والتأمل؟، وبخاصة أن الطبقة الفتية غير الأرستوقراطية كانت قد بدأت تبحث عن موارد للثروة لترفع من شأنها، فحارب كثير منهم، ومن طبقة الفلاحين، في صفوف الصليبيين، لا دفاعاً عن الدين، بل بحثاً عن الثروة والجاه. ومنهم من وجد ضالته في أرض غريبة، فأثر البقاء، وكلنا نعرف بعضاً من هؤلاء الذين أصبحوا جزءاً من الطبقة الإقطاعية في بلاد غريبة اللسان

<sup>(8)</sup> لأن من ينكر قدرة الإله على فعل ذلك، كالذي ينكر قدرة الإله على جعل المسيح يسوع على سطح الماء.

<sup>(9)</sup> GIORDANO BRUNO (1548 - 1600) فيلسوف إيطالي اعتبر ملحدًا فأحرق في روما.

عليهم، ثم تأقلموا معها، وكان منهم من اعتنق الإسلام. أما الذين عادوا إلى ديارهم، فقد حملوا معهم انطباعات عن مجتمع يختلف كثيراً في مفاهيمه عن مجتمعهم، ونقلوا عنه الكثير في مجال الصناعة والفكر.

وينتهي المؤلف هذا الفصل "العقل والعقلانية...". بخاتمة يردُ فيها قولٌ للمؤلف، فيه من الربط غير المحكم الشيء الكثير. فهو يقول (ص 163)، "لم تكن المسيحية في الغرب مبرأة من الخوف من ابتكار يوصف بالهرطقة، أو من وسائل استنصاليه. ولكن ما إن شرعوا في استخدام قضايا تتعلق بالعلم الطبيعي، حتى انبثقت قوة جديدة ومساحة أكثر استقلالاً من حرية الفكر". ولقد ردَّ المترجم على هذا القول، ولكننا نصيف إلى رده: ترى لماذا هذا الشروع في استخدام قضايا تتعلق بالعلم الطبيعي؟ فالمؤلف أورد مثالاً عن هذه الحرية بتوجيه بعض النقد للكتاب المقدس. ولكن هذا وحده لا يكفي. كما لم يبرر المؤلف هذا الشروع، ولا صلته بالحرية، بل راح يتحدث قبل ذلك (وبعده) حديثاً مطولاً عن الثورة القانونية.

وقد علل ذلك بوضوح بأنه نتيجة لاطلاع الغربيين على الفكر اليوناني والقانون الروماني. علماً أن المتفق عليه هو أن الغربيين اطلعوا على الفكر اليوناني منذ عصر النهضة، الذي يبدأ منذ سقوط القسطنطينية ولجوء البيزنطيين بكتبهم إلى الغرب. لذلك نتساءل: لم هذا التهرب من الاعتراف بأن الغربيين كانوا على علم بالفكر اليوناني والتشريع الروماني، أو بالأحرى كانا في متناولهم. لكنهم لم يدركوا أهميتهما إلا حينما احتكوا بالمسلمين، وبحرية الفكر والجدل اللذين كانا منتشرين في العالم الإسلامي.

ويعلل المؤلف سبب تغيير مطلع عصر النهضة بدراسات جديدة تحدثت عنها في الفصل المخصص للثورة القانونية في أوروبا بقوله (ص 175)، "منذ ظهور الدراسة الكلاسيكية لشارلز هومر هاسكينز في كتابه "النهضة في القرن الثاني عشر"، أدرك الدارسون ما مر به القرنان الثاني عشر والثالث عشر من ازدهار. لا نظير له في الإبداع والصور الثقافية".

ويتابع المؤلف قوله: "إن هاسكينز هذا ورائدال ومتلاند ودارسون وآخرون كانوا على وعي تام بالتنافس في دراسة القانون، وأثر ذلك على تطور الجامعة، ثم يلج أكثر ما يلج على كتابات هاروك برمان، وبخاصة كتابه "القانون والثورة". إذن، أليس من الأجدر أن نعتبر نهاية الحروب الصليبية بداية لعصر النهضة في أوروبا؟..."

## أسطورة الثورة القانونية:

ويولي المؤلف أهمية كبيرة لدراسة القانون، مما جعل المترجم يعلق كثيراً على أقواله. لذلك ليس باستطاعتي أن أضيف شيئاً سوى بعض الملاحظات المتعلقة بصلب العلم. وسأكتفي بذكر مقتطفات من ملخص المؤلف نفسه:

1 - يقول المؤلف في الصفحة 186: "ربما كان أهم شيء في نظري، أن التوصل إلى علم

جديد للقانون، قد أسس للعقل سلطة ومشروعية تفوقان السلطات المتنافرة. وهكذا توصل الغرب إلى مبدأ أن الإنسان قادر على اكتشاف انسجامات جديدة في النظام العالمي، حيث يمكن إيجاد وإعلان مبادئ تقسيم المصادر المقدسة والمنزلة على أسس جديدة.... ثم إن استخدام العقل والضمير، ينكر الحجة القائلة بأن القوى الفكرية للإنسان، أضعف من أن تحدث تغييراً في فهم طبيعة الإنسان والمجتمع والكتاب المقدس".

هكذا يريد المؤلف أن يوهنا من هذا النص، ومما سيليه بأن دراسة القانون قد فتحت الباب لإعمال العقل في كل مجال، حتى في نقد الكتاب المقدس، وإنكار معجزات السيد المسيح. أما أن الإنسان قادر على اكتشاف انسجامات جديدة في النظام العالمي، فلا أظن أن الباحثين الذين كانوا يدرسون ظواهر الطبيعة أو طبيعة الإنسان، كانوا مقتنعين بعدم قدرتهم على هذا البحث، ومع ذلك كانوا يواصلونه، ثم إن وضع الشرائع والقوانين والمبادئ العامة، ليس بالأمر الجديد على الإنسان. ترى هل كان التشريع الروماني من وضع الإله؟..... وحتى في الإسلام، كانت توضع شرائع، بشرط ألا تخالف شرائع الدين، ولست متأكداً مثلاً أن الشرائع التي وضعت في القرن الثاني عشر أو حتى في السادس عشر، كانت تجيز الزنى الذي حرّمه الأديان.

أما في عصر الأنوار، فقد اختلف الأمر، فحينها نجد ديرو يؤكد على نسبية الشرائع بحسب المجتمعات.

وإني لست متأكداً أخيراً من أن دراسة القانون والشرائع، قد فتحت الباب لدراسة قوانين الفيزياء. فقوانين الشرائع مختلفة كلياً بطبيعتها عن قوانين الفيزياء. وإذا كان المقصود إيمان الإنسان بعقله، فهذا ما أرجعه المؤلف سابقاً إلى اكتشاف الفلاسفة والمفكرين اليونانيين ثم هاهو يقول إن دراسة الشرائع والتوصل إلى علم جديد للقانون، وضعت أسساً لسلطة العقل ومشروعيته تفوق السلطات المتنافرة.

2 - يقول المؤلف (ص206)، "إن افتراض القدرة العقلية للإنسان بأنها قادرة على إصدار قوانين، قد أصبح مكوناً أساسياً للإنسان، وافتراضاً جوهرياً في العمليتين السياسية والقانونية. وبإضفاء هذه القدرات على كل المدنيين البالغين، وقد وهبت هذه الأنساق قدراً مدهشاً من الثقة لكل فرد".

ترى هل كان هذا صحيحاً في القرن الثاني عشر والثالث عشر. دعونا نراجع تاريخ المجالس النيابية: "إنها حق للشعب منذ قيام الثورات التي نعرف كلنا دوافعها الحقيقية، أما في السابق، فكان هناك مجالس شيوخ، وكلنا نعرف مم تتألف هذه المجالس حتى يومنا هذا. وحتى نهاية القرن الثامن عشر، كانت هذه المجالس شكلية ونادراً ما كانت تدعى للانتقاد.

3 - وفي الصفحة (206): "وفي الاعتراف بالقانون الطبيعي، وكذلك بالعقل والضمير، كعناصر غسيرة غريبة عن تكوين الإنسان، فقد أسست الثورة القانونية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مستويات جديدة لاستبعاد القوانين الجائرة، سواء كانت عرفية، أم ملكية أم

كنسية....".

أما عن الاعتراف بالقانون الطبيعي، فهذا أمر لا ينكره أحد، كما لا يمكن أن ينكره أحد، فقد سبق لليونانيين، أن اكتشفوا قوانين: كقانون انعكاس الضوء، وقانون أومبدا أرخميدس، كما اكتشف المسلمون قانون انعكاس الضوء العام وقوانين الحركة الأساسية، وإن كانت قوانينهم كلامية بحتة، وليست كمية بالصورة الواضحة.

وعن الأحكام الجائرة والضمير، فقد روى مؤلف كتاب ضرورة العلم (عالم المعرفة رقم 245، ص16). "وكان في إنجلترا (في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر)، ما ينوف على منتي نوع من الجرائم التي عقوبتها الموت. وقد روي مرة أن قاضياً حكم على زمرة من الصبية بالموت، فكتب الشاهد: لم أسمع في حياتي صبيانا يصرخون بهذه الطريقة". في حين أن قانون العقوبات الإسلامي الذي يتضمن عقوبات ثلاث جرائم (وربما خمس)، منها القتل العمد، والسرقه، والزنا.... وفي كثير من الأحيان لم تطبق هذه الأحكام وفقاً لتقدير الحاكم، وأما ما عداها من جرائم أو جنح فيقدها القضاة أنفسهم، بحسب اجتهاداتهم أو اجتهادات من سبقهم.

4 - ويستحدث المؤلف عن مستويات القانون، أو درجات الإلزام فيه فيقول: هناك القانون الطبيعي والعقلي، ويليه القانون الديني، ثم السلطات القانونية العلمانية....

دعونا نسأل: هل أنكر هؤلاء المعجزات حتى وضعوا القانون الطبيعي فوق القانون الديني؟ إن المؤلف يتحدث في أغلب الظن عما يراه الآن بعد ثمانية قرون من الفترة التي يتحدث عنها.

5 - ويستابع المؤلف الحديث عن قوانين تنظيمية لا علاقة لها بالعلم، اللهم إلا ما يتعلق بالجامعات التي اعتبرت كياناً له الحق في أن يعامل كمؤسسة لها نفقاتها وعليها التزاماتها.

6 - وهناك أيضاً الفقرة 8 (ص 208)، وهي تتحدث:

1 - عن فصل الأنظمة الدينية عن الزمنية، وأن هذا غير ممكن في الإسلام، ولكنه ممكن، بدليل أنه قائم في معظم الدول الإسلامية، وحتى في الدول التي تصف نفسها بأنها إسلامية، لديها شرائع وتنظيمات عصرية علمانية.

2 - إن الشرائع الإسلامية محدودة، ولا أظن أن امبراطورية تمتد من حدود الصين إلى المحيط الأطلسي تكفي بالشرائع الإسلامية، فلا بد من الاجتهاد أو الاقتباس، وهي الطرق المعروفة في التشريع في كل بلاد العالم.

ويختم المؤلف حديثه هذا بالقول (ص209)، "إن الثورة القانونية والفكرية التي حدثت في القرنين الثامن عشر والثالث عشر في الغرب، والتي أدت دورها في تحويل المجتمع الوسيط، قد شكلت أساساً لنشأة العلم الحديث ونموه. وأن شيئاً من ذلك لا يمكن قوله عن الحضارة الإسلامية أو عن الصين".

وهكذا عثر المؤلف على ضالته، فقد وجد الذئب في مجلس القضاء الأعلى وجره من ذيله!

تُرى كم من القراء أدهشته هذه النظرة العميقة التي استطاعت أن تجد رابطة بين الثورة القانونية والعلم الحديث؟.. إنها لحقيقة مبهرة وهّاجة، لا يدري المرء أيعجب بها أم يسخر منها!...

وليسامحني المؤلف، فأنا لا أرى أي نوع من الروابط بين التشريع والعلم الحديث. اللهم، إلا إذا كان المقصود استتباب الأمن والنظام، ولا أظن أنه كان متوافراً في الغرب أكثر من الشرق، ولا حتى العدالة، وأحيل القارئ إلى أي كتاب يتحدث عن العدالة الاجتماعية في نهاية القرن التاسع عشر، وكيف كانت الحياة في الأحياء الشعبية المحرومة من كل أسباب العيش الكريم، على الرغم من أنها كانت تعمل وتنتج في أصعب الظروف.

لسم يكن المؤلف بحاجة إلى هذا البحث والتقصي. فلقد اقترب من الحقيقة ولم يرد الإمساك بها لأنه يتقصد عمق النظرة!...

### الاستثمار الصناعي والعلم الحديث:

ترتبط كل أمور الحياة البشرية، بالدرجة الأولى، بالاحتياجات الأساسية للعيش، ثم يبحث الإنسان عن مصادر الثروة والقوة والجاه. وقد تحدث المؤلف عن انتعاش الحركة الاقتصادية. تُرى أنتتعث هذه الحركة تلقائياً متى فكر المرء بالقانون والتشريع؟ وهذا طبعاً غير منطقي. لأن تحسن الأوضاع الاقتصادية مرتبط بروج الأعمال التجارية. وهذه كما يبدو بدأت تنتعش شيئاً فشيئاً بين أناس لم يكونوا بالضرورة من الأرستقراطيين الأقطاعيين، بل بين طبقة التجار وأصحاب الحرف. فهؤلاء على احتكاك مباشر مع الأسواق. وكانت هذه الأسواق قد توسعت إلى أماكن لم تكن من قبل في الحسبان. وهكذا بدأت تبرز طبقة من المجتمع أصبح لديها فائض تستطيع أن تزيد فيه من استهلاكها. وهذه الطبقة لم يكن لها وزنها، بل كانت تأتي في المرتبة الثالثة أو حتى الرابعة. وعلى الرغم من أنها لم تظهر مباشرة إلى العلن، إلا أنها بدأت في تصاعد بطيء نوعاً ما، ولكنه مستمر. وقد ساعد على هذا الاستمرار رواج التجارة مع الشرق، حيث اكتشفت سوق هامة لترويج البضائع المحسنة. فأخذوا منه وتبادلوا معه التجارة إضافة إلى المعرفة والخبرة وهكذا شكل بعض الممولين تجمعات حرفية لكي تلبى حاجة السوق. ولاشك أن هذه التجمعات كانت تشجع كل من سعى إلى تطوير أدواته، لكي تصبح أسرع عطاء وأكثر إتقاناً. والأوروبي بطبيعته لا يعرف القناعة، وبخاصة أن هذه الطبقة التي نتحدث عنها، كانت تود أن تنافس طبقة الأرستقراطيين والإقطاعيين، التي كانت تتعالى على كل من يعمل بيده. وهذا ما زاد من حماس الحرفيين وأرباب الصناعة والتجار، ودفعهم إلى تحسين أحوالهم وزيادة ثروتهم.

كانت المعرفة التي تفتحت عليها أعين الغربيين سندا مساعداً على تحسين أحوالهم، إضافة إلى أن الغربي بطبيعته صانع ماهر يسعى ويشجع الإقتان والفن، وهذا ما أسهم بدوره في دقة الملاحظة والمهارة في العمل اليدوي والفكر الميكانيكي. ثم زاد هذا التحسن بالاعتماد على مصادر مختلفة للطاقة كالرياح، ومساقط المياه، والقوة العضلية الحيوانية، كما استعانوا في صناعة التعدين بالفحم

الحجري المتوافر بكثرة في أوروبا.

ثم دعونا نتساءل: مم يتكون العلم لتكون الثورة القانونية أرضاً خصبة لنشونه؟ يتكون العلم من مفاهيم ومن نظريات وحقائق أثبتتها التجربة والمشاهدة، وأضفت عليها النظريات معقولة، ترى، هل يمكن للثورة القانونية أن تضع أساساً ما لتكوّن مفاهيم علمية، كمفهوم السرعة أو الضغط؟ إن هذه المفاهيم لن تتكون مالم يكن هناك احتكاك مع آلة يراد لها أن تعمل بسرعة (عربة مثلاً). إن السيارة التي نراها الآن ليست نتيجة لاكتشاف المحركات الانفجارية أو البخارية، إنها حفيذة العربات التي كانت تجرها الخيول، وطريقة تحسين سرعة دوران العجلات.

ومسا أن أطلّ القرن الرابع عشر، حتى أصبح مفهوم السرعة واضحاً (وهي المسافة المقطوعة خلال وحدة زمنية معينة)، ثم تلا ذلك مفهوم الضغط... وكانت هذه المفاهيم تتكون بتعاون مثمر بين المفكرين والباحثين وأرباب العمل، وأصحاب المهن والفنانين، ويروي جيمس كونانت في كتابه (The science and common sense) كيف تم هذا التعاون. ولنلاحظ هنا عبارته (common sense)، فهي ذات دلالة مهمة، وتعني أن طيلة الممارسة تولد تصوراً لدى الرأي العام العامل في مهنة معينة، فهذا التصور يتكون عفويًا ويكون بداية للمعرفة العلمية الواعية، ولا يمكن للحرفي أن يتقن عمله، مالم تتكون عنده مشاريع مفاهيم.

وهذه المفاهيم، كان قد تكون منها أو مثيلاتها عند البنانين المصريين، وإلا لما استطاعوا (من دون هذه الخبرة) بناء هذا الصرح الحضاري العظيم. وكذلك عند البابليين واستفاد منها ليونانيون، كما تكوّنت مثيلاتها عند المسلمين وربما استفاد منها الأوروبيون.

وكان السبب في اهتمام أصحاب الأموال بالصناعة هو اكتشاف أوقاف جديدة في الشرق فكانوا بحاجة إلى تطوير صناعاتهم، لذلك بدؤوا بالانتقال البطيء غير الواضح من النظام الإقطاعي إلى النظام البرجوازي، فقد كان بينهم من يولي هذه المشاريع أهمية كبيرة لصلتها بتجارهم وموارد ثروتهم.

وكانت الفئة المتتورة الأولى مكونة من الكهنة الذين لديهم اطلاع على علوم الأولين وأعمال المسلمين. وكان من هؤلاء الكهنة الفرنسيكاني روجر بيكون، فقد دعا إلى العلوم التجريبية في القرن الثالث عشر، كما حاول تعليم البصريّات في الجامعة (وربما كان لديه بعض الاطلاع على أعمال ابن الهيثم). ولكن الكنيسة منعتهم وألزمته بتدريس العلوم المهمة للكنيسة (اللاهوت والخطابة والموسيقا وبعض مبادئ الحساب)، ولم يستمر هذا الأمر إلى الأبد. ففي القرن الرابع عشر بدأ تدريس العلوم في الجامعة وأخذت بعض مفاهيم العلم تصبح أكثر وضوحاً، وأخص منها مفهوم السرعة، وربما مفهوم التسارع. وفي هذا القرن ظهر اتحاد الهانز في شمال ألمانيا، فكان ينشئ ما يشبه المصانع، فيأخذ المواد الأولية من البلدان الأقل تقدماً ويصدرها لها (المواد والأدوات) مصنعة.

وبدلاً من أن تستورد أوروبا الورق والنسيج وغير ذلك من الشرق (من دمشق مثلاً أو القاهرة)، بدأت بتصدير الورق إلى هذه البلدان، وناقت جرفها الضعيفة إلى أن اختفت.



كما بدأت صناعة العدسات التي تساعد كليتي البصر. ثم سرعان ما راجت صناعتها في القرن الخامس عشر والسادس عشر (حين اكتشف غاليليه منظاره).

وكل ذلك كان نتيجة هذا التعاون المثمر الذي أدى في النهاية إلى العصر الصناعي واستلام الطبقة البورجوازية زمام الحكم مباشرة باسم الديمقراطية (الحرية والمساواة والإخاء)، أي تلك الشعارات التي انطلقت في عصر الأنوار. فهل كان من المعقول أن تؤدي دراسة القانون والشرائع إلى مفهوم السرعة، أم إلى مفهوم الضغط؟...

من الأرجح فيما نظن أن الثورة القانونية، كانت نتيجة مطالبة هذه الطبقة العاملة التي أخذت تتعش وتعي وضعها، وهل كانت تقوم هذه الثورة لو لم يكن هناك من يود الخلاص من التمييز الطبقي؟...

كان تأسيس المدن وتوسعها في أوروبا نتيجة طبيعية لاجتذاب اليد العاملة من الريف إلى المدينة. فمدينة باريس، التي تضم اليوم عشرة ملايين إنسان، لم تكن تتجاوز مساحتها مساحة قرية صغيرة. وقد بدأت الطبقة العاملة فيها، والتي تخلصت من الحكم الإقطاعي، بالعمل المجهد في المصانع، ولكنه كان مجزياً أكثر من الزراعة.

وصار بإمكان هذه الفئة من الناس أن تتعم بمزيد من الاستهلاك، وبالتالي ترويج البيع والشراء، بعدما كانت طبقة فقيرة منبوذة لا ينظر إليها بأنها من سوية البشر، وظلت هذه النظرة موجودة حتى زمن متأخر، ولكن هذه الطبقة المساعدة العمالية أصبحت أكثر وعياً لذاتها ولواقعها، وراحت تتطلع إلى مزيد من التحسن بعدما ازداد دخلها، ولكن على رغم كل "قوانين العدالة"، التي يتحدث عنها المؤلف بأنها نابعة من الضمير، وتأكيداً على قلة العناية التي كانت تلقاها هذه الطبقة، أدعو القارئ إلى الاطلاع على ما ورد في الصفحة (215) من كتاب ضرورة العلم، حيث يجد القارئ كيف جرب طبيب يدعى جنر لقاح الجدري في أطفال الإصلاحيّة الفقراء، وكيف حقن أحدهم بالصدید المجرثم لمعرفة تأثيره المرضي.

ويبدي راوي القصة حيرته تجاه هذا التناقض بين الإيمان الديني عند جنر، وهذه التجارب العديمة الشفقة على أطفال غير واعين لما قد يصيبهم، وأخيراً أفتى لهم أحد المؤرخين بأن هؤلاء الأطفال مبعدون من كنيسة الرب! وإلا لما كانوا فقراء، وهذه القصة جرت في القرن الثامن عشر وليس في القرن الثالث عشر، حين كان الوضع أسوأ بكثير.

أما في العالم الإسلامي، فلم يكن ثمة ما يشعر بتحسن أوضاعه الاقتصادية، بل على العكس، لذلك لم يتوافر الدافع إلى تحسين مستوى الصناعة، ناهيك عن نظرة هذا العالم إلى العمل اليدوي والصناعي، نظراً لا تشجع على استثمار الأموال في هذا المجال، ويضاف إلى ذلك، الوضع السياسي الذي كان يسير من سيء إلى أسوأ، كما أن المسائل المتعلقة بالصناعة وبالأمور الحرفية لم تثر اهتمام أصحاب الأموال، ولم يحدث هذا التعاون المثمر بينهم وبين الباحثين والحرفيين وأرباب العمل والصناعة والفرز. في حين أن جماهير الغرب كانت قد بدأت تهتم بأمور الصناعة،



## المحدث أبو يعلى الموصلي

د. عبد الستار حمدون أحمد<sup>(1)</sup>

### الملخص

**أبو يعلى** أحد محدثي الموصل الأعلام في القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد. ولد أبو الكريم ودراسته باعتباره المصدر الأول للمعرفة الدينية في الإسلام. ثم درس الحديث والفقه، فضلاً عن ذلك فقد سعى إلى أخذ العلم من العلماء في المساجد وحلقات الدرس، وشد الرحال إلى العلماء في أقطار العالم الإسلامي.

تتلمذ أبو يعلى على أيدي شيوخ الموصل، وجمع الأحاديث من العلماء في عصره وممن سبقوه من محدثين وفقهاء وإخباريين، كما رحل إلى عدد كبير من العلماء في مختلف الأمصار الإسلامية، وقد أفاد منهم ووعى علومهم وأضاف إليها، فذكر على سبيل المثال لا الحصر أساتذته الموصوفين بعلومهم في العلوم الدينية وبوجه خاص علوم القرآن الكريم والحديث في معجمه، نذكر منهم: أحمد بن حنبل وطبقته، وأحمد بن إبراهيم الموصلي، وخليفة بن خياط، ومحمد بن عبد الله الموصلي، وأحمد بن حاتم الطويل، ويحيى بن معين، وزكريا بن يحيى الكسائي، وخلق كثير ذكرهم وعدد فوائده منجم.

وبعد أن تتلمذ أبو يعلى على أيدي شيوخه ذاع صيته، حتى عُدَّ من أعلم أهل زمانه وأحسنهم سوقاً للحديث، فبدأت مرحلة عطائه، وأقبل عليه طلبه العلم ينهلون من علومه ومعارفه، وتخلق حوله الكثير من التلاميذ، فبرز من بينهم أعلام المحدثين والفقهاء والعلماء، منهم أبو عبد الرحمن النسائي وأبو زكريا الأردني (صاحب كتاب تاريخ الموصل) وأبو حاتم بن حبان البستي، والطبراني ومحمد النيسابوري وخلق كثير سواهم.

(1) أستاذ في كلية التربية - جامعة الموصل

ونظراً لمكانة أبي يعلى العلمية، فقد وثقه العلماء القدامى والمحدثون، وأشادوا بغزارة علمه ومعرفته الواسعة في الحديث والفقهاء، وقد أجمع أهل عصره على ثقته وإتقانه، وعقله وحلمه وصبره وحسن أدبه، والكثير من الصفات الحميدة التي تميّز بها عن أقرانه، وقد نعتّه الذهبي (بمحدث الموصول).

وزيادة على ذلك لم تقتصر جهود أبي يعلى العلمية على مجال التدريس فحسب، بل أضاف إلى مكانته العلمية ركناً آخر مهماً، ذلك هو التأليف في ميدان علم الحديث، فقد صنف أبو يعلى الموصلي المسند الكبير والمسند الصغير ومعجم شيوخه والمفاريذ، وكان المسند الكبير لأبي يعلى أحد مصادر ابن الأثير في كتابه أسد الغابة في معرفة الصحابة.

### اسمه وكنيته:

هو أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي (1) المكنى بأبي يعلى (2).

### ولادته:

ولد أبو يعلى في الموصل في ثالث شوال سنة عشر ومئتين (3) وعاش سبعاً وتسعين سنة (4).

### نشأته ورحلاته:

نشأ أبو يعلى في بيئة علمية، وكأقرانه وأصحابه من طلبة العلم في عصره، وجّه عنايته في البداية إلى حفظ القرآن الكريم ودراسته باعتبارها المصدر الأول للمعرفة الدينية في الإسلام، ثم برّس تحديدهم والفقهاء، ولأن الذكاء وعملية الحفظ من أهم ما ينبغي توافره لدى طالب العالم، فضلاً عن التسعي إلى لقاء العلماء في المساجد وحلقات الذكر وشذ الرحال إلى أماكن وجود العلم، قال ابن أمقرئ: سمعت أبا يعلى يقول: عامة سماعي بالبصرة مع أبي زرعة (5) وسماعه ببغداد عن أحمد بن حاتم الطويل في سنة وخمس وعشرين ومائتين (6). وتقى الكبار، وارتحل في حدائته إلى الأمصار باعتناء أبيه وخاله محمد بن أحمد بن أبي المثنى، ثم بهيمته العالية (7).

### شيوخه:

تتلمذ أبو يعلى على أيدي شيوخ الموصول، وجمع الأحاديث من أعلام العلماء في عصره، ومن سيقوه من محدثين وفقهاء وإخباريين، ومن العلماء والشيوخ والفقهاء الذين ارتحل إليهم في مختلف الأمصار الإسلامية، وقد أفاد منهم ووعى علومهم وأضاف إليهم، وعلى سبيل المثال لا الحصر كان من بين أساتذة الحديث الموصوفين بعلو شأنهم في العلوم الدينية، وبوجه خاص علوم القرآن الكريم، وعلم الحديث، منهم: أحمد بن حنبل وطبقته (8) وأحمد بن إبراهيم الموصلي، وخليفة بن خياط، وأبو خيثمة زهير بن حرب، ومحمد بن عبد الله بن عمار الموصلي، وجبارة بن المفلس، وأحمد بن حاتم



أنفس، وقال أبو عبد الله الحاكم: كنت أرى أبا علي الحافظ معجباً بأبي يعلى الموصلي وحفظه وإتقانه، وحفظه للحديث، حتى كان لا يخفى عليه منه إلا اليسير، ثم قال الحاكم: هو ثقة مأمون... ووصفه السمعاني بقوله: وانتهى إليه علو الإسناد، وازدحم عليه أصحاب الحديث (15). ويصفه ابن كثير (16) بقوله: "وكان حافظاً خيراً حسن التصنيف عدلاً فيما يرويه ضابطاً لما يحدث به" ووثقه الذهبي (17) بقوله: صنف التصانيف، وكان ثقة صالحاً متقناً يحفظ حديثه، ونعته أيضاً: بمحدث الموصلي.

### مؤلفاته:

لم تقتصر جهود أبي يعلى العلمية على مجال التدريس فحسب، بل أضاف إلى مكانته العلمية ركناً آخر مهماً، ذلك هو التأليف في ميدان علم الحديث فقد صنف أبو يعلى الموصلي المسند الكبير (18) والمسند الصغير وهو الآن بحكم المفقود (19) ومعجم شيوخه (20) والمقاريد وهو مفقود أيضاً (21) وكان المسند الكبير (مسند أبي يعلى) أحد مصادر ابن الأثير (22) في كتابه (أسد الغابة في معرفة الصحابة)، قال ابن عدي: ما سمعت "مسنداً" على الوجه إلا "مسند" أبي يعلى، لأنه كان يحدثه عز وجل، وقال ابن المقرئ: سمعت أبا إسحاق بن حمزة يثني على مسند أبي يعلى ويقول: من كتبه قل ما يفوته من الحديث (23) وقال السمعاني: سمعت إسماعيل بن محمد بن الفضل الحافظ يقول: قرأت المسانيد كمسند العدني ومسند ابن منيع وهي كالأنهار ومسند أبي يعلى كالبحر يكون مجتمع الأنهار (24). وروى أبو الطيب محمد بن جعفر (25) الوراق قال: قرأت على ظهر كتاب لأبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي قوله:

هذا كتاب فوائد مجموعة  
جمعت بكذ جوارح الأبدان  
جمعت على بُعد المشقة والنوى  
والسير بين فيافي البلدان

### وفاته:

توفي محدث الموصلي أبو يعلى في رابع عشر جمادى الأولى سنة سبع وثلاث مئة (36) وله سبع وتسعون سنة وقال الأسدي: غلقت أكثر الأسواق يوم موته، وحضر جنازته من الخلق جمع عظيم (27).



### المراجع

707/1. /العبر في خير من غير/ الذهبي دار  
الكتب العلمية/ بيروت: 1/451-452. الأعلام/  
قاموس تراجم الزركلي/ خير الدين/ ط3/ 1/  
164. /تاريخ الموصلي/ الأزدي أبو زكريا  
يزيد بن محمد بن إياس بن القاسم تحقيق: د. علي

(1) /السيدية والنهاية/ ابن كثير، أبو الفداء دار ابن  
كثير/ بيروت: 11/130. /معجم البلدان/  
يقوت الحموي دار صادر/ بيروت/ 1956م: 5  
/225. كتاب تذكرة الحفاظ/ الذهبي/ أبو عبد الله  
شمس الدين/ دار إحياء التراث العربي:

179: 14.

(22) أسد الغابة في معرفة الصحابة: ابن الأثير 1/  
17.

(23) / سنيّر أعلام النبلاء/ الذهبي المصدر السابق:  
178/14.

(24) المصدر السابق: الكتاني 7/1.

(25) تقييد العلم الخطيب البغدادي تحقيق: يوسف  
العش/ دمشق/ 1949م: 134.

(26) المصدر السابق: ابن كثير 130/11.

(27) الوافي بالوفيات: الصفيدي 241/7.

#### Abstract

The Traditivist Abu Yacla al-Mawwilli

Dr. Abdul- Satter Hamdoun Ahmad

Aby Yacla (Ahmad ibn Ali ibn al-Muthana ibn Yahya ibn Aisa ibn Hilal at-timimi al-Mawsilli) (d. 919 A.D./307 A.H.) is one to the outstanding 3<sup>rd</sup> century Traditionists in Mosul. He was born in Mosul and was educated in it where he first dedicated his efforts to the study of the Holy Quran as the main fountain-head for religious knowledge in Islam. Then he studied Traditions & Jurisprudence imbibing knowledge from scholars in mosques and learning circles as well as from travelling across Muslim world to get in touch with Muslim scholars there.

Abu Yacla devoted almost all his time in collecting Traditions from both local and international sources. Among his authorities were Traditionists, jurisprudent references and narrators. Besides his acquired knowledge & that he obtained from such luminaries as Ahmad ibn Hanbal, Ahmad ibn Ibrahim al-Mawsilli, Khalifa ibn al-Khayyat, Muhammad ibn Abdullah al-Mawsilli, Ahmad ibn Hatam al-Taweel, Yahya ibn Maeen, and Zakariya ibn Yahya al-Kisa'i, he expanded on some and commented on others.

حبيبة/ لجنة إحياء التراث الإسلامي/ القاهرة  
1967م: 429/2.

(2) / العبر/ الذهبي المصدر السابق: 451/1 / سنيّر  
أعلام النبلاء/ الذهبي تحقيق: أكرم اليوسفي/ ط1  
/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ 1986م: 177/14.  
/ تنكرة/ الذهبي المصدر السابق/ 707/1.

(3) / سير أعلام النبلاء/ الذهبي المصدر السابق: 14  
174/.

(4) المصدر نفسه: 180/14.

(5) المصدر نفسه: 180/14.

(6) / تنكرة/ الذهبي المصدر السابق: 708/1.

(7) / سنيّر أعلام النبلاء/ الذهبي المصدر السابق: 14  
174.

(8) ابن كثير/ المصدر السابق: 130/11.

(9) / سنيّر أعلام النبلاء/ الذهبي المصدر السابق: 14  
177-174/.

(10) المصدر نفسه: 177/14.

(11) / تاريخ الموصل/ الأزدي المصدر السابق: 2/  
229.

(12) المصدر نفسه: 429/2.

(13) المصدر نفسه: 430/2.

كان قاضياً على الموصل أيام الخليفة المهدي، /  
المصدر السابق الأزدي: 340/2.

(14) المصدر السابق: الأزدي/ 177/14.

(15) المصدر نفسه: 180-178/14.

(16) المصدر السابق: 130/11.

(17) / العبر/ الذهبي المصدر السابق: 452/1.

(18) السيوطي/ طبقات الحفاظ: 306.

(19) للرسالة المستطرفة لبنيان مشهور كتب السنة  
المشرفة الكتاني/ محمد بن جعفر/ دمشق: 71.

(20) نسخة مؤرخة سنة (556هـ-1160م) في دار  
الكتب المصرية برقم 1913 حديث.

(21) / سنيّر أعلام النبلاء/ الذهبي المصدر السابق:

age are honesty, intelligence, confidence, rationality, patience and good-manners as well as many other positive qualities that caused adh-Dhabbi to call him (The Traditionis of Mosul).

It is well-worth bearing in mind that Abu-Yacla's qualifications went beyond teaching so as to include compilation in Traditions.

Among his works are: al-Masnad al-Kabir, al-Musnad al-Saghir, His Teachers Biographies, and al-Magharid. Also, we have to mention that his Musnad al-Kabir was ibn al-Athir's reference in the latter work "Usud al-Ghaba Fi Manifat as-Sahaba.

Abu Yacla soon was well-known among the best Traditionists of his age. He was generally regarded as the best Traditionist and the most accomplished authority on references so that students from all over the Muslim world commenced on attending his lectures so as to benefit from his comprehensive knowledge of Traditions and other related disciplines.

Among his students were Abu Abdul-Rahman an-Nisa'I, Abu Zakariya al-Azadi author of (The History of Mosul), Aby Hatam Habban, al-Tabarani, Muhammad an-Nisaburi and many others.

Among his personal attributes that were well-known among scholars of his



## صدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

فارس النهضة عبد الرحمن الكواكبي

دراسة..... د. ماجدة حمود



## ترجمة العربي في كتاب شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي

محمود الأرنؤوط

قامت بتحقيق كتاب "شذرات الذهب في أخبار من ذهب"، لابن العماد الحنبلي، بين **حين** عامي (1983-1995)، استوقفتني تراجم كثيرة لعدد كبير من أعيان الزمان، ممن ترجم لهم ابن العماد في كتابه بإتصاف يسجل له ويحمد عليه على مر الأيام، وهو الحنبلي الذي يفترض به التشدد في موقفه من أهل التصوف. وكانت ترجمة (ابن العربي) في الطليعة من تلك التراجم، فقد جاءت في الكتاب كأحسن مثال على حياد ابن العماد وإتصافه لجميع من ترجم له في تلك المعلمة الكبيرة. وذلك ما عبرت عنه في حينها في الفقرة الأخيرة من الصفحة (92) من مقدمتي للكتاب. وحين عزمت على إصدار عدد خاص عن (الإمام ابن العربي) رأيت من المفيد تقديم ترجمته هذه للقراء، لتكون خير دليل على حياد ابن العماد، وعلى حرصه على رؤية من يترجم له بعينه، لا بعين واحدة كما يفعل كثير من الناس في أيامنا، فيرون في خصومهم الهنات والأخطاء، ويغضون الطرف عما كان في سيرهم من الفضائل والحسنات. وإليك الترجمة كما كتبها كاتبها مع التعليق عليها.

(وفيهما توفي سنة (638هـ) أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي<sup>(1)</sup>، العارف الكبير، ابن عربي، ويقال: ابن العربي.

باحث من سورية.

(1) انظر ترجمته ومصادرهما في: "سير أعلام النبلاء"، (49-48/23)، و"تاريخ الإسلام"، (359-352/64)، و"الإعلام بوفيات الأعلام"، ص (265)، و"طبقات الأولياء" لابن الملقن ص (469/470)، و"الأعلام" (28/6-282)، و"معجم المؤلفين"، (533/531/3)، من طبعة مؤسسة الرسالة.

قال الشعراوي في كتاب "تسبب الخرقه": كان مجموع الفضائل، مطبوع الكرم والشمائل، قد فضن له فضله ختام كل فن، وبَلَّ لَهُ وَبَلَّه رياضاً ما شرد من العلوم وعن، ونظمه عقود العقول وفصوص الفصول، وحسبك بقول زروق وغيره من الفحول، ذاكرين بعض فضله: هو أعرف بكل فن من أهله، وإذا أطلق الشيخ الأكبر في عرف القوم فهو المراد.

وليد بمُرسِيَّة، سنة ستين وخمسائة، ونشأ بها، وانتقل إلى إشبيلية سنة ثمان وسبعين، ثم ارتحل وطاف البلدان، فطرق بلاد الشام والروم والمشرق، ودخل بغداد وحدث بها بشيء من مصنفاة، وأخذ عنه بعض الحفاظ، كذا ذكره ابن النجار في "الذيل".

وقال الشيخ عبد الرؤوف المناوي في "طبقات الأولياء" له: وقال الحافظ ابن حجر في "لسان الميزان" (1) - وهو ممن كان يحط عليه ويسيء الاعتقاد فيه - : كان عارفاً (2) بالآثار والسُنن، قوي المشاركة في العلوم. أخذ الحديث عن جمع، وكان يكتب الإنشاء لبعض ملوك المغرب، ثم تزهد وساح، ودخل الحرمين والشام، وله في كل بلد دخلها مآثر. انتهى.

وقال بعضهم: برز منفرداً مؤثراً للتخلي والانعزال عن الناس ما أمكنه، حتى إنه لم يكن يجتمع به إلا الأفراد، ثم أثر التأليف، فبرزت عنه مؤلفات لا نهاية له، ندل على سعة باعه، وتبحره في العلوم الظاهرة والباطنة، وأنه بلغ مبلغ الاجتهاد في الاختراع والاستنباط، وتأسيس القواعد والمقاصد التي لا يدرىها ولا يحيط بها إلا من طالعتها بحقها. غير أنه وقع له في بعض تضاعيف تلك الكتب كلمات كثيرة أشكلت ظواهرها، وكانت سبباً لإعراض كثيرين لم يحسنوا الظن به، ولم يقولوا كما قال غيرهم من الجهابذة المحققين، والعلماء العاملين، والأئمة الوارثين: إن ما أوهمته تلك الظواهر ليس هو المراد، وإنما المراد أمور اصطلاح عليها متأخرو أهل الطريق غيرة عليها، حتى لا يدعيها الكذابون، فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ الموهمة خلاف المراد، غير مباليين بذلك، لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها.

قال المناوي: وقد تفرق الناس في شأنه شيعاً، وسلكوا في أمره طرائق قَدَّأ (3) فذهبت طائفة إلى أنه زنديق لا صدِّيق. وقال قوم: إنه واسطة عقد الأولياء، ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه.

أقول: منهم الشيخ جلال الدين السيوطي، قال في مصنّفه تنبيه الغيبي بئيرنة ابن عربي: والقول الفيصّل في ابن العربي اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه، فقد نقل عنه هو أنه قال: نحن قوم يحرم النظر في كتبنا.

قال السيوطي: وذلك لأن الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلاحوا عليها، وأرادوا بها في معاني

(1) انظر: "لسان الميزان" (315-311/5).

(2) في "لسان الميزان": "عالماً".

(3) أي سلكوا في أمره طرائق مقطوعة: "لسان العرب" (قدم).

غير المعاني المتعارفة منها، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر كَفَرًا. نصًّا على ذلك الغزالي في بعضه كتبه، وقال: إنه شبيه بالمتشابه من القرآن والسنة، من حمله على ظاهره كفر.

قال السيوطي أيضاً في الكتاب المذكور: وقد سأل بعض أكابر العلماء بعض الصوفية في عصره: ما حملكم على أن اصطَلَحْتُمْ على هذه الألفاظ التي يستنقع ظاهرها؟ فقال: غيرة على طريقنا هذا أن يدعيه من لا يحسنه، ويدخل فيه من ليس من أهله. إلى أن قال: وليس من طريق القوم إقراء المريدين كتب التصوف؛ ولا يُؤخذ هذا العلم من الكتب، وما أحسن قول أحد العلماء لرجل قد سأله أن يقرأ عليه "تائية ابن الفارض"، فقال له: دع عنك هذا، من جاع جوع القوم، وسهر سهرهم، رأى ما رأوا، ثم قال في آخر هذا التصنيف: إن الشيخ برهان الدين البقاعي قال في "معجمه": حكى لي الشيخ تقي الدين أبو بكر بن أبي الوفاء المقدسي الشافعي، قال هو أمثل الصوفية في زماننا- قال: كان بعض الأصدقاء يشير عليّ بقراءة كتب ابن عربي، وبعض يمنع من ذلك، فاستشرت الشيخ يوسف الإمام الصفدي في ذلك، فقال: اعلم يا ولدي سوفك الله- أن هذا العلم المنسوب إلى ابن عربي ليس بمخترع له، وإنما هو كان ماهراً فيه. وقد ادعى أهله أنه لا يمكن معرفته إلا بالكشف، فإذا فهم المرید مرماه فلا فائدة في تفسيره، لأنه إن كان المقر والمقر له مطلعين على ذلك، فالتقرير تحصيل الحاصل. وإن كان المطلع أحدهما، فتقريره لا ينفع الآخر، وإلا فهما يخبطان خبط عشواء. فسبيل العارف عدم البحث عن هذا العلم، وعليه السلوك فيما يوصل إلى الكشف عن الحقائق، ومتى كشف له عن شيء علمه. ثم قال: استشرت الشيخ زين الدين الخافي، بعد أن ذكرت له كلام الشيخ يوسف، فقال: كلام الشيخ يوسف حسن، وأزيدك أن العبد إذا تخلق ثم جُذِب؛ اضمحلت ذاته، وذهبت صفاته، وتخلص من السوى. فعند ذلك تلوح له بروق الحق بالحق، فيطلع على كل شيء، ويرى الله عند كل شيء، فيغيب بالله عن كل شيء ولا شيء سواد، فيظن أن الله عين كل شيء، وهذه أول المقامات، فإذا ترقى عن هذا المقام وأشرف على مقام أعلى منه، وعضده التأييد الإلهي، رأى أن الأشياء كلها فيض وجوده تعالى لا عين وجوده، فالناطق حينئذ بما ظنه في أول مقام، إما محروم ساقط، وإما تادم تائب، وربك يفعل ما يشاء. انتهى.

ولقد بالغ ابن المقرئ في "روضته" فحكم بكفر من شك في كفر طائفة ابن عربي، فحكمه على طائفته بذلك دونه، يشير إلى أنه قصد التغير عن كتبه، وإن من لم يفهم كلامه ربما وقع في الكفر باعتقاده خلاف المراد، إذ للقوم اصطلاحات أرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر ربما كفر كما قاله الغزالي.

وقال المناوي: وعلَّ جمع على الوقف والتسليم، قائلين: الاعتقاد صبيغة، والانتقاد حرمان. وإمام هذه الطائفة شيخ الإسلام النووي، فإنه استغنى فكتب: ﴿ تَلَكْ أُمَّةٌ قَدْ خَلَّتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكَمْ مَا كَسَبَتْ ﴾ [البقرة: 134]، وتبعه على ذلك كثيرون، سالكين سبيل السلامة. وقد حكى العارف زروق عن شيخه النووي، أنه سئل عنه فقال: اختلف فيه من الكفر إلى القبطانية، والتسليم واجب، ومن لم



الاعتقاد في ابن عربي، ويحمل كلامه على المحامل الحسنة، وطرزَ شرحه لـ 'البخاري' بكثير من كلامه، انتهى.

ومما يشهد بذلك؛ ما أجاب به على سؤال رفع إليه، لفظه: ما تقول العلماء -شدَّ الله بهم أزر الدِّين ولمَّ بهم شعث المسلمين- في الشيخ محيي الدِّين بن العربي، وفي كتبه المنسوبة إليه، كـ "الفتوحات" و"القصص" وغيرهما، هل تحل قراءتها وإقراؤها للناس أم لا؟ أفنونا ماجورين. فأجاب -رحمه الله رحمة واسعة-: اللهم أنطقنا بما في رضاك، الذي أقوله في حال المسؤول عنه، وأعتقده وأدين الله سبحانه وتعالى به، أنه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً، وإمام الحقيقة حدّاً ورسماً، ومحيي رسول الله المعارف فعلاً واسماً. إذا تغلغل فكر المرء في طرف من بحره غرقت فيه خواطره في غُباب لا تتركه الدَّلاء، وسحاب تتقاصر عنه الأنواء. وأما دعواته فإنها تخرق السبع الطباق، وتفترق بركاته فتملأ الآفاق، وإني أصفه، وهو يقيناً فوق ما وصفته، وغالب ظني أنني ما أنصفته:

وَمَا عَلِيٌّ إِذَا مَا قَلَّتْ مَعْتَقْدِي  
دَعِ الْجَهْلَ يَظُنُّ الْجَهْلَ عُدْوَانَا  
وَاللَّهِ تَالِهُ بِإِلَهِ الْعَظِيمِ وَمَنْ  
أَقَامَهُ حُجَّةً لِلَّهِ بُرْهَانَا  
إِنَّ الَّذِي قَلَّتْ بَعْضُ مَنْ مَنَاقِبِهِ  
مَا زِدْتُ إِلَّا لَعَلِّي زِدْتُ نَقْصَانَا

وأما كتبه فإنها البحار الزواجر، جواهرها لا يُعزَفُ لها أولٌ من آخر، ما وضع الواضعون مثلها، وإنما خصَّ الله بمعرفتها أهلها، فمن خواص كتبه أنه من لازم مطالعتها والنظر فيها انحل فهمه لحل المشكلات وفهم المعضلات، وهذا ما وصلت إليه طاقتي في مدحه، والحمد لله رب العالمين.

وكذلك أجاب ابن كمال باشا<sup>(1)</sup> بما صورته: بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لمن جعل من عبادته العلماء المصلحين، ورثة الأنبياء والمرسلين، والصلاة والسلام على محمد المبعوث لإصلاح الضالين والمُضِلِّين، وآله وأصحابه المُجْدِّين لإجراء الشرع المبين.

وبعد: أيها الناس! اعلموا أن الشيخ الأعظم، المقنن الأكرم، قطب العارفين، وإمام الموحدين، محمد بن علي بن العربي الطائي الأندلسي، مجتهد كامل، ومرشد فاضل، له مناقب عجيبة، وخوارق غريبة، وتلامذة كثيرة، مقبولة عند العلماء والفضلاء، فمن أنكره فقد أخطأ، وإن أصرَّ في إنكاره فقد ضلَّ، يجب على السلطان تأديبه، وعن هذا الاعتقاد تحويله، إذ السلطان مأمور بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وله مُصنِّفات كثيرة، منها: "قصص حكيمية" و"فتوحات مكية". وبعض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى، وموافق للأمر الإلهي والشرع النبوي، وبعضها خفي عن إنراك أهل الظاهر دون أهل الكشف والباطن، فمن لم يطلع على المعنى المرام يجب عليه السكوت في هذا المقام، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [

(1) نقله هذا الكلام عن كتابه "ضقات المجتهدين" وهو مخطوط لم يطبع بعد كما ذكر الزركلي في ترجمته من كتابه "الإعلام"، (133/1).



لذلك، فإن من نظر الأسباب، مع الحق أشرك. كن مع الله بما يريد لا مع نفسك بما تريد، لكن لا بد من الاستغفار.

وقال: علامة الراسخ أن يزداد تمكناً عند سلبه، لأنه مع الحق بما أحبباً، فمن وجد اللذة في حال المعرفة دون السلب فهو مع نفسه غيبية وحضوراً.

وقال: من صدق في شيء وتعلقت همته بحصوله، كان له عاجلاً أو آجلاً، فإن لم يصل إليه في الدنيا فهو له في الآخرة. ومن مات قبل الفتح رُفِعَ إلى محل همته.

وقال: العارف يعرف ببصره ما يعرفه غيره ببصيرته، ويعرف ببصيرته ما لا يدركه أحد إلا نادراً. ومع ذلك فلا يأمن على نفسه من نفسه، فكيف يأمن على نفسه من مقدور ربّه، وهذا مما قطع الظهور (سَسْتَنْدِرْجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ) ، [الأعراف: 182].

وقال: لا ينقص العارف قوله لتلميذه: خذ هذا العلم الذي لا تجده عند غيري، ونحوه مما فيه تركية نفسه، لأن قصده حث المتعلم على القبول.

وقال: كلام العارف على صورة السامع بحسب قوة استعداده وضعفه، وشبهته القائمة بباطنه.

وقال: كل من ثقل عليك الجواب عن كلامه، فلا تجبه، فإن وعاءه ملآن لا يسع الجواب.

وقال: من صحَّ له قدم في التوحيد، انتفت عنه الدعاوى من نحو رياء وإعجاب، فإنه يجد جميع الصفات المحمودة لله لا له، والعبد لا يعجب بعمل غيره ولا بمناج غيره.

وقال: من ملكته نفسه عذب بنار التدبير، ومن ملكه الله عذب بنار الاختبار، ومن عجز عن العجز أذاقه الله حلاوة الإيمان، ولم يبق عنده حجاب.

وقال: من أدرك من نفسه التغير والتبديل في كل نفس، فهو العالم بقوله تعالى: (كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) ، [الرحمن: 29].

وقال: من طلب دليلاً على وحدانية الله تعالى، كان الحمار أعرف بالله منه.

وقال: الجاهل لا يرى جهله لأنه في ظلمته. والعالم لا يرى علمه لأنه في ضياء نوره، ولا يجري شيء إلا بغيره، فالمرأة تخبرك بعيوب صورتك وتصديقاً مع جهلك بما أخبرت به، والعالم يخبرك بعيوب نفسك مع علمك بما أخبرك به وتكذبه، فماذا بعد الحق إلا الضلال.

وقال: حسن الأدب في الظاهر آية حسنة في الباطن، فأياك وسوء الظن والسلام.

وقال: معنى الفتح عندهم كشف حجاب النفس، أو القلب، أو الروح، أو السر لما في الكتاب والسنة.

وقال: وربما فهم أحدهم من اللفظ ضد ما قصده المتكلم. سمع بعض علماء بغداد رجلاً من

شربة الخمر ينشد:

فَوَاصِلُ شُرْبِ لَيْلِكَ بِالنَّهَارِ

إِذَا الْعَشْرُونَ مِنْ شَعْبَانَ وَتَتْ

فَإِنَّ الْوَقْتَ ضَاقَ عَلَى الصَّغَارِ

وَلَا تَشْرَبُ بِأَفْدَاحِ صَفَارِ

فهام على وجهه في البرية، حتى مات.

وقال: كثيراً ما تهب في قلوب العارفين نفحات الهيبة، فإن نطقوا بها جهلهم كمل العارفين، وردّها عليهم أصحاب الأدلة من أهل الظاهر. وغاب عن هؤلاء أنه تعالى كما أعطى أولياءه الكرامات، التي هي فرع المعجزات، فلا بدع أن تنطق ألسنتهم بعبارات يعجز العلماء عن فهمها.

وقال: من لم يقم بقلبه تصديق ما يسمعه من كلام القوم، فلا يجالسهم، فإن مجالستهم بغير تصديق سم قاتل.

وقال شدة القرب حجاب، كما أن غاية البعد حجاب، وإن كان الحق أقرب إلينا من حبل الوريد، فأين السبعون ألف حجاب.

وقال: لا تدخل الشبهة في المعارف والأسرار الربانية، وإنما محلها العلوم النظرية.

وقال: نهاية العارفين منقولة غير معقولة، فما تم عندهم إلا بداية وتنقضي أعمارهم، وهم مع الله على أول قدم.

وقال: كل من آمن بدليل فلا وثوق بإيمانه، لأنه نظري، فهو معرض للقوادح، بخلاف الإيمان الضروري الذي يوجد في القلب ولا يمكن دفعه. وكل علم حصل عن نظر وفكر لا يسلم من دخول الشبهة عليه ولا الحيرة فيه.

وقال: شرط الكامل، الإحسان إلى أعدائه وهم لا يشعرون، تخلقاً بأخلاق الله، فإنه دائم الإحسان إلى من سأمهم أعداءه، مع جهل الأعداء به.

وقال: شرط الشيخ أن يكون عنده جميع ما يحتاجه المرید في التربية لا ظهور كرامة، ولا كشف باطن المرید.

وقال: الشفقة على الخلق أحق بالرعاية من الغيرة في الله، لأن الغيرة لا أصل لها في الحقائق الثبوتية، لأنها من الغيرية، ولا غيرية هناك (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها)، [الأنفال: 61]، (وجزاء سيئة سيئة مثلها) [الشورى: 40]، فجعل القصاص سيئة، أي إن ذلك الفعل سيء مع كونه مشروعاً، وكل ذلك تعظيماً لهذه النشأة التي تولى الحق خلقها بيده، واستخلفها في الأرض، وحرّم على عباده السعي في إتلافها بغير إذنه.

وقال: الصوفي، من أسقط البيات الثلاث، فلا يقول: لي، ولا عندي، ولا مناعي، أي لا يضيف لنفسه شيئاً.

وقال: "الدعاء مخ العبادة" (1) وبالمخ تكون القوة للأعضاء، فلذا تنقوى به عبادة العابدين.

(1) رواد الترمذي رقم (3368) في الدعوات. باب ما جاء في فضل الدعاء من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وفي سننه عد الله بن خزيمة وهو ضعيف. ويعني عنه حديث "الدعاء هو العبادة" من حديث النعمان بن بشير رضي الله



وقال: تَحَفَّظَ من لذات الأحوال، فإنها سموم قاتلة، وحجب مانعة.  
 وقال: لا يَغْرُنْكَ إمهاله (1)، فإن بطشه شديد، والشقي من أتعظ بنفسه.  
 ولا يغرُنْكَ من خالف فجوزي بإحسان المعارف، ووقف في أحسن المواقف، وتجلت له  
 المشاهد، هذا كله مكرّ به واستدرج من حيث لا يعلم، قل له إذا احتجّ عليك بنفسه:  
 سَوِّفَ تَرَى إِذَا اتَّجَلَى الْغُبَارُ  
 أَفْرَسَ تَخَنُّتِكَ أَمْ حِمَارُ

وقال: لا يصح لعبد مقام المعرفة بالله وهو يجعل حكماً من شرائع الأنبياء، فمن ادعى المعرفة  
 واستشكل حكماً واحداً في الشريعة المحمدية أو غيرها فهو كاذب.

وقال: أجمعت الطائفة على أن العالم بالله عين الجهل به تعالى.

وقال: إذا ذكر الله الذّاكر ولم يخشع قلبه، ولا خضع عند ذكره إيّاه، لم يحترم الجنب الإلهي،  
 ولم يأت بما يليق به من التعظيم، وأول ما تمقته جوارحه وجميع أجزاء بدنه.

وقال: الأسماء الإلهية كلها التي عليها يتوقف وجود العالم أربعة لا غير: الحي، القادر، المرید،  
 العالم. وبهذه الأسماء ثبت كونه إلهاً.

وقال: أخبرني من أتق به، قال: دخلت على رجل فقيه، عالم متكلم، فوجدته بمجلس فيه الخمر  
 وهو يشرب. ففرغ النبيذ، فقيل له: انفذ إلى فلان يأتي بنبيذ، فقال: لا، فإنني ما أصرت على  
 معصية قط، ولي بين الكاسين توبة ولا أنتظره، فإذا حصل بيدي أنظر هل يوفقني ربّي فأتركه أو  
 يخذلني فأشربه، ثم قال - أعني ابن عربي -: فيكذا العلماء. انتهى كلام المناوي ملخصاً (2).

وأقول: ومن كلامه أيضاً:  
 مَا نَالَ مَنْ جَعَلَ الشَّرِيعَةَ جَانِبًا  
 شَيْئًا وَلَوْ بَلَغَ السَّمَاءَ مَنَارِدًا  
 ومن شعره الرائق قوله:

حَقِيقَتِي هَمَّتْ بِهَا  
 وَلَوْ رَأَاهَا لَفَدَا  
 فَمَنْذَ مَا أَبْصَرْتَهَا  
 قَبِيتُ مَسْنُحُورًا بِهَا  
 وَمَا رَأَاهَا بَصَرِي  
 قَتِيلَ ذَلِكَ الْخَسْرِي  
 صِيرتُ بِحُكْمِ النَّظَرِ  
 أَهْمِيمُ حَسْتِي السَّحَرِ  
 لَوْ كَانَ يُغْنِي حَذْرِي  
 يَا حَذْرِي مَنْ حَذْرِي

عنه، رواه الترمذي رقم (3369)، في الدعوات: باب رقم (2) وابن ماجه رقم (3828) في الدعاء: باب فضل  
 الدعاء، وهو حديث صحيح.

(1) يعني الله تعالى.

(2) علق فضيلة والدي وأستاذي المحدث الشيخ عبد القادر الأرنؤوط بقوله: "وفي كلامه كله مبالغات لا يقرها الإسلام".

جَمَّـالُ ذَاكَ الْخَفِّـرِ  
تَـرعى بِذَاتِ الْخُمْـرِ  
تَسبِي عَقُولَ الْبِشْرِ  
أَعْرَافُ مِسْكِ عَطْرِ  
فِي السُّنُورِ أَوْ كَالْقَمْرِ  
نُورُ صَبَاحِ مَسْفِرِ  
ظُلَامُ ذَاكَ الشُّـقْرِ  
خُذِي فِـؤَادِي أَوْ ذَرِي  
إِنْ كَانِ حَظِّي نَظْرِي

وَاللهِ مَا هَيَّـمَتِي  
يَا حُسْنَـهَا مِنْ ظُنْـيَةِ  
إِذَا رَتَّـتْ أَوْ عَطَّفَتْ  
كَأَنَّمَا أَنْفَاسُـهَا  
كَأَنَّهَا شَمْسُ الضُّحَى  
إِنْ سَـفَرَتْ أُنْبُرُزْهَا  
أَوْ سَـدَّتْ عِيَّـبَهَا  
يَا قَمْرَ تَحْتِ نَجْمِي  
عَسَى لِكَيْ أَبْصُرْكُمْ

وكان يقول: أعرف الاسم الأعظم، وأعرف الكيمياء بطريق المنازلة لا بطريق الكسب، وكان مجتهداً مطلقاً بلا ريب.

قال في رائيته:

لَقَدْ حَرَّمَ الرَّحْمَنُ تَقْلِيدَ مَالِكٍ وَأَحْمَدَ وَالنُّعْمَانَ وَالْكَـلَّ فاعذروا  
وقال أيضاً في نونيته:

لَسْتُ مِمَّنْ يَقُولُ قَالَ ابْنُ حَزْمٍ تَحْقِيقًا كَمَا تَوَارَى عُلُومُ  
لَا وَلَا أَحْمَدُ وَلَا النُّعْمَانُ

وهذا قولٌ صريحٌ بالاجتهاد المطلق، كيف لا وقد قال: عرضت أحاديثه صلى الله عليه وسلم جميعاً عليه، فكان يقول عن أحاديث: صحَّت من جهة الصنعة قلَّتْها، وعن أحاديث ضعفت من جينها قلَّتْها، وإذا لم يكن مجتهداً فليس لله مجتهد.

إِنْ لَمْ تَرَهُ فَهَذِهِ آثَارُهُ

هذا وما نغم عليه أحد فيما أعلم بغير ما فهمه من كلامه من الحلول أو الاتحاد. وما تفرَّع عليهما من كفرٍ أو إلحاد، وساحته النزهة منهما، وشأوه أبعد شأواً عنهما، وكلامه يشهد بهذا.

خَلِي أَفْتَرَاكَ فَذَاكَ خَلِي لَا ذَا

فقال في "فتوحاته المكسبة"، التي هي قرّة عين السادة الصوفية، في الباب الثاني والتسعين ومائتين: "من أعظم دليل على نفي الحلول والاتحاد الذي يتوهمه بعضهم، أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان القمر محلاً لها، كذلك

(1) العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه.

وقال أيضاً فيها في الباب الثامن والسبعين، كما نقله عنه الشعراني في كتابه "البرقيات والجواهر في بيان عقائد الأكابر": إن الله تعالى لم (2) يوجد العالم لافتقاره إليه؛ وإنما الأسباب في حال عدمها الإمكانى لها طلبت وجودها ممن هي مفتقرة إليه بالذات، وهو الله تعالى، لا تعرف غيره، فلما طلبت بفقرها الذاتى من الله تعالى أن يوجد لها، قبل الحق سؤالها، لا من حاجة قامت به إليها، لأنها كانت مشهودة له تعالى في حال عدمها النبى كما هي مشهودة له في حال وجودها سواء، فهو يدركها سبحانه - على ما هي عليه في حقائقها حال وجودها وعدمها، وبإدراك واحد، فلماذا لم يكن إيجادها للأشياء عن فقر، بخلاف العبد. فإن الحق تعالى لو أعطاه جزء "كن" وأراد إيجاد شيء لا يوجد إلا عن فقر إليه وحاجة، فما طلب العبد إلا ما ليس عنده، فقد افترق إيجاد العبد عن إيجاد الحق تعالى، قال: وهذه مسألة لو ذهبت عينك جزاء لتحصيلها لكان قليلاً في حقها، فإنها مزلة فتم، زل فيها كثير من أهل الله تعالى؛ والتحقوا فيها بمن ذمهم الله تعالى في قوله: (لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ فقيرٌ وَتَحَنَّنَ أغنياءُ) [آل عمران: 181]، انتهى. فإن قلت: قد نقل بعضهم عن الشيخ أنه كان ينشد:

هَذَا هُوَ الْحَقُّ قَدْ قُنْنَا وَلَا نَخْنِي (3)

الْكُلُّ مُفْتَقِرٌ مَا الْكُلُّ مُسْتَعْنِي

فالجواب: إن هذا ومثله من المدسوس في كتاب "الفصوص" وغيره، فإن هذا يكذب الناقل عنه خلاف ذلك. انتهى كلام الشعراني.

توفي رحمه الله ورضي عنه - في الثاني والعشرين من ربيع الآخر بدمشق، في دار القاضي محيي الدين بن الزكي، وحمل إلى قاسيون فدفن في تربته المعلومة الشريفة، التي هي قطعة من رياض الجنة، والله تعالى أعلم.

□□□

(1) هذا ما نقله الشعراني في كتابه البرقيات والجواهر؟

(2) هذا ما نقله الشعراني في كتابه البرقيات والجواهر؟

(3) قل: حاء في هامش "ط" ما نصه: "أقول: ليس في هذا البيت نص أنه بالكل حتى الله، بل المراد من المخلوقات، ولا حاجة إلى الجواب بأنه مدسوس"، لكتابه داود كما في هامش الأصل.

## معارج الحب ومدارجه

قراءة في الافتتاحية السردية لمزدوجة  
 أبي العباس أحمد بن محمد المقرئ الأندلسي

د. حبيب مونسى (1)

### تقديم:

**إذا** كان النقاد المحدثون يستبعدون ركوب الشعر العربي للسرد القصصي، فذلك لطبيعة الشعر نفسه بنية وشكلا، من حيث الاقتصاد اللغوي، وضرورة الوزن والقافية من جهة، والتفات الشعر إلى الغنائية الذاتية من جهة ثانية. كأن يروا القص بحسب الأعراف الأدبية الحديثة ما احتوته القصة والرواية وحسب. وتلك مقايضة فيها كثير من الإعانات للشعر العربي، واتهامه بالخلو من القصص. بيد أن المتفرس في الشعر العربي قديمه وحديثه، يجد آثار القص واضحة في صلب كل قصيدة. وكأن القصيدة، حتى وهي تتابع الفكرة المجردة لا تعدم انتهاج سبيل السرد الذي يجعل الفكرة في متناول المتلقي. والقصيدة الجاهلية بيناتها التقليدية المعروف، وهندستها المعتادة إنما هي في حقيقة أمرها تروي قصة. أو مجموعة من القصص. تبدوها بالوقوف على الأطلال، ثم النسب، ثم تنصرف لغرضها الذي من أجله أقامها الشاعر، متزعة بالرحلة والصيد والحرب وغيرها من القضايا التي قوامها السرد القصصي.

ربما وجدنا في قصائد الغزل العذري آثارا بينة للسرد القصصي، ما دام الغزل يجد فسحته في قص حكاية العشق، والاستطراد في المحاورات التي تجيش بها نفس المحب، والأحوال التي يعانيتها في التقرب من محبوبه، والأحوال التي يتجسمها في اختلاس النظرة، وتقريب المسافة بينه وبين حبه. لذلك نزع أن خيط السرد لم ينقطع في يوم من الأيام من نسج القصيدة العربية. ولكنه سرد من لون خاص يتناسب طردا وخاصية الشعر العربي، وضروراته اللغوية والوزنية، والإيقاعية. وكأن الشعر يدجن السرد ليتخذ منه الشكل الذي يناسب اقتصاده اللغوي، وقضاءه النصي. ومحاسبة الشعر انطلاقا من مفاهيم السرد الحديثة على النحو الذي نرى، إجحاف بحق الشعر، وربما سوء فهم

(1) أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة سيدي بلعباس.

لطبيعته النظمية التي تفرض عليه التصرف في تقنيات السرد، وتطويعها لتندرج ضمن البناء الشعري القار.

إن الالتفات إلى الرجز من حيث سهولة النظم، وطبيعة الموضوعات التي عالجه، يكشف عن سعة في احتمال الهاجس القصصي. ذلك أن الرجز: يكاد يكون منفصلاً عن الشعر من حيث الارتباط بينه وبين وزنه ومعناه، فهم يرسلونه كلاً كالكلام، ولكنه أخص ما يكون فيما يُولف بين حركات البدن وحركات النفس، فكانوا يتراجزون على أفواه القلب وفي بطون الطرق، وعند مجاناة الخصم، وساعة المشاورة، وفي نفس المجادلة، ونحو ذلك<sup>(1)</sup> فالانفصال الجزئي عن الشعر يُخفف عن الرجز ثقل الالتزام بالقواعد الشعرية المقررة، ويقرب الشقة بينه وبين الكلام العادي، بيد أنه يرفعه عن استرسال الكلام الطلق. الأمر الذي يكسبه أدبيته الخاصة التي تجعل منه ضرباً خاصاً من بين أضرب القول الشعري. والجديد في الرجز هو الحركة التي تسكنه والتي تجعل البدن متمماً للحركة القولية اهتزازاً وطرباً، كما أنه يجعل الحركة النفسية استمراراً للانفعال الناشئ عن الأداء اللفظي. وكان الرجز ضرب من القول تتعدى وظيفته الإبلاغ المعتاد إلى لون من المطارحة التي تعتد فيها الذات بما لها من تميز وخصوصية. لذلك كان الرجز للمجاناة والمشاورة والمجادلة أهون سبيل لنقل الانفعالات المباشرة إلى المُتلقي، وقد اكتسب ثوب الإخراج الفني الذي يرفعه إلى مرتبة الشعر. وليس يهون من شأن الرجز أن سماه بعض المتأخرين بحمار الشعر<sup>(2)</sup>؛ فتلك سمة اكتسبها من السهولة والسيولة التي ترافقه والتي تسمح له بإجراء عدد من الزحافات والعلل ما يمكنه من التسلسل بين إكراهات العروض والقافية. فإن كان قد سهل بناءً ونظماً، فإنه لا يسهل أبداً فكرة ومضموناً. ما دامت الفكرة التي يقوم عليها الرجز هي عين الأفكار التي يقوم عليها الشعر في عموده المعتاد. وليست سهولة النظم بمُحَلَّة لسهولة الفكرة، وخاصة إذا كان الرجز حاملاً لسرد قصصي، يلتزم صاحبه بقص الحكاية من مبتدئها إلى منتهاها، ماسكاً بعناصر التشويق بين ألقاظه ومعانيه. يهندس النص القصصي وفق نظرة استشرافية تدرك مجاري القص ومخارجه من أول النظم إلى آخره. قد نجد في وصف روبة بن العجاج وأبيه، أو في وصف ذي الرمة ما يعطينا الصورة الجلية للعت الذي يركبه الشاعر من أجل إقامة التوازنات بين شطري الرجز. وكان عمل الشاعر لا يقوم على صعيد واحد أبداً، وإنما يقوم على ثنائية متوازنة، تأخذ من النظم حظاً ومن السرد حظاً آخر، دون أن تضحي بأحدهما من أجل الثاني. ما دام في ذلك إخلال بفن الرجز في عمومته.

قد ينير لنا هذا الفهم جانباً من النص الذي نروم دراسته، لأنه من الرجز أولاً، ولأنه من السرد القصصي ثانياً. وتراكب الوجهين في نص واحد يحتم علينا أمرين اثنين: إما أن ينصرف اهتمامنا إلى مدارستهما معاً على صعيد واحد، وإما الاجتزاء بجانب دون الآخر، تضييقاً لمجال البحث. أما وقد انصرف اهتمامنا إلى موضوعة الحب في صلب البناء السردية فإننا لن نلتفت إلى الرجز فناً، وإنما نحاول أن نتجاوزه إلى الكيفيات التقنية التي باشر من خلالها الشاعر موضوعه استناداً إلى الأفكار التي بثها في النص، واستناداً إلى الحركة القصصية التي احتملت ثقل هذه المعاني عبر

النسق النصي في جملته.

وما موضوعة الحب إلا تعلقة محورية تنطلق منها الحركة القصصية وإليها تعود. وهي سيميائية الثيمة النواتية التي يتأسس عليها الفعل القصصي، وتدور حولها حركات الفاعلين جينة وذهاباً لتحقيق خطاب النص أخيراً. ذلك لأن العمل الفني يمر بمرحلتين: مرحلة الكشف (الإدراك) وهي حتمية تفرض نفسها على الفنان المؤلف. ومرحلة الخلق: أي الإيجاد، وهي غير حتمية، ولا تفرض نفسها على المؤلف، لأنه باستطاعته أن يغير فيها(3). فالشاعر يدرك الهيئة العامة التي يجب أن يكون عليها العمل الفني الذي يعتزم القيام به، بيد أن الإنجاز الذي يحدد الشكل النهائي للعمل الفني يظل رهن الإجراء الفعلي الذي تتعاقب عليه المحاولات. فهو إجراء يسير على هدي التصور العام للعمل الفني. وكان الفن مثلما يقول "سنتيانا" يقع دائماً بين الرغبة والفعل(4).

فالرغبة تمثل ذلك الهاجس الباعث على النظم، والذي يأخذ بزمام الفكرة التي يريد الشاعر بثها في العمل. والفعل الذي يخضع إلى متحكمات اللغة وشروط الجنس الأدبي ومتطلبات الغرض الشعري. ولهذا السبب يتجه الفهم الحديث للسرد في إطار العمل الفني في كليته إلى تجنب الحديث عن مضمون السرد نفسه، والالتفات إلى كلفته. يقول "تودوروف": "إن المهم عند مستوى السرد ليس ما يروى من أحداث، بل المهم هو طريقة الراوي في إطلاعنا عليها..". (5) وهو الالتفات الذي يدخل في حسابنا مسائل التعبير والتأليف والأسلوب، بل والفكرة التي يحملها الخطاب السردى أيضاً لأننا سواء استملحنا الحدث القصصي، أو رأيناه سطحياً مبتدلاً، فإن المحمول الخطابى الذي يتوسل العناصر والرموز والعلامات، هو الغاية القصوى وراء كل تأليف فنى. وليس السرد بدعاً من الفنون التي تتجاوز حاملها إلى محمولها بغية التنقيب عن الرسالة التي أودعها الفنان في عمله. بيد أنه يتحتم علينا في ظل التصورات الحديثة للسيميائية أن نعتقد بوجود قصد النص إلى جانب قصد المؤلف. وربما كان قصد النص أقوى دلالة من قصد المؤلف. ما دام اللغة منطقياً الخاص الذي لا ينصاع دوماً لرغبات التأليف ومتحكماته. بل تسجل اللغة من آثار التمرد ما يعطي للنص الغائب من الحضور والهيمنة ما يعنى على قصد المؤلف، ويحوطه بدوره إلى تعلق عليها اللغة والعلامة مرادها الخاص.

إن استراتيجيا الاقتصار على ثيمة الحب المحورية داخل مدارات السرد يخول القارئ القيام بما يسمى اليوم بالقراءة "الإشعاعية" "SPECTRALE" التي تنطلق في جميع الاتجاهات، مستفيدة من المعارف المختلفة، قصد تجميع السيمات الدالة على فحوى الخطاب. والتي عادة ما تنتثر في اتجاهات متباعدة عن متن النص. تقوم القراءة بتتبع آثارها في طيات الدلالات المتباعدة عن المركز السردى، أو ما يسمى بالبوحة القصصية. وثيمة الحب هي النواة التي تحتل مركز الإشعاع في نص السرد عند أبي العباس أحمد بن محمد المقرئ في مزدوجاته.

## 1- شكل النص الجنس والمضمون:

يقدم صاحب المطبعة الحميدية المصرية الكتاب الذي يحتوي مزدوجات أبي العباس المقرئ بقوله: "هذا مجموع مزدوجات لجماعة من الأفاضل السادات الأمراء البلغاء الأخيار الذين حلوا جيد الزمان بغير الأشعار، وأبقوا على صحائف الدهر من الآثار ما لا يعفو رسمه وإن طالت الأعصار.."(6) وسنة طبعه 1322 هجرية. ثم يقدم مزدوجة أبي العباس قائلاً: "هذه مزدوجة الفاضل الفريد الوحيد أبي العباس أحمد بن محمد المقرئ الأندلسي، نعمده الله بغفرانه وأسكنه فسيح جنانه"(7). فالكتاب مجموعة منتقاة من الأشعار ذات طابع خاص، في انتسابها إلى الرجز، وفي احتوائها على أنماط من السرد القصصي الذي انتظم في هذا الجنس الأدبي.

تقع مزدوجة أبي العباس في مائتين وأربعين مزدوجة، أي ما يعادل أربعمائة وثمانين بيتاً من الشعر، كل مزدوجة منها مقفاة بقليل يلتزم حرف قافية موحداً من مبتدئها إلى منتهاها، ذلك هو حرف الدال. ابتدأها الناظم على منوال الأراجيز بالحمد والصلاة على المصطفى، جاعلاً مطلب الحمد متصلاً بالثيمة التي يريد معالجتها في متن النص. فكان مطلعها على النحو التالي:

أحمد من قد أطلع الجمالا  
وزان من عذاره الكمالا  
بدره وهو ولي الحمد  
بهاالة ما إن ترى زوالا  
ثم صلاة الله ما تأرجبا  
وما حكى فرق وما تبلجا  
أفحاح زهر واضح وفلجا  
طرة صبح تحت أذيال الدجى  
على حبيب الله من معد(8)

حظيت الافتتاحية في السرد باهتمام الأسلوبين خاصة، ذلك أنها المدخل السحري الذي يحتوي القارئ، ويجره إلى عمق النص. وعلى صياغتها قامت الدراسات الأسلوبية بمراجعة الافتتاحيات التي دأب الروائيون في التصنع في كتابتها. فهي الغرة التي تطلع على القارئ وتسد عليه إلى مواصلة القراءة. وربما جعلها شأنها هذا من أخطر المراحل التي تمر بها الكتابة الروائية، ويخشاها السرد القصصي. وقد يعمد كثير من الروائيين إلى مراجعتها بعد الفراغ من الكتابة، وكأنهم يكتبون مقدمة لكتابتهم. لذلك خصتها تقنيات السرد بأنماط متعددة من المداخل التي تتكيف بحسب الطبيعة الخاصة للمضامين السردية، التي قد تعتمد إلى غير القارئ في أحداث القصة، ثم التراجع به بعد ذلك إلى البدايات في أثر راجع لخلق المجال القصصي الذي يكتنفه الزمان والمكان الذي تجري فيه الأحداث. ذلك هو ديدن الرواية. أما الرجز فلا يمكن أن نحمله اعتسافاً هذا الضرب من الإجراء. بل علينا أن نكتشف فيه سبل التعامل مع الافتتاحية. فالحمد والصلاة على المصطفى في هذا المقام ليس جديداً في الكتابة النثرية العربية، وإن خلا منه الشعر. بيد أن الجديد فيه هو الالتفات إلى

مضمون الثيمة، وجعلها متضمنة منذ البدء في صلب النظم، تدل عليها جملة من الألفاظ المختارة التي تجعل الحمد والصلاة مرتبطين بالجمال والحب. يستشعر منهما القارئ الوجهة التي سيسير فيها الرجز، وكأن المتن كله ابتهاج للجمال والحب.

لا يكتفى الناظم بالافتتاحية الأولى التي يشترك فيها الرجز مع النثر، والتي تقف عند الحمد والصلاة، ولكنه يدرك أن لموضوعه السردى حتمية أخرى تفرض عليه افتتاحية ثانية تتناسب طردياً والغرض الذي يقوم من أجله النظم. كما يدرك أن لهذه الافتتاحية من الخطورة والنقل ما جعلها المدعاة الحقيقية للقراءة. إذ تتكشف فيها الأفاق والأبعاد المختلفة للغرض السردى، وأنه عليه أن يبسط فيها ما يستوجب القراءة، وما يكون عنواناً للفهم العميق للثيمة التي يعالجها. فالافتتاحية الثانية من شأنها أن توقف القارئ على عمق الفهم والفقه الذي يتحلى بهما الناظم، إلى جانب ما يتخير لهما من أساليب العرض التي لا تقل حسناً وجاذبية. لذلك تراه يقول:

وبعد فالحب حبيب النفس      وراحة الروح وأسس الأسس  
ولطف طبع في الحجا والحدس      وأسوة تنفع للتأسي  
والحب ليس مدركنا بالحد(9)

## 2- هندسة الافتتاحية الثانية:

تكشف القراءة المتأنية للافتتاحية عن شبكة من الدلالات التي يعدها الناظم مدخلاً للسرد، وكان السرد في حقيقة أمره تدليل تطبيقي لمثل هذه الدلالات، أو كأنه المجال الذي تأخذ فيه هذه الدلالات بعدها الواقعي من حيث تلبسها الحدث، وإحداثها في نفس الشخصيات مفعولها العجيب المتعاكس في الشد والإرخاء. لأنها مما يقوم على ثنائية واضحة في الوتيرة النفسية. وكان ثيمة الحب لا تتأسس على اتجاه واحد محدد، وإنما تسعى دوماً لأن تكون ذات اتجاهين متدابرين، يقوم الواحد منهما على عكس ما يقوم به الآخر. إن لها في النفس صنيعين مختلفين متناقضين: صنيعاً موجياً، وصنيعاً سالباً، وعلى هذه الثنائية يترتب ما يلحق الحب من عواطف متناقضة في الذوات التي تعيش تجربة الحب من وصال وحرمان، وقرب وبعد، ولقاء وافتراق.. وكلما كانت ووتيرة العواطف في هذا الجانب شديدة الوقع، كانت في الجانب الآخر بمنزلة الشدة والوطء. ذلك ما يعززه في الفهم قانون الفعل ورد الفعل الفيزيائيين وما يصاحب كل واحد منهما من قبض وبسط.

وحتى يسهل علينا تمييز الثيمة أولاً، وتحديد التوترات التي تسكنها في الوجهين، يتعين علينا أن نجزي ضرباً من التفكير في أصلها. على أن يقوم عزل العناصر على آلية بسيطة تعيد ترتيب المعاني بحسب انتماءاتها الدلالية في الحقل الذي تتحرك فيه. فكان لنا منها هذا التقسيم:

-صنيع الحب: في النفس، في البرية، في الذوات.

-أحوال الحب: حال الحب، حال المحب.



## -مدارح الحب ومعارجه.

إنها أشبه شيء بالمرايا التي تعكس في كل وجه من وجوها جانباً من هذه العاطفة، التي تبدأ وكأنها المطلب الطبيعي في الوجود لسائر الكائنات التي تحن إلى أصولها، وتسعى إلى الاتحاد بأجزائها، وتشكيل الكلية التي هي لها الأصل. فالافتراق الذي يظهر عليها افتراق طارئ غير طبيعي تسعى جاهدة لتجاوزه إلى ضرب من الاتحاد والحلول الذي يوحد بين الشيء ونظيره، والجزء ومجزؤه تلافياً للانقسام الذي يولد فيها ضرباً من الحرمان الحتمي الذي تفرضه عليها وقائع العالم المتحول.

### 2-1-1- صنع الحب في النفس الثنائية والتقابل

يعزو الناظم لثيمة الحب جملة من المتقابلات الدلالية، التي يسعى من ورائها إلى تعيين الحب ماهية ووجوداً. وورودها في هذا المقام إنما يكون للتدليل على الطبيعة المعقدة للثيمة، وانتشارها إلى حقول دلالية متداخلة ومتباعدة، تستقطب النفس البشرية استقطاباً كلياً. وكأنه بذلك لا يسعى إلى التعريف بقدر ما يسعى إلى إنكار التعريف وإلغاء الحد. فاللتعريف هو بمثابة التعريف الذي ينفي عن الثيمة أحادية الدلالة. فيكون التعريف ضرباً من الحد من انتشارها، بينما يفتحها للتعريف على التعدد والتنوع. ويكسبها من السمك والعمق ما يجعلها الموضوع الأساسية في الوجود.

### 2-1-1- الوجه الأول:



تكشف القراءة الأولى لشبكة الدلالة التي يولدها الناظم لثيمة الحب، عن حقل دلالي يتسع كلما اتسع التأمل في صنيع الحب، بيد أنه يجريه على الوجه الموجب الذي يعطي للثيمة تلك السمة التي تتفتح بها على الوجود في مطلبه الاتحادي. فالحب حبيب للنفس، وراحة للروح، وأنس للأنس. وهي سمات تتصل بالجانب المعنوي الذي تجده النفس في قرارة ذاتها مطلباً طبيعياً تحن إليه. وكأنه يمثل كمالها، وإتمام الناقص فيها، فهي تهدف دوماً إليه عبر ما يتيسر لها من قدرة على احتوائه على جملتها. لذلك كان الشطر الثاني يوغل أكثر في عمق النفس ليجعل من الحب طبعاً فطرياً فيها، يتصل بالعقل، وبالحدس، وينتهي إلى إكسابها ضرباً من الخبرة بما يحمل إليها من تجارب العشق والهيام، لذلك كان أسوة للناسي. والطبع كما هو معروف عند علماء النفس: فطري ومكتسب. فالفطري فيها هو ذلك الحنين المستمر إليه، والمكتسب ما يحمله العقل، وما يحدس به الحدس، وما يحمله الناسي من معاني تضاف إلى الطبع فتجعله تطبعاً أي اكتساباً طبيعياً جديدة أكثر دربة وخبرة.

وما أسميناه بالحاصل، فهو النتيجة التي ينتهي إليها. حشد الدلالات التي تحف بثيمة الحب، والتي أكسبها التعدد والتنوع تمرداً عن التحديد. ذلك أن الحد في لغة الفقهاء والمتكلمين، هو التعريف الذي لا يقبل زيادة ولا نقصاناً، أو ما أسماه الفلاسفة بالجامع المانع. وكأنهم بذلك يريدون للتعريف أن يستقطب الظاهرة من جميع أقطارها جملة واحدة، ويمنع عنها ما قد ينسلل إليها من معانٍ أخرى تأتيها عن طريق التماس والمحاينة. وهي لطيفة عند الناظم يتحلل خلالها من إيراد المعنى الواحد.

### 2-1-2- الوجه الثاني:



الحاصل: حرت بين عكسه والطرده

يبدو المنطق الذي يسود عملية النظم واضحاً من خلال هندسة الدلالة، ذلك أن النظم خلاف الإبداع الشعري الذي يتحكم فيه ما يسمي بالدفق الشعري، الذي يفرغ شحناته على شاكلة الشؤبوب من المطر. قد يكون طويلاً غزيراً، وقد يكون قصيراً رذاذاً. لأن المتحكم في الدفق الشعري عاملان: عامل التوتر الداخلي الذي يصاحب عملية القول، والفكرة التي يرفدها ذلك التوتر. فإذا كانت الفكرة ذات امتداد معنوي، اقتضت من الدفق المصاحب لها أن يكون مناسباً لمساحتها تناسباً طردياً، تحده الفقرة طويلاً وقصراً، بينما يخضع النظم إلى شخوص عقلي واضح، يجعل التحكم في الوحدات خاضعاً للهندسة البنائية المحددة. والمزدوجات تفرض على الناظم مساحة قولية محددة سلفاً، على الفكرة التي تملأها بما لها من معانٍ وألفاظ. فإن كان الناظم قد أفرد الوجه الأول للدلالات الموجبة ذات الوجهة الواحدة، فإنه ترك للوجه الثاني من المرأة عكس التناقض الذي يسكن الثيمة، ويحول دلالاتها من الطرف إلى نقيضه. عندها تنكشف داخل الثنائيات جملة من العلاقات لا يقولها الشعر صراحة، وإنما يقولها ضمناً عندما يكشف عنها داخل العملية التوليدية نفسها.

إن التقابل الذي يجريه الناظم بين الوجهين يؤدي وظيفة تنسيقية قبل البدء في السرد، وكان الافتتاحية على هذا النحو تجنح إلى ترتيب المداخل التي سيقوم عليها السرد فيما يلي. فإذا أجرى الناظم الوجه الأول على الإيجاب، وترك الوجه الثاني للتناقض، وتبيد الحدود بين المتناقضات فلأن الناظم سيقلي على عائق شخصية القاضي البت في مسألة الحب بين متخاصمين، يقفان بين يديه. لذلك كانت السعوت التي خص بها الثيمة هذه المرة تدرج في نسق خاص، يحمل قراءتين على الأقل. قراءة تجريها على مستوى الدلالة المعنوية، وقراءة تتصل بالوحدات الإفرادية.

إن ما يتصل بالدلالة نستشفه من تعاقب الأوصاف التي نعزى للحب.. إنه عذاب يعذب.. وضر، وضرب.. كما أنه من جهة أخرى نعمة، ونقمة، وأرب.. بيد أن الوقوف عند مراد اللغة

يكشف عن تجاوز وتناظر في آن واحد. وكأن اللغة حين تقيم التجاوز الصوتي بين عذاب ويعذب، تعتمد تمويه الحدود بينهما لدرجة يغيب معها الحد في غموض دلالي يشكل الحيرة الجمالية عند المتلقي. وكأنه لا شأن لألف تضاف في هذه الكلمة، ولا شأن لحرف يحذف من أخرى.. بل الشأن كله في التداخل الحاصل بين الحدود والذي من شأنه أن يمنع التحديد الدقيق بين الوحدات اللغوية، ومن ثم يبين الوحدات الإفرادية. ذلك شأن الضر والضرب. فالإضافة هنا هي إضافة فارقة في المعنى، ولكنها في الاتساع اللغوي قد تنتهي إلى المعنى الواحد أبداً. لأن الضرب قد نفهم منه ألم الجرح وضرباته (10)، كما نفهم منه العسل الأبيض. عندها سيكون بين ضرب ويعذب صلة مذاق الحلو، ويكون بين العذاب والضر صلة الألم. ويؤول المعنى الأول إلى الوصال، والثاني إلى الحرمان.

إن الشأن عينه يقع في الطرف الثاني من المتقابلات، حين نقرأ الحب.. نعمة ونقمة وأرب. فما بين النعمة والنقمة من فاصل صوتي سوى حرفي العين والقاف، فإذا استبدلنا أحدهما بالآخر انقلب اللفظ إلى الضد، وكأن الإشارة المكتنزة فيهما تدل بوضوح على تلاشي الحدود بين المعنيين وتلازمهما تلازماً طردياً وقد يفيدنا تقريب الأرب من الضرب لإغلاق الدائرة الدلالية التي تقوم بغيتها على تأكيد عدم القدرة على التحديد والتمييز.

إن هذا الصنيع عند الناظم يكتسي طابعاً تسقيياً يعود على السرد حين تقوم وظيفة القاضي الذي ينتظر منه الخصمان أن يفصل في قضيتهما بالعدل والعلم. ومن شأن العلم أن يكون مدرعاً بالحدود التي تميز هذا عن ذلك. غير أن تقديم هذه النتيجة في الافتتاحية يشير من طرف خفي إلى استعصاء المسألة عن الحل المرضي للطرفين. سيكون مطلبهما في شخص القاضي مطلباً واضحاً، فهما يريدان:

قالا وكل صبره متاح هل حاكم من طبعه السماح

يسلك بيننا سبيل القصد

لكن يكون بالهوى خبيراً مستيقظاً في حكمه بصيراً

قد جاب منه السهل والعسيراً وعاتق الظبية والغريراً

وهام بالشيب معاً والمرد (11)

وإذا تتبعتنا الصفات التي اشترطها الخصمان في القاضي، يتبين لنا مدى الحرص على العلم والخبرة من جهة والسماحة والقصد من جهة أخرى. وكان المتخاصمين يدركان أن المسألة ليست من باب معرفة الحدود وحدها، وإنما تتعلق بالخبرة والممارسة التي تتيح للقاضي معرفة الأحوال التي تصاحب صنيع الحب، والتي تخرج عادة عن المعقول الذي يدع له العقل دوماً بل سبيلها الخبرة الناشئة عن القرب والبعد، والتجانس والاختلاف في الدلالة. وكان السائر في فلك الحب يجد هذا المعنى وذاك متقاربين متداخلين، وليس له إلا ما وجدت النفس في قديم عهدها من



إن تراكب الصور فسي تتساق متدرج من العموم إلى الخصوص، من المعنى المجرد إلى الصورة المحسوسة ينتهي عند الناظم إلى المراد الأولي الذي يسعي إلى تقريره.. وهو تصويب الخطأ على السداد. وكان شأن الحب دوماً إلى قلب الموازين رأساً على عقب. لذلك كان الحاصل النهائي، إلباس الغي عين الرشد. فحقيقة الحب إذن أن تتميع الحدود بين الفواصل، فينطلي السحر على المسحور، ويخيل إليه أن الأشياء في صورتها الطبيعية غير سليمة. وأن ماهو فيه هو عين الصواب.. إن الحب تلبس.. والتلبس حالة من الخلط تنتاب العقل، يفقد معها القدرة على تمييز الأشياء في سلمها القيمي والعرفي. فيحتل الغي عنده عين المكانة التي هي الرشد. يقول "ابن القيم" في معرض حديثه عن المحبة: "وأما كلام الناس في حدها فكثير.. فقيل هي الميل الدائم بالقلب الهائم. وقيل إيثار المحبوب على جميع المصحوب. وقيل موافقة الحبيب في المشهد والمغيب.. وقيل إيثار مراد المحبوب على مراد المحب" (12) وكان مراد الناس كامن في دلالة الألفاظ التالية: الميل، الإيثار، الموافقة.. وهي ألفاظ لا تقيم وزناً للصواب والسداد، وإنما مرادها إرضاء الحبيب في أي شأن من شؤون مسالكه. إنها هنا تدل على تعقيب العقل والمنطق والقيمة والعرف.. إنها إلغاء للأخرين، وانفراد بالذات المعشوق انفراداً يجعل الكون فارغاً إلا من اثنين.. فأين الرشد وأين الغي إذا انتفى الواقع كلية؟

وابن الذريح إذ دنسا وقاسى

وقسيس ذي الرمة أو عباسا

فانظر إلى قيس وما قد قاسى

وتوبة الذي تناسى الياسا

واذكر كثيراً وبشر هند

كل واحد من هؤلاء مثل الهيام وراء محبوبه، وعرف من الحب سماته وصفاته، وجرب الحلو والمر. لذلك وجدنا الناظم ينتقل إلى طبيعة أخرى للثيمة، يوزعها على النحو التالي: حال الحب، وحال المحب.. وكان في الأولى حديثاً عن الأحاسيس العامة التي تنصيد من الحب مجمله، والمعاني التي تستخلص من أوضاعه، سواء أكان المتحدث عاشقاً يعانیه، أو كان متحدثاً يشهد صنيعه. بيد أن حال المحب تختلف ضرورة عن حال الحب ما دامت معايشة تتأرجح بين المتقابلات السالفة الذكر.

### 3- أحوال الحب، الصورة المثالية:

يريد الناظم من هذه الوقفة تقديم صورة شائعة عند العامة من الناس يستملحون فيها الحب، ويمنون به أنفسهم في أغانيهم وأفراحهم. وكان في هذا التقديم تعريضاً بجهلهم لحقيقة المعاناة التي يتكبدنها المحب. إنه يقول:

وثغرها على الدوام باسم

ومع ذا، أيامه مواسم

وهو لكل ما يشين حاسم

ونفحات طربها نواسم

ما حل قط قلب نذل وغد

إن الناظم باعتباره السارد الأول للحكاية، يتخذ في هذه المزدوجة موقفاً من القضية، نلاحظه في عبارة (ومع ذا)، وكان الذي قدم من قبل لم يحمل سوى الصورة المعبرة عن الألم والمعاناة، والتي تجعل من الحب أقرب شيء إلى الضرر والضرر. فهو ينعطف عنها إلى العرف الشائع الذي يجعل من الحب سبباً في نفي الشنان والقبح، لأن موطن الحب هو الصلاح أبداً. إذ الحاصل عنده أخيراً: أنه ما حل قط قلب نذل وغد. فهذه الطائفة من الناس لا تعرف الحب، ولا ينبغي لها أن تدرك من شهده.

فالحب مواسم.. والمواسم في العرف الشعبي زمن يتحرك فيه المجتمع إلى غرض من أغراضه الدنيوية أو الدينية، تحده الفرحة والبهجة، تتلاقى فيه النفوس بما يبدد خاملها، ويذهب أحقادها وأضعفانها، ويبعث فيها من روح التجدد ما يجعل الزمن باسم الثغر طيب النفحات والنواسم.. إن ربط الناظم لثيمة الحب بالمواسم يحقق في النص جملة من المعاني التي يمكن قراءتها في ثوبها الشعبي وقد تزينت بالألوان والحلل، وأوسعت الصدور للجديد من العواطف، وكنست عنها البالي السذي خدره البلي، وأتلفه الخمول. إن الموسم حلقة بعث يستدير زمنها على الحياة، تجدد فيه الثوب والنفس. فلا يقهرها كل كل الزمن المتطاوّل، ولا نير التعاقب الممل، هذه الخصلة التي لا يعرفها النذل والوغد لاستدامة الحقد في نفسيهما، وتعشش الضغينة في سويداء قلبهما. إنها الصارفة التي تصد الباب في وجه رعشات المحبة المتسربة إلى القلب، الحاملة إليه رسالة الجمال.

ويكفي في أحوال المحب أن يكون موحداً، لا يشينه شرك ولا تعدد. فاكتفاء الناظم بهذه الحال دون غيرها من الأحوال، تعيب لوجه المعاناة التي سلفت الإشارة إليها قبلاً. وكان في النص مسكوناً عنه، تخبر عنه كلمة (يكفي) التي تضمير نص المعاناة والتضاد. فالناظم لا يريد أن يكرر نفسه مرة أخرى. إنه يطمئن إلى حدق القارئ، فيوكل إليه تتبع أحوال المحب من الأوصاف التي قدمها من قبل. ويريد الساعة أن يكون موحداً، بعيداً عن الشرك، لأن الحب لا يستقيم في عرفه مع الكفران، كما لم يستقم مع النذالة. إن المؤمن الموحد محب بطبعه، محب بسائر جوارحه. وصورة المحبوبة عنده تأخذ في معراجها علامة الدلالة على جمال الخالق، وجمال صنيعه. بذلك يكون الحب مرقاة للتدرج إلى أعلى مراتب المحبة، يكون فيها المحبوب معيناً على بلوغ الغاية القصوى من الحب.. حب الله عز وجل.

#### 4- مدارج المحبين، الطريقة والخطوات:

إن الكثافة التي يتسم بها النص، تحتم على القارئ أن يتوقف عند كل لفظة، وكان اللغة في الرجز، كما هي في الشعر عموماً، جرم مشحون بالدلالة التي لا يكفي معها ملامسة القشرة الباردة وحسب. وإنما السبيل لعالمها الخاص، وقد انتظمت في نسق يكسيها من المعاني ما لم يكن فيها أصالة. لذلك ترانا في الافتتاحية ما نزال نتدرج في عالم الثيمة باباً فباباً، وكأنه العالم الذي إن فتحنا فيه باباً ألفينا أبواباً أخرى وراءه، تستدعينا إلى فتحها تباعاً. غير أن الناظم لنا حقيقة جديدة في مسألة الحب. إنه اضطرار لا اختيار.

من قال أول الهوى اختيار  
فقل كذبت كله اضطرار  
وليس بعد الاضطرار عار

إنه التقرير الذي ينزع إلى جعل الحب حتمية لا يسلم منها أحد من الناس. بل هم مجبولون عليها فطرة. فإذا سيقوا إليها، كان لهم منها أحوال في غاية الغرابة والعجب، تكشف عن طريقتهم في التعامل مع أحببتهم. إنهم:

- إذا دنوا خافوا من الفراق.

- إذا نأوا حنوا إلى التلاق.

- أو ضحكوا فالدمع في الأماق.

والحاصل: فأعجب لحر ناشئ عن برد.

إنها الحال العامة التي تتنابهم جميعاً، في حلهم وترحالهم، في ظعنهم وإقامتهم. ولها من الخطوات ما يجعلها تتدرج هي الأخرى من الإقرار البسيط إلى الاختبار:

بث ← الإخبار بألم الوحشة والتفرق

شكوى ← إبداء ما شفى

عتاب ← إنه المحك للأحباب

فالتدرج من البث، إلى الشكوى، إلى العتاب، يفصح عن سلسلة من الخطوات التي يقطعها المحب في علاقته بالمحبيب، يكون مبتدأها البث، وكأنه إشعار للمحبيب بحب صاحبه. يجد فيه أخبار الألم واللوعة، والحرص على دوام القرب والذكر. أما الشكوى فأقوى من البث لأنها ستحمل إلى المحبوب لون الظلم الذي يعانیه المحب الذي لم يجد في حبه ما كان ينتظره من إشباع.. وقد تتجاوز الحبيب إلى الواقع الظالم الذي قهر الحب وحال دونه. أما العتاب فأبلغ من الشكوى لأنه يعين الحبيب ظالماً مستبداً، قاطعاً لأواصر الحب. لذلك كان العتاب محكاً للحب والحبيب في آن واحد.

إن الناظم وهو يهندس النص على هذا النحو، يكشف عن منطق داخلي للسرد. منطق تتحكم فيه الخبرة بأحوال المحبين عامة. تسعفه اللغة في إيجاد الألفاظ التي تناسب التدرج من حال إلى حال. وكأن اللغة قد وضعت لكل مدرج من المدرجات لفظه المناسب الذي يعبر عنه أصالة. والناظم إذ يخول اللغة إجراء هذا التحول بين الأحوال، يبث إلى القارئ رسالة الحب في تشعباتها المختلفة، فلا يغتر بحال واحدة، ولا يجعل البث كالشكوى، ولا العتاب كاللوم مثلاً. بل لكل مفردة من المفردات تفرداها الدلالي الذي يعطيها حق الإشارة المتميزة عن غيرها من الدلالات. وكأن الترادف الذي زعموا في اللغة لا يستقيم مع هذا الفهم الدقيق للأحوال التي تتطلب الفصل بينها فصلاً دقيقاً. ومنه كانت مهمة القاضي، وكانت صفاته، وكانت خبرته. خبرة لا تقع على مستوى الحكم الصرف، وإنما

تمتد إلى تصريف اللغة تصريفاً حانقاً يضع الكلمات في موطنها التي هي لها أصالة لا نيابة. وحقيقة ذلك كله في حقيقة الحب الذي يخط الحدود ويتأبى على النعوت والأوصاف:

لأن حب الشيء يعمي ويصم  
فكم تقي في الغرام قد أثم  
ويوقع الإنسان فسيما قد يصم  
وارتكب المحذور لما أن عصم  
إن الغرام لازم المتعدي

إن عدول الناظم عن لفظة الحب إلى كلمة الغرام، يحمل دلالة جديدة في هذا السياق. نتحسسه من قربها بالغرَم. فالغرَم هو التبعة التي تعلق بالمتنب إثر اقرار الذنب. وكان الغرام في بعض معانيه هذا الذنب الذي يجعل التقي يأنم، ويرتكب المحذور بعدما خاله الناس أنه قد عُصم من الزلل. وذكاء الناظم من نكاه اللغة التي حملت لفظ الغرام هذه الدلالة التي تسترشد موقف الناظم من المسألة كلها لذلك كانت صفات القاضي وخبرته من مستلزمات المهمة التي ستناط به في غضون السرد الآتي:

## 5- شروط القاضي العام والخبرة

يعدد الناظم صفات القاضي متخذاً من المظهر مدخلاً إلى الصفات الداخلية التي تجسدها الخبرة والعلم. فالقاضي عنده:

- شيخ ذو وقار.

- يمشي على مهل.

- عليه آثار الزهد.

أما خبرته فتتجلى في الأحوال التالية:

- مارس الأيام والليالي.

- خاض في الحرام والحلال.

- هام بالنساء والرجال.

- رق حتى صار كالخلل.

أما رأيه في نفسه، فالقاضي يقول: أنا..

-أخو الهوى، أنا أبوه

-بي يسود حين ينسبوه

-يرزموا باسمي فيطربوه

-فيعجبوا به ويعجبوه

الحاصل: عاد عظماً بالياً في جلد

الحاصل: لما يروا ما عنده، وعندي



أما أحواله في الهيام والغيبة، فهي:  
 -أهيم بالحسنا، وأهوى الحسناء.  
 -وأندب الربيع، وأبكي الثمنا  
 -تخالني من فرط سُوقِي غصنا  
 -مع الهوى إلى هناك وهنا.  
 وأحواله في الحضرة:

-إذا جرى ذكر النقي أنيب  
 -وإن دعا داعي الهوى أجيب.  
 -ماذا يرى القريب والرقيب.  
 -في مغرم ما فيه ما يريب.

الحاصل: إن الجمود من طباع الصلدا

إن صورة المتصوف التي تلتصق بالقاضي من خلال هذه الأوصاف تحيل القارئ على السياق التاريخي الذي كان يكتنف الناظم والذي أملى عليه هذا الضرب من الوصف الذي نعجب فيه من عدم التورع من خلط الذكورة بالأنوثة في مقام واحد. وكان الحسن والملاحة تحلان وحدهما الجمع بينهما. ثم إن التعبير الذي يتأرجح بين الحلال والحرام، والنساء والرجال، والميلان مع الهوى إلى هنا وهناك. يجعل القارئ الذي ينحط في أحوال المتصوفة في حيرة من أمره. لأن مثل هذه الأقوال لا يمكن حملها على ظاهر دلالتها، وإلا أوحى للقارئ بصورة الصوفي الذي يتذرع بالتصوف، وهو يحمل في طوية نفسه أخيب المشاعر، وأقبح السلوك. يقص الشعرائي في طبقاته كرامات سيده علي وحيش معقبا على ذكر كل كرامة بقوله: رضي الله عنه: "كان الشيخ رضي الله عنه يقيم عندنا في خان الخطأ، وكان كل من خرج، (أي بعد افتراء الجريمة الباغية) يقول له: فف، حتى أشفع فيك، قبل أن تخرج، فيشفع فيه" (13). الأمر الذي يحيل مثل هذه الصفات إلى قراءة تستكشف المعتقد الصوفي في باطنه، وتتحرى المراد الخفي وراء الجمع بين الحلال والحرام.



■ هوامش:

- (1) تاريخ آداب العرب مصطفى صانق الراجعي. ج3 ص: 29. دار الكتاب العربي بيروت ط1393.  
 1974/2م.  
 (2) م.س. ص: 28.  
 (3) ما الأنب؟ جان بول سارتر (ت) محمد غنيمي هلال. ص. 47. دار العودة بيروت.

- (4) النقد الفني جيروم ستولنيتر (ت) إبراهيم زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب ص:  
 (5) نسطل الدراسات الأسلوبية جوزيف ميشال شريم ص: 16. المؤسسة العربية للتوزيع والنشر. بيروت  
 (6) وجه الغلاف

- صيداء لبنان  
(11) المزوجة ص5  
(12) روضة المحبين ابن قيم الجوزية، ص:25. دار  
الجيل. بيروت (ت) عصام فارس الحرستاني،  
ومحمد يونس شغيب ط1413. 1993/51م.  
(13) هذه الصوفية عبد الرحمن الوكيل. ط1984 4  
ص: 68 دار الكتاب العربي بيروت.

(7) ص: 2 من الكتاب [قلنا: المقري هذا، بفتح الميم  
وتشديد القاف المفتوحة، نسبته إلى مقرة، من  
قري تلمسان غربي الجزائر اليوم، ولم يكن  
أندلسياً، خلافاً لمن يظنه كذلك. وهو صاحب  
الكتاب المشهور: "رفع الطيب... توفي سنة  
1041هـ - هيئة التحرير]

(8) المزوجة ص:2

(9) المزوجة ص:2

(10) المصباح المنير، الفيومي مادة ضرب. مطبعة



صدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

الأبارتيد الصهيوني

دراسة ..... حمد سعيد موعد

## أديرة القدس الشريف

عبد اللطيف خطاب<sup>(1)</sup>

### مقدمة

في تعريفات القدامى هو البيت الذي يتعبد فيه الرهبان، ويحددون مكانه قديماً **الدير** بأنه لا يكون في المصر الأعظم، أي في الحواضر، وإنما يكون في الصحارى، وقمم الجبال، أما إذا كان في المصر الأعظم أي في الحواضر فإنه يكون كنيسة أو بيعة.

قال الجوهري: دير النصارى أصله الواو أي دور وجمعه أديار.  
والديراني: صاحبه الذي يُنسبُ إليه، وهو نسب بالعربية على غير قياس.  
وقال أبو منصور "صاحبه الذي يسكنه ويُعمره ديراني وديّار"

وقال سلمة بن عاصم النحوي الكوفي عن أستاذه أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، يقال: دار وديار ودور، وفي الجمع القليل: أدور وأدور وديران ويقال: أدر، على القلب، ويقال: دَيْرٌ وديرة وأديار وديران، ودازة ودارات وأديرة وديرودور ودوران وأدوار وديوار وأديرة، هكذا على نسق.  
ويقول ياقوت الحموي في الدير لغة: وهذا يشعر بأن الدير من اللغات في الدار ولعله بعد تسمية الدار به خصص بالموضع الذي تسكنه الرهبان، فصار علماً عليه، والله أعلم بالصواب.

### تقدمة

يقول المؤرخ ابن البطريق إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) جلس في صحن كنيسة القيامة، ولما حضرته الصلاة أشار البطرك عليه أن يصلي في موضعه، فأبى عمر حتى لا يتخذ المسلمون الكنيسة مسجداً من بعده، وصلى خارج باحة الكنيسة.

(1) باحث من سورية.

## أول أسقف للقدس الشريف

إن أول أسقف للقدس الشريف هو يعقوب أحد تلاميذ السيد المسيح، وكان أن تقلد شؤون مسيحيي القدس سنة 34 للميلاد، وفي مجمع خلقدونية المسكوني 451م جعلت القدس بطريركة وكان أول بطريرك تولى المنصب يوفنالدوس (كان أسقفاً من 421 إلى 451م) وبطريركاً من (451-458م).

وكان بطريرك القدس ينتخب من أي من الجماعات التي تتكون المسيحية منها في فلسطين: العرب والأراميون واليونان وظل الأمر على هذه الحال حتى سنة 638م فرسم الحكام العرب أن يكون القائم على شؤون البطريركة عربي اللغة، وعند احتلال الفرنجة للقدس تبدل الحال إلى حيث مجيء السلطان صلاح الدين الأيوبي فأعيدت البطريركة إلى الأرثوذكس، وفي أيام البطريرك كيرلس 1840-1873م كانت الأملاك الواسعة التابعة للقبر المقدس تحت إشراف البطريركية.

## أديرة كنيسة القيامة

### دير الآبار الفرنسيين (اللاتين) في كنيسة القيامة (الفرنسيسكان)

يقع الدير شمالاً حيث كانت قديماً الدار البطريركية، وكان الرهبان حتى سنة 1870م يعيشون في دير مظلم، فتوصل فرنسيس يوسف الأول إمبراطور النمسا إلى الحصول على إذن لهم ببناء دير صغير أضيفت إليه طبقة جديدة سنة 1967، وينسب الرهبان الفرنسيون إلى القديس فرنسيس الأسيزي (1182-1226م) الذي نشأ وعاش في أمبريا من أعمال إيطاليا.

وكان قد جاء إلى القدس سنة 1219م وكان قبل ذلك بسنتين أي في عام 1217م قد أنشأ (مقاطعة الأرض المقدسة) وقد سميت اختصاراً باسم (حراسة) وأرسل أول رهبانية إلى البلاد المقدسة، وطلب من السلطان الملك الكامل الأيوبي أن يبقوا في الشرق ويزوروا القيامة، فظلوا بعد سقوط مملكة القدس اللاتينية يحرسون الأماكن المقدسة، وفي سنة 1333م سمح لهم السلطان الملك الناصر بسكن كنيسة القيامة وبعد ذلك بقليل أي سنة 1342م وافق البابا كليمنص السادس Clement vi ببراءة بابوية على وجود الفرنسيين هذا في الكنيسة على أن يكونوا حراس الأراضي المقدسة باسم العالم الكاثوليكي، ومع تقلب الأيام على كنيسة القيامة، وبعد أن صارت البلاد إلى الحكم العثماني 1516م بقي الفرنسيون في الكنيسة ورموها مرتين الأولى سنة 1555م والأخرى سنة 1719م.

### دير المخلص

أمر البابا كليمنص السادس لعام 1342م ببناء هذا الدير للرهبان الفرنسيين، وكان مركزه جبل صهيون لكنهم طردوا من هذا الدير عام 1551 وحصلوا على مكانهم الحالي أي دير المخلص في القدس.

## العراق العربي

عبد اللطيف خطاب

فرنسيسيات مريم الراهبات البيض 1909م: ولهن في القدس دير ومنزل للحجاج، وفي بيت لحم روضة أطفال ومنزل للاستقبال.

### دير القديس إبراهيم

عند ساحة القيامة شرقاً، بعد فتح الأتراك القسطنطينية 1453م جعل الاكليروس البيزنطي يتردد إلى الأراضي المقدسة، وبعد الفتح العثماني (1516م) بقليل صار على القدس بطريرك يوناني يدعى جرمانوس (1534-1579)، وهو الذي أسس "أخوية القبر المقدس" التي يعد أعضاؤها حراس الأراضي المقدسة باسم العالم الأرثوذكسي، اشترت بطريركية الروم الأرثوذكس في القدس دير القديس إبراهيم عام 1660م من الأحباش وأكملوه، وعثروا تحته نحو سنة 1690 على كنيسة قديمة تعرف بكنيسة الرسل.

ومنذ أيام البطريرك جرمانوس المذكور عمل الأرثوذكس اليونان على توسيع كنيسة القيامة، ولما دب الحريق فسي الكنيسة سنة 1808م توصلوا إلى الانفراد بترميم أكبر قسم منه بموجب مخططاتهم.

ولههم اليوم أكبر حصة فيها، ومنها محور الكنيسة المعروف بـ"تصف الدنيا"، وفي كل يوم يقيمون الصلاة هناك.

### دير الأرمن الأرثوذكس

يقع دير الأرمن الأرثوذكس في حارة الأرمن حول كنيسة القديس يعقوب الكبير، وهو بناء إفرنجي يرتقي إلى القرن الثاني عشر الميلادي وقد بُني نصف ذلك الدير في القرن السابع عشر الميلادي.

### دير الأقباط الأرثوذكس

ديرهم وكنيستهم الكبرى معروفان باسم دير وكنيسة القديس أنطونيوس، ويقومان خارج كنيسة القيامة بالقرب منها، حيث ترى بقايا واجهة الكنيسة التي شادتها هيلانة، وحيث كان دير قانوني القبر المقدس أيام الفرنجة، وقد بناها الأسقف باسيلوس الحادي عشر بعد سنة 1850م.

### دير السلطان وهو دير الرهبان الأحباش

وفي دير السلطان المجاور، على سطح كنيسة القديسة هيلانة في المكان الذي ترى فيه بقايا غرفة طعام قانوني القبر المقدس أيام الفرنجة، يقيم الرهبان الأحباش في مساكن بسيطة، ويصلون في كنيسة صغيرة ويقيمون هناك صلاة طويلة يوم سبت النور.

في دير السلطان بالقدس يسكن رهبان وراهبات الكنيسة الحبشية في أكواخ تقوم على سطح كنيسة القديسة هيلانة، وفي دير القدس القديمة وآخر بالقرب من الكاتدرائية التي بنيت في 1896-1904 ولهم دير بالقرب من نهر الأردن بني سنة 1934 وآخر على طريق القدس أريحا القديمة بعد العيزرية.

### دير القديس مرقس للسريان الأرثوذكس

يقم السريان الأرثوذكس الصلاة في معبد للأرمن يقوم في حنية القبر المقدس الغربية ولهم في القدس دير يدعى دير القديس مرقس جُددت كنيسته سنة 1940 وهي ترتقي إلى القرن الثاني عشر الميلادي.

وقد أجمعت ديارات كنيسة القيامة على ترميم كنيسة القيامة فبدأ العمل سنة 1960 وما زال العمل قائماً، وقد كشفت الحفريات التي أجريت لهذه المناسبة الحقيقية عن شتى الآثار التي كانت محتجبة هنا وهناك، ووفرت معرفة أفضل لتاريخ المكان ومراحله المتعاقبة، وعمل الترميم على أن تكون مختلف الأقسام أقرب ما تكون من صورتها الأصلية وأن تكون كنيسة القيامة جديرة حقاً بأقدس مكان مسيحي في العالم.

### دير البندكتيين

ينسب البندكتيون إلى القديس بندكتس Benedictus أو مبارك Benoit (480-547م)، والذي يعد "أبا رهبان الغرب" وأحد منظمي الحياة التقشفية في القرون الوسطى.

امتدت الأديار البندكتية إلى الشرق، وقد يكون البابا غريغوريوس (590-604م) أول من أقام ديراً بندكتياً في القدس مع مضافة للحجاج بالقرب من كنيسة القيامة، ثم أقام شارلمان ثلاثة أديار هناك، وفي القرن الحادي عشر الميلادي أقيمت ثلاثة أديار في جوار كنيسة القيامة، ومشفى للمرضى والفقراء، ومضافة للحجاج، ولعل أهم دير كان لهم في القدس هو دير سيدة يوشلفاط في جوار كنيسة قبر العذراء، وكان رهبانه يعنون بالهندسة وبالضيافة والزراعة، وكان لهم مشفى، وكان للراهبات البندكتيات دير في الصلاحية وآخر في العيزرية القريبة من القدس.

واليوم في القدس دير البندكتيين يقوم على جبل صهيون الحالي في بستان "النياحة" حيث بنيت كنيسة مريم العذراء ذكراً للأيام الأخيرة من حياتها.

وقد قدم المكان السلطان عبد الحميد لعل يوم الثاني إمبراطور ألمانية سنة 1898م فجعله هذا ملكاً للكاتوليك، فبنى الألمان الكاثوليك هناك في عام 1900م ديراً وكنيسة على اسم "رقاد العذراء" مستديرة على وفق فنون مختلطة من الهندسة.

وفي سنة 1906م سلم الدير والكنيسة إلى البندكتيين الألمان فزينوا الكنيسة بالفسيفساء، وجعلوا

منها مزاراً جذاباً، واشتهروا بالنشاط الأدبي والعلمي والهندسة والصناعة، وأقاموا متحفاً فلسطينياً. وفي الدير اليوم مركز للدراسات الكتابية ومركز مسكوني للبحث اللاهوتي ومنتدى للقاءات الطلاب، وهو مسؤول عن ملجأ العجزة. **بندكتيات سيدة الجلجلة:** (1896م) لهن على جبل الزيتون دير محصن وقيم. **بندكتيات أبو غوش:** (1977): لهن دير للصلاة.

### دير الكرمليت

تنسب الراهبات الكرمليات إلى الكرمل، وقد قامت بتجديد رهبانيتهم في القرن السادس عشر الميلادي القديسة الإسبانية تريزيا الأخييلية.

ولهن في فلسطين أربعة أديار أقيم أولها في القدس على جبل الزيتون جنوبي كنيسة الصعود قريباً من الموضع المعروف قديماً بكنيسة "اليونا" ويول هذا الاسم على جبل الزيتون في اليونانية. في هذا المكان مغارة خصها القدامى المسيحيون بأعظم إكرام لجلوس المسيح "في جبل الزيتون قبالة الهيكل" (مرقس 13: 3) في آخر أسبوع من حياته وتعليمه بعض تلاميذه هناك ما يتعلق بخراب أورشليم المقبل ونهاية العالم وما يفرضه ذلك على المؤمن من السهر.

وقد حدث هذه الذكرى بالقديسة هيلانة أم قسطنطين إلى أن تزين المكان بين سنتي 326 و333 م بكنيسة ثالثة فخمة إلى جانب كنيسة القيامة وكنيسة المهدي، وكانت هذه الكنيسة تشرف على مدينة القدس وتخلد صعود المسيح وتعاليمه.

وقد حولت المغارة فيها إلى كنيسة سفلى كان يدفن فيها أساقفة القدس، وتقلب التاريخ على الكنيسة فأقيم مكانها أيام الفرنجة (1152م) كنيسة أخرى لقبها الفرنجة بكنيسة "أبانا" ذكرى للصلاة الربية التي قد يكون المسيح علمها في هذا الموضع، ولكن هذه الكنيسة لم يكتب لها البقاء.

وفي عام 1868م اشترت المكان أميرة فرنسية وبنت فيه ديراً وكنيسة وكلتهما إلى الراهبات الكرمليات المحصنات (1874م) وألحقت بالكنيسة غرباً أروقة كتبت على جدرانها صلاة "أبانا الذي في السموات" بلغات متعددة.

وما بين عامي 1910-1911 كشفت الحفريات الأثرية على بقايا كنيسة "اليونا" والمغارة فبدئ ببناء كنيسة جديدة عليها تكون "مقدس السلام بين الشعوب والأمم".

هذا وفي كل يوم يشهد دير الكرمليت الحجاج القادمين إلى كنيسة الراهبات الكرمليات والآثار المجاورة ليشاركوا الراهبات صلاتهن اليومية من أجل العالم وليذكروا شأن الصلاة التي علمها المسيح يوماً لتلاميذه.

**الرهبان الكرمليون:** (1631م): لهم ديران في جبل الكرمل.





جهنم عند ملتقى الطرق بين القدس والطور وسلوان، وقمة الصعود وكنيسة سنتا مريم ودير الجليل وكنيسة الزيتون ونزل فيكتوريا.

### دير قمامه

يقول ياقوت الحموي في كتاب (الخزل والدال) إن هذا الدير يقع بأرض المقدس الشريف، وهو منسوب إلى امرأة نصرانية يقال لها قمامة وهي التي بنت الدير، وأقامت فيه مع رواهب لها، ولما ماتت دفنت فيه، وفي كتاب (مراصد الاطلاع) أن دير قمامه هو كنيسة للنصارى ببيت المقدس في وسط البلد، فيها قبة، تحتها قبر، يقولون: إن المسيح دفن فيه، ومنه قام، فلذلك تسميها النصارى القيامة.

### من أديار الأرثوذكس

وللروم الأرثوذكس في القدس 19 ديراً للرهبان منها دير مار إبراهيم المجاور لساحة كنيسة القيامة، ولهم في القدس أيضاً خمسة أديار للراهبات، وبالقرب من القدس، في بيت عنيا، دير آخر للراهبات.

ولهم في غير القدس 23 ديراً للرهبان تخلد ذكرى بعض الديار القديمة ومن أهمها:

دير مار ثيودوسيوس، ودير مار سابا، ودير القديس جاورجيوس كورزيا، وجميعها بين جبال الخليل والبحر الميت، ثم دير مار الياس على طريق القدس بيت لحم، ودير قرنطل المطل على أريحا.

### من أديار الكنيسة القبطية

إن مركز الرهبان الأقباط دير الأنبا أنطونيوس القائم في القدس والمعروف بالدير الكبير حيث أسقف الأقباط، ولهم أديار في القدس، ولهم دير كبير في يافا ودير أنش عند نهر الأردن 1946-1956، وهناك بعض الراهبات القبطيات في دير السيدة العذراء قرب باب الخليل في القدس.

### ديارات الروس

تسكن الراهبات الروسيات في الدير القائم على جبل الزيتون منذ سنة 1907 والدير القائم عند كنيسة مريم المجدلية التي بنيت سنة 1877 في الجسمانية ودير بيت عنيا (العيزرية) حيث مدرسة وعيادة منذ سنة 1933، ومنهم من يسكن عند دير عين كارم الذي يعود تاريخه إلى سنة 1871. دير الكنيسة الرومانية: في القدس يقيم فيه راهب وبعض الراهبات.

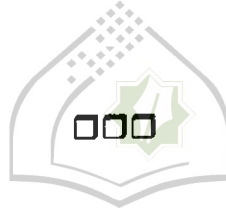
## خاتمة

يهدف هذا البحث المتواضع إلى تأكيد النظرة المتسامحة لمجتمع مهد الرسائل الذي نحيا بين ظهرانيه والذي نؤلف لحمته وسداه، من أي دين كنا، وعلى أي مشرب ننهل منه بعيداً عن أي تخرصات أو تشنجات أصولية، فالراهب المتسك الذي يفيء إلى دير، وإنما يفيء إلى أرض المحبة، أرض هذا الدير.

• كاتب سوري

### ■ ثبت المصادر:

- 1- الخزل والدأل- بين النور والديارات والديرة ياقوت الحموي- (توفي 626هـ)- سلسلة إحياء التراث العربي- تحقيق: يحيى زكريا عبارة ومحمد أنيب جمران- وزارة الثقافة السورية دمشق 1998- 2- الموسوعة الفلسطينية.



## صدر

عن منشور لند اتحاد الكتاب العرب

لو كنت حصاناً

شعر للأطفال.....أصف عبدالله

## المستشرق لويس ماسينيون وما له وما عليه

عبد الرزاق الأصغر<sup>(1)</sup>

### مقدمة :

البحث يتناول السيرة الذاتية، والنشاط العلمي والديني لعالم فرنسي مستشرق هو هذا لويس ماسينيون. وهي مستقاة باختصار من كتاب عنوانه: "لويس ماسينيون والاسلام". قام بتأليفه الكاتب الفرنسي بيير روكالف *PIERRE ROCALVE*، ونشره المعهد الفرنسي في دمشق سنة 1993م.

لويس ماسينيون (1883-1962) LOUIS MASSIGNON

وُلد لويس ماسينيون عام 1883م في بلدة نوجنت المارن<sup>(2)</sup> بفرنسا، لأسرة ذات مستوى ثقافي مرموق. وتعاون، وهو في الرابعة عشرة من عمره مع بعض أصدقائه في المدرسة الثانوية، على إصدار مجلة صغيرة سمّوها "رحلة فرنسا". وارتحل مع والديه إلى ألمانيا والنمسا وإيطاليا والجزائر. وفي عام 1901 نال شهادة البكالوريا- فرح الآداب والرياضيات، ثم نال شهادة إجازة في الآداب فيما بعد.

أدى خدمته العسكرية في مدينة روان بين عامي 1902-1903، ثم زار الجزائر والمغرب وتابع دراسته العالية في التاريخ في معهدي الدراسات العليا وكوليج دو فرانس ومدرسة اللغات الشرقية. وشارك لأول مرة في مؤتمر المستشرقين الذي انعقد في الجزائر عام 1906. حيث التقى بغولد زيهر، ومائير لامبير وغيرهما. ودرّس اللغة العربية، الفصحى واللغة العامية، وأصبح عضواً في المعهد الفرنسي للأثار الشرقية في القاهرة. ثم أخذ ينتقل بين البلاد العربية فزار البصرة والمحمّرة وبغداد، حيث قام ببعض المهمات لصالح دولته، والتقى عدداً من الباحثين مثل محمود

<sup>(1)</sup> باحث من سورية.

<sup>(2)</sup> NOGENT - SUR - MARNE.

شكري، ورؤوف الجادرسي، ومحمد جلبي، وحمد بك مدير الآثار العراقية. وفي عام 1908 شارك في أعمال المؤتمر العالمي للمستشرقين في كوينهاغن، ثم زار القسطنطينية وبدأ دراساته حول الحلاج.

وفي مصر عُيِّنَ عضواً في المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية بالقاهرة. واكتسب صداقة حسين وصفي، ورشيد رضا، وعلي بهجت، ثم سافر إلى بريطانيا حيث نشر في بعض المجلات أولى كتاباته عن الحلاج والحلاجية.

وفي عام 1912 شارك في مؤتمر المستشرقين في أثينا، والمؤتمر الرابع للتاريخ والديانات في لندن. وفي عام 1914 تزوج وقضى مع عروسه شهر الزفاف في صحراء الجزائر وبسكرة وتوغرت. ثم تطوع، أثناء الحرب العالمية الأولى، في الجيش الفرنسي، ليعمل مترجماً برتبة مرشح ضابط وأُرسل إلى الدردنيل. وقام بمهام عديدة للجيش ووزارة الخارجية ومنح وسام صليب الحرب.

وفي عام 1916 شارك في أعمال اللجنة الفرنسية في اتفاقية سايكس بيكو في إنجلترا. ثم عاد إلى مصر حيث قام في بورسعيد والقاهرة وجدة بمهام سياسية لصالح الخلفاء، والتقى اللبني وكلايتون رئيس المكتب العربي والشريف حسين والأمير فيصل ولورانس وعبد الله فيلبي وحاييم وايزمن. وقضى عدة شهور في القدس، وهي تحت الاحتلال البريطاني. ثم شارك في إعداد اتفاقية كليمنصو-فيصل عام 1918.

وعاد بعد انتهاء الحرب إلى أعماله العلمية وبحوثه ومحاضراته في مراكز البحث وفي العواصم والجامعات في البلاد العربية وتركيا وإيران والهند والبلاد الأوربية؛ فكان دائم التنقل والتجوال لا يهدأ ولا يقرّ في مكان. وقد تنقل بين هذه البلاد مراراً كثيرة وهو يبحث عن المخطوطات والمصادر ويقابل العلماء. وفي الوقت نفسه يقدم خدماته ومشورته للدول المحتلة فيما يخص الإسلام والشعوب الإسلامية والعرب.

وفي عام 1924 انتخب عضواً في الجمعية الآسيوية الملكية في لندن، وفي أكاديمية العلوم السوفيتية. وفي عام 1928 بُعث مرة أخرى إلى الشرق لأجل دراسة تطور الأوساط المسلمة في فلسطين والعراق وسورية، وتطور الدراسات العليا فيها والتنظيمات الحرفية والعمالية. وكان دؤوباً في البحث عن مصادر جديدة عن الحلاج. وفي عام 1930 زار قبر الحلاج ببغداد وقبر ابن باكوية الشيرازي في طهران ومدينة البيضاء مسقط رأس الحلاج. وشارك في محاولات تبني الأحرف اللاتينية عند العرب والفرس كما هو الأمر في تركيا.

وفي عام 1933 عُيِّنَ عضواً في مجمع فواد الأول للغة العربية بالقاهرة. وفي عام 1934 شارك مع ماري كحيل في دراسة جماعة "البذكية" في دمياط، وهي جماعة دينية كانت تحاول التوفيق بين الإسلام والمسيحية في التقائهما بالإبراهيمية. وزار مرة ثانية -بل مراراً عديدة- قبر الحلاج وقبر سلمان الفارسي وكربلاء والنجف والكوفة وبيروت ودمشق واسطنبول. وفي اللاتينية...

التقى بالشيخ سليمان الأحمد، واستفاد منه كثيراً من المعلومات في دراسته لطائفة النصيرية.

وفي عام 1938 زار المنصورة ودار ابن لقمان وعواصم عربية عديدة وتركيا. وشارك في مؤتمر المستشرقين الألمان، حيث ألقى بحثاً عن الشيعة المتطرفين في نهاية القرن الثالث الهجري، كما شارك في المؤتمر العشرين للمستشرقين في بلجيكا.

وحينما نشبت الحرب العالمية الثانية عاد فوضع نفسه تحت تصرف الجيش الفرنسي، فرافق الجنرال ويغاند، وحضر معه حفلة زفاف شاه إيران بأخت الملك فاروق. وخدم في الأركان العامة برتبة رئيس كتبية العاملين في قسم ما وراء البحار، ثم معاوناً لجيروود وزير الإعلام.

وانتخب عضواً في الأكاديمية الإيرانية. وفي فرنسا اعتقله الألمان مدة ثم أطلق سراحه. وعاد إلى بلاد الشرق ليلقي محاضراته. وفي أثناء الحرب التقى هاشم الأتاسي وشكري القوتلي وسعد الله الجابري وفخري البارودي وأحمد الشراياتي. وزار أفغانستان، وعين عضواً في الأكاديمية الأفغانية. ثم سافر إلى الهند وزار جامعاتها ومعاهدها الإسلامية، كما زار قبر المسيح المزيق هناك. والتقى نهرو ومنع من زيارة غاندي في السجن، ورفض زيارة محمد علي جناح الزعيم الانفصالي.

وبانتهاء الحرب الثانية عاد إلى نشاطه الاستشراقي ومحاضراته ودراساته. وعين رئيساً لهيئة امتحانات الأوغريغاسيون في الدراسات العربية وبقي فيها عشر سنوات.. وفي عام 1947 هاجمته الصحافة المصرية متهمه إياه بأنه صديق العرب والمسلمين المزيق.

وباشتعال حرب فلسطين وخروج الفلسطينيين وإعلان دولة إسرائيل صار له مجال جديد للعمل والمهمات؛ فكثرت زيارته لفلسطين ولا سيما القدس والخليل وبيت لحم. وأدى خدمات للدولة الفرنسية وقدم تقارير عن مهماته لوزارة الخارجية. وظهر متعاطفاً مع العرب من الناحية الإنسانية وزار مخيمات اللاجئين الفلسطينيين. وكما أبدى إعجابه بغاندي ومؤازرته له، كما أزر نضال الشعب في المغرب لإعادة السلطان إلى العرش. وشارك في باريس في الصلاة على الضحايا المسلمين الذين قتلوا في إحدى التظاهرات، وتآزر مع سارتر وموريك للمطالبة بإنصاف الشعوب المستعمرة والدعوة إلى السلام. وفي إحدى التظاهرات تلقى ضربة على عينه أفقدته بصرها وذلك عام 1957.

سافر في عام 1952 إلى الولايات المتحدة وكندا، وألقى هناك عدداً من المحاضرات. وحضر المؤتمر الثاني عشر للمستشرقين الألمان، وصار رئيساً لجمعية أصدقاء غاندي، ورئيساً لجمعية العفو عن السجناء السياسيين عبر البحار. ثم تقاعد من العمل في الجامعة وكوليج دو فرانس، وسافر إلى الشرق متفرغاً لدراساته الاستشراقية، فزار مدغشقر ونيروبي وأوغندا ثم مصر والجزائر. وفي عام 1956 منحه الملك محمد الخامس الوسام العلوي.

وفي عام 1958 زار الجنرال ديغول رئيس الجمهورية الفرنسية، كما زار المهدي بن بركة في سجنه. ثم أعاد الكرة إلى مصر وبيروت والقدس والخليل ودمشق مالياً بحوثه ومنشوراته ومحاضراته.

وتوفي في باريس في 62/10/13 إثر نوبة قلبية، وقد شارف الثمانين من العمر.

ومن خلال ما تقدم تجلّى لنا من ماسينيون وجهان من أنشطته، الوجه السياسي المسخر للدولة، والوجه الاستشراقي في محاولاته الكشف والدراسة لكثير من جوانب التراث العربي والإسلامي.

وثمة وجبة ثالث لماسينيون هو الوجه الديني، الذي لزمه طوال حياته، وبذل لأجله كثيراً من الفعاليات. فهو قبل كل شيء رجل دين كاثوليكي يحاول، بشكل ما، وعن طريق دراساته الموجهة إلى الدين الإسلامي، أن يقدم خدمةً للكنيسة الكاثوليكية، فقد كان مؤازراً لمؤسسة شارل فوكو في مونتارتر، وهي مؤسسة تبشيرية، وألقى محاضرة عن فوكو بعد وفاته، وعن موقع مؤسسته من القضية الإسلامية، وذلك في مراكز الدراسات بسان لويس وبحضور عدد من الكرادلة.

وكان مؤازراً لجماعة القلبين الأقدسين الكاثوليكية التبشيرية، كما كان دائم المشاركة في المؤتمر العالمي للمؤمنين، ومحرراً في مجلة "الإله الحي"، وعضواً دائماً في مؤتمرات تاريخ الأديان. وله محاضرات في "الإيمان بالمسيح وعالم اليوم" في جمهور المتقنين الكاثوليك. وشارك في تأليف هيئة التعاون المسيحي الإسلامي، وترأس هيئة حج الصداقة المسيحية الإسلامية في لندن. ورسم أسقفاً في القاهرة، فكان يحرص على حضور القداسات، وإحياء ليالي العبادة، وممارسة الصوم مع غيره مؤازرة لبعض القضايا.

وقد بذل جانباً من جهوده لدراسة ظاهرة "أهل الكهف"، التي وردت عند المسيحيين والمسلمين وتجلياتها الإيقونية ودلالاتها الدينية.

وكان لهذا الوجه الديني من فعالياته ونشاطاته تأثير في مؤلفاته ومنهجه. فمن خلال اطلاعه الواسع على التراث الإسلامي، ومعرفته العميقة والشاملة للمجتمع العربي والبلاد الإسلامية، وصدقاته مع شخصيات دينية وعلمية في الشرق، كان يحاول دوماً انتقريب بين الإسلام والمسيحية. ويبحث عن نقاط اللقاء والتشابه والتأثير ليصل إلى جو من التعاون والتعارف والتحاب بين أهل الديانتين... ولنا أن نتساءل هل كانت جهوده موجهة بالدرجة العظمى إلى خطاب المسلمين؟ وهل كانت أعماله تنصب في خدمة التسويغ الاستعماري وقبول الحضارة الأوربية المسيحية في عالم الإسلام الشديد الحذر والارتياب؟. وهل أثرت جهوده الدينية هذه على منهجه العلمية وموضوعيته وحياده؟ في الحقيقة انتقدت الأوساط العلمية الاستشراقية منهجه هذا، كما شكك كثير من الدارسين والمتقنين العرب في مصداقيته، ولا سيما حين كانوا ينظرون إلى خدماته الرسمية في الجيش الفرنسي ووزارة الخارجية، ودخوله في ميادين السياسة الغربية في الشرق العربي والإسلامي، وإن كان يحاول دوماً إظهار الصداقة للعرب والمسلمين..

ومن نتائج محاولاته هذه توصل إلى إلقاء الضوء على الديانة الإبراهيمية، فمحمد (ص) ينتمي إلى إسماعيل وإبراهيم، ويقرّ بإسلام إبراهيم وحنيفيته، ويعلن بصراحة أن الإسلام ملة الأب إبراهيم، ويعطي مجالاً كبيراً للإبراهيمية في عقائده وشعائره.

ومن جهة ثانية راح ماسينيون يبحث في النصوص الإسلامية، والعقائد والطقوس والأدعية

والخرافات، عن قاسم مشترك بين المسيحية والإسلام. ووجد ذلك في التصوف الإسلامي والحلاج والفرق الشيعية المتطرفة. وكما حاول المقاربة بين مزيم وفاطمة (في منظور بعض الفرق)، كما بحث عن تأثير الأفلاطونية الحديثة والتوراة والإنجيل في الفلسفة والتصوف الإسلاميين. وركز جهوده على قصة أهل الكهف، لإثبات مفهوم البعث من الموت والعودة إلى الحياة، أي مفهوم القيامة المسيحية. وألقى الضوء على سلمان الفارسي، الذي كان مسيحياً قبل إسلامه، وكان في خدمة بعض الكهنة المسيحيين. وأصبح له دور هام بعد إسلامه حتى لقد شهد الرسول له بأنه من آل البيت، ثم تمتع بتقديس خاص عند الشيعة.

أما جماعة (البديلة) التي أسسها في دمياط، ثم أصبح لها بعض الفروع، فقد تركزت جهودها على استيعاب مسيحيين ومسلمين في إطار التوفيق الإبراهيمي. وكانت لها اجتماعات وأنشطة ثقافية ودينية تجمع بين ما هو مسيحي وما هو إسلامي. وفي كل اجتماع كانت تتلى بعض سور القرآن الكريم ولا سيما سورة مريم وآل عمران والكهف والفاحة. وقد ظلت علاقته بهذه الجماعة وثيقة طوال حياته، وكان يوالي مراسلتها حتى لقد بلغت رسائله إليها أربع عشرة رسالة.

ولنلاحظ اختياره دمياط مقراً لها وزيارته دار ابن لقمان في المنصورة التي سجن فيها لويس التاسع إثر فشل حملته الصليبية على مصر.

### من مؤلفات ماسينيون:

#### أ- الكتب:

- 1- مهمة في ما بين النهرين، مجلدان، مركز الدراسات العربية والشرقية في القاهرة.
- 2- بحث في الأصول اللغوية لمصطلحات التصوف الإسلامي.
- 3- مختارات من نصوص غير منشورة تخص تاريخ التصوف في بلاد الشام. (غوتتر/ 266ص)
- 4- هجرة إسماعيل.
- 5- حولية العالم الإسلامي؛ بالاشتراك مع ف. مونتيي P. U. F.
- 6- أخبار الحلاج.
- 7- الطواسين.
- 8- ديوان الحلاج.
- 9- عذاب الحلاج، المتصوف الشهيد في الإسلام (Passion). في أربعة مجلدات.
- 10- دروس في تاريخ المصطلحات الفلسفية العربية- القاهرة.

### ب- المقالات والمحاضرات:

كتب ماسينيون ونشر عدداً كبيراً من المقالات وألقى عدداً كبيراً من المحاضرات، ولو جمعت لجاعت في مجلدات.

ونقتصر فيما يلي على ذكر بعض ما يتعلق منها بالدراسات الإسلامية:

- 1- المغرب والغزو العربي.
- 2- الطريق إلى فاس.
- 3- المغرب في أوائل القرن السادس عشر حسب رؤية ليون الأفريقي.
- 4- قبور الأولياء في بغداد.
- 5- المكتبة الإسلامية في بندر بوشير.
- 6- غوته والإسلام.
- 7- لهجة بغداد العامية.
- 8- تاريخ المذاهب الفلسفية العربية.
- 9- زمن تأليف رسائل إخوان الصفا.
- 10- النصرانية في سورية، أصولهم وتوزع عشائريهم.
- 11- تأملات قرآنية وأصول المصطلح الصوفي.
- 12- الصهيونية والإسلام

### ماسينيون والإسلام:

لما عرف ماسينيون الإسلام تأثر به أشد التأثر، فقد اقتنع برسائله كما اقتنع برسالة المسيحية، واعتقد صحته دون أن يصبح مسلماً. آمن بأن الإسلام دين سماوي، وأن محمداً نبياً والقرآن كتاب إلهي أوحاه الله إليه بوساطة جبريل. وأنه دين الفطرة والبساطة ودين التأمل في الطبيعة والخلق وتوحيد الإله، وأنه كاف لكل حاجات الإنسان. وأنه ليس ديناً جديداً بل مكمل لما سبقه من الأديان التوحيدية، فهو دين إبراهيم حنيفاً مسلماً ودين كل الأنبياء. وكلمة الإسلام -بمعنى الانقياد والطاعة- تنطبق على كل الأديان السماوية، وكلمة مسلم تنطبق على كل الأنبياء. وإبراهيم أبو الأنبياء وإمامهم والله إله الجميع، وإبراهيم منزلة خاصة في الإسلام؛ فمحمد من السلالة الإبراهيمية شأنه في ذلك شأن كل القسبانل المستعربة، وإسماعيل هو الولد الأكبر لإبراهيم والذي حرم من خلافة والده، وأقصى مع والدته هاجر إلى مكة لحكمة يعلمها الله. وحين أودع إبراهيم أسرته في مكة أقام بيتاً لله ودعا ربه ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك، وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم، ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾. (البقرة 129).



ودعا إبراهيم بأدعية أخرى، واستجاب الله دعاءه برسالة محمد إلى العرب، الفرع الإبراهيمي المُبتعد المهاجر المحروم من النعمة، الذين يسميهم ماسينيون الإسماعيليين، ويسمي دين الإسلام الإبراهيمية ومع ذلك فهو دين عالمي، وليس ديناً محلياً خاصاً كاليهودية. والمؤمنون أمة واحدة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ (أنبياء 92). وكلهم يؤمنون بالميثاق الذي أخذه الله على البشر وبالدينونة.

والمسلمون يؤمنون بالمسيح، ورسالة وقداصة وطهارة مريم العذراء، وعودة المسيح يوم الدينونة ولقائه مع المهدي.

والقرآن واحدٌ موحدٌ، يبرئ مريم وابنها من الإثم ومن الشيطان الرجيم. ومحمد نبيٌ صادق أمين وهو المُبشِّرُ به، وهو خاتم الأنبياء، وليس بعده إلا الأولياء والمقرَّبون.

ولم يقل محمدٌ عن نفسه شيئاً سوى أنه عبدٌ مُرسَلٌ يُوحى إليه، اقترب من الحظيرة الإلهية وبقي عند الأعتاب، فلم يدع الاتحاد والحلول، بينما تجاوزها الحلاج فتجاوز بذلك الحدود المشروعة فقتل بسيف الشريعة وصلب...

ويرى ماسينيون أن محمداً هاجر في سبيل الله، كما هاجر من قبل إبراهيم وزوجهُ هاجر وابنه إسماعيل.

حمل ماسينيون على عاتقه قضية التقريب بين الإسلام والمسيحية، وهو الوحيد في ذلك بين المستشرقين المسيحيين. وجمع بين مسيحيته العميقة كرجل دين وبين تقديره للإسلام، ووجد في دراسة التصوف الإسلامي خير طريق لاكتشاف التقارب والتشابه بين الدينين. كما وجد أن إبراز شخصية الحلاج الصوفي المسلم الشهيد خير ما يؤصل المسيحية في الإسلام.

وكلُّ المستشرقين درسوا التصوف الإسلامي من الخارج، أما ماسينيون فقد درسه من الداخل أي من خلال تجربته المسيحية- الإسلامية وقناعاته الخاصة وتعاطفه مع الحلاج القائل بوحدة اليهود، وأول من قال في الإسلام: "أنا الحق". وهذا ما سماه به إلى أعلى مستويات القداسة والولاية ثم ختم حياته بالشهادة.

إن ماسينيون رأى في الحلاج شبيهاً له، كرجل مسيحي له تجربته الصوفية التي وجد فيها ذاته وتعاطف من خلالها مع البشرية المعذبة، كما فعل الحلاج الذي وصل إلى الحقيقة بطريقة المجاهدة النفسية والفناء.

وهكذا يقرر ماسينيون أن التصوف مجاهدة ومعاناة واستبطان قيل كل شيء. وهو يوافق المستشرق مرغوليوث MARGOLIOUTH بأن في القرآن أسساً صالحة لمنهج صوفي أصيل، بعيد عن التأثيرات الأجنبية.

وهذا لا يمنع وصول أصداء خارجية تركت بعض تأثيراتها في التصوف الإسلامي جاءت من صوب الشرق الهندوسي والأفلاطونية الحديثة. بل إن ماسينيون يرى أن هذه الأصداء أبعدت

التصوف الإسلامي عن متناول الجماهير المسلمة ولا سيما حين نادى ابن عربي بوحدة الوجود. أما تجربة ماسينيون الصوفية فكانت جمعاً بين روحانية القديسين المسيحيين والأولياء المسلمين في منهج التضحية وتحمل الآلام (والحلاج مثال لذلك) وما عُرف عند المسلمين بالأبدال الذين هم أعمدة الكون يحجبون عن البشر سطوة غضب الإله... إن هذا اللقاء بين البشري والإلهي، الذي هو لقاء بين شاهد الآن وشاهد التوام هو نقطة اللقاء العظمى بين المسيحية والإسلام التي اكتشفها ماسينيون!

وقد انتقد ماسينيون بأنه أخذ معطياته من الإسلام السنّي ومصادره، وأهمّل في دراساته المصادر الشيعية، ولكن هذا غلط وتجن.

فنحن نعلم أنه أتقن اللغة الفارسية وحاضر بها وتواترت، زيارته لإيران ولقاؤه أكابر علمائها الدينيين. واعتمد على مؤلفين شيعيين كالقلي والشيرازي، ودرّس النصيرية في سورية وكتب عنها، وبحث في الغنوصية الإسلامية أي العرفان لدى الشيعة.

كما أورد آراء الشيعة في الحلاج وساق على تقدسهم إياه آراء علمائهم كالطوسي، وملاً شدرة شيرازي، كما وجد أن فرق البابية والبهائية واليزيدية يقصدونه أيضاً.

وركز جهوده على السيدة فاطمة، التي كثيراً ما قورنت في الإسلام بالسيدة العذراء، وعلى قصة المبالهة التي جرت مع نصاري نجران في المدينة بحضور السيدة فاطمة وعليّ والحسن والحسين.

وأبرز ما يسمى في الصوفية الإسلامية بالأبدال، كما أبرز دور عليّ وفاطمة وسلمان الفارسي في الإسلام والشيعة ومن المعلوم أن سلمان يمثل الثقافة المسيحية، لأنه كان قبل إسلامه يلازم الزهبان ويتلقى عنهم، ثم ذهب ليبحث عن الحقيقة والنبي الجديد... وقربه النبي حتى عدّه من آل البيت.

ويعرّج ماسينيون على قضية خروج المهديّ التي يؤمن بها المسلمون جميعاً، ويرى فيها مثيلاً لعودة المسيح المعترف بها أيضاً في الإسلام، ويلتقي المسيح بالمهدي، ويعمّ العدل والسلام جميع البشر... وعند الشيعة أن الخضر وأهل الكهف السبعة سيعودون على مقدمة جيش المهدي فيدخلون القدس وملتقون السيد المسيح!! ويستعين ماسينيون في إثباته إمكان البعث والقيامة، بأمثلة موسى والخضر وإيليا والمهديّ والمسيح وأهل الكهف، وهذه كلها معطيات إسلامية سنّية وشيعية ومعطيات مسيحية.

ولكن هذا كله لا يخرج بقناعات ماسينيون عن الخطّ السنّي.

فهو يؤمن بأن الإسلام شريعة وروح، لا يلغي أحدهما الآخر وهو طريقة وحقيقة، لا غنى لإحدهما عن الأخرى. ويرى أنّ القرآن والحديث هما مصدران التصوف الإسلامي، وأن التصوف سنّي، عربيّ، سامي، أي إنه أصيل وليس بحاجة إلى التأثيرات الأجنبية. إن ماسينيون مع أمة الإسلام الواحدة، ومع الإجماع والسنة، وإنما كان ميله إلى الدراسات الشيعية بمقدار ما تخدم لديه

أطروحة التقارب العقائدي بين الإسلام والمسيحية.

## ماسينيون ودراساته في الميزان:

لقد كانت لماسينيون مهمتان: الأولى تنمية المفاهيم المسيحية بين المسلمين، والثانية تغيير نظرة المسيحيين إلى الإسلام، وبهذا يتم التقارب بين الجانبين. ولذلك كان كثيراً ما يشارك في احتفالات المسلمين كليلة القدر، وقد يشارك في صوم رمضان ويجعل تلاوة سورة من القرآن ركناً معتاداً في اجتماعات "البدلية" التي تضم مسلمين ومسيحيين.

ولننتقل الآن إلى بيان موقف الآخرين من أعمال ماسينيون:

لقد كان طلابه يدهشون لسعة إطلاعه وكثرة مصادره وغزارة ما يورده من الأسماء، فكانوا بين مبهور معجب وبين متشكك حذر.

أما العلماء فقد أخذوا عليه مأخذ عديدة منها: 1- جمعه بين السياسة والدين والدراسة العلمية. 2- وتسخير العلم والبحث لغايات غير علمية. 3- سطحية نظريته، وبعده عن التحليل، ووقوعه في أخطاء عديدة بسبب التسرع.

وانتقدته زميله هاملتون جب GIBB HAMILTON بأن من الصعب وضع خط فاصل بين دقته العلمية وبين اتجاهاته الشخصية وحماسه الذاتية، فقد رفع الحلاج إلى حد نصرنته.

وانتقدته إدوار سعيد في تنظيراته وتعميماته الرعناء، ومجافاته التفسير والتحليل حتى غدت بحوثه ركاباً بلا روح، وبأن الزمن تجاوزه لأن العالم الإسلامي يتقدم ويتطور باتجاه العلمانية والتكنولوجيا. وكان عليه أن يساعده على تجاوز جمود الماضي إلى الحداثة المادية الغربية بدلاً من الحفاظ على القيم التقليدية.

وانتقدته عمر فروخ والشيخ الإبراهيمي في خلطه بين التصوف والسياسة، وعدّه بعض العرب والمسلمين طابوراً خامساً للاستعمار.

وانتقدته دنيز ماسون D.MASSON وجاك بيرك J.BERQUE في استنتاجاته المتعلقة بفاطمة وسلمان وأهل الكهف.

ورماه علماء الأزهر بعدم فهم الإسلام، واعترضوا على كثير من آرائه، لأن هنالك فرقاً بين الشريعة والتصوف، وأن كثيراً من أشكال التصوف ليس إسلامياً، ورأوا في "البدلية" و"دار السلام" وجهين استعماريين.

وانتقد بالتركيز على معطيات أهل السنة وإهماله المعطيات الشيعية، وتركيزه جهوده في التصوف على الحلاج وإهماله من سواه، ولا سيما ابن عربي صاحب وحدة الوجود.

ورفض المسيحيون الكرمليون والدومينيكان أطروحته حول القرآن والنبوة والوحي.

وانتقد في أنه كان خادماً للسياسة الاستعمارية والسلطات الحاكمة ولا سيما في مراحل الأولى.

وأنه أراد من خلال الحلاج أن يجنر في الإسلام ما ليس منه.

وأخيراً لم يكثر الث الفاتيكان بمنهاجه ولا بنتائج بحوثه، ولكنه ترك له المجال لمتابعة مسيرته واكتفى بالاحتجاج على (البديلة) رسمياً، وطالبه بتقديم إيضاحات عنها.

ولكن هل كانت له إجابيات؟

الجواب نعم. فقد ألقى أضواء كثيرة على جوانب من التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية وشجع كثيرين من رجال الدين على القيام بدراسات إسلامية. ودعا إلى المقاربة بين الديانتين العظيمتين، واعتراف كل منهما بالأخرى، والتعاون في سبيل خير الإنسان. ولا يخفى أن هذه الناحية لها الآن حضور على الساحة الإسلامية المسيحية.

وشجع على دراسة التصوف الإسلامي، وسدّ فراغاً في الدراسات المغربية، وتأثر بروحانيته وإيمانه أساتذة جامعيون ودارسون عديدون. وكان له إشعاع خاص في إيران والأوساط الشيعية والأفغانية التقدمية.

وكان له في نطاق السياسة مواقف إيجابية عديدة، مثل دفاعه عن الإسلام والمسلمين والمضطهدين والمحرومين. وقد بيّن خطأ الغرب، ولا سيما فرنسا وإنجلترا، في ازدياد بلاد الشرق الأوسط وشعوبها وطالبهم بالعدل.

وانصرت حرة الجزائر، وعودة الشرعية إلى المغرب، والحركة الغاندية الداعية إلى استقلال الهند.

وتعاطف مع الفلسطينيين واللجائن العرب، ودعا إلى حل سلمي عادل وأدان الصهيونية، وأكد أن سورية هي المفتاح لحل مشاكل المنطقة بسبب دورها القيادي القومي. وقاوم محاولات الفرنسية واستلاب الشعوب، ومحو اللغة والتراث والتقاليد والدين في شمالي إفريقيا. وتعاطف مع السجناء السياسيين والفقراء والمظلومين في كل مكان، وأدان أساليب العنف والكرهية.

وقد جمع سيد حسين ناصر كل الانتقادات التي وجهت إليه وردّ عليها، وذلك في مقالة له بمناسبة "مرور مائة عام على ولادة ماسينيون" وعنوانها: حضور ماسينيون .

وختاماً، يتبين لنا مما سبق أن ماسينيون كان يبدو أحياناً ببيئة العالم وأحياناً ببيئة رجل الدين وأحياناً في شكل السياسي ويخلط بين هذه الوجود. ومن هنا كانت خطورة مسيرته.

ولم يستطع التأثير لا في الأوساط المسلمة ولا في الأوساط المسيحية، بل ربما لقي الإنكار من الجهتين من حيث أراد أن يجمع بين الحسينيين.

ومع ذلك يجدر بنا قراءة كل ما كتبه وتقويمه، كما يجب مراجعة كل نتاج المستشرقين والاستفادة من حقائقهم وإمكاناتهم وأحكامهم المنصفة وطرح ما لديهم من المغالطة والزيف.

## اكتشاف رسم لأحد سيوف النبي (ص) المعروف (بالصمصامة) على أحد الدراهم المملوكية

د. غسان هلال<sup>(1)</sup>

اكتشفت على أحد الدراهم الأصلية الواضحة والوحيدة للسلطان المملوكي الظاهر **لقد بيبرس**، والمضروب في دمشق المحروسة بربضان سنة 667هـ، اكتشافاً هاماً جداً لم يذكره أحد من الباحثين قبل الآن وهو وجود سيف واضح على ظهر الأسد.

أخذت أبحث في المراجع عن ماهية هذا السيف، فتبين لي من خلال كتب (رسالة الكندي في جواهر السيوف) بأنه رسم للسيف اليمني العتيق يدعى (الصمصام). وهو سيف مشهور جداً في التاريخ العربي القديم ومصنع أصلاً من قبل الحميريين (15ق.م - 525م).

ذكر الفيلسوف الكندي في الكتاب المذكور وصفاً مفصلاً (بدون رسم) لشكل السيف اليمني العتيق<sup>(2)</sup>، والذي يتوافق مع شكل سيف الدرهم، أن السيوف اليمنية العتيقة التي يزن الواحد منها

<sup>(1)</sup> طيب أسنان سوري.

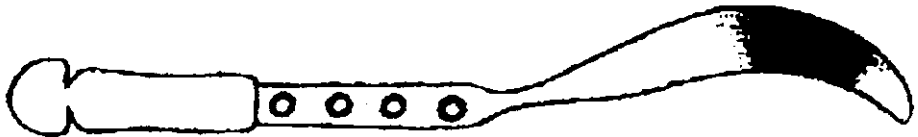
<sup>(2)</sup> - بعض ما ذكره الكندي في رسالته (جواهر السيوف) عن السيف اليمني العتيق والذي يخص هذا البحث: تقسم السيوف العتيقة "الكرمة" إلى ثلاثة أقسام، أولها وأحودها اليمان، ثم ثانيها القلعي، ثم ثالثها الهندي المسمى الفاقرون. وفي حمير عرفت السيوف اليمانية الشهيرة التي امتازت بمرونتها وحسن صنعائها. ويصف الكندي السيوف اليمانية فيقول: هي جوهر مستطيل معوج، متساوي العقد ليس بعض المقد أكبر من بعض، القدر أربع قلوب وهي جميع قلوب السيف التي طمعت باليمن، ومنها العريض الأسفل المخروط الرأس، المربع السيلان (هو الجزء القائم من نصل السيف) تريباً مخروطاً إلى طرف السيلان، ويجري على نصله أربع شطب (رج شطبة: هي الفتحات المحفورة على وجهي نصل السيف لتقلل من وزنه وتجعله أكثر قوة وليونة)، فيها المنحور وهو الذي شطبه شبيهة بالأثمار مدورة الحفرة، ومنها ما شطبه ذات زوايا مربعة من داخل الشطب. وتكون هذه الشطب متساوية في وجه السيف وتسمى شهادست، ومنها ذو ثلاث شطب واحدة في الوسط واثنان في الشفرتين وهي التي تسمى داست، وهذه تسمية الجاهلية، وأشكال هذه على ما صورنا وعلى هذا الشكل صورة (الصمصام). وأكثر السيوف اليمانية يبلغ عرض نصلها ثلاثة أصابع تامة، ويبلغ عرض أقل ما يكون منها أصبعين ونصف أصبع وهي الخفاف ولا يكون عليها شطب وتسمى القبورية، أما العراض فتكون طولها ثلثة أشبار ونصف، وتكون أوزانها ما بين الرطنين

ثلاثة أُرطال إلا ربع تكون نصالها شديدة الالتواء. وهذا الوصف ينطبق على سيف الدرهم، حيث أن له نصالاً شديدة الالتواء أيضاً، (الصورة المكبرة جداً والمائلة لخلف الدرهم، وذلك بالنظر إليه بشكل مائل ومن أعلى الرسم إلى أسفله).



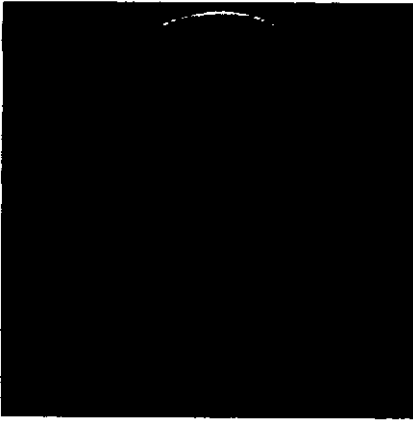
مركز تحقيقات كيمياء علوم إربيل

والنصف إلى ثلثة أُرطال غير ربع، والذي فيه مساكنة غير ربع تكون مضطربة جداً و شديدة الالتواء، وإنما تترك مضطربة مخافة أن تدخل النار فيقتص أوزانها، وإنما أمثالها أوزانها.



رسم لأحد أشكال (التصمام) حسب وصف الكندي له

رسم لأحد أشكال (التصمام) حسب وصف الكندي له



وأود أن ألفت الانتباه إلى أن الكندي أشار أنه يوجد على سيلان السيف اليمني العتيق أربع شطب مدورة متساوية، بينما يوجد على سيلان سيف الدرهم أربع كريات متساوية عوضاً عن أربع شطب مدورة متساوية، لأن النقاش لم يستطع نقش هذه الشطب المدورة المتساوية ضمن (0.5) ملم (وهو عرض سيلان سيف الدرهم). كما أنه لم ينقش طرف السيلان المخروط لعدم وجود مسافة كافية لذلك.

ومن الملاحظ أن الكندي لم يذكر في رسالته أن بداية القسم المعوج من نصل السيف اليمني العتيق مخروط، لبداية الموضوع لاسيما أنه ذكر أن طرف سيلانه المتصل بالقسم المعوج منه مخروط، لذلك لا بد أن تكون بداية القسم المعوج من نصل السيف اليمني العتيق المتصل بطرف السيلان مخروط أيضاً ليكون السيف متمادياً بين قسميه السيلان والمعوج.

وبعبارة أخرى، لا بد أن يكون هناك تزايد تدريجي في عرض القسم المعوج لاتصال بدايته بطرف السيلان المخروط الضيق.

ويبدو أن هذا التصيق الواقع بين السيلان والقسم المعوج هو الذي يعطي هذا السيف مرونته الكبيرة.

وهذا ينطبق على سيف الدرهم، حيث يلاحظ أن بداية القسم المعوج منه مخروط أيضاً.

يوجد أيضاً خلف رأس الأسد مباشرة، رسم واضح لساق وقدم بشرية، فالصورة أشبه ما تكون برسم لساق وقدم لشخص راكب على الأسد ومتقلداً سيفه.

وبما أن الأسد هو شعار الظاهر ببيرس، فمن المؤكد أن الشخص الذي يركبه متقلداً سيفه هو رسم للظاهر ببيرس نفسه، حيث أن من غير الممكن أن يركب شعاره شخص آخر غيره. وهذا ما كان يرمي إليه النقاش من نقشه، رسماً لساق وقدم بشرية خلف رأس الأسد مباشرة.

وعليه فالسيف الموجود على ظهر الأسد هو رسم لسيف الظاهر ببيرس وهو (الصمصام).

ومما يؤكد أن سيف الظاهر ببيرس كان سيفاً يمانياً، ما ذكر في (سيرة الظاهر ببيرس "خمسة

مجلدات"- التي أصدرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب- المجلد الأول ص 775) حين قال الراوي في معرض حديثه عن نزال جرى في حلب بين الأمير بيبرس (أي قبل أن يتسلطن) وأحد الفرسان اللنم (ولما توسط الميدان ولعب بالسيف اليماني، استقبل ذلك الفارس الذي كان نزل إليه، واندفع كأنه الأسد وضربه بالحسام وأطاح رأسه عن الهام.. الخ).

وأورد فيما يلي نبذة عن تاريخ هذا السيف المشهور المأخوذة عن دائرة المعارف الإسلامية جزء 14 ص 333-335، وعن الآثار النبوية لأحمد تيمور ص 26، وعن بعض أصحاب السير النبوية.

### الصمصامة:

الصمصامة بكسر فسكون، ويقال الصمصام أيضاً بلأثناء في آخره. سيف الشاعر العربي المقاتل عمرو بن معدى كرب الزبيدي. وذكره بعض أصحاب السير النبوية فيما صار إلى النبي (ص) من السيوف، فعلى سبيل المثال لا الحصر، كابن سيد الناس في (عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ج2، ص 318)، وعلي الحلبي في (السيرة الحلبية، ج2، ص 427). وقد اشتهر بصلابة حده ورهافته، وهو من خيرة سيوف العرب يرتد أصله إلى اليمن وتنسب إليه عراقية في القدم أبعد مما يتصور. ويذكر عمرو نفسه في بيت له يستشهد به كثيراً (ابن دريد ص 311؛ العقد [طبعة سنة 1923م] ج1 ص 46- ج2 ص 70؛ ابن بدرون ص 84؛ تاج العروس ج6، ص 266) أن هذا السيف كان في وقت من الأوقات لابن ذي قيفان من قوم عاد (وهو من عشيرة حميرية)، [انظر Die Arabisch Frage: Hartmann ص 331، 613] ويجعلونه ملكاً من أواخر ملوك حمير من أسرة ذي جندن، على أن المرجح أن الشاعر إنما عنى أن يشير إلى العصر العظيم الذي ظهر فيه سلاحه. وتاريخ الصمصامة ووقائع تاريخ متشعب متشابك، بل إن هذا السيف وقع إبان حياة الشاعر في يد رجل من الأمويين هو خالد بن سعيد بن العاص من صحابة النبي (ص). وقد ذكرت الطريقة التي استحوذ بها خالد على هذا السيف بروايات عدة مختلفة، في ابن الكلبي (في كتاب البلاذري) وأبي عبيدة (في كتاب الأغاني) والزهرى (في كتاب ابن حبيب) وسيف بن عمر (في كتاب الطبري) ويذكر سيف، أن خالداً غنمه في القتال بعد هزيمة عمرو بن معدى كرب، الذي اشترك في الفتنة التي أثارها على الإسلام، المتنبي الأسود العنسي. ويذكر الثلاثة الأولون أن عمراً نفسه أعطاه لخالد فدية لأخته (أو زوجته) ربحانة التي كانت أسيرة في أيدي المسلمين. وقد نظم عمرو قصيدة بهذه المناسبة جرت المصادر العربية على الاستشهاد بها (ابن دريد ص 49؛ لسان العرب ج 15 ص 240... الخ). ولما توفي خالد بن سعيد في وقعة مرج الصفر إبان فتح الشام (عام 14هـ)، انتقل الصمصامة إلى ابن أخيه سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص الذي أضاعه عندما كان يدافع عن الخليفة عثمان إبان حصاره في بيته في المدينة (عام 35هـ). وقد عثر عليه بدوي من قبيلة جهينة ووجد معه في عهد معاوية. وأعيد السيف إلى صاحبه الأول، وظل ينتقل من فرد إلى آخر من أسرة بني العاص إلى أن باعه واحد منهم وهو



أيوب بن أبي أيوب جفيد ابن سعيد، للخليفة المهدي نظير ثمانين ألف درهم أو نحوها. ومن ثم احتفظ بالصمصامة أثراً نفيساً بين كنوز العباسيين، واستمرت شهرته في الازدياد، وتغنى بمدحه شعراء مثل أبي الهول الحميري (الجاحظ: حياة الحيوان ج5 ص30) وسلم الخاسر. ثم انتقل الصمصامة لابنه الهادي ثم للرشيد، وفي الكامل لابن الأثير ما يدل على بقائه عندهم إلى زمن الواثق. وفي أخبار المتوكل أنه كان عنده فدفعه إلى باغر التركي، فقتله باغر به لما غدر به الأتراك. قال ابن نباتة في سرح العيون: ومن عند باغر انقطع خبره. وفي خبر رواه المقرئ في (خطه ج1 ص417) أنه كان بخزانة السلاح الفاطمية بمصر، ثم نهبت وقسمت على الأمراء الذين ثاروا 00000 على المستنصر الفاطمي، كبني حمدان وشاور وغيرهم.

وبما أنه كان بهذه الخزانة كما ذكر، فيحتمل أن يكون قد وصل إلى الفاطميين بالشراء، من بعض تجار العراق بعد زمن المتوكل.

من هذه النبذة عن تاريخ الصمصامة، نجد أنه استقر أخيراً في مصر، وهذا ما يفسر انتقاله إلى الظاهر بيبرس، حيث أن المصادر التاريخية لم تذكر صمصاماً آخر غير صمصامة عمرو بن معدي كرب الزبيدي.

وبعبارة أخرى، بما أن سيف الظاهر بيبرس هو بالتأكيد صمصام كما بينت سابقاً، وعهد الظاهر بيبرس جاء بعد عهد المستنصر الفاطمي<sup>(3)</sup>. ووجد هذا السيف مع الظاهر بيبرس بالقاهرة، أي في نفس المدينة التي كانت بها خزانة السلاح الفاطمية، والتي نهب منها هذا السيف وهي بالقاهرة أيضاً. لذلك لا بد أن يكون الصمصام الذي وصل إلى الظاهر بيبرس هو صمصامة عمرو بن معدي كرب الزبيدي، خاصة وأن المصادر التاريخية لم تذكر صمصاماً آخر غيره.

لذلك فرسم صمصام الظاهر بيبرس، الموجود على ظهر الأسد، هو في الحقيقة رسم لأحد سيوف النبي (ص) وهو (الصمصامة). وهذه هي المرة الأولى التي ينشر فيها رسم لهذا السيف المشهور.

ويعتبر هذا الاكتشاف ذو أهمية كبيرة في علم المسكوكات الإسلامية، ويعطي الدرهم الفريد أهمية ومكانة كبيرة، من خلال كشفه عن بعض الآثار النبوية.



(3) بعد المستنصر الفاطمي جاء الحكم الأيوبي، ومن ثم فترة حكم المماليك، ومنهم الظاهر بيبرس (التحرير).



وقد ذكر عبد الله مصطفى المراغي في كتابه "الفتح المبين" أن الشمس البرماوي من أهل دمشق (9)، والصواب ما أثبتناه.

### ولادته ونشأته:

ولد الشمس البرماوي في منتصف ذي القعدة من سنة (763هـ/1362م)، في بلدة برمة، بعد ستة شهور من خلافة المتوكل على الله (763-785هـ)، سادس الخلفاء العباسيين الذين سكنوا مصر أيام سلطنة المماليك، وسلطان مصر آنئذ هو المنصور محمد (762-764هـ)، وكانت مقاليد الأمور بيده بوصفه مالكا للقوة العسكرية، في حين كان الخليفة واجهة لإسباغ الصفة الشرعية على حكم المماليك (10).

ولم تكن "برمة" مسقط رأس الشمس البرماوي سوى بليدة صغيرة، لا تعرف بهارج العواصم، حيث قضى طفولته الأولى في كنف أسرة لا تشكو من عسرة، ولم ترتع في يسار، فأبوه زين الدين عبد الدائم كان مؤدبا لأطفال البلدة، يعلمهم القراءة والكتابة وعلوم الدين والعربية، مقابل جعالة ينفقها على عياله.

وقد قتر للشمس البرماوي أن يحظى بنعمة العلم في ظل رعاية أبيه، فحفظ على يديه القرآن الكريم، وبعضاً من كتب العربية والدين، حتى شب، عن الطوق، وأصبح طالب علم، قادراً على نشدائه في بلد أوسع من "برمة"، فيمم وجهه شطر القاهرة (11).

### دخوله القاهرة وشيوخه فيما:

دخل الشمس البرماوي القاهرة، يحمل بين جنبيه قلباً ذكياً، وحافظة واعية، وهمة ودأباً، مع حسن التودد والتواضع وقلة الكلام، وأقبل على حلقات العلم في المساجد وبيوت أهل الفضل، ينهل ويعمل ما شاء له الظمأ، طمعاً في تحقيق مطامحه العلمية. وقد أورد له السخاوي والشوكاني وابن العماد الحنبلي والسيوطي عدداً من الشيوخ الذين أخذ عنهم، أو سمع منهم، أو قرأ عليهم، وهم نخبة من رجال عصره. نذكر منهم:

فخر الدين إبراهيم بن إسحاق الأمدي (778هـ)، والبرهان بن جماعة (790هـ)، وكان قاضي مصر والشام، وخطيب الخطباء وكبير الفقهاء، والبدر الزركشي محمد بن بهادر (794هـ)، وإبراهيم بن أحمد التتوخي (800هـ)، شيخ الإقراء ومسند القاهرة، وبرهان الدين إبراهيم بن موسى الأنبايسي (801-802هـ)، شيخ الديار المصرية، وابن الملقن عمر بن أبي الحسن (804هـ)، والسراج البلقيني عمر بن رسلان (805هـ)، شيخ الإسلام، وزين الدين العراقي عبد الرحمن بن الحسن (806هـ)، حافظ العصر، وابن الفصيح الصمداني عبد الرحيم بن أحمد (795هـ)، وابن القساري عبد الرحمن بن علي، وابن الشيخة محمد بن علي البرماوي، وآخرين غيرهم من أوعية العلوم والفنون (12).

وبقي الشمس البرماوي مكياً على الطلب، حتى ضاقت به الحال، واغتم لذلك. فعمل في خدمة بدر الدين محمد بن أبي البقاء (803هـ)، وناب عنه في الحكم، كما ناب عن ابن البلقيني جلال الدين عبد الرحمن (824هـ)، وكان قاضياً جليل القدر، وناب أيضاً عن القاضي تقي الدين محمد بن عبد الواحد الأحنائي (830هـ) (13). ثم أعرض عن ذلك بعد حسن الحال، وصلاح البال، وأقبل على العلم والتدريس والتصنيف، واجتمع طلاب المعرفة في حلقاته وحول خواتمه، يطعمون من ذا ومن ذا... علماً وأدماً. وقد ذكر السخاوي أن الشمس البرماوي كان في كل سنة يقسم كتاباً من المختصرات، فيأتي على آخره، ويعمل وليمة (14). وظل كذلك حتى استدعاه نجم الدين عمر بن حجي (830هـ)، إلى دمشق.

### الرحلة إلى دمشق:

كانت تربط النجم عمر بالبرماوي صداقة قديمة تعود إلى أيام الدراسة، فقد لازما البدر الزركشي، وتمهراً به، وحرراً بعض تصانيفه. وقد أثر عن النجم عمر أنه كان ذا حرمة وإحسان إلى أهل العلم، ولذلك بادر البرماوي إلى إجابة دعوة صديقه، فتوجه إلى دمشق في جمادى الأولى سنة (821هـ)، و التقى النجم عمر، ونزل عنده، فأكرمه، وأحسن مثواه، واستتابه في الحكم والخطابة، ثم ولي إفتاء دار العدل عوضاً عن الشهاب الغزي الذي توفي سنة (822هـ)، وأسند إليه التدريس في الرواحية والأمنية (15)، وعكف عليه الطلبة، فأقرأ التنبية والحاوي والمنهاج في فروع الشافعية (16)، حتى ذاع صيته، واشتهرت فضيلته (17)، ولكن موت ولده محمد، وجزعه عليه، دفعه إلى الخروج من دمشق، والعودة من حيث أتى، بعد أن أمضى فيها خمسة أعوام (18).

ويشير الباحث الأثري كامل شحادة في بحثه "الترب والمقامات"، إلى أن الشمس البرماوي كان موجوداً في حماة سنة (825هـ)، وفيها أتم كتابه "شرح الصدور بشرح زوائد الشذور"، ولكنني لم تقع على سند يؤيد ما ذهب إليه (19).

### العودة إلى القاهرة:

شد الشمس البرماوي الرحال، وعاد إلى القاهرة في رجب سنة (826هـ)، بعد أن أصاب في تشام خيراً كثيراً. وتصدى في القاهرة للإفتاء والتدريس والتصنيف، وباشر وظائف الولي العراقي أحمد بن إبراهيم المتوفى سنة ((826هـ)، نيابة عن حفيده، وليس ذلك تشريفاً، كما أسندت إليه مشيخة المدرسة الفخرية، وآل إليه التفسير في المدرسة المنصورية، وكاد ينازع ابن حجر العسقلاني في تدريس الفقه في المدرسة المؤيدية، ولكن ذلك لم يتم، فأسرها ابن حجر في نفسه (20).

ولما عاد النجم عمر بن حجي إلى مصر، وأصبح كاتباً للسر في دولة نظام الدين برسباي، استنزل له النجم عمر عن الفخرية والمنصورية، لتقطع أطماعه عن القاهرة، إلى غيرها من الجهات. والسخاوي الذي يذكر ذلك، لا يشير إلى سبب معين (21)، غير أنني أرجح أن ابن حجر

العسقلاني كان وراء ذلك. كما أن ابن العماد الحنبلي لا يأتي على تفصيل ما نحن بصدده، ويكتفي بالقول: وكان بينه وبين ابن حجر وقفه (22). وهذا ما دفع الشمس البرماوي إلى مغادرة القاهرة، والسفر إلى مكة المكرمة ومجاورة بيت الله الحرام.

### الرحلة إلى مكة وبيت المقدس:

قصد الشمس البرماوي مكة حاجاً سنة (828هـ)، وبعد أداء الفريضة، ومناسكها، مكث فيها مجاوراً، ينشر العلم، ويلتقي أهل الفضل، ثم عاد إلى القاهرة سنة (830هـ)، ولكن إقامته فيها لم تطل، إذ ما لبث أن توجه إلى بيت المقدس بمسعى صديقه النجم عمر بن حجي للتدريس في المدرسة الصلاحية، وتولي نظرها بعد وفاة شمس الدين بن عطا الهروي سنة (830هـ) (23).

### وفاة الشمس البرماوي:

قضى الشمس البرماوي في القدس قرابة سنة، يقرئ ويصنف، فانتفع بعلمه شدة المعرفة من عالمين ومتعلمين، وحصلت له سعة في الرزق، ولم يزل قائماً في المدرسة الصلاحية برغم الضعف الذي لحقه بسبب القرحة، وكان يقول في مرضه: عندما عشنا متاً.

وقد أركبته المنية يوم الخميس الثاني عشر من جمادى الآخرة سنة (831هـ/1428م)، عن عمر حافل يقارب الثامنة والسنتين، ودفن في القدس بترية ماملا، بجوار الشيخ أبي عبد الله القرشي (24)، وكانت وفاته في خلافة المعتضد بالله، أيام دولة نظام الملك برسباي (25).

### تلامذته وأقوال بعض العلماء فيه:

لم تغيب شمس المعرفة بموت الشمس البرماوي، فقد حمل تلامذته من بعده فيضاً من علمه، يتوارثه العلماء جيلاً بعد جيل، في القاهرة، ودمشق، ومكة، والقدس، وفي كل مكان نزل به، من أمثال: قاضي الشام محمد بن إسماعيل الوفائي (864هـ)، والشرف المناوي يحيى بن سعد (853هـ)، ومحمد بن عبد الصمد السكسكي اليميني (854هـ)، والقاضي علي بن أحمد أقبرس (862هـ)، والجلال المحلي محمد بن أحمد (864هـ)، وعبد القادر بن أبي القاسم العبادي (880هـ)، وآخرين غيرهم أنت على ذكرهم كتب التراجم (26). وأورد له صاحب صبح الأعشى إجازة لولده نجم الدين محمد القلقشندي بكتاب المنهاج للنووي في سنة (813هـ) (27).

وقد أثنى على الشمس البرماوي نفر من أهل العلم، وأصحاب التراجم، ممن عاصروه، أو جاء بعده. نذكر منهم: الحافظ تاج الدين ابن الغرابيلي (835هـ)، وكان معاصراً له، وشمس الدين السخاوي (902هـ)، وهو ممن جاء بعده.

يقول الحافظ ابن الغرابيلي: "هو أحد الأئمة الأجلاء، والبحر الذي لا تكثره الدلاء، فريد دهره، ووجد عصره، ما رأيت أقعد منه بفنون العلوم، مع ما كان عليه من التواضع والخير (28)".

ويقول السخاوي: "كان إماماً، علامة في الفقه، وأصوله، والعربية وغيرها، مع حسن الخط

والنظم، والتودد، ولطف الأخلاق، وكثرة المحفوظ، والتلاوة، والوقار والتواضع، وقلة الكلام" (29).

## آثاره العلمية:

ترك الشمس البرماوي مجموعة من التصانيف وصل إلينا قسم منها، وتفرق الباقي شذراً من، بعضها في الحديث النبوي والفقهاء على مذهب الإمام الشافعي، وبعضها في علوم العربية والتاريخ، منها ما هو تأليف، ومنها ما هو شرح وتعليق وتلخيص. وفيها أراجيز منظومة سهيلاً لحفظها على طلبة العلم. وقد وقفت على ذكر بعض منها في مظانها، ولم أقف على ذكر بعضها الآخر. وبلغ مجموع ما أحصيته من تصانيف الشمس البرماوي أربعة وعشرين كتاباً.

وقد حظيت مؤلفاته باهتمام معاصريه، فأكبوا عليها دراسة ونقداً، وحفظاً وشرحاً، وينكر ابن العماد الحنبلي أن جمال الدين محمد بن أحمد الشهير بابن علي بأفضل السعدي الحضرمي (903 هـ)، قد شرح "البرماوية" غير أن ابن العماد لا يذكر واحداً من مؤلفات البرماوي يحمل اسم "البرماوية" (30). ولكنني أميل إلى القول إنها "الألفية في أصول الفقه" التي لم يسبق إلى مثل وضعها كما سيأتي بعد قليل.

أما مؤلفات البرماوي التي وقفت عليها فهي:

### أ. في الحديث الشريف:

#### 1 - اللامع الصحيح على الجامع الصحيح:

وهو شرح الجامع الصحيح للإمام أبي عبد الله بن إسماعيل الجعفي البخاري (256 هـ). قال عنه حاجي خليفة: "وهو شرح حسن في أربعة أجزاء، ذكر فيه أنه جمع بين شرح الكرماني (31) بأقتصار، وبين التنقيح (32) بإيضاح وتبويب. ومن أصوله مقدمة فتح الباري، ولم يبيض إلا بعد موته، وتداوله الفضلاء مع مافيه من إعزاز (33)".

وقد أتى على ذكره باسم "شرح البخاري" كل من السخاوي في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب، وأشار إليه صاحب الأنس الجليل، بينما يسميه محمد نوري باشا الكيلاني في تاريخ المعبر "اللامع الصحيح في الجامع الصحيح"، وكذلك البغدادي في هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين، والزركلي في الأعلام، وقال: منه الجزء الأول مخطوط، في حين يشير بروكلمان في تاريخه إلى وجود أربع نسخ خطية في نور عثمان وأيا صوفيا ومكتبة الزيتونة وبشاور (34).

#### 2 - ثلاثيات البخاري:

ثلاثيات البخاري أحاديث متصلة بالرسول صلى الله عليه وسلم بثلاثة رواة، وتتخصر في صحيح البخاري في اثنين وعشرين حديثاً. وقد نظم الشمس البرماوي ذلك، وأشار إلى هذا النظم

صاحب الأنس الجليل، والبغدادي في هدية العارفين(35).

### 3 — شرح ثلاثيات البخاري:

ذكره الزركلي في الأعلام، وأشار إلى وجوده مخطوطاً(36).

### ب. الفقه:

#### 4 — النبذة الزكية في القواعد الأصلية:

وهي مقدمة فقهية جمعها خالية عن الخلاف والدليل، وقد أشار إليها حاجي خليفة في كشف الظنون، والبغدادي في إيضاح المكنون، وفي هدية العارفين(37).

#### 5 — ألفية في أصول الفقه:

يذكر صاحب كشف الظنون، والبغدادي في هدية العارفين.. أن الشمس البرماوي نظم "النبذة الزكية في القواعد الأصلية"، ويشير صاحب كشف الظنون إلى أن أولها قوله:

بسم الحميد قال عبد يحمده...

ويسميتها "ألفية في أصول الفقه". وقد ذكرها السخاوي في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، وصاحب الأنس الجليل، وصاحب شذرات الذهب... وقال: لم يسبق إلى مثل وضعها. كما ذكرها السيوطي في حسن المحاضرة(38).

وقد نالت هذه الألفية اهتمام أهل العلم، فشرحها العلماء، وحفظها طلابهم، ويذكر صاحب الأنس الجليل أن لعماد الدين إسماعيل بن إبراهيم بن شرف (852هـ)، وكان معيداً في المدرسة الصلاحية ببيت المقدس — توضيحاً عليها حسناً مفيداً(39).

#### 6 — النبذة الألفية في الأصول الفقهية:

هذه النبذة هي شرح "الألفية في أصول الفقه"، والشرح حافل، يقع في مجلدين، استمد أصوله من "البحر في الأصول"، لشيخه البدر الزركلي(794هـ).

وقد ذكر الشرح صاحب شذرات الذهب، وجاء فيه: "وكان يقول: أكثر هذا الكتاب هو جملة ما حصلت في طول عمري". كما ذكره السخاوي في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، وصاحب الأنس الجليل، وصاحب كشف الظنون، والبغدادي في إيضاح المكنون، وفي هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين(40).

ويسميه الزركلي في الأعلام: "الفوائد السننية في شرح الألفية"، ويشير إلى وجوده مخطوطاً. وقد توهم صاحب هدية العارفين فجعل "الفوائد السننية"، كتاباً آخر(41). والصواب غير ذلك، فهما كتاب واحد في شرح الألفية.

7 - شرح خطبة المنهاج للنووي:

منهاج الطالبين كتاب في فروع الشافعية للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي (676هـ)، وقد شرح البرماوي خطبة المنهاج في مجلد كبير، ذكر ذلك البغدادي في هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين (42).

8 - منهج الرائض بضوابط في الفرائض:

منظومة فسي الفقه الشافعي، ذكرها السخاوي في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، والزركلي في الأعلام باسم "منظومة في الفرائض"، أما حاجي خليفة في كشف الظنون فيسميها "منهج الرائض بضوابط في الفرائض". ويذكرها البغدادي في هدية العارفين باسم "منهج الرائض وضوابط علم الفرائض". وتوهم كحالة في معجم المؤلفين فأسمائها "منهج الرائض بضوابط الفرائض"، وهذا تصحيف أو سهو من الناسخ، أو الطابع، والصواب "منهج...."، وقد أشار كحالة في معجمه إلى شرحها بقوله: كلاهما له (43).

9 - شرح منهج الرائض في الفرائض:

ذكر صاحب كشف الظنون هذا الشرح في صدد حديثه عن المنظومة المذكورة آنفاً، ويبدو أنه اطلع على "شرح منهج الرائض"، بدليل قوله: "أوله: الحمد لله وبه نستعين". ويذكره البغدادي في هدية العارفين باسم "شرح منهج الرائض في الفرائض" (44).

10 - جمع العدة لفهم العمدة:

العمدة كتاب في فروع الشافعية للإمام أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي (507هـ)، وقد شرحه كثيرون منهم الشمس البرماوي، ويسمى السخاوي شرحه في الضوء اللامع، والشوكاني في البدر الطالع، والنسبوتي في حسن المحاضرة باسم "شرح العمدة"، في حين يسميه صاحب الأنس الجليل، والبغدادي في هدية العارفين، وكحالة في معجم المؤلفين، باسم "جمع العدة لفهم العمدة" (45).

ويذكر هذا الشرح أيضاً صاحب كشف الظنون، ويشير إلى وجود مختصر له مع زيادات بسيرة لإمام الكاملية محمد بن محمد القاهري (874هـ) (46).

ويبدو أن البرماوي في شرحه قد اعتمد على شرح شيخه سراج الدين عمر المعروف بابن الملقن (804هـ)، فأخذ منه ما أخذ، وأضاف إليه ما أضاف، من غير إفصاح بذلك، حتى إن عمله لم يقع موقع الرضى من شيخه ابن الملقن، فانتقد عمله، وعابه عليه (47).

11 - منظومة في أسماء رجال العمدة:

ذكرها السخاوي في الضوء اللامع، وأشار إليها صاحب الأنس الجليل (48).

12 - شرح المنظومة:

نفرد السخاوي بذكر شرح المنظومة المذكورة آنفاً (49).



### 13 - شرح البهجة الوردية:

البهجة الوردية كما هو مذكور في كشف الظنون منظومة فقيهة في فروع الشافعية، تقع في خمسة آلاف بيت، نظمها عمر بن مظفر المعروف بابن الوردية (749هـ)، وللمنظومة شروح، أورد بعضها صاحب كشف الظنون، ولم يذكر بعضها الآخر (50).

ويعد صاحب الضوء اللامع، وصاحب البدر الطالع، "البهجة الوردية"، من مؤلفات البرماوي. والراجح عندي أنها "شرح البهجة الوردية" (51).

### 14 - تلخيص المهمات للأستوي:

المهمات على الزوضة كتاب في فروع الشافعية من تأليف جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (772هـ)، وقد قام الشمس البرماوي بتلخيص المهمات، ذكر ذلك صاحب الضوء اللامع، وصاحب البدر الطالع، وصاحب شذرات الذهب (52).

### 15 - تلخيص التوشيح:

كما قام البرماوي بتلخيص التوشيح، وهو من تصنيف تاج الدين عبد الوهاب السبكي (771هـ)، وقد تفرد بذكره صاحب شذرات الذهب (53).

### 16 - تلخيص قوت القلوب:

ذكره البغدادي منفرداً في هدية العارفين، وإيضاح المكنون (54).

## ج. النحو:

### 17 - شرح اللمحة البدرية في علم العربية:

اللمحة البدرية مختصر في النحو لأبي حيان الأندلسي (745هـ)، ولها عدة شروح، ويذكر صاحب كشف الظنون شرحاً منها للبرماوي، أوله: "الحمد لله حمد من أناب إلى ربه"، كما ذكره البغدادي في هدية العارفين (55).

### 18 - شرح لامية الأفعال:

لامية الأفعال لابن مالك الطائفي (672هـ)، وهي منظومة على روي اللام والبحر البسيط، وتقع في أربعة عشر بيتاً في أبنية الأفعال. وقد شرحها الشمس البرماوي، ذكر ذلك صاحب الضوء اللامع، وصاحب البدر الطالع، وصاحب شذرات الذهب (56).

### 19 - شرح الصدر بشرح زوائد الشذور:

استترك الشمس البرماوي على ابن هشام الأنصاري (761هـ)، في شذور الذهب متناً وشرحاً. وقد ذكر الشرح صاحب الضوء اللامع، وصاحب البدر الطالع باسم "زوائد الشذور"،

وبسميه الزركلي في الأعلام شرح الصدور بشرح زوائد الشذور". (57).  
 ويشير فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية - النحو)، إلى وجود نسخة  
 خطية حديثة، تاريخها 1320هـ، وتحمل رقم (8866) - عام (58). وفي مكتبة الشيخ إبراهيم الحافظ  
 - وهو عالم حموي من أعلام القرن التاسع عشر - نسخة قديمة يرجح تاريخها إلى سنة 835هـ، أي  
 بعد وفاة البرماوي بأربع سنوات، وفي مكتبي نسخة مصورة عنها. وهناك نسخة ثالثة بخط الشيخ  
 إبراهيم الحافظ، تاريخها (1259هـ)، وقد قمت بتحقيق هذا الكتاب، وهو الآن قيد الطبع.

### د. التاريخ:

20 - أشار صاحب الضوء اللامع إلى أن الشمس البرماوي اختصر السيرة النبوية، ولكنه لم  
 يذكر الأصل الذي اعتمد عليه في اختصار السيرة، وقد أتى على ذكر المختصر، صاحب البدر  
 الطالع، وصاحب شذرات لذهب، وصاحب هدية العارفين (59).

### 21 - حاشية على مختصر السيرة النبوية:

ذكر صاحب الضوء اللامع أن الشمس البرماوي كتب على مختصر السيرة حاشية، ومثله ذكر  
 صاحب هدية العارفين (60).

### 22 - الزهر البسام فيما حوته عمدة الأحكام من الأنام:

الكتاب أرجوزة في التاريخ، ابتداء فيه بالنبي عليه السلام، وثنى بخلفائه الأربعة، وجعل الباقي  
 من أسماء الرجال مرتباً على حروف المعجم، وقد رمز الشمس البرماوي في الأرجوزة إلى الوفاة  
 بالحروف، وإلى العمر بالكلمة. وأولها: تحقيقاً في علوم البرماوي  
 الحمد لله على ما أنعم...  
 ذكر ذلك صاحب كشف الظنون منفرداً (61)..

### 23 - شرح النهر بشرح الزهر:

قام الشمس البرماوي بشرح أرجوزة "الزهر البسام...". وبسميه حاجي خليفة في كشف الظنون  
 "شرح النهر بشرح الزهر"، وفيه إشارة إلى سنة تأليفه، وهي سنة 796هـ، في حين بسميه صاحب  
 هدية العارفين بإعجام السنين، أي "شرح النهر...". وهذا وهم من الناسخ أو الطابع (62).

### هـ. العروض والقوافي:

### 24 - المقدمة الشافية في علمي العروض والقافية:

نفرد الزركلي في الأعلام بذكر هذا الكتاب، وأشار إلى أنه مخطوط (63).

...

تلكم هي آثار الشمس البرماوي التي وقعت عليها في كتب التراجم وغيرها من المظان التي عدت إليها في أثناء إعداد هذا البحث. ولعل هناك مؤلفات أخرى لم أقع عليها، أو لم يذكرها أصحاب التراجم، والنقص من طبيعة البشر، والكمال لله وحده..

#### ■ حواشي البحث:

- (9) – الفتح المبين في طبقات الأصوليين: 3: 29.
- (10) – الضوء اللامع 7: 281 والبير الطالع 2: 180 وشذرات الذهب 7: 197. وحسن المحاضرة 1: 439 والمعتبر (مخطوط) 2: 25 والأنس الجليل 2: 112.
- (11) – الضوء اللامع 7: 281.
- (12) – البير الطالع 2: 180. والضوء اللامع 7: 281، وشذرات الذهب 7: 197، وحسن المحاضرة 1: 439.
- (13) – الضوء اللامع 7: 281. وشذرات الذهب 7: 195.
- (14) – الضوء اللامع 7: 281.
- (15) – الرواحية والأمنية مدرستان للشافعية في دمشق، الأولى شرقي مسجد ابن عروة بالجامع الأموي، والثانية قبلي باب الزيادة المعروف بباب القوافين من أبواب الجامع الأموي [خطط دمشق 6: 76-79].
- (16) – التنبيه للشيخ إبراهيم بن علي الفقيه الشيرازي (476هـ)، وهو أحد الكتب الخمسة المشهورة المتداولة بين الشافعية، والحاوي الصغير للشيخ نجم الدين عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني (665هـ)، أما منهاج الطالبين فهو للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي (676هـ)، [انظر كشف الظنون: 1: 492 و2: 626].
- (17) – الضوء اللامع 7: 281.
- (18) – المرجع السابق.
- (19) – مجلة الحوليات السورية – المجلد 25: 164.
- (1) – انظر الضوء اللامع 7: 281 والبير الطالع: 2: 180 وشذرات الذهب 7: 197. وحسن المحاضرة 1: 439 والمعتبر (مخطوط) 2: 25 والأنس الجليل 2: 112.
- (2) – الضوء اللامع 7: 281.
- (3) – المرجع السابق 1: 5 وقوله "شيخنا" المراد به ابن حنبل العسقلاني.
- (4) – شذرات الذهب 7: 197 ومعجم المؤلفين 10: 132.
- (5) – البير الطالع 2: 180.
- (6) – نعيم المجرم: هو نعيم بن عبد الله مولى عمر بن الخطاب، وإنما قيل له ذلك لأنه كان يأخذ المجرم قدام عمر بن الخطاب إذا خرج إلى الصلاة في شهر رمضان، أي يبخره بالطيب، وقد صحب نعيم المجرم أبا هريرة عشرين سنة، وكان يروي عنه، وروى عنه مالك بن أنس وغيره. [انظر مشاهير علماء الأمصار: 354 والأنساب 11: 114، واللسان في تهذيب الأنساب 3: 168، والإكمال 7: 227. ولسان العرب – مادة: جمر].
- (7) – برمة (بكسر الباء) بليدة ذات سوق في كورة الغربية من أرخص مصر، في طريق الاسكندرية من القسماط [مراصد الاطلاع: 1: 189]. والنسبة إليها برمي، غير أن العامة – فيما يبدو – كانت تلفظها: بالألف الممدودة بدلاً من الهاء في آخرها، لذلك عرف صاحب الترجمة بالبرماوي، قياساً على من يقول: مكاوي نسبة إلى مكة، والصواب: مكى.
- (8) – شذرات الذهب 6: 364 و7: 121 و208.

وهنية العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين  
10: 132. والإعلام - مادة: محمد وتاريخ  
بروكلمان 3: 177.

(35) - الأونس الجليل 2: 112. وهنية العارفين 2:  
186.

(36) - الأعلام - مادة: محمد.

(37) - كشف الظنون 2: 1923 وإيضاح المكنون 2  
: 618 وهنية العارفين 2: 186.

(38) - السبر الطالع 2: 181. والأنس الجليل 2:  
112. وشنرات الذهب 7: 197، والضوء  
اللامع 7: 82. وحسن المحاضرة 1: 439  
وكشف الظنون 1: 157 و2: 1923 وهنية  
العارفين 2: 186.

(39) - الأونس الجليل 2: 181.

(40) - شنرات الذهب 7: 197، والضوء اللامع  
7: 282. والسبر الطالع 2: 181، والأنس  
الجليل 2: 112، وكشف الظنون 1: 157، و  
2: 1923، وإيضاح المكنون 2: 617 وهنية  
العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين 10:  
132.

(41) - هنية العارفين 2: 186، والأعلام - مادة:  
محمد.

(42) - هنية العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين  
10: 132.

(43) - الضوء اللامع 7: 282، والسبر الطالع: 2:  
181 والأعلام - مادة: محمد، وكشف  
الظنون 2: 1881، وهنية العارفين 2: 186  
ومعجم المؤلفين 10: 132.

(44) - كشف الظنون 2: 1881 وهنية العارفين 2:  
186.

(45) - الضوء اللامع 7: 281 والسبر الطالع 2:  
181، وحسن المحاضرة 1: 439، وهنية  
العارفين 2: 186، ومعجم المؤلفين 10:  
132.

(46) - كشف الظنون 2: 1170.

(20) - الضوء اللامع 7: 281. وشنرات الذهب  
7: 173.

(21) - الضوء اللامع 7: 281.

(22) - شنرات الذهب 7: 197.

(23) - الضوء اللامع 7: 281. وشنرات الذهب 7  
: 197 و السبر الطالع 2: 180. والأنس  
الجليل 2: 112.

(24) - هو الزاهد محمد بن أحمد بن إبراهيم  
الأندلسي الصوفي، أحد العارفين وأصحاب  
الكرامات والأحوال، توفي سنة 599هـ. من  
كلامه: من ملك الأشياء ولم تملكه، تصرف  
فيها بالخلافة، واسترقها بالعبودية. [شنرات  
الذهب 4: 342، وتتمة المختصر 2: 181].

(25) - الضوء اللامع 7: 281. وشنرات الذهب 7:  
197، و السبر الطالع 2: 180. وفي الأوس  
الجليل 2: 112 (يوم الخميس ثالث شهر  
جمادى الآخرة).

(26) - شنرات الذهب 7: 265 - 278 - 301.  
والضوء اللامع 7: 115. و8: 58.

(27) - صبح الأعشى 14: 329.

(28) - شنرات الذهب 7: 197.

(29) - الضوء اللامع 7: 281.

(30) - شنرات الذهب 7: 19.

(31) - هو الكواكب الدراري في شرح صحيح  
البخاري لمصنفه شمس الدين محمد بن  
يوسف الكرمانسي المتوفى سنة 796هـ.  
[كشف الظنون 1: 546 و2: 11521].

(32) - التفتيح في شرح الجامع الصحيح، وهو شرح  
مختصر للبدر الزركشي محمد بهادر المتوفى  
سنة 794هـ. [كشف الظنون: 1: 1549].

(33) - الضوء اللامع 7: 281. وكشف الظنون 1:  
547، والمعتبر (مخطوط) 2: 52.

(34) - الضوء اللامع 7: 281. و البدر الطالع 2:  
180 وشنرات الذهب 7: 197. والأنس  
الجليل 2: 112. والمعتبر (مخطوط) 2: 52.

ب - المطبوعة:

- (1) - الأعلام: خير الدين الزركلي - الطبعة الثانية.
- (2) - الإكمال في رفع الارتياح عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والألقاب [ج7]: الأمير الحافظ ابن ماکولا (475هـ) - تحقيق نايف العباس - بيروت.
- (3) - الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل: مجير الدين الحنبلي - عمان 1975.
- (4) - الأنساب [ج1]: عبد الكريم بن محمد السمعاني (562هـ)، - تحقيق رياض مراد ومطيع الحافظ - الطبعة الأولى 1984.
- (5) - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: اسماعيل باشا البغدادي - الطبعة الثالثة - طهران 1378هـ.
- (6) - السبر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: القاضي محمد بن علي الشوكاني - الطبعة الأولى - القاهرة 1348هـ.
- (7) - تاريخ الألب العربي: كارل بروكلمان - ترجمة الدكتور عبد الحلیم النجار - دار المعارف بمصر 1962.
- (8) - تاريخ الخلفاء: جلال الدين السيوطي (911هـ)، - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - الطبعة الثالثة - القاهرة 1964.
- (9) - حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: جلال الدين السيوطي (911هـ)، - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - الطبعة الأولى - القاهرة 1967.
- (10) - خطط الشام: محمد كرد علي - الطبعة الثالثة - بيروت 1983.
- (11) - شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي - القاهرة 1350هـ.
- (12) - صبيح الأعشى في صناعة الإنشا: أحمد بن علي القلقشندي - تحقيق محمد حسين شمس الدين بيروت 1987.
- (13) - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: شمس

- (47) - الضوء اللامع 7: 281.
- (48) - الضوء اللامع 7: 281. والأنس الجليل 2: 112.
- (49) - للضوء اللامع 7: 281.
- (50) - كشف الظنون 1: 259-627.
- (51) - الضوء اللامع 7: 281. والبئر الطالع 2: 181.
- (52) - للضوء اللامع 7: 281. والبئر الطالع 2: 181. وشذرات الذهب 7: 197.
- (53) - شذرات الذهب 7: 197.
- (54) - هدية العارفين 2: 186 وإيضاح المكنون 2: 617.
- (55) - كشف الظنون 2: 1561 وهدية العارفين 2: 186.
- (56) - للضوء اللامع 7: 281. والبئر الطالع 2: 181. وشذرات الذهب 7: 197.
- (57) - الضوء اللامع 7: 281. والبئر الطالع 2: 181. والأعلام - مادة: محمد.
- (58) - فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية - النحو): 303، وما تلاها..
- (59) - الضوء اللامع 7: 281. والبئر الطالع 2: 181. وشذرات الذهب 7: 197. وهدية العارفين.
- (60) - الضوء اللامع 7: 281. وهدية العارفين 2: 186.
- (61) - كشف الظنون: 2: 958-959.
- (62) - كشف الظنون 2: 959 وهدية العارفين.
- (63) - الأعلام - مادة: محمد.

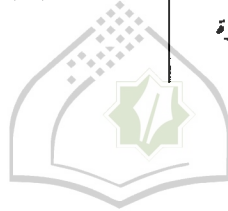
■ مراجع البحث ومصادره:

آ - الخطية:

- (1) - تاريخ المعتمد بتمة المختصر: نوري باشا الكيلاني - محفوظ لدى حفيده محمد صائق الكيلاني.

- (19) - مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والسقاع: عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي (739هـ) - تحقيق علي محمد البجاوي - نشرة دار المعرفة - بيروت.
- (20) - مشاهير علماء الأمصار: محمد بن حبان البستي - تحقيق: م. فلانيسهمر - القاهرة - 1959.
- (21) - معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة - دمشق 1957.
- (22) - هدية العارفين: اسماعيل باشا البغدادي - استانبول 1951.
- ج - الدوريات:
- (1) - مجلة الحوليات السورية - المجلد 25 لعام 1975.

- الدين السخاوي (902هـ) - القاهرة 1355.
- (14) - الفتح المبين في طبقات الأصوليين: عبد الله مصطفى المراغي - الطبعة الثانية - بيروت 1974.
- (15) - فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (علوم اللغة العربية - النحو): أسماء الحمصي - مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق 1973.
- (16) - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة - الطبعة الثالثة - طهران 1378هـ.
- (17) - اللباب في تهذيب الأنساب [ج3]: ابن الأثير الجزري (606هـ) - دار صنادير - بيروت.
- (18) - لسان العرب: ابن منظور (711هـ)، نشرة المطبعة السلفية - القاهرة 1348هـ.



## جبل التوباد الإبداع على الإبداع

عبد الكريم محمد حسين

هذه المحاولة مسألة مهمة، ألا وهي مسألة الإبداع على الإبداع في موضوع محدد **تتناول** هو مشهد مجنون بنى عامر، وقد وقف أمام جبل التوباد أحد جبال بني عامر، فهاجت فيه الذكريات وتحركت فيه نوازح الشعر ودوافعه، فقال أبياتاً سنذكرها بعد قليل، ثم مرت قرون طويلة على هذه التجربة التي سجلها مجنون بنى عامر، فجاء أمير الشعراء العرب في مطلع القرن العشرين أحمد شوقي (1868-1932م = 1285-1351هـ) ونظر في إبداع مجنون بنى عامر: (-68هـ = 688م) في سياق بحثه عن إعادة صياغة حياة المجنون صياغة جديدة تليق بالفن المسرحي، كما عاد إلى أشعاره فصاغها صياغة جديدة تقرب اللغة القديمة من الناس، وتكشف عن عبقرية شوقي في تمثل الحياة التي عاشها مجنون بنى عامر في تلك العهود البعيدة، وتظهر بإعادة إبداع ما أبدعه المجنون عبقرية شوقي في نقده الخفي لنظرة المجنون، وإصلاح نظرتهم بما يجب أن يكون، وإضافة أشياء لم يكن المجنون قد قالها أو فعلها، فكان شوقياً أراد أن يجعل للمجنون عقلاً سوى عقله الذي عاش فيه، ذلك أن الفن اختيار، وتغيير للواقع بالزيادة أو النقصان، فماذا قال المجنون؟ وماذا فعل شوقي؟ وكيف عبر كل منهما عن المشهد، ومن كان أكثر تأثيراً في المتلقي؟ ومن كان معبراً عن الحقيقة أكثر من الآخر من الوجهة الجمالية!!!

قبل الإجابة عن التساؤلات السابقة لا بد من توضيح منهج معالجة الموضوع، ذلك أن المنهج يقيد المطلق، ويحدد الخطوات العملية للمعالجة، ويكشف عن خطة البحث، وأفكاره الأساسية، ليكون المتلقي شريكاً في البحث، وليكون مراقباً لمواضع كسر الخطة والمنهج، وليلتمس العذر للخيبة في الوصول إلى الحقيقة المرجوة، بشيء من الأخطاء المتعلقة بالمادة المعروضة، أو بالمنهج المتبع، أو بالدارس الذي خابت فطنته في حسن التمثل والاستخدام.

في هذه المقالة محاولة للحديث عن ظاهرة الإبداع على الإبداع في إطار موضوع واحد، لم نجمع له كل ما قاله المجنون في جبل التوباد في مواضع شتى من ديوانه، على قراءة لها، وذلك لتقدير أن شوقياً كان يتحدث بلسان المجنون في موضع محدد سائبته موضوعاً للموازنة بين ما

قاله المجنون وما قاله شوقي.

وجعلت كلام المجنون هو الإبداع الأول في العنوان لأنه كان سابقاً في الزمان، ولأن شوقياً تبع له، وهو الأصل في قوله، والمصدر الذي صار منه، وصال له، من غير أن يحمل لفظ (الأول) دلالة سوى دلالاته على السابقة الزمنية، والتجربة الإبداعية الحية.

وغرض هذه المقالة أن تنفي صفة المحاكاة العمياء عن عمل شوقي في هذه المسرحية، وإثبات صفة الإبداع لعمله الشعري، وتخيرات مشهداً واحداً للدلالة على قولي، وتركت للباحثين المختصين بشوقي البحث في حقيقة ما جنبت به وقبوله أو رده، وسميت عمل شوقي إبداعاً، ولم أرض ركوب موجسة المصطلحات الوافدة كقولهم التناص عند شوقي، ذلك أنه كان يتناول نصوصاً للمجنون ويعيد صياغتها في ضوء سبك حياته أو حيكها في حكاية مسرحية، لكنه لم ينقلها بنصها وحرفها، ولم يحفظ لها جوهر معناها من التعبير على يديه، ولم يترك للمجنون أسلوبه في قول الشعر وإبداعه من جهة التعبير عن خياراته في اللغة والقيم التعبيرية والقيم الشعورية.

ولم أجد مصطلحات النقاد القدامى لمثل هذه الحال مناسبة، كالتضمين أو السرقة، أو توارد الخواطر، لاختلاف طبيعة الفن المسرحي الشعري عما ذكر آنفاً، وكان الفضل لشوقي في مصر بفتح بوابات هذا الفن ليدخل نطاق الفنون الأدبية للأدب العربي، ولا سيما الشعر المسرحي، فليس لدينا فن للشعر المسرحي راق قبل شوقي، وقل من كتب برتبته في هذا الفن من بعده.

ما تقدم يجعل المسألة معقدة، فالنص من جهة جزء من فن مسرحي، ومن جهة أخرى هو فن شعري، ومن جهة ثالثة يتناول موقفاً تاريخياً بعد جزءاً من السيرة الذاتية للشاعر مجنون ليلى، ومن جهة رابعة تحول هذا اللون الفني إلى محض سيرة يكتبها شخص آخر هو شوقي، زاعماً أن ما جاء به هو ما قاله المجنون للجبل، وجعل المجنون فناً له ليقول على لسانه ما يشاء، جاعلاً شعره وثيقة تاريخية تحمل النقول والمواقف والأقوال محملاً علمياً من جهة، ومنحى فناً من جهة أخرى؛ لأنه حمل شعراً ولم يرض به فأعاد صياغته مرة ثانية، مما يعني أنه نقد ما جاء به المجنون من إيجاز ولمح، وخرج من الإشارة إلى البوح، ومن الصمت إلى الكلام، ومن البكاء إلى الإبداع، مما يجعل الأسئلة والتساؤلات تنصب انصباباً حول حقيقة ما قدمه شوقي، وموقع الإبداع في عمله، ويقتضي إثبات نص المجنون وكلامه في جبل التوباد، وتحليله، والارتقاء إلى قول شوقي وتحليله، ثم عقد الموازنة بين صورة جبل التوباد وذكريات المجنون، بينه وبين شوقي.

فغاية البحث في هذا الموضوع مزدوجة فهي علمية وتعليمية على طريقة المتون القديمة، وهي جمالية تسعى لاقتناص المتعة بتحليل الموقف والصورة، وملاحظة مكونات النصين الجمالية بين المطابقة والمخالفة، مما يوجب قراءة النص الأول للمجنون، وتحليله، والانتقال بعد ذلك لملاحظة إعادة تكوين المشهد عند شوقي بعد قراءة المشهد الشعري، وتحليله.



## نص مجنون بني عامر:

نُثبت روايتين للنص: الأولى أوردتها أسامة بن منقذ مشفوعة بخبر الأبيات الكاشف عن مناسبتها عند المجنون، مما يشدنا إلى سياق الأبيات في حياة المجنون، ويعين على تمثيل الموقف والحال التي كان يجاهاها المجنون نفسه لحظة إيداع الأبيات، وهذا يعطي المناسبة قيمة علمية ونفسية، ويجعلها قرينة مساعدة على ترجيح بعض المعاني على بعض بالنظر إلى أن المناسبة قرينة سياقية مرجحة.

والثانية: رواية ديوان المجنون نفسه.

رؤي أن المجنون قيس بن الملوح لما اختل عقله [وفي بعض المطبوع: لما اختل في عقله، وهو أرجح]<sup>(1)</sup> كان يخرج فيأتي الشام، فيقول: أين أرض بني عامر؟! فيقال له: أين أنت من أرض بني عامر؟! عليك بنجم كذا فسِرْ عليه، فينصرف، ويسير حتى يأتي أرض بني عامر، فيقف عند جبل يقال له: التوباد- ويروى: التوباذ، وعندما رأى هذا الجبل قال هذه الأبيات:

وأجهشت للتوباد لما عرفته  
فأذريت دمع العين لما رأيته  
فقلت له: أين الذين عهدتهم  
فقالوا: مضوا، واستودعوني ديارهم  
وكتب للرحمن حين رأسي  
ونادى بأعلى صوته فدعاسي  
حوالسيك في أمنٍ وخفض مكان  
ومن ذا الذي يبقى على الحدثان<sup>(2)</sup>

هذا مشهد رسمه قيس بالكلمات الشعرية، وأعطاه راويه صورة القص، فروى أن المجنون جاء الشام، فسأل أهلها عن أرض بني عامر، فتعجبوا من سؤاله، واعتقدوا أنه نائه ضل طريقه، وأظهروا له بسؤالهم: أين أنت من أرض بني عامر؟ تعجبهم من سؤاله على بعده من منازل بني عامر، فدلوه عليها بوساطة النجم، مما يشير إلى أن المجنون كانت به لوثه، ولم يكن جنونه تام القضاء على عقله، فكيف يهتدي بالنجم من ليس له عقل؟!!

ثم وصل إلى جبل بني عامر، من غير تعلق بتفاصيل الرحلة من الشام إلى ديار بني عامر، فكانت ساعة الوصول صورة حية تُولف مشهداً أسطورياً، ذلك أن الحياة الماضية عادت إلى الشاعر بصورة مجملة مبهمة غائمة في عينه ونفسه، وصار الجبل يحمل معنى إنسانياً، يشعر ويتألم ويبصر ويرحب بكلام عربي مبين، وكلام الأشياء هو جزء من الطور الأسطوري في حياة البشر.

لعل الوقوف على تفصيل قول المجنون يسمح لتجربته بالظهور والوضوح للمتلقين من جهة، وللدارسين أيضاً مما يأن بالانغماس في تجربته الشعورية على نحو يقربنا منها، ويجعلنا قادرين

(1) هذه زيادة مني للتوضيح، واقتضاء لحق النص.

(2) المنازل والديار، لأسامة بن منقذ، بتحقيق: مصطفى حجازي، الكويت - دار سعاد الصباح، ط2، 1412هـ - 1992م.



عاد إلى ماضيه أو عاد إليه ذلك الماضي، ولأنه لقي ملاعب الصبا، وعاد إلى صديقه الجبل، وعاد الجبل إليه يكلمه، ويسمع المجنون صوت الجبل مكبراً للرحمن بمجرد رؤيته من بعيد، تعظيماً لهذا اللقاء وشكراً لله الرحمن الرحيم بهما لهذه الفرصة السانحة لمعاودة الماضي وتجديد العهد المنصرم. إنها علاقة الود والمحبة التي يضمورها المجنون للكون من حوله، والوفاء للتجربة بأبعادها زماناً ومكاناً وإنساناً.

ولشدة شوقه للجبل وجد أن المعاني الكامنة في روحه وقلبه عجز الشعر من استخراجها بالبيت الأول الذي عبر فيه عن شعوره بالأمر لما رأى الجبل من بعيد، فلما دنا منه وعرفه معرفة اليقين، لا معرفة الظن والتخمين، وجد نفسه يعاود المعنى الأول على طريقة الأبيات الثواني عند القدماء، فقال:

فأذريت دمع العين لما رأيته      ونادى بأعلى صوته فدعاني  
فقلت له: أين الذين عهدتهم      حواليك في أمنٍ وخفض مكان  
فقال: مضوا، واستودعوني ديارهم      ومن ذا الذي يبقى على الحدثن

موقف المجنون من الجبل أظهر قوة تأثيره حتى انقطع لسانه عن الكلام فأخذ بالبكاء، من غير حيلة ولا قوة له على التعبير بالكلمة لتحية صاحبه الجبل عندما دنا منه، وعرفه معرفة الحس والخبرة اليقينية، واكتفى بالدمع، فلما رأى الجبل وحشته، ومقدار الرهبة في نفسه أراد مواسسته فناداه بأعلى صوته، ولك أن تطلق العنان لخيالك في تصور أعلى صوت للجبل، وأنت لم تسمع جبلاً في حياتك ينادي أو يتكلم ما خلا جبل المجنون، وجبل ابن خفاجة الأندلسي<sup>(3)</sup> من بعده، وكان حكيماً مجرباً يتكلم بالحكمة، ولا يصرخ بأعلى صوته كما فعل جبل المجنون الذي أخذ بعض صفاته، وبعضاً من مشاعره. وكان الجبل عند العرب رمز الرصانة والعقل والحكمة، وبه شبهت العقول: (أحلامنا تزن الجبال رزاة)<sup>(4)</sup>.

فلما أسس المجنون للجبل وعرفه بدأ يتكلم، ويبلغه أسئلته، ليس عن حال الجبل بل عن سكانه الذين لم يجدهم المجنون فأصيب بالخيبة مرة أخرى، عندما سأل الجبل عن الذين خبرهم في الماضي منتشرين حواليه، يمتؤون جوانبه حياة وأنساء، وكانوا آمنين لا يجرؤ أحد على اقتحام منازلهم لقوة حميتهم وكبر مهبتهم على الأعداء، فلا يخشون أحداً لذلك قطنوا الأودية، فهم لا يخافون غارات المغيرين، ولا سطوة الأعداء، ولا قوة السيل لأنهم كانوا فيها بغير أوقات الشتاء، كأنها كانت منازلهم في أوقات الربيع بهذا الجبل.

فهو يتحسر في أثناء السؤال، ويخشى من تبدل أحوالهم، وأن يكون ذلك التبدل سبباً لتغير مكان

<sup>(3)</sup> انظر: ديوان ابن خفاجة الأندلسي، بتحقيق: د. سيد غازي، الإسكندرية - منشأة المعارف، ط2، 1979م: 216.

<sup>(4)</sup> انظر: شرح ديوان الفرزدق، جمع وتحقيق: أ. عبد الله الصاوي، القاهرة مطبعة العبادي، ط: 1، 1354هـ - 1936م: 12.

منازلهم في مثل هذا الوقت الذي عادهم فيه المجنون فلم يجدهم، فسأل الجبل عنهم علّه يجد إجابة شافية، ليرحل إليهم عساه يلقي ليلى العامرية، فيعود إليه بعض عقله وبعض نفسه وبعض ماضيه الجميل قبل دمار الحلم وقمعه بما كان من حكايته ولىلى العامرية.

فأجابه الجبل عن تساؤله بأنهم مضوا فساروا من عنده، وذهبوا لسانهم، وأشعره أن حدثاً ما جرى لهم أجبرهم على الرحيل، وترك منازلهم وديعة عنده، ليكون حامياً لها، ورقيباً عليها، إشارة منه إلى حفظه لعهدهم ورعايته لحقوق الأمانة ومقتضياتها، لكنه لا يعلم ما جرى لهم، وأوماً إلى تعزيبه بأن حال الدنيا قائمة على عدم البقاء.

وأما رواية الديوان فقد جاءت فيما يأتي:

وهلّل للرخّسنِ هيسنِ رآني  
ونادى بأعلى صوتيه ودعّاتي  
حوالكِ في خصبٍ وطيبِ زمانٍ  
ومن ذا الذي يبقى مع الحدثانِ  
فإراقك والحيّانِ مؤتلفانِ  
وساخاً وتسجاماً إلى هملانِ

وأجهشتُ للتوّبادِ حينَ رأيتهُ  
وأذريتُ دمعَ العينِ لما رأيتهُ  
فقلّستُ له أينَ الذينَ عهدتُهُم  
فقالَ مضواً واستودعوني بلادَهُم  
وإسي لأبكي النّومَ من حذري غداً  
سجّالاً وتّهتاتاً وويلاً وديمّةً

قراءة هذه الرواية تبين أن المنطق جاثم بعضه فيها بيبكاء الشاعر عند رؤية الجبل من مسافة بعيدة نسبياً، وهذا ما جاء في البيت الأول على خلاف الرواية السابقة التي جعلت لفظ (عرفته) بدلاً لها في البيت الأول، وأزاحت فعل الرؤية إلى البيت الثاني، مما يمكن أن يعزى إلى وهم أصاب الناسخ القديم، أو الطابع الجديد، ويثبت تسلسل الفعل المنطقي، رآه من بعيد فشرع بالبكاء، وكبر الجبل من شدة شوقه له وفرحه بهذا اللقاء بعد غياب طويل. فلما عرف الجبل باقترابه منه أكثر انعقد نسانه عن البكاء، وغلبته الحال، فتناثرت دموعه.

وساق في البيت الثاني من رواية الديوان الثانية هنا، كلمة (رأيته) وحقه أن يقول (عرفته) لما تقدم. وأضاف بيّتين يوضحان حال الجبل التي تشبه حال المجنون، فهو يبكي لما سيأتي غداً من أمر بقراق المجنون، وهو يبكي في حال اللقاء والاجتماع لعلمه بما سيكون غداً من أمر القراق، ذلك أن الجبل ثابت والناس مسافرون أبداً، ومرتحلون دوماً، فأما رحيل الدنيا المؤقت أو رحيلهم منها إلى العالم الآخر، مما يجعل الجبل في حال البكاء والحزن دائماً لشدة وعيه قضية القراق أكثر من البشر الذين لا يعون قانون اللقاء والافتراق إلا في ساعته، ثم يغلب النسيان عليهم.

مما تقدم تبين لنا حال المجنون وحال الجبل في عينه، وهو صاحب التجربة الشعورية، والتجربة الحسية، والخبرة الفنية والجمالية التي تعبر عما في نفسه ضمن وعيه لشروط قبول الناس إبداعه في زمنه، وشروط رده، فكتم في نفسه ما كتم، وعف عما يجب عليه أن يعف في قوله،

ورمى الجبل بمشاعره ووصفه بما يجده في نفسه. مما يعني أن الفقرة الآتية سنتناول نص الشاعر أحمد شوقي لنرى ما صنع بهذا المشهد، وبالمجنون ومشاعره، وبالجبل وأحواله، وما الجسور اللغوية والمعنوية والانفعالية بين النصين؟ وما الإضافات التي أضافها أمير الشعراء شوقي؟

### \* نص المشهد عند شوقي:

تناول شوقي بعد قرون مشهد المجنون وجبل التوباد، فأراد تحويله إلى مشهد مسرحي، لشدة مناسبة المشهد القائم على الحوار بين المجنون والجبل، وهي حال متفردة سابقة زمنها بقرون.

إنه حوار، وليس جدلاً، فقد كان الجدل بين الإنسان والكون، وكان الكلام وهماً، أو لسان حال، لكن هذه الحال بلغت من القوة ما جعلها حقيقة حسية عند المجنون كما رأينا يبصر الجبل إياه، وتكبيره عند لقيه، وإجابته عن تساؤلاته، وفلسفته للحياة على أنها دار ممر وعبور.. وليست دار مقر مهما تبلغ قوة الإنسان وقدرته في هذه الغائبة، ومهما تبسمت له الدنيا، وأعطته من رغد العيش، وبسط السلطان، وخفض المكان، فإنه راحل من مكان إلى مكان أو منها إلى غيرها.

جاء شوقي إلى هذا المشهد فأعادته إلى الحياة على نحو ما يتصوره، أو على نحو ما ينبغي للمجنون أن يقول، فقال شوقي على لسان المجنون ما يأتي<sup>(5)</sup>:

وسقى الله صبائباً ورعى	جبل التوباد! حياك الحيا
ورضغناه فكننت المرضعا	فبك ناغينا الهوى في مهده
وبكرنا فسسبقنا المظلمعا	وخذونا الشمس في مغربها
ورعينا غنم الأهل معاً	وعلى سفحك عشنا زمننا
لشبابينا وكاتت مرتعا	هذه الربوة كانت ملعباً
وانثيسنا فمحنونا الأربعا	كم بنينا من حصاها أربعا
تحفظ الريح ولا الرمل وعى	وخططنا في نقا الرمل فلم
لم تزد عن أمس إلا إصبعاً	لم تزل لسلي بعيني طفلة
هاج بي الشوق أبى أن تسمعاً	ما لأجارك صمماً كلما
فايست أيامه أن ترجعا	كلما جنتك راجعت الصبا
وتهون الأرض إلا موضعا	قد يهون العمر إلا ساعة

هذه أبيات شوقي التي عبر بها عن مشهد جبل التوباد، وكشف فيها عن حال المجنون أمام الجبل، وفيها نجد شوقياً قد تمثل الموقف، ورسم صورته على النحو الآتي:

(5) مجنون ليلى، مسرحية أحمد شوقي، القاهرة مؤسسة فن الطباعة، [د.ت]: 120.

وقف المجنون أمام الجبل، فناداه أولاً، بقوله: (جبل التوباد) من غير أداة نداء إيماء منه لقرب الجبل منه حساً ونفساً مما تلغى فيه المسافة، وتعاف فيه أداة النداء، ذلك أن شدة القرب من جهة، وشدة الشوق تلغى المسافة، وتضرب عن الوسائط التي تحول دون مباشرة النداء.

ودعا للجبل في تحيته أن يبقى ممرعاً بالغيث، ليكون سبباً لنمو العشب فيه مما يقود إلى حياة الجبل، فيقصده الأحياء من الناس والطير، وسائر جنس الحيوان، وذلك إحياء الجبل.

وعبر عن تحيته للجبل بالجناس بين التحية والحيا بين الاسم والفعل الماضي (حياك) رغبة في صيغته الخبرية عن الخبر إلى الدعاء، ومنحرفاً عن الماضي إلى المستقبل، فقد عبر بصيغة الماضي (حياك) ليعبر عن شدة ثقته بتحقيق دعائه.

هذا احتراف فني يشير إلى تمكن شوقي في العربية، فجعل صيغة الخبر دالة على الإنشاء بالدعاء، وجعل المستقبل نية، ماضياً في صيغته على جهة الاستعارة توكيداً للثقة بتحقيق دعائه.

ثم انتفى إلى الدعاء مرة ثانية ليدعو الله أن يسقي أيام الصبا: صبا الجبل، وصباه، وصبا ليلى، على طريقة البدوي في العفة عن ذكر المحبوبة خارجاً على جنون المجنون في شعره؛ لأن السقيا وسيلة من وسائل إعادة الحياة للجبل وما يتعلق به من ملحقات تتصل بتجربته الشعورية، وطلب إليه أن يحمي تلك الأيام ويرقيها كما يرقب الراعي رعيته أياً كانت، وجعل ذلك جسراً لفتح خزائن الذكريات المودعة بهذا المكان: ذكريات الطفولة، وأيام الشباب الأولى التي كانت حياة ممتدة مترامية ثابتة نه في هذا الجبل، فعاد إلى الجبل في البيت الثاني ليجعله سلماً يرقى فيه وعليه إلى أيامه الغابرة، فتقدم للجبل مؤنساً له، ومذكراً بسالف الأيام، كأن الجبل منكر له، فأخذ يعيد له شيئاً من الماضي المحبب لهما معاً، فذكره أنه على هذا الجبل وفيه (ناغينا الهوى في مهده).

المراد بالفاعل (نا) لجماعة المتكلمين هنا نفسه وليلى والجبل إذا جعلت تورية في كلمة (الهوى) بمعنى الهوى للجبل، وبمعنى العشق والحب قياساً بحال المجنون وليلى، وهو الأرجح، وعاد إلى الحب فلم يتركه طفلاً رضيعاً يقوى بالرعاية والمناغاة من أبويه، بل جعله حليماً يرضع ويشرب من هذا الجبل، وقد أنزله منزلة الأم التي ترضع أبناءها الحليب والحب والحنان، ومعاني الحياة الكثيرة في أثناء المناغاة والرضاعة كاللغة والأدب والعادات وما سوى ذلك من معاني التربية المبكرة.

والشعر لغة القطع، ونمو الأحياء فيه لا يحتاج إلى كثير قول وفضل وقت، فقد انتقل المجنون مسرعاً من الطفولة المبكرة ابتداءً؛ لأنه تحدث عن طفولة الحب ومناغاته على هذا الجبل، وكشف للجبل أنه رضع الحب من سفحه، وأنه الأم التي أرضعتها هذا الحب، وهذا يؤكد معاني الرحمة المستكنة بين الأم وبنيتها (وكثير للرحمن) وأراد أن يسرح في ذكرياته ليعيد أيامه الفائتة، فاستجلب بعض المشاهد، أو هجمت عليه بعض المشاهد كمشهد الغروب عندما كانا يسابقان الشمس، وهما يحدوان ليدفعا الخوف من هجوم ظلام الليل عليهما، ومن رهبة مهاجمة الذئاب أغنامهما، فكان الحذاء كان للشمس توسلاً إليها بالتمهل والتوقف قبل أن يسبقهما الليل إلى المضارب، وكأنه لم يكن لهما، وهما يحاولان سباق الزمن، فيا له من سباق! إنهما يريدان إدراك المنازل قبيل غياب الشمس،

دفعاً لرهبة الليل، ودفعاً لألسنة الناس إذا تأخر بليلى في جنح الظلام.

هذه صورة المساء يرفعها الحداء إلى رتبة المشهد الحي المتحرك بالصوت والجسم والأغنام والنفوس والعقول والزمان والمكان. إنها حركة شاملة قائمة على السرعة في إدراك منازل الأهل قبل حلول الليل، مما يوحي أنهما يلهوان إلى حد نسيان النفس، فإذا أدركهما التأخر أسرعاً يسابقان الشمس، إشارة منه إلى شدة حرصهما على قضاء النهار بطوله معاً على سفح جبل التوباد، لكن حالهما في الصباح لا تختلف كثيراً عنها في المساء. وقد عبر عن شدة شوق كل منهما للآخر بقوله: (وبكرنا فسبقنا المطلعا) فهو وليلى لشدة الشوق والحب يسارعان صباحاً في سوق أغنامهما إلى المرعى على سفح جبل التوباد قبيل طلوع الشمس، ليكون اللقاء والوصل قائماً على العفة، من غير أن يفتن الأهل لهما، فكل منهما -بعين الأهل- جاد في عمله، حريص على أغنامه يرتاد لها المرعى، ويبكر في الخروج إلى عمله إظهاراً للجدية في عين المجتمع القبلي، وتقرباً للشوق الناشئ بفرأقهما في الليل تعبيراً عن شدة الحب بينهما، وزيادة الألفة.

واضح أن المجنون تناول يومين ذكر أحدهما بنهايته وذكر الآخر ببدايته، ليعبر عن حركة الحياة، وليستغرق الذكرى كما لو كانت عجلة الأيام قد عادت إلى الدوران من جديد على المستوى الشعري والشعوري، ولم يرض أن يخفق الذكرى في يوم واحد يبدأها بالصباح وينتهي بها مساءً، طابوياً أحلاسها على المشهدين المذكورين، مما يفقد المجنون لذة الذكرى ولذة حركة الأيام. ولعله ذكر نهاية اليوم لموت البعد من منازل ليلة وبداية اليوم التالي لعودة الحياة إليه من جديد، بعودته إلى الجبل، وهو وعاء ذكرياته، ومستقر مشاعره، ومحركها للإبداع معاً.

التفت المجنون إلى الجبل مرة أخرى ليجد نفسه لم يشبع من الحديث عن أيامه الخوالي فأعاد المعنى السابق على طريقة المعاني الثواني بقليل من الشعرية ذلك أن الشعرية إنما تكون بالوسائل البيانية غير المباشرة أو معنى المعنى، وليس كالبيت الذي بين أيدينا، وفيه يقول المجنون:

وعلى سفحك عشنا زمناً  
ورعيننا غنم الأهل معاً

فالبيت يكاد يخلو من مجاز أو إنشاء، وهي لغة الشعر، وليس فيه سوى تلذذ المجنون بذكر الجبل وسفحه أي أسفله، وما يحتمله من وهم المجاز المرسل بذكر بعض الجبل وإرادته كله، وليس ذلك مقصوداً هنا سياقاً، فهو يرى أن العيش إنما كان على سفح جبل التوباد وما سوى ذلك فليس بعيش يحسب أو يعد من الحياة، وهذه جهة فنية شعرية، فكان البيت معاودة توجز وتشرح الغامض من البيت السابق عليه في ترتيب النص، ثم يتحول بصره من سفح الجبل إلى ربوة تعلقو عن السفح قليلاً، فيشير إلى الربوة بقوله: (هذه الربوة) تجسيماً لها، وتعظيماً لشأنها، وتلمساً لجهات ماضيه ومشاعره فيها، وتنقلاً من الجبل عامة إلى سفحه، وهو أسفله، ومن أسفله يترقى بصره إلى مرتفع آخر يبحث فيه عن صورة من ماضيه، أو مشهد من مشاهد حياته هنا، فيجد نفسه أمام الربوة التي اتخذها ملعباً يطل على الأغنام من جهة، ويكشف شخصيتهما لمضارب القبيلة، ويدفع عنهما الريبة، ويوضح أن هذه الذكرى تعلقو على مسألة أنهما طفلان فقد

صارا شابيين، وما زالا يرعيان غنم الأهل معاً.

فهى ذكرى ترتقي في المكان والزمان أيضاً، والوعي للعلاقة بين الذكر والأنثى، والشعور بالمسؤولية عن هذه المشاركة التي نسي المجتمع -لطول الألفة الصعبة- خطرهما، فارتفعاً لهذه الثقة على هذه الربوة لتكون حياتهما مكشوفة واضحة، مثلها في ذلك مثل حياة أبناء البادية، وهو تمثل من شوقي عجيب لطبيعة الحياة البدوية.

هذه الربوة لم تكن ملعباً إلا عندما كانت أغنامهما ترعى العشب، نظراً لخصب الأرض، وإقبال الأغنام على الرعي فأصابهما شيء من الاطمئنان للمرعى، وعلى الأغنام، فشرعا يلعبان، كما يتراءى من الأبيات، وهذا وجه إذا كانت الربوة بحيث يطلان على الأغنام من غير خشية الذئب أو اللصوص، لوقوعها تحت النظر في أثناء اللعب، مما يمنع الاستغراق فيه، ويحجز عن المتعة، ويدفع بنا لتقدير وجه آخر لا تمنع صياغة الأبيات من قبوله، وتقديره بقولنا:

لا بد أنهما كانا يلعبان ليقضيا فراغهما من مراقبة الأغنام، لأن (رتعت الأغنام) عند أهل البادية في بلاد الشام معناها هجعت، ولم تعد تسعى للأكل كما في الدلالة المعجمية التي تذكر أن المرتع هو مكان الرعي، وليس الموضع الذي ترتاح فيه الأغنام من الظهيرة إلى ما قبل العصر بقليل، ولذلك كانا يلعبان، لهجة الأغنام، واجتماعها تحت النظر والثقة بطيب المرعى، وزيادة الخصب فيه، ورغبة في تحقيق المتعة شرعا يلعبان، فما الألعاب التي كانا يحبانها؟ ذلك ما أجاب عنه المجنون في بيت آخر فقال:

كم بنينا من حصاها أربعاً  
وانثنينا فمحونا الأربعاً

وخططنا في نقا الرمل فلم  
تحفظ الريح ولا الرمل وعسى

هذه صورة مجملة مبهمة لمن لم يعيش حياة الصبيان والفتيان والفتيات من أبناء البادية الذين يكلفهم الأهل بالرعي، وتفصيل ذلك واضح من ربط المجل بالحياة الرعوية، على النحو الآتي:

كثيراً ما بنينا (أنا وليلي) من حصى هذه الربوة بيوتاً كبيوت الرثع في المنازل أو الديرة، ذلك أن السبدو يجمعون بين بيت الشعر، وبيت الحجر، لكنهم لا يثبتون في منزل ثبات أهل القرى، فمنازلهم من حجارة الديرة التي يقطنون فيها لتردد عنهم برد الشتاء والمطر أو السيل، مهما يكن الأمر فإن الرعاة يحاكون الكبار في مرعاهم فيبنون البيوت أو الأربع، من باب التقليد، ومن باب إشباع الحلم أن يكون لهم بيوت كهذه البيوت، ولا شك أنه بنى بيتاً، وبنيت ليلي بيتاً، لكن بيوت الرعاة لا تعلق بسقفها علو بيوت الأهل بل هي بطول بانيتها أو أعلى قليلاً.

وكثيراً ما كانا بينان هذه البيوت ويمزجان البناء بأحلام المستقبل، لكنهما في نهاية النهار يختلفان، فيذهب الفتى لهدم ما بنته الصبية، وتذهب هي أيضاً لتهدم ما بناه الفتى بشيء من العناد القائم على العيب والحب.



فهذه صورة معادة من أيامها عكس الشاعر تكرارها بقوله: (كم بنينا من حصاصها أربعا..). ويُتَبَّعُ ذلك بمشهد آخر يقوم بالعطف على معنى التكرير في (كم) بالبيت السابق، وموداه وكثيراً ما خططنا في نظيف الرمل بيوتاً، وخططاً للمستقبل، عندما تصبح ليلى أما لأولاده في الحلم الموعود أو الموهوم، وكم أشبعا هذا الحلم بخطه وخط وقائعه على الرمل النظيف -نظافة نيتهما- في سفح جبل التوباد حيث تلتقي الصحراء بالخصب على الربوة والعتاء فيها، لكن الصدمة أن الرمل لم يع شيئاً مما خطاه عليه، وأن الريح هبت على الرمل، فأخذت تلك الكتابة ودفنت حروفها بالبعثرة والتفريق بينها، كما فرقت الحياة بين المجنون وليلى، أو أنها جمعت الرمل بعضه على بعض فلم تعد للحروف آثار في الرمل تدل عليها أو تثبت وجودها، أو كأن ليلى كالرمل لم تقو على حفظ ما كتبه في روحها ونفسها وعقلها من حلمه بها في المستقبل فقد هبت عليها ريح التقاليد، والريح رمز للشرف فبعثرت الحروف وضيعت الكلمات ومعانيها، هذا لأن ليلى عنده لم تكن سوى طفلة لا تعنى معنى العهود ولا يلزمها الوفاء بها أمام سطوة المجتمع والتقاليد.

فمن عبقرية شوقي أنه ربط بين فعل الطبيعة بما خطاه على الرمل في البيئة الصحراوية المتحركة في كل أبعادها المناخية القاسية، وما فعلته ليلى بهذه العهود فكان حالها كحال الخط على الرمل أمام الريح.

والشاعر يرى أن ليلى لم تزل بعينه طفلة الأمس، البرينة مما يرميها به من خيانة للعهد، أو خلف للوعد، وكل ما في الأمر أنها زادت طولاً، ولم تزد وعياً أو عقلاً.

فكانه يرميها بعلمته، كما رمى المجنون الجبل بعلمته فأخرجه من حيزه في عالم الجماد، وجعله يتكلم كما يتكلم الأحياء..

ثم يغادر ليلى ويعود إلى الجبل ليشكو أمره إليه معاتباً، بقوله: عجباً لأحجارك صماء لا تسمعني كلما هاج بي الشوق، امتنعت عن السماع، فكانها قادرة على السماع لكنها تتعمد عدم الرد والإجابة زيادة في إيلاهم المجنون، لأنه يستنطقها فلا تتطق. كما أنه يحاول استرجاع الأيام لتعود إليه حقيقة لكنها تتنمى عليه كالحجارة التي هي رمز القسوة عند العرب، وانتفاء الرحمة، فلو كانت تسمعه لتألمت له، وكذلك الأيام التي يريد لها أن ترجع لكنها لا ترجع، مما يزيد حسرة وألماً وتوجعاً، ويدفعه لختام المشهد بالعودة إلى إظهار حرصه على الزمان والمكان، واستعداده للتضحية بكل زمان عمره إلا الساعة أو اللحظة التي يلتقي فيها ليلى العامرية، وترخص لديه الأماكن كلها إلا موضعاً واحداً هو جبل التوباد. وحببه له مسوِّغٌ ومُقَسِّرٌ بما تقدم من حياته فيه مجتمعاً بالمحبة العامرية.

هذه صورة المجنون، وهذه صورة الجبل في عين المجنون كما تخيلها شوقي، ورسمها، وهي وإن فارقت الواقعية التاريخية قليلاً فإنها جاءت مناسبة للشخصية على نحو ما يليق بشخصية الشاعر السبوي، وليس محض صواب ما قاله د. سعد عبد المقصود ظلام، حيث يقول في شوقي: "يجري على لسان قيس بطل الرواية شعراً لا يفصح عن روح محب ذائب كما تصفه لنا الروايات

والأساطير، وإنما يفصح عن أشواق إنسان كبير السن، غير مشوق كثيراً... فقد فصل شوقي الحدث على البطل، لكن الثوب كان واسعاً، لا يليق به<sup>(6)</sup> واعتراضنا على قوله: "لكن الثوب كان واسعاً: وقوله: "لا يليق به"، وفي ظني أن الرجل اعترض على جهتي إبداع شوقي، وسيأتي دفع قوله في أثناء ما يقدمه المقال من تساؤلات حول النصين تمهيداً للموازنة الكاشفة عن عبقرية شوقي، وابتدؤها قولنا: ما الفرق بين الصورتين، وكيف تبنى دروب الموازنة بينهما؟! وماذا قدم شوقي من إبداع المجنون؟ وكيف صارت حال المشهد في هذا السياق المسرحي المدهش!!؟

## الموازنة بين النصين:

الموازنة باب واسع للحديث عن النصين، فأول ما يتبادر إلى ذهن الموازنة بينهما من جهة البناء الشعري، والوزن والقافية، ومن جهة المعاني، ومن جهة اللغة، ومن جهة الانفعال.

أما البناء الشعري فقد تخير المجنون نفسه البحر الطويل مركباً لتجربته، وبناءً يحمي به ذكرياته، كيف لا يجعل هذا البحر بناءً لمادة الذكريات التي تشمل الحبيب والمنزل، كما كان البحر الطويل وسيلة حماية ذكريات امرئ القيس في معلقته، وأولها قوله:

فما نبك من ذكرى حبيب ومنزل  
يسقط اللوى بين الدخول فحومل<sup>(7)</sup>

فالمجنون تخير البحر الطويل للذكريات الأحبة وحضور المنزل، وهو جبل التوياد، كما فعل امرؤ القيس في تخيره البحر الطويل للحديث عن الحبيب وذكرياته ومنازل قومه، وليس ثمة علاقة بين البحر الطويل وموضوع الحديث عن الأحبة والمنازل بدليل القدرة على ركوب بحر آخر، وحصر الذكريات -مهما تكن- في بنيانه، وهو -في ظني- محض توافق، لا قصد فيه، ولا غاية له، ذلك أن العرب القدماء كانوا يسمون التفعيلة الواحدة بحراً، كما تجد في أواخر كتاب الجرائيم لابن قتيبة الدينوري<sup>(8)</sup> (213هـ-276هـ)، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى للقول بأن البحر الفلاني يناسب المعنى العلاني، ولا يناسب غيره.

وما يؤيد هذا المذهب أن الشاعر أحمد شوقي امتطت سفنه تفاعيل الرمل، وهي مختلفة عن تفاعيل الطويل، فلم تؤثر مخالفته المجنون بالبحر في قدرته الإبداعية، فقد أبدع في تناول الموضوع، فهمل كان في مذهبه أن يكسر مثل هذه الحجة، أو أن رغبته في الانحراف عن طريقة المجنون وحدها والتفرد في القول عنه هي السبب في اختيار البحر الشعري (الرمل) دون (الطويل)!!؟

وهل كان يجد الرمل أكثر مناسبة لموضوع المجنون أو بناء المسرحية!!؟

<sup>(6)</sup> المسرح الشعري بين أحمد شوقي وعزيز أمانه، د. سعد عبد المقصود ضلام، دار المنار للنشر والتوزيع، ط1، 1408هـ-1988م: 63.

<sup>(7)</sup> أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ليوسف بن سليمان بن عيسى المعروف بالأعظم الشنمري، شرح وتعليق: د. محمد عبد النعم حفاصي، بيروت - دار الجبل، ط1، سنة 1412هـ-1992م: 29/1.

<sup>(8)</sup> انظر: كتاب الجرائيم، لابن قتيبة، بتحقيق: محمد حاسم الحميدي، مطابع وزارة الثقافة العربية السورية، ط1، 1997م.

ثمة فرق في مذهب الشاعرين في معاملة قواعد الوزن الشعري، فقد بنى المجنون قصيدته على عروض الطويل، والتمزم تفعيلية (مفاعلن) في العروض، لم يخرج عليها في أبياته الستة برواية الديوان، والأربعة برواية أسامة بن منقذ. وجعل ضرب الأبيات ملتزماً تفعيلية واحدة ما حاد عنها إلى غيرها، وهي (فعولن) فهل كان ذلك من اقتداره العفوي، أو كان من عقله المحافظ!!

لكن أمير الشعراء لم يلتزم عروضاً واحدة في بناء الرمل، فقد جاءت عروضه (فاعلن)، وجاءت (فعلن) وكذلك الضرب من غير أن يقيد نفسه بالموافقة بين العروض والضرب. فهو من هذه الجهة تخير بحراً غنائياً، أو بحراً من فصيلة قصار الأبحر، دون الطوال. فخالف عن قصد توجه المجنون للطويل، لغرض يخفي علي، فهل أراد ما ذهبنا إليه آنفاً؟ هل أراد محض المخالفة لإبراز تفرد، والتبسيه على إبداعه؟ ذلك أمر يصعب تقديره. وهو لم يخالف قواعد العروض والضرب في بحر الرمل، لكنه أكد ميله إلى الحرية في تنوع التفاعيل، وعدم الموافقة التامة بين تفاعيل العروض، أو تفاعيل الأضرب، أو الموافقة بين الضرب والعروض.

فميله إلى الحرية والتنوع يبرز جزءاً من شخصيته ومرونتها.

وميل المجنون إلى القواعد وصرامتها يبرز رغبته في الوفاء لقواعد الفن إلى حد المثال، مما يوافق مذهب في الحب العفيف أو العذري، ليجمع بين صرامة القواعد ومثالية الحب، ولا أقول رومانسيته.

وأما حروف الروي التي بنى كل منهما المشهد عليه فمختلفة، ذلك أن المجنون تخير النون المشبعة بالياء، وتخير أمير الشعراء العين المشبعة بالألف، مما جعل المد ختاماً لكل من قصيدتيهما لكنه متنوع، فثمة فرق بين مد الياء، ومد الألف، من جهة الصدى في النفس، والظل الفكري والمعنوي، مما يقود إلى تفرد آخر حرص عليه شوقي لسر يعلمه أهل الموسيقى والفن الإيقاعي، مما لا يدخل في علمي، لكن هذه الحروف جاءت عندهما مطمئنة إلى قوافيها، وإلى أبياتها، على فروق يدركها أهل الاختصاص، ويلتمسون لها تفسيراً من الوجهة الجمالية والأثر النفسية.

لعل من ذلك أن العين والألف الممدودة من مخرج واحد فبينهما مجانسة صوتية من جهة المخرج مما يعني ثقلاً عند القدماء يخل بفصاحة الكلام عند شيوخ البلاغة، فإذا اختيرت ذلك بالنطق وجدت شوقياً قد كسر قواعد الفصاحة النظرية، وجاء بكلام لا يقبل على اللسان بل ينطق به، وتجري معه النفس على شدة الشرط وقسوة تحديه لغير ذوي القنطة. وترى يسر المخرج لحرفي النون والياء عند المجنون ذلك أن النون من مخرج أنفي والياء من مخرج حلقي، فمركبه سهل وسيره على خط التقليد في الفصاحة واضح، فكأن شوقياً أراد الإبداع في طرائق الأداء ليشير خفية إلى أن الفن الجديد يحتاج إلى سمت جديد في طرائق اللغة وقوانين الفصاحة، والله أعلم.

وئمة فرق بنائي آخر يتعلق بعدد الأبيات، فقد عبر المجنون عن تجربته بالبحر الطويل المثمن التفاعيل، بستة أبيات، واحتضن الرمل التجربة عند شوقي بأحد عشر بيتاً، ولو ضربت ثمانية ستة كانت التفاعيل عند المجنون ثمانية وأربعين تفعيلية، قبالة ست وستين تفعيلية من تفاعيل الرمل عند

شوقي، على خلاف النفاصيل في الطول، وتتوعها في البحرين المذكورين. مما يعني أن أمير الشعراء كان مستغرقاً المشهد ومطيلاً التأمل فيه أكثر مما فعل صاحب التجربة ذاتها الذي أفرغ طاقته وأشواقه بقليل من الأبيات المذكورة أعلاه، مما يعطي عمل شوقي طبيعة عقلية في صنعة مشاعر المجنون وصورته.

وأما من جهة المعاني فإن المعنى الكلي (فكرته) وقوف المجنون أمام الجبل، ورسم حاله وحال الجبل، فقد وقف المجنون على الجبل باكباً من غير تحية، وسأله عن الذين عهدهم حواليه؟ فلم يكن لديه وقت لرد تحية الجبل الذي بدأه بالكلام والرؤية، لأنه مشغول بليلى وأهلها، وما سؤاله عنهم إلا ليعرف أخبارها، لكنه عفا حياءً، أو خوفاً عليها، وعلى سمعتها، في ذلك الزمان وأخبره الجبل خبرهم بأنهم رحلوا، وهذا شأن الحياة، وأنه يبكي الآن عند اللقاء لخوفه من رحيل المجنون بطرق شتى من طرق البكاء والدمع مشبهاً دمعاً بأحوال المطر أو الغيث. فاستغرق هذه الصفات التي ذكرها للمطر يشير إلى أطواره النفسية المتقلبة التي يناسب كل واحدة منها ضرب من البكاء فنوع صور البكاء ليبدل على تنوع مشاعره وتقلبها من حال إلى حال ارتفاعاً وانخفاضاً.

هذه حال أوجزت عما سلف تفصيله من فكرة أبيات المجنون ليبدو لنا أن ما صنعه شوقي الذي أنطق المجنون بالتحية عند وصوله الجبل أولاً، ولم تشغله حاله عن تحية الجبل والدعاء له. ولم يفرق شوقي بين رؤية الجبل من بعيد، وحال المجنون عند لقائه، ومعرفته معرفة اليقين لا معرفة الظن والتخمين. فكانه بهذا يريد للشعر مفارقة الترتيب الواقعي، مهملًا ما في ترتيب الحدث من قيمة لتقريب الأمر من الواقع حيث يشترك العالم الافتراضي للنص بالحياة، وحيث جبل التوباد مقر تذكريات والمشاعر، وحيث الخيبة النفسية، لأنه لم يجد شيئاً عند الجبل.

أضاف شوقي الدعاء بعد التحية على لسان المجنون، مما لا نجده في أبيات المجنون. وأبعد شوقي فكرة كلام الجبل، ونفى عنه السمع نفيًا لا يلغيه، بل يستبعده، مما ينفي عنه اقتضاء فكرة الانفعال لحال المجنون، وكأن ذلك من مسلمات المجنون، كأنه أراد أن يمنح المجنون عقلاً، وحجز عنه عودة الأيام الخوالي، وحبسه على الحسرة بعودته إليها عودة الذكرى الواعية. وجعله يفاضل بين الأيام ويرى أن الزمن كله يهون إلا لحظة يلقي فيها ليلى العامرية، وتلغى الأماكن إلا مكان لقائها في جبل التوباد، جاعلاً ذلك الإخبار مشبعاً بأمنيته أن يلقاها ساعة (لحظة) من الزمان، وينفى عمره، أو يلقاها في أي مكان وتزول الأماكن كلها من حسه وشعوره قبالة ذلك المكان.

وأضاف إلى ذلك تفصيلاً في التذكريات التي أجملها المجنون بقوله: (أين الذين عهدتهم حواليك) فدخل شوقي النص من هذه الجهة وفتح بوابة التذكريات بإبداع التفاصيل كما أبداع التحية والدعاء ومشاهد الماضي التي أعادها حية موجزاً في تفصيلها من غير خلل ولا إملال، مغفلاً رأي المجنون، وخوفه على ليلى، ورهبتة من أهلها وزوجها، ذلك أنه يدرك فناء ذلك الزمن وغياب أهله، فأولج آتته الفنية في ذاكرة المجنون، وأخرج منها صور الماضي، ورائع التذكريات في هذا الجبل، وعرضها عرضاً شعرياً جميلاً ومبسطاً، مراعاة لمفهوم أنه يكتب للجمهور المسرحي، وهو جمهور



■ المصادر والمراجع:

1- الصاوي، القاهرة- مطبعة العبادي، ط:1، 1354 هـ-1936م.

2- مجنون ليلي، مسرحية أحمد شوقي، القاهرة - مؤسسة فن الطباعة، [د. ت].

3- المسرح الشعري بين أحمد شوقي وعزيز أباظة، د. سعد عبد المقصود ظلام، دار المنار للنشر والتوزيع، ط: 1، 1408 هـ-1988م.

4- المنازل والديار، أسامة بن منقذ، بتحقيق: مصطفى حجازي، الكويت - دار سعاد الصباح، ط: 2، 1412 هـ-1988م.

1- أشعار الشعراء الستة، الأعلام الشنتمري، شرح وتعليق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت - دار الجيل، ط: 1، 1412 هـ-1992م.

2- الجرائيم، عبد الله بن مسلم الدينوري، بتحقيق: محمد جاسم الحميدي، مطابع وزارة الثقافة العربية السورية، ط: 1، 1997م.

3- ديوان ابن خفاجة، بتحقيق: د. سيد غازي، الإسكندرية- منشأة المعارف، ط: 2، 1979م.

4- ديوان مجنون ليلي، بتحقيق: عبد الستار أحمد فراج، القاهرة - مكتبة مصر، 1979م.

5- شرح ديوان الفرزدق، جمع وتحقيق: عبد الله



مصدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

الغيمة المستكشفة

قصص للأطفال.....خليل بيطار

## المتنبى

### الموقف الصعب

محمد كمال<sup>(1)</sup>

عرف تاريخنا الشعري علاقة بين شاعر وأمير أشد التصاقاً وأمتن عرى من العلاقة بين **ما** سيف الدولة الحمداني وأبي الطيب المتنبى، فهما متقاربان في سنتي الولادة والوفاة، وكل منهما غريب عن الشهباء، وأقد إليهما، طامع في الاستقرار في ربوعها، وكلاهما خالص العروبة نقسي النسب، فسيف الدولة سليل الحمدانيين الذين ينتمون إلى التغلبيين، وكان هؤلاء يقيمون في الجزيرة وديار بكر، وأما أبو الطيب فينتهي نسبه إلى جعفي بن سعد العشيرة الذي كان أباً حياً من أحياء اليمن، فهو صحيح النسب في عروبه من جهة أبيه وأمه، وبطونهما كانت معروفة بالكرم والفروسية، ولها أيام مقرونة بالحمد والذكر الحسن.

فإذا توغلنا أكثر فيما كان بين الأمير والشاعر من وشائج وصلات طالعتنا نوازع مشتركة في الغاية متحدة في الهدف، وهذه النوازع تتلخص في السعي إلى تأسيس دولة تعيد للكيان العربي مجده الذي كاد يبيد واستقلاله الذي كاد يندثر.

فحين قدم سيف الدولة إلى حلب سنة 333هـ كانت تتلامح في ذاكرته صورة قائمة للخلافة العباسية التي دب في جسدها الضعف والوهن، فأشرفت على الانهيار أمام أطماع الغرياء الذين كان دأبهم أن يتسللوا إلى مناصب الدولة، فيخضعوا البلاد إلى مآربهم، ويقودوا مركب الحكم إلى ما يرضي أهواءهم ويوافق أهدافهم.

وكان في ذاكرة سيف الدولة أيضاً صورة مشرقة وضاءة عن أجداده الحمدانيين الذين كان بينهم وبين خلفاء بني العباس روابط تشد أحياناً وتضعف أحياناً أخرى، فما يكاد الخلفاء يلاحقونهم في إمارة الموصل ويفتكون بهم، حتى تعود الأمور إلى استقرارها، فإذا هم يسترضونهم ويتوددون إليهم، جاعلين منهم سنداً واقياً ودرعاً حصيناً في وجه القبائل النائرة والشعوب الطامعة، فقد كان

<sup>(1)</sup> ياحث من سورية

خلفاء بني العباس على تخوفهم من الحمدانيين يعترفون لهم بالوفاء بالعهد والصفاء في العروبة، فهم مهما استبدوا بإمارة الموصل وتحصنوا فيها لا يقصرون بواجباتهم في دفع الضرائب لخزانة الدولة، ولا في مناصرة الخليفة على أعدائه، وليست لهم في كل الأحوال مطامع تتهدد بغداد مركز الخلافة.

كان سيف الدولة إذاً يشهد ذلك كله، ويشارك فيه في كثير من الأحيان، على حادثة سنة ونضارة عوده، فقد ورث صناعة الحرب عن أبيه أبي الهيجاء، وعن أخيه ناصر الدولة، وخاص وهو في العشرين من عمره الحرب مع أخيه، فهاجم بني ضبة فأبلى أحسن البلاء، حتى مدحه الشعراء قبل أن يصير أميراً على حلب تتراحم على بابيه الشعراء، وكان عليه في مطلع شبابه ومقتبل عمره أن يدفع بهيمته إلى حماية الخلافة العباسية في بغداد، وأن يقضي سنة 330هـ على البريديين أعداء الخليفة المتقي، وهكذا نشأ سيف الدولة نشأة عربية أصيلة، يعززها وعي سياسي عميق بأخطار المخططات الشعوبية المعادية للحكم العربي الذي كان في يده تصريف الأمور وتدبير الأحوال في الدولة الإسلامية المترامية الأطراف، ولهذا كان سيف الدولة ناقماً على الترك الذين حاولوا أن يأتَمروا به في بغداد، وناقماً على الديلم الذين ما فتئوا يلحقون بالناس الأذى ويريدونهم بالظلم، وناقماً على الفرس لأن العداوة تقليدية قديمة بينهم وبين آل حمدان.

وقد كانت حلب قبل أن يدخلها سيف الدولة تحكم من قبل الولاة الأعاجم الذين كان الخليفة العباسي يغير بهم فيعينهم عمالاً له في حلب وفي غيرها من الأمصار، أمثال أحمد بن كيغلق، وأبي قابوس الخراساني ووصيف البكمري، وهلال بن بدر. ثم حكمها الإخشيدون فولوا عليها أحمد بن سعيد الكلابي الذي استدعى قبيلته بني كلاب من أرض نجد، فعثوا في حلب فساداً بعد أن عاث فيها بنو نعيم من قبل.

وهل كان هذا الوضع السياسي كله أو بعضه بعيداً عن ذاكرة أبي الطيب المتبني وهو يجمع أشتات نفسه ليلقي بها في حلب بين يدي هذه الدولة الحمدانية الناشئة؟ لقد غادر العراق والدولة العباسية قد بلغت من التفكك والتجزئة حداً لم تبلغه الدولة الإسلامية في سابق عهدها الزاهرة وأيامها العامرة، فقامت دولة البويهيين في فارس، والإخشيديين في مصر وبلاد الشام، والفاطميين في إفريقية، والقرامطة في البحرين، والديلم في جرجان وطبرستان، والبريديين في البصرة وواسط، والحمدانيين في الموصل، مما نبه أذهان الروم وأطمعهم بهذه البلاد، فأخذوا يتحرشون بها بين الحين والحين.

ففي سنة 337هـ أقبل أبو الطيب إلى بلاط سيف الدولة مشئت النفس موزع الخاطر، قلقاً، تفرسه الهواجس وتؤرقه الهموم، لعله يجد في الأمير الحمداني الفارس العربي الذي تتحقق على يديه الآمال المرجوة والمطامح المرتقبة، ولعلهما يتآزران معاً في إعادة المجد العربي الأصيل، وانتزاع الحكم من برائن الشعوبيين الذين اقتسموا البلاد وفتكوا بالعباد.

ولا بد هنا من التعرف إلى شخصية هذا الشاعر ومكوناته النفسية التي تحدد سلوكه العملي وموقفه الفكري من الوقائع والأحداث، فقد كان أبو الطيب لا يختلف عن سيف الدولة نبلاً في



الروح، وسموا في النفس، وحباً للفروسية والبطولة، وتصدياً للشدائد والنكبات. وهو القائل:  
وإني لمن قوم كأن نفوسهم

بها أنف أن تسكن اللحم والعظما

إنها النفس التي أبت أن تخضع لقوانين المادة ونوازع الجسد، فنهض بها الإبداع الشعري إلى مرتبة الملوك والأمراء، فما كان يرى أنه أقل منهم شأنًا ولا أدنى مرتبة. فهذا هو ذا يخاطب أبا العشائر الحمداني بقوله: شاعر المجد خذته شاعر اللفظ كلانا رب المعاني الدقاق ولا يزري به ما آل إليه أمره من اللجوء إلى كافور الإخشيدي واحتمائه به بعد أن غادر حلب مغاضباً سنة 346هـ، وإذا به يتجرأ على كافور بقوله:

وفؤادي من الملوك وإن كان لساني يرى من الشعراء وكان لا بد لصاحب هذه النفس المتوثبة أن يكون شاعراً منطلق الخيال ولكنه محبط الآمال، إذ كلما عظمت النفس واتسعت مداركها وتشعبت مقاصدها ضاق أمامها الكون، وعجزت عن التكيف مع الواقع، فتتقض عليها الخواطر متضاربة متصارعة، حتى كأنها في حرب مستعرة بينها وبين عدو قاهر متخيل غير مرئي، يعمل على صدها والحوول بينها وبين جليل المطالب وعظيم الرغائب، فإذا به يستبد به الضجر فيصرخ قائلاً:

أهم بشيء والليالي كأنها

تطاردنني عن كونه وأطارد

وحيد من الخلان في كل بلدة إذا عظم المطلوب قل المساعذ

وأنى لمثل هذه النفس أن تنعم بالراحة والقرار، وأن تتوازن فيها النوازع الشاردة والأمانى المتعارضة. وهل للزمن المتقلب بين النور والظلام، والاستقامة والاعوجاج، والخصب والجذب، أن يبلغ شاعرنا مرتجاء ويحقق له مبتغاه، فتهدأ ثائرة نفسه وتستقر سورة وجدانه، وما هو ذا يصرح بذلك قائلاً:

أريد من زمني ذا أن يبلغني ما ليس يبلغه في نفسه الزمن

ولكن المشكلة لا يكمن حلها في الزمن ولا في غيره، لأن النفس الكبيرة كلما رحبت أمامها آفاق الفكر ودروب التأمل أصبحت عاجزة عن إدراك ما تريده ومعرفة ما تتوخاه، فما تكاد تتحقق لها غاية حتى تتولد غايات، ولا يستبين لها هدف حتى تتعلق أهداف. وهذا ما عناه أبو الطيب بقوله:

يقولون لي ما أنت في كل بلدة وما تبغني؟ ما أبغني جل أن يسمى

وليت الأمر كان يقف عند معاناة الشاعر مع ذاته القلقة وضميره الممزق، فأمام الشاعر وجود اجتماعي لا يفتأ يناصبه العدا، ويفوق نحوه سهام الحسد والبغضاء، ولا ذنب له إلا أنه صادق العزيمة صريح الرأي، معرض عن الخسيس من المكاسب والرخيص من المطامع، فإذا به يتقلب مهموم الروح، مغتم النفس، لا يغمض له جفن، ولا يسكن له جنان، فيعلن شاكياً شديد الأسى:



على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم  
ثم يصف ببراعته التصويرية تفاصيل المعركة، وما كان من أمر بناء القلعة في أثناء المعركة بقوله:

هل الحدث الحمراء تعرف لونها وتعلم أي الساقيين الغمام  
بناها فأعلى والقنا تقرر القنا ومسوح المسنايا حولها متلاطم

ثم يقول لسيف الدولة بعدما رأى من صدق العزيمة وشجاعة النفس وبُعد الهمة حتى تحقق له النصر:

ولست مليكاً هازماً لنظيره ولكنه التوحيدُ للشرك هازم  
تشرف عدنان به لا ربيعة وتفخر الدنيا به لا العواصم  
ولم لا يقى الرحمن حديثك ما وقى وتفلسيقه هام العدا بك دائم

هذه التطلعات العربية الخالصة هي التي رسخت الألفة بين سيف الدولة وأبي الطيب المتنبى، هذا بسلاحه وسلطانه، وذاك بشعره وبيانه، فالتقى على غاية موحدة وهدف مشترك، واتخذ أمير السيف من أمير القلم صوتاً إعلامياً يفصح بكل صدق وإخلاص عن التوجهات السياسية للدولة التي قامت على منهج في التفكير، وأسلوب في العقيدة، وانطلاقة نحو تأسيس كيان.

ولقد كان أبو الطيب، بتفنيده لهذه المهمة الإعلامية التي اختص بها دون غيره من شعراء البلاط الحمداني، يسارع إلى حضور معظم المعارك التي كان يقودها سيف الدولة، وكان سيف الدولة قد أوصى من يعلم أبا الطيب ركوب الخيل وحمل السلاح وخوض الغمرات لكي يكون لسان صدق لا قوته واقعة ولا يغيب عنه حدث، فإذا تخلف أبو الطيب عن إحدى المعارك لأمر طارئ استدعاه سيف الدولة بعد ذلك وروى له تفاصيل تلك المعركة وما حققه من ظفر على الأعداء، بل إنه كان يستدعيه لحضور مجالسه العسكرية، ويجعله من بين مستشاريه، فقد وصل مرة رسول ملك الروم للاجتماع بسيف الدولة، فلم يتمكن أبو الطيب من الحضور، فعاتبه سيف الدولة على تأخره وانقطاعه، فأنشده أبو الطيب ارتجالاً معللاً سبب غيابه:

تزاحم الناس حتى لم يجد سبباً إلى بساطك لسي سمع ولا بصر  
فكنت أشهد مختص وأغيبه معايناً وعاتي كلـه خسبر

وما كان مع ذلك يتحرج من ذكر الهزائم التي قد يمني بها سيف الدولة، ففي عام 339هـ ينتصر الروم في إحدى الوقائع ويأسرون بعض الجنود، فيعزو شاعرنا هذه الهزيمة إلى تقاعس الجيش وضعف همته، ويذكر الروم ببطولات سيف الدولة وانتصاراته التي لا تنسى فيقول:

خاتوا الأمير فجازاهم بما صنعوا

قل للدمستق إن المسلمين لكم

لا تحسبوا من أسرتم كان ذا رمق  
هلا على عقب الوادي وقد صعدت  
فليس يأكل إلا الميت الضبع  
أسد تمر فرادي ليس تجتمع  
تشقكم بقناها كل سلهية  
والضرب يأخذ منكم فوق ما يدع

لقد كان بين الشاعر والأمير ثقة متبادلة ومودة ثابتة تفوقان ما كان بين الشعراء والممدوحين من روابط ووشائج، وإنا لنسمع من أبي الطيب شعراً يخاطب به سيف الدولة ما هو بالمديح المعهود ولا هو بالثناء المأثور، وإنما هو النجوى الصافية التي لا تتبع إلا من قلب المتيمين ولسان العاشقين، كما في قوله:

فإذا رأيتك حار دونك ناظري  
وإذا مدحتك حار فيك لساتي

وإذا كنت قد بسطت القول في شخصية أبي الطيب وتكوينه النفسي والفكري، فإنما ذلك توطئة وتمهيد لشرح الموقف الصعب الذي وجد أبو الطيب نفسه مضطراً إلى أن يكون في قلبه، وأن يكون فيه طرفاً فاعلاً لا مجرد مراقب صامت، وذلك الموقف يتلخص في تلك الخلافات التي استعرت بين سيف الدولة وفئة من المعارضين لنظام حكمه من بعض القبائل العربية.

إلا أننا لا نملك معلومات كافية عن التنظيم الإداري والعسكري والاقتصادي الذي كانت تقوم عليه دولة بني حمدان في حلب، فإن مثل هذه المعلومات إذا تم الوصول إليها كفيلاً بأن يعيننا على تفسير بعض الظواهر التي تنجم عن طبيعة العلاقة بين السلطة والرعية، ومن بين هذه الظواهر ما كان يقوم بين الحين والحين من فتن داخلية وثورات قبلية كانت تقض مضاجع سيف الدولة، وتعرقل حروبه مع الروم وتفرغه لحماية الثغور من هجماتهم المتوالية. وقد خص المتنبي هذه الحوادث الخطيرة بثلاث قصائد من ديوانه كان فيها مع شدة حذره وبعد نظره شديد الإكبار لقدرة سيف الدولة على قمع هذه الفتن وصيانة الجبهتين الداخلية والخارجية في آن واحد، وهذا ما عناه أبو الطيب حين بعث إليه من الكوفة سنة 351هـ بقصيدة فيها من عنوبة التعبير وفيض الوجدان وتوهج العاطفة ما ينبي بعظم الحسرة على فراقه، وفيها يقول له:

أنت طول الحياة للروم غاز  
وسوى الروم خلف ظهرك روم  
فمستى الوعد أن يكون القفول  
فعلى أي جانبك تميل

غير أن كتب التاريخ التي أشارت إلى هذه الفتن والثورات سكتت عن ذكر أسبابها والعوامل المهيجة لها والدوافع الكامنة وراءها. ومع ذلك فإننا إذا تتبعنا سيرة سيف الدولة وتقصينا وقائعها وأخباره أمكننا استنباط هذه العوامل وتلخيصها فيما يلي:

1- إن سيف الدولة مهما بلغ من قدرته على صد غارات الروم وحماية البلاد وتأسيس الملك واستقدام العلماء والأدباء والشعراء، لا يعدو أن يكون في رأي بعض رعيته مغيراً فاتحاً، تمكن بقوته العسكرية من احتلال حلب ويسط سلطانه عليها، وهو بذلك قد سحب السيادة

من القبائل المرابضة على تخومها، وحرمها من حقها المزعوم في الاستفادة من خيرات البلاد واستغلال مواردها الطبيعية، إذ كانت مرتعاً خصباً لكل وافد، وموطناً صالحاً لكل طامع، ولذلك تألب عليه المتنفذون في هذه القبائل، وأضمرؤا له العداوة، وجعلوا يهتبلون الفرص كلما ساحت لعلمهم يقلقلون كيان الدولة الحمدانية، وينتزعون حصتهم من هذه البلاد. هذا بالإضافة إلى أن الدولة الحمدانية كانت تمثل شكلاً من أشكال نظام الحكم في بغداد وتلتزم به. وهو نظام مدني لا يعترف بالسيادة القبلية ولا يسمح لها بأن تمارس حريتها فاخذت منذ عهود سالفة تتقلص أمام النظام السياسي الجديد.

2- ليس في وسعنا أن نقدر النفقات الباهظة التي كان ينفقها سيف الدولة في سبيل تجهيز جيشه بالسلاح والمؤن والعتاد وغيرها من لوازم الحرب، إلى جانب مرتبات جنوده وأعطيات غلمانه، بالإضافة إلى ما كان يحتاج إليه من مال يغدقه على الشعراء والأدباء وأهل العلم، أو يبني به قصوره وحصونه، فمن أين كانت تأتيه هذه الموارد، وما هي سبل جبايتها وتحصيلها؟ لقد روت كتب التاريخ أن سيف الدولة كان يبيع لنفسه اقتطاع ما في أيدي الرعية وجيوبهم من أموال يختزنونها، أو أراض يجنون خيراتها، أو تركت يخلفونها، لينفق ذلك كله في غزواته المتلاحقة، أو في دعم أبهة الملك، أو في رعاية الفنون والآداب من غير حساب، وكان يستعين على ذلك بتأص جائر مستبد يستصفي أموال الناس بحق وبغير حق، هو أبو الحصين علي بن عبد الملك الرقي، فإذا مات أحد من الناس استولى على ميراثه، وضمه إلى خزينة الدولة قائلاً: "كل من هلك فلسيف الدولة ما ملك، وعلى أبي الحصين الدرك". ونشاء الأقدار أن يقتل هذا القاضي في إحدى المعارك الحربية. فلما كان الأمير الحمداني ينفق ضحاياه من جنده وقواده في أرض المعركة، بصر بجثة أبي الحصين هذا بين القتلى، فداسها بسنابك جواده وهو يقول: "اذهب لا ردك الله، فقد كنت تزين لي وجوه الباطل". أفلا يمكن أن تستنير مثل هذه الطرائق في الجباية تساؤلات صامته لا تلبث أن تتحول إلى اعتراض غاضب.

3- كان سيف الدولة يعتمد على القبائل العربية في إعداد جيشه بالرجال المقاتلين، لما كانوا عليه من شجاعة وحمية ودربة على القتال، فهم الذين شاركوه في هجماته على الإخشيديين، في انتصاره عليهم مرة، وفي فراره منهم مرة أخرى. وهم الذين كانوا له خير عون في حماية الإمارة الحمدانية والتغور الإسلامية الشمالية من غارات الروم وتحرشاتهم المتواليه، ولما وقع بعض منهم في الأسر وزجوا في سجون الروم سارع سيف الدولة مدفوعاً بنبل القائد العسكري وشهامته إلى فك أسرهم وإعادتهم إلى أوطانهم بعد أن دفع فديتهم خمسمئة ألف دينار من ماله الخاص. إلا أنه كان يرهقهم من أمرهم عسراً، فما يكاد يرجع من غزوة حتى يتجهز لغزوة أخرى، فما كان في وسع هؤلاء الجنود أن يتحملوا مشقة هذه الحروب المتتابة، وأن يجدوا فرصة يستجمون فيها

ويستريحون من عناء الجهاد<sup>(1)</sup>، وأنى لهم همة كهمة سيف الدولة وعزيمة كعزيمته، وهذا ما أشار إليه أبو الطيب بقوله:

يكلّف سيفُ الدولة الجيشَ همّةً      وقد عجزت عنه الجيوش الخضارم  
ويطلب عند الناس ما عند نفسه      وذلك ما لا تدعيه الضراغم

فلا يستكر أبداً أن نرى بعض هؤلاء الجنود يفرون من المعارك متعبين، ناقمين على الأمير نزواته التي لا تشبع وغروره الذي لا يرتوي، فكانت قلوبهم تلجأ إلى قبائلها وقد أعيأها الجلد والمصابرة لتشعل نار الفتن والثورات ابتغاء التخلص من القائد الذي كان معروفاً بالحزم في إدارة الجيش، والعزم على مواصلة الجهاد. وليس لنا هنا أن نتناقش وعي الدهماء السياسي وضرورة تجاوزهم هذا الواقع الصعب من أجل الذود عن الحدود وحفظ الكيان العربي من الاندثار والبيود، فمستل هذه الأمور لا بد أن يقع في كل بلد تستمر فيه حالة الحرب ردياً من الزمن ففتنك أفرادها وترزع اقتصاده.

فهذه العوامل الثلاثة مجتمعة بالإضافة إلى غيرها هي التي كانت وراء تشقق الجبهة الداخلية، ووراء ما يسمى بالمعارضة المسلحة، مما أدى إلى تصدع البنية الاجتماعية التي يحتاج رهبها إلى مدة طويلة من السلام والاستقرار، فكان سيف الدولة لا يكاد ينصرف من قتال الروم حتى يلتفت إلى ملاحقة هذه القبائل وإخماد هذه الفتن.

فما موقف شاعرنا المتنبّي من ذلك كله؟ أكان يراقب هذه الأحداث ويسكت عنها مملاً لسيف الدولة وحرصاً على استكمال المسيرة والوصول إلى استقلال الحكم العربي وتحقيق الآمال المنشودة. وهل كان بوسعه أن يظل محايداً في هذا الأمر وهو شاعر الأمير المفضل، وأن يتردد في مباركة انتصاراته على هذه القبائل وتصوير هزائمها المخزية أمام عزيمته التي لا تكلن وبأسه الذي لا يقير. أم كان يخوض غمار هذه الأحداث ابتغاء الإصلاح ورغبة في الائتلاف.

لقد كان أبو الطيب وهو يشهد هذه الأحداث في موقف محرج ومضيق صعب، وذلك لسببين اثنين:

أولهما أنه كان يستصحب بعض أفراد هذه القبائل ويختلط بهم، وكان له منهم أحياء وندماء يجالسهم في أوقات السمر ويحاورهم في ساعات الصفاء، يؤيد ذلك قوله لبعض بني كلاب وهو معيم على مائدة الشراب إذ دعوه لمشاركتهم:

أحببني أن يملأوا      بالمصافيات الأكوبيبا  
وعليهم أن يبدلوا      وعلني ألا أشربها  
حتى تكون السباترا      ت المسمعات فاطرها

(1) - وقد روى ابن خالويه أن سيف الدولة كثرت وقائعها في كل صقع، فبرمت به القبائل، وتخالفت على مخالفته وقتاله.

وثانيهما أن أبا الطيب كان يدرك إدراكاً تاماً أن جيش سيف الدولة مكون في معظمه من أفراد هذه القبائل العربية الخالصة العروبية، وأنه طالما استتجد بهم في غزواته ومعاركه، فما كان منهم إلا المناصرة وحسن الانقياد، فكيف سيكون الأمر إذا قسا عليهم واستأصل شأفتهم، وتركهم وفي صدورهم من الحقد والضعينة ما يجعلهم يخرجون عن طاعته ويرفضون الانصياع له والاستجابة إليه.

ولكن أبا الطيب شاعر فذ ومفكر ملهم، يعرف كيف يخرج من مثل هذه المآزق المحرجة والمواقف الوعرة بسداد رأي وحسن تدبير، فنراه يسارع إلى مهمته الإعلامية من غير أن يعزل رأيه الشخصي ونظرتة النافذة، فيمتدح سيف الدولة، ويكبر بطولاته، ويبتهج بانتصاراته على هذه القبائل.

ففي ديوانه تطالعنا ثلاث قصائد بسط فيها الشاعر هذا الموضوع الخطير بسطاً محكماً، وعرضه عرضاً مفصلاً، وأيده بحسن الأداء وجمال البناء، مما يعد وثيقة تاريخية مهمة صدرت عن شاعر شاهد مصور، عاش في كنف الدولة الحمدانية تسع سنوات كان له فيها شأن عظيم ومنزلة رفيعة، وكان مباحاً له أن يشهد وقائع هذه الدولة على الصعيدين العسكري والمدني، وهي على كل حال وقائع مشرفة تدعو إلى الزهو والاعتزاز.

وأولى هذه القصائد كانت سنة 342هـ يوم أوقع سيف الدولة ببني عَقِيلٍ وقُشير وبني العجلان وبني كلاب ودحر جموعهم بعد أن تناصروا على حربه وتحالفوا على قتاله، فقال أبو الطيب وقد بدأ قصيدته بمدح سيف الدولة وتصوير هزائم هذه القبائل أمامه:

إذا فاتوا الرماح تناوَلَتْهم  
بأرماح من العطش القفارُ  
يرون الموت قَدَّاماً وخلفاً  
فيخْتارون والموت اضْطَرارُ  
وأجفل بالفترات بنو نمير  
وزأرهم الذي زأروا خوارُ  
وأضحى بالعواصم مستقراً  
وليس لبحر نائله قرارُ

إلا أن أبا الطيب بعد أن يستوثق من أن نفس الأمير استراحت إلى هذا المديح وطربت لهذا الوصف إذا به يدفع بأبياته إلى الهدف الذي يضمرة والمطلب الذي يخطط له، ابتغاء المحافظة على صفوف المواجهة متلاحمة متماسكة، والروم على تخوم البلاد يتهددون ويتوعدون، فيأخذ باستعطاف سيف الدولة واستئثار وجدانه، ويدعوه إلى العفو عنهم والتجاوز عن تمردهم، ويذكره بأن أولادهم سيكونون في قادم الأيام أجناداً لأولاده، فيخاطبه قائلاً:

لعل بنيهم لبنيك جندُ  
فأول قرح الخيل المهار  
وأنت أيسر من لو عُق أقنى  
وأعفى من عقوبته البوار  
وأقدر من يهيج انتصار  
وأحلم من يحلمه اقتدار

وما في سطوة الأرياب عيب ولا في ذلة العبدان عار  
وثانية هذه القصائد كانت في سنة 343هـ حين أوقع سيف الدولة ببني كلاب وفرق جمعهم،  
فوقف المنتبى كعادته يشيد بانتصار سيف الدولة عليهم، ويمدحه بأنه الراعي الأمين الذي لا تروع  
غنمه الذناب، والسيف الصارم الذي لا يثلم حدّه الضراب، وأن في يده مصائر النفوس كلها، فأنى  
لبني كلاب أن تنجو بأنفسها وتفوز بأرواحها، فيفتتح قصيدته بقوله:

بغيرك راعياً عبيث الذناب وغيرك صارماً ثلم الضراب  
وتملك أنفس الثقلين طراً فكيف تحوز أنفسها كلاباً

ثم يسجل أبو الطيب مآثرة كريمة من مآثر سيف الدول تدل على مروءته وشدة حميته، وذلك  
أن بني كلاب لما فروا من أمامه ظفر بحريمهم ونسائهم فحماهن ومنعهن من السبي والأذى، وأحسن  
إليهن بجوده وكرمه، اعترافاً منه بوطيد القرابة ووحدة النسب، فسيف الدولة من ربيعة، وبني كلاب  
من مضر، وربيعه ومضر ابنا نزار بن معد بن عدنان، فهم إذا عشيرته وهم صحابه، فيقول:

فقاتل عن حريمهم وفروا ندى كفسيك والنسب القراب  
وحفظك فيهم سلفي معد وأنهم العشائر والصحاب

ثم يخطو أبو الطيب على حذر خطوة أخرى، فيستغل هذه الحادثة، مؤكداً صلة الرحم وآصرة  
العروبة، مذكراً سيف الدولة بما للكلابيين من فضل في استجابتهم لداعي الحرب ومشاركتهم في  
صد غارات الروم، فيستعطفه قائلاً:

فكيف يتم بأسك في أنحاس تصبريهم فيؤلمك المصناب  
ترفق أيها العولى عليهم فإن السرفق بالجاتى عستاب  
وإنهم عبيدك حيث كانوا إذا تدعو لحادثه أجابوا

إلا أن أبا الطيب يعود فيقر بالخطأ الذي ارتكبه الكلابيون في انتمرد وشق عصا الطاعة، ولكن  
العفو من شيم المنتصر القادر، لا سيما إذا اعترف المذنب بذنبه ثم تاب عنه، ولعل ما بدر من بعض  
سفهائهم لا يسوغ إزال العقاب بهم جميعاً:

وعين المخطين هم وليسوا وكلم ذنوب مولده دلال  
بأول معشر خطئوا فتابوا وكم بعبد مولده اقتراب  
وجرم جرّه سفهاء قوم وحمل بغير جارمه العذاب

ثم يتجراً أبو الطيب فينتي على شجاعة الكلابيين وتصديهم للأعداء تحت لواء سيف الدولة  
فيقول:

وتحت لوائه ضربوا الأعداء وذل لهم من العرب الصعاب



ولو غير الأمير غزا كلاباً

وتأتي القصيدة الثالثة بعد عام واحد من القصيدة السالفة أي في سنة 344هـ، وفيها كما يقول الواحدي يذكر أبو الطيب إيقاع سيف الدولة ببني عقيل وقشير وبالعجلان وكراب<sup>(1)</sup>، لما عاثوا في نواحي أعماله، وقصده إياهم، وإهلاك من أهلته منهم، وعفوه عن عفا عنه، غير أن الغريب في هذه القصيدة أن أبا الطيب لا يعمد إلى استعطاف سيف الدولة والتخفيف من غضبه على هذه القبائل السائرة، ولكنه يعمد إلى تصوير شماتته بهؤلاء المتمردين الذين دحروا أمام حزم الأمير الحمداني وقدرته على الفتك بخصومه وتأديبهم على ما بدر منهم من عصيان وخروج عن واجب الطاعة والانقياد. ولعل موقف أبي الطيب هذا ناتج عما رآه من شطط هؤلاء الثائرين وتكبرهم عن جادة الحق والصواب، وقلة حكمتهم في تقدير المواقف ومحاكمة الأمور.

والقصيدة في محاورها السياسية تتعرض لقبيلتين اثنتين، هما قبيلة كعب التي عفا عنها سيف الدولة، فما زادها العفو إلا عتوا وطغياناً، وقبيلة نمير التي ثابت إلى رشدها فألقت السلاح ولزمت الطاعة.

أما قبيلة كعب فقد تزعمت حركة الثورة وتولت كبرها، فتبعتها في ذلك بعض القبائل كقبيلتي قشير وبالعجلان، وفي ذلك يقول أبو الطيب:

أرادوا علياً بالذي يعجز الورى  
ويوسع قتل الجفلس المتضايق  
فما بسطوا كفاً إلي غير قاطع  
ولا حملوا رأساً إلى غير فائق  
ولما كسا كعباً ثياباً طغفوا بها  
رمى كل ثوب من سنان بخارق  
ولما سقى الغيث الذي كفروا به  
سقى غيره فسي غير تلك البوارق

ويقول العكبري في شرح أبيات الأخير: لما سقاهم الغيث من جوده الذي أخصبت به منازلهم، وتروضت بسقيه مواضعهم، فقابلوا ذلك بالكفر، وتلقوه بقلّة الشكر، أرسل عليهم من جيوشه غير ذلك الغيث، فبرقت عليهم السيوف، وهطلت عليهم الحتوف، وعادت البوارق التي كانت تقدم عليهم نعمه، بوارق سلاح أمطرت عليهم نقمه، واستعار البرق للنعمة والنقمة.

ثم تتبعث الحكمة الدامغة على لسان المتنبي من قلب هذا الموقف إذ يقول:

وما يوجع الحرمان من كف حارم  
كما يوجع الحرمان من كف رازق

وأما قبيلة نمير فقد كانت أهدى إلى الحق، وأرشد إلى الصواب، إذ رأت مصارع المارقين أمام أعينها، فأثرت الخضوع والاستسلام والانقياد إلى ما فيه السلامة والنجاة، وهذا ما يشير إليه أبو الطيب بقوله:

(1) - وكان أبو فراس في هذه الحملة على مقدمة إحدى قطع الجيش مع سيف الدولة.

لوقد نمير كان أرشد منهم  
أعدوا رماحاً من خضوع فطاعنوا  
وقد طردوا الأظعان طرد الوسائق  
فلم أر أرمى منه غير مخاتل  
بها الجيش حتى رذَّ غرب الفيالق  
تصيب المجاتيق العظام بكفه  
وأسرى إلى الأعداء غير مسارق  
دقائق قد أعيت قسي البنادق

فسيف الدولة يتناول أموره تناول قدرة، ويحاولها محاولة اعتزام وشدة، فلا يحتاج إلى المخاتلة والمسارقة، حتى إن مجانيقه العظام، مع اختلاف رميها وتعدر ضبطها لتبلغ في إصابة الهدف ما لا تبلغه القسي التي ترمي البنادق الصغار، فهو معان مؤيد، منصور مسدد، وذلك لسعة قدرته وما مكنه الله في رعيته.

وخلصه القول أن أبا الطيب كان بهذا الموقف يحاول أن يخفف من حدة الصدام بين السلطة والشعب، وأن يقوم بدور الوسيط المخلص لكلا الطرفين، وأن يعيد التوازن إلى السياسة الداخلية بعد أن كادت تعصف بها رياح التمزق والخلاف، إذ كان الروم لا يفتنون يراقبون من بعيد ما يجري بين ظهراني سيف الدولة، وينتظرون أن يدب الضعف إلى سلطانه، تحيناً للانقضاض عليه، وإيقاع الخسائر بجنوده، لعلهم بذلك ينفذون إلى أعماق البلاد الإسلامية، ويعيثون فيها خراباً وتدميراً. ولقد تحقق حلمهم ذلك الذي طالما داعب خيالهم، وانتظروه سنوات وسنوات، ففي عام 351هـ استطاع الروم أن يخترقوا تلك الجبهة الحصينة التي حماها سيف الدولة بعزيمته وعزيمة جنوده، وأن يستولوا على مدينة حلب بجيش قوامه مئتا ألف رجل، فدخلوا المدينة يقتلون وينهبون ويحرقون المساجد ويهدمون البيوت، حتى بلغ عدد القتلى من الأطفال فقط بضعة عشر ألف صبي وصبية، ولم يشف غيظ نفوسهم بكل ذلك حتى قصدوا دار سيف الدولة فاحتلوها. إلا أن الأمير الشجاع لم يستسلم ونم يلق السلاح، فقد عاد فأجلى الروم عن حلب، وواصل معاركه معهم في شتى الأنحاء الشمالية، إلى أن وافاه الأجل سنة 356هـ، وكان رحمه الله قد جمع من نفض الغبار الذي علق بثيابه في غزواته شيئاً وعمله لبنة بقدر الكف وأوصى أن يوضع خده عليها في لحدده، فنفذت وصيته بذلك، بعد أن نقل جثمانه إلى ميّا فارقين ودفن هناك.

وبعد، فهذا الجانب من شعر المتنبي الذي حاولت أن أسلط عليه بعض الأضواء أغفله كثير من الباحثين في الأدب والتاريخ، وهو بحاجة إلى وقفة ليست بالقصيرة.

### المراجع

الواحدي.  
وقف على طبعه فردريك ديتريشي في مدينة برلين  
سنة 1861.  
- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر لعبد الملك بن  
محمد الثعالبي.  
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. طبع في مصر  
سنة 1947.

- للتبيان في شرح الديوان المنسوب إلى أبي البقاء  
المعكبري.  
الطبعة الثانية. مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.  
سنة 1956.  
- سيف الدولة وعصر الحمدانيين. تأليف سامي  
الكيالي  
ط دار المعارف بمصر. سنة 1959.  
- شرح ديوان المتنبي لأبي الحسن علي بن أحمد



مركز تحقيقات كالمبيوتر صدر لامي

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

شعرية المرأة وأنوثة القصيدة

دراسة ..... أحمد حيدوش

## نظرية علم اللغة التقابلي في التراث العربي

د. جاسم علي جاسم (1) - د. زيدان علي جاسم (2)

### تمهيد

يهدف هذا البحث إلى بيان نظرية علم اللغة التقابلي (التحليل التقابلي) في دراسات العرب القدامى وبيان أسبقيتهم التاريخية في هذا المجال قبل علماء اللغة في أمريكا وأوروبا. ولهذا سنقوم بالإجابة عن الأسئلة التالية:

- هل علم اللغة التقابلي هو نتاج القرن العشرين من لغوي أمريكا وأوروبا؟ وإذا كان الجواب سلباً
  - هل كان تعلم ودراسة اللغات معروفاً في القديم عند العرب أم لا؟
  - هل وجدت دراسات عربية قديمة أسهمت في ميدان تعليم الأصوات وتعلمها أم لا؟
  - هل وجدت دراسات عربية تقابلية قديمة بين العربية وغيرها من اللغات أم لا؟
- وسنبدأ الحديث عن علم اللغة التقابلي في القرن العشرين عند علماء أمريكا وأوروبا، ثم نتطرق إلى الحديث عن فرضية تعلم اللغات سابقاً ودراستها. وبعد ذلك نعالج الدراسات العربية القديمة، التي تناولت مشكلة تعليم الأجانب للأصوات العربية وتعلمها ثالثاً. ثم نحاول الإجابة عن السؤال الرابع والأخير ألا وهو الدراسات العربية التقابلية عند علماء العرب القدامى في علم اللغة التقابلي.

### - علم اللغة التقابلي في القرن العشرين عند علماء اللغة الأمريكيين والأوروبيين:

يزعم علماء اللغة الغربيون (Fries, 1945; Lado, 1957) أن التحليل التقابلي طُوّر ومُورس في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين كتطبيق لعلم اللغة البنوي في تعليم اللغة. وظهر

(1) باحث سوري يدرّس في جامعة ملابا في ماليزيا.

(2) باحث سوري يدرّس في جامعة الملك سعود.



ويجب على كل منها أن تتمم الأخرى بدلاً من كونها منافساً لها.

وبعد هذه المقدمة الوجيزة عن علم اللغة التقابلي في الغرب نعود إلى دراسة جذور وأسس هذا العلم عند العرب القدامى لهذا العلم الأصيل. وسنمهد لهذا العلم بمقدمة ذات صلة بالموضوع عن تعلم ودراسة اللغات قديماً عند العرب.

## -تعلم ودراسة اللغات عند العرب في القديم-

ذكر خرما والحجاج، 1988: (... أن طرائق التدريس أخذت بالتعدد والتنوع منذ بداية القرن الحالي نتيجة أسباب كثيرة، منها الحاجة لتعلم اللغات المختلفة ودراستها التي لم تكن معروفة سابقاً، والتي قدمتها لنا الدراسات الأنثروبولوجية، وخصوصاً في بداية القرن الحالي والعهود التي تلتها).

فهما يؤكدان أن تعلم ودراسة اللغات لم تكن معروفة في السابق، وترانا لا نرى رأيهما، ونؤكد بأن تعلم اللغات ودراستها كان معروفاً منذ العصر الجاهلي، فنجد في شعر امرئ القيس بعض الألفاظ الرومية مثل السجنجل وغيرها... وكذلك نجد في شعر الأعشى بعض الألفاظ الفارسية مثل العظم والأرندج، حيث يقول:

عيله ديابوذ تشريل تحته  
أرندج إسكاف يخالط عظمما

الديابوذ: ثوب ينسج على نيرين. أرندج: جلد أسود. عظم: نوع من الشجر يخضب به.

ويذكر أبو الفرج الأصبهاني صاحب الأغاني خيراً (ج2، ص 101)، إن عدي بن زيد العبادي وهو شاعر جاهلي معروف، قد تعلم الكتابة والكلام بالفارسية، ويقول: (فلما تحرك عدي بن زيد، وأيقظ طرحه أبوه في الكتاب، حتى إذا حنق أرسله المرزبان مع ابنه (شاهان مرز) إلى كتاب فارسية، فكان يختلف مع ابنه، ويتعلم الكتابة والكلام بالفارسية. حتى خرج من أفهم الناس بها وأفصحهم بالعربية وقال الشعر...).

وفي العصر الإسلامي نجد أن الرسول العربي صلى الله عليه وسلم قال: [من تعلم لغة قوم أمن شرهم]. وكذلك فقد أمر زيد بن ثابت بتعلم لغة السريان: روي عن زيد أنه أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بتعلم لغة السريان (انظر ابن الأثير: ج2، ص 222، ومسنند الإمام أحمد: ج5، ص 182): (قال زيد بن ثابت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: تحسن السريانية أنها تأتيني كتب. قال: قلت: لا. قال: فتعلمها فتعلمها في سبعة عشر يوماً).

وأما في العصر العباسي فهو غني عن التعريف فقد فتح المأمون دار الحكمة، وكان فيها قسم تترجمه من وإلى اللغة العربية واللغات الأخرى، ونجد أن ابن المقفع مثلاً قد تعلم لغة الفرس والهنود وترجم الكثير من قصصهم وآدابهم، مثل كليلة ودمنة وغيرها...

وفي العصر الأندلسي (كمال: 1982)، نجد أن العبريين تعلموا اللغة العربية وألفوا كتبهم للغوية والعلمية والأدبية باللغة العربية. فهذه الدلائل تؤكد بأن تعلم اللغات كان معروفاً منذ القديم

وليس وليد القرن الحالي.

ونعود الآن إلى الفرضيتين الأخيرتين الثالثة والرابعة لمناقشتها وهما:

- الدراسات العربية التي أسهمت في ميدان تعليم الأصوات وتعلمها.

- والدراسات العربية التقابلية القديمة بين العربية وغيرها من اللغات.

من المعروف إن متعلمي اللغة العربية الأجانب يواجهون صعوبات في نطق الأصوات العربية أثناء تعلمهم إياها. وهذه الصعوبات الصوتية التي تواجه المتعلمين للغة العربية مشكلتها قديمة وليست ناعمة الأظفار. فقد تحدث عنها القدامى والمحدثون من علماء العربية.

فقد أشار الخليل بن أحمد الفراهيدي إلى ظاهرة اللثغة في كتابه العين. فقال: الثلثة: حكاية كلام الرجل يغلب عليه الناء والعين فهى لثغة في كلامه... الذعاق بمنزلة الزعاق. قال الخليل: سمعناه فلا ندري ألغة هي أم لثغة. وقال أيضاً: وليس في شيء من الألسن ظاء غير العربية.

ولقد تناول سيوييه في باب اطراد في الفارسية، مسألة تعلم الفرس للغة العربية. فالفرس عندما يتعلمون اللغة العربية، ويواجهون بحرف جديد، فإنهم يبدلون الحرف الذي لا يوجد في لغتهم إلى أقرب حرف له في المخرج في لغتهم الأم؛ فيقول:

(يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم، الجيم، تقربها منها. ولم يكن من إبدالها بد؛ لأنها ليست من حروفهم. وذلك نحو الجريز، والأجر، والجورب. وربما أبدلوا القاف لأنها قريبة أيضاً، قال بعضهم: قريز، وقالوا: كريق، وقريب.

ويبدلون مكان آخر الحرف الذي لا يثبت في كلامهم، إذا وصلوا الجيم وذلك نحو: كوسه، وموزة؛ لأن هذه الحروف تبدل وتحذف في كلام الفرس، همزة مرة وباء مرة أخرى. فلما كان هذا الآخر لا يشبه أواخر كلامهم صار بمنزلة حرف ليس من حروفهم. وأبدلوا الجيم، لأن الجيم قريبة من الباء، وهي من حروف البديل. والهاء قد تشبه الباء، ولأن الباء أيضاً قد تقع آخرة. فلما كان كذلك أبدلوا منها كما أبدلوا من الكاف. وجعلوا الجيم أولى لأنها قد أبدلت من الحرف الأعجمي إلى بين الكاف والجيم، فكانوا عليها أمضى.

وربما أدخلت القاف عليها كما أدخلت عليها في الأول، فأشرك بينهما، وقال بعضهم: كوسق، وقالوا: كريق، وقالوا قريق... فالبيل مطرد في كل حرف ليس من حروفهم، يبدل منه ما قرب منه من حروف الأعجمية).

فهنا يبين لنا سيوييه: أن متعلم اللغة الثانية يبدل الحرف الذي لا يوجد في لغته الأم إلى أقرب حرف له في المخرج في لغته الأم.

ولقد أسهب الجاحظ أيضاً في حديثه عن مشكلة اللثغة واللكنة وبعض عيوب أمراض اللسان عند بعض الناس. ومن خلال عرضه لهذه المسألة، تحدث عن تعلم الأجانب لأصوات اللغة العربية، وقد قام بشرح اللثغة، وذكر أسبابها، وطريقة علاجها.





الصحة، فتأتى له ذلك. وكان يدع ذلك استئقلاً...

ويقول في موضع آخر: (... فيطول استعمال التكلف ذلت جوارحه لذلك. ومتى ترك شمائله على حالها، ولسانه على سجيته، كان مقصوراً بعادة المنشأ على الشكل الذي لم يزل فيه. وهذه القضية مقصورة على هذه الجملة من مخارج الألفاظ، وصور الحركات والسكون).

أما اللغة التي تعرض للحروف فهي مختلفة عن هذه، حيث يقول:

(فأما حروف الكلام فإن حكمها إذا تمكنت في الأسنه خلاف هذا الحكم ألا ترى السندي إذا جلب كبيراً فإنه لا يستطيع إلا أن يجعل الجيم زايًا، ولو أقام في عليا تميم، وفي سفلى قيس، وبين عَجَز هوازن، خمسين عاماً. وكذلك النبطي القح، خلاف المغلاق الذي نشأ في بلاد النبط، لأن النبطي القح يجعل الزاي سيناً، فإذا أراد أن يقول: زورق، قال: سورق، ويجعل العين همزة، فإذا أراد أن يقول: مشعل، قال: مشمل...).

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الجاحظ يرى أن السندي إذا جلب كبيراً، فإنه لا يستطيع إلا أن ينطق الجيم زياً... ففي زمنه لم تكن الأجهزة والوسائل الحديثة التي تساعد في تعلم النطق الجيد متوفرة، لعلاج مثل هذه الحالات التي تعترض متعلمي اللغة الثانية، فهذه الأجهزة من معامل لغوية ووسائل تعليمية وأجهزة تسجيل وغيرها تعين كثيراً في التعلم. ويمكن أن تتغلب على العادات اللغوية بالتدريب المستمر والمتواصل.

ثم نراه يفصل القول في حديثه عن ظاهرة عدم إفصاح لسان المتكلم عن البيان، أو أسباب الصعوبة. فنراه يرجئ هذه إلى أمور أهمها، حيث يقول:

(والذي يعترى اللسان مما يمنع من البيان أمور: منها اللغة التي تعترى الصبيان إلى أن ينشؤوا، وهو خلاف ما يعترى الشيخ الهرم الماج، المسترخي الحنك، المرتفع اللثة، وخلاف ما يعترى أصحاب اللكن من العجم، ومن ينشأ من العرب مع العجم...).

فسبب عدم الإفصاح أو الصعوبة هو اللغة واللكنة. واللغة قد ضرب لها من الأمثلة الكثير. أما اللكنة فمنها لكنة الأدباء ومنها لكنة الشعراء الخ... ومنها لكنة العامة، فاما لكنة الشعراء والأدباء، منها ما يلي:

اللكن من كان خطيباً، أو شاعراً، أو كاتباً داهياً زياد بن سلمى أو أمامة، وهو زياد الأعجم. قال أبو عبيدة: كان ينشد قوله:

فتى زاده السلطان في الود رفعة إذا غير السلطان كل خليل

قال: فكان يجعل السين شيئاً، والطاء تاء، فيقول: (فتى زاده السلطان).

ومنهم من يجعل الشين شيئاً، فيدل أن يقول: شعرت، يقول: سعرت... فهو هنا يذكر أنواعاً من اللكن، منها ما كانت رومية، ومنها ما كانت فارسية، ومنها ما كانت نبطية، ومنها ما كانت سنديّة، وغيرها...



(تأ) وتعني أداة النفي لا، مثال: تأ أدا، وتعني غير موجود... أو (توء) وتعني جدي.

من خلال مراجعة هذه الدراسات العربية القديمة اتضح لنا أنها أسهمت في ميدان علم اللغة التقابلي، وتعليم الأصوات وتعلمها عند غير العرب.

ومن المعلوم أن علم اللغة التقابلي عندما يقوم بدراسة في أي مستوى من مستويات اللغة يبدأ بوصف نظام كل واحدة من اللغتين على حدة، ثم يقابل بينهما، ويقوم بحصر أوجه التشابه والاختلاف بين نظامي اللغتين المدروستين، ثم ينتهي بنتائج البحث فيقول مثلاً: إنه توجد هذه الأصوات في اللغتين، ولا توجد تلك الأصوات في إحداهما. فالأصوات التي لا توجد في اللغة الثانية تسبب صعوبة أثناء تعلمها، والأصوات الموجودة في اللغتين لا تسبب صعوبة أثناء تعلمها، ومن ثم اقتراح الطريقة المناسبة للعلاج.

وكما ينص علم اللغة التقابلي أيضاً على تأثير اللغة الأم في تعلم اللغة الثانية، وبالتالي ينقل المتعلم عاداته اللغوية من لغته الأم إلى اللغة الثانية التي يتعلمها (انظر، صيني 1982). ونحن نجد أن سيبويه، والجاحظ، والسيوطي ذكروا ذلك في حديثهم عند تعلم الأجانب والعرب لأصوات اللغة الثانية، ولنستمع إلى ما قاله الجاحظ في هذا الشأن:

(... ومثى ترك شمائله على حالها، ولسانه على سجيته، كان مقصوراً بعادة المنشأ على الشكل الذي لم يزل فيه...).

فهو هنا يؤكد تأثير اللغة الأم على اللغة الثانية، حيث أن المتعلم ينقل عاداته اللغوية من لغته الأم إلى اللغة الثانية التي يتعلمها.

وكما أشار إليه سبويه عندما قال: (يبدلون من الحرف الذي بين الكاف والجيم: الجيم، لقربه منها. ولم يكن من إبدالها بدءاً؛ لأنها ليست من حروفهم... فالبديل مطرد في كل حرف ليس من حروفهم، يبدل منه ما قرب منه من حروف الأعجمية).

فالمتعلم الذي يتعلم اللغة الثانية يبدل الحروف التي يتعلمها في اللغة الجديدة إلى حروف لغته الأم في حال عدم وجود هذه الحروف في نظام لغته.

ويبحث علم اللغة التقابلي أيضاً في كيفية تعلم الأجانب لأصوات اللغة الهدف، مثلاً الطالب الأجنبي ينطق الحاء هاء، ثم يبحث عن سر هذه المشكلة، لماذا ينطق الحاء هاء؟ هل هي غير موجودة في لغته الأم؟ أم أن هناك سبباً آخر غير ذلك. كاعتياد أعضاء النطق عند الكبير على النطق بالطبيعة التي تكيفت معها أعضاؤه... فقد وجدنا أن الجاحظ قد تحدث عن هذه القضايا كلها مبيناً كيفية نطق العرب والأجانب للحروف، مع ذكر طريقة العلاج المناسبة لذلك، حسب ما كان سائداً من معارف في عصره. وفي حديثه عن اللغته بين كل هذا بالتفصيل. وكما أن علم اللغة التقابلي في القرن العشرين يوصي: بكثرة التدريب على الأصوات التي توجد فيها صعوبة نطقية، كوسيلة من وسائل العلاج. فقد تحدث عنها الجاحظ سابقاً، وهي كثرة التمرين والتدريب على



- language learners of Arabic: an error analysis approach. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.
- Jassem, Jassem Ali. Jassem, Zaid Ali, and Jassem, Zaidan Ali. (1995) *Drills and Exercises in Arabic Writing and Pronunciation for Learners for Arabic as a Foreign/Second language*. Kuala Lumpur: Golden Books Centre SDN. BHD.
- Jassem, Zaidan Ali. 1993. *Impact of the Arab-Israeli Wars on Language & Social Change in the Arab World, the Case of Syrian Arabic*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Jassem, Zaidan Ali. 1993. *On Malaysian English. Its Implication for the Teaching of English as a Second or Foreign Language (TESL/TEFL)*. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- Jassem, Zaidan Ali. 1984. *Word Stress Pattern. A Contrastive study of English & Arabic*. M.A. Dissertation, Durham University, UK.
- Lado, R. 1957. *Linguistics across cultures*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Nyamasyo, E.A. 1994. *An analysis of the spelling errors in the written English of Kenyan pre-university students*. *Language, Culture and Curriculums 7 (1)*: 79-92.
- Skinner, B.F. 1957. *Verbal behavior*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Van Buren, P. 1974. *Contrastive analysis*. In Allen, J.P.B. and Corder S. P. (eds). *Techniques in applied linguistics*, Oxford: Oxford University Press.
- Whitman, R. & Jackson, K.L. 1972. *The unpredictability of contrastive analysis*. *Language Learning 22*: 29-41.
- بروني دار السلام، مج3، ع3، نوفمبر، 1992.
- 7- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، أحمد. دار الفكر.
- 8- اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، خرما، نايف. الحجاج، علي. عالم المعرفة، الكويت، 1988.
- 9- سيوييه، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، بيروت: عالم الكتب، ط3، 1983.
- 10- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى بك وغيره، صيدا، 1986.
- 11- التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، صيني، محمود إسماعيل، وغيره (تعريب وتحرير). ط1، الرياض، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، 1982.
- 12- الأغاني، أبو الفرج الأصبهاني. مصور عن طبعة دار الكتب، مؤسسة جمال للطباعة والنشر.
- 13- كتاب العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد. تحقيق: مهدي المخزومي وغيره، دار ومكتبة الهلال.
- 14- دروس اللغة العبرية، كمال، ربحي. بيروت، عالم الكتب، 1984.
- Bloomfield, L. 1933. *Language*. New York: Henry Holt and Company.
- Fisiak, J. 1981. *Some introductory notes concerning contrastive linguistics*. In Fisiak, J (ed.). *Contrastive Linguistics and the Language Teacher*, Oxford: Pergamon.
- Fries, C.C. 1945. *Teaching and learning English as a foreign language*. Ann Arbor: Wahr James, C. 1980. *Contrastive analysis*. London: Longman.
- Jassem, J. A. 2000. *Study on second*

## موقف الإمام أحمد بن حنبل من التصوف والتصوفية

أسعد الخطيب (1)

**يجمع** معظم الباحثين والمؤرخين القدماء والمعاصرين على أن التصوف ظهر في القرن الثاني الهجري وهو وليد حركة الزهد والنسك في الإسلام التي كان عليها الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم.

ويوضح ذلك ابن خلدون عند كلامه على نشوء علم التصوف قائلاً: (وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة) ويعد القرن الثالث الهجري مرحلة هامة بلغ فيها التصوف النضج والكمال، وأصبحت له قواعد معروفة. كما شكّل الفقهاء وأصحاب الحديث علم الحديث والمذاهب الفقهية المشهورة.

ولكن السؤال هنا: ما هو موقف الإمام الجنيد أحمد بن حنبل (164-241هـ) صاحب المذهب المشهور من التصوف والصوفية؟

وفي الحقيقة فإن أصحاب المذاهب الأربعة وعلى رأسهم الإمام أحمد وإن غلب عليهم الاستغفال بأمور الشرعية للضرورة القاضية بذلك فإنهم لم يكونوا متجرين بالفقه بل كانوا أيضاً كما يقول الإمام الغزالي في الإحياء: من العلماء بالله مراقبين قلوبهم مشتغلين بمعارف ربهم عما سواهم من الخلق.

وما دمننا في صدد الكلام عن الإمام أحمد بن حنبل يجدر أن نذكر وصف أبو زرعة له: ما رأيت عيني مثل الإمام أحمد في العلم والزهد والفقه والمعرفة<sup>(2)</sup>.

ولا شك أن أصول الصوفية الصحيحة المتفرقة في ثنايا الكتب اجتمعت في شخصية الإمام

<sup>(1)</sup> بحث في التراث الإسلامي من سورية.  
<sup>(2)</sup> تاريخ دمشق/ ابن عساکر ج 7 ص 258.

أحمد<sup>(1)</sup>. وهو رضي الله عنه ممن تكلم بعلم الصوفية كما صرح بذلك ابن تيمية حين قال في (رسائله الصوفية والفقراء): (وقد نقل التكلم به من غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد وأبي سليمان الداراني وغيرهما).

ولذلك ليس غريباً أن نجد ترجمة الإمام أحمد مذكورة في معظم كتب تراجم الصوفية مثل حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. والكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية. والطبقات الكبرى للشعراني. وفي كشف المحجوب للهجويري: (وكل السادة الصوفية من جميع الطبقات يعتقدون فيه البركة...) (2).

وقل أن نجد كتاباً من كتب التراث الصوفي يخلو من أثر عن الإمام أحمد، خاصة في الرسالة القشيرية والفتوحات المكية وتنوير القلوب وإحياء علوم الدين. حتى إن البعض عند الكلام عنه وصفه بأنه: (مقتدى الطائفة).

وقد قسمنا بحثنا هذا إلى قسمين. الأول موقف الإمام من قضايا التصوف، والثاني -علاقة الإمام أحمد مع أبرز صوفية عصره.

## أولاً: قضايا التصوف وموقف الإمام أحمد منها

**1- التوسل** : قال ابن تيمية في فتاواه: قال أحمد في نسكه الذي كتبه للمروزي صاحبه أنه يتوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم في دعائه<sup>(3)</sup>. وروى ابن مفلح في الآداب الشرعية عن أحمد بن حنبل أنه قال:

حججت فضلت الطريق وكنت ماشياً فجعلت أقول يا عباد الله دلوني على الطريق فلم أزل أقول ذلك حتى وقعت على الطريق<sup>(4)</sup>. وقد ثبت عن الإمام أحمد أنه قال عند القحط وعند انقطاع المطر: يتوسل الداعي الذي يصلي صلاة الاستسقاء بالرسول صلى الله عليه وسلم. وقد ثبت أيضاً أن الإمام أحمد توسل بالإمام الشافعي رضي الله عنهما<sup>(5)</sup>. حتى تعجب ابنه عبد الله من ذلك فقال له الإمام أحمد: إن الشافعي كالشمس للناس وكالعافية للبدن.

**2- التبرك** : جاء في خلاصة الوفاء للسمهودي وفي كتاب العلل والسؤالات لعبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: سألت أبي عن رجل يمس قبر النبي صلى الله عليه وسلم

(1) الإمام أحمد بن حنبل لأحمد عبد الجواد المدوني ص 92.

(2) ص 144.

(3) ج 1 ص 140.

(4) الصواعق الإيفية ص 76 لسليمان بن عبد الوهاب.

(5) الدرر السنية ص 45 لأحمد زيني دحلان.

ويفعل بالمنبر مثل ذلك فقال: لا بأس به<sup>(1)</sup>.

ويعزز هذا الكلام قول الذهبي: أين المتطع المنكر على أحمد، وقد ثبت أن عبد الله سأل أباه عن يلمس رمانة قبر النبي ويمس الحجرة النبوية فقال: لا أرى بذلك بأساً. وختم الذهبي كلامه: أعاذنا الله وإياكم من رأي الخوارج والبدع<sup>(2)</sup>.

وقال السندي الخواتيمي: سألت أبا عبد الله عن الرجل يأتي هذه المشاهد، فقال: على ما كان يفعله ابن عمر ينتبِع مواضع النبي صلى الله عليه وسلم وأثره، فليس بذلك بأساً أن يأتي الرجل الهدى<sup>(3)</sup>. وقال عبد الله بن أحمد: رأيت أباي أخذاً شعرة من شعر النبي صلى الله عليه وسلم فيضعها على فيه يقبلها وأحسب أني رأيتَه يغمسها بالماء ويشربه يستشفى به<sup>(4)</sup>.

### 3- العزلة

: قال الإمام أحمد رضي الله عنه: الخلوة أروح لقلبي<sup>(5)</sup>. وقال مرة: أريد نزول مكة في شِعْب من تلك الشعاب حتى لا أعرف. وقال ابنه عبد الله: لا يمكن لأحد أن يقول: إنه رأى أباي في هذه النواحي يوماً إلا إذا خرج إلي الجمعة، وكان أصبر الناس على الوحدة، وبشرٌ رحمه الله لم يكن يصبر على الوحدة<sup>(6)</sup>. وقيل لأحمد بن حنبل: ما حجتك في ترك الخروج إلى الصلاة في جماعة ونحن بالعسكر فقال: إن الحسن وإبراهيم التيمي خافا أن يفتنهما الحجاج وأنا أخاف أن أفتن أيضاً<sup>(7)</sup> واستشهد رحمه الله بقول مطرف التابعي الكبير: (تفقهوا ثم اعزلوا)<sup>(8)</sup> قال فتح بن نوح: سمعت أحمد يقول: أشتهي مكاناً لا يكون فيه أحد من الناس، طوبى لمن أخل الله ذكره.

### 4- السماع

: جاء في طبقات الحنابلة في ترجمة يحيى بن منده: حدثنا الخلفاني، قلت لأحمد بن حنبل: ما تقول في القصائد أي السماع الذي يتواجد عليه الصوفية؟ قال: مثل ماذا؟ قلت مثل:

إذا ما قال لي ربي                      أما استحييت تعصمني  
وتخفي الذين من غيبي                      وبالعصيان تأتيني

<sup>(1)</sup> اقتضاء الصراط المستقيم ص 401. تصحيح مفاهيم خاطئة لابن عنوي المالكي ص 29.

<sup>(2)</sup> سير أعلام النبلاء للذهبي ج 11 ص 54.

<sup>(3)</sup> اقتضاء الصراط المستقيم ص 339.

<sup>(4)</sup> سير أعلام النبلاء ج 11 ص 212.

<sup>(5)</sup> مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص 351.

<sup>(6)</sup> تاريخ دمشق ج 7 ص 258، سير أعلام النبلاء ترجمة رقم 1810.

<sup>(7)</sup> أحياء علوم الدين للغزالي ج 2 ص 166 ط دار الفكر.

<sup>(8)</sup> الزهد للإمام أحمد ص 140.



قال: فرد الباب وجعل يردد هذا الشعر<sup>(1)</sup>.

وقد نقل العلامة السفاريني الحنبلي عن إبراهيم القلانسي أن الإمام أحمد قال عن الصوفية: لا أعلم قوماً أفضل منهم. قيل: إنهم يستمعون ويتواجدون قال: دعوهم يفرحوا مع الله ساعة<sup>(2)</sup>.

وطبعاً فإن الإمام أحمد رحمه الله يقصد هنا سماع الصوفيين الصادقين الذين هم خاصة الخلق كما وصفهم السبكي وليس أدعياء التصوف الذين تكاثر عددهم على مر الزمن.

### 5- الزهد

: وتعريفه هو أن تكون مما في يد الله أوثق مما في يدك. ولأحمد بن حنبل كتاب خاص في الزهد شحن فيه أقوال الصحابة وكبار التابعين والصوفية أمثال إبراهيم بن أدهم ومالك بن دينار والفضيل بن عياض ومحمد بن واسع وسواهم وكان رضي الله عنه يقول: أسرّ أيامي أصبح ليس عندي شيء. ويستشهد بعبارة أحد الربانيين: اهتمامك برزق غد يكتب عليك خطيئة<sup>(3)</sup>.

وقيل له: إن همّة هؤلاء الصوفية كسرة وخرقة فقال: لا أعلم أعظم قدراً من هذه صفته.

قال صالح بن أحمد، رأيت أبي يأخذ الكسر (الخبز) وينفض الغبار عنها ثم يصب عليها الماء ثم يأكلها بالملح<sup>(4)</sup>. وقد أرسل له مرة المتوكل طبيباً فقيل له: يا أمير المؤمنين إن أحمد بن حنبل ليس به علة في بدنه إنما هذا من قلة الطعام وكثرة الصيام والعبادة<sup>(5)</sup>. فقد كان رحمه الله يقول: الخوف منعني من الطعام والشراب<sup>(6)</sup>. وقال النحوي: رأيت الإمام أحمد وعليه ثياب غلاظ<sup>(7)</sup>. وقال أبو طالب الشامي:

سئل أحمد ما الزهد في الدنيا فقال: قصر الأمل والإياس مما في أيدي الناس.

أما ابن القيم فيذكر أن الزهد عند الإمام أحمد ثلاث أنواع: الأول: ترك الحرام وهو زهد العوام. والثاني: ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص.

(1) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ج 3 ص 132.

(2) غذاء الألباب لابن منلح ج 1 ص 120.

(3) الورع للإمام أحمد ص 46.

(4) المختار في مناقب الأبرار لابن الأثير الجذري (مخطوط 61 ب).

(5) طبقات الحنابلة ص 7.

(6) كسر أعلام النبلاء ج 11 ص 216.

(7) تاريخ دمشق ج 7 ص 216.

والثالث: ترك ما يشغل عن الله وهو زهد العارفين<sup>(1)</sup>.

#### 6-الإخلاص

قال رحمه الله: هو الخلاص من آفات الأعمال فخلص أعمالك من الغرور والشرك ومما يلائم نفسك<sup>(2)</sup> والشرك الذي كان يحذر منه الإمام أحمد ذكره في مسنده عندما أورد قول شداد بن أوس للرسول صلى الله عليه وسلم: أتشرك أمتك من بعدك؟ قال: نعم أما إنهم لا يعبدون شمساً ولا قمرأً ولا حجراً ولا وثناً ولكن يراؤون بأعمالهم<sup>(3)</sup>.

وهناك حديث ينكر كثيراً في مصنفات الصوفية وذكره الإمام أحمد في مسنده هو، قوله عليه الصلاة والسلام: (ما أخلص عبد قط أربعين يوماً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه)<sup>(4)</sup>.

#### 7-الحديث الضعيف: قيل إن أحمد بن حنبل كان يحفظ ستمائة ألف حديث ما بين الصحيح والحسن

والضعيف. وفسر الإمام أحمد ذلك قائلاً: (إذا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد، وكذلك إذا جاء الحديث في الكفارات والحدود والفرائض وإذا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في فضائل الأعمال وثوابها وترغيبها وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد)<sup>(5)</sup>. وهو يستدل بكلام أحد زهاد التابعين: (إن للحديث ضوءاً كضوء النهار تعرفه، وظلمة كظلمة الليل تنكره)<sup>(6)</sup>.

#### 8-الأبدال

: لا نعلم أحداً من الفقهاء الأربعة المشهورين أكثر من ذكر الأبدال مثل الإمام أحمد، مثال على ذلك: ما جاء في مسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الأبدال بالشام وهم أربعون رجلاً كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً يسقى بهم الغيث وينتصر بهم على الأعداء ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب<sup>(7)</sup>.

#### 9-تقبيل القبر الشريف: أجاز الإمام أحمد تقبيل القبر. قال الحافظ العراقي: أخبرني أبو سعيد

العلاني قال: رأيت في كلام ولد أحمد بن حنبل في جزء قديم أن الإمام أحمد سئل عن تقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم وتقبيل غيره، فقال: لا بأس

<sup>1</sup> مدارج السالكين ج 2 ص 12. الرسالة القشيرية ج 1 ص 413.

<sup>2</sup> كشف المحجوب ص 144.

<sup>3</sup> ج 2 ص 633. مسند أحمد رقم 16671.

<sup>4</sup> الرسالة القشيرية ج 2 ص 633.

<sup>5</sup> شذرات الذهب لأبي العماد الحنبلي وفيات (241هـ) طبقات الحنابلة ج 1 ص 113.

<sup>6</sup> الزهد للإمام أحمد ص 320.

<sup>7</sup> ج 1 ص 112.



أبي طالب: (أشبهت خلقي وخلقي فحجل)<sup>(1)</sup>. قال ابن حجر العسقلاني: حجل أي وقف على رجل واحدة، وهو الرقص بهيئة مخصوصة.

#### 15-مناجاة

: كان أحمد بن حنبل ينادي الله عز وجل مناجاة الصوفية فيقول:

اللهم، إن كنت تعلم أني أحبك خوفاً من نارك فعذبني بها، وإن كنت تعلم أني أحبك طمعاً في جنتك فأحرمها، وإن كنت تعلم أني أعبدك حباً مني إليك وشوقاً إلى وجهك الكريم فأبحنياه مرة واصنع ما شئت<sup>(2)</sup>.

#### 16-أدبه

: قال إبراهيم الحربي: كان أحمد بن حنبل وفق للأدب، كان يجتمع في مجلس أحمد زهاء خمسة آلاف، خمسمائة يكتبون والباقيون يتعلمون منه حسن الأدب<sup>(3)</sup>. وكان مرة متكئاً من علة، فذكر عنده أحد الصالحين فاستوى جالساً وقال: لا ينبغي أن يذكر الصالحون فيتكأ.

وقد روى الإمام النووي أن الإمام أحمد عندما رأى أحد هؤلاء الصالحين وثب إليه وأكرمه فلما مضى قال له ابنه عبد الله: يا أبت تعمل به مثل هذا العمل، فقال: يا بني، لا تعارضني في مثل هذا<sup>(4)</sup>.

قال ابن المنادي: سمعت جدي يقول: كان أحمد بن حنبل من أحسن الناس عشرة وأدباً، كثير الإطراق والسكوت، لا يسمع منه إلا المذاكرة بالحديث وذكر الصالحين والزهاد.

#### 17-الكرامات

: ذهب الإمام أحمد إلى جواز الكرامات للأولياء وفضل من ينكرها<sup>(5)</sup>.

قال التاج السبكي: فإن قلت: ما بال الكرامات في زمن الصحابة قليلة وبعدهم على يد الأولياء أكثر، فالجواب ما قاله الإمام أحمد بن حنبل: لأن قوة إيمانهم لا يحتاج معها إليها. ولأن الزمن الأول كان كثير النور، ألا ترى أن القنديل لا يظهر نوره بين القناديل، والنجوم لا يظهر لها نور مع ضوء الشمس<sup>(6)</sup>. وقد وقعت للإمام أحمد كرامات عديدة، قال صاحب الجوهر: المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل له رضي الله عنه كرامات مشهورة ودعوات بالإجابة مبرورة، منها ما ظهر في حياته ومنها ما كان بعد مماته. جاء مرة حفيده ينزف من منخرية وعجز الطبيب عن ذلك، فجعل الإمام أحمد يحرك يديه ويدعو له

<sup>(1)</sup> الح 1 ص 98، 108.

<sup>(2)</sup> إسلام بلا مذاهب ص 461 نقلًا عن طبقات الحنابلة.

<sup>(3)</sup> سير أعلام النبلاء ج 11 ص 216.

<sup>(4)</sup> انترخيص بالقيام للنووي ص 48.

<sup>(5)</sup> اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل (مخطوط 12 أم مكتبة الأسد الوطنية).

<sup>(6)</sup> الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للنووي (المقدمة)

فانقطع الدم<sup>(1)</sup>. وحدث أبو حرارة، قال: كانت أمي مقعدة نحو عشرين سنة، فقلت لي يوماً: اذهب إلى أحمد بن حنبل فاسأله أن يدعو الله لي. فذهبت إليه ودعا لها وعدت إلى البيت، فوجدت أمي تمشي على رجلها<sup>(2)</sup>.

وقال عبد الله بن موسى: خرجت أنا وأبي في ليلة مظلمة نزور أحمد فاشتدت الظلمة، فقال أبي: يا بني، تعال ننوّل إلى الله تعالى بهذا العبد الصالح. فدعا أبي، فأضاعت السماء كأنها ليلة مقمرة<sup>(3)</sup> حتى وصلنا إليه.

18- في مصطلحات أخرى: المحبة: قال رضي الله عنه: سل عنها بشر الحافي لأنني لا أحببك عنها ما دام حياً. الرضا: قال: لكل شيء كرم، وكرم القلوب الرضا عن الله<sup>(4)</sup>. وقال أيضاً: الرضا ثلاثة أشياء: ترك الاختيار وسرور القلب بمر القضاء وإسقاط التدبير من النفس<sup>(5)</sup>.

المريد: قال: أن يكون مع الله كما يريد، وأن يترك كل ما يريد لما يريد.

الفتوة: قال: هي ترك ما تهوى لما تخشى<sup>(6)</sup>.

التواضع: مثال على ذلك قوله: أخذنا هذا العلم بالذل<sup>(7)</sup>

المجاهدة: قال المجاهد: من جاهد نفسه في ذات الله.

التوكل: قال: هو الثقة بالله وقال أيضاً: التوكل هو استشراف باليأس من الناس<sup>(8)</sup>.

وهذا قريب من كلام الإمام الحنيد رضي الله عنه: التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلاق.

## ثانياً - علاقة الإمام أحمد مع صوفية عصره

لقد عاصر الإمام أحمد بن حنبل (164-241هـ) طائفة من كبار الصوفية، وعلاقته معهم كانت قائمة على التمودّة والتقدير والاحترام المتبادل، وكان يقول: (صار القوم أئمة بالإخلاص وعند ذكرهم تنتزل الرحمة) وعلى رأس هؤلاء القوم.

<sup>(1)</sup> مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص 369.

<sup>(2)</sup> تاريخ دمشق ج 7 ص 259، سير أعلام النبلاء وغيره (باختصار).

<sup>(3)</sup> مناقب الإمام أحمد ص 372.

<sup>(4)</sup> تاريخ دمشق ج 7 ص 268.

<sup>(5)</sup> مقدمة في التصوف للسلمي ص 45.

<sup>(6)</sup> صفات الخاتمة ج 1 ص 86.

<sup>(7)</sup> سير أعلام النبلاء ج 11 ص 231.

<sup>(8)</sup> مناقب الإمام أحمد ص 198.

1- بشر بن الحارث / ت 227هـ / وقد سُئِلَ عنه الإمام أحمد فقال: (هو رابع سبة من الأبدال)<sup>(1)</sup> وكان يقول: الطريق ما كان عليه بشر بن الحارث. وقال الحسن الرازي قيل لأحمد: يجيئك بشر بن الحارث قال: لا تعننُ الشيخ، نحن أحقُّ أن نذهب إليه<sup>(2)</sup>. وقال بشر عن الإمام أحمد خلال محنته: إن ابن حنبل دخل الكير فخرج ذهباً أحمر. فبلغ ذلك الإمام أحمد فقال: الحمد لله الذي رضى بشر بما صنعنا. وقال عندما بلغه موت بشر: لم يكن له نظير. ونستنتج من أخبار المؤرخين عن هذين الشيخين الجليلين، أن البغداديين كانوا يرون أنهما في مرتبة واحدة.

وكانوا يقولون: مثل الإمام أحمد بن حنبل مثل دجلة، كل أحد يعرفها. ومثل بشر بن الحارث كمثل بئر عذبة مغطاة لا يقصدها إلا الواحد بعد الواحد.

2- أحمد بن أبي الحواري / ت 203هـ / عن يحيى بن معين قال: التقى أحمد بن حنبل وأحمد بن أبي الحواري بمكة ودار بينهما الحوار حول قول أبي سليمان الدراني: (إذا اعتادت النفوس على ترك الآثام جالت في الملكوت، وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي إليها عالم علماً. وتعجب الإمام أحمد من هذا القول ووجد ما يدعمه في قوله صلى الله عليه وسلم: "من عمل بما يعلم، ورثه الله عنم ما لم يعلم" ثم قال لأحمد بن أبي الحواري: صدقت يا أحمد وصنق شيخك<sup>(3)</sup>.

وفي قوت القلوب كان أحمد بن حنبل يقول: العلم ما جاء من فوق. قال يعني إلهاماً من غير تعليم<sup>(4)</sup>.

3- حاتم الأصم / ت 237هـ / لما دخل حاتم بغداد واجتمع إليه أهلها فقالوا: يا أبا عبد الرحمن أنت رجل أعجمي وليس يكلم أحد إلا قطعته، قال ذلك في ثلاث خصال إضهرن على خصمي: افرح إذا أصاب خصمي، واحزن إذا أخطأ، وأحفظ نفسي ألا أجهل عليه. فبلغ ذلك الإمام أحمد فقال: سبحان الله ما أعقله قوموا بنا إليه. فلما دخلوا عليه قيل له: يا أبا عبد الرحمن، ما السلامة من الدنيا؟ قال: يا أبا عبد الله لا تسلم من الدنيا حتى يكون معك أربعة خصال: تغفر للقوم جهلهم، وتمنع جهلك عنهم، وتبذل لهم شيئك، وتكون من شئتهم آسأ. فقال: يا حاتم إنها لشديدة، فقال حاتم: وليتك تسلم وليتك تسلم<sup>(5)</sup>.

4- يحيى بن الجلاء / ت 258هـ / عن الطرسوسي قال: ذهبت أنا ويحيى بن الجلاء إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل فسألته: يا أبا عبد الله، بم تلين القلوب؟ فقال: بأكل الحلل، فمررنا

<sup>(1)</sup> تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ص 7 ص 72.

<sup>(2)</sup> العلماء العزاب لعبد الفتاح أبو غدة ص 50.

<sup>(3)</sup> حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني ج 10 ص 14.

<sup>(4)</sup> ص 138.

<sup>(5)</sup> إحياء علوم الدين ج 1 ص 82، وفيات الأعيان لابن خلكان ترجمة رقم (148) ز

إلى بشر بن الحارث، فقلت له: بم تلين القلوب، قال ألا بذكر الله تطمئن القلوب. قلت له: إن ابن حنبل قال: بأكل الحلال فقال جاء بالأصل<sup>(1)</sup>.

5- معروف الكرخي / ت 200هـ / وصف معروفًا الإمام أحمد بعد أن رآه بأنه (فتى عليه آثار النسك)<sup>(2)</sup>،

وكان أحمد بن حنبل يذهب إلى معروف ويسأله. وقد سأل عبد الله والده أحمد مرة: هل كان مع معروف شيء من العلم؟ قال: كان معه رأس العلم وهو خشية الله<sup>(3)</sup>. وذكر يوماً في مجلس الإمام أحمد قول أحدهم عن معروف هو قصير العلم، فقال: أحمد: امسك عافاك الله، وذكر يوماً في مجلس الإمام أحمد قول أحدهم عن معروف هو قصير العلم، فقال: أحمد: امسك عافاك الله، وهل يراد بالعلم إلا ما وصل إليه معروف؟!

6- سري السقطي / ت 253هـ / وهو خال الإمام الجنيد وشيخه. قال الحسن البزار سألت أحمد بن حنبل عن السري بعد قدومه من النغر، فقال: أليس الشيخ الذي يعرف بطبيب الغذاء (أي أكل الحلال) قلت: بلا، فأنتى عليه<sup>(4)</sup>.

وقد أراد السري السقطي - وكان تاجراً - أن يوصل إلى أحمد شيئاً فردده، فقال له: يا أحمد احذر آفة الرد فإنها أشد من آفة الأخذ. فشرح أحمد صدرًا بما قال السري، وأجاب: ما رددت ذلك إلا لأن عندي قوت شهر، فإذا كان بعد شهر فأنفذه إلي. وعلق صاحب كتاب (أحمد بن حنبل إمام أهل السنة) على ذلك بقوله: وأحمد يستفيد من كلام السري، ولا يلقى القول بإصرار رجل تستعبده آراؤه فنلك كيرباء على العلم والعلماء<sup>(5)</sup>.

7- أبو حمزة الصوفي / ت 269هـ / هو محمد بن إبراهيم اجتمع بالإمام أحمد كثيرًا<sup>(6)</sup>. وكان أحمد بن حنبل يجله ويعظمه، وإذا جرى في مجلسه شيء من كلام القوم يلتفت لأبي حمزه ويقول: (ما تقول فيها يا صوفي؟)<sup>(7)</sup>.

وجاء في تنوير القلوب: إن الإمام أحمد بعد أن اجتمع مع أبي حمزه، قال لولده: يا ولدي عليك بمجالسة هؤلاء القوم، فإنهم زادوا علينا بكثره العلم والمراقبة والخشية والزهد<sup>(8)</sup>.

8- الحارث، المحاسبي / ت 243هـ / وقد ذكر بعض المؤرخين، أنه في البداية كان بينه وبين

<sup>(1)</sup> الكواكب الدرية ج 1 ص 519.

<sup>(2)</sup> طبقات الحنابلة ج 1 ص 381.

<sup>(3)</sup> تاريخ بغداد ج 13 ص 201.

<sup>(4)</sup> صفة الصفة ترجمة رقم 242.

<sup>(5)</sup> ص 135.

<sup>(6)</sup> استنطاق نسيم الأوس لابن رجب الحنبلي ص 132.

<sup>(7)</sup> طبقات الصوفية للسلمي ص 295، النجوم الزاهرة وفيات (270هـ).

<sup>(8)</sup> ص 405.

الإمام أحمد جفاء بسبب مسائل في علم الكلام. واتفق أن الإمام أحمد أمر بعض صحبه أن يجلسه بحيث يسمع كلام الثارث ولا يراه، ففعل فتكلم الثارث وأصحابه يسمعون كأنما على رؤوسهم الطير، ثم أخذوا يبكي أحمدا حتى أغمي عليه وقال لصاحبه: ما رأيت كهؤلاء ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، لكن مع ما وقفت من أحوالهم لا أرى لك صحبتهم<sup>(1)</sup>.

قال السبكي في طبقاته: إنما قال له ذلك لقصوره عن مقامهم فإنهم في مقام ضيق. ولا ننسى أن نذكر أن المحاسبي كان يحمل التتدبير لابن حنبل، مؤيداً موقفه من المحنة. وقال ابن تيمية: المحاسبي أعلم المتأخرين بالسنن والآثار<sup>(2)</sup>.

9- أبو عثمان الوراق / ت 260هـ/ وقد تخرج به أكثر نجوم البغداديين في التصوف وعنه أخذوا التجرد وسياسة النفوس كما قال أبو نعيم، وأضاف أن الإمام أحمد بن حنبل كان يحمد سيرته<sup>(3)</sup>.

10- أبو بكر المغازلي / ت 282هـ/ ذكر الذهبي في ترجمته هو الإمام الولي الرباني كان من البدلاء، له أحوال عجيبة، وكان الخلال يقول: كان أبو عبد الله يقدمه ويكرمه ويقول: من مثله!<sup>(4)</sup>.

11- أبو تراب النخشي / ت 245هـ/ وقد أخذ عنه الإمام أحمد<sup>(5)</sup>. وقال ابن العماد: أبو تراب النخشي دخل بغداد مرات واجتمع بالإمام أحمد بن حنبل<sup>(6)</sup>.

12- أبو جعفر الطوسي / ت 254هـ/ وهو أستاذ الصوفية المشهور أبي سعيد الخراز، قال أبو بكر المروزي: سألت أبا عبد الله عن أبي جعفر فقال: لا أعلم إلا خيراً<sup>(7)</sup>.

13- أبو إبراهيم السائح: قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: كان في دهليز أبي دكان، فإذا جاءه إنسان يريد أن يخلو به أجلس عليه، فدخله أبو إبراهيم السائح، فقال لي أبي: سلم عليه فإنه من خيار المسلمين وكبارهم<sup>(8)</sup>.

14- أبو إسحاق النيسبوري: قال الذهبي: كان أحمد بن حنبل يفتشاه ويحترمه ويحمله ويقول

<sup>(1)</sup> انظر ذلك موسعاً في مقدمة تحقيق رسالة المسترشد بن للمحاسبي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة.

<sup>(2)</sup> مجموعة الرسائل والمسائل ج 1 ص 74.

<sup>(3)</sup> المغنية الأولياء ج 10 ص 313.

<sup>(4)</sup> أسير أعلام النبلاء ترجمة رقم (2456).

<sup>(5)</sup> الأعلام للزركلي ج 4 ص 233.

<sup>(6)</sup> الكندرات الذهب ووفيات (245هـ).

<sup>(7)</sup> أسير أعلام النبلاء ترجمة رقم (2038).

<sup>(8)</sup> كشفة الصفوة ج 1 ص 411.





أفضل ختام لبحثنا هذا: دعاء للإمام أحمد بن حنبل كان يردده في سجوده (اللهم من كان على هوى أو على رأي وهو يظن أنه على الحق وليس هو على الحق، فرده إلى الحق حتى لا يضل من هذه الأمة أحد).

قال إبراهيم بن شماس: خاض بالناس فقالوا: إن وقع أمر في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فمنّ الحجة على وجه الأرض، فانفقوا كلهم على أن أحمد بن حنبل حجته.

عاش الإمام أحمد (77) سنة، ودفن بعد وفاته في مقبرة باب حرب ببغداد، وصلى عليه خلائق لا يحصى عددهم. قال صاحب مختصر طبقات الحنابلة: وقبره ظاهر مشهور يزار ويتبرك به.



### المصادر والمراجع حسب ورودها في البحث:

- 1- تاريخ دمشق لابن عساكر: مجمع اللغة العربية بدمشق 1986.
- 2- الإمام أحمد بن حنبل لأحمد عبد الجواد الدومي ص 19 التراث الإسلامي 1965.
- 3- كشف المحجوب للهجويري - دار التراث العربي، القاهرة 1981.
- 4- الفتاوى لابن تيمية- القاهرة 1987.
- 5- الصواعق الإلهية لسليمان بن عبد الوهاب- دمشق 1996.
- 6- السير السنية لأحمد زيني دحلان الإسكندرية 1990.
- 7- اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية- بيروت 1983.
- 8- تصحيح مفاهيم خاطئة لابن علوي المالكي- القاهرة 1990.
- 9- سير أعلام النبلاء للذهبي- بيروت 1983.
- 10- مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي- القاهرة 1980.
- 11- إحياء علوم الدين للغزالي، ط دار الفكر بدمشق 1976.
- 12- الزهد للإمام أحمد- الاسكندرية 1987.
- 13- طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى - القاهرة 1985.
- 14- غذاء الأكياب لابن مفلح - القاهرة 1990.
- 15- الورع للإمام أحمد- بيروت.
- 16- المختار في مناقب الأبرار لابن الأثير الجزري (مخطوط بمكتبة الأسد رقم 1114).
- 17- مدارج السالكين لابن القيم- القاهرة 1996.
- 18- الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري- دمشق 2000.
- 19- ثغرات الذهب لابن العماد الحنبلي - دمشق 1998.
- 20- الود المحكد المتين لصديق الغماري - مسرد. ت.
- 21- خلاصة الوفاء للسهودي- بيروت 1988.
- 22- أحمد بن حنبل أمام أهل السنة لعبد الحلیم الحنذي- القاهرة 1990.
- 23- الجواهر المحصل في مناقب أحمد بن حنبل لمحمد بن سعدي الحنبلي- بيروت د. ت.
- 24- المجموعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية ليوسف

- 35- صفة الصفة لابن الجوزي- بيروت 1992.
- 36- استنشاق نسيم الأنس لابن رجب الحنبلي- دمشق 1997.
- 37- طبقات الصوفية للسلمي- القاهرة د. ت.
- 38- النجوم الزاهرة لابن غري بردي-بيروت 1992
- 39- تنوير القلوب لأمين الكردي- بيروت- 1996.
- 40- رسالة المسترشدين للمحاسبى- ت: عبد الفتاح أبو غدة.
- 41- مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية- القاهرة د. ت
- 42- الأعلام للزركلي-بيروت 1992.
- 43- تاريخ الإسلام للذهبي- بيروت 1992.
- 44- نفحات الأنس للجامي- مخطوط بمكتبة الأسد رقم 2231 (قيد الطبع).
- 45- معجم المؤلفين لرضا كحالة-بيروت 1989.
- خطار- دمشق.
- 25- مسائل كثر النفاش حولها لسيد زين الدين آل سميط: الكويت د.ت.
- 26- إسلام بلا مذاهب لمصطفى الشكعة-القاهرة 1992.
- 27- الترخيص بالقيام للنووي- دمشق 1995.
- 28- اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل لعبد الواحد التميمي- (مخطوط بمكتبة الأسد رقم 1036)
- 29- للكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية للمناوي دمشق 1999.
- 30- المقدمة في التصوف للسلمي - القاهرة 1994.
- 31- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي- بيروت د.ت.
- 32- للعلماء العزاب لعبد الفتاح أبو غدة- دمشق 1995.
- 33- حلية الأولياء لأبسي نعيم الأصبهاني. بيروت 1985.
- 34- وفيات الأعيان لابن خلكان- بيروت 1983.

مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي



## صدر

عن منشورات اتحاد الكتاب العرب

سياسات الاصلاح الاقتصادي

دراسة ..... ناصر عبيد الناصر

## أثر أبي علي الفارسي في جهود ابن سيدة النحوية

الدكتورة ناديا حسكور<sup>(1)</sup>

**نشطته** الدراسة النحوية في القرن الرابع الهجري نشاطاً بيتاً، وقد عمل لتزايد هذا النشاط تلك المناظرات التي كان يعقدها سيف الدولة الحمداني بين كبار النحويين، فضلاً عن المحاورات والمناقشات التي كانت تدور بين النحويين في مناسبات عديدة<sup>(2)</sup>، وكان أبو علي الفارسي عالماً من أعلام النحو في عصر اتسم بذلك النشاط العلمي، إذ تخرج في حلقاته علماء أفاضل، وتعلم منه الكثيرون، فكان بحق حامل راية الإعراب ولواء الصرف بلا منازع، فهذا هوذا يقول عن السيرافي: "إنه تعلم مني وأخذ عني هو وغيره ممن ينظر في شيء من هذا العلم"<sup>(3)</sup>.

ولم يقتصر أثر علم الفارسي على معاصريه بل تعداهم إلى كثير من العلماء الذين تتلمذوا على كتبه، وأخذوا عنه آراءه، فابن هشام ينتبع أقوال أبي علي ويذكرها في كتبه<sup>(4)</sup>، أما عبد القادر البغدادي فقد نقل عن الفارسي نصوصاً كاملة في كتبه، وهو يشير إلى هذا النقل فيقول أحياناً في آخر نقله: "انتهى كلام أبي علي وسقناه برمته لنفاسته"<sup>(5)</sup>. وقد نقل عنه أيضاً في كتابه شرح أبيات المغني في مواضع كثيرة<sup>(6)</sup>، فكان بذلك من أكثر أهل العلم انتفاعاً بكتب الفارسي.

ودأبت كتب النحو التي ألّفت بعد عصر أبي علي على ذكر اسمه وآرائه لأن النحاة استفادوا من علمه، وهذا ما فعله ابن يعيش، وابن عصفور، وابن مالك وابن هشام والسيوطي وآخرون.

<sup>(1)</sup> نسخة من سورية

<sup>(2)</sup> المدرسة النحوية في مصر وبلاد الشام ص 81.

<sup>(3)</sup> الخليات ص 159.

<sup>(4)</sup> ينظر فهرست الأعلام من كتاب المغني، ص 985.

<sup>(5)</sup> الخزانة 363/3.

<sup>(6)</sup> ينظر على سبيل المثال 149/3 و 90/5.



ولكنه شعر بعد تصنيفه لكتبه تلك أنها قد توصف بالتبعية وفقدان الأصالة والإبداع فقال: "وإذا رأيت قضية في كتابي قد ساوت قضية من كتب أهل اللغة في اللفظ أو قاربها فاقرن القضية بالقضية يلح لك ما بينهما من المزية، إما بفائدة يجلب موضعها وإما بصورة عبارة يلذ موضعها<sup>(1)</sup>". ومن الجدير بالذكر أن المادة اللغوية في المخصص والمحكم واحدة وإن اختلف ترتيبها في الكتابين. والحق أن ابن سيده كان ينقّب في كل موضوع من موضوعاته عن أحسن كتاب أو كتب ألّف في هذا الموضوع، وأغزرها مادة ثم يجعلها عماده، ويكملها بما يعثر عليه في المراجع الأخرى، ولما كان المؤلف يغلب عليه الميل إلى النحو فقد كانت كثير من المواد التي زادها في أبوابه من الإعرابيات والصرفيات، ولذلك فقد بدت على مؤلفاته الصبغة النحوية، حتى إننا وجدنا عنده أبواباً نحوية خالصة.<sup>(2)</sup>

أما علاقة ابن سيده بالفارسي فقد بدأت حين وصلت كتب أبي علي إلى الأندلس في وقت مبكر عن طريق أبي العلاء صاعد بن الحسن<sup>(3)</sup>، وقد ذكر ابن سيده صراحة في مقدمة كتبه أنه استفاد من كتب أبي علي إذ أشار إلى أنه استعمل الإيضاح والحجة والأغفال والحلييات والبغداديات والشيرازيات<sup>(4)</sup>، وقد وقتت على نص لابن سيده ينطق بأنه قد استفاد من علم أبي علي، وذلك في مفتتح كتاب الأضداد، فبعد أن نقل كلام سيبويه في اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين قال: "وأنا أشرح ذلك كله فصلاً فصلاً إن شاء الله تعالى، وأتحرى فيه.... ما سقط إليّ من تعليل أبي علي الفارسي"<sup>(5)</sup>.

وابن سيده يجلب الفارسي ويقدر له احتكامه إلى الحكم العقلي فقد قال فيه: "يفسر أبو علي المنطق بالفكر"<sup>(6)</sup>. وهو لذلك يحذو حذوه في تصريف الكلمات حين يعتبر نوع اللام مسترشداً بحركة الفاء، ففي كلامه على ((الألفية)) قال: يجوز أن يكون من يتقوه أو من يتقيه، ويرجح أن يكون من الواو لقولهم: جاء يتقه لأن الياء لا تحذف في مثل هذا ولا يلتفت إلى ((تيس)) لقلته، وهذا من أقوى ما كان أبو علي يروم به حقيقة التصريف، أعني أن يعتبر بالفاء اللام"<sup>(7)</sup>.

وقد تبع أبا علي أيضاً حين رأى أن ((الـ)) زائدة في ((الذي)) وأن الاسم الموصول يتعرف بالصلة لا بها فقال: "ولو كان (الذي) إنما حصل له التعريف من أجل الألف واللام لا بالصلة لوجب أن تكون (من) و(ما) الموصولتان نكرتين لأنه لا ألف ولا لام فيهما، وإن كان الظاهر من كلام

(1) المحكم 8/1.

(2) مقدمة المخصص ص 13 و 14/47 وما بعدها.

(3) صاعد بن الحسن الوصلي توفي سنة 417، وكان قد دخل الأندلس وهو نديم المنصور - أبو عامر. ينظر معجم الأدباء 111، 281، و 286 ونقبة الوعاة 711.

(4) نخصص 13/11 والمخصص لابن سيده دراسة ودليل محمد الطائي ص 50.

(5) مصدر نفسه 258/13.

(6) مصدر نفسه 114/2، والمقصود بالنطق هنا هو اللغة المنطوقة.

(7) مصدر نفسه 142/4.

سيبويه غير ما ذهب إليه الفارسي".<sup>(1)</sup>

وابن سيده يعتمد كلياً للفارسي ويحكم على نظيره بالحكم نفسه، فقد نقل عن العرب أنهم يقولون: سلام عليك، مجيزين الابتداء بالنكرة، لأن فيها معنى الدعاء، وقد استعان بهذا الحكم وفسر به الابتداء بالنكرة للدعاء في قولهم: تَرَبَّ وجندل. إذ قال: إنما الناصب له أصبت تَرَباً وجندلاً، أو أَلزمت تَرَباً وجندلاً، فإن فيه معنى المنصوب، وإن رَفَع قَعِيل: تَرَبَّ وجندل، فالكلمة "رَفِعت على الابتداء مع أنها نكرة لأن فيها معنى الدعاء وإن كانت من الجواهر"<sup>(2)</sup>.

وعلي بن سيده كثيراً ما يستصوب رأي الفارسي بعد أن يعرض آراء غيره في الموضوع الواحد؛ فقد اختلف النحاة في الواو من قولهم: أبوك ونحو ذلك، فقيل: إنها دليل الإعراب، وقيل: إنها حرف الإعراب المحذوف وقد رُدَّ في الإضافة وكرِهت فيه الضمة. والفارسي يرى أنها حرف الإعراب لا دليله<sup>(3)</sup>، وأيد ابن سيده هذا الرأي وقال: "هو الصحيح"<sup>(4)</sup>. وهو يجيز كالفارسي تقدير ((أن)) في الكلام الخبري الموجب<sup>(5)</sup> وقد حمل عليه قول الأعشى:

لَسْنَا هَضْبَةً لَا يَنْزِلُ الذَّلُّ وَسَطَهَا وَيَأْوِي إِلَيْهَا الْمَسْتَجِيرُ فَيُعْصَبَا<sup>(6)</sup>

وابن سيده، ينقل عن الفارسي مسائل لغوية كثيرة وأخرى نحوية وقد أوردها في معجميه بلفظها، وهذا إن دل على شيء، فهو يدل على تقديره للشيخ الفارسي<sup>(7)</sup>. وقد وافقه في بعض الآراء التي خالف بها سيبويه وجمهور النحاة، فقد رأى أن وزن ((تَفْعَلَةٌ)) تفعللة خلافاً لمن يقول: إن وزنها فَعْلَةٌ، وقد حكى هذا ابن سيده فقال: هي عند سيبويه فَعْلَةٌ وعند أبي علي تَفْعَلَةٌ، وأقول أنا: إن الصحيح في زنة الكلمة أن تكون تَفْعَلَةٌ ولا تكون فَعْلَةٌ<sup>(8)</sup>. ورأى أيضاً مثله أن التاء في ((كلننا)) بدل من الواو، لأن الألف في كلا منقلب عن واو<sup>(9)</sup>.

ولعل دراسة منهج ابن سيده في تناول الأصول النحوية، ثم تبين ملامح منهجه الفكري والتألفي يظهران تأثر ابن سيده بالشيخ أبي علي الفارسي.

(1) المصدر نفسه 101/14. وقد منع سيبويه نداء الذي مباشرة لعدم جواز اجتماع النداء والتعريف بـ(الـ)، وقال: "إن الذي

مع صلته اسم واحد هو الحارث. الكتاب 333/3.

(2) المخصص 185/12 و310.

(3) البصريات ص 896.

(4) المخصص 169/13.

(5) المننورة ص 146 والحكم 469/6.

(6) البيت ليس في ديوان الأعشى، بل هو في ديوان طرفة ص 159، وهذه روايته كما جاءت في الحكم.

(7) وردت في المخصص 116/10 المسألة 43 من البغداديات كاملة، وفي 28/7 من المخصص وردت المسألة 45، من المسائل

البغداديات، وفي 259/13 ذكرت المسألة 62، من المسائل البغداديات، ونقل ابن سيده في المخصص 116/16 نصاً كاملاً

من التكملة ص 19، وينظر أيضاً الحكم 234/4 والبصريات ص 908.

(8) المخصص 304/12.

(9) المصدر نفسه 195/13.

## منهج في الأصول النحوية:

ذكر ابن سيده في المخصص والمحكم المصادر التي كانت المنبع الذي جمع منه المادة اللغوية لكتابه كـ"إصلاح المنطق وكتاب الفصيح لابن السكيت والنوادر والمجالس لثعلب"<sup>(1)</sup>، وقد نثر في كتبه إلى جانب المادة اللغوية عروضاً لمسائل نحوية متنوعة أخذها عن شيوخ النحو الذين تتلمذ على كتبهم وتعلم منها مثل سيبويه والفراء والمبرد والفراسي وابن جنى.

وهذا يعني أن ابن سيده كان يستعين بالإرث النحوي واللغوي الذي أخذه عن قبله، فيجمعه ويرتبه ويعيد عرضه بالشكل الذي يرتضيه، فمصادره هي مصادر الفراسي، وقد كانت له آراء في بعض كتب اللغة تشابه رأي الفراسي فيها، فقد تابع معجم العين للخليل تارة بالتوضيح وتارة بالتخطئة والتصويب، فروى عن صاحب العين قوله: ألقى الكلام على عواهنه: لم يتدبره، وقيل: لم يبال أصاب أم أخطأ، وقيل: قاله من قبيحه وحسنه. وقال علي: حقيقته أيضاً أنه قال: ما ألم به وحضره.<sup>(2)</sup> ونقل عنه أيضاً أنه نَهَع ينهع نهوعاً تعني تهوع من قلس أي من غير قيء، وقال بعد ذلك: "وليس عندي بصحيح"<sup>(3)</sup>.

وقد تعقب اللحياني أيضاً في نوادره ذاكراً قول ابن جنى: "ذاكرت بنوادر اللحياني شيخنا أبا علي فرأيت غير راض بها"<sup>(4)</sup>. وقال أيضاً: "كان الفراسي يرد حكاية اللحياني لأنه لا يعجبه نقله"<sup>(5)</sup>، وعلى الرغم من تعظيمه لأبي زيد ونوادره فقد اعتمد قول الفراسي فيه: "كان أبو زيد يتسع في اللغات حتى ربما جاء بالشيء الضعيف فيجريه مجرى القوي"<sup>(6)</sup>، وراح يخطئه.

وما يعيننا من هذا الكلام أن ابن سيده كالفراسي كان يخضع كل ما يسمع لحكمه العقلي بعد أن يناقشه ليري فيه رأيه، ولا يمنعه تقديره للتقديم والموروث من النقد وإيداء الرأي والتعقب والتخطئة. ولكنه كان في الوقت نفسه كثير التحرز في تخطئة الفراسي، فقد ذكر ((اليعسوبية)) ورواه عن الفراسي وقال: هكذا وجدتها في التذكرة بالهاء فلا أدري أهو ضبطه أم هو غلط من الناقل؟<sup>(7)</sup> وقد يكون تعقبه للفراسي من باب التوجيه والتمثيل وليس من باب التخطئة، فقد حكى كلام أبي علي في أن الظلال يحتمل أن يكون جمع ظلّة كغلبة وغلّب وغلاب، ويحتمل أن يكون جمع ظل، ثم قال فيه: يجوز أن يكون جمع ظلّة أولى لأن الظلال ليس بجوهر ولا بشبيه الجوهر فيتضمن شيئاً، والظلّة

<sup>(1)</sup> المحمص 12/1 والمحكم 15/1.

<sup>(2)</sup> المحمص 128/2.

<sup>(3)</sup> المحكم 67/1.

<sup>(4)</sup> المحكم 270/3 والمحمص 232/14 وسر الصناعة ص 331.

<sup>(5)</sup> المحمص 232/14.

<sup>(6)</sup> المصدر نفسه 248/14.

<sup>(7)</sup> المحمص 114/16 واليعسوب ملكة النحل وهي أنثى، وكان العرب يظنونها ذكراً لضخامتها. والتذكرة كتاب للفراسي

منفرد.



كالوعاء فهي أولى بالتضمين<sup>(1)</sup>. وابن سيده حذر في تخطئة ابن جني أيضاً، فقد ذكر عن أبي الفتح أن ((سجعا)) تجمع على ((سجوع)) ولما رآه غريباً، قال: 'فلا أدري أرواه أم ارتجله؟'<sup>(2)</sup>.

ومنهج ابن سيده في تعامله والإرث النحوي في مؤلفاته، يقوم على التخفف من ذكر المسائل القياسية المطردة التي تكررت في كتب النحو قبله، وعلى التنبية على أمور أخرى شاذة، وعلى التمييز بين الأمور المتشابهات، التي قد يقع فيها الغلط، وقد ذكر كل ذلك حين بين منهجه ووضّحه فقال عن كتابه المحكم: 'ومن طريف اختصاره ورائق بديع نظم تقصاره، أني إذا ذكرت مفعلاً لم أذكر مفعلاً لعلمي أن كل مفعّل مقصور عن مفعال، على ما ذهب إليه الخليل.'<sup>(3)</sup> ومنه أيضاً أنه لا يذكر أفعالاً إذا ذكر أفعالاً من الألوان لأن كل أفعال عند سيبويه محذوفة من أفعال، لإيثار التخفيف، أما التنبية عنده فموجّه للشاذ: 'ومنه التنبية على شاذ النسب والجمع والتصغير والمصادر والأفعال.'<sup>(4)</sup>

وابن سيده يعتمد رواية الفارسي ويقرها، فقد حكى عنه أن الفاء معناها الافتراق لكنها تأتي بمعنى الواو في البلدان نحو قولهم: 'أصاب المطر كذا فكذا'<sup>(5)</sup>. وقد روى عنه ((تجدو)) على أنها لغة في ((تجتو))، وقال: إن أبا عبيد كان يؤوله على إبدال الذال من التاء<sup>(6)</sup>. وهو يثق بأبي علي وبما يحكيه فيعتمد روايته فيما حكاها من أن الأصمعي كان يأبى 'شتان ما بين زيد وعمرو'<sup>(7)</sup>. وهو يروي عنه ما حكاها عن أبي زيد من قولهم في جمع التكسير ((رائح، وروخ)) كقولهم: ((عازب، وعزيب وقاطن وقطين))<sup>(8)</sup>.

وقد يقوي رأي الفارسي على غيره من النحاة، وعدته في التقوية ما سمع عن العرب، فقد رأى أبو علي أن النون حرف يشابه الياء والواو والألف من غير جهة، ولذلك أبدلت النون من الواو في قولهم: 'صنعاني في الإضافة إلى صنعاء'، وأوضح ابن سيده كلام الفارسي مقولاً حكاه معتمداً ما سُمع عن العرب، فقال: 'لا تكون النون بدلاً من الهمزة، فلم نر النون أبدلت منها الهمزة، ورأيناها أبدل منها الموافق للواو، وهو الألف في قولهم: 'رأيت زيدا، وإذا في الوقف على إذا.'<sup>(9)</sup>

فإذا سمع عن الفارسي شيئاً لم يرضه دافع عنه، من هذا أنه حكى عن الفارسي قول العرب هيهات هيهات وقال شَبَّهه بالأصوات كقولهم: غاق في حكاية صوت الغراب، ومن قال هيهاتاً نصبه

(1) المخصص 135/5.

(2) المحكم 178/1.

(3) المحكم 10/1 والتنصير هي الفلادة.

(4) المحكم 13/1.

(5) المخصص 49/14 وهذا الذي رواد أبو علي يحكى عن الحرشي، بنظر المعنى ص 215.

(6) المخصص 86/12.

(7) المصدر نفسه 86/14.

(8) المصدر نفسه 121/14.

(9) المصدر نفسه 134/1.

على التشبيه بالمصدر، وأضاف بعد ذلك: "ولا أظن هذا لفظ أبي علي." (1) وهو قد يروي سماعاً عن العرب لم يحكه أبو علي مما يُعدّ شاذاً، من هذا أنه روى قول العرب: "لعلت بإيراد ((لعل)) مؤنثة بالنساء، وقال: "إنهم لم يبدلوها هاءً في الوقف كما لم يبدلوها في (رَبَّتْ وَثَمَّتْ)، لأنه ليس للحرف قوة الاسم ونصرفه" (2).

ولعل مصادر السماع تكتسب أهمية خاصة في بحوث ابن سيده، وذلك لأن كتابيه الكبيرين معجمان في أصلهما، وهما يجمعان مواد اللغة، فهما بالضرورة سماعيان، ولقد كان ابن سيده يدرك هذا ويعرفه بجلاء، لذا فإنه أكثر من الحديث عن الشاذ والناذر وعمّا يقتصر فيه على السماع.

أما الاحتجاج وهو توظيف المادة المسموعة لخدمة القاعدة النحوية فهذا ملمح لم يتضح بجلاء عند ابن سيده في المجال النحوي أو اللغوي، وذلك لأنه كان مسبقاً في كل ما رواه، وهو لم يهدف في كتابيه إلى تأصيل وجه نحوي أو قانون لغوي بل كان - كما تقدم من قوله - يهدف إلى الجمع والترتيب وإضاءة هذا الكلام المجموع ببعض من الملاحظات النحوية التي يقتضها السياق الكلامي. ولكنه مع ذلك كان يروي ما احتج به الفارسي من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والكلام العربي والشعر. فقد روى عنه ما أنشده من قول الشاعر عبد يغوث بن وقاص:

وتضحك مني شَيْخَةٌ عَيْشِيَّةٌ  
كأن لم تَرِي قَبْلِي أُسَيْراً يَمَانِيَا (3)

وقال: "وروي البيت: كأن لم تَرِي قَبْلِي، وزعم ذلك أبو علي الفارسي وعلل الروایتين". (4)

وقد غلب ميل ابن سيده للنحو عليه فساقه إلى تخصيص أبواب للحديث عن قضايا نحوية صرفية، وعن عدد من حروف المعاني، وقد استعان في هذه الأبواب بالقراءات القرآنية، فجعلها من وسائل الاحتجاج، وإن لم يكن في بعض الأحيان متابعاً للشيخ، فقد رأى أن ((لم)) قد تكون زائدة في المعنى في مثل قوله تعالى: ((والَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا)) (5). إذ تُعْنَى: إذا تليت عليهم الآيات خرُّوا سُجُودًا كَثِيراً (6).

ولعل ما يلفت نظر القارئ ويثير انتباهه أن ابن سيده لم يكن يهتم في احتجابه بالقراءات القرآنية بأن يسند القراءة التي يدرسها، بل يكتفي بالإشارة إليها، من هذا أنه قال: قرئ: ((لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ)) (7)، وعلق على هذه القراءة فقال: السَّمُّ ثَقْبُ الْإِبْرَةِ، ويقال سَمٌّ

(1) انصدر نفسه 116/16.

(2) المحكم 47/1.

(3) المسكيات ص 149.

(4) المحصص 9/14.

(5) الآية 73 من سورة الفرقان.

(6) المحكم 368/4.

(7) الآية 40 من سورة الأعراف.



غيره ارتضى ما رآه الفارسي ونقل عنه علته في مخالفة غيره وهو يصرح بذلك قائلاً: "أنا مورد ما صح عن أبي علي في تحليل هذه الكلمة، ورده فيها على أبي إسحاق إبراهيم بن السري"<sup>(1)</sup>. وذلك في كلامه على رواية من قال: "أبهات في هيهات".

وهو يتابع أبا علي فيقول إن الواو في ((أبوك)) حرف إعراب ويورد العلل التي يسوقها الفارسي لتأكيد رأيه<sup>(2)</sup>، ولكننا قد نرى عنده تعليقات إضافية لم يذكرها أبو علي، لكنها مستوحاة منه، ومن هذا أن التاء عنده كما هي عند الشيخ الفارسي أضعف حروف الجر، وهذا لأنها بدل من الواو، والواو بدل من الباء فلما بعدت ضعفت ولم تدخل إلا على اسم الله عز وجل<sup>(3)</sup>. وهو يرى كالفارسي أن ((عسى)) قد تكون مثل ((كاد)) وتجيء مكانها في الأمثال ((لأنه قد يأتي في الأمثال ما لا يأتي بغيرها))<sup>(4)</sup>.

ويسوق ابن سيده تعليقات أبي علي الفارسي في قضايا لغوية صرفة مبدئياً إعجابيه بتعليقات الشيخ، ففي كتاب الأضداد وهو أحد أبواب المخصص، تحدث عن اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، وقال: "أقدم فصلاً دقيقاً نافعاً.... لأشرح ذلك كله فصلاً فصلاً إن شاء الله تعالى، وأتحرى فيه أشفى ما سقط إلي من تحليل أبي علي الفارسي"<sup>(5)</sup>. ثم لخص بعد ذلك رأي الفارسي بأن وجه القياس الذي يجب أن يكون عليه الكلام اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين وذلك لأن كل معنى يختص فيه بلفظ لا يشركه فيه لفظ آخر، فتفصل المعاني بالفاظها ولا تلتبس، واختلاف اللفظين والمعاني بعد واضحة للحاجة إلى التوسع بالألفاظ، وبين أن "هذا القسم لو لم يوجد من الاتساع ما يوجد بوجوده..... ومن هنا جاءت الزيادات.... لغير المعاني في كلامهم.... وأيضاً فإذا أراد التأكيد قال: قعد وجلس، فتكون المخالفة بين الألفاظ أسهل من إعادتها أنفسها وتكريرها"<sup>(6)</sup>. وهذا يبين لنا أن العلم سلسلة متصلة يكمل الآخر ما كان قد بدأه الأول، ويضيف الخالف إلى كلام السالف ما ارتضاه فكره وما هدته إليه دراسته.

ولكن ابن سيده قد ينقل تعليقات الآخرين راضياً بها دون أن يفسر وجه قبولها، فقد ذكر نقلاً عن ابن جنى أن التاء في ((أخت)) للإلحاق فقال: التاء في ((أخت)) للإلحاق وقد حذف هذا الحرف في الجمع "لأن هذا البناء الذي وقع الإلحاق فيه إنما وقع في بناء المؤنث دون المذكور.... فصار البناء لما اختص به المؤنث بمنزلة ما فيه علامة التأنيث فحذفت التاء"<sup>(7)</sup>.

(1) المصدر نفسه 116/16.

(2) البصريات لأبي علي الفارسي ص 896 والمخصص 169/13.

(3) المخصص 111/13.

(4) المحكم 158/2.

(5) المصدر نفسه 258/13.

(6) المخصص 258/13.

(7) المخصص 196/13 و 88/17 والنصف 59/1.

لقد ارتضى ابن سيده لنفسه أن يكون لغوياً بالدرجة الأولى، وكان لاختياره هذا مظاهر بدت في مؤلفاته فهو يبدأ قبل كل حديث نحوي بشرح المعنى اللغوي للمصطلح، فقد قال: "الدعاء طلب الطالب للفعل من غيره".<sup>(1)</sup> وأول ما يلاحظ عنده في المنهج إفادته البالغة من المنطق وهو متأثر بهذا بالفارسي، وهذه النزعة نجدها في الترجمات المنطقية وفي التقسيمات العقلية الدقيقة. واستعراض عناوين أبواب المخصص تظهر هذا بوضوح<sup>(2)</sup>. ففي كتاب المقصور والممدود المخصص ذكر ابن سيده تفصيلات عن الاسم المقصور وأبنيته، فقال: إنها ثمانون بناء، أما الممدود فأبنيته خمسون بناء، ثم ذكر ما يكون من هذه الأبنية اسماً وما يكون صفة وما يكون اسماً وصفة معاً، وبعد هذا العرض الإحصائي للأوزان ذكر مقاييس معرفة الاسم المقصور والممدود معتمداً كلام الفارسي في ذلك<sup>(3)</sup>.

وإننا نلمح عند ابن سيده تقسيمات في تسمية الأبواب أكثر نضجاً منها عند الفارسي كقوله: ماجاء في المبهمات من اللغات، وما جاء في الذي وأخواتها من اللغات، وباب تحقير الأسماء المبهمة<sup>(4)</sup>، على الرغم من أن المخصص كتاب لغوي أولاً وليس كتاباً نحوياً.

وتبدو في المخصص أيضاً تعاريف واضحة المعالم وحدود بيّنة الأطراف حتى في المصطلحات البيديهية: "القسم يمين يقسم بها الحالف ليؤكد بها شيئاً يخبر عنه من إيجاب أو جحد، وهو جملة يؤكد بها جملة أخرى، فالجملة المؤكدة هي المقسم له والجملة المؤكدة هي القسم، والاسم الذي يدخل عليه حرف القسم هو المقسم به".<sup>(5)</sup> ويورد ابن سيده بعد ذلك أمثلة محكية ويشير إلى كل قسم من الأقسام التي ذكرناها في جملة القسم. وفي كلامه على التشبيه بدأ على غير ما اعتاد النحاة البدء به إذ قال: "التشبيه يأتي على ضربين: تشبيه حقيقة وتشبيه بلاغة. فتشبيه الحقيقة قولك: هذا الدرهم كهذا الدرهم.... وأما تشبيه البلاغة فهو التشبيه غير الحقيقي"<sup>(6)</sup>. ولعل من طريف ما اشتمل عليه هذا الكتاب الفرق بين التخفيف البدلي والتخفيف القياسي، وهما نوعان من تخفيف الهمز تكلم عليهما النحاة لكنهم لم يميزوا بينهما اصطلاحاً بوضوح، وقد أورد مثلاً لتوضيح الفرق بين المصطلحين، فقال: "أخطبت ليس بتخفيف قياسي، وإنما هو تخفيف بدلي محض، لأن همزة أخطأت همزة ساكنة قبلها فتحة، وصورة تخفيف الهمزة التي هذي نصبها أن يخلص ألفاً محضة فيقال: أخطأت".<sup>(7)</sup>

(1) المخصص 88/13.

(2) المخصص 79/14-80.

(3) المصدر نفسه 95/15-96-97.

(4) المصدر نفسه 100/14.

(5) المصدر نفسه 110/13.

(6) المخصص 49/14.

(7) المحكم 9/1.

إن هذه اللحات التفصيلية الدقيقة سمة من سمات البحث اللغوي الفحوي عند ابن سيده إذ يستدعها فكره اللغوي أحياناً أو يستفيد من كلام أبي علي الفارسي في كلامه التنظيري عليها، فالكلمات التي تقال بالهمزة مرة وبالواو أخرى على ضربين: اطرادي وسماعي، وقد قال فيها: "وأنا أبين ذلك بما سقط إلي من تعليل أبي علي رحمه الله".<sup>(1)</sup> وابن سيده كالفارسي يورد وجهات النظر المختلفة ويوازن بينها مجرداً ومرجحاً حتى يقر على رأي<sup>(2)</sup>، ولكنه في أحيان كثيرة يكتفي بالعرض فقط دون ترجيح<sup>(3)</sup>، فتختفي بذلك شخصيته، فقد نقل عن الفارسي قول ثعلب: ضغنت إلى القوم أضغنُ ضغناً، جلست وأضاف: قال أبو عبيدة: معناه جنتُ إليهم حتى أجلس معهم<sup>(4)</sup>. دون أن يبين رأيه فيما روى، وإذا أبدى الفارسي حيرة في أمر تابعه ابن سيده ناقلاً كلامه دون تعليق، فقد روى عنه: "وقد رأيت جليساً في الشعر لا أنري ألفة أم ضرورة؟ لأنهم مما يعيدون جميع المصادر الثلاثية في الشعر إلى فعلٍ إذا اضطروا"<sup>(5)</sup>. ولا يبدي ابن سيده تعليقا على هذا الكلام. وهو يحتمل إلى المعنى في بعض تأملاته اللغوية، ويستند إلى التحليل المنطقي الفكري، فالكاف يجب أن يحكم بزيادتها في الآية الكريمة: (ليس كمثل شيء)<sup>(6)</sup> بدلالة المعنى، وقد قال في ذلك: لا بد من الاعتقاد بزيادة الكاف ليصح المعنى، لأنك إن لم تعتقد ذلك أثبت له - عز اسمه - مثلاً، وزعمت أنه ليس كالمثل هو مثله شيء، فيفسد هذا من وجهين: أحدهما ما فيه من إثبات المثل لمن لا مثل له، والآخر أن الشيء إذا ثبت له مثلاً فهو مثل مثله، لأن الشيء إذا ماثله شيء فهو أيضاً مماثل لما قبله.<sup>(7)</sup>

وقد يختلف قولاً ابن سيده في المسألة الواحدة إلى حد التناقض<sup>(8)</sup>، وإنا نرى في كلامه تكراراً يبعث على الملل، فهو يعيد عبارات بأعينها منقولة من كتب سيبويه والفارسي في كل مكان يرد فيه شاهد على الفكرة التي تتضمنها تلك العبارة فقد نقل كلام أبي علي (علم) وعلى حييل بحروفه<sup>(9)</sup>، ولكننا نجد مما يُحمد له أنه كان حريصاً على إيراد النوادر واللهجات واستقصائها بشكل قل أن نال الاهتمام اللازم من النحاة قبله<sup>(10)</sup>.

وإذا بحثنا في كتب ابن سيده عن منهج التزمه في تصنيفه من الناحية النحوية فإننا لن نجد عنده ذلك المنهج الذي يستقصى كل شيء نحوي ويجمعه في باب، بل سنرى المعلومات النحوية متناثرة

(1) المصدر نفسه 111/4.

(2) المصدر نفسه 84/14.

(3) المصدر نفسه 81/4.

(4) المحمص 84/12.

(5) المصدر نفسه.

(6) الآية 11 من سورة الشورى.

(7) المحكم 111/7.

(8) المحمص 100/17.

(9) العرقيات ص 908 والمحصص 87/14.

(10) المحكم 146/2.

يقولها مستعرضاً الآراء فيها حين تدعو الحاجة إلى ذلك، فهو لغوي أولاً، وما كان خوضه في الإعراب والصرف إلا لخدمة اللغة وتوضيح ألفاظها بغية الوصول إلى الكلام الفسيح الصحيح. ولكن مصنفاته برغم ذلك لا تخلو من البسط النظري أحياناً، فقد أفرد باباً للحديث عن حروف المعاني، وأتبعه بحديث عن حمل بعض حروف الجر على بعضها الآخر، وكلامه في هذا الباب يترجّح بين التفصيل والإيجاز، فقد تحدث عن الواو حديثاً مفصلاً فذكر أنها إذا لم تكن بدلاً من الحرف الجار لزمها الدلالة على الإتيان، ورأى أنها تجيء على ضربين: أحدهما أن تدل على الاجتماع متعرياً من معنى العطف، والآخر أن تأتي عاطفة تدل على الاجتماع، وأتى لكل من هذين الضربين بأمثلة وشواهد ثم ذكر أهم أحكامها<sup>(1)</sup>، أما ((لن)) فلم يزد على أن معناها نفي المستقبل<sup>(2)</sup>. وهو يردف كلامه النظري بالبحث التطبيقي الذي يلائمه، ففي تعليقه على قول ساعدة بن جوية:

فوركنا لينا لا يثتم نصله إذا صاب أوساط العظام صميم<sup>(3)</sup>

أشار إلى أن ((يثتم)) معناه يحبس وذلك لأن معنى ((ثم)) المهلة والتباطؤ عن رتبة الشيء، لأن احتباس الشيء وإبطاءه بمعنى<sup>(4)</sup>.

وابن سيده يستخدم مصطلحات الفارسي بعد أن يحدها، فهزمة النقل هي الهزمة التي تنقل غير المتعدي إلى المتعدي<sup>(5)</sup>، و((العباس)) من الأوصاف الغالبة وهي تعرف بالوضع لا بالألف واللام، وإنما أقرت اللام فيها بعد النقل مراعاة لمذهب الصنعة فيها قبل النقل<sup>(6)</sup>. ولكنه قد يسمي الشيء بمصطلحين مختلفين، فقد سمى هزمة النقل السابقة الذكر همزة الجعل فـأحمى المكان جعله حمى.... وأسكنه الله جعله مسكيناً.... وأطرده جعلته طريداً<sup>(7)</sup> دون أن يبين الفرق بين المصطلحين كما يراه، وهو يتابع أبا علي في كثير من أحكامه وينقل كلامه كما فعل في حديثه عن زيادة الباء<sup>(8)</sup> وعن التركيب الذي يحدث في المركبين معنى لم يكن قبل فيهما<sup>(9)</sup>.

وهو يعتمد طرق تأويل الفارسي ويستعين بها في تحليلاته النحوية، فمن المعروف أن الفتحة التي هي علامة النصب تظهر على الواو وعلى الباء في آخر المضارع إذا كان منصوباً كما في

(1) المخصص 44/4-70.

(2) المخصص 55/14.

(3) ديوان المنذلين 230/1. ورك لينا: حمل عنيهما سيفاً لينا. والشئمة: التمتع، وهي هنا رد ضربة السيف، والصميم: الخالص.

(4) المخصص 95/12.

(5) المحكم 235/6.

(6) المحكم 314/1.

(7) المحكم 348/3 و 449/6 والمخصص 167/14.

(8) المحكم 203/1 - 234 و 223/2.

(9) المحكم 82/6.

قوله تعالى: (أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ) (1)، وقد قرئ بتسكين الياء وأجرى النصب مجرى الرفع الذي لا تلتزم فيه الحركة (2)، وهذا تأويل الفارسي لقول الأعشى:

فَأَلَيْتُ لَا أُرْثِي لَهَا مِنْ كَلَالَةٍ وَلَا مِنْ حَفْصِي حَتَّىٰ تُلَاقِي مُحَمَّدًا (3)

كما نقل عن الفارسي جواز إشباع الفتحة وقلبها ألفاً في ((ينباع)) من قول عنتره:

يَنْبَاعُ مِنْ ذِفْرِي غُضُوبِ جِسْرَةٍ زِيَافَةَ مِثْلِ الْفَنَسِيْقِ الْمُكْدَمِ (4)

ولكن ابن سيده قد يخالف الفارسي فيما رآه معتمداً تأويلاً آخر، فهو على الرغم من تقديره لأبي علي لا يستردد في تعقب الهفوات التي رآها في كلامه أو الآراء التي خالفه فيها، من هذا أن ((سوى)) عنده قد تكون ظرفاً على غير ما رآه الفارسي من أنها تكون ظرفاً أو اسماً (5)، فقد قال: ومعنى ((سوى)) كمعنى ((غير))، إلا أن ((غير)) اسم، و((سوى)) ظرف، ومن حيث كان معناها معنى ((غير)) أطلق للشاعر أن يضعها موضع الاسم (6). وهو قد ينقل بعض آراء الفارسي التي خالف فيها النحاة فعن ((أولق)) قال: إن زنتها أفعال، من الولق: الذي هو السرعة، وأسند هذا الكلام للفارسي دون أن يعلق عليه، ولكنه أورد ما في موضع آخر فجعلها من الألق (7).

وهو قد يغني البحث الذي ينقله بإيراد تفصيلات لم تدرس فقد نقل كلام الفارسي على اللام من كلمة ((ابن)) وأضاف إلى ذلك بحثه في حركة الفاء من هذه الكلمة، وهذا أمر لم يذكره أبو علي الفارسي فقال في ذلك: 'أبناء يدل على أن ابناً أصل وزنه فعل... لأن أفعالاً بابه فعل، فأما قولهم: بنات في جمع بنت، فهو يدل على ما قلناه من أن أصل الفاء من (ابن) الفتح، ورد في الجمع إلى أصل بناء المذكر كما رُدُّ (أخت) إلى أصل بناء المذكر، ففريق: بنات كما قيل أخوات، لأن أصل بناء المذكر من كل واحد منهما فعل... وهذا الضرب من الجمع، أعني الجمع بالالف والتاء قد يُرد في الشيء إلى أصله كثيراً... فكما ردوا الحرف الأصلي فيه كذلك رُدَّت الحركة التي كانت في الأصل في بناء المذكر (8).

ولعل من مظاهر علم ابن سيده أنه كان كالفارسي صاحب فكر شامل لكل علوم العربية، فقد برع في اللغة والعروض والنحو وتمثل كل ذلك في بحوثه إذ استعان بكل أدواته في مصنفاه، وقد

(1) الآية 40 من سورة القيامة.

(2) المحمص 9/14.

(3) الديوان ص 135 والشعر ص 195.

(4) الديوان ص 22 والذفرى خلف الأذن، والعضوب: الناقة الغضبي، والزيافة: المشحرة، والكدم: الغض.

واعنى: ينبع العرق من خلف أذن الناقة إذا غضبت غضباً يشبه غضب الفعل المعضوب من فعل آخر. وبظر المحكم 136/2،

والبصريات ص 242، إذ قال الفارسي: فيه المدة زائدة وهذا في يفعل نظير الواو في يفعل نحو أنظور.

(5) الشعر ص 452.

(6) المحمص 85/14. وفيه أن ((سوى)) حرف وأظن في هذا تحريماً، وصوابه إنما ظرف.

(7) المحكم 350/6.

(8) المحمص 194/13-195.





### ■ فهرس المصادر والمراجع

- (1) - إنساب الرواة على أنباه النحاة اللقظي علي بن يوسف 1384 هـ. - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مصر.
- (2) - ابن الشجري وآراؤه النحوية 1978م، رسالة دكتوراه مخطوطة لمحمود محمد الطناحي، دار العلوم في القاهرة.
- (3) - خزانة الأديب لعبدالقادر بن عمر البغدادي - تحقيق: عبد السلام هارون - مصر ط3.
- (4) - ديوان الأعشى أبو بصير ميمون بن قيس 1927م - تحقيق: رودولف جابر، فيينا.
- (5) - ديوان الهذليين 1369 هـ. - مصر.
- (6) - ديوان طرفة بن العبد 1975م - شرح الأعلام الشنتمري - تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال.
- (7) - ديوان عنتر بن شداد 1970م - تحقيق: محمد سعيد مولوي - دمشق.
- (8) - سر صناعة الإعراب لابن جني 1985م - تحقيق: حسن هندلوي - دمشق.
- (9) - فهارس المخصص لعبد السلام هارون 1990م بيروت.
- (10) - كتاب الشعر لأبي علي الفارسي 1987م - تحقيق: حسن هندلوي - حلب و1988، تحقيق: محمود محمد الطناحي - القاهرة - ط1.
- (11) - المحكم والمحيط الأعظم في اللغة لابن سيده - تحقيق: حسين نصار وآخرين، القاهرة.
- (12) - المخصص لابن سيده دار الكتب العلمية، لبنان.
- (13) - المخصص لابن سيده، دراسة ودليل: لمحمد الطالببي 1956م تونس.
- (14) - المدرسة النحوية في مصر وبلاد الشام لسالم مكرم عبد العال 1990م مصر.
- (15) - المسائل البصريات لأبي علي الفارسي 1985م - تحقيق محمد الشاطر - مصر.
- (16) - المسائل الحلبيات لأبي علي الفارسي 1987م - تحقيق: حسن هندلوي - دمشق - ط1.
- (17) - المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي 1981م - تحقيق: إسماعيل أحمد عمارة - الأردن.
- (18) - المسائل المنثورة لأبي علي الفارسي 1986م - تحقيق مصطفى الحدري - دمشق - ط1.
- (19) - مصادر التراث العربي - لعمر النفاق 1975م - حلب.
- (20) - مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام - تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله.
- (21) - المنصف في شرح التصريف لابن جني 1954م - تحقيق إبراهيم مصطفى - مصر ط1.
- (22) - وفيات الأعيان لابن خلكان 1978م - تحقيق: إحسان عباس - بيروت.

## تبصرة أرباب الألباب

في كيفية النجاة في الحروب من الأسواء

تأليف: مرضي بن علي الطرطوسي

تحقيق: كلود كاهن

عرض: واصف باقي

**قليبة** هي الكتب العسكرية التي تناولت موضوع الأسلحة ومعداتنا في تراثنا العربي، وأغلبها، إن وجدت، لم يعن الباحثون بنشرها وتحقيقتها، ومن الكتب النادرة في هذا المجال كتاب تبصرة أرباب الألباب<sup>(1)</sup> لمرضي بن علي الطرطوسي المتوفى سنة 589هـ والذي ألف للقائد العسكري الإسلامي صلاح الدين الأيوبي. والسلاح، كأداة للدفاع والهجوم، اخترعه الإنسان بشكله البدائي وعمل على تطويره على مر التاريخ العربي.

فمنذ أن غزا الفرس اليونان سنة (480 ق.م) شرعوا باستخدام السهام والرماح والمقاليع والحراب البرونزية والسيوف والدروع، كما استخدم قدماء الإغريق سلاح المنجنيق في عمليات حصار المدن، وذلك باستعمال النار (الحرب الكيميائية الآن)، كما اعتمد الرومان في معاركهم على القسي والفؤوس وأخترعوا الدروع التي يلبسونها كاملة في المعركة للحماية من الأسنة والحراب حين احتدام الفرسان في الساج.

وفي القرن الرابع عشر حين تم اكتشاف البارود، الذي أعتبر ثورة في التسليح آنذاك، استعمل الهولنديون مدفعية الميدان والتي انتقلت بدورها إلى العثمانيين في القرن الخامس عشر وبرز أثرها ضد المماليك حيث كانت المدافع تحشى من فوهة الأنبوبة بالحجارة، وفي القرن السادس عشر عرفت القنابل المحشوة بالمتفجرات. وفي القرن السابع عشر تطور سلاح المدفعية كأول سلاح ناري، وزيدت سرعته وضبطت أعيرته، حيث بلغ مرمى قذيفته (300 ياردة) ليخترق أثقل دروع الفرسان، وفي ذلك الحين كان استخدام هذه القذائف النارية يعتبر جريمة، ويتنافى مع قوانين الحرب

(1) العنوان الكامل للكتاب، كما ورد في "الأعلام" للزركلي 203/7 (ط4) مر: "تبصرة أرباب الأدباء في كيفية النجاة في الحروب من الأسواء، ونشر أعلام الأعلام في العدد والآلات المعنية على لواء الأعداء (التحرير).

المتعارف عليها آنذاك.

وبعد ذلك توالى الاختراعات العسكرية لتظهر البندقية القصيرة التي بلغ مرماها (400 ياردة)، وظلت سيدة السلاح طوال القرن الثامن عشر حتى تطورت إلى البندقية التفافية والرشاش والمسدس، وتطورت أنواع المدفعية إلى هاون وهاوتزر ثقيل في القرن التاسع عشر، حتى تقدم التسليح البحري وظهرت في أواخره الغواصة والطوربيد البري وظهرت الدبابة التي استعملت في الحرب العالمية الأولى. واخترعت القذائف الصاروخية وطائرات الاستكشاف في الحرب العالمية الثانية وجاء عصر القنبلة الذرية، تلاه عصر جديد لتطوير السلاح.

### \* تراثنا والمعدات الحربية \*

بعد هذه المقدمة نعود إلى كتابنا الذي نحن بصدده والذي يؤكد مؤلفه إرهابات نشوء المعدات الحربية في تراثنا حيث ثبت بالشواهد التاريخية أن المسلمين المجاهدين استخدموا في حروبهم البحرية والبرية القنابل والغازات الخائفة والأسلاك الشائكة والبارود والأفغام التي اخترعوها وصنعوها. وحفروا الخنادق وغاصوا في البحار وركبوا متنها بسفنهم. ومعروف أن المسلمين اخترعوا البارود في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي واستخدموه في حروبهم كما أشار ابن خلدون. وهذا يؤكد أن المسلمين سبقوا (شوارتزر) وغيره ممن يعزى إليهم الاختراعات في أوروبا، وهذه الأسبقية أكدها المستشرق الإسباني (كوندي) بعد جمعه واستقرائه لبعض الأدلة والنصوص من المصادر العربية..

ومن هنا ندرك إلى أي حد يقف فكر الإنسان إذا علم أن العرب قبل الإسلام لم يعرفوا من الآلات الحربية ومعدات القتال الأولى في تاريخهم العسكري غير الرمح والنبال واستعمال الكرّ والفر والمفاجآت في حرب عدوهم بغير إنذار أو إعلان أو إخبار... فأصبحوا بفضل هدي الإسلام والتعاليم التي استقوها من سيرة نبيهم صلوات الله عليه أقوى أمة سادت الدنيا، حيث كان صلى الله عليه وسلم يبعث منهم البعوث المؤلفة إلى بلاد اليمن ونجد، لاستصدار ما خلت منه الجزيرة العربية من الخيل والآلات والذخائر الحربية، فتولدت من تلك الظاهرة نواة لنشوء تلك المعدات في أبسط حالاتها، كما سنستعرض أوصافها، فقد كانت مودية للعرض المنشود مع بروز الروح المعنوية المتأقّة والنزعة الإيمانية المطلقة، وصحبة الجند مع قائدتهم بالمشورة والطاعة، حين يستمعون لنداء الله تعالى "وأعدو لهم ما استطعتم من قوة" وينفرون إلى الجهاد وإعلاء كلمة الدين والحق، بصفوف مترابطة، وباستعداد تام للهجوم حين تسنح الفرصة للاقتحام معاً، بضغطة تلك الجموع على غرار نظام (الفلانكس) الإغريقي، معتمدين على السيوف والحراب ورمي النبل والسهام وليس الدروع والخوذات لحماية الرأس، وفي بداية عهد المسلمين للقتال كانوا يحاربون راجلين، وحين غنموا اعتمدوا على الخيل، فحاربوا بها في غزواتهم بني قريظة وخيبر، وبعد الانتصارات الإسلامية ازداد عدد الجند وتعددت أساليب قتالهم، وتنوعت أسلحتهم، وتطورت استراتيجيتهم، بفضل توجيهات بطل الأبطال قائدتهم الرسول العربي الكريم الذي حمل من بعده اللواء صاحبته الكرام رضوان الله عليهم.

وإذا استطلعنا تلك الصفحات من تراثنا عرفنا ماهي أهم المعدات الحربية وأدوات القتال في تاريخنا العربي والإسلامي...؟ وما نحن نتوقف عند ذكرها كما جاءت عند الطرطوسي (- 589 هـ)، معتمدين في شرح بعضها على المعجم العربي الذي يستوعب مادة السلاح وما تصرف إليه من ثروة لغوية تطورت أصولها واستوت في النصوص على نحو من الألفاظ الفنية القديمة (TERM TECHNICAL) حيث أدرك الأوائل أن العربية اشتملت على مواد متخصصة، ومادة السلاح هي واحدة منها بحيث يمكن للباحث أن يجمعها ويصنفها ويعرف بها.

### \* السيف \*

وأولها السيف، الذي يسمى -وحده- بالسلاح آنذاك فالسلاح اسم جامع لآلة الحرب، ومنهم من خص به ما كان من الحديد، ومنهم من خص به السيف وحده نون سواه. وكان للسلاح أهمية كبرى من زمن الجاهلية وكذلك في باقي العصور، بيد أن البيئة الجاهلية ساعدت على كثرة الحروب وخلق المنازعات والمشاحنات وانتشار الخوف والفرع. وقد كانت القبائل حين ذلك تشن الغارات على بعضها، فشأت من جراء ذلك أيام العرب العديدة، فأصبحت الأسلحة وعدة الحرب ضرورية للحياة، لذا غني العرب بها كثيراً، فكان العربي يفخر بسلاحه، فإذا استجاره أحد، أجابه لابساً درعه، متقلداً سيفه، أو حاملاً رمحه. وهكذا كان الإنسان العربي ينام هادئ البال فرير العين، لا يبالي أحداً ما دام سيفه يرقد إلى جانبه. وقد اقترنت بعض صفات السلاح بضروب من الشجاعة، والكتابة عن الإقدام والبأس.

ولقد كان للسيوف في ذلك الزمن أهمية كبيرة، وتحتل المرتبة الأولى بين صنوف الأسلحة وعن خطورة تسمية السيف، جاء في المخصص لابن سيده تعريف ابن دريد له بقوله: إن السيف مشتق من قولهم ساف ماله إذا هلك، فلما كان السيف سبباً للهلاك سمي سيفاً، وله العديد من الأسماء عند العرب.

### \* الرمح \*

والرمح من السلاح معروف وجمعه أرماح، والكثير رماح، والعرب تجعل الرمح كناية عن الدفع والمنع، وكانوا يستوردونها من الهند إلى الخط على ساحل البحرين، وهي جزيرة تنسب إليها الرماح، فيقال خطي وخطية، حيث ترفأ سفن الرماح إلى هذا الموضع كما يذهب الأصمعي، ويقال للطاقن بالرمح وحامله رماح. وتصنع عصا الرمح من نبات الوشيع أو من المران.

### أنواعه:

الخطية - كما أسلفنا ذكرها - واليزنية نسبة إلى الملك ذي يزن، والرؤينية وهي نسبة إلى امرأة يقال لها رؤينة تباع عندها الرماح، والسهمرية نسبة إلى سمهر زوج ردينة، وكانا يقومان القنا بخط هجر، كما اشتراها بسن الرماح، وآخر أنواعه القعضية المنسوب إلى قعضب وهو رجل قشيري كان يقوم بتصنيعها.

### صفاته:

يقال رمح عائر: إذا كان مضطرباً، قال راشد بن شهاب اليشكري: يصف رمحه بأنه لذن (أي لئذ): يضطرب كله من أعلاه إلى أسفله على أنه صلب، أو أنه من صنف العواسل، وتسمى الرماح بالذوابل ليبوسها واستوائها ودقتها. القنّاة الصماء إذا كانت صلبة مستوية الكعوب، كما يقال للرمح (مُنْقَف) ويعني المقوم، إذ كانوا يقومون الرماح بألّة تسمى النّفاف، يقول عمرو بن كلثوم:

إذا عض السّنّاف بها اشمازت تشيخ قفا المنّقف والجبيّنا

ويوصف أيضاً بأنه مارن، للينه واهتزازه، والمارن: طرف الأنف المرن، ليس بعظم ولا بلحم، ويقال رمح أصم إذا كان صلباً، والمداعس إذا كان مستوى الكعوب، أي ليس الكعب الواحد أغلظ من الآخر وقالوا رمح (حادر): إذا كان غليظاً، ومن الأوصاف التي تطلق عليه الزاعبي: الذي إذا هز اضطرب من أوله إلى آخره، ورمح (رعاش): شديد الاضطراب.

### أجزأؤه:

للرمح ثلاثة أجزاء رئيسية هي: الزجّ والقنّاة والسنّان. فالزجّ هي الحديدة التي تكون في أسفل الرمح، والقنّاة: خشب من نبات الوشّيح، وتنقسم إلى السافلة والقسم العلوي (صنر القنّاة) أو الثعلب، والكعب من الرمح: طرف الأنبوب.

ويقول الطرطوسي: "من أحسن يطعن ما كان بالرمح الأصم القصير، إذا كان سنانه صغيراً. وبنو الأصفر ومن جانسهم من الروم، يصنعون رماحاً من خشب الزان والشوح وما شاكله ويسمونها، "القنطاريات" ليست بالطويلة. ومن جنسها المزاريق والفريجات والضواري، وأسنتها تكون الثلث من طولها، وطولها خمسة أذرع، وإذا سقيت هذه، قتلت أو جرحت حين يصل بها الفارس إلى خصمه".

### \* الدروع \*

الدرع: لبوس من الحديد، ويؤكد الطرطوسي أنها من صنع العجم وقد يصنعونها من الجلود أحياناً وقد تكسى بالديباج، وفي أكثر من موضع في كتابه يسمي الدروع بالجواشن ويرى أن عجبتتها (مادتها الأساسية) من الخوذ، لذلك لا تنفذ إليها السهام ولا السنان ولا الحسام.

والدرع تذكّر وتؤنث، وتسمى درعاً سابغاً وسابغة، وتصغيرها دريع، وتدرّع بها أو تدرعها وأدرعها: لبسها. وأما المغفر (أو الغفارة) فهو نوع من النسيج (يسمى بالزرد) يلبسه الدّارع على رأسه يتقي به وقت القتال، ويكون بحجم الرأس تماماً يلبس من ثوب أو غيره وربما كانت درعاً صغيرة.

والمغفر لبسه المسلمون اتباعاً لنبيهم صلى الله عليه وسلم الذي ثبت عنه في حديث لانس مخرج في الصحيحين أنه دخل مكة وعلى رأسه المغفر. وأشهر أنواع الدروع، السلوقي نسبة إلى

سلوق وهي أرض باليمن، وتتسب الدروع إلى (تُبَع): واحد من ملوك اليمن أمر بصنعها، ونسبها أيضاً إلى النبي داود عليه السلام الذي عملها بنفسه.

### أسمائها:

ومن أسماء الدروع: السابغة (أي الواسعة) والدلاص (اللينة البراقة)، والشكاء (الضيقة)، والجنة (الإخفاء والاستتار) والماذية (السهلة اللينة) والموضونة (المنسوجة)، والجارنة (اللينة) والمشك (لها مسامير)، والذائل (طويلة الذيل) وربوض (واسعة).

### \* الدبابة \*

ويقول الطرطوسي في هذا الفصل عند ذكر الدبابات "آلة لتقب الأسوار ومشهور وصفها ووضع هيولها، فلا حاجة إلى تصويرها إذا كانت معلومة، وقد أحاطت المعرفة بتكوينها.. وكذلك الأبراج التي يزحف بها إلى الحصون. وتتلو ذلك بذكر السائر (جمع سترة) يضعها الرجال الذين يستعان بهم في جر المنجنيق - ما سنأتي على وصفه - وما شاكله، لئلا يُرْمُوا بحجارة منجنيق يقابله، فيحمل عنهم مضرتها، ويكفيهم سوء إصابتها، وإذا وقع الحجر على السترة يفوتها، ونفضته عنها نفصاً قوياً تلقية به إلى خلفه...".

ولدى توسعنا في مصادر أخرى وجدنا أن الدبابة هي آلة من الآلات الحربية يستعان بها على هدم الأسوار وتلقيبها، وهي عبارة عن محيط من الفولاذ يسع عدداً من المحاربين داخله، وله محرك للطول والقصر، ويحمل على عربة يجرها عدد من الجياد أو أكثر، وأول من استخدم منها في الإسلام، رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومصدرها من الجرش (بشرق الأردن)، ويقول ابن سعد في الطبقات: إنه كان بذلك البلد مصنع لصناعة الدبابات والمجانق، وتعلم فيه صناعتها ابن مسعود وغيلان بن سلمة.

### \* المنجنيق \*

وفي باب ذكر المنجنيقات قال المؤلف: هي مختلفة الأصناف، متباينة التراكيب، فمنها العربي وهو أوثق مصنوعات، ومنها التركي وهو أقلها كلفة وأحصراها مؤونة، ومنها الفرنجي، وهو أكثرها معونة على بلوغ الغرض وأبعد للرمية وأشد للذكاية.

وغني عن التعريف أن المنجنيق عموماً - هو ما كان يستعمل لقتل الصخور الهائلة على الأعداء، (ويقال: عنه نشأت فكرة اختراع المدافع بكل أنواعها). وله من نوعه آلة أخرى شبيهة به كانت تستعملها فرقة المجانق، لرمي الحصون (مدافع الهنزر الآن) ذات الحجم الضخم التي استعملتها الجيوش المحاربة إلى وقت قريب حتى عمت الأسلحة النارية.

## \* القوس \*

له من الأهمية ما للبنادق اليوم من الحروب، وقد عرفه المسلمون واستخدموه في حروبهم إبان نهضتهم العسكرية، والتي نلمس بوادرها وأخبارها مفصلة في كتب السيرة والسنة والتاريخ، ويحدثنا الطرطوسي عن أخبارها إذ يقول: فمنها قسي الزيار وهي أشدها رمياً وأعظمها جرماً، وأنكأها سهماً، تصنع من الخشب، ويحتاج ممارستها إلى جودة الذكاء ومداومة التجربة والخبرة.

## \* القنابل \*

وتسمى عند المسلمين بالزرافات، تنبعث فيها نار النفط بدخان شديد فتحترق السفن. تدعى بالكرات النارية، وهناك قنابل الحجر وقنابل الزجاج، التي تتخذ من القوارير مما يماثل قنابل اليد، وتكون من زجاج مدور تحشى بالنفط، فيشعلها الضارب، ثم يرمي بها ويكسرها.

وقد استعملت تلك القنابل اليدوية في القتال البري أو سط أيام الدولة العباسية كما جاء في الكامل لابن الأثير، وكان منها القنابل المضينة، كما استخدم المسلمون (قنابل الانزلاق) وهي تقذف على السفن البحرية، فتتكسر فيها وتتفجر بفعل الاصطدام والقنابل على العموم، وهي آلات مفرقة، لها أشكال كثيرة، بعضها كروي والأخر مستدير والثالث مستطيل، وهي أكثرها شيوعاً واستعمالاً في المعارك القديمة، تحشى بالمواد الشديدة الانفجار، وترمى باليد على الخنادق فتقتل كل من تصيبه شظاياها أو تجرحه جروحاً يصعب شفاؤها. ولم تكن تعرف بهذا الاسم عند المسلمين إذ إن الأصل (خميرة أو خنبرة) وهي كلمة فارسية الأصل استعملها الأتراك للكرات النارية، وحرفوها إلى (الق ومبرة) واستعملها كتاب العربية في العصور المتأخرة بلفظ (بنبرة) ثم زادها كتاب العصر تحريفاً فقالوا: قنبلة.

## \* الغواصات \*

غني عن التنبيه أن تاريخ الغواصات في أوروبا يبتدئ من سنة 1630م على يد الهولندي كورنيلوس فان دريل... ولكن يغيب عن البال أن معاوية بن أبي سفيان يعتبر أول مخترع للغواصة في التاريخ الإسلامي. وذلك إبان فتح القسطنطينية في عهده، حيث استعمل المسلمون في ذلك الحين كل وسائل الدفاع من الآلات والفتون الحربية، وكان مما استعملوها منها واخترعوها قبل كل شيء (الغواصة). وحين رأى معاوية مناعة القسطنطينية وحصانيتها براً وبحراً، استعمل كل الآلات البرية الساحقة، بيد أنه استعمل للبحر الأساطيل الكاملة بمعداتها وتجهيزاتها، ورأى أن شيئاً واحداً ينقصها، وهو سفينة تمخر عباب البحر وتلج قاعه، غائصة لقلب سفن الأعداء، رأساً على عقب، وإبادتها وإغراقها، فاخترع الغواصة لتقوم بدورها في العمليات العسكرية البحرية مع السفن والبوارج الحربية، وبذلك تم له النصر بسبب سمكة البحر كما سموها وهي الغواصة.





صفحات الكتب أن لنا تراثاً عسكرياً في الماضي، متعدد الجوانب غني العطاء، عظيم الابتكار.. كانت لنا معامل أسلحة ومصانع ذخيرة، عرفت عندهم بالملسحة (جمع مسالغ)، لقد استعمل المسلمون في حروبهم مجموعة من الذخائر الحربية، استوقفت أوروبا في الوصول إلى بعضها، وقد سلطنا الأضواء على بعض هذه الذخائر من حيث أشكالها وأنواعها، وشرحنا بعض مسمياتها وأوصافها، وكانت المسالغ ( أو الجبانات) كما كانوا يطلقون عليها- لإنتاج الأسلحة وكل ما يحتاجون إليه من المهمات والمستلزمات وأدوات الدفاع والهجوم، فهل كان يمكن لهؤلاء القوم أن يبتكروا مثل هذه المعدات الحربية ويستعملوها ضد أعدائهم إلا أن تكون لهم مراكز عليا وقلاع وحصون ووزارة دفاع...

وأخيراً، هل رأيتم معنا- أن العربية، كما بدا لنا، في عصورها المتقدمة، استطاعت أن تتوسع في الدلالة، وتنتقل الكلمة من معنى إلى آخر أقرب إلى المصطلح العلمي، هذه اللغة صاغت من المواد العامة مواد جديدة أطلقت على الأدوات، وكان من جملة ذلك المعاجم بكل صنوفها وتفرعاتها وتبويباتها، وقد شملت ألفاظ السلاح شمولاً واسعاً، دل على فهم دقيق للعربية واستيعابها للجديد الذي طرأ، واستجد خلال العصور المتلاحقة، ومثل هذا يقال في سائر المواد اللغوية التي تنصرف إلى الموضوعات المتخصصة العديدة، وما أكثرها في حياتنا بين الماضي والحاضر.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابخانه مرکز جامع رسائی  
بنیاد دایرة المعارف اسلامی

## نظرات في كتاب سيويه

د. ماهر عباس جلال (1)

أول كتاب جامع لمسائل النحو وصل إلينا هو كتاب سيويه. وقد سُرق هذا الكتاب لعل وغرب، وصار محط أنظار علماء العربية وطلابها إلى وقتنا هذا، يتبارون إلى دراسته وفهمه وإقرائه وشرحه، حتى كان يعد مفخرة لطالب العربية أن يستظهر كتاب سيويه.

وهذا الكتاب لم يصل إلينا عن طريق سيويه نفسه، وإنما عن طريق تلميذه الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (1)، حيث كان سيويه يعرض عليه مسائل الكتاب. ويقول الأخفش: "ما وضع سيويه مسألة إلا عرضها عليّ، وكان أعلم مني بالكتاب، وأنا اليوم أعلم به منه" (2). وقد أخذ الطلاب والعلماء يقرؤونه عليه بعد موت سيويه، وصار كل نحوي يستنسخ لنفسه نسخة من الكتاب، فتعددت نسخه، وربما أضاف بعض النحاة السابقين - ومنهم الأخفش نفسه - تعليقات عليه أو شرحاً له، ومع مرور الزمن ألصق النساخ هذه الشروح والتعليقات بكلام سيويه نفسه، حتى صار من الصعب فصله عنها. وقد أشار إلى ذلك قديماً السيوطي فقال: "... كما ألحقت حواش من كلام الأخفش وغيره في متن كتاب سيويه" (3).

ومما يدل على تعدد نسخ الكتاب وكثرتها ما أشارت إليه بعض شروح الكتاب من النسخ الكثيرة التي اعتمدت عليها عند شرحها له. ومن أشهر هذه الشروح التي عُنت بجمع نسخ الكتاب المختلفة، والتبنيه على الفروق بينها، وتحقيق نصه - شرح ابن خروف (4)، وقد سماه "تفقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب" (5). وأهم هذه النسخ التي اعتمد عليها:

- 1- النسخ الشرفية، لعلماء من الشرق لم يُسمَّهم (6).
- 2- النسخ الرباحية (7)، نسبة إلى محمد بن يحيى الرباحي (8).
- 3- نسخة الجرمي (9).
- 4- نسخة المبرد (10).

(1) باحث مصري يدرس في جامعة العين بالامارات العربية.

- 5- نسخة أبي بكر بن السراج (11).
- 6- نسخة ثعلب (12).
- 7- نسخة أبي إسحاق الزجاج (13).
- 8- نسخة القاضي إسماعيل (14).
- 9- نسخة أبي جعفر النحاس (15).
- 10- نسخة أبي علي القالي (16).
- 11- نسخة أبي سعيد السيرافي (17).
- 12- نسخة أبي القاسم بن ولاد (18).
- 13- نسخة أبي بكر الزبيدي (19).
- 14- نسخة أبي بكر بن طاهر (20)، ويشير إليها بنسخة الأستاذ (21).
- 15- نسخ أخرى لم يسم أصحابها، فيقول: "وفي بعض النسخ... (22)، و"وقع في نسخة... (23)".

وهذه النسخ الكثيرة إن دلت على شيء فإنما تدل على صعوبة المهمة التي ستقع على عاتق من يتصدى لتحقيق الكتاب، وخاصة أن كثيراً من الحواشي والتعليقات ألصقت بنص سيبويه نفسه، وربما أشار بعض النحاة إلى ما زادوه بأنفسهم على الكتاب. ويؤكد هذه المقولة ويؤيدها ما ذكره ابن خروف في شرحه باب (الحروف التي تنزل بمنزلة الأمر والنهي...)، فبعد كلامه على شاهد سيبويه (24)، وهو قوله تعالى: ﴿قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملافيكم﴾ (25)، وضح أن المبرد زاد آية في الكتاب معترفاً بوضعه إياها فقال: "وقع في الكتاب متصلاً بقوله تعالى: ﴿فإنه ملافيكم﴾؛ ومثل ذلك قوله: ﴿إن الذين فتوا المؤمنين والمؤمنات﴾ (26) الآية. ووقع في الشريفة: قال أبو العباس: أنا وضعتها في الكتاب. قلت (27): وليس فيها معنى زائد على ما تقدم (28). وما تزال هذه الآية مثبتة في متن الكتاب، في طبعة بولاق (29)، والطبعة التي حققها الأستاذ عبد السلام هارون - رحمه الله (30).

وعلى الرغم من الجهد المشكور الذي بذله الأستاذ عبد السلام هارون - رحمه الله - في جمع ما تيسر له من نسخ الكتاب، وتدقيقها، وفصل ما ليس من كلام سيبويه عن متن الكتاب (31) وتلافى الأخطاء الموجودة في طبعة بولاق - فلم يسلم تحقيقه من بعض أوجه القصور، لقلّة النسخ التي اعتمد عليها في تحقيقه للكتاب تارة (32)، ولعدم توفيقه في اختيار الرواية الأنسب تارة، أولعدهم دفته في تمييز كلام سيبويه عن غيره تارة أخرى.

وسأعرض في هذه الصفحات بعضاً من أوجه القصور في طبعتي الكتاب، أعني طبعة بولاق والطبعة التي صدرت بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، طلباً للأمانة العلمية، وإكمالاً لجهود

السابقين في خدمة الكتاب والتراث النحوي واللغوي بصفة عامة.

## أولاً: الاضطراب في تحقيق نص الكتاب

ومن أمثله:

### ■ المثال الأول:

ورد في باب (المؤنث الذي يقع على المؤنث والمذكر وأصله التانيث):

"وتقول: ثلاث أفراس إذا أردت المذكر؛ لأن الفرس قد ألزموه التانيث، وصار في كلامهم للمؤنث أكثر منه للمذكر" (33).

العبارة السابقة تبدو متناقضة؛ لأن العدد (ثلاثة) يخالف المعدود، فوجب أن يؤنث في مثال: ثلاث أفراس، إذا أريد بالفرس المذكر، أو أن يكون صواب العبارة: "وتقول: ثلاث أفراس، إذا أردت المؤنث". وقد وردت العبارة هكذا في تنقيح الألباب (34).

### ■ المثال الثاني:

وأحياناً يرجع اضطراب تحقيق الكتاب إلى عدم التوفيق في الترجيح بين الروايات، واختيار الرواية الأنسب للسياق، ومثال ذلك:

تحدث سيبويه عن مجيء (إن) بمعنى (ما)، ثم قال: "وتصرف الكلام إلى الابتداء كما صرفتها (ما) إلى الابتداء في قولك: إنما، وذلك قولك: ما إن زيداً ذاهباً" (35).

هذا النص مثبت في طبعة بولاق، كما أثبتته الأستاذ عبد السلام هارون في متن الكتاب أيضاً. ثم أشار في الحاشية (36) إلى أنه أثبت ما في طبعة (ديرنبورغ) مرتين أنه الوجه. وذكر أنه وردت رواية أخرى في نسختين رباحيتين نصها: "وتصرف ما إلى الابتداء". ويبدو أن الوجه ما في النسختين الرباحيتين لا ما في طبعة (ديرنبورغ)؛ لأن سيبويه أراد أن يقول: إن كلاً من (ما) و (إن) تكف الأخرى عن العمل إذا جاءت بعدها، وبدا يتصرف الكلام إلى الابتداء. وهذا هو ما أشار إليه ابن خروف في شرحه لهذا النص، فقال:

"قوله: وتصرف (ما) إلى الابتداء كما صرفتها (ما) إلى الابتداء، يريد أن (إن) إذا دخلت على (ما) النافية منعها من العمل، و (ما) إذا دخلت على (إن) النافية منعها من العمل أيضاً" (37).

وثمة أمر آخر في نص سيبويه السابق ينبغي التنبيه عليه، وهو أن العبارة: "في قولك إنما" مقحمة على نص الكتاب؛ لأن الضمير في (صرفتها) عائد على (إن) المخففة وليس على (إن) المشددة، وهذا ما نبه عليه ابن خروف فقال: "قول المفسر: إنه إنما يعني في قوله: إنما زيد أخوك - فاسد؛ لأن الضمير في (صرفتها) راجع إلى (إن) المذكورة" (38).

### ■ المثال الثالث:

وأحياناً يرجع اضطراب التحقيق إلى عدم استخدام طريقة انطباق ترجمة الباب على ما تحته

من الأمثلة، ومن ثم ترد أمثلة تحت الباب لا تتفق وترجمته.

ومن ذلك أن سيويوه خصص باباً لاسم الجمع، ترجم له بباب (ما هو اسم يقع على الجميع لم يكسّر عليه واحد)، ذكر فيه أمثلة لاسم الجمع، ورد من بينها: أخ وإخوة. ومعلوم أن (إخوة) بزنة: فعلة، وهي من جموع التكسير وليست اسم جمع، والصواب: أخوة.

قال ابن خروف: "وقوله: ومثل ذلك أخ وإخوة(39). قد تقدم أن (فعلة) مما يكسر عليه للقلّة(40)، ووقع هنا بكسر الهمزة والصواب الضم (أخوة). وذكر في ما كسّر عليه للواحد من التحقير(41): غلّمة، وفنّية، وإخوة، وولدة(42).

### ثانياً: خلو الطبعين من بعض الشواهد المثبتة في نسخ أخرى للكتاب.

ومن أمثلته:

#### ■ المثال الأول:

فسي باب (الحروف التي تنزل بمنزلة الأمر والنهي...) تناول ابن خروف ما حكاه سيويوه عن الخليل من منعه الجزاء في قوله: أتى الأمير لا يقطع اللص(43)، حيث قال: "ووقع بعد قوله: البتة(44) قال الشاعر(45):

\*لطالما حلأتماها لا ترذ\*

فلا ترد ليس بمجزوم ولكن الشعر مقيد، ومعناه: فلا ترد، كما أن معنى لا يقطع اللص: لئلا يقطع اللص. هذا الكلام ثابت في النسخ الشرقية(46).

والنص كاملاً في الطبعين: "وسألته عن: أتى الأمير لا يقطع اللص، فقال: الجزاء ها هنا خطأ، لا يكون الجزاء أبداً حتى يكون الكلام الأول غير واجب، إلا أن يضطر شاعر. ولا نعلم هذا جاء في شعر البتة(47). ولم يثبت البيت هنا ولا ما بعده في الطبعين، كما أن الأعلام لم يذكر البيت كذلك في شرحه لشواهد الكتاب(48).

#### ■ المثال الثاني:

وفي باب (أو في غير الاستفهام) قال ابن خروف: "ووقع في الشرقية بعد قوله: بما عزّ وهان(49): قال ابن أحمر(50):

ألا فالبثا شهرين أو نصف ثالث إلى ذاك ما قد غيبتني غيابها

يريد: البثا شهرين أو شهرين ونصف ثالث إلى هنا. فأوهنا بمنزلة الواو(51).

ولا يوجد البيت ولا ما بعده في طبعتي الكتاب أيضاً(52)، كما لم يذكره الأعلام(53).

### ثالثاً: إقحام بعض الحواشي والتعليقات على نص الكتاب.

وقد نتج هذا عن قلة النسخ التي اعتمدت عليها الطبعتان أحياناً، وأحياناً أخرى كان نتيجة عدم

إنعام النظر في النص، وعدم التدقيق في تمييز كلام سيبويه من غيره من التعليقات والحواشي.  
ومن أمثلته:

### ■ المثال الأول:

في باب (ما هذه الحروف فيه فاءات) ورد هذا النص في الطبعين:  
"وقالوا: أبى يابى، فشبوهه بيقراً. وفي (يابى) وجه آخر: أن يكون فيه مثل: حسب يحسب، فُحجا كما كسرا.

وقالوا: جى يَجى، وقلَى يَقلى، فشبوهوا هذا بقرأ يقرأ ونحوه، وأتبعوه الأول كما قالوا: وعدّه، يسريدون: وعدتّه، أتبعوا الأول... لأن الفاء همزة، وكما قالوا: مُضَجَّجٌ. ولا نعلم إلا هذا الحرف. وأما غير هذا فجاء على القياس مثل: عَمَرٌ يَعْمُرُ وَيَعْمُرُ، وَيَهْزُبُ، وَيَحْزُرُ، وقالوا: عَضَضْتُ تَعْضُنُ. فإنما يَحْتَجُّ بوعده، يريدون: وعدته، فأتبعوه الأول كقولهم: أبى يابى ففتحوا ما بعد الهمزة للهمزة وهي ساكنة. وأما جى يَجى، وقلَى يَقلى، فغير معروفين إلا من وجَّبه ضعيف، فلذلك أمسك عن الاحتجاج لهما، وكذلك عضضت تَعْضُنُ غير معروف (54).

وإذا تأملنا قوله: "فإنما يحتج بوعده" إلى نهاية النص، فنجد أنه أشبه بتفسير لما سبقه، وتعبير على الأمثلة التي ضربها سيبويه من حيث الشهرة وعدمها، ومن حيث صحة الوجه وضعفه، وإلا كان الكلام مكرراً. ويؤكد هذا ما ورد في نهاية النص من قوله: "فلذلك أمسك عن الاحتجاج لهما" يقصد المفسر بالذي أمسك هو سيبويه. وقد غفلت الطبعتان عن هذه الزيادة وألحقتها بمتن الكتاب، على الرغم من أنها وردت في نسخة للمبرد وأخرى لابن السراج. قال ابن خروف:  
"ومن قوله: وإنما يحتج بوعده- إلى آخر الباب، أصل في الشرقية، وثبت لابن السراج حاشية، وقال: وهو تفسير عند المبرد إلى آخر الباب، وهو أشبه؛ لأنه كلام مكرر" (55).

### ■ المثال الثاني:

وفي باب (ما تكون فيه الأسماء التي يجازى بها بمنزلة الذي) ورد في متن الكتاب بالطبعين النص التالي:

"وليس هذا بقوي في الكلام كقوة أن لا يقول؛ لأن (لا) عوض من ذهاب العلامة. ألا ترى أنهم لا يكادون يتكلمون به بغير الهاء، فيقولون: قد علمت أن عبد الله منطلق" (56).  
وهذا النص من تفسيرات النحاة لا من كلام سيبويه، وقد نبه عليه ابن خروف رحمه الله- فقال: "قول المفسر: وليس بقوي- إلى آخر الباب، ليس من كلام سيبويه" (57).

### ■ المثال الثالث:

كما نبه ابن خروف على زيادة أخرى وردت في باب (إرادة اللفظ بالحرف الواحد) فقال:  
"وقوله: ومسن خالفه رد الحرف الذي يليه- ليس من كلام سيبويه" (58). وقد ورد النص في متن

الكتاب بالطبعين، دون إشارة إلى زيادته (59).

### ■ المثال الرابع:

وفي باب (الحروف التي تنزل بمنزلة الأمر والنهي...) وردت الآية القرآنية:  
 ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (60) في متن الكتاب بالطبعين (61)، وهي في الحقيقة من  
 وضع المبرد وليست من أصل الكتاب لسيبويه، قال ابن خروف:  
 'ووقع في الكتاب متصلاً بقوله تعالى: ﴿فإنه ملائكم﴾ (62): ومثل ذلك قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا  
 الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ الآية. ووقع في الشرقية: قال أبو العباس: أنا وضعتها في الكتاب. قلت (63): ليس  
 فيها معنى زائد على ما تقدم (64).

وهنا أمر لا بد من إثباته وبيانه، وهو أن هذه الأمثلة المذكورة لا تندرج في الجهد الشاق  
 المضني الذي بذله الأستاذ عبد السلام هارون في تحقيق الكتاب، وهي لا تعدو أن تكون بعضاً من  
 هفواته-رحمه الله، فقد نبه في مواضع كثيرة بحاشية الكتاب على زيادات أقحمت على الكتاب في  
 بعض نسخه المخطوطة، وقيام هو بفصلها عن متن الكتاب وأثبتها في حاشيته، ناسباً بعضها إلى  
 أصحابها (65). لكن كتاباً مثل كتاب سيبويه لا يمكن أن يضطلع بتحقيقه فرد واحد مهما أوتي من  
 عزم وتجربة وحكمة، فقد تنوء بتحقيقه عصبه من أولي العزم من المحققين.

### رابعاً: قصور في نسبة أبيات الكتاب

لا نعدم حين نطالع كتاب سيبويه أن نجد قصوراً في نسبة بعض أبياته الشعرية. ويتجلى هذا  
 القصور في أمرين اثنين:

**الأمر الأول:** نسبة بعض الأبيات إلى غير قائلها. ومن أمثلته:

1- **ورب وجه من حراء مُنْحَنٍ**

فيذا بيت من مثلث الرجز، استشهد به سيبويه على صرف (حراء) حملاً على إرادة المكان.  
 والبيت نسبة الأستاذ عبد السلام هارون للعجاج (66)، وهو ليس في ديوانه. والصواب أنه لرؤبة من  
 أرجوزة له مطلعها (67):

يا أيها الكاسرُ عينِ الأغصنِ

والفائلُ الأقوالُ ما لم يَلْقَى

وبيت الكتاب قبله قول رؤبة (68):

بمحبس الهدى وبيت المُسَدِّنِ

2- **ظَهراهما مثل ظهورِ الترسينِ**

ورد البيت منسوباً إلى هيمان بن قحافة في الطبعتين (69)، وكذا نسبة الأعم الشنمري (70).



والمشهور نسبه إلى خطام المجاشعي(71).

**الأمر الثاني:** إغفال نسبة بعض أبيات الكتاب الشعرية.

ومن أمثله:

1- فقال امكثي حتى يسار لعنا  
نحجُ معاً قالت أعاماً وقابله

أنشده سيبويه شاهداً على مجيء (يسار) معدولاً عن الميسرة، ولم ينسب البيت في الطبعين(72).

والبيت لحميد بن ثور، وهو في ديوانه برواية: (فقلت امكثي)(73).

2- نبا الخزُّ عن دوحٍ وأنكر جلده  
وعجّت عجيماً من جذام المطارف

أنشده سيبويه شاهداً على منع صرف (جذام) على معنى القبيلة ولم ينسب في الطبعين(74).

وهو لأم جعفر حميدة بنت النعمان بن بشير، وهو أحد بيتين قالتها في هجو زوجها رُوح بن زنباع بعد أن كرهته لكبر سنه، فطلقها بسببها(75).

قال الأعم في شرحه للبيت: "وصف تمكن رُوح بن زنباع الجذامي عند السلطان ولباسه الخز، وذكر أنه لم يكن من أهله، فهو ينبو عن جلده وينكره. والمطارف: جمع مطرف، وهو ثوب مُعلم الطرف"(76).

وبعد، فهذا غيظ من فيض، فالطبعان فيهما قصور في كثير من المواضع، ومع ذلك تلقأهما الباحثون بالرضا والقبول الحسن، ولا نعلم كتاباً يبلغ أهمية كبيرة في المكتبة النحوية ككتاب سيبويه؛ فمن ثم ما أشد حاجتنا اليوم إلى العناية به، وتخليص منته مما علق به سهواً أو عمداً- من زيادات وتعليقات ليست منه! لعلها كانت وراء اختلاف العلماء في النقل عن سيبويه وتحديد مذهبه في المسائل النحوية، بل نسبة آراء نحوية إليه لم يقل بها الرجل، فهي لنحوي أو لآخر ممن علقوا على الكتاب أو شرحوه.

وإذا كان الأستاذ عبد السلام هارون -رحمه الله- قد بذل جهداً مشكوراً في تحقيق الكتاب وإخراجه للمكتبة العربية، فلا يزال الكتاب بحاجة إلى تحقيق جديد أكثر دقة، يجمع ما يستطيع من نسخ الكتاب وشروحه، ويلتزم منهجاً علمياً في الترجيح بين الروايات، وفي تحقيق نصوص الكتاب وشواهد، ويفصل الحواشي والتعليقات عن المتن، ويحاول -جاهداً- نسبتها إلى أصحابها، ويفسر ما غمض من عبارات الكتاب. إلى غير ذلك من الأهداف المتوخاة في تحقيق هذا الكتاب العمدة في الدراسات النحوية واللغوية.

ولا يخفى على كل ذي نظر أو مسكة من عقل وروية- أن هذا العبء لا يمكن أن ينهض به فرد واحد مهما وهبه الله من راحة عقل، ونفاد بصيرة، وقوة عزيمة، وفضل وقت، وطول صبر، فالأستاذ عبد السلام هارون أوتي قدراً كبيراً مما ذكرته آنفاً، ولم يسلم تحقيقه من القصور، على الرغم من جلالة قدره وطول باعه في ميدان التحقيق، تشهد بذلك تصانيفه التي أنحف بها المكتبة العربية.

وكان شيخنا الدكتور/ محمود محمد الطناحي -رحمه الله- كثير الثناء عليه، ويعدّه من جلة المحققين، وأئمة المدققين. إذن فلا سبيل إلى تحقيقه تحقيقاً علمياً رائداً إلا بإسناده إلى لجنة علمية سبّرت أغوار المكتبة النحوية، وأوقفت حياتها على خدمة التراث اللغوي، ونذرت لله أن ترفع لواء العربية فوق ربي الدنيا بإخلاص ويقين.

وتشَدّت الحاجة اليوم -قبل البدء في هذه المهمة الجليّة- إلى توضيح أوجه القصور والأخطاء التي اشتملت عليها طبعنا الكتاب أولاً، لنسير في طريق نهج، وبخطى واثقة نحو الهدف المنشود. وهذا ما أعكف عليه لأكمل رحلتي في عوالم كتاب سيبويه راجياً أن تحقق هذه الرحلة نفعاً، وترتّب فتناً، وتسدّ خللاً، وتبلي مطلباً إن شاء الله.



### ■ الهوامش

والسيوطي: بغية الوعاة مطبعة السعادة، للقاهرة، طبعة أولى، 1326هـ - ص 354، للواقفي بالوفيات للصفدي، فرانز شتاينر، فيسبان، 1404هـ - 1983، ص 22، ص 90، إنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، للقاهرة، 1973م، ج4، ص 186.

(5) الكتاب قيد الطبع بتحقيقنا، مع دراسة للمؤلف وكتابه.

(6) تنقيح الأكياب، ابن خروف: ص3، 35، 57، 75، 115، 276.

(7) المرجع السابق ص 3، 47، 75، 213، 226، 275، 277.

(8) هو أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزدي، أصله من جيان. برع في علم العربية وتلمذ لأبي جعفر بن النحاس وابن ولاد وغيرهما. اشتهر بعنايته بكتاب سيبويه. توفي سنة 358هـ. انظر في ترجمته: السيوطي: بغية الوعاة، ج11، ص 262، والضبي: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، بوخس، مدريد، 1884م، ص 134.

والقفطي: إنباه الرواة، ج3، ص 229.

(9) تنقيح الأكياب، ابن خروف: ص 275، 276، 285.

(10) المرجع السابق ص 141، 213، 284.

(1) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات الأنباري؛ القاهرة، 1294هـ - 1876م، ص 184.

(2) المرجع السابق ص 184.

(3) الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، تحقيق د. عبد الإله نيهان وآخرين، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، 1407هـ - 1987م، ج4، ص 57.

(4) هو أبو الحسن علي بن محمد الحضرمي الإشبيلي، إمام في النحو والعربية، وكان من أوائل الداعين إلى الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف في مسائل النحو واللغة. اشتهر بعنايته بكتاب سيبويه وشرحه وإقرانه، صنف شرحه المنكور عليه، كما صنف شرحاً لجمال الزجاجي وغير ذلك من المصنفات المتنوعة. توفي -على أرجح الأقوال- سنة 609هـ.

في ترجمته: ابن الأبار؛ التكملة لكتاب الصلة، منريد روخس، 1886م ج2، ص 676، وعبد الباقي بن عبد المجيد اليماني: إشارة التعيين، تراجم النحاة واللغويين، تحقيق د. عبد المجيد -ياب، السعودية، طبعة أولى، 1406هـ - 1986م ص 228، وابن عبد الملك المراكشي: النيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، السفر الخامس، القسم الأول، ص 319.

- (28) تنقيح الأبياب، ص 19.
- (29) الكتاب لسبيويه، ح1، ص 453.
- (30) المرجع السابق، ح3، ص 103.
- (31) انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ح3/110 هـ، 3، 157 هـ، 3، 170 هـ، 5، ح4/23 هـ، 1، 144 هـ.
- (32) راجع مقامة تحقيقه للكتاب، الجزء الأول.
- (33) الكتاب لسبيويه، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون 563/3، وبولاق 174/2.
- (34) تنقيح الأبياب، ص 181.
- (35) الكتاب لسبيويه، 153/3 (هارون)، 475/1 (بولاق).
- (36) انظر: المرجع السابق 153/3 هـ1 (هارون).
- (37) تنقيح الأبياب، ص 35.
- (38) المرجع السابق، ص 35.
- (39) الكتاب لسبيويه، 625/3 (هارون)، ونصه فيه: "ومثل ذلك في كلامهم: أخ وإخوة".
- (40) انظر: المرجع السابق 568/3.
- (41) انظر: المرجع السابق 140/2 (بولاق)، 490/3 (هارون).
- (42) تنقيح الأبياب، ص 203.
- (43) الكتاب لسبيويه، 101/3 (هارون)، 453/1 (بولاق).
- (44) المرجع السابق 101/3 (هارون)، 453/1 (بولاق).
- (45) هذا صدر بيت من بحر الرجز، وعجزه: فخلياها والسجال تبتريذ.
- انظر: القراء: معاني القرآني، ح2، ص 284.
- (46) تنقيح الأبياب، ص 18.
- (47) الكتاب لسبيويه، 101/3 (هارون)، 453/1 (بولاق).
- (48) الأعلام الشنتمري: شرح أبيات الكتاب 453/1 (بهامش طبعة بولاق).
- (49) الكتاب لسبيويه 185/3 (هارون)، 489/1 (بولاق).
- (50) البيت من بحر الطويل. ويروى عجزه: إلى
- (11) المرجع السابق ص 175، 206، 212، 214.
- (12) المرجع السابق ص 285، 289، 290، 291.
- (13) المرجع السابق ص 82، 294.
- (14) المرجع السابق ص 275، 298.
- والقاضي إسماعيل هو أبو إسحاق إسماعيل بن إسماعيل، عرف بإمامته في العربية والفقه المالكي. تولى القضاء ببغداد، وبها توفي سنة 282 هـ. انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، القاهرة، 1931م، ح6، ص 284، والسيوطي: بنية الوعاة، ص 193، وياقوت الحموي: معجم الأبناء، دار المأمون، 1963، ح6، ص 129.
- (15) تنقيح الأبياب، ابن خروف، ص 2، 146.
- (16) المرجع السابق ص 285.
- (17) المرجع السابق ص 68.
- (18) المرجع السابق ص 145، 146، 275.
- (19) المرجع السابق ص 275.
- (20) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن طاهر الأنصاري المعروف بالخبّ، ومعناه: الشيخ أو العظيم. أحد أعلام النحاة بالمغرب والأندلس. اشتهر بتفوقه في فهم كتاب سبيويه، وله تعاليق عليه سماها الطرز. توفي ببجاية سنة 580 هـ، على أصح الأقوال. انظر ترجمته في: ابن الأثير: كملة، نشر السيد عزت العطار الحسيني، ح1، ص 532، وابن عبد الملك: الذيل والتكملة، السفر الخامس، القسم الثاني، ص 648، والقفطي: إنباه الرواة، ح4، ص 188.
- (21) تنقيح الأبياب، ابن خروف: ص 42، 203، 242.
- (22) المرجع السابق، ص 3، 63، 96، 199، 230.
- (23) المرجع السابق، ص 213، 261، 264.
- (24) الكتاب لسبيويه، تحقيق عبد السلام هارون، الخانجسي، القاهرة، طبعة ثانية 1977-1983، ح3، ص 103.
- (25) الجمعة/ 8.
- (26) البروج/ 10.
- (27) أي: تنقيح الأبياب

الأدب، 89/4 وخزانة الأدب، 374/3. طبعة بولاق.

(72) البيت من بحر الطويل.

(73) حميد بن ثور: ديوان صنعة عبد العزيز الميمني، دار الكتب المصرية، القاهرة 1371هـ = 1951 م، ص 117.

(74) انظر: الكتاب لسبيويه، 25/2 (بولاق)، 248/3 (هارون). ولم ينسبه الأعلام كذلك في شرحه أبيات الكتاب 25/2-26.

(75) يروي البيت: بكى الخز عن روح، ويروي أيضاً: بكى الخز من روح. انظر في تخريجه: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق أ. ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، 1948، ص 345، والزجاجي، الجمل، تحقيق علي توفيق الحمد، الرسالة، بيروت، ط(4)، 1408هـ = 1988م، ص 225، ابن السيد البطيوسي، الاقتضاب، تحقيق مصطفى السقا وآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م، ق2، ص 26، ق3، ص 50، ابن سيد المخصص، بولاق، القاهرة، 1321هـ، 40/17.

(76) الأعلام الشنمري: شرح أبيات الكتاب، 26/2.

...

### مراجع البحث:

\* ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، نشر السيد عزت العطار الحسيني، الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، 1375هـ = 1956م.

\* الأعلام الشنمري: شرح أبيات الكتاب، بهامش كتاب سبيويه، بولاق، القاهرة 1316هـ - 1317هـ.

\* الأنباري، أبو البركات: الإنصاف في مسائل الخلاف، نشر محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1982م.

\* الأنباري، أبو البركات، نزهة الأبناء في طبقات الأبناء، القاهرة، 1294هـ = 1876م.

\* البغدادي، عبد القادر: خزنة، بولاق، القاهرة، 1299هـ.

\* ابن جنى: الخصائص، تحقيق/ محمد علي النجار،

ذاكما ما غيبتني غيباً

انظر في تخريجه: ابن الأنباري: الإنصاف، ص 483، وابن جنى: الخصائص 460/2، والمحتسب 227/2.

(51) تنقيح الألباب، ص 49.

(52) انظر الكتاب لسبيويه، 185/3 (هارون)، 1/489 (بولاق).

(53) انظر: الأعلام: شرح أبيات الكتاب 489/1 (بهامش طبعة بولاق).

(54) الكتاب لسبيويه، 254/2 (بولاق)، 105/4-106 (هارون).

(55) تنقيح الألباب، ص 234.

(56) الكتاب لسبيويه، 441/1 (بولاق)، 74/3 (هارون).

(57) تنقيح الألباب، ص 1.

(58) المرجع السابق، ص 111.

(59) انظر: الكتاب لسبيويه، 64/2 (بولاق)، 326/3 (هارون).

(60) البروج/10.

(61) الكتاب لسبيويه، 453/1 (بولاق)، 103/3 (هارون).

(62) الجمعة/8.

(63) أي: ابن خروف.

(64) تنقيح الألباب، ص 19.

(65) انظر على سبيل المثال، الكتاب لسبيويه، (هارون) 110/3، 157هـ، 3، 170هـ، 5، 23/4، 1، 144هـ، 2.

(66) انظر: المرجع السابق، 245/3.

(67) انظر الأرزوزة في: روبة، ديوانه ص 160-163 (ضمن مجموع أشعار العرب).

(68) روبة: ديوانه، ص 163.

(69) انظر: الكتاب لسبيويه، 202/2 (بولاق)، 622/3 (هارون).

(70) انظر: الأعلام، شرح أبيات الكتاب 202/2 (بهامش طبعة بولاق).

(71) انظر: شرح شواهد شروح الألفية بها من خزنة

- 1980م.  
وطبعة أخرى: مطبعة السعادة، مصر،  
1327هـ.
- \* ابن الشجري: الأمالي الشجرية، حيدر آباد، الهند،  
1349هـ.
- \* الصفدي، صلاح الدين: الوافي بالوفيات، نشر بعناية  
رمزي بعلبكي، فرانز شتاينر، فيسبانن، 1404  
هـ= 1983م، ج 22.
- \* الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة: بغية  
الملتقى في تاريخ رجال أهل الأندلس، مطبعة  
روخس، مدريد، 1884م.
- \* عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني: إشارة التعيين  
وتراجم النحاة واللغويين، تحقيق/ د. عبد المجيد  
نياب، شركة الطباعة العربية السعودية، ط(1)،  
1406هـ= 1986م.
- \* ابن عبد الملك المراكشي: النيل والتكملة لكتابي  
الموصول والصلة، تحقيق/ ذ. محمد بن شريفه  
ود. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت.  
السفر الأول والخامس.
- \* العيني، بدر الدين: شرح شواهد شروح الأنفية،  
بهاشم خزانة الأدب بولاق، القاهرة، 1299هـ.
- \* الفراء، أبو زكريا: معاني القرآن، تحقيق/ أحمد  
يوسف نجاتي وآخرين، الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، القاهرة، 1965-1972م.
- \* القفطي، جمال الدين: إنباه الرواة على أنباه النحاة،  
تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم دار الكتب  
المصرية، القاهرة، 1973م.
- \* ياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار المأمون،  
1963م.
- \* ابن يعيش، موفق الدين؛ شرح المفصل، مكتبة  
المتنبى، القاهرة، د. ت.

- دار الكتب المصرية، القاهرة ط2، 1371هـ= 1952م.
- \* ابن جنى: المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات  
والإيضاح عنها، تحقيق/ علي النجدي ناصف  
وأخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،  
القاهرة 1386هـ- 1389هـ= 1966-1969م.
- \* ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق/ أ. ليفي  
بروفنسال، دار المعارف القاهرة، 1948م.
- \* حميد بن ثور: ديوانه، صنعة عبد العزيز الميمني، دار  
الكتب المصرية، القاهرة 1371هـ= 1951م.
- \* الخطيب السغدادي: تاريخ بغداد، مطبعة السعادة،  
مصر، 1931م.
- \* روية بن العجاج: ديوانه، مجموع أشعار العرب،  
نشر وليم بن الورد الروسي، ليبسك، 1903م،  
الجزء الثاني.
- \* الزجاجي: الجمل، تحقيق/ علي توفيق الحمد،  
مؤسسة الرسالة، بيروت ط4، 1408هـ= 1988م.
- \* سيبويه: الكتاب، بولاق، القاهرة، 1316-1317  
هـ.
- طبعة أخرى: تحقيق/ عبد السلام هارون،  
الخانجي، القاهرة، ط2، 1977-1983م.
- \* ابن السيد البطلوسي: الاقتضاب في شرح أدب  
الكتاب، تحقيق/ مصطفى السقا ود. حامد عبد  
المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،  
1983م.
- \* ابن سيده: المخصص، بولاق، القاهرة، 1321هـ.
- \* السيوطي، جلال الدين: الأشباه والنظائر في النحو،  
تحقيق/ د. عبد الإله نبهان وآخرين، مطبوعات  
مجمع اللغة العربية، دمشق، 1407هـ= 1987م.
- \* السيوطي، جلال الدين بغية الوعاة، مطبعة السعادة،  
مصر 1351هـ.
- \* السيوطي، جلال الدين: معجم الهوامع في شرح جمع  
الجوامع، تحقيق/ د. عبد العال سالم، دار  
البحوث العلمية، الكويت، ط(1)، 1400هـ=

## أخبار التراث

اجتماع الفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للأرشيف

عدة أشهر عقد في مدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية اجتماع الفرع الإقليمي **وهذا** للمجلس الدولي للأرشيف، الذي يعمل بالتعاون مع جامعة الدول العربية والمنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة على الحفاظ على التراث العربي المتمثل في الوثائق، وعلى نشر الوعي الوثائقي في الدول العربية، وتعزيز التعاون بين الجهات المعنية بهذا الموضوع.

يقع مقر الفرع الإقليمي في جمهورية مصر العربية، ويقوم بمهام عديدة، منها:

- \* إقامة العلاقات بين المختصين بحفظ الوثائق في البلاد العربية.
- \* إقامة العلاقات بين جميع المؤسسات والهيئات والمنظمات المعنية بحفظ الوثائق وتنظيمها وإدارتها.
- \* دعم التدابير المتخذة لصيانة الوثائق وحمايتها، والنهوض بوسائل حفظها.
- \* تيسير استخدام وثائق المنطقة والانتفاع منها، عن طريق تسجيلها، وجعلها أسهل منالاً.

...

### الأطلس التاريخي

صدر عن دار الملك عبد العزيز طبعة ثانية، مصححة ومنقحة من الأطلس التاريخي للمملكة العربية السعودية.

يحسني الأطلس، على معلومات دقيقة وموثقة عن تاريخ المملكة منذ عهد الدولة السعودية الأولى، وحتى عهد الملك عبد العزيز، مدعمة بالصور والخرائط التوضيحية.

...

## كتاب تراثى جديد

صدر عن دار الطليعة في بيروت، كتاب تراثى جديد بعنوان (آداب الملوك) لعلي بن رزين الكاتب، الذي عاش في النصف الثاني من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). ويرى محقق الكتاب جليل العطية، أن المؤلف لم يكن مجرد كاتب للملوك، وإنما هو نديم لهم. وقد اعتمد في تحقيقه على مخطوطة برلين، التي لم يذكرها المعنيون بجمع التراث العربي مثل بروكلمان. يقع الكتاب في 169 صفحة وأربعين باباً، تتناول أموراً مختلفة، منها: لباس الملوك واختلاف أخلاقهم، وما ينبغي لولد الملك أن يفعله، والنهي عن رفع الصوت بحضرة الملك، وكتمان سر الملك، وسوى ذلك. ويكشف هذا الكتاب، أن المؤلف الحقيقي لكتاب (أخلاق الملوك) هو محمد بن الحارث الثعلبي، وليس الجاحظ كما قال المفكر أحمد زكي.

...

## كنوز التراث في مدن العالم

تعد مدينة طشقند، من أهم المدن الأوزبكية الزاخرة بالتراث الإسلامي، المتراكم على مدى أكثر من عشرة قرون. وهي المدة التي حكمت فيها الدول الإسلامية المتعددة تلك البلاد، مثل: الخوارزمية، والمغولية، والتيمورية.

وقد صدرت في القاهرة مؤخراً، أسطوانة ليزرية cd عن كنوز التراث العربي الإسلامي في مدينة طشقند، وتضم ثلاثة أقسام من المخطوطات:

1- المجموعات الخطية: وتحتوي على ثلاث مجموعات ضخمة، هي: مجموعة مكتبة علي شيرنواني وهي أقل المجموعات عدداً وأهمية. ومجموعة إدارة مسلمي أوزبكستان، وتضم ثلاثة آلاف مجلد يحتوي على قرابة خمسة آلاف مخطوط. ومجموعة معهد البيروني، وتحتوي على قرابة ستين ألف مخطوط.

وقد أوردت الأسطوانة صوراً ونماذج لمخطوطات هذه المجموعة، ومنها: غريب الحديث لابن سلام. والمنقذ من الضلال، والمستصفي، والرسالة القدسية.

ومما يجدر ذكره، أن جميع هذه المخطوطات كُتبت بالحرف العربي، ولأن إصدار الأسطوانة تم بدعم من صندوق التعاون الفني، مع دول الكومنولث والجمهوريات الإسلامية المستقلة عن الاتحاد السوفيتي.

...

## معرض المصاحف المطبوعة

سيقوم مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، معرضاً للمصاحف المطبوعة بهدف

الوقوف على:

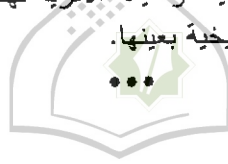
- مراحل تطور الخط العربي، من خلال كتابة المصاحف، وتتبع تطور الطباعة.
  - قراءة الجانب الروحي والفكري، والتطور المادي، في حياة المسلمين.
  - إبراز الشواهد المادية والأثرية للحضارة الإسلامية، الدالة على وحدة أصول الفن الإسلامي.
- وقد وصل إلى المركز من دول مختلفة، مصاحف نادرة ومتميزة، بلغ عددها 731 مصحفاً.

...

## عودة رأس تمثال نفرتاري

تمكنت مصر من أن تستعيد من لندن، واحدة من أهم القطع الأثرية المصرية، التي سرقت في عام 1992 من منطقة سقارة. والقطعة الأثرية التي يرجع تاريخها إلى ثلاثة آلاف عام، هي رأس تمثال الملكة نفرتاري، زوجة الملك رمسيس الثاني.

وأيضاً تمكنت مصر من استعادة آثار أخرى، متمثلة في برديات قديمة مدونة باللغة المصرية، بأشكالها القبطية والديموطيقية واليونانية. والقيمة الأثرية لهذه البرديات، تتركز في أنها تتضمن نصوصاً مدونة، تلقي الضوء على فترة تاريخية بعينها.



## معالم بغداد القديمة

أثناء الحملة التي قامت بها السلطات العراقية لتهديب ضفاف نهر دجلة، عثر علماء آثار عراقيون على جدران وقطع فخارية أثرية قديمة تحمل أشكالاً هندسية دقيقة، وكتابات بالخط الكوفي، سُجِّرَ فيها اسم عبد الله بن محمد وهو الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (754-775م).

ويأمل الآثاريون، أن تساعد هذه الاكتشافات في تحديد الموقع الأصلي لمدينة بغداد، بعد أن اختفى موقعها عندما غير نهر دجلة مجراه، وغطى المدينة القديمة التي كانت تقع في منطقة الكرخ.

...

## محمد إقبال في أسبوع ثقافي

نظم المجمع الثقافي في أبو ظبي، بالتعاون مع وزارة الثقافة الباكستانية وأكاديمية إقبال للبحث العلمي، أسبوعاً ثقافياً عن الشاعر والمفكر محمد إقبال، يسلط الضوء على أهم منجزات الشاعر، على الصعيدين الفكري والفلسفي.

...



## كتابة تاريخ الكويت

فسي شهر محرم الماضي، أقيمت في الكويت ندوة تحت عنوان: (دور المؤرخين المحليين في كتابة تاريخ الكويت والخليج العربي).  
والغاية منها، إبراز دور المؤرخين الخليجيين في كتابة تاريخ المنطقة، وتبادل الخبرات والأفكار بين المؤرخين، للإفادة منها في هذا المجال.

...

## أمين الريحاني جسر بين الشرق والغرب

خلال شهر نوفمبر تشرين الثاني، نظم معهد أمين الريحاني بالتعاون مع الجامعة الأمريكية، وكلاهما في واشنطن، المؤتمر العالمي حول الريحاني تحت عنوان: (أمين الريحاني جسر بين الشرق والغرب)، لكونه أول من مهد الطريق لحوار العرب والأمريكيين، مكرساً حياته لتحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية وحوار الحضارات.

وقد كتب في هذا المجال ما لا يعدّ من البحوث والمحاضرات، رغبة منه في تضيق الفجوة بين الشرق والغرب.

ومن الجدير ذكره، أنّ الريحاني هاجر إلى أمريكا الشمالية برفقة أسرته، في ثمانينات القرن التاسع عشر 1888، وله من العمر عشر سنوات.

مركز تحقيقات قديمية علمية

## اتحاد علماء المسلمين

دعا الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، إلى إقامة اتحاد عالمي لعلماء المسلمين أينما كانوا، للعناية بعلوم الشريعة والثقافة الإسلامية، وللعمل على خدمة القضايا الإسلامية من خلال الدين الإسلامي نهجاً وأسلوباً.

ومن المنتظر أن تتعقد الجمعية التأسيسية لهذا الاتحاد، بعد أن يرسل علماء المسلمين موافقتهم على هذا المشروع.

...

## اللغة العربية في مدارس السويد

في السويد وفي مدينة (مالمو)، اقترحت مدارس البلديات تدريس اللغة العربية (لغة أولى). والسويدية لغة ثانية، للطلبة الراغبين بذلك.

وفي حال وضع هذا الاقتراح موضع التنفيذ، فإنه سيبني للمهاجرين العرب فرصة تعلم لغتهم

الأم: نطقاً وكتابة، وسيتيح أمامهم الفرصة، لمتابعة دراستهم العليا في بلد عربي يختارونه.

\*\*\*

## ألمانيا والعالم العربي

تنظم جامعة الإمارات العربية المتحدة، مؤتمراً عن علاقات ألمانيا والعالم العربي، التي تعود جذورها إلى القرنين السادس والسابع الميلاديين.

ويعد هذا المؤتمر الأول من نوعه، من حيث شموليته لمختلف جوانب العلاقة بين الطرفين، من النواحي السياسية والاقتصادية والتاريخية والثقافية والأدبية.

وستناقش فعاليات المؤتمر تجمات القرآن الكريم إلى الألمانية، ويشارك فيها خمسة وعشرون متقناً وأكاديمياً من العالم العربي، وخمسة وعشرون مستشرقاً من ألمانيا.

\*\*\*

## وثائق القدس

أقامت جامعة الدول العربية معرض (وثائق القدس) في القاهرة، وضم لوحات فنية وصوراً فوتوغرافية: منها: صور حريق المسجد الأقصى سنة 1969.

وقد شاركت دار الوثائق المصرية، بعرض عدد من الوثائق القديمة والحديثة. من القديمة:

- حجة وقف لأحد المصريين يعود تاريخها إلى عام 805هـ، تبين امتلاكه لقرية تسمى (الدجانية) بمدينة القدس.
- وثيقة من عصر محمد علي والتي مصر، يأمر فيها بتخصيص مبالغ مالية، لشراء حصير لفرش أرضية المسجد الأقصى.
- أمّا الوثائق الحديثة، فمنها:  
- وثيقة يستجير فيها علماء المسجد الأقصى بالملك فاروق الأول، لإطلاق سراح مفتي القدس عام 1946.
- رسالة استغاثة من جماعة نساء العرب القوميات عام 1948، لإنقاذ فلسطين الجريحة من براثن الصهيونية.

\*\*\*

## كتب

صدر حديثاً أربعة عناوين، تخص المرأة في ضوء الشريعة الإسلامية، وهي:

- فقه المرأة المسلمة/ للمؤلف إبراهيم الجمل

- وللنساء فقط/ للشيخ أحمد القطان
- المشاكل الزوجية وحلولها/ للدكتور محمد عثمان الخشت
- المرأة المثالية في أعين الرجل/ د. محمد عثمان الخشت

أمانة التحرير

□□□



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

## تنبیه

بعد أن تجاوزت مجلة التراث العربي الفترة التي أُلغيت انتظام صدورها، وضعت هيئة التحرير خطة للنهوض بالمجلة والارتقاء بها، مقترحة الموضوعات والمحاویر التالية لأعدادها القادمة، راجية من الزملاء الكتاب المساهمة في أي مجال يناسب تخصصهم.

- إصدار أعداد خاصة عن بعض الأعلام مثل:

أبو حیان التوحیدي، الراغب الأصفهاني، الماوردي، ابن أبي أصيبعة .

- إصدار ملفات عن: *التراث العربي*

العلوم عند العرب، مثل: الحيوان، النبات، الفلك، الرياضيات، الفيزياء.

حركة التأليف عند العرب:

التفسير، الحديث، الفقه، الأمثال، النقد، البلاغة، علوم العربية.

□□□



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی