

# القرارات المختارة



المجلة العلمية عن تخصصات

Journal of Scientific Studies

العدد (85) - (شوال) - 1423 هـ الموافق للثاني (يناير) 2002

السنة الخامسة من إصدارها - مائة وخمسة وستون مقالاً

## في هذا العدد

- الاتحاديات العربية في عهد العويدي
- التقديم العربي في عهد العويدي
- المؤسسات السياسية في عهد العويدي
- السياسة في عهد العويدي
- الأهمية والأثر في عهد العويدي
- أخبار التراث في عهد العويدي

— — —



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



اتحاد الكتاب العرب

ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

العدد: (85) - (شوال) - 1423هـ - كانون الثاني (يناير) 2002 - السنة الحادية والعشرون

رئيس التحرير  
د. محمود الريداوي

المدير المسؤول

د. علي عقلة عرسان

أمانة التحرير  
جمانة طه

هيئة التحرير

محمود فاخوري

د. وهبة الزحيلي

د. محمد زهير البابا

د. علي أبو زيد

زهير حميدان

☐ المراسلات باسم أمانة التحرير:

الاتحاد للكتاب 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، وتحقيق 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 للصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8- يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام - تح. محمود شاكر - القاهرة - مط. المعنى - 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 كتّابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
- 14- ترتيب 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:

- التقديم: التراث والقراءة.....  
د. محمود الرهداوي 7
- الموضوعات:
- الصوت والدلالة.....  
د. محمد بو حمامة 11
- أرض النيعاد: نظرة قرآنية في المهود التوراتية.....  
د. محمد أبو زيد أبو زيد 27
- الاقتراسات القرآنية في مقامات الحريري.....  
د. مرتضى سيد عمروف 49
- قضايا معرفية ومنهجية في تحديد العصر العثماني وتقويم أدبه.....  
د. راتب سكر 61
- جذور نظرية الحقول الدلالية في التراث اللغوي.....  
د. أحمد مزوز 74
- التجديد العروضي اللغوي في شعر الموشحات الأندلسية.....  
محمود فاخوري 83
- النظام العشري في التراث العربي والإسلامي.....  
فاروق حسن نور الدين 93
- الرقعة في عهد الرشيد.....  
عمر الحدود 111
- جاذبية نجد.....  
محمود مفلح البكر 137
- المستدرك على شعر حُفاف: ندبة السلمي.....  
د. أحمد سيد محمد عمار 147
- طرفة بن العبد بين الانتماء والاغتراب في نصه الشعري.....  
د. محمود عبد الله الجادر 154
- الأكديّة والإبلوية.....  
ترجمة: د. فاروق إسماعيل 171

- قراءة سيمائية في كتاب إغاثة الأمة بكشف الهمزة للمقرئ .....  
 رشيد بن مالك 182
- المغرب والدخيل في المعجم المدرسي .....  
 جورج عيسى 192
- أنساب الأشراف للبلاذري: مصدراً للتاريخ الاقتصادي الإسلامي .....  
 د. نجمان ياسن 205
- أبو الخير الإشبيلي وكتابه عمدة الطبيب في معرفة النبات .....  
 سليمي محبوب 215
- أخبار التراث .....  
 أمينة التحرير 230







## التراث و القراءة

الدكتور محمود الربداوي

فكرة وأنا اخترت عنفواناً لهذه الافتتاحية أن أجعل عنونها: التراث  
ساوونني والمعاصرة، أو التراث والحداثة، أو القديم والجديد، أو الأصالة  
والمعاصرة. ولكنني أعرضت عن هذه العنوانات، لأنها عُدت عنوانات  
مستهلكة، وصارت بضاعة مُزجاةً لكثرة ما تداولتها الأعلام، ولمرح بتدبيجها المبتدلون في  
فن الكتابة، وحتى الكتاب القدامى الطامحون لاكتشاف تعابير جديدة مثيرة؛ لذلك عدلت عن  
كُل ذلك إلى هذا العنوان الذي قد لا يكون مثيراً بمقدار ما هو معبر إذا قرأ القارئ بأناء ما  
أدرج تحته من أفكار.

لفظة التراث في العنوان لا تحتاج إلى تفسير لشدة وضوحها، لأنها مصطلح قديم حديث  
تساور عليه القدامى والمحدثون فأكسبوه من الجلاء والوضوح ما لا مزيد عليه، أما القراءة  
فهي الأخرى مصطلح يراوح بين مستويين: مدرسي وعام، ودعني من المدرسي لأقف عند  
المصطلح العام، وأعني به المصطلح الذي خاطبتنا به العناية الإلهية في أول آية خوطب به  
العربي الأمي المعلم لينتقل بالأمة من ظلام الجهالة والضياع الفكري إلى نور العلم والمعرفة،  
فالقراءة في المفهوم العام المفتاح السحري الذي يسمح لمستخدمه أن يلج أبواب العلم،  
والمساحات الثقافية التي لا حدود لها، ولذلك صورتها الآيات القادمة بأنها علمت (الإنسان ما  
لم يعلم). ولهذا قالت العرب في أمثالها: اقتناء الكتب هواية، وقراءتها عبادة. ولهذا قال غير  
العرب: عندما أقرأ كتاباً جيداً أشعر وكأنني زُرقت بأكسیر الحياة. وقالوا: الحياة قصيرة،  
ومن الجُرم أن تنفق في قراءة الكتب الرديئة، فقراءة الكتاب الجيد تسمح عضلات الفكر



## التراث والقراءة

الدكتور محمود الربداوي

فكرة وأنا أختار عنواناً لهذه الافتتاحية أن أجعل عنوانها: التراث ساورنفي والمعاصرة، أو التراث والحداثة، أو القديم والجديد، أو الأصالة والمعاصرة. ولكنني أعرضُ عن هذه العناوين، لأنها غدت عناوين مستهلكة، وصارت بضاعة مُزجاة؛ لكثرة ما تداولتها الأقلام، وفريح بتدبيجها المبتدئون في فن الكتابة، وحتى الكتاب القدامى الطامحون لاكتشاف تعابير جديدة مثيرة؛ لذلك عدلت عن كل ذلك إلى هذا العنوان الذي قد لا يكون مثيراً بمقدار ما هو معبر إذا قرأ القارئ بأنارة ما أدرج تحته من أفكار.

لفظة التراث في العنوان لا تحتاج إلى تفسير لشدة وضوحها، لأنها مصطلح قديم حديث تساور عليه القدامى والمحدثون فأكسبوه من الجلاء والوضوح ما لا مزيد عليه، أما القراءة فهي الأخرى مصطلح يراوح بين مستويين: مدرسي وعام، ودعني من المدرسي؛ لأقف عند المصطلح العام، وأعني به المصطلح الذي خاطبتنا به العناية الإلهية في أول آية خوطب به العربي الأمي المعلم لينتقل بالأمّة من ظلام الجهالة والضياغ الفكري إلى نور العلم والمعرفة، فالقراءة في المفهوم العام المفتاح السحري الذي يسمح لمستخدمه أن يلج أبواب العلم، والمساحات الثقافية التي لا حدود لها، ولذلك صورتها الآيات القادمة بأنها علمت (الإنسان ما لم يعلم). ولهذا قالت العرب في أمثالها: اقتناء الكتب هوية، وقراءتها عبادة. ولهذا قال غير العرب: عندما أقرأ كتاباً جيداً أشعر وكأنني زُرقتُ بأكسير الحياة. وقالوا: الحياة قصيرة، ومن الجُرم أن تُنفق في قراءة الكتب الرديئة، فقراءة الكتاب الجيد تسعف عضلات الفكر

وتقويهما. وبين قراءة الكتاب الجيد وكتابة الكتاب الجيد علاقة جدلية ليس هذا مكان التفصيل فيها، فسوق النشر، ومعارض الكتب حافلة بالكتب التي أخجل أن أقول إنها رديئة، وهذه حجة القارئ الذي يُعرض عن قراءة ما هو معروض في الأسواق والمعارض.

في الرابع عشر من شهر شباط (فبراير) من كل عام يحتفل الشباب والشابات بعيد (القديس فالانتين) ويتبادلون الهدايا والزهور الحمر. ومرةً اليوم الثالث والعشرون من شهر نيسان (أبريل) الحالي الذي قرره منظمة اليونسكو منذ عام 1996 (عيداً للقراءة) دون أن يشعر به أحد، حتى (عشاق) القراءة، فلم يتبادل القراء الكتب ولا المجلات، كما فعل أتباع فالانتين في (عيد عشقهم). ونسي القراء العرب أن أكبر أديب عربي في العصر العباسي بل في عصور الأدب كلها هو الجاحظ ونسوا أنه (كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للقراءة) فإذا طلع عليه الصباح سلم مفتاح الدكان لصاحبه، ومضى للبحث عن لقمة العيش، فإذا توفرت لديه ساعة من نهار اعتكف على الكتابة والتأليف، ومن هنا، من قراءة الليل، ومن تجارب النهار جامت ثقافته الموسوعية فكتب في علم الحيوان وفي البيان والتبيين وفي الفرائض والأخلاق، والأجناس والأعراق، فإرادة القراءة لديه، وحب الاطلاع على كل شيء جعله يصون حقوق فكره من البلادة والتجمد، وجعله كالنحلة تبحث عن الرحيق تجنيه وتقرزه عسلاً مصفى في عملية انتقائية عجيبة، وفي تراثنا ظاهرة أخرى تعكس فلسفة غريبة قد لا نقرها، هي ظاهرة أبي حيان التوحيدي الذي ألف في ميادين مختلفة، في فلسفة الصداقة والإمتاع والمؤانسة، مع أنه أمضى حياته بانساً يتنقل في الأمصار، ويفترق من المجتمعات المختلفة تجارب وثقافات يودعها في كتبه، ولكنه عندما وجد أناس زمانه لا يستحقون هذه الثقافات التي شقي في جمعها أحرق كتبه، ورأى أن يطعمها للنيران خيراً من أن يطعمها للعقول الصدئة التي تسيء الظن في فهمها ومراميها.

ظل الناس في حقبة طويلة من تراثنا يقبلون على الكتاب يقرؤونه، على الرغم من ندرته في أيامهم، لأن الكتاب كان يُنسخ باليد، لما تكن الطباعة قد عُرفت بعد، ثم جاءت عصور الانحطاط، فأنحطت همم الناس عن القراءة، وإن ظل نفرٌ من هواة الكتابة يمارسون هواياتهم، فكتب موسوعات ظلت مشرقة كالقرايب في الليل البهيم، ولكن متطلبات العصر المادية جعلت الناس ينصرفون عن الحياة الفكرية إلى الحياة الاقتصادية، فأقبلوا على متاع الدنيا يجمعونه ويفتخرون به، وأخذ أغنياء الناس وأثريائهم يبحثون عن مزيد من المتعة والترفيه، كما أخذ فقراؤهم وعامة الشعب منهم يبحثون عن لقمة العيش، وما يسد الرمق، وهجرت القراءة، وعمت الأمية، وانسحب ذلك إلى أيام الناس هذه. وتتفاوت نسبة الأمية في وطننا العربي الكبير بين بلد وآخر، وأخجل، ونحن في عتبة الألفية الثالثة أن أبوح بنسبة

الأميين في كل قطر من أقطارنا المظلة على المحيط والخليج على الرغم من شيوع الطباعة، وتيسير الكتاب بوسائل ما كنا نتصورها، لعل آخرها (الحاسوب) أو الكمبيوتر، وما اشتق منه كالشبكة العالمية (الانترنت) التي تمكّنك من تقليب صفحات (الموسوعة البريطانية) أو (كتاب الأغاني) في مجلداتهما الخمسة والعشرين بلمسة زر، فتقرأ على الشاشة الصغيرة بأية لغة تعرف. لكنني أفترض، من هذه الفكرة، أن الناس يملكون هذه التقنية العجيبة (الحاسوب) ونسيت أن أكثر أبناء الشعب في المشرق يلهثون وراء متطلبات الحياة الاقتصادية المتزايدة، وهذا اللهاث جار على الجانب الفكري في حياة الإنسان في المشرق، ونحن منه، فعزف الناس عن القراءة، في حين ظل الإنسان في الغرب يُقبل على القراءة بنهم شديد، تراه يقرأ في منزله وفي مكتبه، وحتى في وسائل المواصلات (كالترام والحافلة) وتحت المظلة في (السلاج) وتحت الشجرة في (المتنزه) وبالاختصار في كل مكان، والعربي لا يقرأ حتى في الأماكن المعدة للقراءة، لذلك قطع ما بينه وبين منابع المعرفة، ومناهل الحياة، وهذا ما جسّر بعض (جنرالات الحرب) من أعدائنا أن يقول في زهو انتصاره وغطرسته: (العرب أمة لا تقرأ) وتلقف هذه المقولة من كتاب العرب من دأبهم (جلد الذات) وراحوا يكررونها، وبمضغونها بمتعة في كتاباتهم، ولم يعلموا (أنها كلمة حق يُراد بها باطل) ولم يعلم (جنرالات الحرب) من الأعداء أنهم - أيضاً - (أمة لا يقرؤون) التاريخ ولا يتعظون بأحداثه، فهذا (شارون) يسلط آلة الحرب المتطورة بكل تقنياتها، وبكل ما ألحقته بها مصانع الحرب الأمريكية من تقنية منذ الحرب العالمية الثانية، ليجرب فاعليتها على الشعب الذي سلاحه الحجارة. يبطش به مستغلاً ضعفه، وقلة ناصره، ونسي (جنرالات الحرب) في إسرائيل أنهم لم يقرؤوا تاريخ البشرية، وناموس الكون (ودفع الله الناس) أن (الأيام ثولة بين الناس) وليتهم قرؤوا أن النكبات الكبرى التي لقيها اليهود على مر التاريخ - وما أكثرها - كانت نتيجة لما أسلفوا من بطش وفتك وقتل ودمار بالأمم التي عاصروها، فلذلك نكل بهم (بختصر) و(تيسوس) و(هتلر) والقائمة طويلة؛ لأن شعور اليهود الذي ضخمته الصهيونية من المقولة التوراتية المزيفة (أنهم شعب الله المختار) وأن بقية خلق الله عبيد تجب إزالتهم من الوجود، فإذا صادفت هذه المقولة امتلاكهم للقوة بطشوا بكل قسوة وعنف بالأمم الضعيفة المجاورة لهم، والعنف لا يجر إلا العنف، والإرهاب لا يخلق إلا الإرهاب، وعلى الباغي تدور الدوائر.

ألا ليت قومي - وغير قومي - يقرؤون فيعلمون ويعتبرون.

## تنبيه

في العدد الماضي ظهرت مادة بعنوان : ( جبل التوباد: الإبداع على الإبداع) للكاتب د. عبد الكريم محمد حسين. وقد سقط سهواً اللقب العلمي للكاتب المذكور، فافتضى التنبيه.



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم رمدى

## الصوت والدلالة

### دراسة في ضوء التراث وعلم اللغة الحديث

الدكتور محمد بو عمامة

**إن** اللغة ظاهرة صوتية تختلف اختلافاً كلياً عن سائر الرموز الأخرى غير اللغوية، ومن ثم فإن دراستها دراسة علمية تستوجب البدء بالأصوات بوصفها وحدات مميزة تنتج عنها آلاف الكلمات ذات الدلالات المختلفة.

وتجدر الإشارة إلى أن ما نود الحديث عنه في هذا السياق هو القيمة الدلالية للصوت (أي الفونيم)، على أساس أن الفونيمات تلعب دوراً فعالاً في تحديد دلالات الكلمات. (1) والفونيم كما يعرفه بعض اللغويين هو ((صوت نموذجي يحاول المتكلم تقليده. كما يعرفه بعضهم بأنه أصغر وحدة صوتية عن طريقها يمكن التفريق بين المعاني. والفونيم نوعان: قطعي Segmental، وفوققطعي Suprasgmental. ويشمل النوع الأول الصوامت والصوائت، وأما النوع الثاني فيشمل النبرات والأنغام والفواصل...)). (2)

إذن، النوع الأول من الفونيمات يشمل الحروف والحركات، والنوع الثاني يشمل النبر والتنغيم، وهذا ما سنركز عليه في تحليلنا هنا، مع عرض قضايا صوتية أخرى ستأتي في حينها. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن مسألة القيمة الدلالية للصوت مسألة قديمة قدم التفكير اللغوي، غير أن خير من فصل القول فيها- في تقديرنا- هم علماء العربية الذين كانت لهم في ذلك لفتات طريفة، ونظرات بارعة تتم على حسهم المرهف، وذوقهم الموسيقي السليم. وتتمثل القيمة الدلالية للصوت في الجوانب الآتية:

#### أ- التبديل: Substitution

نود أن نشير-بادئ ذي بدء- إلى أن التبديل الذي نريد الحديث عنه هنا ليس هو الإبدال بمفهوم القدماء، والذي يعني إقامة حرف مكان حرف آخر في كلمة واحدة والمعنى واحد، والذي يكون في

\* كلية الآداب - جامعة باتنة - الجزائر.

الغالب الأعم إما ضرورة وإما صنعة واستحسانا، ويقابله في اللسانيات الحديثة مصطلح Mutation، بل نعني بالتبديل إحلال صوت مكان صوت آخر بحيث يؤدي ذلك إلى حدوث تغير في دلالة الكلمة، وهذا النوع نجده بكثرة في مؤلفات اللغويين القدماء على الرغم من أنهم لم يشيروا إلى ذلك بتصريح العبارة. وبعد ((ابن جنى)) واحداً من العلماء الذين اشتهروا بالبحث في الأصوات ودورها في تحديد دلالات الكلمات، وذلك نتيجة تعامله المستمر مع هذه الأصوات التي طبعت في ذهنه دلالات مختلفة.

فلقد أدرك بعقريته الفذة أن للفونيمات دوراً كبيراً في تحديد دلالة الكلمات، ناهيك عن أن إبدال الصوامت ينتج عنه تغير في الدلالات، وإن كان ابن جنى لم يشر إلى ذلك بتصريح العبارة، إلا أن في كلامه ما يوحي بذلك. يقول في كتابه ((الخصائص)):

((فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع، ونهج متلئب عند عارفه مأموم، وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها ويحتذون عليها. وذلك أكثر مما نقدره، وأضعاف ما نستشعره.

من ذلك قولهم: خضم، وقضم، فالخضم لأكل الرطب، كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب، والقضم للصلب اليابس، نحو: قضمت الذابة شعيرها ونحو ذلك.. فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس، خذوا لمجموع الأصوات على محسوس الأحداث.

ومن ذلك قولهم: النضح للماء ونحوه، والنضح أقوى من النضح، قال الله سبحانه: ((فيهما عينان نضاخقان)). (3). فجعلوا الحاء-لرقتها- للماء الضعيف، والحاء-لغلظها- لما هو أقوى منه)). (4).

إذن، لقد أدرك ابن جنى بحسه المرهف أن الفونيمات تلعب دوراً هاماً في الدلالة، وأن الإبدال الذي يحصل بينها يولد دلالة جديدة. ونلاحظ ذلك في: خضم وقضم، ونضح ونضخ. فالحاء في المثال الأول تدل على الرخاوة، وبالتالي جاء الفعل ((خضم)) للدلالة على أكل الرطب، والقاف تدل على الشدة ومن ثم جاء الفعل ((قضم)) للدلالة على أكل اليابس. والشيء نفسه ينسحب على المثال الثاني، فالحاء لرققتها جعلت من الفعل ((نضح)) يدل على تسرب السائل في تأن وبطء، والحاء لغلظها جعلت من الفعل ((نضخ)) يدل على فوران السائل في قوة وعنق.

ويعزز ابن جنى رأيه هذا بقوله: ((ومن ذلك القد طولا، والقط عرضا. وذلك أن الطاء أحصر للصوت وأسرع قطعاً له من الدال. فجعلوا الطاء المناجزة لقطع العرض لقربه وسرعته، والدال المماثلة لما طال من الأثر وهو قطعه طولا)). (5)

ومن ذلك أيضاً قوله في ((المحتسب)): ((القبض بالضاغض معجمة باليد كلها، وبالصاد غير معجمة بأطراف الأصابع. وذلك أن الضاد لتفسيها واستطالة مخرجها جعلت عبارة عن الأكثر، والصاد لصفاتها وانحصار مخرجها وضيق محلها جعلت عبارة عن الأقل)). (6)

ويورد ابن جنى أمثلة كثيرة من هذا القبيل تدعم رأيه هذا، حرصاً منه على اكتشاف المجهول

## الاصوات العنبرية

من أسرار اللغة، وإماطة الغطاء عن الحقائق المستورة والعلل الخفية من خصائصها، وهذا كله عن طريق التأمل، وترديد الفكر، وكد النظر.

كما نظر ابن جنى في الصوائت (الحركات) ووجد أنها تلعب هي الأخرى الدور نفسه الذي تلعبه الصوائت، وأن إبدال الصوائت Apophonie يلعب هو الآخر دوراً مهماً في أداء دلالات مختلفة. فمن ذلك قوله: ((الذَّل في الدابة ضد الصعوبة، والذَّل للإنسان وهو ضد العز، وكأنهم اختاروا للفصل بينهما الضمة للإنسان، والكسرة للدابة، لأن ما يلحق الإنسان أكبر قدراً مما يلحق للدابة)). (7)

وبنظرته الفاحصة هذه يكون ابن جنى قد حاز شرف السبق إلى مثل هذا التحليل، متقدماً بذلك جميع علماء اللغة المحدثين. فهذا الفيلسوف الهولندي ((بوس)) Pos يذهب إلى ما ذهب إليه ابن جنى بخصوص القيمة الدلالية للصوت (الفونيم). فهو يرى أن ((الانتقال من الفونيم الذي يدل على نفسه بنفسه إلى الكلمة التي تدل على شيء آخر لا يعد انتقالاً كبيراً، وبخاصة إذا وضع الإنسان في اعتباره-ولأول مرة- أن الكلمات تتألف من فونيمات، وأن المعاني الناتجة عن وضع الكلمات في تركيب معينة تختلف اختلافاً جذرياً عن معاني الكلمات وهي مفردة)). (8)

فالذي يعنيه ((بوس)) بكلامه هذا هو أن الفونيم هو الذي يوحي بدلالة الكلمة، كما أن هذه الأخيرة هي التي توحي بدلالة الجملة.

كما نجد أن نظرة ابن جنى هذه قد سبقت نظرة اللغوي الإنجليزي الشهير ((فيرث)) Firth الذي تحدث عما أسماه ((الوظيفة الفوناستيتيكية))، Phonaesthetic Function، ويعني بذلك تلك العلاقة القائمة بين الكلمات التي تبدأ بحرفين، مثل: ST أو SN أو SL وذلك في مثل: (9)

Stack : كومة، ركام، مقدار معين.  
Stick : عصا، عود، قضيب.

Stub : أصل الشجرة الباقي بعد قطع جذعها.  
Stud : خشبة تسمر عليها الألواح المستخدمة في تشييد جدران المنازل.

Slim : ينحل، يهزل... الخ.  
Silt : يلوز، يضيّق... الخ.

قلت، يذهب ((فيرث)) إلى أن الكلمات التي تبدأ بحرفي ST أو SN أو SL تنتمي كل مجموعة منها إلى معنى عام. وهي نظرة نجدها كذلك عند ابن جنى حين قال:

((واستعملوا تركيب (ج ب ل) و(ج ب ن) و (ج ب ر) لتقاربها في موضع واحد، وهو الالتئام



والتماسك. منه: الجبل لقوته وتماسكه، وجبن إذا استمسك وتوقف وتجمع، ومنه جبرت العظم ونحوه إذا قويته)) (10).

وإذا أمعنا النظر في هذه الكلمات فإننا سنجد ما يلي:

فسي أمثلة ((فبرث)) نلاحظ أنه حصل في الفئدة ((أ)) إبدال بين الصائتين "a" و"t" وفي الفئدة ((ب)) حصل إبدال بين الصامتين "b" و"d"، وفي الفئدة ((ج)) حصل إبدال بين الصائتين "m" و"t".

الشيء نفسه يصدق على أمثلة ابن جني، فلقد حصل إبدال بين حروف اللام والنون والراء، مع الاحتفاظ بالجذر (ج ب). وفي كل هذه الأحوال تنتج دلالات جديدة كلما أبدل صائت بصائت أو صامت بصامت.

ومن علماء العربية الذين أدركوا هذه الظاهرة الصوتية العالم اللغوي ((ابن فارس)) في معجمه ((مقاييس اللغة)). فهو يورد كمًا كبيراً من الكلمات التي حصل فيها مثل هذا الإبدال، فأدى كل صامت دلالة تختلف عن الدلالة التي أداها صامت آخر، ومن هذه الأمثلة ما يلي (11).

■ فسر: الفاء والراء بدلان على معان ثلاثة. الأول: الانكشاف، في قولهم: فرّ عن أسنانه إذا تبسم (أي كشف عنها). والثاني: جنس من الحيوان في مثل: الفرير وهو ولد البقرة. والثالث: الخفة والطيش. يقال: رجل فرفار بمعنى طائش.

■ فز: يدل على الخفة.

■ فش: يدل على الانتشار وقلة التماسك.

■ فضن: يدل على التفريق والتجزئة.

■ فظ: يدل على الكراهة.

■ فغ: يدل على محاكاة الصوت. يقولون: الفغفغة.

كما أورد ابن فارس في مقاييسه جملة من الألفاظ الأخرى التي تتألف من مادة واحدة وهي الفاء والراء (ف. ر) وفونيم ثالث يغير معنى هذه المادة كلما حصل إبدال، ومن هذه الألفاظ (12)

فسرز، فسررس، فرش، فرص، فرض، فرط، فرع، فرغ، فرق، فرك، فرم، فره، فري، فرت، فربث، فرج، فرح، فرخ، فرد، الخ... وكذلك مادة (ق. ط) مع فونيم ثالث، في مثل: قطع، قطف، قطل، قطم، قطن، قطو، قطب، الخ... (13).

ومن العلماء الذين تحدثوا عن هذه الظاهرة كذلك: ((ابن دريد)) و((الثعالبي)) و((الفارابي)). وقد أورد السيوطي في ((المزهر)) كمًا كبيراً من الألفاظ التي أتى بها هؤلاء، وكلها تدور في فلك الإبدال وما تلعبه الفونيمات المبدلة من أدوار في تغيير دلالات الكلمات، ومن هذه الألفاظ: (14)

الجمجمة: أن يخفي الرجل في صدره شيئاً ولا يبديه.

الخنخمة: أن يردد الفرس صوته ولا يصهل.

- الدحاح: الرجل القصير.  
الرحاح: الإناء القصير الواسع.  
الجففة: هزيم الموكب وحفيفه في السير.  
الحففة: حفيف جناحي الطائر.  
الجرجرة: صوت جرع الماء في جوف الشارب.  
الخرخرة: صوت تردد النفس في الصدر.  
الكهكة: صوت ترديد البعير هديره.  
القهقهة: حكاية استغراب الضحك.



مركز بحوث ودراسات في اللغة والأدب العربي

- الوعوعة: صوت نباح الكلب إذا رده.  
الوئوقة: اختلاط أصوات الطير.  
الوكوكة: هديل الحمام.

الجف: وعاء الطلعة إذا جف.  
الخف: الملبوس.

- الشازب: الضامر من الإبر وغيرها.  
الشاصب: أشد ضمراً من الشازب.

ومن ذلك أيضاً:

- النقش في العائط.  
الرقش في القرطاس.

- الوشم في اليد.  
الوسم في الجلد.

- الضرب على مقدم الرأس - صقغ  
- وعلى القفا - صغغ

- وعلى الخد ببسط الكف لطم
- وبقبض الكف لكم
- وبكلتا اليدين لدم
- وعلى الجنب بالإصبع وخز
- وعلى الصدر والجنب وكز ولكز
- وعلى الحنك والذقن وهز ولهز

ويقال أيضاً:

- خذفه بالحصى
- خذفه بالمصا
- فذفه بالحجر
- ومنه أيضاً:

- إذا أخرج المريض صوتاً رقيقاً فهو:

الرنين

- فإذا أخفاه فهو:

الهنين

- فإذا أظهره فخرج خافتاً فهو:

الحنين

- فإذا زاد فيه فهو:

الأنين

- فإذا زاد في دغمه فهو:

الخنين

ولقد كان لعلماء اللغة العرب المحدثين آراء متباينة بخصوص هذه القضية. فلقد انطلقوا من فكرة ((المناسبة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها))، وحسروا أنفسهم داخل هذه القضية، لينتهوا في الأخير إما إلى إنكار هذه المناسبة الطبيعية، وأما إلى الإقرار بها عن اقتناع كامل.

ولعل السيوطي هو الذي صرح بفكرة المناسبة هذه، وذلك عندما علق على الألفاظ التي أوردها في مزهره في باب ((مناسبة الألفاظ للمعاني)) قائلاً: ((فانظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها، وكيف فاوتت العرب في هذه الألفاظ المقترنة المتقاربة في المعاني، فجعلت الحرف الأضعف فيها والألين والأخفى والأسهل والأهمس لما هو أدنى وأقل وأخف عملاً أو صوتاً، وجعلت الحرف الأقوى والأشد والأظهر والأجهر لما هو أقوى عملاً وأعظم حساً...)). (15)

أقول إن السيوطي هو الذي صرح بفكرة المناسبة هذه، وذلك بعدما جمع مادته من مؤلفات سابقه كسيبويه، وابن جنى، والثعالبي، وابن دريد، ثم تابعه علماء عرب محدثون في هذه القضية، إلى أن انتهى أحدهم - وهو الدكتور إبراهيم أنيس - إلى وصف ما قاله ابن جنى والثعالبي بنخبيلات وتأملات تشبه أحلام اليقظة، وذلك في قوله: ((وهكذا نرى أن ابن جنى كان ممن يؤمنون إيماناً قوياً بوجود الرابطة العقلية المنطقية بين الأصوات والمدلولات أو ما يسميه بعض المحدثين بالرمزية

الصوتية، بل لقد غالى ابن جنى في هذا ومعه الثعالبي صاحب فقه اللغة إذ جعل مجرد الاشتراك في أصلين فقط من الأصول الثلاثة دليلاً على الاشتراك في معنى عام لبعض الكلمات، فيقرر أن المعنى العام للترفة يكون بين صوتي الفاء والراء، والمعنى العام للقطع يكون بالقاف والطاء، إلى غير ذلك من تخيلات وتأملات تشبه أحلام اليقظة عند رجل اشتمد ولعه باللغة العربية فتصور فيها ما ليس فيها، وأضفى عليها من مظاهر السحر ما لا يصح في الأذهان ولا تتصف به لغة من لغات البشر)).(16)

ويستمر الدكتور إبراهيم أنيس في إصراره على أن هؤلاء العلماء قد اشتمد ولعهم بالبحث في المناسبة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها، لينتهي في الأخير إلى إنكار هذه القضية.

الواقع أن ما ذهب إليه الدكتور أنيس لا يعد بدءاً في الدرس اللغوي الحديث، بل سبقه إلى ذلك علماء لهم قدرهم في مجال البحث اللغوي. فهذا ((سوسير)) رائد علم اللغة الحديث يتحدث عما يسمى باعتبارية العلامة اللغوية L, arbitraire du signe linguistique، ويذهب إلى أن العلاقة بين المدال والمدلول علاقة اعتبارية، ويضرب لذلك مثلاً بكلمة Soeur، ويرى أنه لا توجد أية رابطة بين الفونيمات S.O.R وبين مدلولها، بل أنه يمكننا أن نعبر عن هذا المدلول بأي تتابع صوتي آخر مشابه، هذا بالإضافة إلى أن جميع لغات العالم تستعمل في التعبير عن هذا المفهوم كلمات تختلف اختلافاً جذرياً.(17)

وإذا كان الدكتور إبراهيم أنيس قد ذهب مذهب كثير من علماء اللغة الغربيين في رفض مثل هذه المناسبة الطبيعية، فإن محمد المبارك من الذين ناصرُوا هذه القضية ودافعوا عنها دفاعاً شديداً. ولقد خصص في كتابه ((فقه اللغة وخصائص العربية)) بحثين خص بهما: القيمة التعبيرية للحرف الواحد في اللغة العربية، والوظيفة البيانية والقيمة التعبيرية للحروف في اللغة العربية. فهو يعد أن يستعرض كثيراً من أقوال ابن جنى وغيره، يخلص إلى القول بأن ((ثمة أمثلة كثيرة في العربية تدل على التقاسب الصوتي والتقابل الموسيقي في تركيب الكلمات وحروفها، ولكن هذه للملاحظات والأمثلة التي أوردها بعض اللغويين قديماً وحديثاً لا تكفي لإقامة نظرية عامة واستنباط قانون عام قبل توسيع أفق الملاحظة والاستقراء، وهي على كل حال تدل على ما في اللغة العربية من الخصائص الموسيقية في تركيب كلماتها، وعلى ما بينها وبين الطبيعة من تقابل صوتي وتوافق في الجرس، وذلك أول دليل تقدمه لنا العربية من خاصيتها الطبيعية وعلى أنها بنت الفطرة والطبيعة)).(18)

ونظرة الأستاذ محمد المبارك هذه قد سبقته هي الأخرى بنظرات علمية لغوية عربية، تؤيد هذه العلاقة وتناصرها. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر العالم اللغوي (سبرسن) الذي يذهب إلى أن مثل هذه العلاقة ليست مطردة في جميع كلمات اللغة، وأن الكثير من هذه الكلمات التي تتمثل فيها هذه الظاهرة تزول منها مع مرور الزمن، وأن كلمات أخرى تكتسب هذه السمة ثم تزول منها، وهكذا...(19)

والحقيقة أن ما ذهب إليه علماء العربية-على نحو ما بناه- لا يعنى المناسبة الطبيعية فحسب-

لأن هذه الظاهرة ليست مطردة بالشكل الذي جعلنا نجزم بأنهم مولعون بها على حد تعبير الدكتور أنيس- إنما هم يتحدثون عن نظرية الفونيم بمفهومها الحديث، وهي أن الفونيم هو أصغر وحدة صوتية عن طريقها يمكن التفريق بين المعاني. فكثير من ألفاظ اللغة تتحد من حيث مكوناتها وتختلف في وحدة صوتية صفري يتغير بموجبها معنى هذه الكلمات.

فابن جني- كما أوضحنا ذلك من قبل- يتحدث عن مراحل معينة في نظرية الفونيم، إنه يركز على الثنائيات الصوتية التي تختلف من ناحية المخرج أو الصفات، ويرى أن تقارب معنى الكلمتين يكون نتيجة تقارب الصوتين. ولكن هذا لا يعني أن الكلمتين تحملان معنى واحداً، بل إن لكل كلمة معنى مخالفاً، ونلاحظ ذلك في مثل: الخضم والقضم، والأز والهز، والعسف والأسف... إلى غير ذلك من الأمثلة.

أما مسألة محاكاة أصوات الطبيعة أو ما يعرف بالأنوماتوبيا Onomatopée وعلاقتها بمناسبة اللفظ للمعنى، فتلك قضية تتعلق بنشأة اللغة الإنسانية، وكان لعلماء العربية القدامى كما لعلماء اللغة المحدثين آراء ونظريات خاصة بهذا المجال.

### ب- النونين Nounation

من الظواهر التي تتميز بها اللغة العربية عن اللغات الأخرى ظاهرة التتوين، وهي ظاهرة ذات أثر كبير في علوم العربية كالنحو، والصرف، والمروض، والقراءات، ولذلك اهتم بها النحاة واللغويون في القديم والحديث، وأفردوا لها أقساماً خاصة.

والتتوين عبارة عن نون ساكنة تلحق آخر الاسم لفظاً لا كتابة. وهذا هو التعريف الذي اتفق عليه النحاة مع اختلافات لفظية بسيطة. أما علماء الأصوات فالتتوين عندهم عبارة عن حركة قصيرة بعدها نون (20)، وهم يشيرون بذلك- إلى أن مثل هذه الظاهرة (أي الحركة والنون معاً) خاضعة لنظام المقاطع.

ولقد كان للمستشرق الألماني ((برجستراسر)) Bergstrasser رأي آخر بخصوص ظاهرة التتوين هذه، فهو يرى أن ((التتوين أصله ميم كما كان في الأكديّة والسبئية مثل بيت Baitun بيت Baitin، بيتنا Baitan، أصلها بيتم Bitum، وبيتم Bitam، وبيتم Baitam وكلمة ((إن)) فإنها في العبرية (...im)). (21)

وبعد أن يذكر كثيراً من الكلمات التي أصل التتوين فيها ميم، وبعد أن يستعرض كثيراً من آراء نحاة العربية ولغوييها، يخلص إلى القول بأن ((أكثر ضلالات النحويين واللغويين القداماء نشأ عن جهلهم باللغات السامية)). (22)

المهم هو أن التتوين الذي هو ظاهرة صوتية يلعب دوراً دلاليّاً فعلاً. فهو يقوم نحوياً بما نستطيع أن نسميه ((الاختزال التركيب)). (23) أي أنه يأتي بدلاً عن حرف، أو كلمة، أو جملة.

فمن الأول ما نلاحظه في الأسماء الممنوعة من الصرف المعتلة الآخر، وذلك في مثل:

غواش، وجوار، ودواع، ونواه، وقد جاء التتوين هنا بدلاً عن حرف الباء. (24)

ومن الثاني ما نجده بعد لفظتي ((كل)) أو ((بعض))، إذ يؤتى بالتتوين ويحذف المضاف إليه، وذلك في مثل: ((كل هالك))، فإن المراد من هذه الجملة يكون مساوياً للمراد من جملة ((كل إنسان هالك)) (25). وكذلك في مثل: ((ظهرت نتيجة امتحان الطلبة فبعض ناجح وبعض راسب))، أي: فبعض الطلبة ناجح وبعضهم راسب. نلاحظ في هذين المثالين أن التتوين الذي لحق كلا من ((كل)) و((بعض)) قد جاء بدلاً عن كلمتي ((إنسان)) و((الطلبة)). (25)

ومن الثالث ما نجده بعد ((إذ)) التي تأتي مضافاً إليه، وذلك في مثل قوله تعالى: (يومئذ تحدث أخبارها) (26). يقول ابن يعين: ((فالأصل يومئذ تزلزل الأرض زلزالها، وتخرج الأرض أثقالها، ويقول الإنسان ما لها، فحذفت هذه الجمل الثلاث وناب منابها التتوين)). (27)

كما يقوم التتوين كذلك بوظيفة العمل، أي أنه إذا لحق اسم الفاعل مثلاً فإنه يعمل في الاسم الذي يليه بالنصب. ونلاحظ ذلك في قول الكسائي: ((اجتمعت وأبو يوسف عند هارون الرشيد، فعمل أبو يوسف بدم النحو ويقول ما النحو؟ فقلت- وأردت أن أعلمه فضل النحو- ماذا تقول في رجل قال لرجل: أنا قاتل غلامك، وقال آخر: أنا قاتل غلامك، أيهما كنت تأخذ به. قال: أخذهما جميعاً. فقال له هارون: أخطأت- وكان له علم بالعربية- فاستحى وقال: كيف ذلك. فقال: الذي يؤخذ يقتل الغلام هو الذي قال أنا قاتل غلامك بالإضافة لأنه فعل ماض. فأما الذي قال أنا قاتل غلامك بلا إضافة فإنه لا يؤخذ لأنه مستقبل لم يكن بعد...)). (28)

نلاحظ في هذا المثال أن التتوين قد أدى دوراً دلالياً هاماً. فالذي قال: أنا قاتل غلامك (بالتتوين) قد ربط الحدث بالمستقبل ومن ثم فلا جنابة عليه، على العكس من القائل: أنا قاتل غلامك (بالإضافة)، فإن فعله قد ارتبط بالماضي فصار الحدث واقعاً، وبالتالي يكون قد أثر بالجنابة. (29)

ومن الدلالات التي يؤديها التتوين كذلك: التفريق في بنية الكلمة من حيث التعريف والتكثير. فهو عندما يلحق المبنيات تكون وظيفته التكثير للكلمة الملحقة بها. ولقد قسم النحاة هذا النوع إلى قسمين: قياسي وسماعي. ((أما القياسي فيكون في الأسماء المختومة بـ ((ويه)) كخالويه، وعمرويه، وسيبويه. فإذا أردت أن تتحدث عن واحد من هؤلاء، وكان معهوداً بينك وبين من تخاطبه، معروفاً بهذا الاسم، لا تختلط صورته في الذهن بصورة غيره، فإنك تنطق باسمه من غير تتوين، وأنت بهذا تتكلم عنه كما تتكلم عن الأعلام الأخرى، التي يدل الواحد منها على فرد خاص بعينه، مثل: محمد، أو صالح، أو علي.

أما إذا أتيت بالتتوين في آخر الكلمة، فإن المراد بتعبير إذا تصير كمن يتحدث عن شخص غير معين، لا يتميز عن غيره من المشاركين له في الاسم، وكذلك حين تتحدث عن رجل أي رجل مسمى بهذا الاسم.

وأما السماعي فيكون في أسماء الأفعال، وأسماء الأصوات، وذلك مثل: صه، وابه، وفاق. فهذه الكلمات وأشباهاها تكون منونة حيناً، وغير منونة حيناً آخر، كأن تسمع شخصاً يتحدث في أمر

معين لا يهيك سماعه، فتخاطبه بقولك: صه (بسكون الهاء)، تريد منه السكوت عن الكلام في هذا الأمر المخصوص الذي يتحدث فيه... أما إذا خاطبته بقولك: صه (بالتنوين) فيكون مرادك حينئذ طلب السكوت عن الكلام في جميع الموضوعات لا في موضوع معين)). (30)  
هذا وللتنوين وظائف أخرى كثيرة، اقتصرنا على ذكر أهمها، والتي نعتقد أنها واضحة المعالم من بنية الدلالة.

### ج- النبر Accent

لعلماء اللغة المحدثين تعريفات عديدة للنبر، تتفق جميعها على أنه الضغط على مقطع معين بحيث يكسبه ذلك سمة الوضوح السمي عن المقاطع الأخرى، وهذه بعض التعريفات:  
إعطاء مزيد من الضغط أو العلو لمقطع من بين مقاطع متتالية. (31)  
إشباع مقطع من المقاطع، وذلك بتقوية ارتفاعه الموسيقي، أو شدته، أو مداه، أو عدة عناصر منها في آن واحد. (32)

وضوح نسبي للصوت أو المقطع، مقارنة ببقية الأصوات والمقاطع في الكلام. (33)

بذل طاقة معينة عند أداء الصوت أو المقطع من طرف أعضاء النطق. (34)

وقد اختلفت آراء هؤلاء العلماء (أعني علماء اللغة المحدثين) بخصوص وجود ظاهرة النبر في اللغة العربية الفصحى. ففي حين يذهب ((كارل بروكلمان)) K. Brockelman - وهو من العارفين باللغات السامية- إلى أن النبر موجود في اللغة العربية ((ويوقف على كمية المقطع فإنه يسير من مؤخرة الكلمة نحو مقدمتها، حتى يقابل مقطعا طويلا فيقف عنده، فإذا لم يكن في الكلمة مقطع طويل فإن النبر يقع على المقطع الأول منها)) (35)، يذهب ((برجستراسر)) إلى أن ظاهرة النبر نادرة في اللغة العربية الفصحى، عكس اللهجات العربية التي تكثر فيها هذه الظاهرة. (36)

وأما الدكتور إبراهيم أنيس فيذهب إلى أنه لا يوجد لدينا دليل مادي يهتدينا إلى مواضع النبر في اللغة العربية كما نطق بها الأقدمون في المصور الإسلامية الأولى، إضافة إلى أن المؤلفين القدماء لم يتناولوا في مؤلفاتهم هذه الظاهرة. (37)

الشيء نفسه يذهب إليه الدكتور أحمد مختار عمر، إذ يرى أن اللغة العربية لا تستخدم النبر كملصح تمييزي، وأنها لا تملك دليلاً مادياً يبين كيف كان الأقدمون ينبرون كلماتهم، على أساس أن قداماء اللغويين العرب لم يهتموا بتسجيل هذه الظاهرة. (38)

ويصرح الدكتور عبد الرحمن أيوب أن النبر لم يحظ باهتمام علماء اللغة العرب القدامى. (39)  
وبعد: هل صحيح أن علماء العربية لم يتناولوا في مؤلفاتهم قضية النبر هذه؟ أو أنهم أشاروا إليها ولكن بأسماء ليست معروفة في علم اللغة الحديث؟

الحقيقة أن هناك من العرب من عرف النبر بمعنى الهمز. قال ((ابن منظور)): ((والنبر همز

## العربى

الحرف، ولم تكن قرينش تهمز في كلامها. ولما حج المهدي قدم الكسائي بصلي في المدينة فهمز، فأنكر أهل المدينة عليه وقالوا: تنبر في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن)). (40)

ومصطلح النبر هذا أشار إليه ابن جنى بمعنى تطويل بعض حركات الكلمة وسماه ((مطل الحركة)). قال: ((وحكى الفراء عنهم: أكلت لحمأ شاء، فمطل الفتحة فأنشأ عنها ألفا. ومن إشباع الكسرة ومطلها ما جاء عنهم من الصياريف، والمطافيل والجلاليد)). (41)

ويقول في موضع آخر: ((وذلك قولهم عند التذكر مع الفتحة في قمت: قمتا، أي قمت يوم الجمعة، ونحو ذلك، ومع الكسرة: أنتي، أي أنت عاقلة، ونحو ذلك، ومع الضمة: قمتو، في قمت إلى زيد ونحو ذلك)). (42)

وما سماه ابن جنى ((المطل)) سماه سيبويه ((الإشباع)). يقول: ((فأما الذين يشبعون فيمططون، وعلامتها واو وباء، وهذا تحكمه لك المشاهدة، وذلك قولك: بضربها، ومن أملك. وأما الذين لا يشبعون فيختلسون اختلاسا. وذلك قولك: بضربها ومن أملك، يسرعون اللفظ. ومن ثم قال أبو عمرو ((إلى بارئكم)). (43) وبذلك على أنها متحركة قولهم: من أملك فيبينون النون، فلو كانت ساكنة لم تحقق النون)). (44)

من خلال ما تقدم نستنتج أن قدامى اللغويين العرب لم يعرفوا النبر بمعنى الضغط على مقطع من مقاطع الكلمة. وهذا هو وجه الاختلاف بينهم وبين علماء اللغة المحدثين. ولعل ذلك راجع إلى كونه (أي النبر) لا يقوم بوظيفة دلالية في العربية الفصحى، سواء أكان ذلك عن طريق الضغط أم المطل أم الإشباع. وهذا يمد في نظر الدكتور إبراهيم أنيس ميزة في اللغة العربية. يقول: ((ولحسن الحظ لا تختلف معاني الكلمات العربية، ولا استعمالها باختلاف موضع النبر فيها)). (45)

وإذا كان النبر ليس ذا ملمح تمييزي في العربية الفصحى، فإن العامية العربية يلعب فيها النبر دوراً دلالياً هاماً. ((فقد يستخدم النبر في العامية ليكون مميذاً بين أكثر من معنى للكلمة الواحدة. فكلمة (قلم) يكون النبر فيها على المقطع الأول عندما يراد بها الإخبار، أو الإثبات، أو الإجابة عن سؤال، مثل: ماذا بيدك؟ أو ماذا في حقيبتك؟ فتكون الإجابة (قلم) بنبر قوي على المقطع الأول. أما إذا استخدمت كلمة (القلم) ليراد بها الاستفهام في العامية أو التمجيد فإن النبر القوي ينتقل إلى المقطع الثاني، كأن نقول (قلم) ونحن نريد أن نقول: هل معك قلم...؟ أو في جيبك قلم...)). (46)

وأما في اللغات الأخرى كالإنجليزية والفرنسية فإن النبر فيها ذو وظيفة دلالية. ففي الإنجليزية -مثلاً- نجد أن النبر إذ وقع على المقطع الأول كانت الكلمة تسمى. أما إذا وقع على المقطع الثاني فتكون الكلمة فعلاً. مثال ذلك: (47)

<u>فعل</u>	<u>اسم</u>
Increase	Increase
Compact	Compact
Subject	Subject



فعل  
Ac,cent  
Con,duct

اسم  
Accent  
Conduct

### ج- التنغيم Intonation

التنغيم عبارة عن تنويعات صوتية تكسب الكلمات نغمات موسيقية متعددة. ولقد كان لعلماء اللغة المحدثين تعريفات مختلفة، نذكر منها ما يلي:

- ((هو عبارة عن تتابع النغمات الموسيقية أو الإيقاعات في حدث كلامي معين.)) (48)
- ((هو المصطلح الصوتي الدال على الارتفاع (=الصعود) والانخفاض (=الهبوط) في درجة الجهر في الكلام.)) (49)
- ((هو رفع الصوت وخفضه في أثناء الكلام، للدلالة على المعاني المختلفة للجملة الواحدة.)) (50)

- ((هو الإطار الصوتي الذي تقال به الجملة في السياق.)) (51)

تستق هذه التعريفات جميعها على أن التنغيم عنصر صوتي تتراوح شدته بين الارتفاع والانخفاض، وذلك على مستوى الحدث الكلامي.

ولقد فرق بعض اللغويين بين مصطلحين أساسيين هما: النغمة Ton والتنغيم Intonation. فأما النغمة فتكون على مستوى الكلمات المفردة، في مثل: نعم، لا، ولد، الخ... وأما التنغيم فيكون على مستوى الجملة. (52)

ويستق جميع علماء اللغة المحدثين- على اختلاف مدارسهم- على أن التنغيم يقوم بدور دلالي في بعض اللغات كالصينية واليابانية، ولا يقوم بمثل هذه الوظيفة في بعض اللغات الأخرى كالعربية مثلاً. ويزعمون أن قدامى اللغويين العرب لم يسجلوا هذه الظاهرة في كتبهم لأنها ليست ذات قيمة صرفية أو نحوية. فهذا ((برجستراسر)) يقول: ((... فتعجب كل العجب من أن النحويين والمقرئين القدماء لم يذكروا النغمة ولا الضغط أصلاً. غير أن أهل الأداء والتجويد خاصة رمزوا إلى ما يشبه النغمة، ولا يفيدنا ما قالوه في شيء، فلا نص نستند عليه في إجابة مسألة كيف كان حال العربية الفصيحة في هذا الشأن.)) (53)

وهذا الدكتور رمضان عبد التواب يقول: ((ولم يعالج أحد من القدماء شيئاً من التنغيم ولم يعرفوا كنهه. غير أننا لا نعدم عند بعضهم الإشارة إلى بعض آثاره في الكلام، للدلالة على المعاني المختلفة.)) (54)

نلاحظ من خلال هذين القولين مدى التناقض الصريح الذي وقعا فيه. فهما من جهة يتمحجان ويجزمان قطعاً بأن القدماء لم يعالجوا هذه القضية في مؤلفاتهم، ولكنهما- من جهة أخرى- لا ينفيان وجودها عند بعضهم كابن جني وبعض من أهل الأداء والتجويد.

والحسبة على نظري- أن المسألة ليست مسألة نفي أو إثبات، بقدر ما هي مسألة استقراء، وإعادة قراءة للتراث. فمن المسلم به أن لكل عصر منهجه، ومصطلحاته، ولكل باحث طريقته في تسجيل الظواهر اللغوية. فإذا كان علم اللغة الحديثة يميل إلى التخصص في كثير من الفروع اللغوية، حتى أصبح كل فرع منها علم قائم بذاته، فإن الدراسات اللغوية القديمة يغلب عليها طابع الإلمام بكل هذه الفروع، بل إن العرف الذي كان سائداً آنذاك هو أن العالم لأيون عالماً بحق إلا إذا كان ضليعاً في جميع الفروع اللغوية. يقول ابن قتيبة: ((ولست كتبنا هذه لمن لم يتعلّق من الإنسانية إلا بالاسم، ولم يتقدم من الأداة إلا بالقلم والدواة، ولكنها لمن شدا شيئاً من الإعراب، فعرف الصدر والمصدر، والحال والظرف، وشيئاً من التصاريف والأبنية، وانقلاب الباء عن الواو، والألف عن الباء، وأشبه ذلك.)) (55)

وفي هذا القول- كما نرى- إشارة صريحة إلى أن اللغوي الحقيقي هو ذلك الذي يكون على دراية بالمسائل الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية، وهي كلها فروع علم اللغة الحديث. وبعد: هل كان للغويين العرب القدماء حديث عن التنغيم؟ وإذا كان الجواب ((نعم)) فتحت أي مصطلح عالجوا هذه القضية؟

رأينا قبل قليل أن علماء العربية لا يفصلون في دراساتهم بين القضايا النحوية، والصرفية، والصوتية، وغير ذلك، ومن ثم فإن نظرة فاحصة في مختلف أبواب كتب التراث تكشف لنا عن كثير من القضايا الصوتية التي عالج بها القدماء مسائل نحوية، ومن بين هذه القضايا قضية التنغيم.

فهذا ابن جنّي مثلاً يتحدث في كتابه ((الخصائص)) عن مسوغات حذف الصفة، ويورد في ذلك حديثاً ممتعاً هذا نصه: ((وقد حذفنا الصفة ودلت الحال عليها. وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب من قولهم: سير عليه ليل، وهم يريدون: ليل طويل. وكان هذا إنما حذفنا فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها. وذلك أنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتخميم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل أو نحو ذلك. وأنت تحس هذا من نفسك إذا تأملت، وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فنقول: كان والله رجلاً فتزيد في قوة اللفظ بـ(الله) هذه الكلمة، وتتمكن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها (وعليها) أي رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك. وكذلك تقول: سألتناه فوجدناه إنساناً وتمكن الصوت بإنسان وتخممه، فتستغني بذلك عن وصفه بقولك: إنساناً سمحاً أو جواداً أو نحو ذلك.)) (56)

فهذا الحديث الممتع لابن جنّي يدل على أنه أدرك بفكره الثاقب أن التنغيم وتعبيرات الوجه التي تصاحب قول القائل تلعب دوراً دلالياً هاماً، إذ تساعد في فهم كثير من القضايا النحوية. وأعتقد أن لا أحد ينكر بأن مصطلحات: التطويح، والتطريح، والتخميم، والتعظيم، والتمطيط، كلها وسائل تنغيمية تصدر عن المتكلم، وأي واحد من هذه المصطلحات- في نظري- يمكن أن يقابل مصطلح التنغيم في علم اللغة الحديث.

ومن ذلك أيضاً ما ذهب إليه ((ابن يعيش)) وهو يتحدث عن أسلوب الندبة حيث يقول: ((أعلم

أن المسندوب مدعو ولذلك ذكر مع فصول النداء لكنه على سبيل التوقع، فأنت تدعوه وإن كنت تعلم أنه لا يستجيب، كما تدعو المستغاث به وإن بحيث لا يسمع كأن تعده حاضراً.

وأكثر ما يقع في كلام النساء لضعف احتمالهن وقلة صبرهن، ولما كان مدعواً بحيث لا يسمع أتوا في أوله (با أو وا) لمد الصوت، ولما كان يسلك في الندبة أو النوح مذهب التطريب زانوا الألف آخر للترنم)). (57)

وهنا نجد ابن يعيش يستعمل مصطلحين آخرين يقابلان مصطلح التنغيم، وهما: التطريب والترنم.

ومما ذكره السيوطي بخصوص هذه القضية كذلك قوله: ((حدث المرزباني عن إبراهيم ابن إسماعيل الكاتب قال: سأل اليزيدي الكسائي بحضرة الرشيد فقال: انظر أفي هذا الشعر عيب؟ وأنشده...))

لا يكون العبيرُ مهراً لا يكون المهرُ مهراً

فقال الكسائي قد أقوى الشاعر. فقال له اليزيدي: انظر فيه. فقال: أقوى، لابد أن ينصب المهر الثاني على أنه خبر كان. فضر اليزيدي بقنصوته الأرض وقال: أنا أبو محمد، الشعر صواب، إنما ابتداءً فقال المهر مهر)). (58)

إن، لقد ذهب اليزيدي -بفطنته- إلى أن التنغيم لعب هنا دلالة نحوية كبيرة. فالقراءة السليمة لهذا البيت تكون بتحقيق سكتة على كلمة ((لا يكون)) الثانية، مع مط قليل في الصوت، بحيث تكون القراءة كما يلي: ((لا يكون مهراً لا يكون))، ومن ثم فإن ((لا يكون)) الثانية جاءت توكيداً لفظياً لما قبلها.

هذه بعض من المقطعات التي اعتقد أنها إشارة إلى ظاهرة التنغيم، والفرق - فيما أرى - يكمن في وضع المصطلح ليس غير.



■ الهوامش:

158-157/2  
(5) نفسه: 158/2  
(6) ابن جني: المحتسب، تحقيق علي النجدي ناصف والدكتور عبد الحليم النجار والدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة 1368 هـ / 2  
55  
(7) ابن جني: المحتسب 18/2  
(8) Ullman (S: The principles of semantics. Basic Blackwel, OXFord 1957, pp 31-32

(1) ينظر الدكتور محمد أحمد أبو الفرج: مقدمة لدراسة فقه اللغة، دار النهضة العربية بيروت الطبعة الأولى 1969م، ص 132 وما بعدها.  
: A Dictionary of (Al-Khuli (M.A (2) theoretical linguistics. Librairie de Liban Beirut. First edition 1982, p209  
(3) سورة الرحمن: 66  
(4) ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت بلا تاريخ،

- الأولى 1982 ص 99-100، وينظر أيضاً  
للككتور أحمد كشك: من وظائف الصوت  
اللغوي (محاولة لفهم صرفي ولحو ودلالي)،  
مطبعة المدينة بالقاهرة الطبعة الأولى 1983  
ص 14
- (26) سورة الزلزلة: 4  
(27) ابن يحيى: شرح المفصل، عالم الكتب بيروت  
(بلا تاريخ) 30/9  
(28) السيسوطي: الأتجاه والنظائر تحقيق طه عبد  
الرؤوف سعد، القاهرة 1975، 245/3  
(29) ينظر أحمد كشك: مرجع سابق ص 15  
(30) عوض المرسي جهاوي: مرجع سابق ص 89-  
90، وشرح ابن عثيل: 17/1، وأوضح  
المسالك: 1-14  
(31) ماريو باي: أسس علم اللغة، ترجمة الدكتور  
أحمد مختار عمر، عالم الكتب بالقاهرة الطبعة  
الثانية 1983 ص 93  
(32) جان كانتينو: دروس في علم أصوات العربية،  
ترجمة الدكتور صالح القرماي سنة 1969  
ص 188  
(33) ينظر الدكتور تمام حسان مناهج البحث في  
اللغة، الطبعة الأولى 1955 ص 160  
(34) ينظر الدكتور كمال محمد بشر: علم اللغة العام:  
الأصوات، القاهرة 1970 ص 210  
(35) كارل بروكلمان: فقه اللغات السامية، ترجمة  
الدكتور رمضان عبد التواب، الرياض 1977  
ص 45  
(36) ينظر برجستراسر: مرجع سابق ص 46-47  
(37) ينظر الدكتور إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية،  
مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة 1976  
ص 46  
(38) ينظر الدكتور أحمد مختار عمر: دراسة  
الصوت اللغوي، الطبعة الأولى 1976 ص  
307  
(39) ينظر الدكتور عبد الرحمن أيوب: محاضرات  
في اللغة، مطبعة المعارف بغداد 1966 ص  
145

- : Papers in linguistics. (Firth (J.R (9)  
Oxford university press, London  
1957, pp 44-46  
(10) ابن جني: الخصائص 149/2  
(11) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد  
السلام هارون، دار الجليل بيروت، الطبعة  
الأولى 1991م 438/4-441  
(12) نفسه 485/4 وما بعدها  
(13) نفسه 106-101/5  
(14) ينظر السيسوطي: المزهري في علوم اللغة، تحقيق  
محمد أبي الفضل إبراهيم وآخرين دار التراث  
بالقاهرة الطبعة الثالثة (بلا تاريخ) 55-52/1  
(15) نفسه 53/1  
(16) الدكتور إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، مكتبة  
الأنجلو المصرية بالقاهرة الطبعة الثانية 1972  
م، ص 126  
(17) De Saussure (F): Cours de  
linguistique générale. Entreprise  
nationale des arts graphiques  
Reghaia Algérie 1991, p110  
(18) محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية،  
دار القلم بيروت 1968 ص 261  
(19) Jespersen (O): Language its nature  
, development and origin. London 1964.  
pp396-402.  
(20) إبراهيم أنيس: مرجع سابق ص 239  
(21) ج. برجستراسر: التطور النحوي للغة العربية،  
مطبعة السماح بالقاهرة 1929 ص 17  
(22) نفسه ص 33  
(23) هذا المصطلح يقابل ما يسميه النحويون  
(العوض) )  
(24) ينظر ابن هشام: أوضح المسالك دار الجيل  
بيروت الطبعة الخامسة 1979، 15/1 وينظر  
أيضاً شرح ابن عقيل دار الفكر للطباعة  
والتوزيع بيروت الطبعة السادسة عشرة  
18/1 1979  
(25) ينظر الدكتور عوض المرسي جهاوي: ظاهرة  
التلوين في اللغة العربية، مكتبة الخانجي  
بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، الطبعة

- (48) ماريو باي: مرجع سابق، ص 93
- (49) محمود السمران: مرجع سابق، ص 210
- (50) الدكتور رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الثانية 1985، ص 106
- (51) الدكتور تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1973، ص 226
- (52) ينظر كريم زكي حسام الدين: مرجع سابق، ص 189
- (53) برجستراسر: مرجع سابق، ص 46
- (54) رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم اللغة، ص 106
- (55) ابن قتيبة: أدب الكاتب، تحقيق محمد مهدي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية بالقاهرة 1355هـ، ص 12
- (56) ابن جنبي: الخصائص، 370/2-371
- (57) ابن يمش: مرجع سابق، 2-13
- (58) السيوطي: الأئسياب والسلفاء، 245/3
- الطبعة الأولى 1992، 189/5
- (41) ابن جنبي: الخصائص 123/3
- (42) نفسه 129/3-130
- (43) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى 1992، 5-189
- (44) سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، الطبعة الثانية 1983، 4/202
- (45) إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، ص 175
- (46) الدكتور محمد علي رزق الخفاجي: علم الفصاحة العربية، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثانية 1982، ص 190-191
- (47) ينظر الدكتور محمود السمران: علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، دار الفكر العربي القاهرة (بلا تاريخ) ص 210. وينظر الدكتور كريم زكي حسام الدين: أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية 1985، ص 187. وينظر محمد علي رزق الخفاجي: مرجع سابق ص 189



## أَرْضُ المِيعَادِ

### نظرة قرآنية في العهود التوراتية

د/محمد أبو زيد أبو زيد\*

#### ملخص:

اليهود بفلسطين ووطناً قومياً لهم معتمدين في ذلك على عهودهم التوراتية التي **بطلت** ظهرت على أسنة سياسي اليهود الصهيونية، ولما وجدت شبهة لمثل هذا الكلام في القرآن الكريم، عقدت هذه الدراسة المقارنة لدرم تلك الشبهات من جهة، ولتسليط الضوء على حقيقة تلك العهود التوراتية.

نجد في هذه الدراسة النصوص التوراتية والعهود المزعومة بتملك اليهود بلاد الشام وغيرها. إلا أنني أخرجت ضوابط العهود من كلام المصدرين (القرآن والتوراة)، فلم أجد هذه العهود منطبقة أو مستحقة لمن يسمى (يهود) في أيامنا.

كما عرضت لحدود هذه الأرض المزعومة من خلال التوراة والقرآن فوجدت أن الواقع ضيق هذه البقعة أقل من الادعاءات بكثير. وعند النظر فيمن تصدق عليه عهود القرآن والتوراة تبين أنها لا تصدق على يهود اليوم لأنهم ليسوا من مسلمي بني إسرائيل بل من كفار الأمم المختلفة. وتبين أن المسلم هو المؤهل لوراثة العهود بالأرض المقدسة بعد وراثة الدين، وهذا ما حصل على أرض الواقع إذ سيطر المسلمون على بلاد الشام وغيرها. كما بينت بأن هذه التوراة لا تقوم بها حجة على عهد ولا على غير ذلك، لأنها محرفة وليست هي التوراة التي أنزلها الله سبحانه على موسى.

#### مقدمة:

إن العهود التوراتية الموجودة الآن في التوراة الموجودة بين أيدي اليهود تنص على أن هناك أرضاً أعطاهها الله لبني إسرائيل أيام رسلهم. ويدعي اليهود اليوم أن هذه العهود تنطبق عليهم وأن هذه الأرض عطاء إلهي لهم يعتبر فوق القانون مهما كان نوع هذا القانون، وفوق إرادة الشعوب

\* أستاذ جامعي، كلية الآداب - جامعة نمر - اليمن.

بهما كانت هذه الشعوب حتى لو كانت صاحبة الأرض التي يطالب بها اليهود!!!...

يقول بن غوريون رئيس الوزراء اليهودي الأسبق عام 1948م، بعد أن وقف ممثلاً لليهود في الأمم المتحدة: 'وقد لا تكون فلسطين لنا عن طريق الحق السياسي أو القانوني، ولكنها حق لنا على أساس ديني فهي الأرض التي وعدنا الله وأعطانا إياها من الفرات إلى النيل، ولذلك وجب على كل يهودي أن يهاجر إلى فلسطين، وأن كل يهودي يبقى خارج إسرائيل بعد إنشائها، يعتبر مخالفاً لتعاليم التوراة، بل إن اليهودي يكره يوماً بالدين اليهودي'.(1).

والباحث في التوراة يجد "عهوداً لخمسة عشر نبياً بامتلاك فلسطين بل وأوسع منها وهو ما يسمونه بأرض الميعاد، وقد ابتدأت هذه العهود بإبراهيم عليه السلام قبل (4000) سنة تقريباً وانتهاءً بملاخي قبل (2400) سنة تقريباً، خلال أكثر من (1500) سنة(2) ومن هذه العهود:

– عهد إبراهيم: 'ولما كان أبرام ابن تسع وتسعين سنة ظهر الرب لأبرام وقال له.... فلا يدعى اسمك بعد أبرام بل يكون اسمك إبراهيم لأنني أجعلك أباً لجمهور من الأمم... وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبدياً.... وأعطي لنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكاً أبدياً... وأما إسماعيل.... أباركه وأثمره وأكثره كثيراً جداً... ولكن عهدي أقسمه مع إسحاق الذي تلده سارة في هذا الوقت في السنة الآتية... وكان إسماعيل ابنه ابن ثلاث عشرة سنة'(3).

– عهد إسحاق: 'وظهر له الرب وقال لا تنزل إلى مصر. اسكن في الأرض التي أقول لك... لأنني لك ولنسلك أعطى جميع هذه البلاد وأفي بالقسم الذي أقسمته لإبراهيم أبوك. وأكثر نسلك كسحجوم السماء.... وتتبارك في نسلك جميع أمم الأرض. من أجل أن إبراهيم سمع لقولي وحفظ ما يحفظني، أوامري وفرانضي وشرائعي. فأقام إسحاق في جرار'(4).

– عهد يعقوب: يقول موسى لإسرائيل: 'ومتى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي حلف لأبائك إبراهيم وإسحاق ويعقوب أن يعطيك... الرب إلهك تتقي وإياه تعبد وباسمه تحلف لا تسبوا وراء آلهة أخرى من آلهة الأمم التي حولكم... أعمل الصالح والحسن في عيني الرب لكي يكون لك خير وتدخل وتمتلك الأرض الجيدة التي حلف الرب لأبائك... وإن نسيت الرب إلهك وذهبت وراء آلهة أخرى وعبدتها وسجدت لها أشهد عليكم اليوم أنكم تبيدون لا محالة.... لأنكم لم تسمعوا لقول الرب إلهكم'(5).

– عهد موسى: 'وأما موسى فصعد إلى الله فداده الرب من الجبل قائلاً هكذا تقول لبيت يعقوب، وتخبر بني إسرائيل... فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب. فإن لي كل الأرض وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة... لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلاً... أكرم أباك وأملك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك. لا تقتل. لا تزني. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيء مما





قال تعالى: ﴿بَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (13). وقال: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (14).

وكذلك الإنجيل يردّ على اليهود ادعاء القرب من إبراهيم والسير على نهجه، فنجد عيسى عندما قالوا له: "أبونا هو إبراهيم. قال لهم يسوع: لو كنتم أولاد إبراهيم لكنتم تعملون أعمال إبراهيم. ولكنكم الآن تطلبون أن تقتلوني وأنا إنسان قد كلمكم الحق الذي سمعته من الله. هذا لم يعمله إبراهيم.... أنتم من أب هو إبليس" (15).

إلا أن الشiese الغريب في عهد إبراهيم أن الأصل أن يكون لإسماعيل من بعده بصفته الابن الأكبر لإبراهيم، بل كان وحيداً وقت هذا العهد وكان عمره 13 سنة ولم يكن إسحاق قد ولد بعد ولا نرى أي مسوغ لإقصاء إسماعيل (عليه السلام) غير أنه جدّ العرب وجد رسولهم محمد (صلى الله عليه وسلم) وليس من بني إسرائيل (يعقوب). وهذه عنصرية واضحة من اليهود، والتوراة شاهدة عليها إذ المطلع عليها لا يرى مذمة خلقية في سلوك إسماعيل (عليه السلام). بينما يرى من أخلاق ودين غيره من رسل بني إسرائيل ما تشبب منه الولدان وسيأتي بعضه في آخر هذا البحث.

2 - من خلال مطالعتي للعهد المدّعاة لم أجد عهداً يتعلق باليهود بلفظ (يهود)، وإنما ببني إسرائيل. وإسرائيل هو يعقوب عليه السلام وهذا أمر متفق عليه بين القرآن والتوراة؛ واليهود في أيامنا يطيّلون. بفلستين باعتبارهم بني إسرائيل، ولذلك يسمون دولتهم (إسرائيل) وهذا ادعاء يحتاج إلى برهان.

يقول البروفيسور اليهودي إسرائيلي شاحاك: "فحسب القانون الإسرائيلي يعتبر الشخص (يهودياً) إذا كانت والدته أو جدته أو جدته لأمه أو جدته لجدته، يهودية في ديانتها، أو إذا اعتنق الشخص الديانة اليهودية بطريقة ترضي السلطات الإسرائيلية، ولكن شرط ألا يكون هذا الشخص قد تحول في وقت من الأوقات، عن اليهودية، واعتنق ديانة أخرى، ففي هذه الحالة تفلح إسرائيل عن اعتباره (يهودياً). ويمثل الشرط الأول من الشروط الثلاثة التعريف التلمودي لمن هو يهودي، وهو التعريف الذي تعتمده الأرثوذكسية اليهودية... وهذه الطريقة الصحيحة تستلزم بالنسبة إلى الإناء، معاينتهن من ثلاثة حاخامات وهن عازبات في (حمام التطهير) (16). واضح من كلام إسرائيل شاحاك عدم اشتراط القانون الإسرائيلي للاعتراف بشخصية يهودية أن تكون هذه الشخصية من بني إسرائيل، وبالتالي ليس كل منجنس بالجنسية اليهودية أو الجنسية الإسرائيلية - نسبة إلى دولتهم المزعومة - يكون إسرائيلياً بالضرورة.

وإن السناظر في اليهود اليوم لا يرى لهم سحنة واحدة ولا لغة واحدة فمنهن الأشقر ومنهن الأسود ومنهن الأبيض ومنهن مستدير الرأس ومنهن طويلة وغير ذلك مما هو مهم في علم الأنساب.

والستاريخ يذكر لنا أن أمماً كثيرة اعتنقت اليهودية من غير بني إسرائيل مثل سكان اليمن زمن رئيسهم ذو نواس السذي أجبر الناس على اليهودية وشق الأخدود لمن خالفه، قال تعالى: ﴿قَتَلِ

أَصْحَابِ الْأَشْدُودِ السَّارِ ذَاتِ الْوُكُودِ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ. (17).

وكذلك "انتشرت اليهودية في الحبشة وبلاد القوقاز وأواسط أوروبا وبلاد المغرب وشعوب كثيرة في الإمبراطورية الرومانية. وفي الأندلس... إلى جانب تهود الكثير من الجند الأشوري الذين أرسلوا إلى فلسطين" (18). وقد تكلم الباحثون في أيامنا كثيراً عن قسمة اليهود الرئيسيين:

- الأشكنازيم: أي اليهود المنحدرون من أصل ألماني وأكثرهم من يهود الخزر ويمثلون 92% من يهود العالم.

- والسفارديم: وهم يهود البلاد الإسلامية قديماً، وأكثرهم طردوا من أسبانيا ويتكلمون الأسبانية في أوروبا والعربية في بلاد العرب. وحسب التقديرات المتوقعة أن نسبة بني إسرائيل فيهم لا تكاد تذكر في نسبة مئوية (19). هذا بالإضافة إلى الإبادات الكبيرة التي حصلت لبني إسرائيل في القديم على يد الملك بختنصر البابلي وطيطس الروماني وغيرهما فما من بقعة استوطنها اليهود إلا ونكل بهم أهلها لسوء معاملتهم واحتكارهم لثروات البلاد.

ولنعرف الفرق بين يهود التوراة ويهود اليوم اقرأ هذا النص من التوراة: "متى أتى بك ربك إليك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرد شعوباً كثيرة من أمامك الحثيين والجرعاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين سبع شعوب أكثر وأعظم منك... لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم، ولا تصاهرهم... بنتك لا تعطها لابنه وبنته لا تأخذها لابنك... لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض" (20).

إذا للتوراة لا تقبل بغير النقاء من بني إسرائيل فأي يهود اليوم من هذا النقاء!... وأما بالنسبة للقرآن فقد ورد لفظ (يهود) 8 مرات كلها في الذم لهم ومنها (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا) (21).

3 - وجدت أن العهد المقطوعة ذكر في نصها أنها ستضم أمماً كثيرة وشعوباً عظيمة كنجوم السماء، وقد مر معنا بعض هذا. إلا أن المتأمل في واقع اليهود يراهم فئة قليلة في العالم لا يزيدون في عددهم عن 15 مليوناً في كل العالم وأما الذين في فلسطين فنحو 5 ملايين وهذه أرقام ليست بكبيرة، بل لليهود حكم الأقليات في أماكن تواجدهم قبل أن يتجمعوا في فلسطين. وفي غيرها لا زالوا أقلية.

وبالتالي لا نصيب لهم في هذا العهد من هذا الجانب كذلك.

4 - في العهد لإسحاق ذكر أن جميع الأمم تتبارك بنسله.

وهذا خلل واضح في التوراة لأن اليهود مبعوضون من كل أمم الأرض، ولم يتبارك أحد بهم

بل لا يكاد ينجو من شرهم كل من ربطته بهم علاقة ما قريبة أو بعيدة؛ لذلك تراهم يخشون الناس وبخشاهم الناس، ومن ظهرت له صداقة لهم فإنما ذلك كما قال المتنبي:

ومن تكذ الدنيا على الحر أن يرى  
عدواً لسه ما من صداقته بُدُ

ولو استقرينا التوراة والواقع لرأينا هذا من صفاتهم:

— أما التوراة:

ففيها شكوى مريرة من إدراك اليهود لنفسيتهم الشريرة التي جلبت لهم كره الشعوب، فقد جاء في سفر إرميا: "ويل لي يا أمي لأنك ولدتي إنسان خصام، وإنسان نزاع لكل الأرض. لم أفرض ولا أفرضوني وكل واحد يلعني" (22).

وبهذا المعنى وصفوا في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كَلَّمَا أَوْفَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَالَهَا اللَّهُ وَيَسْفُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾. (23)

وأما لعنهم فقد قال تعالى: ﴿لَعْنُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (24). وواضح من هذا أن اليهود شر لكل الأرض وليسوا بركة، وفي نفس السفر يقول الرب: "لأن شمعي أحرق. إياي لم يعرفوا هم بنون جاهلون وهم غير فاهمين. هم حكماء في عمل الشر ولعمل الصالح ما يفهمون" (25).

— وأما من خلال الواقع:

فلعنة الشعوب لليهود يعرفها العالم أجمع كما يعرفها اليهود جيداً وما أكثر ما ذكرت هذا أكثر المؤلفات عن تاريخ اليهود حيث أنهم ما استقروا في بلد حيناً من الزمن إلا وبدؤوا بامتصاص دم الشعوب والسيطرة على اقتصادها ونشروا الإبادة والفجور والفساد الخلقي بكل أنواعه بين الناس حتى لا يلبث ذلك الشعب وتلك الحكومة أن تضيق ذرعاً باليهود فتتهب ممتلكاتهم وتبسط بهم قتلاً ونفياً وتشريداً وهذا ما جرى لهم زمن بختنصر عام (586ق.م)، وفي تدمير الرومان لهم عام 63 و70ق.م و135م. وزمن الرسول (ﷺ) في بني النضير وقينقاع وقرظية وخيبر.

وفي فرنسا زمن لويس التاسع عام 1341م وفي المجر 1360م و1582م وفي بلجيكا 1370م وتشيكوسلوفاكيا 1340م و1744م، وعند الإنجليز زمن الملك إدوارد الأول، وفي النمسا 1420م، وفي هولندا عام 1444م، وكذلك في إسبانيا وإيطاليا وروسيا وألمانيا، آخرها على يد هتلر من عام 1933م وحتى 1945م (26)، فقد أجمعت الشعوب على كرههم مما أورثهم عقدة نفسية من بني البشر وصار حالهم كحال زعيمهم السامري صانع العجل عندما غضب الله عليه فعاقبه بأن سلامته تكون في أن لا يمسه أحد ولا يمسه أحد. قال تعالى على لسان موسى معاقباً للسامري: ﴿قَالَ فَذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ يُخَفَّفَهُ..﴾ (27).

وقد يذهل الإنسان من كثرة ما بسط لنسب أيديهم إلى اليهود بالسوء إلا أن المسلم القارئ للقرآن

برى في هذا تصديقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأْتِيَنَّكَ رَبُّكَ رَبًّا لِنَبِيِّكَ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْفِيَاةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعَقَابِ وَإِنَّ لِنُفُورِ رَحِيمِهِ ﴿٢٨﴾ وَأَقْطَعَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَمْنًا مِنْهُمْ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ ذُوْنَ نُلُوكٍ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (28).

إذا فهذا العهد كذلك لا يستقيم لليهود لما أوضحت من الخلل فيه، وعلى كل حال، لم يملك إسحاق شيئاً من البلدان في بلاد الشام وهذا يتناقض مع عهد التوراة ويتفق مع القرآن لأن القرآن لم يذكر أي عهد لإسحاق (عليه السلام).

5 - شرطت اليهود على بني إسرائيل لأجل تمكينهم في الأرض أن يكونوا صالحين مع الله والناس.

وقد مضى عند ذكرى للعهد أن الرب قال لإسحاق إنه عاهد إبراهيم على إعطائه الأرض: "من أجل أن إبراهيم سمع لقولي وحفظ ما بحفظ لي أوامري، وفرانسي وراثتي".

وواضح من هذا أن العلة في إعطاء الأرض كانت صلاحه مع الله، وكذلك فيما ذكرت من عهد يعقوب، قول موسى: "الرب إلهك تنقي وإياه تعبد وباسمه تحلف لا تسبوا وراه آلهة الأمم حولكم... اعمل الصالح والحسن في عيني الرب لكي يكون لك خير وتمتلك الأرض الجيدة التي حلف الرب لأبائك... وإن نسبت الرب إلهك وذهبت وراء آلهة أخرى وعبدتها وسجدت لها أشهد عليكم اليوم أنكم تبعدون لا محالة... لأنكم لم تسمعوا لقول الرب إلهكم".

واضح كذلك هنا أن امتلاك الأرض مرتبط بصلاحهم وإلا فالدمار والهلاك لمن عصى.

وكذلك في عهد موسى: "فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة من بين جميع الشعوب... فإن لي الأرض... لا تتطرق باسم الرب إلهك باطلاً... أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك. لا تقتل. لا تزني...". وهذا دلالة واضحة بكثير حيث علق إقامتهم بالأرض المقدسة طالما هم يعبدون الله ويحسنون إلى خلقه.

وكذلك في عهد داود وسليمان مضى قول الرب: "إن سلكت أمامي... بسلامة قلب واستقامة... وحفظت فرائضي وأحكامي فإني أقيم كرسي ملكك على إسرائيل إلى الأبد... وإن كنتم تتقبلون أنتم وأبنائكم من وراثتي... فإني أقطع إسرائيل عن وجه الأرض التي أعطيتهم إياها...". وهذا واضح كذلك بأن التمكين في الأرض مشروط بالصلاح مع الله، ومع عباده وأن كلمة إلى الأبد الموجودة في العهد ليس المقصود بها أن الأرض لهم وإن عصوا وفسقوا وإنما المقصود بها طالما كانوا صالحين ومن جهة أخرى فإن السموال بن يحيى من أحبارهم الذين أسلموا لفت النظر إلى خطأ الترجمة، والكلمة في العبرية (عولم) وترجمته العربية ليس إلى الأبد وإنما حين من الدهر (29). وعلى كل حال فهذا النص من التوراة ونصوص كثيرة (30) واضحة في اشتراط التقوى والصلاح لتمليك الأرض.

وطلب الصلاح مع الله والناس موافق للقرآن في خطاب الله سبحانه لبني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا

مِثاقِ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ (31).

والمقصود بالناس هنا كل الناس كما هو في قول علي (عليه السلام) وأبي جعفر وعطاء بن أبي رباح (32). وأما الحسن الذين أمروا بقوله: "فمن ابن عباس أنه الأمر بلا إله إلا الله لمن لم يقلها". وعن الحسن: "لئن القول من الأدب الحسن الجميل والخلق الكريم". وعن ابن جريج: "قولوا للناس صدقاً في أمر محمد (صلى الله عليه وآله) ولا تغيروا نعته" (33). والظاهر ما قاله الشوكاني: إن هذا القول الذي أمرهم به لا يختص بسنوع معين، بل كل ما يصدق عليه أنه حسن شرعاً كان من جملة ما يصدق عليه هذا الأمر. (34).

وإن ربط التمكين في الأرض بصلاح الناس الممكن لهم مع الله والناس سنة شرعية لأن الشرائع جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والأجل والتمكين للأشرف مخالف للهدف من الرسالات والشرائع وهذه المعاني أطبقت عليها كل الشرائع السماوية والأرضية وكل العقول. وقد نصت التوراة على هذه السنة بعبارة أخرى أخصر مما ذكرت سابقاً وهي: "فاعلم أن الرب إلهك هو الله الإله الأمين الحافظ العهد والإحسان للذين يحبون وصاياه إلى ألف جيل والمجازي الذين ييغضونه بوجوههم ليهلكهم" (35). فالعلاقة تبادلية يحفظون عهده فيحفظ عهدهم. ونفس المعنى قاله الله لهم في القرآن كذلك: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا بِعِمَّتِي الَّتِي أَنْقَذْتُكُمْ مِّنْ أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ﴾ (36).

كما نجد التوراة تقطع أطماع اليهود بتملك الأرض بمجرد النسب والانتماء، ففي مزامير داود نجد قوله: "الصديقون يرثون الأرض" (37)، وهذه من أوضح العبارات. بل قال تعالى في القرآن إنه أنزل هذا المعنى على داود فقال: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (38). ومعلوم أن الزبور كتاب داود عليه السلام فقد قال تعالى: ﴿وَعِزَّتْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ (39). وفي هذه إشارة إلى أن عبارة المزامير المنسوبة إلى داود من بقايا كتاب داود (عليه السلام) والله أعلم.

وبالنسبة للقرآن فالتمكين للصالحين أمر مفروغ منه وآياته كثيرة كالأية السابقة، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (40).

وبقي أن نقول بأنه يفهم من هذه النصوص أن الصالحين وإن ورثوا الأرض فهذا لا يكون إلى الأبد بل يبقون فيها ما داموا على الشرط الذين دخلوها به وهو الصلاح، فإن ذهب الصلاح ذهبت الأرض، وبمعنى آخر أن الله يبني عباده قبل التمكين في الأرض وبعد التمكين في الأرض.

وهذا المعنى الموجود في توراتهم موجود أيضاً في القرآن وموجه كذلك لبني إسرائيل على لسان موسى: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

والعاقبة للمتقين ﴿ قالوا أؤذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون ﴾ (41). في قوله: ﴿العاقبة للمتقين﴾. فيه التمكن للصالحين بعد ابتلائهم بمرحلة الضعف. وفي قوله: ﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾. فيه ابتلاؤهم بعد التمكن بالنظر إلى أعمالهم، وفي هذا تحذير واضح من أن يفقدوا بمعاصيهم مآلهم بطاعتهم.

### عهدهم من خلال القرآن:

القرآن لا ينظر للإنسان من حيث جنسه وقوميته وإنما ينظر له من خلال عقيدته. قال تعالى: ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (42).

ولهؤلاء الأتقياء يكون التمكن في الأرض لأن في التمكن لهم بسود العدل والدين معاً ويأمن الناس على دينهم وديناهم. قال تعالى: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾ (43). ولا مانع لدينا أن يكون الصالحون من بني إسرائيل أيام كانوا مسلمين مفضلين على العالمين، كما لا مانع لدينا أن يدوم التمكن لهم في الأرض ماداموا مسلمين آمريين بالمعروف ناهين عن المنكر حافظين لحدود الله وعادلين بين عباده.

إلا أن يهود اليوم ليسوا كذلك، والقرآن لا يراهم مستحقين لشيء غير غضبه ولعنته في الدنيا والآخرة؛ وذلك لأنهم على فرض أنا عدناهم من بني إسرائيل — وهذا على أحسن أحوالهم — فيكونون من كفار بني إسرائيل وليس من مؤمنهم المستحقين لليهود المدعاة وذلك لأسباب كثيرة جداً سأكتفي ببعضها مما يهنا في هذا البحث:

أرسل الله لبني إسرائيل بعد موسى عيسى (عليه السلام) رسولاً لبني إسرائيل؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِيهِ مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (44). فكفروا به فلمنهم كما لمنهم داود من قبله. قال تعالى: ﴿لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (45). وفي الإنجيل الوضعي مثل هذا حيث يقول عيسى: ثم أرسل إلا إلى خراف بني إسرائيل الضالة (46).

ولما استمروا في جرائمهم ضد أتباع عيسى بعد أن ادعوا قتله كذباً عاقبهم سبحانه بأن سلط عليهم القائد الروماني تيطس فدمر عروشهم كما ذكرت سابقاً، ومزقهم في الأرض، كل ممزق. ثم كانوا ينتظرون الرسول القادم على أحر من الجمر فلما بعث محمد (ﷺ) ووجدوه من العرب وليس من بني إسرائيل كفروا به. قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (47). فلمنهم الله وغضب عليهم وسلط عليهم المسلمين حين أخرجوهم من جزيرة العرب.

وأما بالنسبة ليهودهم في القرآن الكريم فإننا لا نجد شيئاً يتعلق بإبراهيم وإسحاق وإسماعيل

وبعقوب وذريته إلا ما كان من أمر بني إسرائيل زمن موسى (عليه السلام)، حيث كان فرعون يضطهدهم إلى جانب كفره بالله، وهكذا يكون قد جمع بين الكفر والظلم فاستحق ملكه الزوال من الأرض وهذه سنة كونية، قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ (48).

فبين سبحانه أن استحقالها للزوال بسبب أنها كافرة أصلاً، وضمت إلى ذلك الفسق في البلاد. وقد أخبر سبحانه أن فرعون استحق الزوال، بينما سيتأهل بنو إسرائيل للتمكين، بسبب اجتماع الاستضعاف والظلم الواقع عليهم مع كونهم أتباع موسى فقال: ﴿وَتَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلُهم الْوَارِثِينَ. وَتَمَكَّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنَرَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (49).

والأرض الأولى المذكورة هنا هي مصر بلا خلاف لأنهم كانوا مستضعفين هناك. وقد أوردتهم الله إياها بعد مقتل فرعون. وأما الأرض الثانية المذكورة في الآية الكريمة فقد قال الطبري والقرطبي: إنها أرض مصر والشام (50). وذلك لأن التمكن الأكبر إنما كان في الشام وهي التي استقروا بها. ولما كانت إرادة الله هذه أخبر موسى قومه بالصبر وبشرهم بهذا التمكن. قال تعالى: ﴿قَالَ مُوسَى اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. قَالُوا أَوْزِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْبِسَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عِنْدِي رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (51). والمفسرون على أن المقصود بالأرض التي يستخلفهم الله فيها: أرض مصر (52).

هذا ما قاله المفسرون ولم يُذكر تفسير هذه الآيات في السنة المطهرة وإن كنا نظن أن الصحابة سمعوا شيئاً من رسول الله (ﷺ) ولكن ليس على سبيل الجزم لوجود شبهة تسرب الإسرائيليات في مثل هذه المواطن التي تعرضت لها التوراة بالتفصيل كما أننا لم نجد في القرآن والسنة حدود الأرض التي ورثها في مصر على وجه التفصيل، ولا كم بقوا من الزمن فيها، بل الظاهر أن موسى لم يرجع إلى مصر بعد غرق فرعون وجنوده وذكر القرآن بعد ذلك أن موسى ذهب إلى لقاء ربه وأخذ الألواح وترك قومه فأشركوا بالله. قال تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأْتَمَمْنَا بِعَشْرِ فِئْتِمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (53). ثم قال: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خَلْقِهِمْ عَجَلًا حِجْدًا لَهُ خَوَارِ أَمَّ يَسُرُوا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْتَدِيهم سَبِيلًا اتَّخَذُوا وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ (54). ثم أمرهم بدخول الأرض المقدسة - كما سيأتي قريباً - فاتحين فأبوا فضرب الله عليهم التيه أربعين سنة. قال تعالى: ﴿قَالَ فَايْتِهَا مُحْرَمَةً عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتَيَهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسُ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (55). ومات موسى (عليه السلام) في التيه في الصحراء. إذا في زمن موسى على الأقل لم يحكم بنو إسرائيل مصر. ولم يخبرنا القرآن من الذي حكمها بعده ولا زمنه ولا حدود حكمه بالتفصيل. ويبدو لي أن ذلك في حال وجوده كان فترة بسيطة من الزمن لسببين:

- 1 - لكثرة كفر اليهود وسرعة نفلتهم من الديانات وكان الله يعاجلهم بالعقوبة المدمرة التي تسلبهم كل عز كما هو حالهم في بلاد الشام إن لم يكن أشد.
- 2 - عدم وجود آثار أو نقوش إلى هذه اللحظة تشير إلى ذلك. والله أعلم.

والآية التي تدل على أن موسى طلب من قومه دخول الأرض المقدسة فاتحين بعد نجاتهم من فرعون مصر وأن تلك البقعة قد كتبها الله لهم هي: **(يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ وَلَا تَمُوتُوا عَلَيْهَا أُنْبَارَكُمْ فَنُنْقَلِبُوهَا خَاسِرِينَ. قَالُوا يَا مُوسَى إِن فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنهَا فَإِنَّا ذَاهِلُونَ)** (56).

والأرض المقدسة هنا قيل: هي "الطور وما حوله. ورجح ابن كثير أنها بيت المقدس" (57). وبهذا قال الزمخشري (58). وروى القرطبي والشوكاني عن قتادة: أنها الشام. وعن مجاهد: الطور وما حوله. وقال الزجاج: دمشق وفلسطين وبعض الأردن (59). وهو قول الفراء كذلك. وقال الكلبي: الأرض المقدسة: الشام، منه، وبيت المقدس من ذلك أيضاً" (60).

وقد ذكر الطبري الخلاف في الأرض المقدسة ثم قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، أن يقال: هي (الأرض المقدسة) كما قال نبي الله موسى (عليه السلام) لأن القول في ذلك بأنها أرض دون أرض، لا تدرك حقيقة صحته إلا بالخبر ولا خبر بذلك يجوز قطع الشهادة به، غير أنها لن تخرج من أن تكون من الأرض التي ما بين الفرات وعريش مصر لإجماع جميع أهل التأويل والسير والعلماء بالأخبار على ذلك. (61). وواضح من قول الطبري أنه وسع المنطقة حتى شملت كل الأقوال السابقة، ولكن يفهم أيضاً من قول الطبري والأقوال الأخرى أن الأرض لم تكن جميع بلاد الشام، كما أن مصر لم تكن من تلك الأرض لأن خطاب موسى لقومه كان بعد خروجه من مصر متجهاً إلى بلاد الشام.

ومعنى قوله: **(كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ)**: قال الزمخشري والشوكاني: قسمها لكم وسماها (62). وقال القرطبي: دخولها وسكانها (63). والقرطبي في رأيه كان دقيقاً جداً وملتزماً جانب السلامة لأنه حاول أن يفسر القرآن بالقرآن. ففي هذه الآية وآيات أخرى خاطبها سبحانه بلفظ: **(ادْخُلُوا)** ولفظ: **(اسْكُنُوا)**، كما سيأتي قريباً. والجمع بين القولين أن الله قسم لهم الأرض وسماها لهم ثم فرض عليهم دخولها وسكنها. وأريد أن أسجل من خلال هذه الآية الكريمة ملاحظتين:

- 1 - إن أمر الله لهم بدخول الأرض المقدسة لا يعني أنهم سيطروا عليها بتمامها لأن السيطرة على تمام الأرض معنى زائد على مجرد الدخول فيها كما هو معلوم بدهامة.
  - 2 - كون الله سبحانه كتب لهم هذه الأرض كذلك لا يعني أنها قد صارت بتمامها ملكاً لهم، لأنه كما هو واضح من الآيات الكريمة أن الله سبحانه كتبها لهم على أن يأخذوها عنوة من الجبارين الذين يسكنونها، وقد أبدى بنو إسرائيل جبناً شديداً تجاه ذلك عوقبوا عليه بالتيه (40) سنة.
- قال تعالى: **(قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَلَا ذَنْبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَخَاتِلْنَا إِنَّا هَاهُنَا**



قَاعِدُونَ... قَالَ فَبِتُّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ﴿64﴾. إذا ملك بنو إسرائيل من الأرض التي كتبها الله لهم على قدر جهادهم وطاعتهم وما كان عندهم من ذلك إلا قليل.

كما أنني أجد في آية أخرى نوعاً من التعريف بالأرض المقدسة هنا وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ لَبَّيْنَا الْقَوْمَ الْأَسْفَلَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنِّ وَالسَّلْوى كُلَّوَا مِنْ طَيِّبَاتٍ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿65﴾ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ (65) فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خُطَايَكُمْ وَسْتَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (66).

والقرية هنا - والله أعلم - هي الأرض المقدسة في الآية السابقة. والذي جعلني أفسر تلك الآية بهذه الآية:

1 - إن كلتا الآيتين قبل دخول الأرض المقدسة أو القرية.

2 - الأمر بالدخول في كلتا الآيتين.

3 - الآية التي فيها ذكر الأرض المقدسة كانت قبل التيه مباشرة كما هو واضح من الآيات التي ذكرت بعدها. والآية فيها دخول القرية بعد التيه مباشرة، كما هو في الآية التي قبلها لأن تظليل الغمام والمن والسلوى كل هذا كان في التيه.

إذا ما بين الآيتين 40 سنة تيه تم بعدها تجديد الدعوى إلى جهاد الجبارين ودخول الأرض المقدسة التي سميت بعد ذلك بالـ(القرية)، وتم دخول تلك الأرض بعد الآية الثانية التي ذكرتها بلفظ (قرية) وليس بعد الآية الأولى التي ذكرتها بلفظ (الأرض المقدسة). والدليل على ذلك الآية التالية للآية التي ذكرت فيها (القرية) وهي قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (67).

إذا تسمَّ الدخول ولكن مع تحريف كلام الله الذي قاله لهم وقد بينت السنة النبوية هذا التحريف، عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ) قال: "قيل لبني إسرائيل: ادخلوا الباب سجداً، وقولوا حطة، فبدلوا، فدخلوا يزحفون على أستاهم، وقالوا: حبة في شعرة" (68).

وطالما أن القوم فسقوا على أبواب الأرض المقدسة وبدأ عذاب الله يلاحقهم إذا لم يتوسعوا كثيراً على الأكل في الفترة الزمنية التي دخلوا بها الأرض. والذي أريد أن أصل إليه من وراء هذا أن الأرض المقدسة التي كتبها الله لهم وأمرهم بدخولها ليست كل بلاد الشام بل ولا كل فلسطين وإنما هي قرية من قرى فلسطين لأن معنى (قرية) في الآية السابقة بيت المقدس "عند جمهور المفسرين" (69). والدليل كذلك أن الله أمرهم بقوله (حطة) وأحد أبواب بيت المقدس يسمى (باب حطة) إلى يومنا هذا.

وبعكر على هذا الكلام آيتان:

- الأولى: قوله تعالى بعد أن ذكر إغراق فرعون وجنده:

﴿وَأَوْزَنَّا الْقِسْمَ الَّذِينَ كَانُوا يَسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَفْرُسُونَ﴾ (70).

قال القرطبي في تفسير: ﴿مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا﴾: الظاهر أنهم ورثوا أرض القبط والأرض هي أرض الشام ومصر (71). وقال الزمخشري: أرض مصر والشام، ملكها بنو إسرائيل بعد الفراعنة والممالقة (72). وإزالة ما يوهم التعارض أقول:

1 - هناك فرق كبير بين الآيتين: السابقة التي كتب الله لهم فيها الأرض المقدسة وهذه الآية. فبتلك كانت بلفظ: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ وهذه بلفظ: ﴿أَوْزَنَّا﴾. وفرق كبير بين اللفظين ودلالتهما، فانه ربط وراثتهم الأرض هنا بصبرهم فقال: ﴿بِمَا صَبَرُوا﴾ مكافأة لهم، بينما ربط الأرض التي كتبها لهم بجهادهم للجبارين وأخذها عنوة، ومعلوم أن جهاد بني إسرائيل إنما كان لدخول الأرض المقدسة التي فسرها بالقربة. أي بيت المقدس. وهكذا نكون قد جمعنا بين الآيتين.

2 - وهناك فرق آخر وهو أن الإنسان لو ورث أرضاً شاسعة ليس بالضرورة أن يسكن في جميعها بل قد يسكن في جزء منها. كما هو في هذه الآية. بينما لا يستطيع هذا الإنسان أن يسكن خارج الأرض التي أمر بالسكن فيها والإقامة بها كما هو في الأرض المقدسة. إذ هذه الأرض ليس بالضرورة أن تكون تلك الأرض، بل هي جزء منها صغير.

3 - مجرد الوراثة لا يعني التمكين فيها لفترة طويلة فقد يذهب الميراث بأسرع مما جاء، ولذلك المعروف أن بني إسرائيل سكنوا الشام وليس مصر. ولعل هذا ما جعل الطبري وابن تيمية يرجحان أن المقصود بمشارق الأرض ومغاربها هنا أرض الشام. ولأن الآية هنا وصفت الأرض بأن الله بارك فيها (73). فقال: ﴿بَارَكْنَا فِيهَا﴾ وسبق أن بينت في بداية هذا البحث أنها الشام. وإطلاق ابن تيمية والطبري بلفظ (الشام) ليس بالضرورة أن يعني كل الشام بحدودها المعروفة بل الأكسب للصواب أنهما أطلقا العام وأرادا بعضه، فيكون المراد بعض الشام وهذا أقرب للواقع وللجمع بين الآيات.

الآية الثانية: قال تعالى مخاطباً بني إسرائيل بعد عرق فرعون: ﴿وَقُلْنَا مَنْ بَعْدَهُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾ (74). قال الطبري في تفسير الأرض هنا: أرض الشام (75). وقال القرطبي: الشام ومصر (76). وقال الزمخشري والرازي والشوكاني: مصر (77). وقال البيضاوي: مصر، أو كل أرض (78). وإزالة ما يوهم التعارض أقول:

1 - الآية هنا تأمر بسكنى الأرض. والآية التي فيها: (الأرض المقدسة) قال: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ ووضح الفرق بين المعنيين فليس بالضرورة أن كل أرض يسكنها الإنسان تكون قد كتبت له من جهة الله سبحانه كما هو في الأرض المقدسة. والذي يؤيد هذا أن الأرض التي كتبت لهم وصفت بأنها مقدسة ومعلوم أنها الشام وليست مصر. كما أن سكنى الأرض لا تعني بالضرورة كل الأرض، ولا حكم تلك الأرض، ولا عدم المشاركة في سكنها من

جهة غيرهم.

2 - أرجح أن المقصود بالأرض ما قاله الطبري: أرض الشام. على معنى بعضها لا كلها، ويساعدني على هذا الترجيح قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَفَرًا لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿79﴾ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾ (79). والقربة هنا بيت المقدس (80). وهنا توجد عدة ملاحظات:

أ - كلتا الأيتين طلب من بني إسرائيل سكنى الأرض.

ب - كلتا الأيتين بعد غرق فرعون أما الأولى فواضح من نصها حيث قال: ﴿مَنْ بَعْدَهُ﴾ وأما هذه الآية فواضح من دخولها القربة على غير الهيئة التي أمروا بها - كما بينت هذا قبل قليل - ومعلوم أن دخول القربة كان بعد غرق فرعون وبعد موسى (عليه السلام) بل وبعد النبي.

ج - قبل قليل فسرت الآية التي أمروا فيها بدخول القربة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ...﴾. وأن يقولوا حطة وأن يدخلوا الباب سجداً، فسرت القربة بأنها بيت المقدس. وهذه الآية نفسها ولكن بدل الدخول قال السكنى لأنه أمرهم بالدخول لأجل الاستقرار والسكن فيها ليس لمجرد الدخول.

د - ولقيت: بعض الشام لا كلها لأن الله سبحانه قال في هذه الآية: ﴿اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ وبلاد الشام لا يقال لها قربة، وإنما هي قرى كثيرة هكذا وصفت في القرآن في قوله تعالى في قوم سبأ: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قَرْيًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا سِيرًا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ (81).

وفي تفسير القرى التي بارك الله فيها قال القرطبي: الشام (82). ورواه الطبري عن مجاهد وقتادة وابن جريح (83). ورواه ابن كثير أيضاً عن الحسن وسعيد بن جبير ومالك والضحاك والسري وابن زيد وغيرهم (84). إذ الشام قرى وليست قرية واحدة وبالتالي أمر بنو إسرائيل بسكنى جزء من الأرض المقدسة أو المباركة وليس كلها. ويدفعني إلى هذا القول عدم وجود نص شرعي يحدد حدود الأرض المقصودة واسمها صراحة. وكذلك عدم ثبوت ملكية بني إسرائيل لأرض مصر والشام بتمامهما ولفترة معتبرة من خلال الآثار والنقوش ومسألة كهذه لا نص فيها على وجه الدقة للآثار والنقوش فيها نصيب الأسد. وقد قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (85). وهم من أهل الذكر في هذا المقام.

وبعد محاولة معرفة الأرض التي كتبها الله لبني إسرائيل من خلال الآيات نعيد النظر في نفس الآيات لمعرفة الضوابط والقيود التي مكن لبني إسرائيل في الأرض من أجلها، وقد وجدت فيها الضوابط الآتية:

– وقوع الظلم على بني إسرائيل بسبب استضعافهم في أرض مصر. وهذا واضح في آية القصص (5). وفيها: «...عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ...». وفي آية الأعراف (137). وفيها: «... الَّذِينَ كَانُوا يَسْتَضَعُونَ...». فقد كان بنو إسرائيل مسلمين يظلمهم فرعون الكافر. ومعلوم أن حال اليهود اليوم على العكس من ذلك؛ إذ أنهم كافرون يظلمون المسلمين في بلادهم، فهم يقومون في فلسطين بدور فرعون في مصر وظلمه. ويستضعفون المسلمين الفلسطينيين. وعند تطبيق الآيات سيكون التمكين للفلسطينيين المسلمين المستضعفين.

– اشترطت الآيات لتمكين بني إسرائيل في الأرض أن يكونوا من المتقين الصالحين، وهذا واضح في آية القصص (5). وفيها: «... وَتَجْعَلُهُمْ أُيْمَةً...». والائمة هم قادة الخير ودعاته (86). في البلاد والعباد فيكونون من عباد الله المسلمين لا من معانديه الكافرين. وهذا شرط في عهد الله لإبراهيم (عليه السلام)، قال تعالى: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (87). وقد أتضح من هذه الآية أن ذرية إبراهيم (عليه السلام) منها الصالح وهو الذي يمكن الله له في الأرض، والدين ومنها الظالم وهذا لا عهد له من الله ولا تأييد.

– في آية الأعراف (128) قال: «... وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ...». وقد وضحت آيات المائدة التي أمرتهم بدخول الأرض المقدسة أنها أمرتهم بذلك عندما كانوا مؤمنين فقال في الآية (23): «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». ولما تخلفوا عن الجهاد وعصوا رسلهم وثبت فسقهم ممنوا من الأرض المقدسة، بل وضرب عليهم النية في الأرض 40 سنة، كما سبق ذكره.

ومن هنا نستطيع أن نفهم مخاطبة الله لهم في هذه الآيات بلفظ (بني إسرائيل) انه لم يكن المقصود منه النسب إلى إسرائيل (يعقوب) وإنما المقصود به المسلمون دون أي اعتبار آخر للجنس وإنما قال بني إسرائيل لأنهم في ذلك الوقت كان المسلمون منهم باعتبار الرسالة فيهم.

وتسمية ديانتهم باليهودية مبتدع لا اعتبار له والحق في قوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (88). «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (89). ولأجل الإسلام كان الله معهم في تلك الأيام ضد سكان فلسطين الوثنيين الذين قال فيهم: «سَآوِرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ» (90). وقد سبق ذكرى لهذا المعنى.

– بين سبحانه وتعالى في آية الأعراف (129) لزوم استمرار مسلمي إسرائيل على التقوى وأن دخولهم الأرض المقدسة امتحان جديد لهم في عهد قوتهم بعد أن امتحنهم في عهد ضعفهم فقال: «فَتَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ». وهذا يعني أنهم إن تغيروا مع الله يغير حالهم وهذه سنة إلهية حيث قال: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغْتَبَرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (91). وحال اليهود من الفسق والجور والكر لا يخفى على العالم وبكفي ما ذكرته عنهم ثوراتهم، وقد مضى شيء من هذا وسيأتي المزيد.

وقد حذرهم القرآن من ضياع عهودهم كلها عند الله إن لم يكونوا أتقياء ومؤمنين برسوله

محمد(ﷺ) فقال: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴿٩٢﴾ وَأَمْسِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ (92). ثم أخبرنا سبحانه أنهم لم يبالوا بتحذيره واشتروا آياته ثمنًا قليلًا وكفروا بمحمد(ﷺ) فقال: ﴿بَلَسْتُمْ أَشْتَرُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَهَاتُوا بِغَضَبِي عَلَىٰ الْكَافِرِينَ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (93). وبالتالي خسر اليهود عهودهم وعزتهم وتمكينهم ونجاتهم وأمنهم فلجؤوا إلى الناس ليعوضوهم ما خسروه عندالله، وهامم يبحثون عن الأمن صباح مساء ولن يجدوه بغير الإسلام.

ومن خلال عرض العهود السابقة ومناقشتها في القرآن والتوراة أخلص إلى نتيجة مهمة وهي الاتساق بين المصدرين على أن الأرض المقدسة قد كتبت للمؤمنين المصدقين بالرسول الطائعين لهم والذين كانوا في ذلك الزمان من آمن من بني إسرائيل وأن هذا التمكين يدوم مع دوام الإيمان والعدل ويزول بزوالهما.

### حدود أرض العهود (أرض الميعاد)؛

يفرق اليهود بين ما يسمى بـ(أرض إسرائيل) ودولة (إسرائيل المعاصرة)، فأرض إسرائيل تذكر التوراة حدوداً تفصيلية كبيرة لها تتجاوز حدود فلسطين، ففي سفر التثنية: "الرب إلهنا كلمنا... تحولوا وارتحلوا وادخلوا جبل الأموريين وكل ما يليه من العربة والجبل والسهل والجنوب وساحل البحر أرض الكنعانيين ولبنان إلى النهر الكبير نهر الفرات... ادخلوا وتملكوا الأرض التي أقسم الرب لأبائكم" (94). وفي سفر التكوين: "في ذلك اليوم قطع الرب مع أبرام ميثاقاً قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات... (95).

وكذلك في التوراة أن الرب كلم يشوع قائلاً: "فالآن قم اعبر هذا الأردن أنت وكل هذا الشعب إلى الأرض التي أنا معطيها لهم أبي لبني إسرائيل. كل موضع تدوسه بطون أقدامهم لكم أعطيها كما كلمت موسى. من البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات جميع أرض الحثيين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تخمكم" (96). وهناك تفصيل أكبر في سفر العدد: 12-1/34.

وهذه العهود التي تعطيهم كل هذه الأراضي الشاسعة تصطدم مع ما يسمى الآن بدولة إسرائيل لأنه ليس منها شيء خارج حدود فلسطين بل وفي جزء من فلسطين وهذا يقودنا إلى التفرقة بين ما يسمى بـ(أرض دولة إسرائيل)، و(أرض إسرائيل) أو (أرض الميعاد). فما يسمى بدولة إسرائيل هو هدف مرحلي عند اليهود يتناسب مع الظروف الراهنة للعالم وبالذات ما هو داخل فلسطين وما حولها من الدول. وبعبارة أخرى هذه الدول الآن تعتبر خطوة تكتيكية ونواة (أرض إسرائيل) أو (أرض الميعاد) وهي المذكورة في عهودهم التوراتية، وقد سبق أن ذكرت في تصريحات زعمانهم في هذا المعنى وأضيف هنا ما قاله إسرائيل شاحاك: "ويجري التداول اليوم بعدد من الصيغ المتباينة لحدود أرض إسرائيل التوراتية التي تفسرها مراجع حاخامية كحدود تعود إلى الوضع المثالي، للدولة

اليهودية. والصيغة الأبعد أثراً تشتمل ضمن هذه الحدود: كامل سيناء، وجزءاً من شمال مصر، وحتى ضواحي القاهرة في الجنوب، وكامل الأردن وجزءاً كبيراً من العربية السعودية، وكامل الكويت وجزءاً من تركيا (حتى بحيرة فان) في الشمال، وقبرص في الغرب" (97).

وهذا ما يفسره العلم الذي وضعوه لدولتهم حيث لون الأعلى والأسفل بالأزرق رمزاً للنهري الفرات والليل ووضع في وسطه نجمة داود السداسية رمزاً إلى دولة داود وسليمان.

بل إننا نرى أنهم يطمعون بأكثر من هذا وهو كل أرض داستها أقدامهم وهذا هو ما ذكرته قبل قليل في سفر يشوع: "كل موضع تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته....". وفي ضوء هذا قال ابن عوربون أول رئيس وزراء لدولة اليهود: "حدود دولتنا حيث تصل أقدام جيشنا" (98).

وقال هرتزل للمستشار الألماني (هونكر) حين سأله عن الأرض التي يريد: "سنطلب ما نحتاجه وتزداد المساحة المطلوبة مع ازدياد السكان" (99).

أما بالنسبة للقرآن فكما ذكرت سابقاً لم يذكر حدوداً تفصيلية للأرض التي كتبها الله للمسلمين من بني إسرائيل إلا أن إجماع العلماء على أنها ضمن حدود بلاد الشام، ورجحت أنها لا تعدو عن كونها قرية بيت المقدس، ثم بعد ذلك توسع القوم من خلال حروب قاموا بها حول تلك القرية. هذا غير ما ورتوه من أرض مصر وهذا كان بسبب ظلم فرعون لهم وصلحهم في ذلك الوقت وليس من الأرض التي قال الله إنه قد كتبها لهم كما بينت سابقاً.

وعندما نظرنا في كتب التاريخ لم نجد ما قالته التوراة عن دولتهم الواسعة ولم نجد دولتهم تجاوزت حدود فلسطين بل لم يكتل لهم حكم فلسطين كاملة وبقي أهلها الأصليون يشاركونهم السكنى فيها (100). كما أنه لا يوجد في الوثائق الأثورية أي أثر لفترة داود وسليمان التي يعتد بها اليهود وأكثر ما ذكرت هذه الوثائق أن هناك دولتان لبنى إسرائيل في أجزاء من فلسطين. إلى جوار دول أخرى لغيرهم فيها، وكذلك النصوص المصرية لا ذكر فيها لداود وسليمان ودولتهما وإنما ذكرت بعد داود وسليمان وجود دولتين إسرائيليتين فيها وأن غير الكنعانيين (السكان الأصليين) في فلسطين شاركهم كذلك بعض شعوب البحر مثل البلس وغيرهم فاستقروا على الشاطئ ضمن كيانات سياسية خاصة بهم (101). والتفتقيات السورية لم تذكر أي أثر لليهود أو لبنى إسرائيل في سورية. وليس فيها أثر لوجود سياسي في دمشق وجنوبها سوى ما تدعيه المصادر التوراتية (102). وهذا ما يعيدنا إلى التصور القرآني من أن دولتهم لم تكن بذلك الاتساع ولا بذلك الاستقرار والثبات.

### على من تصدق عهود التوراة والقرآن:

طالما ثبت لدينا عقلاً ونقلاً أن الصلاح مع الله والناس شرط للتمكين الشرعي في الأرض المقدسة. فمن منا يكون الأجدر بهذا التمكين؟ وللإجابة على هذا السؤال لا بد من الرجوع إلى مواصفات اليهود في التوراة أولاً. وقد ذكرت سابقاً شيئاً عن قبيح صفاتهم وأضيف هنا ما ذكرته التوراة من أن النبي يعقوب (إسرائيل) لم يعبد الله فلعله: "وأنت لم تدعي يا يعقوب حتى تتعب من

أجلى يا إسرائيل... لقد استخدمتني بخطاياك وأتعبتني بإيمانك.... فدنست رؤساء القدس ودفعت يعقوب إلى اللعن وإسرائيل إلى الشتائم" (103).

وكذلك موسى وهارون لم يكونا مؤمنين فحرمهما الله من الأرض المقدسة: "قال الرب لموسى وهارون من أجل أنكما لم تؤمنا بي حتى تقدماني أمام أعين بني إسرائيل لذلك لا تدخلان هذه الجماعة إلى الأرض التي أعطيتهم إياها" (104). وفي التوراة يعقوب يصارع ربه ويغلبه وينتزع منه المباركة بالقوة (105). وداود يزني بامرأة أحد قادة جنده (أوريا الحثي) (106). وسليمان رجل جنس وعشق يتغزل بحبيبته ابتداءً من شعرها وخذها ونحرها إلى ثدييها وبطنها وسرتها وهي كذلك تتغزل بكل هذا منه (107). والأعرب من هذا أن الإله نفسه يأمر رسوله هوشع بالزنى فيقول له: "أول ما كلم الرب هوشع قال الرب لهوشع اذهب خذ لنفسك امرأة زنى وأولاد زنى لأن الأرض قد زنت زنى تاركة الرب. فذهب وأخذ جומר بنت دبلان فحبلت وولدت له ابناً...." (108). ولوط يزني بابنتيه (109). وبالجملة كان هذا حال أنبياء بني إسرائيل وعلمائهم كما تقول التوراة: "ولكن هؤلاء أيضاً ضلوا بالخمير وتاهوا بالمسكر. الكاهن والنبى ترنحا بالمسكر ابتلعتهما الخمر تاهتا من السكر ضلوا في الرؤيا قلقا في القضاء. فإن جميع الموائد امتلأت قيناً وقذراً. ليس مكان لمن يعلم معرفة ومن يفهم تعليماً...." (110).

وإذا كان الرسل كفرة وزناة وسكرة فلمن تكون العهود بالأرض المقدسة وما حال ذلك الشعب الذي هو حال رسله وعلمائه بل وإلهه كما يصورونه!!!

ونحو هذا نجد في الإنجيل في مخاطبة المسيح لبني إسرائيل لما وجده فيهم من الصد عن سبيل الله وتقديسهم لذهب الهيكل وليس للهيكل وأنهم أبناء قنلة الأنبياء وأنهم كالحيات وأولاد الأفاعي. فيقول: "ويل لكم أيها الكتبة الفريسيون المراؤون لأنكم تغلقون ملكوت السماوات قدام الناس.... وتأكلون بيوت الأرمال.... ويل لكم أيها القادة العميان القائنون من حلف بالهيكل فليس بشيء. ولكن من حلف بذهب الهيكل يلتزم.... ويل لكم أيها الكتبة الفريسيون المراؤون لأنكم تنقون خارج الكأس والصحفة وهما من الداخل ملوآن اختطافاً ودعارة... فأنتم تشهدون على أنفسكم أنكم أبناء قنلة الأنبياء.... أيها الحيات أولاد الأفاعي كيف تهربون من دينونة جهنم. لذلك ها أنا أرسل إليكم أنبياء وحكماء وكتبة فمنهم تقتلون وتصلبون ومنهم تجلدون.... يا أورشليم يا أورشليم يا قاتلة الأنبياء وراجمة المرسلين" (111).

ونحو هذا وصفهم القرآن، حاشا الرسل فإنهم مكرمون برينون مما قاله كفرة بني إسرائيل في توراتهم. قال تعالى في بني إسرائيل: «..... وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباهوا بغضب من الله ذلك بأنهم كذبوا بكلمات آل الله وقتلوا النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون» (112). وعن علمائهم يقول تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله...» (113). «واتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله...» (114). وقال: «لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن

مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ (115).

فهذا إجماع الكتب ومر معنا إجماع الشعوب على خبثهم وسوء طويتهم. أبعد هذا يكون اليهود شعب الله المختار والمقدس الذي كتب الله له الأرض!!!.

إن أمة الإسلام هي التي تستحق المهود فهي الأمة الكثيرة التي وصفت بأنها كنجوم السماء ومن نسل إبراهيم (عليه السلام) من جهة إسماعيل (عليه السلام) وهي التي تباركت بها الأمم وشعت الهداية منها حتى أضاعت وجه المعمورة وهي التي حكمت بلاد الشام حقيقة وملأتها عدلاً ونوراً وطهرتها من عبادة غير الله.

ومن جهة أخرى فإن كل المهود التي يتحدث بها اليهود إنما أخذوها من التوراة اليوم وهذه التوراة ثابت تحريفها ولا يستطيع بشر أن يثبت أن الله سبحانه قال ولو سطرأ مما فيها. وقد ألف في إثبات التحريف فيها كتب كثيرة وسأكتفي هنا بمثال واحد على هذا التحريف. ففي سفر التثنية من توراة موسى نجد: "فمات هناك موسى عبد الرب في أرض مؤاب... ودفنه في الجواء في أرض مؤاب... ولا يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم. وكان موسى ابن مائة وعشرين سنة حين مات... فسبى بنو إسرائيل موسى... ولم يقم بعد نبي في إسرائيل مثل موسى الذي عرفه الرب وجهاً لوجه" (116). فهل يعقل أن يكون هذا الكلام في التوراة التي نزلت على موسى وهو حي؟ فإذا كان موسى قد مات، فعلى من نزل هذا الكلام من بعده؟ وكيف دخل في توراة موسى؟...!

### ■ الهوامش والمراجع: من تحقيق كاسيتور علوم ربي

- |  |  |
|--|--|
| (9) - الرد (31).   | (1) - صايد توفيق الهاشمي - العقيدة اليهودية في فلسطين ونقدها - ط1 - دار اقرأ - اليمين (1412هـ/1992م) ص22.          |
| (10) - إبراهيم (47).   | (2) - صايد توفيق الهاشمي - انظر الوسيط في علم الأديان - ج1 - ط1 - دار الفكر المعاصر - صلحاء (1419هـ/1998م) - ص303. |
| (11) - الأنبياء (71).  | (3) - الكتاب المقدس - مطبعة الشرق الأوسط للكتاب المقدس - التوراة - التكوين 1/17 - 26.                              |
| (12) - ابن جرير الطبري - جامع البيان ج17 - دار الفكر في لبنان - (1405هـ/1984م) - ص47.                                      | (4) - التوراة - التكوين 6-2/26.  |
| (13) - آل عمران (65).  | (5) - التوراة - تثنية 18-10/6، 18-18/8.  |
| (14) - آل عمران (67).  | (6) - التوراة - سفر الخروج 6-3/19، 6-7/20، 17-7/20.  |
| (15) - الإنجيل - يوحنا 38/8-44.  | (7) - التوراة - الملوك الأول 8-4/9.  |
| (16) - إسرائيل شاحك - الديانة اليهودية وتاريخ اليهود - ترجمة رضا سلمان - ط4 - شركة المطبوعات للتوزيع والنشر - 1997م - ص22. | (8) - انظر: التوراة - التكوين 16-1/23.   |
| (17) - البروج (4-7).   |  |



- 28-15/28.
- (31) - البقرة (83).
- (32) - تفسير الطبري 392/1. والشوكاني - فتح القدير - ج1 - ط1 - دار الفؤساء - المنصورة (1415هـ/1992م) ص173.
- (33) - تفسير الطبري 392/1. والقرطبي - الجامع لأحكام القرآن - ج2 - مكتبة الغزالي - دمشق - ص16.
- (34) - فتح القدير للشوكاني 172/1.
- (35) - للتوراة - التثنية 9/7-11.
- (36) - البقرة (40).
- (37) - للتوراة - مزامير (37-29).
- (38) - الأنبياء (105).
- (39) - للنساء (163).
- (40) - النور (55).
- (41) - الأعراف (128-129).
- (42) - الحجرات (13).
- (43) - الأنبياء (105).
- (44) - الصف (6).
- (45) - المائدة (78).
- (46) - الإنجيل - متى - 24/15.
- (47) - البقرة (89).
- (48) - الإسراء (16).
- (49) - القصص (5-6).
- (50) - تفسير الطبري 29-28/20. وتفسير القرطبي 249/13.
- (51) - الأعراف (128-129).
- (52) - راجع: تفسير الطبري 28/9. وتفسير القرطبي 263/7. وابن كثير - تفسير القرآن العظيم - ج2 - ط1 - دار الفيحاء - دمشق - (1414هـ/1994م). ص143. والشوكاني - في فتح القدير 246/2. وزاد الشوكاني والقرطبي: وقد حقق الله راجاه وملكوا
- (18) - العقيدة اليهودية في فلسطين ونقدها ص 127 وما بعدها.
- (19) - راجع العقيدة اليهودية في فلسطين ونقدها - د.عابد توفيق هاشمي 127 وما بعدها.
- محمد عزة دروزة - لليهود في القرآن الكريم - المكتب الإسلامي - دمشق وبيروت (1400 هـ/1980م) - ص(132-133).
- (20) - للتوراة - تثنية (1/7-6).
- (21) - المائدة (82).
- (22) - للتوراة - لرميا (15-10).
- (23) - المائدة (64).
- (24) - المائدة (78-79).
- (25) - للتوراة - لرميا 22/4.
- (26) - لمعرفة هذه النقول وهيرما راجع: إيالة للهيان لابن القيم 439/2-440-474-475. ومحمود مزروعة - دراسات في اليهودية - ط1 - دار للطباعة المحمدية - القاهرة - ص 128 وما بعدها. ومقدمة ابن خلدون - ط1 - انتشارت استقلال - ليرن - (1410هـ) - ص231. وابن جرير الطبري - تاريخ الأمم والملوك - ج 3 - مؤسسة الأطمسي للمطبوعات - بيروت - ص367 وما بعدها. ومحمد السماك - الصهيونية المسيحية - ص175 وما بعدها. ومن اليهودية إلى النصرانية - ولابن كثير - البداية والنهاية - ص41/2 وما بعدها. ومحمد عبد السلام - بنو إسرائيل في القرآن الكريم - ط1 - ص 112 وما بعدها. والديانة اليهودية وتاريخ اليهود - إسرائيل شاهك ص98 وما بعدها.
- (27) - طه (97).
- (28) - الأعراف (167-168).
- (29) - السمونك بن يحيى المغربي - بذل الجهود في إحام اليهود - ص16.
- (30) - راجع للاستزادة التوراة - الملوك الثاني 21/15-8. لرميا 7-5/7. وتثنية 18/8-20. و

- (69) - راجع تفسير القرطبي 409/1. وتفسير فتح القدير للشوكاني 152/1.  
(70) - الأعراف (137).  
(71) - تفسير القرطبي 272/7.  
(72) - تفسير الكشاف 149/2.  
(73) - راجع تفسير الطبري 43/9-44. وابن تيمية - مجموع الفتاوى - ج 27 - مكتبة النهضة الحديثة - مكة - (1404هـ) - ص 44، 506.  
(74) - سورة الإسراء (104).  
(75) - تفسير الطبري (176/15).  
(76) - تفسير القرطبي (338/10).  
(77) - تفسير الكشاف (698/2). والفخري للرازي - التفسير الكبير - ج 21 - ط 3 - ص 6. وفتح القدير للشوكاني 269/3.  
(78) - البيضاوي - أنوار التنزيل وأسرار التأويل - دار الفكر - (1402هـ/1982م). ص 385.  
(79) - الأعراف (161-162).  
(80) - راجع تفسير الطبري (90/9). والكشاف للزمخشري 170/2.  
(81) - سبأ (18).  
(82) - تفسير القرطبي 289/14.  
(83) - تفسير الطبري 83/22.  
(84) - تفسير ابن كثير 704/2.  
(85) - النحل (43).  
(86) - النظر: تفسير القرطبي 249/13.  
(87) - البقرة (124).  
(88) - آل عمران (19).  
(98) - آل عمران (85).  
(90) - الأعراف (145).  
(91) - الأنفال (53).  
(92) - البقرة (40-41).  
(93) - البقرة (90).

- مصصر في زمان داود وسليمان، وفتحوا بيت المقدس مع يوشع بن نون.  
(53) - الأعراف (142).  
(54) - الأعراف (148).  
(55) - المائدة (26).  
(56) - المائدة (21-22).  
(57) - انظر تفسير ابن كثير (53/2).  
(58) - الزمخشري - تفسير الكشاف - ج 1 - نشر أدب الحوزة - إيران - ص 620.  
(59) - النظر تفسير القرطبي 125/6. وتفسير فتح القدير 30/2.  
(60) - ابن منظور - لسان العرب - نشر أدب الحوزة - إيران - مادة (قدس).  
(61) - تفسير الطبري 172/6.  
(62) - تفسير الكشاف للزمخشري 620/1. وتفسير فتح القدير للشوكاني 30/1.  
(63) - تفسير القرطبي 125/6.  
(64) - المائدة (24-26).  
(65) - المقصود بالقرية هنا المدينة، سميت بذلك لأنها تفرقت، أي اجتمعت. ومنه قويت الماء في الحوض، أي جمعت. تفسير القرطبي 4/409. والنظر: الراغب الأصفهاني - مفردات لفظ القرآن - ط 2 - المكتبة المرتضوية - إيران - ص (402-403).  
(66) - البقرة (57-58).  
(67) - البقرة (59).  
(68) - البخاري - الطبعة التركية - استنبول - 4479. ومسلم - الطبعة التركية - استنبول - 1/3015. والترمذي - الطبعة التركية - استنبول - 2956/ابن الأنسيري - جامع الأصول - تحقيق عبد القادر الأرنؤوط - ط 2 - دار الفكر - لبنان - (1403هـ/1983م). رقم 472. والمقصود - حطة: أي حط عن ذنوبنا.

- (94) - التوراة - التثنية 6/1-8.
- (95) - التوراة - التكوين 18/15-20.
- (96) - بشوع 1/1-5.
- (97) - الديانة اليهودية وتاريخ اليهود - إسرائيل شاهاك 29. وراجع: عبد العزيز بن مصطفى بن كامل - حمى الأفقيين - الملتدى الإسلامي - العالمية للطباعة والنشر - ص (31-32). وللاطلاع أكثر على أهدافهم التوسعية راجع العقيدة اليهودية في فلسطين ولقدحها - د.عابد توفيق هاشمي 32-38-42. والصهيونية المسيحية - محمد السماك ص 123.
- (98) - مجاهد بن مجاهد الدين - لا طريق غير الجهاد لتحرير المسجد الأقصى - ط1 - (1414هـ/1994م) - ص 572. وحمى الأفقيين - عبد العزيز مصطفى كامل 35.
- (99) - حمى الأفقيين - عبد العزيز مصطفى كامل 35.
- (100) - راجع: تاريخ الطبري (216/1) وما بعدها.
- (101) - راجع: أحمد فخري - مصر الفرعونية: موجز تاريخ مصر منذ أقدم العصور حتى عام 332 ق.م. - ط8 - دار الأنجلوا المصرية
- القاهرة بتاريخ 1995م ص (418-420).
- (102) - راجع: مورست كلينفل - تاريخ سوريا السياسي (3000-300 ق.م)، ترجمة سيف الدين دباب - ط1 - دار المقلبي - دمشق - 1998م ص 231.
- (103) - التوراة - اشعيا 22/28-22.
- (104) - التوراة - عدد 12/20-13.
- (105) - التوراة - تكوين 22/32-31.
- (106) - التوراة - صموئيل الثاني 1/11-13.
- (107) - التوراة - نشيد الإنشاد بتمامه.
- (108) - التوراة - هوشع 1/1-7.
- (109) - التوراة - تكوين 30/19-37.
- (110) - التوراة - اشعيا 7/28-10.
- (111) - الإنجيل - متى 13/23-39.
- (112) - البقرة (61).
- (113) - التوبة (34).
- (114) - التوبة (31).
- (115) - المائدة (78-79).
- (116) - التوراة - التثنية 5/34-10.



## الاقتباسات القرآنية في مقامات الحريري

د. مرتضى غازي سيد معروف

المعروف أن القرآن الكريم أثر تأثيراً بالغاً في الأدب العربي وآداب الشعوب الأخرى في  
العالم الإسلامي في القرون الوسطى، وليست المؤلفات الدينية والرسائل في الفقه  
والشريعة هي التي تعكس روح الإسلام فقط، بل يلاحظ هذا التأثير في المؤلفات الكثيرة في علوم  
اللغة العربية، ومنها علم البلاغة، ونود أن ننظر في هذه المقالة هذا الجانب في مقامات الحريري.

ومن المعروف أيضاً أن المقامات احتلت مكانة مرموقة في الأدب العربي منذ ظهورها إلى  
يومنا هذا، وأول من أوجد هذا الفن هو بديع الزمان الهمذاني (المتوفى في 398هـ)، ثم جاء  
الحريري (أبو محمد القاسم بن علي الحريري البصري (446-526هـ)، وسارت وذاعت شهرة  
مقاماته بين الناس، وكان هناك حوالي ثمانين كاتباً حاولوا تقليد مقامات الهمذاني والحريري ولم  
يتمكنوا من بلوغ الغاية في ذلك.

تناولت مقامات الحريري مواضيع مختلفة من فقه ونحو ووصف الأشياء والبلدان... إلخ، وبطل  
مقامات الحريري هو واحد من المكدين أو المتسولين يطوف من مكان إلى مكان، يستجدي الناس  
بفصاحته وبيانه ويحتال عليهم، ويتقابل دائماً هذا الشخص البطل المسمى بأبي زيد السروجي مع  
راوٍ له يحكي أخباره، وهو الحارث بن همام، ومثلهما كان أبو الفتح الاسكندري وعيسى بن هشام  
في مقامات الهمذاني، كل ذلك بأسلوب فيه حرص على إظهار مقدرة المؤلف اللغوية والبيانية  
والبديعية، وفيه عرض لأراء الكاتب الأدبية والاجتماعية وغيرها في بعض الأحيان. وكما أكد  
الأستاذ عبد النافع طلهمات، أن الحرص على إظهار المهارة اللغوية والبيانية والبديعية في مقامات  
الحريري أقوى منه في مقامات الهمذاني، وهذه تفيض بالحوادث وتبض بالحياة أكثر من تلك.<sup>(1)</sup>  
بين البطل الرئيس و مغامراته (جولاته) لكسب لقمة العيش خصائص العهد الذي نشأ فيه فن

<sup>1</sup> كلية اللغات والترجمة - جامعة الملك سعود.

(1) أهل الكدبة أبطال المقامات في الأدب العربي. عبد النافع طلهمات. دار ابن الوليد. 1957م، ص 8.

المقامة؛ فقد مضى عهد النهضة لخلافة العباسيين، وتولّى السلاطين الأجانب الحكم في بغداد، وكان نفوذ الخليفة في الأمور الدينية فقط، والحكم في أطراف الخلافة كان غير مستقر، وكانت الحالة الاقتصادية والاجتماعية صعبة ومعقدة جداً. يقول عبد الرحمن ياغي: "...والحالة هذه ... أن تنشأ جماعة ... تتخذ وسيلتها في كسب العيش، والتسول عن طريق الأدب الشعبي أحياناً ... والاحتيال أحياناً ... وكان بين هؤلاء طائفة الساسانيين ... أو بني ساسان ... نسبة إلى ساسان ... أو أهل الكديسة ... الذي يمثل رجلاً فقيراً بصيراً في استعطاء الناس والاحتيال ... فتجول هذه الطائفة في البلاد تستجدي وتحتال ...<sup>(2)</sup> وكان أبو زيد السروجي - بطل مقامات الحريري - يمثل شخصاً مثله، وهو في الوقت نفسه ليس شخصاً عادياً من أهل الكديسة، بل إنسان متعلم ومتقف، وعالم في الفقه والنحو والبلاغة والنثر، وهو شاعر، والأهم من هذا كله أنه خطيب ماهر يجلب بخطبته ووعظه الناس، وكلام أبي زيد الذي يلقيه، نثراً كان أو نظماً - بغض النظر عن مضمونه - يعتبر نقطة السذرة في كل مقامة، وفي بعض المقامات لا يقوم بطلها بكديسة، بل يظهر مهارته اللغوية والبيانية مستخدماً فيها المحسنات اللغوية، والألفاظ اللفظية، والعبارات المجازية، والأمثال الشعبية، ومقتبساً الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة والأبيات الشعرية ... إلخ.

ونلاحظ الاقتباسات القرآنية في كثير من المقامات، سواء أكانت اقتباسات مباشرة للأيات الكريمة أم استخدام تعابير قرآنية، أم إشارة إلى شخصيات وأحداث مذكورة في القرآن الكريم، ففي المقامات الرازية، والفقهية، والفرائية، والصورية، والمروية، والعمانية، والرحبية، والساسانية، من مقامات الحريري، نقرأ اقتباسات كاملة لبعض الآيات الكريمة كما نقرأ جزءاً من الآية، وكل هذه الاقتباسات تأتي في كلام أبي زيد السروجي، بطل المقامات.

يجمّل أبو زيد كلامه بأيات كريمة سواء أكان كلامه خطبة أم موعظة أمام جماعة من الناس، ويستخدمها لإثبات "صحة" أو "حقيقة" كلامه، أو كخلاصة لمنطقه الذي لا يمكن الرد عليه، وهذه الآيات الكريمة تستخدم لإكمال ما قاله جزئياً أو كاملاً، وتتوافق هذه الاقتباسات مع النص في السجع والمعنى، وتصبح جزءاً لا يتجزأ من النص، ونرى بعض الأمثلة من ذلك عندما نقرأ: «لَا تَبْتَئِسْ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ ﴿ إِنَّهُ لَا يَبْتَئِسُ مِنَ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْفُؤَادُ الْغَافِرُونَ ﴾<sup>(3)</sup>، ويأتي هذا الاقتباس في المقامة الساسانية، حيث يحكى أن أبا زيد لما شاخ أوصى ابنه بأن لا صناعة أنفع من الكديسة.<sup>(4)</sup>

وفي المقامة الساوية<sup>(5)</sup> يقف أبو زيد بالمقابر واعظاً، ويتحدث عن القدر وأن على كل إنسان ألا ينسى قدره وجزاءه عند ربه، وينهي كلامه بآية كريمة: «ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ»<sup>(6)</sup>، وقد جاءت متناسقة مع كلامه قبلها حيث نقرأ :

(2) رأي في المقامات، د. عبد الرحمن باهي، بيروت، 1969م، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ص 39.

(3) سورة يوسف، الآية 87.

(4) مقامات الحريري، القاهرة، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، د.ت.، ص 578.

(5) المقامات، المقامة الحادية عشرة، ص 97.

(6) سورة التكاثر، الآية 4.

...ولا تُخَطِرُونَ ذَكَرَ الْمَوْتَ بِبَالٍ • حَتَّى كَأَنَّكُمْ فَذَ عَلَقْتُمْ مِنَ الْحَمَامِ • بِذِمَامٍ • أَوْ  
 حَصَلْتُمْ مِنَ الزَّمَانِ • عَلَى أَمَانٍ • أَوْ وَتَقْتُمْ بِسَلَامَةِ الذَّاتِ • أَوْ تَحَقَّقْتُمْ مُسْأَلَةَ هَادِمِ اللِّذَاتِ  
 • كَلَّا سَاءَ مَا تَنْتَوَهُمُونَ • ثُمَّ كَلَّا سَوَفَ تَعْلَمُونَ • ثُمَّ أَنْشُدْ...

وتليها أبيات شعرية. (7)

وتتضمن المقامة الرزازية<sup>(8)</sup> كون أبي زيد واعظاً، يمرض بالأمير وينهاه عن الظلم، وهذه المقامة تعتبر من المقامات الزهدية وهي تبدأ كالمقامات الأخرى بحديث الحارث بن همام من أنه بدأ يهتم بالنظر في العواقب، ويفرق بين ما يضر وما ينفع، ويتزين بمحاسن الأخلاق، ويترك أو يتجنب ما يزي بالآخلاق، وأنه ما يزال يأخذ نفسه بالآداب، ثم يقول إنه سافر إلى مدينة الري، وذات يوم برى جماعة تسرع إلى موعظة، والواعظ بلا شك هو أبو زيد، يدعو إلى الخير وصنع المعروف، ويذكر في كلامه:

... ولا تُبَالِي أَلَيْسَ أَمَّ عَلَيْكَ • أَنْظُنُّ أَنْ سَتُتْرَكَ سُدَى • وَأَنْ لَا تُحَاسِبَ عَدَا • أَمْ  
 تُحَسِبُ أَنْ الْمَوْتَ يَقْبَلُ الرُّشَا • أَوْ يُمَيِّزُ بَيْنَ الْأَسَدِ وَالرُّشَا • كَلَّا وَاللَّهِ لَنْ يَنْفَعُ الْمُنُونَ •  
 مَا لَ وَلَا بَنُونَ • وَلَا يَنْفَعُ أَهْلَ الْقُبُورِ • سِوَى الْعَمَلِ الْمُنْرُورِ • فَطُوبَى لِمَنْ سَمِعَ وَوَعَى  
 • وَحَقَّقَ مَا ادَّعَى • وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى • وَعَلِمَ أَنَّ الْفَائِزَ مِنَ الرِّعَايِ • وَأَنْ لَيْسَ  
 لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى • وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى • ثُمَّ أَنْشُدْ إِنْشَادَ وَجَلٍ • بِصَوْتِ  
 زَجَلٍ... (9)

وهنا نجد الحريري يقتبس من كلام الله تعالى ما يوضح المعنى ويضيف نوعاً من الموسيقى إلى كلامه في المقامة، فقد أفاد من الآية ﴿يُحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدَى﴾<sup>(10)</sup>، ثم اقتبس الآية ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾<sup>(11)</sup>، وكذلك اقتبس قول الله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى﴾<sup>(12)</sup>، واضعاً الآيات في أثناء كلامه، مما ملح الكلام نغمة السجع المحببة، وكذلك تؤكد المعنى المراد من الموعظة.

ويستمر أبو زيد في كلامه قائلاً:

(7) المقامات، ص 99-100؛ لخطرون: توردون، حلفتكم، محسبكم، الحمام: الموت، والذمام: العهد، والذات: النفس، والمسألة:

المصالحه، وهادم اللذات: الموت.

(8) مقامات الحريري، المقامة الحادبة والمشرون، ص 198.

(9) المقامات، ص ص 201-202، الرشا بالضم: جمع رشوة، وبالفتح: ولد الطهي، والمنون: الموت، والبرور: المقبول، وارعوى:

كف ورجع عن جهاته، والوجل: الخائف، والوجل: المرتفع المطرب.

(10) سورة الفهامة، الآية 36.

(11) سورة النازعات، الآية 40.

(12) سورة النجم، الآية 38-39.

" فَوَاللّٰهِ مَا يَفْعَلُ الذّٰبِيَانِ • وَلَا تَهْمَلْ يَا اِنْسَانَ • وَلَا تَلْفَى الْاِسَاءَةَ وَلَا الْاِحْسَانَ • بَلْ سَيُوضَعُ لَكَ الْمِيْزَانُ • وَكَمَا تَدِيْنُ نَدَانُ... " (13)

وهنا إشارة إلى الآيات 7-9 من سورة الرحمن.

وكذلك ينهي أبو زيد كلامه بشيء من القرآن الكريم في المقامة الفرائية<sup>(14)</sup> التي تتضمن تفضيل أبي زيد للكاتبين: الإنشاء والحساب، حيث يقول :

"... إِنْ صَنَاعَةَ الْحِسَابِ مَوْضُوعَةٌ عَلَى التَّحْقِيقِ • وَصَنَاعَةَ الْاِنْشَاءِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى التَّفْسِيْقِ • وَقَلَمُ الْحَاْسِبِ ضَاْبِطٌ • وَقَلَمُ الْمُنْشِئِ خَاْبِطٌ • وَبَيْنَ اِتَاْرَةِ تَوْظِيْفِ الْمُعَاْمَلَاتِ • وَتَسَاْوَةِ طَوَامِيْرِ السَّجَلَاتِ • بَوْنٌ لَا يَذْرُؤُكَ قِيَاسٌ • وَلَا يَغْتَوِرُهُ الْفَيَاسُ... " ، إلى أن قال: "...عَلَى أَنْ يَرَاَعَ الْاِنْشَاءُ مُتَقَوِّلٌ • وَيَرَاَعَ الْحِسَابُ مُتَاَوَّلٌ • وَالْحَاْسِبُ مُنَاَفِسٌ • وَالْمُنْشِئُ اَبُو بَرَاَفِسٍ • وَلَكِنِّيْمَا حَمَّةٌ حِيْنَ يَرْتَقِي • اِلَى اَنْ يَلْقَى وَيُرْتَقَى • وَاِعْذَاتٌ فِيمَا يُنْشَا • حَتَّى يُفْشَى وَ يُرْتَشَى • اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ وَقَلِيْلٌ مَّا هُمْ" (15).

فقد أنهى خطبته بقول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾<sup>(16)</sup>، فهي تجمل المعاني التي وردت في كلامه.

وفي المقامة العمانية<sup>(17)</sup> نقرأ في كلام أبي زيد:

"... قَلَمًا شَرَعْنَا فِي الْقَلَمَةِ • وَرَفَعْنَا الشَّرْعَ لِلسَّرْعَةِ • سَمِعْنَا مِنْ شَاطِئِ الْمُرْسَى • حِيْنَ دَجَا اللَّيْلُ وَأَخْسَى • هَاتِفًا يَقُوْلُ: يَا اَهْلَ ذَا الْفَلَكِ الْقَوِيْمِ • الْمُرْجَى فِي الْبَحْرِ الْعَظِيْمِ • بِتَقْدِيْرِ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ • هَلْ اَدْلُكُمْ عَلَى تِجَارَةِ تُنْجِيْكُمْ مِنْ عَذَابِ اَلِيْمِ •... " (18).

فهنا الآية: ﴿هَلْ اَدْلُكُمْ عَلَى تِجَارَةِ تُنْجِيْكُمْ مِنْ عَذَابِ اَلِيْمٍ﴾<sup>(19)</sup> جاءت في موضعها من السجع، تزين كلام أبي زيد، وتجعل السامع ينتهف على سماع الباقي، فيكون السؤال منهم لمتابعة القصة كما نقرأ أيضاً:

(13) المقامات، ص 206-207.

(14) المقامات، المقامة الثانية والعشرون، ص 209.

(15) المقامات، ص 214-217، [ الإتاوة: الحراج والجبابة إلى بيت المال. التوظيف: التسيط. والطوامير: الكتب، أبو برافس: طائر ذو ألوان شتى. والحمة: السم، ويرقى: إشارة إلى الرشوة، وينشا، بتخفيف الحمر: يكتب. الإهات: المنقة] - هيئة التحرير.

(16) سورة ص، الآية 24.

(17) المقامات، المقامة التاسعة والثلاثون، ص 425.

(18) المقامات، ص 426-427. القلعة: النهوض والرحلة، الشرع: جمع الشراع وهو قلع السفينة، دجا: أظلم، أخسى: اشتدت ظلمته، هاتفاً: صالحاً، القويم: المستقيم، المرعى: السوق.

(19) سورة الصف، آية 10.

... وقال أتدرون ما هي • هي والله جزر السفر • عند مسيرهم في البحر •  
والجنة من الغم • إذ جاش موج النيم • وبها استعصم نوح من الطوفان • ونجا من معه  
من الحيوان • على ما صدعت به أي القرآن • ثم قرأ بعد أساطير تلالها • وزخارف  
جلاها . . . • وقال: ﴿ اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها ﴾ (20).  
فجاءت الآية كسابقتها من حيث إفادة الموسيقى والترتين اللفظي.

والاقتباسات القرآنية المذكورة أعلاه استخدمت في كلام أبي زيد، وهو يكمل خطبته أو وعظه  
أو كلامه، كقمة منطق، ولكن مقدرة الحريري تبرز في تضمين كلام الله تعالى في خطب أبي زيد  
(كلامه هو) فلا تكاد تجد تناقراً بين هذا التضمين - الاقتباس وكلام أبي زيد كما رأيت.

ونلاحظ الاقتباسات القرآنية في كلام الراوي الحارث بن همام أيضاً، ونضرب مثالا من  
المقامة السمرقندية (21)، (وهذه المقامة تتضمن وقوف أبي زيد بربرة بخطب خطبة عربية من  
الإعجاب): "تخبرت المركز لاستماع الخطبة • ولم يزل الناس ينخلون في دين الله أفواجا •  
وتبرثون فرادى وأزواجاً... (22) ، كما نلاحظ هنا أن الراوي ذكر بعض الآية الكريمة (ورأيت  
الناس ينخلون في دين الله أفواجا) (23)، ثم أتبعها بكلامه في سجع لطيف.

وفي المقامة الواسطية (24) التي تتضمن اجتماع الحارث مع أبي زيد بالخان، وكيف صرع أبو  
زيد أهل الخان بإطعامهم الحلواء وأخذ مالهم، نقرأ قول الراوي: "أقسم بالطور • والكتاب  
المسطور.. • وهنا توجد الإشارة إلى الأيتين الكريمتين: ﴿الطور﴾ و﴿الكتاب المسطور﴾ (25)، ويأتي  
بعدها بقوله: "لئن كشف سر هذا الأمر المستور • ولئن نشر ذكره إلى يوم النشور... (26) فالسجع  
هنا أخذ وقعا موسيقياً متناسقا مع الفاصلة في الأيتين.

في المقامة السورية (27) نجد وصف حفل زواج لأميرة من بني ساسان، وهي طائفة من  
السائلين والشطار والفقراء، وهناك شيخ يخطب أمام الجمهور، إنه بلا شك أبو زيد، وهو بحمد الله  
تعالى لأنه حدد زكاة المال، ومنع طرد السائل والفقير، يقول أبو زيد:

...ونذّب إلى مواساة المضطر • وأمر بإطعام القانع والمعتّر • ووصف عبادة  
المقربين • في كتابه المبين • فقال وهو أصدق القائلين • والذين في أموالهم حق معلوم •

(20) سورة هود، الآية 41.

(21) المقامات، المقامة الثامنة والعشرون، ص 286.

(22) المقامات، المقامة الثامنة والعشرون، ص 287.

(23) سورة النصر، الآية 2.

(24) المقامات، المقامة التاسعة والعشرون، ص 290.

(25) سورة الطور، الآية 1-2.

(26) المقامات، ص 302.

(27) المقامات، المقامة الثلاثون، ص 312.



للسائل والمُخْرُوم • أَحْمَدُهُ عَلَى مَا رَزَقَ مِنْ طَعْمَةٍ هَيْئَةً • ... يجزي المتصدقين  
وَالْمُتَصَدِّقَاتِ • وَيَحِقُّ الرَّبَّاءُ وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ . . . فقال سبحانه لتعرفوا • يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا  
خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا • . . . فَأَنْكَحُوهُ إِنَّكَ مِثْلَهُ  
وَصَلُّوا حَبْلَكُمْ بِحَبْلِهِ • وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيَكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ... (28)

ففي المرة الأولى بضمن معنى الآية بالفاظ من الآية نفسها، وهي: ﴿ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا  
الْفَرَاعَ وَالْمُعْتَرِءَ ﴾ (29)، وفي الثانية يستشهد بقول الله بصراحة، والأيتان من سورة الماعز. ثم يفيد  
من آية الربا (30)، وكذلك آية الحجرات، ثم التوبة، ردو في كل هذا يأتي بالآية كاملة أو ببعضها  
ليتم عملية السجع في كلامه، مع الإشارة إلى فائدة تزويج الشب المعنى في الخطبة، وقد أضفى  
كلام الله تعالى كثيرا من الحسن على كلام الحريري وزانه وجعله سهل الحفظ بتوافق الفاصلة مع  
السجع.

إن ما مر بنا يوضح أن كلام أبي زيد هو كلام رفيع المستوى، ويتم تقويمه باقتباسات قرآنية  
أسلوبياً وبلاغياً، وأن أبا زيد السروجي - بطل المقامات - لا يكذب ويخدع لأجل الحصول على  
لقمة العيش وتوفير المعيشة الجيدة أو كسب المال فقط، بل إنه يريد من كل هذا أن يبين أن لديه  
معلومات عالية في الفقه والنحو والصرف والبلاغة والنظم ومجالات أخرى.  
وإلى جانب اقتباس آيات كريمة أو أجزاء منها نجد إشارات إلى أحداث أو شخصيات مذكورة  
في القرآن الكريم.

وينقد الراوي أبا زيد - بطل المقامات - لكذبه وخداعه، وأما أبو زيد فيجيب إجابة أصدق من  
النقد، ويستخدم مثالا من كتاب الله، أو من الحديث الشريف، ففي المقامة الدينارية (31) - على سبيل  
المثال - يتبين بطل المقامة في صفة شيخ أعرج في لباس قديم وهو يشكو من تغير في حياته: كان  
رجلا غنياً وسخياً فأصبح عجوزاً فقيراً. وفي هذه المقامة أيضا يبين مهارته في الفصاحة والبلاغة،  
ويمدح ديناراً لكي يكسبه، وفي نفس الوقت يذمه للغرض نفسه، وفي خاتمة المقامة يعرف الحارث  
ابن همام أبا زيد بالشيخ فيسأله: "لماذا تعارجت؟" فيجيب أبو زيد:

تَعَارَجْتُ لِأَرْغَبَةَ فِي الْفَرَجِ      وَلَكِنِ لِأَفْرَجِ بِأَبِ الْفَرَجِ  
وَأَلْقَى حَبْلِي عَلَى غَارِبِي      وَأَسْأَلُكَ مَنْكَ مَنْ قَدْ مَرَجِ  
فَإِنْ لَأَمْتِسِي الْقَوْمَ قُلْتُ اعْذِرُوا      فَلَيْسَ عَلَى أَعْرَجٍ مِنْ حَرَجِ. (32)

(28) المقامات، ص 316-319.

(29) سورة الحج، الآية 36.

(30) سورة البقرة، الآية 276.

(31) المقامات، المقامة الثالثة، ص 29.

(32) المقامات، ص 31.

ونقارن مع قوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ﴾ (33).

ومثال آخر من المقامة الديمقراطية (34)، حيث يحصل أبو زيد على المكافأة لحسن فصاحته ويترك الجماعة وهو يعد أنه سيعود سريعاً، أما الراوي فيجد رسالة كتبها أبو زيد مسوِّحاً مغادرته قال فيها:

بِأَمْنٍ غَدَا لِي سَاعِدًا      وَمُسَاعِدًا لُونِ الْبَشَرِ  
لَا تَغْشِيَنَّ أَنْفِي نَائِفَةٌ      عَنِّي مَنَاحِلٌ أَوْ أَشْرَارُ  
لَتَنْشِيَنَّ مُذُنِي لَكُمْ أَرْزُلُ      مِنْ إِذَا طَعِمْتُمْ أَنْتُمْ (35)

والكلمات الأخيرة "إِذَا طَعِمْتُمْ أَنْتُمْ" في هذه الأبيات مأخوذة من قوله تعالى: ﴿إِذَا دُعِيتُمْ فَأَدْخُلُوا مِنْ أَدْبَارِ الْبُيُوتِ وَأَلْفَاظُ الْكُوفِيَّةِ (36)﴾

وفي المقامة الكوفية (37) يصف أبو زيد حالته ويقول:

"إِنَّ مَرَامِي الْفُرْبَةَ \* لَفَطَنِي إِلَى هَذِهِ الثَّرْبَةِ \* وَأَنَا ذُو مَجَاعَةٍ وَبُوسَى \* وَجِرَابِ كَفُودٍ أَمْ مُوسَى" (38)

وهنا إشارة إلى ما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَأَصْنَحْ فُؤَادَ أُمِّ مُوسَى فَارْحَمْنَا إِن كَادَتْ لَتَنْبُدِي بِه نُولًا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (39)

ونقرأ في المقامة الرحبية (40): "... وَبَرِيءٌ بَرَاءَةُ الذَّنْبِ مِنْ نَمِ ابْنِ يَمْعُوبَ"، (41) (ابن يعقوب هو يوسف الصديق عليه السلام)، وهنا إشارة إلى أحداث وردت في سورة يوسف، حيث كذب إخوته على أبيهم عندما قالوا إن الذئب أكل أخاهم يوسف. ﴿قَالُوا يَا أَبَتَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذَّئْبُ﴾ (42)

ومثال آخر في المقامة القهقرية (43)، وسميت هذه المقامة بذلك لأنها تتضمن الرسالة التي تُقرأ

(33) سورة الفتح، الآية 17.

(34) المقامات، المقامة الرابعة، ص 31.

(35) المقامات، ص 39.

(36) سورة الأحزاب، الآية 53.

(37) المقامات، المقامة الخامسة، ص 40.

(38) المقامات، ص 44.

(39) سورة القصص، الآية 10.

(40) المقامات، المقامة العاشرة، ص 89.

(41) المقامات، ص 94.

(42) سورة يوسف، الآية 17.

(43) المقامات، المقامة السابعة عشرة، ص 160.

من آخرها إلى أولها كما تقرأ من أولها إلى آخرها، يقول في هذه المقامة:

"...ثم اعتلق كل منا بذنبه • ولقد له فلذة من نبله • فابى قبول فلذتى • وقال: لست  
أرزا تلامذتي • فقلت له: كن أبا زيد على شحوب سخنتك • ونصوب ماء وجنتك • فقال  
أنا هو على نحولي وقحولي • وقشف مخولي • فأخذت في تثريبه • على تشريقه وتغريبه  
• فحوقق واسترجع • ثم أشد من قلب موجع:

سئل الزمان عني ضنينة      ليزوعني وأخذ غـرنة  
وانسئل من جفني كـرا      هـمـرا غـرا غـرنة  
وأجالتني فسي الألفي      الطـوى شـرقـة وأجـوب غـرنة  
فبكل جـو طـلقـة      فسي كـل يوم لسي وغـرنة  
وكذا المغرب شغفـة      مـنـتـربـ وأـوا غـرنة

ثم وتى بجز عطفه • ويخطر ببذنه • ونحن بين منقلب إليه • ومتهافت عليه • لم  
نلبث أن حللنا الحبا • وتفرقنا أبادى سبأ(44).

وقبيلة سبأ ذكرت في القرآن الكريم، ونقرأ في شرح المقامات: هذا مثل يضرب لكل قوم تفرقوا  
في كل ناحية، وسبأ هم الذين قال الله تعالى فيهم ﴿ وَمَزَقْنَاَهُمْ كُلَّ مَزْقٍ ﴾ (45) وهي قبيلة تفرقت  
عشر قبائل سبأ باليمن وأربعا بالشام، وسبب ذلك أن ملكهم أنذرت كاهنته بالهلاك بسبل الحرم  
فصدقها، وجمع أهله ورعيته وعزفهم بذلك، وعزم على الانتقال فوافقوه، وذهب كل منهم إلى  
موضع(46).

وفي المقامة المكية(47) نقرأ: قلت للشيخ هل ضاهت عدتنا عدة عرقوب • أو هل بقيت حاجة  
في نفس يعقوب(48). هنا يشير الراوي باستخدام تعبير "حاجة في نفس يعقوب" إلى ما جاء في  
سورة يوسف ﴿ إِنْ حَاجَتُنِي فِي نَفْسِي يَعْقُوبَ فَأْتِيهَا ﴾ (49). ومعروف أن هذا التعبير "حاجة في نفس

(44) المقامات، 167-169، اعتلق: تعلق؛ فلذ: قطع؛ فلذة: قطعة؛ أرزا: أنقص؛ تثريبه: لومه؛ حولق: قال لا حول ولا قوة إلا  
بالله؛ استرجع: قال إنا لله وإنا إليه راجعون؛ سل: حرد؛ عضبه: سيفه الماضي القاطع؛ بروعي: بفرعي؛ حرب السيف: حده  
استل: انتزع؛ كراه: نومه؛ مراغما: مغاضبا؛ الغرب: جرى الدمع؛ نواه: جهنم المظلومة والمطفان: حانيا الثوب؛ الحبا: جمع  
حبوة؛ احتى الرجل إذا جمع ظهره وساقه بيديه.

(45) سورة سبأ، الآية 19.

(46) المقامات، ص 169.

(47) المقامات، المقامة الرابعة عشرة، ص 128.

(48) المقامات، ص 135.

(49) سورة يوسف، الآية 67.

## العرب في القراءات

يعقوب" أصبح مثلاً مشهوراً بين الناس، وكذلك يستفيد المؤلف من الأمثال عند ذكره عطية عرفوب، وقد جاء في الأمثال: مواعيد عرفوب؛ وهو رجل يضرب به المثل في إخلاف الموعد في قصة معروفة في كتب الأمثال<sup>(50)</sup>.

ويذكر الراوي أحداث سورة الشمس في كلماته التالية في المقامة السنجارية<sup>(51)</sup>:

نَشَرَ أَبُو زَيْدٍ كَالْمَجْنُونِ • وَتَبَاعَدَ عَنْهُ تَبَاعُدَ الضَّبِّ مِنَ النَّوْنِ • فَرَاوَدْنَا عَلَى أَنْ يَعُودَ وَإِنْ لَا يَكُونُ كَقَدَارٍ فِي ثَمُودَ<sup>(52)</sup>.

فقدار هذا هو عاقر ناقة صالح عليه السلام، وكان شوماً على قبيلته، حيث أنزل الله بهم العذاب بعد فعلته السيئة، وقيل في المثل "أشام من قدار"<sup>(53)</sup>.

وفي المقامة نفسها يشير بتعبير "وَحَقَّقَتْ سِحْرَ بَابِلِ"<sup>(54)</sup> إلى الآية 102 في سورة البقرة: ﴿يُظْمَرُونَ النَّاسَ السَّحِرَ وَمَا نَزَّلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ...﴾<sup>(55)</sup>. وفي المقامة الزبيدية<sup>(56)</sup>:

وَيَقُولُ هَلْ خَرُّنَا بِهَا  
أَفْصِرَ فَمَا أَنَا فِيهِ بِذِ  
فَدَبَاعَتِ الْأَسْبَاطِ قَبْلِي • يُوسُفُفَا وَهُمْ هُمْ<sup>(57)</sup>

الأسباط كالقبائل، وهم أولاد يعقوب عليه السلام يوسف وإخوته، وهنا أيضاً إشارة إلى القصة المذكورة في سورة يوسف، من أن إخوة يوسف عليه السلام ألقوه في الجب، ولما جاءت سيارة أخرجوه وجعلوه في بضاعتهم وشرروه بثمن بخس.

وفي المقامة الصعديّة<sup>(58)</sup> نقرأ أن الحارث بن همام يحكى قصة "شيخ بالي الرياش، بادي

(50) مجمع الأمثال، الهادي، أبو الفضل أحمد بن محمد. دار الجيل، بيروت، 1978م. ج1، ص447، وجمهرة الأمثال، العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. دار الجيل، بيروت، 1988م. ط2، ج1، ص433، والمستقصى في أمثال العرب، الزمخشري، جابر الله أبو القاسم محمود. دار الكتب العلمية، 1978م. ط2، ج1، ص176.

(51) المقامات، المقامة الثامنة عشرة، ص169.

(52) المقامات، ص171، نشز: ارتفع من مكانه أو تباعد، الضب: حيوان بري معروف؛ النون: الحوت؛ راودناه: سأله أو طالبناه.

(53) مجمع الأمثال، الهادي، ج2، ص187؛ وجمهرة الأمثال، العسكري، ط2، ج1، ص156، والمستقصى في أمثال العرب، ج1، ص107.

(54) المقامات، ص173.

(55) سورة البقرة، الآية 102.

(56) المقامات، المقامة الرابعة والثلاثون، ص370.

(57) المقامات، ص382.

(58) المقامات، المقامة السابعة والثلاثون، ص405.

الارتعاش" حُضِر عند القاضي مع غلام، ويشكو إلى القاضي أن ابنه لا يسمع كلامه ولا يطيعه ولا ينفذ أمره، فيقول القاضي: إذا خالف الولد أمر والده فقد الوالد ولده، فقال الغلام غاضباً: إنه أطاع والده ونفذ كميل أوامره، وأنه علمه أدب النفس، وأن الطمع معيبة وشدة الحرص وغلبته مفسدة، وعندما افتقر كلفه الاحتياال والتسول. أما الشيخ فغضب على ابنه وطلب منه السكوت، ثم ندم على أنه كان قاسياً معه، وتحدث في فضل القناعة وزين كلامه بالأبيات الشعرية التالية:

وَأَسْتَنْزِلُ الرَّيَّ مِنْ ذُرِّ السَّحَابِ فَإِنْ  
بُنْتُ بِدَاكِ بِهِ فَلْيَهْنِكِ الظُّفْرُ  
وَأِنْ رُدِدْتُ فَمَا فِي الرَّدِّ مَنَقَصَةٌ      عَلَيْكَ قَدْ رَدَّ مُوسَى قَبْلُ وَالْخَضِرُ (59)

وهنا تلميح إلى قوله تعالى: ﴿ حَتَّى إِذَا أَتَوْا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَفْعَمُوا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهَا ﴾ (60). فقد رد أهل القرية موسى والخضر عليهما السلام ولم يطعموهما، فاتخذ ردهما مثلاً يتأسى به.

وفي المقامة الحلبية (61): "قال له بورك فيك من طلا \* كما بورك في لأولا" (62)، يعني شجرة الزيتون يشير إلى قوله تعالى: ﴿ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ شَرْقِيَّةٍ وَأُغْرِبِيَّةٍ ﴾ (63).

وهذا في غاية الإغراب، فكيف بورك في لا ؟ هنا لابد أن يكون القارئ ذا حس لغوي وأدبي وحفظ ومعرفة ليتمكن من تفسير هذا الكلام وربطه بما جاء في القرآن من وصف الزيتون وأنها لا شرقية ولا غربية!

وفي المقامة البصرية (64):

"...قال الحارث بن همام قَلَمٌ يَزَلُ يَرُدُّهَا بِصَوْتِ رَقِيقٍ \* وَيَصْلُهَا بِزَفِيرٍ وَشَهيقٍ \*  
حَتَّى يَكْتَبَ لِبُكَاءِ عَيْنَيْهِ \* كَمَا كُنْتُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَكْبِيَ عَلَيْهِ \* ثُمَّ بَرَزَ إِلَى مَسْجِدِهِ بِوَضوءٍ تَهَجُّدِهِ \*  
فَانْطَلَقَتْ رَدْفَهُ \* وَصَلَّيْتُ مَعَ مَنْ صَلَّى خَلْفَهُ \* وَلَمَّا انْفَضَّ مِنْ حَضْرٍ \* وَتَفَرَّقُوا شَفَرًا  
بَسْرٍ \* أَخَذَ يُهَيِّئُ بِدَرْسِهِ \* وَيَسْبِكُ يَوْمَهُ فِي قَالِبِ أَمْسِهِ \* وَفِي ضَمْنِ ذَلِكَ يُرْنُ إِرْتَانِ  
الرَّقُوبِ \* وَيَبْكِي وَلَا يَبْكَاءُ يَمْقُوبٍ \* حَتَّى اسْتَبْنَتَ أَنَّهُ التَّحَقَّقَ بِالْأَفْرَادِ \* وَأَشْرَبَ قَلْبُهُ هَوَى  
الانْفِرَادِ \* فَأَخْطَرَتْ بِقَلْبِي عَزْمَةَ الْإِرْتِحَالِ \* وَتَخَلَّيْتُهُ وَالتَّخَلِّيَ بِتِلْكَ الْحَالِ \* فَكَأَنَّهُ تَقَرُّسَ  
مَانُونِيسَ \* أَوْ كُوشَفَ بِمَا أَخْفَيْتَ \* فَزَفَرَ زَفِيرَ الْأَوَاهِ \* ثُمَّ قَرَأَ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ  
\* فَاسْتَجَلْتَ عِنْدَ ذَلِكَ بِصِدْقِ الْمُحَدِّثِينَ \* وَأَيَقَنْتَ أَنْ فِي الْأُمَّةِ مُحَدِّثِينَ \* ثُمَّ نَدَوْتَ إِلَيْهِ كَمَا

(59) المقامات، ص 406-411.

(60) سورة الكهف، الآية 77.

(61) المقامة السادسة والأربعون، ص 522.

(62) المقامات، ص 527. الطلا: ولد الطلبة.

(63) سورة النور، الآية 35.

(64) المقامة الخمسون، ص 583.

يَذُوقُوا الْمَصْنَفِخُ • وَقَلْتُ: أَوْصِنِي أَيُّهَا الْعَبْدُ النَّاصِحُ • فَقَالَ أَجْعَلِ الْمَوْتَ نُصْبَ عَيْنِكَ •  
وَهَذَا فِرَاقُ بَيْتِي وَبَيْتِكَ • فَوَدَّعْتَهُ وَعَبَّرَانِي بِتَحَذُّرِنِ مِنَ الْمَالِي • وَزَفَّرَانِي بِتَصْنَعُدِنِ مِنَ  
التَّرَاقِي • وَكَانَتْ هَذِهِ خَاتِمَةَ التَّلَاقِي. (65)

وكما نقرأ هنا (بكام يعقوب) إشارة إلى ما جاء في قصة يوسف عن أبيه يعقوب عليهما السلام،  
وأخسر القتياس قول الله تعالى: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ (66)، والثالث جزء من آية من سورة  
الكهف: ﴿ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْتِي وَبَيْتِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾ (67).  
وفي المقامة البصرية، (68) نرى أبا زيد وقد تاب إلى الله من صنيعته، ونراه يندم على ذنوبه،  
وينشد:

اسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ ذُنُوبِ      أَلْرُفُتُ فِيهِمْ نِ وَأَعْتَدْنِيَتْ  
كَمْ حُضِنْتُ بَخْرَ الضَّلَالِ جَهْلًا      وَرُحِنْتُ فِي الْفَسِي وَأَعْتَدْنِيَتْ  
وَكَمْ تَنَاهَيْتُ فِي التَّخَطِّي      إِلَى الْغَطَالِيَا وَمَا انْتَهَيْتُ  
فَلَيْتَنِي كُنْتُ قَبْلَ هَذَا      نَسِيًا وَلَمْ أَجْنِ مَا جَنَيْتُ  
. يَا رَبُّ عَفَوًا فَأَنْتَ أَهْلٌ      لِلنَّفْسِ عَطِي وَإِنْ عَصَيْتُ (69)

فقد ضمن الشعر جزءا من الآية: ﴿ وَكُنْتُ نَسِيًا مَنَسِيًا ﴾ (70).

ويغيب بطلنا عن المسرح، ولكن الحارث بن همام يعلم أنه رجع إلى بلده 'سروج' بعد أن خرج  
منها الروم، وتلبس الصوف وأمّ الصوف، وصار بها الزاهد الموصوف. وبذلك لم يعد ذا المقامات،  
فقد أصبح ذا الكرامات. ويرحل إليه، ... فيعرف الحارث أنه أصبح من المتصوفة الذين أخلصوا  
وجوههم ونفوسهم إلى ربهم. فيرحل عنه، وهو يقول له: وَهَذَا فِرَاقُ بَيْتِي وَبَيْتِكَ. وكانت هذه خاتمة

(65) المقامات، 601-602. بوضوء لمجده: أي بوضوئه الذي صلى به نافلة الليل؛ ردفه: أي أنه تفرقوا شعر بفر: بتحريكهما،  
أي تفرقوا في كل وجه ولم يبق منهم أحد؛ أخذ بهنيم بدرسه: يعني حمل بقرأ أوردته بصوت منخفض؛ الإرتان كالرتين،  
صوت فيه خفة الرقوب؛ هي المرأة التي يموت أولادها فلا يعيش منهم أحد؛ استبنت: علمت أو تحققت؛ الأفراد: هم السبعة من  
العباد الذين لا تخلو منهم الدنيا؛ أسجلت: حكمت؛ المخدنين: الذين حدثوا بتوبة السروجي وأنه أناب إلى مولاه أحمد بن  
مكاشفين من العباد الذين يتحدثون بالمعيات.

(66) سورة آل عمران، الآية 159.

(67) سورة الكهف، الآية 78.

(68) المقامات، المقامة الخمسون، ص 582-602.

(69) جزء من الآية 15 من سورة الأنعام. - المقامات، ص 592؛ تناهيت: بلغت النهاية؛ وما انتهيت: ما انزعجت ورجعت؛

نسبياً: شيئاً نسبياً.

(70) سورة مريم، الآية 23.

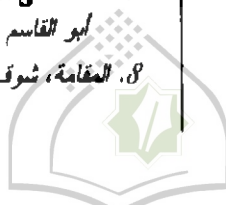
التلافي. (71)

وهكذا ختمت المقامات بخير ختام، كما بدئت ببداية طيبة مناسبة، وقد ظل الحريري محافظاً - في مقاماته - على الاقتباس من القرآن الكريم، وكأنه يريد أن يعرف الناس أن القرآن معين لا ينضب، وينفع للاقتباس في كل ضروب الأدب والحياة، وقد صدق.



### ■ المراجع:

1. القرآن الكريم.
2. كتاب مقامات الحريري، القاهرة، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني د.ت.
3. أهل الكلية أبطال المقامات في الأندلس العربي. عبد النافع طليحات، دار ابن لوليد، 1967م.
4. رأي في المقامات، د. عبد الرحمن باهي، بيروت، 1969م، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع.
5. مجمع الأمثال. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد. دار الجيل، بيروت، 1978م.
6. جمهرة الأمثال. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. دار الجيل، بيروت، 1988م.
7. المستقصى في أمثال العرب، الزمخشري، جاز الله أبو القاسم محمود. دار الكتب العلمية، 1978م.
8. المقامة، شوقي ضيف. دار المعارف، 1954م.



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي



(71) المقامة، شوقي ضيف. دار المعارف، 1954م. ص 54-55.

## قضايا معرفية ومنهجية في تحديد العصر العثماني وتقويم أدبه

د. راتب سكر

### مدخل:

البحوث المعنية بدراسة الأدب العربي وتاريخه نزعة تاريخية تربط الظاهرة بالمرحلة  
ساعات الزمنية التي احتضنتها، فانتشرت في كتابات النقاد والدارسين مصطلحات الدور  
والعصر والعهد وما إلى ذلك من تسميات لتوصيف الظواهر وتحليلها، وقد كان الاجتهاد الشخصي  
في ضوء التفاعل مع المؤثرات النقدية الأجنبية، واحداً من أبرز المصادر التي غدت تلك النزعة  
في ظل غياب الطويل لعملي ثقافي عربي شامل ترعاه مؤسسات علمية تعي أهمية البعد القومي  
في دراسة التراث العربي، وتستطيع مساندة وعيها المذكور بتوجيه البحث العلمي في سبيله،  
وتنظيم المنتديات والمؤتمرات العربية اللازمة للنهوض به.

من الراجح أن تلك الظروف التي أحاطت بدراسة الأدب العربي في تاريخه الطويل الممتد من  
القرن الرابع إلى القرن العشرين للميلاد، أثرت في مستويات رؤاها ومناظيرها تأثيراً عميقاً نجم عنه  
توزيع في مناهج البحث وما تقتضيه من مواقف متفاوتة إزاء الظاهرة الواحدة. في هذا المناخ  
الثقافي تراكمت البحوث والدراسات منوعة صيغ خطابها النقدي تنوعاً بلغ مراتب بعيدة يتطلب  
تفهمها العلمي وإخضاعها إلى أحكام القيم، توصيفاً مناسباً يصلح للموازنة والمفاضلة في سبيل  
دراسة مثلى للأدب.

واجه التأليف الأكاديمي والثقافي في تاريخ الأدب العربي في العصر العثماني ونقده، مجموعة  
من القضايا المنهجية التي تنوعت مواقف الباحثين في النظر إليها، والتعبير عن تجلياتها في  
مؤلفاتهم. وتعد قضية تحديد العصر العثماني وتقويم الأدب المنجز فيه من أبرز تلك القضايا التي  
طبعت مؤثراتها المنهجية والثقافية في المؤلفات المعنية بتاريخ الأدب العربي ونقده في هذا العصر.



## تحديد العصر العثماني وتقويمه بين عصور الأدب العربي:

تأسست الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري- الثالث عشر الميلادي، ومؤسس هذه الدولة هو أرطغرل بن سليمان شاه التركماني (ت 687هـ - 1288م) قائد إحدى قبائل الترك النازحين من سهول آسيا إلى بلاد آسيا الصغرى<sup>(1)</sup>.

كانت هذه الدولة واحدة من الدول العديدة المتتابعة، والتي نشأت على أنقاض الوحدة السياسية للخلافة العربية الإسلامية، بعد أن اعترتها عهود من الضعف، قبل أن تعرف المصير الفاجع وهي تواجه غزو المغول والتتار لمعاصمتها التاريخية بغداد في منتصف القرن السابع الهجري- الثالث عشر الميلادي.

تتابعت تلك الدول العديدة في أمكنة مختلفة من المحيط الجغرافي الذي وهنت خيوط ارتباطه بسلطة الخلافة العربية الإسلامية في بغداد منذ عهود طويلة، قبل انقطاعها النهائي بزوال هذه الخلافة عام 656هـ.

لم يتأثر الأدب العربي بنشأة الدولة العثمانية وتاريخها اللاحق حتى مطلع القرن العاشر الهجري، لأن هذه المرحلة من عمرها والممتدة نحو قرنين ونصف القرن، ظلت خارج الحدود العربية من جهة، وظلت الحياة الأدبية والثقافية ضعيفة في بيناتها من جهة أخرى، كانت معظم البلاد العربية في هذه المرحلة تحت سلطة الدولة المملوكية (648-922هـ) التي اتخذت من القاهرة عاصمة لملكها، مما جعل الباحثين في تاريخ الأدب العربي ونقده يسمون هذه الحقبة من تاريخه بالعصر المملوكي.

تعاني المصادر والمراجع المعرفية الحديثة، لدراسة الأدب في العصر العثماني، من تأثير عميق باختلاف مواقف مؤلفيها من تحديد العصر العثماني: بداية ونهاية، وتقويم الأدب المنجز فيه. ولا بد من الإشارة إلى اختلاف عابر لا يمكن عدّه ذا أهمية، يتعلق بتحديد بداية هذا العصر في عام 922 هـ الذي شهد دخول القوات العثمانية إلى الشام، أو في عام 923 هـ الذي شهد دخولها إلى القاهرة. لأن مثل هذا الاختلاف الزمني الضيق، على الرغم من أهمية دلالاته السياسية، يبقى ذا أثر ضعيف في تحديد عصور الأدب واتجاهاتها. وإذا تمّ حُض النظر عن هذا الجانب في مؤلفات الباحثين، فإن جوانب أخرى تبقى ضرورية لتشديد الجسور المعرفية المثلى بين طالب العلم والكتب المؤلفة في دراسة الأدب العربي المنجز في العصر العثماني، وهي في معظمها كتب مدرسية أو جامعية ألقت لتلبي حاجات تعليمية في هذا المجال.

يجد من يطلع على هذه الكتب والمؤلفات، أنها تختلف في قضايا منهجية ومعرفية متعددة ومتداخلة، من أبرزها:

أ- قضية تحديد بداية العصر العثماني والنظر في تداخله مع العصور الأدبية التي سبقته في تاريخ الأدب العربي.

ب- قضية تحديد نهاية العصر العثماني والنظر في تداخله مع العصر الحديث في تاريخ الأدب العربي.

ج- قضية تقويم الأدب المنجز في العصر العثماني.

إن البحث في تجليات هذه القضايا الثلاث المتداخلة، المعرفية والمنهجية، في البحوث والمؤلفات المعنوية، يوفر فرصة علمية مناسبة للتواصل المعرفي الأمثل معها، ويؤسس للنظر في أدب العصر العثماني نظرة شاملة ومتأنية تفيد في دراسة الأدب العربي: تاريخه ونقده.

### 1-1: تحديد بداية العصر العثماني والنظر في تداخله مع العصور الأدبية السابقة:

في عام 922هـ - 1516م انتصرت الدولة العثمانية على دولة المماليك في معركة مرج دابق شمال حلب، وفي العام التالي سقطت القاهرة عاصمة المماليك في أيدي المنتصرين الذين ضموا البلاد المفتوحة إلى عاصمة ملكهم في استنبول، وبذلك غدا معظم البلاد العربية جزءاً من أجزاء الدولة العثمانية، مما جعل العديد من الباحثين في تاريخ الأدب العربي ونقده يسمون هذه الحقبة من تاريخه بالعصر العثماني، ويتفقون على بدايته في عام 922هـ على الرغم من معرفتهم بأن الحواضر العربية لم تدخل كلها تحت مظلة الدولة العثمانية في العام نفسه، وظل قسم منها يعيش حياة الاستقلال عن إدارة تلك الدولة.

### 1-1-1: مواقف الباحثين من القضية وتجلياتها في مؤلفاتهم:

تذهب البحوث المعنية بتاريخ الأدب العربي ونقده في مواقفها من مصطلح "العصر العثماني" وتحديد بدايته والنظر في علاقته بالعصور التي سبقته في أربعة مذاهب أو اتجاهات:

أ- الاتجاه الأول: إهمال العصر العثماني وتجاوز دراسة أدبه، في العصر الحديث:

قبل الشروع في تقصي مواقف الباحثين من قضية تحديد العصر العثماني بين بداية ونهاية محددين في تاريخ الأدب العربي، لا بد من الإشارة إلى موقف ظل مؤثراً في الدراسات المعنية بهذا التاريخ طويلاً، ويرتكز على إهمال العصر المذكور إهمالاً تنعدم فيه فرصة تصنيفه عسراً مستقلاً، أو عسراً ملحقاً بغيره من عصور الأدب، ومن الأمثلة المعبرة عن هذا الموقف إهمال المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير للأدب المنجز في العصر العثماني، مسوغاً موقفه بضعف الثقافة والإبداع فيه، إذ يقول: "منذ أواخر القرن التاسع للهجرة.. جف معين الحياة والإبداع الذاتي في الآثار المكتوبة بلغة فصحي، فطويت بذلك صفحة من صفحات الثقافة الإنسانية، ولم توجد جذوة الأدب العربي إلا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي" (2).

ويلاحظ أن موقف بلاشير من أدب العصر العثماني يتكرر بصور مختلفة لدى باحثين عرب

وأجانب، بمثل قول المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل: "أدب في سبات، هذا ما نسمعه كثيراً عن الفترة الطويلة الممتدة من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر" (3).

ب- الاتجاه الثاني: يرى أصحابه أن العصر العثماني جزء من عصر أشمل يعود إلى مراحل تاريخية سابقة، ويدرسون أدبه ضمن دراساتهم المعنية بذلك العصر الأشمل الذي تتنوع تسمياته كما تتنوع المواقف من تحديد بدايته ونهايته، وقد عبّر الباحث محمود فاخوري عن طوابع هذا التنوع ومستنوباته بقوله: "لم يختلف الدارسون في شيء اختلافهم في تسمية هذه الحقبة.. وفي تحديد بدنها ونهايتها" (4).

وبحاول الدكتور بكري شيخ أمين إيجاد حل للمسألة فيقول: "إن العصور تتداخل والآداب تتشابه والنماذج تختلط، وإنه ليس من سور حديدي بين أدب وأدب أو بين عصر وعصر" (5). ويعدّ موقف المستشرق الإيطالي كارلو نالينو (1872-1938) من أوائل المواقف المعبرة عن هذا الاتجاه في النظر إلى العصر العثماني على أنه جزء من عصر أشمل عاد ببدايته إلى منتصف القرن السابع الهجري وسماه "عصر الانحطاط" فجاء في محاضراته التي ألقاها في الجامعة المصرية عام 1910 م، ثم جمعت في كتاب قدم له د. طه حسين: "عصر الانحطاط: من انقطاع الدولة العباسية سنة 656 هـ - 1258م، إلى استيلاء محمد علي باشا على مصر سنة 1220 هـ / 1805م" (6).

وجاء موقف أحمد حسن الزيات (1885-1968) -في مطلع القرن العشرين- من أبرز المواقف المعبرة عن هذا المذهب، إذ جعل العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل، فقال: "العصر التركي: وبيئتئ بسقوط بغداد عام 656 هـ وينتهي عند النهضة الحديثة سنة 1220 هـ - عشرين ومئتين وألف للهجرة" (7). وجاء موقف أحمد الهاشمي (1878-1943) ليؤكد ما ذهب إليه معاصره الزيات (8).

كما جاء موقف إبراهيم الكيلاني وزملائه في كتابهم "الوجيز في الأدب العربي" معزراً هذا الرأي إذ عدّوا "عصر الدول الأعجمية من سقوط بغداد حتى مطلع القرن التاسع عشر" (9).

ويأتي موقف حنا الفاخوري في كتابه "تاريخ الأدب العربي" معزراً هذا الاتجاه، إذ يجعل العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل، فيقول "المهد التركي 1258-1798م / 656-1213 هـ" (10) وعلى الرغم من إشارة المؤلف إلى انقسام العهد إلى طورين: مملوكي وعثماني، نجده يميل الحديث عن أدب الطورين في خطاب واحد، مختصراً في ذكر أعلام الطور العثماني وأدبه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

ويأتي موقف نديم عدي في كتابه "تاريخ الأدب العربي" منسجماً مع هذه الرؤية في تحديد العصر والنزعة إلى اختصار الحديث عن أدب الحقبة العثمانية اختصاراً يكاد يقترب من إهماله (11)، ويجد المتابع موقفاً مماثلاً بمنهجه ورؤيته لدى أصحاب كتاب "الموجز في الأدب العربي وتاريخه" الذي يلحق العصر العثماني بعصر أشمل يمتدّ من سقوط بغداد في يد هولاكو إلى نهاية القرن الثامن عشر (12) ولكنه يختصر الحديث عن أدب الحقبة العثمانية اختصاراً يقترب من

إمهاله، ففي باب الشعر يخصص خمساً وعشرين صفحة للحديث عن خمسة شعراء عاشوا كلهم قبل العصر العثماني.

كما يجد المتابع موقفاً مماثلاً بمنهجه ورؤيته لدى د. عمر الدقاق في كتابه "مواكب الأدب العربي عبر العصور" إذ يجعل عصر الانحدار ممتداً من سقوط بغداد إلى حملة نابليون على مصر، ولكنه يختصر الحديث عن أدب ما سميّه بالعهد العثماني، اختصاراً يقارب الإهمال (13).

يُجد من يتابع تجليات هذا الموقف في البحوث المعنية بتاريخ الأدب العربي ونقده، أنه لم يتخل عن الرغبة في دمج العصر العثماني مع عصر أو عصور سبقت مع تضافر الجهود العلمية وتنوعها على مدارج الأيام، إذ نجد د. شوقي ضيف -في نهاية القرن العشرين- يؤكد فكرة دمج العصر العثماني في عصر أشمل، يعود به إلى مرحلة تاريخية تسبق سقوط بغداد بزمان طويل، فيرى أن عصرًا أدبيًا طويلاً تلا العصر العباسي، وهو: "عصر الدول والإمارات الممتد من سنة 334 للهجرة إلى العصر الحديث" (14)، ويسوغ موقفه بضعف الأدب المنجز في هذا العصر من جهة، وبتمائل ظواهره مع ظواهر الأدب في العهود السابقة من جهة أخرى، تلك العهود التي دمجها معه في عصر أدبي واحد، سماه "عصر الدول والإمارات"، فقال عنه: "أدمجنا فيه ما سمي بالعصر العثماني، لأنه لم يكن عصرًا بالمعنى الحقيقي، وإنما كان حقبة مظلمة، تنمّ لعصر الدول والإمارات" (15).

إن فكرة الدمج التي جعلت العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل، سماه الزيات والهاشمي "العصر التركي"، وسماه د. ضيف "عصر الدول والإمارات"، تجد تجلياتها لدى عدد من الباحثين برؤية أخرى، تعلن تسمية "العصر العثماني"، ولكنها تتمسك بمنهج بحثها فتدمج دراسة أدبه مع دراسة أدب العصر السابق له، وهذا يتضح من الإطلاع على مؤلف د. بكرى شيخ أمين "مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني" الذي يقدم له بقوله: "هذا كتاب في دراسة شعر عصري المماليك والعثمانيين، جمعناه من محاضرات ألقيناها طوال سنوات ثلاث على طلاب السنة الرابعة من كلية الآداب بجامعة حلب (1968-1971)" (16). وإذا كان د. بكرى الشيخ أمين يقدم في كتابه دراسة واحدة لأدب العصرين، فإن بعض الباحثين في هذا المجال قد عد العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل، ولكنه خصه بدراسة مستقلة.

جاء -الاتجاه الثالث: يرى أصحابه دراسة العصر العثماني مستقلاً، مع تصنيفه ضمن عصر أدبي أشمل.

مال بعض الباحثين إلى تصنيف العصر العثماني ضمن عصر أشمل لكنهم أقرّوا بتميز حقبتيه، فجعلوا دراستهم لأدب العصر الواسع الذي يدرسونه في بابين أو قسمين، يختص الثاني منهما بأدب العهد العثماني، كما فعل أحمد أمين وزملاؤه في كتابهم "المفصل في تاريخ الأدب العربي" إذ جعلوا العصر العثماني واحداً من عصرين يشكلان العصر التركي الذي يمتد من سقوط بغداد سنة 656هـ إلى "بده النهضة الحديثة" (17)، ثم خصوا كلاً من العصرين بدراسة خاصة.

ينسجم موقف د. عمر موسى باشا في كتابه 'محاضرات في الأدب المملوكي والعثماني' الصادر عام 1979 م مع هذه الرؤية، إذ حدد العصر بين عامي (648-1213هـ) وقال: "استمر هذا العصر الذي سنتناول أدبه بالدراسة أكثر من خمسة قرون ونصف القرن من الزمن تقريباً" (18) ثم درس العصر المملوكي في الباب الأول، والعصر العثماني في الباب الثاني.

وهذا ما فعله أيضاً نعيم الحمصي في كتابه "الرائد في الأدب العربي" إذ جعل العصر العثماني جزءاً من عصر أشمل سماه "عهد الانحطاط"، ولكنه أفر بتميز أدبه بفوارق كثيرة، وخصه بدراسة محددة، قدم لها بقوله: "ينقسم هذا العهد إلى دورين: الأول هو الدور المملوكي، والثاني هو الدور العثماني، ونتكلم عن كل منهما على حدة لما بينهما من فوارق في الحياة العامة لها أثرها في اللغة والأدب" (19) وقد استبدل الحمصي في بحوثه اللاحقة بتسمية "عهد الانحطاط" تسمية "عصر الدول المتتابعة"، لكنه حافظ على منهجه في دراسة الدور العثماني دراسة مستقلة، وضم إلى العصر جزءاً من العصر العباسي، فقال: أدب الدول المتتابعة، أردنا به الأدب الذي أنتجه أصحابه منذ بدء الحروب الصليبية سنة 489هـ-1095م حتى بدء النهضة الحديثة" (20).

ويدرس د. جونت الركابي أدب العصر العثماني بتمييزه عن الأدب في العصر المملوكي الذي سبقه، على الرغم من جمعه لهما فيما سماه 'عصور الانحدار'، فقوم الأدب العربي في تلك الحقبة مسيزاً عهدها بقوله 'تماسك بعض الشيء في العهد المملوكي، ثم انحدر انحداراً واضحاً في العهد العثماني' (21).

وينسجم موقف د. خالد إبراهيم يوسف مع هذا الاتجاه، إذ يقر بوجود عصر عثماني متميز لكنه يصنفه ضمن عصر أشمل تلحق به صفة الانحطاط، فيقول: 'يقصد مؤرخو الأدب بالمصريين المملوكي والعثماني، (عصر الانحطاط)، أي تلك الحقبة المظلمة في التاريخ الإسلامي العربي، التي بدأت بسقوط بغداد في يد المغول بقيادة هولاكو سنة 656هـ-1258 وانتهت مع حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1213هـ-1798م' (22).

لا بد من الإشارة إلى طبيعة التعامل مع فكرة الفصل والاستقلال لدى الفريق الأول من أصحاب الموقف الذي يرى في الحقبة كلها عصراً واحداً، فهم يعترفون غالباً بانقسام تلك الحقبة الطويلة إلى مراحل لكل منها خصوصية مميزة تسمها، لكنها لا تمنحها حق الاستقلال بعصر أدبي، ويستخدم الدارسون مصطلحات الدور والحقبة والعهد وما شابه للحديث عن كل مرحلة، فتكرر لدى نعيم الحمصي عبارة "عهود الدول المتتابعة" (23) ويقول د. شكري فيصل: "المرحلة الثانية وأسموها الدور العثماني لغلبة العثمانيين على كثير من بقاع العالم الإسلامي" (24).

د-الاتجاه الرابع: يرى أصحابه أن العصر العثماني عصر أدبي ذو خصوصيات تميزه بين عصور الأدب العربي، وتوجب دراسته مستقلاً، منطلقاً من استقلاله بخصوصياته بين عصور الأدب العربي.

يقابل الموقف الذي يجعل الحقبة الزمنية الممتدة بين نهاية العصر العباسي وبداية عصر

النهضة الحديثة عصرأ واحداً شاملاً، مواقف تتمايز عنه في تخصيص الحقبة المذكورة بمصرين أديبين مستقل كل منهما عن الآخر سنة 922هـ-1516م وذلك مع انتصار العثمانيين على المماليك في معركة مرج دابق شمال حلب، وتقدمهم اللاحق في البلاد العربية.

يستفق الأخذون بهذا التخصيص على تاريخ الفصل بين المصريين، ويتعاملون مع قضيتي بداية العصر الأول، ونهاية العصر الثاني تعاملأ منسجماً مع لوحة الرؤية المتنوعة والحافلة بالخلاف وتعدد الآراء لأصحاب الموقف الأول الذي يرى في الحقبة كلها عصرأ واحداً.

تمد كلمات الباحث محمود فاخوري دقيقة في التعبير عن ضرورة الفصل بين المصريين المذكورين، يقول: "درجنا على الفصل بين الحقبين المملوكية والعثمانية، تبعاً للحكم السياسي، لاختلاف كل منهما عن الأخرى في كثير من الجوانب، ولأن بينهما فروقأ جوهرية في الحياة العامة من ثقافة وفكر وعلوم، وكل ذلك له أثره في الأدب واللغة" (25).

يؤكد د. عمر موسى باشا فكرة الفصل بين المصريين المذكورين فيقول: "وقد رأينا من الفائدة، حين شرعنا في التأليف أن يخصص كل عصر بكتاب مستقل، يقتصر الأول منهما على العصر المملوكي بمهديه الأول والثاني: البحري والبرجي، ويقتصر الكتاب الثاني على العصر العثماني المتقدم والمتأخر" (26).

يعد المستشرق الألماني كارل بروكلمان (1868-1956) من أوائل الباحثين الذين عدوا العصر العثماني عصرأ أدبياً خاصاً، فقد سمي الأدب العربي المنجز منذ قيام الدولة العباسية سنة 132هـ-750م إلى العصر الحديث الذي تحدده بدايته بمنتصف القرن التاسع عشر، "الأدب الإسلامي باللغة العربية"، وقسمه إلى خمسة أعصر، رابعها هو "عصر الأدب العربي من سنة 1517م حتى أواسط القرن التاسع عشر" (27). وبعد كتاب "تاريخ آداب اللغة العربية" لجرجي زيدان (1861-1914) من أوائل المؤلفات العربية التي اعتمدت منهج تقسيم الأدب العربي إلى عصور تاريخية، والنظر إلى العصر العثماني بوصفه عصرأ أدبياً مستقلاً، خصه زيدان بدراسة مستقلة ضمها الجزء الثالث من كتابه، وابتدأها بقوله: "العصر العثماني: من فتح العثمانيين مصر سنة 923هـ إلى مجيء نابليون إليها سنة 1213هـ" (28).

ينسجم موقف د. عمر فروخ في بحوثه المعنية بتاريخ الأدب العربي مع مواقف أصحاب هذا الاتجاه، إذ جعل الجزء الثالث من كتابه "تاريخ الأدب العربي" يتوقف عند الفتح العثماني معلماً بارزاً لتحديد عصور الأدب، فحدد مجال دراسته في هذا الجزء بقوله: "من مطلع القرن الخامس الهجري إلى الفتح العثماني 400-923هـ، 1009-1517م" (29). وجاء حديثه عن العصر العثماني محدداً وواضحاً في كتابه الذي جاء تحت عنوان "معالم الأدب العربي في العصر الحديث" وعني في الجزء الأول منه بالأدب المنجز في القرن العاشر الهجري، مبدياً رأيه في هذا العصر، بمثل قوله: "العصر العثماني عصر إسلامي الإيمان عربي الثقافة" (30).

شهد موقف د. عمر موسى باشا من قضية العلاقة بين العصر الأدبي العثماني والعصر الذي

سبقة، تغيرات ملموسة منذ مطلع الثمانينات، فبعد أن أصدر في عام 1979 الطبعة الأولى من كتابه "محاضرات في الأدب المملوكي والعثماني" الذي يعد العصر العثماني مدمجاً مع العصر المملوكي في عصر واحد، نجده في الطبعة الثانية من الكتاب عام 1982، يصدره في جزأين، ويسميه "الأدب العربي في العصر المملوكي والعصر العثماني" بدلاً من التسمية السابقة: "الأدب المملوكي والعثماني" والتي تجعل مفهوم العصر متسعاً للحقبة التي حكم فيها المماليك والعثمانيون. إن التسمية الجديدة التي حملها كتاب د. عمر موسى باشا في طبعته لعام 1982، توافقت مع توسع في مادة الكتاب الذي أصبح الجزء الأول منه معنياً بالعصر المملوكي، بينما أصبح الجزء الثاني منه معنياً بالعصر العثماني، مع احتفاظه بالإشارة في الفصل الثاني من الجزء الأول إلى تحديد العصرين بعصر وتاريخ محدد بين عامي 648-1213هـ بما يوحي أنهما عصر واحد بقوله: "استمر هذا العصر الذي سنتناول أدبه بالدراسة أكثر من خمسة قرون ونصف القرن من الزمن تقريباً" (31)، وهذا التحديد الزمني يتطابق مع التحديد الموجود في الطبعة الأولى من الكتاب عام 1979، وهو تطابق ستتحرر منه المؤلفات اللاحقة للدكتور عمر موسى باشا، إذ أصدر عام 1989 كتاباً بعنوان "تاريخ الأدب العربي في العصر المملوكي" واستبدل بالتحديد السابق الذي يشمل العصر العثماني تاريخياً، تحديداً أضيق يقف عند بداية العصر العثماني عام 922هـ-1516م (32). وبذلك يكون د. عمر موسى باشا قد غير من نظرتَه العلمية التي تدمج العصر العثماني مع العصر المملوكي السابق له في عصر واحد، إلى نظرة جديدة تحدد كلا منهما عصرًا أدبياً مستقلاً، تخصصه بالدراسة في كتاب مستقل.

تأكد هذا المنهج في تحديد العصر العثماني عصرًا متميزاً ومستقلاً بين عصور الأدب العربي، في العديد من البحوث والدراسات التي عنيت بأدبه، في العقدين الأخيرين، ومن أبرزها كتاب محمود فاخوري "محاضرات في الأدب العثماني" وكتاب د. محمد التونجي "الاتجاهات الشعرية في بلاد الشام في العصر العثماني" (33).

## 1-1-2: خلاصة وراي في تحديد بداية العصر العثماني وتميظه:

تقدم معرفة النوع المنهجي في دراسات الأدب العربي في العصر العثماني، خدمات معرفية مناسبة للتواصل الأمثل مع منجزاتها العلمية. ولعله من المناسب في هذا المقام الإقرار بأهمية ترسيم حدود العصر، بتمييزه عما سبقه من عصور الأدب، وتحديد بدايته بانتقال السلطات في البلاد العربية منذ عام 922هـ-1516م إلى الدولة العثمانية.

يرتبط ترسيخ هذا الإقرار بالموازنة العلمية بين المواقف المختلفة للباحثين في تاريخ الأدب العربي ونقده من جهة، وبمجموعة من الأسباب الموجبة التي يمكن تلخيصها بما يأتي من جهة أخرى، وأهمها:

## العرب والعراق

- أ- المتغيرات الناجمة عن انتقال عاصمة الدولة من القاهرة في قلب البلاد العربية، إلى استانبول البعيدة، مع ضعف وسائط الاتصال.
- ب- استبدال السيادة في الولايات العربية، بعيداً عن الرقابة المركزية في العاصمة، وسياساتهم التي جلب عليها الظلم، وغابت عنها مطامح النهضة والإصلاح.
- ج- منافسة اللغة التركية للغة العربية في الحياة العامة ومرافقتها.
- د- انتشار الأمية الواسع في المجتمع العربي.
- هـ- المتغيرات الجوهرية في موضوعات الأدب العربي وأغراضه.
- و- المتغيرات الجوهرية في الأساليب الفنية للأدب العربي واتجاهاتها.
- ز- تراجع الحياة الاقتصادية في البلاد العربية، نتيجة لأسباب خارجة عن إرادة السلطات أحياناً، مثل اكتشاف رأس الرجاء الصالح وتحول بعض خطوط التجارة العالمية عن الأرض العربية.
- ح- تردّي الشعور النفسي الاجتماعي نتيجة لأسباب خارجة عن إرادة السلطات أحياناً، مثل سقوط الأندلس ووصول أفواج من نازحيها بمشاعر اليأس والانكسار.
- ط- تراكم عهود طويلة من الكوارث الصحية والعسكرية والاجتماعية، وأثر كل ذلك في علاقة المجتمع بالأدب والثقافة.
- أثرت هذه الأسباب في علاقة المجتمع العربي بالأدب والثقافة في العصر العثماني، مما يستدعي ضرورة دراسته مستقلاً منفصلاً عن غيره من عصور الأدب، ويوفر فرصة مثلى لدراسة منجزات هذا الأدب شعراً ونثراً في عصر امتد على مدارج التاريخ قروناً طويلة.

### تحديد العصر العثماني في مرآة الباحثين

اسم الباحث	شكل علاقة العصر العثماني بما سبقه في دراسات الباحثين
1- ريجيس بلاشير. 2- أندريه ميكيل	إهمال دراسة العصر العثماني وتجاوزه إلى العصر الحديث



اسم الباحث	شكل علاقة العصر العثماني بما سبقه في دراسات الباحثين
1-كارلو نالينو. 2-أحمد حسن الزييات. 3-أحمد الهاشمي. 4-إبراهيم الكيلاني. 5-حنا الفاخوري. 6-نديم عدي. 7-شوقي ضيف. 8-عمر الدقاق. 9-بكري شيخ أمين.	دراسة أدب العصر العثماني ضمن دراسة عصر أدبي أشمل
1-أحمد أمين وزملاؤه. 2-عمر موسى باشا. 3-نعيم الحمصي. 4-جودت الزكابي. 5-خالد يوسف.	دراسة أدب العصر العثماني مستقلاً، مع تصنيفه ضمن عصر أدبي أشمل
1-كارل بروكلمان. 2-جرجي زيدان. 3-عمر فروخ. 4-عمر موسى باشا. 5-محمود فاخوري. 6-محمد التونجي.	دراسة أدب العصر العثماني مستقلاً، مع تصنيفه عسراً مستقلاً بين عصور الأدب

## تحديد بداية العصر الذي يشتمل على العهد العثماني في مرآة الباحثين القائمين بذلك

اسم الباحث	بداية العصر الذي يشتمل على العصر العثماني
1- شوقي ضيف	مع دخول البويهيين بغداد عام 334هـ
1- نعيم الحمصي. 2- جودت الركابي. 3- بكرى شيخ أمين.	مع بداية حملات الفرنجة الصليبية عام 489هـ
1- عمر موسى باشا.	مع بداية الحكم المملوكي على مصر عام 648هـ
1- كارلو نالينو. 2- أحمد حسن الزيات. 3- أحمد الهاشمي. 4- أحمد أمين وزملاؤه. 5- إبراهيم الكيلاني. 6- هنا الفاخوري. 7- نديم عدي. 8- عمر الدفاق. 9- خالد يوسف إبراهيم.	مع سقوط بغداد عام 656هـ

■ ■

### المواهب:

- 5- مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني د. بكرى شيخ أمين، 1972 ص 305.
- 6- تاريخ الأدب العربي كارلو نالينو، ط2، 1970، ص59.
- 7- تاريخ الأدب العربي أحمد حسن الزيات، ط5، 1930 ص5.
- 8- جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب أحمد الهاشمي، ج1، بلا، تا ص 12.

- 1- تاريخ الدولة العلية العثمانية، الأستاذ محمد لريد بك المحامي، ط مصورة، 1977 ص39.
- 2- تاريخ الأدب العربي د. رجب بلشير، ج1، 1956- ص13.
- 3- الأدب العربي في العصر المملوكي والمصر العثماني، د. عمر موسى باشا، ج1، 1980 ص 11.
- 4- محاضرات في الأدب العثماني محمود فاخوري، 1992 ص5.

- 25- تاريخ الأندلس العربي، هنا الفاخوري، ط2، 12، 1987 ص 5.
- 26- تاريخ الأندلس العربي، المعاصر للمملوكي، د. عمر موسى باشا، 1989 ص 6.
- 27- تاريخ الأندلس العربي، كارل بروكلمان، ج1، تر: د. عبد الحليم نجار، 1960 ص 38.
- 28- تاريخ أدب اللغة العربية، جرجي زيدان، ج3، طبعة جديدة، راجعها وعلق عليها د. شوقي ضيف، بلا، تا ص 289.
- 29- تاريخ الأندلس العربي، د. عمر فروخ، ج3، ط3، دار العلم للملايين، 1981 ص 3.
- 30- معالم الأندلس العربي في العصر الحديث، د. عمر فروخ، ج1، 1985 ص 17.
- 31- الأندلس العربي في العصر المملوكي والمعاصر للعثماني، د. عصر موسى باشا، ج1، ط2، 1982 ص 15.
- 32- تاريخ الأندلس العربي، المعاصر للمملوكي، د. عمر، موسى باشا، 1989 ص 29.
- 33- الاتجاهات الشعرية في بلاد الشام في العصر العثماني، د. محمد لتونجي، 1993.
- قائمة المصادر والمراجع:
- 1- الاتجاهات الشعرية في بلاد الشام في العصر العثماني، د. محمد لتونجي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1993 - (525ص).
- 2- الأندلس العربي في آثار الدارسين، د. شكري فيصل، وآخرون، دار العلم للملايين، بيروت، 1960 - (479ص).
- 3- الأندلس العربي في العصر المملوكي والمعاصر العثماني، د. عمر موسى باشا، ج1، جامعة دمشق، 1980 - (519ص).
- 4- الأندلس العربي في العصر المملوكي والمعاصر العثماني، د. عصر موسى باشا، ج1، ط2، جامعة دمشق، دمشق، 1982 - (516ص).
- 5- الأندلس العربي من الانحدار إلى الازدهار، د. جونت الركابي، ط2، دار الفكر، دمشق، 1996 - (350ص).

- 9- الوجيز في الأندلس العربي ليراهم الكيلاني وزملاؤه، 1942 ص 135.
- 10- تاريخ الأندلس العربي هنا الفاخوري، ط2، 1987 ص 857.
- 11- تاريخ الأندلس العربي نديم عدي، ج1، ج2، ط2، 1954 ص 359.
- 12- الموجز في الأندلس العربي وتاريخه لجنة من الأساتذة في الأقطار العربية، ج5، 1957 ص 3.
- 13- مواكب الأندلس العربي عبر العصور، د. عمر النفاق، 1988 ص 179.
- 14- تاريخ الأندلس العربي، ج5، عصر السدول والإمارات، د. شوقي ضيف، 1980 ص 5.
- 15- تاريخ الأندلس العربي، ج6، عصر السدول والإمارات، د. شوقي ضيف، ط2، 1990 ص 5.
- 16- مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، د. بكري شيخ أمين، 1972 ص 5.
- 17- المفصل في تاريخ الأندلس العربي أحمد، وزملاؤه أمين، ج2، 1934 ص 188.
- 18- محاضرات في الأندلس المملوكي والعثماني، د. عمر موسى باشا، 1979 ص 9.
- 19- الرائد في الأندلس العربي بين 132 و 1352 هـ - نعيم الحمصي ط2، 1979 ص 565.
- 20- نحو فهم جديد منصف لأندلس الدول المتتابعة وتاريخه نعيم الحمصي، ج1، طبعة مصورة، 1982 ص 5.
- 21- الأندلس العربي من الانحدار إلى الازدهار، د. جونت الركابي، ط2، 1996 ص 8.
- 22- الانحطاط، مفهوم وواقع، قراءة أولية في ألب ما يسمى بعصر الانحطاط، د. خالد إبراهيم يوسف، 1992 ص 13.
- 23- نحو فهم جديد منصف لأندلس الدول المتتابعة وتاريخه نعيم الحمصي، ج1، طبعة مصورة، 1982 ص 256.
- 24- الأندلس العربي في آثار الدارسين، د. شكري فيصل وآخرون، 1960 ص 295.

- 18- تاريخ الأدب العربي، حنا الفاخوري، ط2، المكتبة البولسية، لبنان، 1987- (1116ص).
- 19- تاريخ الأدب العربي، د. عمر موسى باشا، العصر المملوكي، دار الفكر، دمشق، 1989- (735ص).
- 20- تاريخ الأدب العربي، ج7، عصر السدول والإمارات، د. شوكتي ضيف، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1990- (501ص).
- 21- تاريخ أدب اللغة العربية، جرجي زيدان، ج3، طبعة جديدة، راجعها وعلق عليها د. شوكتي ضيف، دار الهلال، القاهرة، بلا، تا- (368ص).
- 22- جواهر الأدب في لبيات وإشياء لغة العرب، أحمد الهاشمي، ج1، دار الفكر، القاهرة، بلا، تا- (432ص).
- 23- محاضرات في الأدب المملوكي والعثماني، د. عمر موسى باشا، منشورات جامعة دمشق، 1979- (405ص).
- 24- محاضرات في الأدب العثماني، محمود الفاخوري، مديرية الكتب في جامعة حلب، حلب، 1992- (201ص).
- 25- مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، د. بكرى شيخ أمين، 1972- (341ص).
- 26- معالم الأدب العربي في العصر الحديث، د. عمر فروخ، ج1، دار العلم للملايين، بيروت، 1985- (576ص).
- 27- موكب الأدب العربي عبر العصور، د. عمر الشناق، دار طلاس، دمشق، 1988- (296ص).
- 28- نحو فهم جديد لمنصف لأدب الدول المتتابعة وتاريخه، نعيم الحمصي، ج1، طبعة مصورة، مديرية الكتب والمطبوعات، جامعة تشرين، اللاذقية، 1982- (216ص).

- 6- الرائد في الأدب العربي بين 132 و 1352هـ، نعيم الحمصي، ط2، دار المأمون للتراث، دمشق، 1979- (827ص).
- 7- المفصل في تاريخ الأدب العربي، أحمد أمين، وزملاؤه، ج2، مطبعة مصر، القاهرة، 1934 - (416ص).
- 8- الموجز في الأدب العربي وتاريخه، لجنة من الأساتذة في الأقطار العربية، ج5، دار المعارف، القاهرة، 1957- (219ص).
- 9- الانحطاط، مفهوم وواقع، لراءة أولية في أدب ما يسمى بعصر الانحطاط، د. خالد إبراهيم يوسف، دار الهادي، بيروت، 1992- (159ص).
- 10- الوجيز في الأدب العربي، إبراهيم الكيلاني، وزملاؤه، مكتبة عرفة، دمشق، 1942- (221ص).
- 11- تاريخ الأدب العربي، أحمد حسن الزيات، ط5، مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1930- (536).
- 12- تاريخ الأدب العربي، نديم عدي، ج1، ج2، ط2، مكتبة ربيع، حلب، 1954- (554ص).
- 13- تاريخ الأدب العربي، د. زيجين بلاشير، ج1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1956- (193ص).
- 14- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ج1، تر: د. عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، 1960- (319ص).
- 15- تاريخ الدولة العلية العثمانية، الأستاذ محمد فريد بك المعاصي، ط مصورة، دار الجليل، بيروت، 1977- (536ص).
- 16- تاريخ الأدب العربي، د. شوكتي ضيف، ج5، عصر السدول والإمارات، الجزيرة العربية، الحرق، إيران. دار المعارف، القاهرة، 1980 (684ص).
- 17- تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ، ج3، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1981-

## جدور نظرية الحقول الدلالية في التراث اللغوي العربي

د. أحمد عزوز

### مقدمة

تعدّ العناية بالدلالة من أقدم اهتمامات الإنسان الفكرية عبر الزمن، وفي مختلف الحضارات والمدنات. فلقد شغلت على مرّ العصور المفكرين الصينيين والهنود وفلاسفة اليونان والرومان وغيرهم.

وإزداد البحث في قضايا الدلالة في القرنين الأخيرين باعتبارها تهمّ كلّ مستعملي اللغة التي تعتبر وسيلة أساسية في التعبير والتفاهم والتواصل بين الأفراد والمجتمعات البشرية، وكان ذلك خاصة ابتداءً من 1897م حين وظّف ميشال بريل (M.Breal) لأول مرة مصطلح (Semantique) في كتابه "مقالات في علم الدلالة" (Essais de Semantique)، وإليه يعود الفضل في الاهتمام العلمي بالدلالة إذ لفت بذلك أنظار اللغويين إلى المعنى وتغيّره ومشكلاته.

وكان للعرب والمسلمين من لغويين وبلاغيين وغيرهم نصيب أوفر في معالجة كثير من المسائل المتعلقة بدلالة الكلمات، فكتبوا عن مجاز القرآن وغريب ألفاظه، والعلاقة بين اللفظ والمعنى، وتطور معاني الألفاظ والترادف والأضداد والمشتراك.

وتحقّق ذلك منذ جمع وتدوين مفردات اللغة العربية انطلاقاً من مشافهة الأعراب، أو شرح مفردات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واستخراج معاني الألفاظ منهما، وهو جانب أثار المحافظة على سلامة اللسان العربي من خلال فهم النصّ القرآني الذي كان السبب في إثارة الكثير من القضايا العلمية التي عُدت علوماً مستقلة، والبحث عن المسائل الدلالية في دهبان العرب الذي تضمن ثروة لغوية دلالية جديدة ببحث مشكلاتها وتناول مكورتاتها.

وكان ما سبق عاملاً في تطور الدراسة اللغوية في وقت مبكر في مختلف مظاهرها الصوتية منها والصرفية والتركيبيّة والدلالية، أعطت نتائج أثرت علم الدلالة إنراءً كبيراً، وأنتجت معاجم المعاني ومعاجم الألفاظ، جعلها تنتم بالمنهجية والدقة والسعة والتنظيم والوضوح.

ومعاجم المعاني أو الموضوعات هي التي ترتب الألفاظ في مجموعات تنضوي كل منها تحت فكرة واحدة، أو محور عام، ويفيد منها الكتاب والمشتون والمترجمون الذين يحضروهم المعنى ويكونون في حاجة إلى لفظ يعبرون به، فتساعدهم وتيسر مهمتهم في البحث عن مطلبهم والحصول عليه في أسرع وقت ممكن<sup>(1)</sup>. وهي معاجم أسبق في الوجود أو معاصرة للمعاجم العربية المرتبة بحسب الألفاظ، وإن كانت بدايتها في شكل كتيبات صغيرة تناول كل واحد منها موضوعاً من الموضوعات<sup>(2)</sup>.

والملاحظ أن معجم "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي (180هـ) قد شغل الدارسين عن مؤلفات كانت متزامنة معه، وكان مؤلفوها معاصرين له، وظل يشار إليها لمدة غير قصيرة على أنها تؤسس فقط المراحل الأولى لبداية التأليف المعجمي العربي، ولكن لو كانت كذلك لما استمرت حتى بعد ظهور عدد من المعاجم الشاملة.

ومن هنا فإن معاجم المعاني لم توف حقها، إذ مر عليها الباحثون مروراً عابراً بسبب انشغالهم بالمعجم العربي الكامل أكثر من سواه، كما ركزوا على الخليل ومعجمه<sup>(3)</sup>، أو من هذا حذوه في التأليف المعجمي، وظل اهتمام الدارسين بكتب الموضوع الواحد غير مثلاً مع قيمة مضامينها، إذ - غالباً - ما جاءت الإشارة إليها تمهيداً للحديث عن التأليف المعجمي الشامل، وكان هذه الكتب لا يمكن أن توجد إلا بتعلقها بتأليفات أخرى.

وكانت بداية معاجم المعاني مما ألف في الرسائل التي جمع فيها الرواة الألفاظ التي تمحور بعضها حول موضوع واحد كالنبات، والشجر وخلق الإنسان للأصمعي (ت204هـ)، والخيل والغنم والوحوش والسباع والطير لأبي عبيد (224)، واللبن والمطر والشجر لأبي زيد الأنصاري، والنبات لأبي حنيفة الدينوري، وألف - أيضاً - في اللباس والطعام والمعدنيات والأنواء والسحاب والبنر، وهي رسائل ضمت مجموعات دلالية تعلقت بموضوع واحد، وكانت هذه الأعمال اللبنة الأساسية في وضع المعاجم العربية كما عرفت فيما بعد<sup>(4)</sup>.

وتعد كتب الحشرات أولى الرسائل من حيث الظهور بسبب تأثير أصحابها بالقرآن الكريم الذي أشار إلى طائفة منها كالنحل والنمل والذباب والعنكبوت والجراد والبعوض، وتناولها المفسرون بالبحث والمعالجة مما أدى باللغويين إلى التأليف فيها، فبلغوا فيها غايتهم ومبتغاهم<sup>(5)</sup>.

ولا شك في أن هذه الرسائل هي التي أنتجت معاجم المعاني أو الموضوعات، واكتمل التأليف فيها في منتصف القرن الخامس، فكان من ثمارها "الغريب المصنف" لأبي عبيد القاسم بن سلام (224هـ)، وتهذيب الألفاظ لابن السكيت (224هـ)، وفقه اللغة وأسرار العربية للثعالبي (430هـ)، والمخصص لابن سيده (485هـ)، وأساس البلاغة للزمخشري (538هـ)، ونظام الغريب في اللغة للربيعي، وكتابة المتحفظ ونهاية المتلطف لابن الأجدابي<sup>(6)</sup> والألفاظ الكتابية للهمداني (ت320هـ)<sup>(7)</sup>.

ولم تتوقف هذه الكتابات بل استمرت لأهميتها للباحث والمتعلم، فقد ألف الزجاجي (ت311هـ)

كتاباً عن خلق الإنسان، وابن دريد (ت321هـ) عن السرج واللجام، والمطر والسحاب، وابن خالويه (ت370هـ) عن الشجر، وغيرهم كثير، ممن ألف في الموضوع نفسه مثل أحمد بن فارس (ت395هـ)، والزجاج (ت415هـ)، والإسكافي (ت421هـ)، وعبد الله بن سعيد الخرافي (ت480هـ)، ومن المتأخرين الصاعاني (ت650هـ)، وشرف الدين علي بن يوسف بن حيدرة الطبيب (ت667هـ)، وجلال الدين السيوطي وغيره<sup>(8)</sup>.

وليس هذا العمل إلا تصنيفاً للغة بحسب المعاني أو الموضوعات، وهو ينم عن أن فطاحله شعروا بمسئوليتهم العلمية والتربوية تجاه اللغة العربية والأجيال التي يتعلمونها ويعلمونها، فأسهم كل واحد بالتقدير الذي يفني الثقافة العربية ولفتها وبناء حضارتها المتميزة ومشاركاً بحبة حصاة في الصرح الحضاري والإنساني.

وكانت هذه الأعمال الجليلية المدونة لألفاظ اللغة العربية ومعانيها مدعاة إلى اهتمام المستشرقين بها في بداية هذا القرن، فنشر أوجست هفنر (Auguste Hafner) رسالة "خلق الإنسان" للأصمعي ضمن كتابه "الكنز اللغوي في اللسان العربي" الذي صدر في بروت عام 1903، وفي لبيزغ سنة 1905، كما عني فريستش كرنكوي بنشر كتاب "الفيل" لأبي عبيدة معمر بن المثنى، ونشر وليام رايت (William Right) رسالة "صفة السرج واللجام لابن دريد".

ثم توالت العناية بهذا التراث الضخم من قبل الدارسين العرب في العصر الحديث، فنشر عزة حسن "النوادر لأبي منحل" بدمشق في سنة 1961م، ونشر إبراهيم السامرائي "كتاب خلق الإنسان" للسزجاج ببغداد في 1963، ورمضان عبد الثواب "كتاب البئر" لأبي زيد الأنصاري بالقاهرة في 1970<sup>(9)</sup>. وما تزال العناية بهذا التراث مستمرة، محاولة اكتشاف كنوزه الفكرية والمعرفية، وجعله مسابراً لتطور الحضارة والتقدم العلمي.

#### مفهوم الحقول الدلالية:

من المعروف أن التحليل الدلالي لبنية اللغة من الأمور الضرورية والأساسية في معالجة دلالة الكلمات سواء أكانت الدراسة تاريخية أم مقارنة أم تقابلية، مما أدى إلى ظهور نظرية الحقول الدلالية التي صارت تسهم في تحديد الدلالة وعناصرها بطريقة محكمة وموضوعية.

ومن أهم مبادئها أن الوحدة المعجمية لا تشترك في أكثر من حقل، ولا توجد واحدة ليس لها مجال محدد، ويتطلب في ذلك مراعاة سياق الكلمات وموقعها في التركيب اللغوي<sup>(10)</sup>.

ويعتمد أصحاب النظرية على الفكرة المنطقية التي ترى أن المعاني لا توجد منعزلة الواحدة تلو الأخرى في "الذهن الذي يميل دائماً إلى جمع الكلمات وإلى اكتشاف عرى جديدة تجمع بينها، فالكلمات تثبت في ذهن دائماً بماتلة لغوية"<sup>(11)</sup>، أي إن الكلمات لا تشكل وحدة مستقلة، ولا معنى لها بمفردها، ولكنها تكتسب معناها في علاقاتها بالكلمات الأخرى، وأن معنى هذه الكلمة أو تلك لا يتحدد إلا ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة.

ولفظ رجل بإضافته إلى امرأة، ولفظ حار لا يفهم إلا بإضافته إلى بارد وهكذا<sup>(12)</sup>.

فالحقول الدلالية تقوم على فكرة المفاهيم العامة التي تولف بين مفردات لغة ما، بشكل منظم يساير المعرفة والخبرة البشرية المحددة للصلة الدلالية بين الكلمات، وبذلك فإن معنى الكلمة كما يقول جون ليونز (John Lyons) هو محصلة علاقاتها بالكلمات الأخرى داخل الحقل المعجمي<sup>(13)</sup>.

### تصنيف المدلولات ضمن الحقول الدلالية:

تصنف المدلولات في حقول مفهومية ألفها الفكر البشري، تربط مجموع كلماتها دلالة أسرية مشتركة كحقل الألوان في اللغة العربية، فهي تقع تحت المصطلح العام "لون"، وتضم ألفاظاً مثل: أحمر - أزرق - أخضر - أبيض - أصفر... أو حقل القرابة، أو السكن، أو الحيوانات الأليفة والمتوحشة أو باعتماد علاقة الاشتغال، الترادف، التضاد، الجزء بالكل، الكبير بالصغير، التناظر، أو علاقة التدرج.

فالكلمات التي تمثل تقديرات في جامعة ما نحو: ممتاز - جيد جداً - حسن - مقبول - متوسط - ضعيف - ضعيف جداً، لا يمكن فهم كل منها إلا بالتي فوقها أو في مستواها أو دونها، وتحدد قيمة كل منها من خلال المجموعة التي تنتمي إليها<sup>(14)</sup>.

وقد أصبح لمنهج نظرية الحقول الدلالية تطبيقات كثيرة على الخطاب الأدبي، يذكر منها الدراسة التي قام بها بيير جيرو (Pierre Guiraud) حين تحليله معنى لفظ "الهاوية" (Gouffre) في ديوان "أزهار الشوك" (Les Fleurs du Mal) لبودلير (Baudelaire) حيث أوضح الملامح المرتبطة به مثل: سواد - ظلام - دامن - بارد - مثليج - مؤدي إلى الخوف والدوار، كما بحث عن الكلمات التي تعرضها في قيمتها أو تناقضها نحو: خطيئة - جحيم، واستنتج أن الديوان يخضع لتخطيط وبناء وتنظيم<sup>(15)</sup>.

كما درست أوديت بيتي (Odette Petit) الفصل الأول من كتاب "الأيام" لطف حسين، واستنتجت أن ملامح شخصيته متجلية في لفته التي تكشف عن متناقضات كثيرة<sup>(16)</sup>، وأورد محمد المبد في كتابه "اللغة والإبداع الأدبي" فصلاً بعنوان "حقول السياب الدلالية" فرأى أن معجم شعر السياب لا يختلف عن شعراء الاتجاه الوجداني بما احتواه من ازدواجية، وذلك أن أولى صور الازدواجية هو ما تعرضه الرومانطيقية من نزاع بين قوة الحب وقوة الموت، أو ألم الفقد، حتى ليرتجف فرقاً من الحب الرهيب، وهو بين هاتين القوتين يحاول أن يجد رجاءه في الخلاص منهما معاً<sup>(17)</sup>.

وتستثمر نظرية الحقول الدلالية في الترجمة وبناء المعاجم الثنائية أو غيرها فتساعد الدارس على البحث عما يقابل اللفظ من بين مجموع الكلمات والمعاني الواردة في لغة الهدف، وكذلك تسهم في تصنيف المعاني والمدلولات والموضوعات في العملية الترجمية، لتقريب الدلالات إلى ذهن الطفل.



وفي ضوء ما سبق يمكن تعريف الحقول الدلالية بأنها مجموعة من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تسندرج ضمن مفهوم عام يحدد الحقل ويعبر عن مجال معين من الخبرة والاختصاص، وقد عرفها استيفان أولمان (Stephane Ullman) بأنها: قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة<sup>(18)</sup>.

#### الحقول الدلالية في التراث اللغوي العربي:

تفطن اللغويون العرب القدامى في وقت مبكر إلى فكرة الحقول الدلالية من خلال تأليفهم للرسائل الدلالية الصغيرة والمتنوعة، التي ظهرت مع دابة التدوين ثم تصنيف المعاجم الموضوعية بعد ذلك في هذا الميدان.

وكان الهدف منها تعليمياً وعملاً مساعداً للكاتب والشاعر، إذ تمددهما المعاجم بالكلمات التي بريانها أكثر ملاءمة من غيرها للبحث عن ضالتهما وعرض أفكارهما في دقة وأناقة حول موضوع محدد<sup>(19)</sup>.

وتختلف أعمالهم عن مثيلاتها عند الغربيين في هذا العصر، لأسباب أهمها تغير الزمان وتطوره، وتوسع آفاق الدرس الدلالي، وعمق تقنياته بفضل التقدم العلمي والمعرفي، وليس فيما سبق ضمير يلحق بما قدمه العرب القدامى الذين كانت لهم اليد الطولى في هذا الميدان، ولكن اهتمامهم المبكر بالرسائل ومعاجم المعاني لم يصل بطبيعة الحال إلى مستوى تأسيس نظرية قائمة بذاتها الحقول دلالية لأن عملهم كان تطبيقياً أكثر منه تنظيرياً، وعلى الرغم من ذلك فإن التراث اللغوي العربي يحمل في طياته أفكاراً رائدة لا تزال في حاجة إلى من يزيدها دراسة وتحليلاً وتجديداً.

ويكفي في هذا الصدد أن نذكر معجم المخصص لابن سيده لندرك التقارب بينه وبين المعجمات الموضوعية الحديثة التي تبني على أساس الحقول الدلالية، على الرغم من الفارق الزمني الذي يفصله عنها، وهو عمل ضخم يضع صورة شاملة للغة العربية، فجمع الكلمات حول بعض المحاور الرئيسية المختلفة، ووضع ما يتعلق بالسماء والنجوم في فصل، وكذلك الأرض وأجواؤها، والإنسان وما يتعلق به من أسماء وأعضاء وصفات وأخلاق، ووضع النباتات وأنواعها في فصل وكذلك المسائل النحوية والصرفية، وهو عمل لا يخرج عن تطبيقات نظرية الحقول الدلالية.

وقد سار في ذلك على أساس التدرج المعتمد على المنطق والعقل وبوضع ذلك حيث يقول: **تأما هذا الكتاب، من قبل كيفية وضعه فمنها تقديم الأعم فالأخص على الأخص فالأخص، والإتيان بالكليات قبل الجزئيات، والابتداء بالجواهر والتقنية بالأعرض، على ما يستحقه من التقديم والتأخير، وتقديمنا كم على كيف، وشدة المحافظة على التقييد والتحليل**<sup>(20)</sup>.

#### تطور نظرية الحقول الدلالية:

تطورت نظرية الحقول الدلالية في العصر الحديث حين بدأ يهتم بها عدد من اللسانيين السويسريين والألمان والفرنسيين والانجليز وغيرهم، فقام على سبيل المثال تريبر (Trier) بدراسة

تتنمى إلى القطاع المفهومي حيث تناول مفردات المعرفة أو الألفاظ في اللغة الألمانية المنتمية إلى فترة ما بين 1200م و1300م فلاحظ أن الحقل المفهومي في 1200م كان مغطى بحقل معجمي متكون من ثلاث كلمات وهي: (Wisheit - الحكمة)، (Kunst - الفن)، (List - الصنعة أو المصطنع)، ولكن بعد قرن من الزمان أي في 1300م صار مغذى بحقل معجمي مشتمل على (Wizzen- Kunst- Wisheit أي المعرفة)، وأوضح أنه حدث تغيير في معاني الكلمات الثلاث ضمن تحديد كلي لبنية الكلمة ولرؤية العالم التي تعبر عنها وتعكسها<sup>(21)</sup>.

واهتم الباحثون بدراسة ألفاظ الأصوات والحركة، وكلمات القرابة على نحو ما قام به جورج موان (Georges Mounin) في كتابه "مفاتيح علم الدلالة" (Clefs Pour la Semantique)<sup>(22)</sup>، واعتنوا أيضاً بمعاني كلمات الألوان والأمراض والنبات والأدوية وغيرها، وأنت مثل هذه البحوث إلى التفكير في تأليف معاجم لغوية تتناول الحقول الدلالية.

وسايرت هذه النظرية في العشرينيات من هذا القرن الاتجاه التاريخي الذي كان سائداً آنذ، ثم اعتمدت على المنهج الوصفي الذي نص على أن اللغة نظام من العلامات تكتسب قيمتها من خلال علاقاتها بالعلامات الأخرى.

وهي الفكرة التي لفت بها فردينان دي سوسير الانتباه حين تحدث عن علاقات التداخي التي تنشأ بين الكلمات الأتية: (ارتاب- خشي وخاف)، وذهب إلى أنها محددة بمحيطها وسياقها، شأنها في ذلك شأن قطعة الفارس في لعبة الشطرنج التي لا تستمد قيمتها إلا بوجودها في علاقة بالقطع الأخرى<sup>(23)</sup>.

والكلمة من هذا المنظور تشبه الإنسان الذي لا ينظر إليه منعزلاً عن بيئته وأفراد مجتمعه، وإنما لمعرفة قيمته ووظيفته ينبغي النظر إليه في علاقاته مع الآخرين.

وقد صار منهج تصنيف المدلولات إلى حقول دلالية أكثر المناهج حداثة في علم الدلالة، لأنه تجاوز تحديد النسبة الداخلية لمدلول الكلمات، بكشفه عن بنية أخرى تؤكد القرابة الدلالية بين مدلولات عدد ما منها<sup>(24)</sup>.

وقد اعتنى بها الألمان أكثر من غيرهم مثل هررد (Herder) في 1772، وهمبولت (Humboldt) في 1836، وأسهم في تطويرها تراير (Jost Trier Porzig) 1934، وويسجردر (L. Weisgerder) وإيبسن (Ipsen) وآخرون.

ومن الناحية الفلسفية كانت محل دراسة من قبل كارل برولير (Karl Bruler) في 1934، وهي تنص على معالجة الألفاظ في علاقاتها بعناصر الكلام، وتركز على الطابع الشمولي للنظام اللغوي وتأثير السياق في دلالة الكلمات<sup>(25)</sup>.

ويعتبر ماير (Meyer) من الذين لاحظوا هذه الظاهرة في 1910 عندما بحث الرتب العسكرية، وبين أن كل مصطلح تشتق قيمته من ضمن جدول الرتب التي تكون نسقاً دلاليّاً<sup>(26)</sup>.

وكذلك إپسن (Ipsen) حين صنف الكلمات ذات الصلة بالأغنام، وتربيتها في اللغات الهندو-أوروبية، وفي العصر الحديث جورج مونان في كتابه "مفاتيح علم الدلالة" لما صنف منلوات الحيوانات المنزلية والكلمات المتعلقة بالسكن<sup>(27)</sup>.

ولكن العلماء البارزين في تطبيق نظرية الحقول الدلالية في تحليلاتهم اللسانية هم: ترائير وأولمان وجورج ماطوري (Goerges Matore) الفرنسي.

ومن المعاجم التي صنفت على أساس المفاهيم في اللغات الأجنبية هي:

- معجم روجيه الانجليزي (Roget) وطبع في 1852م.
- المعجم اللغوي لبواسيير (Boissiere) الموسوم بالمعجم القياسي للغة الفرنسية (Dictionnaire Analogique de la Langue Francaise) وقد نشر في 1885م.
- معجم اللغوي الألماني دورنزايف (Domseif)، بعنوان: "الكلمات الألمانية في مجموعة مبوبة"، واشتمل على عشرين حقلاً دلالياً رئيسياً، وظهر في 1933م.
- معجم اللغوي الفرنسي ماكيه (Maquet) الموسوم "بالمعجم القياسي" (Dictionnaire Analogique)، رتب فيه الكلمات وفق الأفكار والمعاني ونشر في 1936م.
- معجم كاسيرر (Cassirer) بالإسبانية وظهر في 1942م.
- وأحدث معجم في هذا الميدان يحمل عنوان "العهد اليوناني الجديد" أي (Greek New Testament)<sup>(28)</sup>.

وهذا إن دل على شيء فإنما يوضح أن فكرة الحقول الدلالية قد عرفها العرب منذ القرن الثاني للهجرة، أما الغرب فلم يعرفها إلا في القرن التاسع عشر وهو ما يبين مدى تقدم للفكرة عند الأولين وتأخرها عند المتأخرين مما يدفعنا اليوم إلى مزيد من البحث في هذا التراث واستجلاء كنوزه.

## خاتمة

وأخيراً إن الحقول الدلالية مجال معرفي وعلمي كثيراً ما أهملته دراساتنا اللغوية عبر فترات من الزمن، على الرغم من أهميته في التحليل والتصنيف والفهم، وهو ميدان يبرز أن التراث اللغوي العربي لا يزال يحتفظ بعناصر حيوية وفاعلة، يحتاجها الدارس حين يود أن يضع نفسه في قوة اتجاه تراثه العظيم لينطلق منه للتزود من ثقافة الآخر، وبذلك يجمع ثقافتين الأولى أصيلة وراسخة رسوخ الرواسي، وأخرى حديثة تعد عاملاً أساسياً في التمدن ومسيرة ركب الحضارة الإنسانية.

(1) - عمار شلوي، درعيات أبي العلاء، دراسة دلالية- الألفاظ الخاصة بالإنسان وحياته الاجتماعية والاقتصادية-

رسالة ماجستير، مخطوط بمعهد اللغة العربية وآدابها، سنة 1995، ص: 53.

- (2) - ينظر محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط:7، سنة 1981، ص:154.
- (3) - ينظر أحمد طاهر حسنين، نظرية الاكتمال للغوي عند العرب، ط:1، سنة 1987، ص:162.
- (4) - ينظر الدكتور حسين نصار، المعجم العربي - نشأته وتطوره - دار مصر للطباعة، ج:1، ص:122.
- (5) - ينظر د.حسين نصار، المرجع نفسه، ج:1، ص:123.
- (6) - ينظر د.أحمد محمد قنور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، سورية، ط:1، ص:306.
- (7) - الهمداني، عبد الرحمن بن عيسى الكاتب، الألفاظ الكتابية، راجمه وقدم له الدكتور السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط:2، 1998، بيروت، لبنان.
- (8) - ينظر أحمد طاهر حسنين، نظرية الاكتمال للغوي عند العرب، ص:161.
- (9) - ينظر أحمد طاهر حسنين، نظرية الاكتمال للغوي، ص:161.
- (10) - ينظر د.أحمد مختار عمر، علم للدلالة، عالم الكتاب، القاهرة، ط:2، سنة 1988، ص:90.
- (11) - فنديس، للغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد قصاص، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1950، ص:333.
- (12) - ينظر د.كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط:2، سنة 1985، ص:294.
- (13) - ينظر د.أحمد مختار، علم الدلالة، ص:303.
- (14) - ينظر د.أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص:79، وعمار شلواي، المرجع السابق، ص:29.
- (15) - Marcel Cressot, L'auence James, Le Style et ses Techniques, P.U.F., 11 édition; Paris; p:93.
- (16) - أوديت بيتي، تحليل نصي للفصل الأول من كتاب طه الحسين "الأمم"، ترجمة بدر الدين عوردي، مجلة للمعرفة، العدد 182، نيسان 1977، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سورية، ص:58.
- (17) - محمد العبد، اللغة والإبداع الأدبي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط:1، القاهرة، 1989، ص:80.
- (18) - ينظر د.أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص:79، وعمار شلواي، المرجع السابق، ص:29.
- (19) - ينظر د.أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص:85.
- (20) - ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المخصص، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ج:1، ص:10.
- (21) - ينظر عمار شلواي، المرجع السابق، ص:31.
- (22) - Georges, Mounin, Clefs pour la sémantique, édition Seghers, Paris, 1972.
- (23) - د.أحمد محمد قنور، مبادئ اللسانيات، ص:303.

(24) - ينظر د.موريس أبو ناظر، مدخل إلى علم الدلالة الألسني، الفكر العربي المعاصر، عدد 19/18، سنة 1980، ص:35.

(25) - Voir, Adam Shaff, Introduction à la sémantique, Traduction du Polonais par Georges Lisovski, édition Anthropos. Paris, 2 édition; P:284.

(26) - بيجر جيرو، علم الدلالة، ترجمة منفر عياشي، ط:1، ص:75.

(27) - ينظر د.كريم زكي حسام الدين، المرجع السابق، ص:296.

(28) - ينظر د.كريم زكي حسام الدين، المرجع السابق، ص:296، وينظر عمار شلواي، للمرجع السابق، ص:35، وينظر د.أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص:306.

□□□



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي

## التجديد العروضي الغنائي نبي شعر الموشحات الأندلسية

محمود فاخوري<sup>١</sup>

الدولة العربية في الأندلس إلى قرنين أو ثلاثة قرون من تأسيسها حتى تستقر  
أهناجف أركانها وتثبت دعائمها. وعندئذ مال الناس إلى الترف واللهو في حياتهم، وكان  
من آثار ذلك انتشار الغناء ورواعي الطرب، وزيادة الاهتمام بالألحان، والموسيقا وآلاتها.

ولاشك أن لهذه الحال الاجتماعية أثراً كبيراً في نشأة الموشحات وشيوعها، لأن الموشحات  
عامة تدخل في إطار الاتجاه الشعبي الذي هيا له نمو الشخصية الأندلسية وإسهام الأندلسيين في  
إنشاد الشعر والإصغاء إلى ألقانه في مجالسهم وأسماهم.

وهذه الصلة الوثيقة بين الموشحات والغناء تبدو في اعتماد لغة الموشحات على الألفاظ الرقيقة  
الغزلة الهزلة والمعاني الطريفة، على ما فيها من سطحية، وبموضوعاتها التي تناسب جو الغناء  
والمرح من غزل ووصف خمرة وطبيعة ساحرة عرفت بها بلاد الأندلس ومرابيحها العامرة.

وعلى الرغم من قوة الصلة بين الموشحات وبين الموسيقى وطريقة الغناء، فإننا لا نعلم شيئاً عن  
النظرية الإيقاعية التي قامت عليها الموشحات، ولا عن كيفية أدائها وتلحينها وإنشادها، ولكن الراجح  
أنها كانت تصاغ على نهج معين لتتسق مع النغم المنشود، وأنها كانت تغنى بطريقة فردية، لا  
بطريقة "الكورس"، وأن الوشاح هو الملحن غالباً، وقد يكون غيره. أما المغني فهو شخص آخر.  
وأغلب الظن أن بواكير الموشحات عاشت زمناً بين الناس مسموعة لا مقروءة. ولم يعمد أحد إلى  
تدوينها في بادئ الأمر. وليس معنى ذلك أن الموشحات جميعاً كانت تغنى، إذ لا شك أن كثيراً منها  
نظم لغير عرض الغناء والتلحين، ولا سيما تلك التي لا تتصل مناسبتها ولا موضوعها بهذا الجانب:  
كالهجاء والرتاء والزهد.

وهذا كله يعني أن الموشح فن أندلسي أصيل ابتدعه العرب في ظل ظروف اجتماعية خاصة.

<sup>١</sup> مدرس في كلية الآداب بجامعة حلب.

وهذا ما أكده المؤلفون العرب من أندلسيين ومشارفة، كابن خلدون في مقدمته، وابن بسام في ذخيرته، وابن دحية في "المطرب"، والمقري في نفع الطوب، وابن سناء الملك في "دار الطراز"، وغيرهم، وإن كانت هناك أقوال بسيرة تنسب ظهور بدايات هذا الفن إلى المشاركة.

أما الأثر المتبادل بين فن الموشحات وشعر التروبادور Troubaours، فما زال يفتقر إلى مزيد من المناقشة والتثبت والتحيص، وإلى القول الفصل في مدى التأثير والتأثر بينهما<sup>(1)</sup>. فالموشحات إن هي عربية الأرومة، وفن جديد في الشعر الأندلسي، لأن البيئة في الأندلس كانت مواتية للتجديد أكثر من المشرق، ويمكن أن نحدد الموشح بأنه قالب شعري عربي وشكل مستحدث للقصيدة شذ فيه الأندلسيون عن مآثر نظامها الموسيقي الموروث في الوزن الواحد، والقافية الواحدة، إلى نظام آخر يحمل خصائص معينة.

وأهم هذه الخصائص - مما يدخل في نطاق بحثنا هذا - خروج الموشح على نظام القافية الواحدة في القصيدة، واللجوء إلى التنوع في القوافي والتوزيع الإقاعي وفق نسق معين يجعل الموشح حقاً أشبه بالوشاح المزين المزركش الذي رصعته الجواهر المتلائة، وزينه الزخارف والنمنمات الملونة، فضلاً عن "الخرجة" التي تأتي في خاتمة الموشح زينة أخرى متميزة، عندهم، بخصائص يبغي للوشاح مراعاتها.

ومن هذا المنطلق، منطلق التجديد العروضي الإقاعي، والموسيقى الغنائي، نشير إلى أن الوشاحين الأندلسيين - على كثرتهم - لم يبينوا لنا بصورة واضحة قواعد الموشح وأسس بنائه ومصطلحاته، وإن كنا نجد هنا وهناك بعض الإشارات إلى أصول هذا الفن. وربما كان ابن سناء الملك، المصري، (608هـ/1212م) أول من حاول أن يحدد قواعد هذا الفن الشعري وأوزانه، ويبين لنا خصائصه وطرق نظمه، وذلك في كتابه القيم "دار الطراز في عمل الموشحات". وتكونت نتيجة لذلك كله جملة من التقسيمات والتصنيفات التي حملت مصطلحات مختلفة، ومتضاربة في دلالاتها أحياناً. إلا أننا سنتقصر على أسرها وأقربها مثلاً، مما لا يتعب القارئ في استيعابه وتفهمه:

إن أهم أقسام الموشح وعناصره هي: القفل، والبيت، والغصن، والخرجة. وهذا ما نوضحه في بعض مقاطع الموشح التالي لابن زهر الأندلسي (595هـ/1199م):

حَسْبِي الْوَجُوهُ الْمَلْحَمَا      وَحَسْبِي نُجُومُ الْعَسِيُونِ

هل في الهوى من جناح

أم في نديهم وراح؟

<sup>(1)</sup>لمن تناول هذا الموضوع بالبحث: مهشال عاصي في كتابه "الشعر والبيئة في الأندلس" ص 112-114 وسعد إسماعيل شلي في كتابه "دراسات أدبية في الشعر الأندلسي" ص 90-95.

رام النصيح صلاحي

وكيف أرجو صلاحها بين الهوى والمجون؟

أبكي العيون البواكي

تذكار ألفت الممالك

حتى ختم الأراك

بكي شجونى وناحا على فروع الفصون<sup>(1)</sup>

الفتح هذا الموشح بالببيت الأول وهو المطع، ويسمى فلاً، وهو على البحر المجتث (مستقلن فاعلاتن) بضرب مقصور (فاعلاتن). وعلى وزنه هذا، وقافيتي صدره وعجزه توالى بعده الأفعال كلها، ويضم هذا الموشح ستة أفعال، يبدأ بقفل وينتهي بقفل، ويسمى عندئذ "التام".

والأفعال أساسية في الموشح، وبدونها لا تكون المنظومة موشحاً، وهي الوحدة الأولى فيه. ويسمى كل سطر من شطري القفل: غصناً.

أما الوحدة الثالثة في الموشح فهي التي تلي القفل، وتتألف هنا في موشح ابن زهر من ثلاثة أشطر أو أغصان وزن كل منها (مستقلن فاعلاتن) أيضاً، تسمى بمجموعها "بيتاً". وعددها خمسة "أبيات". وهي جميعاً تتفق فيما بينها في الوزن ولكنها تختلف في القوافي. وهذا النظام هو الغالب في الموشح عامة، وهو المسمى "بالتام" ويكون مؤلفاً - كما نرى - من ستة أفعال، وخمسة "أبيات". وكلها ذات وزن عروضي واحد. فإذا لم يبدأ بقفل، بل بـ "بيت" - وهذا قليل - سمي الموشح "أقرع".

ولا يقتصر القفل في الموشح على بيت شعري واحد ذي شطرين أو غصنين، بل قد يكون أكثر من ذلك، وكذا "البيت" بين القفلين يمكن أن يكون مؤلفاً من عدة أغصان، تكتب على نسق شاقولي (عمودي)، أو أفقي في سطر واحد.

أما "الخرجة" فهي القفل الأخير من الموشح - كما قال ابن سناء الملك في كتابه "دار الطراز" - وإذا كان القفل الأول في الموشح ليس عنصراً رئيسياً، فإنه في غاية الأهمية عندما يكون في خاتمة الموشح، وهو الذي يعرف بالخرجة، وهي ركن أساسي يوليه الوشاحون عناية خاصة، ولها شروط تتسجم مع جو الطرب والغناء المواتي للموشحات.

والموشح، بعد هذا، بأفاله و"أبياته" وأغصانه وخرجته يولف وحدة كاملة مترابطة فيما بينها في المعنى، كما الأبيات كلها في القصيدة العربية الموروثة، وهذا التقسيم الاصطلاحي الإيقاعي لأجزاء الموشح لا يعني أنها منفصلة فيما بينها من حيث الأفكار والمعاني.

(1) ملامح الشعر الأندلسي، د. عمر الدقالي، ص 355.



وبعد هذه الوقفة عند أجزاء الموشح وعناصره التي تؤلف بنيته ووحدته، يحسن بنا أن نتحدث عن وزن العروضي أو التفعيلي، ومدى ما فيه من تجديد أو تقليد في هذا الجانب. وفي هذا السياق الغنائي القائل على للتحنين والوزن يمكن أن نقسم الموشحات إلى خمسة أقسام:

1- قسم يلتزم بالبحور الشعرية المسماة عشر الموروثة، التزاماً تاماً، من حيث توزيعها المعروفة، أما فيما عدا ذلك فإنها تختلف في شكلها الفني وتوزيعها الإيقاعي عن شكل القصيدة، وقليل من الوشاحين من يلتزمون بنظام الشطرين وحده في الموشح - على طريقة القصيدة العربية - لكنهم حتى في هذه الحالة يحافظون على طريقة الأفعال و "الأبيات" دون مراعاة الخرجة.

ومن هذا القبيل موشحة ابن سهل الإشبيلي (649هـ/1251م) التي بدأها بقل مؤلف من أربعة أسطر، على بحر الرمل:

هل درى قلبى الحمى أن قد حمى  
قلب صنباً حله عن مكمن؟  
فهو في حرّ وخلق مثلما  
لعبت ريح الصبأ بالقبس  
وختما بهذا القفل الأخير:

قلت، لعلنا أن تبهى مقلما  
وهو من الحافظه في حرس  
أهبها الأهد قلبى مقلما  
اجعل الوصل مكان الخمس

ومما بين القفلين، الأول والأخير، تأتي "الأبيات" وعددها خمسة، على وزن الرمل أيضاً، ولكن قوافيها تختلف من "بيت إلى آخر" وكل بيت مؤلف من ستة أسطر، وأولها بعد المطلع (القفل الأول) وقافيته راء ساكنة:

يا بدوراً أشرق يوم النوى  
غرراً تسلك بسى نهج الفرز  
ما لنفسى في الهوى ذنب سوى  
منكم الحسن، ومن عيني النظر  
أجتني اللذات مكلوم الجوى  
والسذاذي من حبيبي بالفكر

ثم تتوالى "الأبيات" بين الأفعال على هذا النسق.

وأما النوع الآخر من الموشحات الجارية على الأوزان الموروثة فإن الوشاح لا يلتزم بنظام الشطرين المتقابلين، بل ينوع في بناء الموشح من حيث الالتزام بالشطرين معاً في الأفعال، وبشطر واحد أو أكثر في "الأبيات".

ومثال ذلك موشح ابن زهر الأندلسي (595هـ/1199م) وهو موشح تام على بحر الرمل، ذو

(1) ديوان ابن سهل الأندلسي: جمعه أحمد حسنين القرن - القاهرة 1344هـ، 1926م، ص 53-55.

## العربى

سنة أفعال وخمسة أبيات، وكل بيت مؤلف من ثلاثة أشطار، والقفلان الأولان يأتيان على النمط التالي، مع القفل الواقع بينهما، وتتبعهما بقية الأفعال والأبيات على النمط نفسه، مع اتفاق في قافية الأفعال، واختلاف في قوافي "الأبيات":

أيهما الساقى إليك المشتكى      قد دعونك وإن لم تسمع

ونديم همت في غرته

وبشرب الراح من راحته

كلما استيقظ من سكرته

جذب الزق إليه واتكا      وسفتي أربعا في أربع<sup>(1)</sup>

2- قسم يظهر فيه التجديد على استحياء، وهو ما يفعله بعض أصحاب الموشحات من ابتعاد موشحاتهم قليلاً عن البحر التقليدي، وذلك بتعديل بعض تفعيلاته، أو إدخال شيء من الزيادة أو النقصان في حركاته وكلماته، أو في تلفية حشو الأبيات في موضع معين للتزيين والزخرفة، ومثال ذلك الموشح التام -الذي سبق- لابن زهر وأوله:

حسي الوجوه الملاحا      وحسي نجل العميون

هل في الهوى من جناح

أو فسي نديم وراح؟

رام النصيب صلاحي

وكيف أرجو صلاحها      بين الهوى والمجون؟

فهذا الموشح يقوم في أصله على وزن البحر المجث (مستقلان فاعلان)، ولكن ابن زهر لم يبق الضرب في الأفعال كلها على فاعلان بل جمعه "مقصوراً" بحذف ساكن السبب الخفيف في آخره وتمكين ما قبله فصار (فاعلات = فاعلان). وهذا التغيير لا وجود له في وزن المجث الموروث.

ومن هذا القبيل موشح أبي بكر بن بقي (540هـ/1145م) وأوله:<sup>(2)</sup>

يا ورح صب إلى البرق له نظراً      وفي البكاء مع الورق له وطراً

من أجل بعد عن منجني      بكيت دماً

<sup>(1)</sup> أدباء العرب: بطرس البستاني، 77/3، وتاريخ الأدب العربي: د. عمر فروخ 540/5.

<sup>(2)</sup> ملاح الشعر الأندلسي: د. عمر الدقاق، ص 341.

كـم لـى هـنالك مـن سـرب  
ووضـل دُمـى  
وعـسـكرُ اللـيل فـى العـرب  
قـد انـهـزما  
والصـبح قـد فـاض فـى الشـرق له نـهـرٌ  
وسـال مـن أنـجـم الألقـى دمٌ كـبـرٌ

فهذا الموشح من وزن البسيط التام، ولكن الوشاح التزم قافاً مكسورة في وسط الحشو من شطري الأفعال جميعاً، وبذلك بناها على أربع فواف يتوقف عندها في القراءة أو الإنشاد بما يجعل القفل خارج البحر البسيط من حيث الظاهر.

أما "الأبيات" فقد جعل أغصانها شطراً من البحر البسيط، ولكنه جعل لكل غصن قافيتين (ب+ما) بحسب الظاهر مع أن التفعيلات الغصن كلها متتابعة في الوزن (مستعلن فعلن مستعلن فعلن) ثم نوع هذه القوافي في سائر أغصان "الأبيات" ضمن الموشح كله.

3-نوع ثالث من الموشحات الموزونة، وهو ما اشترك فيه أكثر من وزن واحد، ويكون ذلك بإحدى طريقتين:

أ- استخدام بحر واحد في موشح واحد كامل، وذلك بتوظيف حالاته المختلفة من زحافات وعلل، وأعاريض وأضرب، وتام ومجزوء، ومشطور ومنهوك ضمن الموشح نفسه، لا يخرج في ذلك كله عن بحر واحد داخل الموشح المنشود، كأن تأتي أشطار على الرمل التام، وأخرى على مجزوء الرمل.. أي بتفاوت عدد التفعيلات وأشكالها.

ب- أن يجمع صاحب الموشح بحرین اثنين في موشح واحد بحيث يأتي بأشطر على بحر ما، تـام، أو مجزوء، أو منهوك، ثم يعدل عنه في أشطر تالية إلى بحر آخر مختلف التفعيلات، وذلك في حال تنقله من القفل إلى البيت. أما الأفعال أو الأبيات فيبقى كل منها ملتزماً وحدة البحر مع نظائره في الموشح نفسه، من أفعال و"أبيات"، إضافة إلى وحدة القافية بين الأفعال، أو في حشو الأفعال و "الأبيات" المقفاة في حشوها. ومثال ذلك موشح للأعشى التطيلي (القرن 3هـ - 9م) يقول فيه<sup>(1)</sup>:

المطلع (القفل الأول)

ضاحكاً عن جُمان      سافرَ عن بسدر  
ضساق عنه الزمان      وحسواهُ صَدري

• •

(1) ديوان الأعشى التطيلي: تحقيق د. إحسان عباس - بيروت 1963م. ص 253.

البيت الأول

أه ممسا أجسذ	شكفني ما أجسذ
قام بي وقعد	بساطش متكعد
علمنا قلت قعد	قال لي: أين قعد؟

..

القفل الثاني

وانشني خوط بان	ذا مهز نضنر
عابشنة بسان	لنصنبا والقطنر

وهكذا دوليك..

وقد جاءت التفعيلات في هذا الموشح على الوجه التالي:

المطلع (القفل الأول)

فاعلن فاعلان	فاعلن مفعولن
فاعلن فاعلان	فعلن مفعولن

البيت الأول:

فاعلن فاعلن	فاعلن فاعلن
فاعلن فعلن	فاعلن فاعلن
فاعلن فاعلن	فاعلن فاعلن

القفل الثاني:

فاعلن فاعلان	فاعلن مفعولن
فاعلن فاعلان	فاعلن مفعولن

4- وقسم من الموشحات له أوزان وتفعيلات خاصة يدركها السامع عند القراءة أو السماع، ويستعذبها الذوق ولكنها لا تنطبق على شيء من أوزان الشعر العربي الموروثة.

وقد حاول بعضهم حصر الأوزان والتفعيلات التي بُني عليها هذا النوع من الموشحات وجهدوا في أن يرتوها إلى نظام الأوزان العروضية التي حصرها الخليل الفراهيدي ومن بعده في البحور

السنّة عشر، وفروعها، حتى أوصلوها إلى نحو 150 وزناً أو بحراً مخترعاً، لا عهد للشعر العربي بها، ولكن محاولاتهم هذه اتسمت بشيء كبير من التكلف والافتعال، فضلاً عن أنها لم تستقص أوزان الموشحات كافة، فما زالت هناك موشحات خارج تلك الأوزان ولكن الإيقاع فيها -على كل حال- هو عربي خالص، وتفعيلاتها متناسقة مع اختلاف تنويعاتها، وإن كانت لا يمكن أن تنتمي إلى بحر معين كالبيسيط أو مجزوء الكامل.. الخ فالوزن العربي لم يُقفل بابه على مر العصور، وليس هناك ما يحول بين الشاعر المجتهد وبين استخراج ما يريد من أوزان، إذا جرى في الاستخراج على قاعدة سليمة في التقفية والإيقاع.

ومثال هذا النوع قول ابن اللبابة (507هـ/1113م):

القفل الأول

كم ذا يؤرقني ذو خلقٍ مرضى صِباحٍ لا يلبسُ بالأرقى<sup>(1)</sup>

البيت الأول

قد باح بمعى بما أكتنه }  
وحن قلبى لمن يظلمه }  
رشاً تمرن لى "لا" فنه }  
كم بالمضى أبداً السئمه }

القفل الثاني

يفتر عن لؤلؤ في نسقٍ من الأفاهى }  
بشبهه القىبى }  
وجاء الوزن فيه على الوجه التالي:

(1) القفل

مستفعلن فعلن مفتعلن }  
مستفعلن متفعلن مفتعلن مفتعلن }

(1) البيت

مستفعلن فاعلن مفتعلن }  
متفعلن فعلن مفتعلن }  
مستفعلن فاعلن مفتعلن }

(2) القفل

مستفعلن فاعلن مفتعلن }  
متفعلن متفعلن مفتعلن مفتعلن }

5-والقسم الخامس والأخير من الموشحات ما ليس له وزن يدركه السمع عند قراءته أو إنشاده، ولا يوزن إلا بالتعنين وذلك بمد حرف، وقصر آخر أو خطف حركته، وإدغام حرف في

<sup>(1)</sup>الموشحات والأزجال: مصطفي عوض الكرتيم ص 55.

## العربى محمود فاخوري

حرف، وغير ذلك من فنون التلحين.

وهذا النوع -كما قال ابن سناء الملك- لا يدخل شيء منه في أوزان العرب، وهو النمط الذي يسود أكثر نماذج الوشاحين في الأندلس، وعده لا يقع تحت حصر، ولا يستقصيه إحصاء، لأنه قائم على التلحين فقط، ولا ميزان له إلا الضرب على العود أو النفخ في الأرغن، ولا ضابط له سوى للنغم والإيقاع عن طريق مد الصوت بالإنشاد والغناء، أو قصره وحبسه، حتى ينسجم مع اللحن العام الذي يسود الموشح المعنى.

وهذا يؤكد التلازم والتواشج الوثيق بين التوشيح والغناء، وما كان من هذا النمط فإنه لا يعلم صالحه من مخالفته إلا بميزان الغناء والتلحين الذي يجبر كسره، ويقوم معوجه، ويرده صحيحاً. ولكن هذا لا يمنع من ورود بعض الكلمات أو التراكيب فيه موزونة أحياناً على بعض التقبيلات.

ومثال هذا النوع قول ابن القزاز في مطلع موشح له<sup>(1)</sup>:

رُحٌ لِّلرَّاحِ وَبَاكِـرٌ بِالْمُعْتَمِ الْمَشُوفِ غُهِوقاً وَصَبُوحِ عَلَى الْوَتْرِ الْفَصِيحِ  
لَيْسَ اسْمُ الْخَمْرِ عِنْدِي مَالُخُوداً فَاعْتَمِ وَمِيمِ الْعَنْبِيمِ  
وَرَاءِ رَيْسِي الشُّهْدِ الْعَاطِرِ الْفَمِ  
فَكُنْ لِلَّهِم هَاجِرٌ وَصِلْ هَذِي الْخُرُوفِ كَيْ تَقْدُو وَتَرُوحِ بِجَسْمِ فِيهِ رُوحِ

أخيراً، إن الموشحات فن شعري أندلسي، وهو فن جديد مستقل بمفرده، ونماذجها المختلفة لا تتفق مع القصيدة الشعرية الموروثة في جوانب كثيرة، أبرزها الشكل، واللغة، والقافية، والوزن، كما أنها تتصل اتصالاً قوياً بفن الموسيقى وطرائق الغناء في الأندلس.

ولاشك أن هذا الفن اكتسب على مدى الأيام قيمة كبيرة، ومكانة سامية في ميدان الغناء والطرب، حتى إنه استهوى المشاركة، فراح عدد منهم ينظم الموشحات كابن سناء الملك، وابن نباتة المصري، وصفي الدين الحلبي، وتابعهم آخرون حتى العصر الحديث كالشاعر أحمد شوقي الذي نظم موشحته "صقر قریش" على طريقته الخاصة، وقبله سليمان البستاني في ترجمته لإلياذة هوميروس، فبرهنا بذلك على مطاوعة هذا الفن لنظم الملاحم.

وبذلك تكون الموشحات الأندلسية منعطفاً بارزاً في مسيرة الشعر العربي، لأنها أول محاولة تجديدية في الشعر العربي على الإطلاق، والذي عرف بتقاليد الفنية الراسخة، وعراقة تلك التقاليد وقوتها، لذلك لو لم يكن للموشحات إلا أنها كسرت هذا الطوق، وانطلقت منه إلى نظام شعري جديد،

(1) الموشحات والأزجال، مصطفى عوض الكرتم، ص 54.

لكفى أن تلتفت إليها الأنظار، ويبحث عن دواعيها ونتائجها، وإن كان هذا النظام الجديد مرتبطاً بإطار التقفية والتنوع في الوزن والإيقاع الموسيقي، وتنوع الأجواء الفنية الخارجية دون أن يتعداها إلى المضمون المرتبط برويا الشاعر إلى الوجود، والمتصل بمنابع الثقافة الفكرية، وأرائه في الحياة الاجتماعية، وسبر أغوار النفس.

ولاشك أن فن التوشيح كان نقطة انطلاق حديث إلى السير في طريق التجديد العروضي والإيقاعي النغمي في الشعر العربي الحديث الذي بدأ يتحرر من رتوب القافية، ويخرج على تولزن الأسطار في القصيدة العربية، ويبتعد عن التكلف والتصنع في اللغة والأسلوب، مما ساعد على ولوج الشعراء مجالات أخرى في فنون القول: كالتقصص الشعرية، والملاحم، والأدب التمثيلي، وكذلك كان فن التوشيح مرتكزاً للتجديد في الشعر التفعيلي المعاصر، وأنماطه الإيقاعية المختلفة عند الشعراء في المشرق وفي المهجر، من أمثال خير الدين الزركلي، وخليل مردم والأخطل الصغير، وعمر أبو ريشة، ونازك الملائكة، ولدى طوقان، وصلاح عبد الصبور، وأحمد عبد المعطي حجازي، وعبد الوهاب البياتي، والياس فرحات، والشاعر القروي، وفوزي المعلوف وشفيق المعلوف وغيرهم.

#### ■ المصادر والمراجع

- |   |   |
|---|---|
| بيروت 1963م   | 1- أبو نواس الأندلس، ابن سهل الإسرائيلي: محروس<br>منشأوي الحالي - القاهرة 1986م.  |
| 10- الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس،<br>محمد مجيد السعيد - بيروت 1985م. | 2- الأندلس الأندلسي: مصطفى الشكعة - بيروت 1983<br>م.                              |
| 11- الشعر والبيئة في الأندلس: ميشال عاصي -<br>بيروت 1970م.                        | 3- أدباء العرب: بطرس البستاني - بيروت 1937م                                       |
| 12- في الأدب الأندلسي: جودة الركابي - دمشق<br>1955م.                              | 4- تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف<br>والمرابطين: إسمان عباس - بيروت 1962م،     |
| 13- مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون -<br>طبعة دار الشعب - القاهرة            | 5- تاريخ الأدب العربي (الجزء الخامس): عمر فروخ<br>- بيروت 1982م.                  |
| 14- ملامح الشعر الأندلسي: عمر الدقاق - بيروت<br>1972م.                            | 6- دار الطراز في عمل الموشحات: ابن سناء الملك<br>- تح. جودة الركابي - دمشق 1977م. |
| 15- موسيقا الشعر العربي: محمود فاخوري - طيب<br>1981م.                             | 7- دراسات أدبية في الشعر الأندلسي: سعد إسماعيل<br>شليبي - القاهرة 1972م.          |
| 16- الموشحات والأزجال: مصطفى عوض الكركم -<br>القاهرة 1965م.                       | 8- ديوان ابن سهل الأندلسي: جمعه وشرحه: أحمد<br>حسنين القرني - القاهرة 1926م.      |
|   | 9- ديوان الأعشى التظليلي: تح. إسمان عباس -  |

# النظام العشري في التراث العلمي العربي والإسلامي

فاروق حسن نور الدين

## القسم الأول: الثقافة وأثرها في التقارب بين الأمم

لقد كان تأسيس الخوارزمي للنظام العشري نهاية لعصور من الاضطرابات الرياضية الحسابية وبداية لعصر عبقري عربي في الرياضيات.

### أ- أهمية الإبداع والإضافة في التراث العلمي العربي والإسلامي:

بلغ عصر الخليفة العباسي المأمون وما بعده في بداية العصر الوسيط من حيث الاهتمام العلمي والغزارة موقع القمة في تكوين التراث العلمي العربي، باحتواء العلماء الذين قاموا بنقل علوم الهند والفرس واليونان القديمة إلى العربية وبالتالي إلى العرب والمسلمين. هذا وقد كان الاهتمام بترجمتها إلى اللغة العربية فسي قالب من النقل الممزوج بالشرح والتوسع للاطلاع ثم التصحيح والشرح والإبداع لينتفع منه كل القراء له، مما كوّن البدايات لنشوء التراث العلمي العربي وتطويره وبالتالي تطور الحضارة العربية به، ومن ثم كان سبباً في إغناء الحضارات الأوروبية فيما بعده.

وقد ورد في مقدمة كتاب الخوارزمي "الجبر والمقابلة" إشارة إلى تصنيف الكتب ومنفعتها للناس: "ولم يزل العلماء في الأزمنة الخالية والأمم الماضية يكتبون الكتب بما يصنفون من صنوف



العلم ووجوه الحكمة نظراً لمن بعدهم واحتساباً للأجر بمقدار الطاقة... ويحملونه على أنفسهم من المشقة في الكشف عن أسرار العلم" وفي نفس المقدمة يتابع الخوارزمي تصنيف العلماء الناقلين لحضارة الأقدمين بقوله: (إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجاً قبله فورثه من بعده وإما رجل شرح مما أبقي الأولون ما كان مستغلقاً فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه، وإما رجل وجد في بعض الكتب خلافاً فلم شعثه وأقام أوده وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه) (1).

كما أوضح عالمنا قسيمة العواطف المشجعة التي بنالها العلماء ليرزوا إلى الميدان فيفخروا الحضارة الإنسانية وينتفع بهم الناس كل الناس حينما يتابع قوله أيضاً: (وقد شجعني المأمون أمير المؤمنين علي إيضاح ما كان مستهتماً ولتسهيل ما كان مستوعراً على أن ألفت من حساب الجبر والمقابلة كتاباً مختصراً حاصراً لطيف الحساب وجليله لما يلزم الناس من الحاجة إليه في موارثهم ووصاياهم ومقاساتهم وأحكامهم وتجاراتهم، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الأرضين وكري الأنهار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه).

### ب- النطق بالعربية وصيغة الإنسان العربي الفاعل المتفاعل بالحضارة الإنسانية:

لقد ساهم الإنسان العربي في بناء حضارات الأمم الأخرى والتقدم العلمي للعالم وذلك ما يكسب تراثنا العلمي العربي والإسلامي صفة التحولية والتعميم وبالتالي يدفعنا إلى المزيد من تشجيع نشر الثقافة العلمية والحث على تأصيل العلم في البيئة العربية وتوطينه وتهجينه والسعي لتثبيت اللغة العربية كلغة علمية عصرية تستعمل في ميدان العلم كما تستعمل كلغة سادسة في منظمة الأمم المتحدة.

هذا وقد انتقلت العلوم إلى العرب في العصر الوسيط عن طريقين طويلين هما:

المذهب الهندي عن طريق الفرس ممثلاً في كتاب السنند هند الذي أوجد الخوارزمي مختصراً عنه، كذلك جاءهم المذهب اليوناني عن طريق السريان ممثلاً في كتاب المجسطي لبطليموس، هذا وقد غلب المذهب اليوناني لدى العلماء العرب المذهب الهندي لديهم

مما تقدم يمكن القول إن التراث العلمي الحضاري المعروف لأمتنا العربية لم يبدأ من الصفر ولم ينته إلى اللانهاية، وقد تم انتقال هذا التراث إلينا بما يشبه الدوائر المائية التي يحدثها إلقاء حجر على سطح الماء الراكد تبدأ صغيرة ثم تتوسع وتتوسع حتى تتلاشى في النهاية. وهكذا توسعت سبل المعارف لدينا في العصر العباسي حتى بلغت القمة في ذلك الوقت، وأصبحت بغداد قبلة العالم في حينه إلى أن تلتشى ذلك في عصر الاحتطاط في نهر دجلة والفرات حينما ألقى المغول والتتار بهذا التراث العلمي فيهما والذي بدأ يظهر من جديد في أوروبا بشكل آخر.

(1) الصفحة 15-17.



سماها: الفلسفة، المنطق، الطب، الحساب، الهندسة، الفلك، الموسيقى، الحيل (الميكانيكا)، الكيمياء. وجل ما استوعبته دائرة المعارف هذه كما وجدناها /١٦٧/ صفحة ولكن الموسوعة العربية الميسرة تذكر أنه كانت له قيمة كبيرة عند المشاركة والمستشرقين).

أما الرابع الذي هو آخرهم فهو أبو بكر الخوارزمي ابن أخت الطبري صاحب التاريخ (فقد كان من الأدباء وحفظه الشعر فيخرج بذلك عن نطاق تاريخ العلوم عند العرب).

هذا وقد تعايش العلماء الثلاثة في العصر الوسيط على فترات متقاربة والحضارة العربية في أوجها تقابل عصر الظلام في أوروبا آنذاك وقد ساهموا في تكوين التراث العلمي العربي مما حدا بنا إلى ضرورة تحديد هوية عالمنا الخوارزمي مستنداً بحثنا بعد مرور اثني عشر قرناً على ميلاده وهو أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي صاحب كتاب الهند الموجد والزيج الأول والثاني وكتاب السرخامة، إلا أن أشهر كتبه هو كتاب الجبر والمقابلة فهو واضع علم الجبر الذي بقي عدة قرون مستخدماً لم يخط بعده هذا العلم أية خطوة واسعة مما يؤكد عبقريته وأخذت أوروبا عنه هذا العلم واحتفظت بنفس التسمية له في لغاتها فقالت عنه Algebra, Algèbre وهذا التأكيد يمنع اللبس والاختلاط الذي وقع فيه بعض الشارحين وناقلي العلوم إضافة إلى أهميته بالنسبة لأجبالنا العربية المهمة بالبحث والتحقيق بعد أن وجدوا الكتاب المطبوع باسم الجبر والمقابلة إنما هو اختصار لكتاب واسع، وليست بنسخة المؤلف بل نسخة ترجع إلى عام ٧٤٣هـ-١٣٤٢م بعد وفاة الخوارزمي بنحو خمسمائة سنة، ولو أننا قارنا النسخة العربية المطبوعة بالنسخة التي نقلها إلى اللاتينية الراهب الانكليزي R. Chestry روبرت الشستري لوجدنا بينهما اختلافاً ظاهراً<sup>(٥)</sup>، أما كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي الذي نقله إلى اللاتينية المستشرق (Olard Albathy أولارد الباثي) فيعتبر أول كتاب عربي تُرجم ودخل إلى أوروبا<sup>(٦)</sup> في مجال الرياضيات مما يعطي الخوارزمي قصب السبق.

وبذلك يكون العالم مديناً للخوارزمي بعلم الجبر كما أوردت ذلك إحدى موسوعات La Rousse (لاروس الفرنسية)<sup>(٧)</sup> التي ذكرت ما ترجمته:

"الخوارزمي دلك على القواعد الأولية للحساب الجبري حينما حول الحد من طرف المعادلة إلى الطرف الآخر منها بتعديل الإشارات متابعاً حذف العناصر المتساوية في طرفي المعادلة الجبرية أي: (حل المعادلة من الدرجة الثانية)". هذا مع العلم أن الجبر كان معروفاً عند العرب وغير العرب إلا أن الخوارزمي جعل منه علماً منظماً إذ خرج منه من الحال التي عرفه فيها اليونان والهنود إلى المعادلة العامة التي هي أم المعادلات كلها وأساس علم الجبر بالتالي. وإخراجه من نطاق الأمثلة المفردة ليجعل منه نظاماً آلياً ذا قواعد مقررة ثابتة، ومن أجل ذلك يبدو أن علم الجبر كما جاء به

(٥) صفحة ٣٣١ وما بعد من كتاب تاريخ العلوم عند العرب للدكتور عمر فروج - إصدار دار العلم للملايين.

(٦) الموسوعة العربية الميسرة، صفحة ٧٦٧.

(٧) Larousse/ 3 volume

الخوارزمي لم يكن هندياً خالصاً ولا يونانياً خالصاً، وإنما كان عالماً جديداً متميزاً عما سلفه، ولكن كيف وصل الخوارزمي إلى ما وصل؟  
 -إذا لم يكن الخوارزمي هو مبتدع علم الجبر حصراً، فإنه هو الذي جعل من الجبر علماً مستقلاً قائماً بنفسه.

## د- مناقشة كتابي السند هند الموجز والجبر والمقابلة

### وتحري نقاط الإبداع والعبقرية:

(السند هند) وهو اسم محرف عن (سدهانتا) ومعناها (المعرفة) وقد أطلق هذا الاسم فيما بعد على كتاب يبحث في علوم النجوم. وهناك خمسة مجاميع في الرياضيات والفلك تحمل هذا الاسم أقدمها (سوريا هانتا) الذي وضع شعراً في أربعة عشر باباً من قبل مؤلفه. وكذلك من هذه المجاميع أيضاً (بنكا سد هانتكا) التي وضعها العالم الهندي (فراهميهرا) عام ٥٠٥ م.

ومع أن الغالب على مجاميع سدهانتا كلها أثر العلم اليوناني من الرياضيات والفلك فإن فيها كلها أيضاً جهداً لإبراز العلم الهندي القديم قدر الإمكان.

وقد كان لهذه المجاميع كثير من الفضل بعنايتها بعلم المتثلثات، ففي مجموع (سوريا سد هانتا) أول ذكر للجيب واسمه في السنسكريتية (جفا) وفي هذا المجموع نفسه إشارة إلى الجيب المقلوب.

وفي سنة ٧٧١م جاء إلى بغداد (أيام الخليفة المنصور العباسي) وفد من السند (عربي الهند) كان فيه رجل عارف بالرياضيات والفلك ويبدو أنه كان يحمل نسخة من كتاب (سوريا سدهانتا) فأملى موجزاً له أو أشياء منه، عندئذ أمر المنصور بأن ينقل هذا الموجز إلى اللغة العربية وعهد بذلك إلى إبراهيم بن حبيب الفزاري. وظهر هذا الكتاب مجرداً من البراهين الرياضية، وقد نقل الفزاري جداول الكتاب من السنين الهندية (وهي سنون نجمية) إلى سنني العرب (وهي سنون قمرية) لذلك يمكن أن يقال إن الفزاري وضع زيحاً على مذهب السند هند.

ولما جاء الخوارزمي محمد بن موسى وضع كتاب السند هند الصغير وجمع فيه بين مذهب الهند ومذهب الفرس ومذهب بطليموس (اليوناني) فاستحسن أهل زمانه ذلك وانتفعوا به مدة طويلة فذاعت شهرته وعلت مكانته ووضع (زيجا)<sup>(٨)</sup> على مذاهب الهند والفرس وبطليموس كما وضع رخامة ليعرف بها الوقت بواسطة الشمس، ونشر أول جداول عربية عن المتثلثات للجيب والظللال ترجمت إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، كما يعتقد أنه اشترك في قياس محيط الأرض أيام المأمون وأدخل تحسينات على جغرافية بطليموس ونشر كتاب صورة الأرض، وفي القرن العاشر

(٨) الزيج: جداول النجوم وحركاتها.

الميلادي انتقل أثر السند هند إلى الأندلس إذ إن مساحة بن أحمد المجريطي من أوائل العلماء في الأندلس وإمام الرياضيين فيها لكثرة طلابه الأخذين عنه جعل أثره كبيراً في انتشار علوم التعاليم في الأندلس وقد اختصر زيج الخوارزمي وأصلحه وحوله من السنين الفارسية إلى السنين العربية.

### كتاب الجبر والمقابلة:

وصل كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي محمد بن موسى إلى أوروبا كأول كتاب دخلها حسب المستشرق (أولارد الباشي) عن طريق الأندلس ويعتبر الكتاب المذكور طريقة لحل المسألة إذا كان فيها مجهول أو أكثر وعنوانه يعني التالي:

الجبر : نقل الحدود المنفية إلى الجانب الآخر من المعادلة.

المقابلة : توحيد الحدود المتماثلة.

فالجبر علم عربي سماه العرب بذلك، والخوارزمي هو الذي خلع عليه هذا الاسم الذي انتقل إلى اللغات الأجنبية بلفظ العرب.

وقد عرف علم الحساب عدة قرون باسم (الفورثيمي) نسبة للخوارزمي، الذي اعتبر مؤسساً للجبر كعلم مستقل للحساب. للاصطلاحات العدد والشيء والمال في كتابه الجبر والمقابلة. وهو يفسر أيضاً:

الشيء : أو الجذر وهو المجهول ورمزه علامة شيء<sup>(١)</sup> ثم اختصرت فأصبحت شي ثم، ثم ثم س.

المال : مربع الجذر أو الشيء س<sup>٢</sup>

العدد : الملفوظ: الحد الذي لا جذر معه.

وتجلت عبقرية الخوارزمي لما وضع المعادلة الشاملة التي هي الأساس الذي قامت عليه معادلات الدرجة الثانية (س<sup>٢</sup> + ٢٠ = ١٠س) وقام بحل معادلات الدرجة الثانية بطرق هندسية وأوجد جذريها الموجبين واستخدم الصفر.

أما كيف تدرج هذا الكتاب في الانتشار والتوسع فهذا ما نوجزه في التعريفات المبسطة التالية:

كان أبو كامل شجاع بن أسلم المصري معاصراً للخوارزمي ولكنه أصغر منه سنناً قد ألف كتاباً في حساب الخطأين، وكتاب (كمال الجبر وتماحه وزيادة في أصوله) ذكر فيه فضل الخوارزمي في سبق إلى علم الجبر وفي البراعة فيه وشرح بعض ما غمض في كتاب الخوارزمي ثم زاد شيئاً في أصول الجبر ومسائله.

<sup>(١)</sup> الإسبان كانوا يكتبون الصوت في X ولذلك جعلوا المجهول يوم ذلك X ولا يزال هذا الرمز يستخدم في المعادلة حتى اليوم.

ثم جاء أبو الوفاء البوزجاني (ت ٩٩٨م) فشرح كتاب ذيوفانطس في الحساب (الجبر) وشرح كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي بشرحين جديدين وجمع بين المذهب اليوناني والمذهب الهندي، كما اشتهر عمر الخيام كشاعر، ولكنه كان أيضاً عالماً ذا عقل منظم، وعلى الرغم من أن المعادلة البسيطة (ذات الحدين) لها ستة أشكال كانت معروفة منذ أيام الخوارزمي فإن التوسع في تقسيم المعادلات وتصنيفها يرجع إلى زمن عمر الخيام.

هـ- وأخيراً في خاتمة هذه المقدمة المسهبة نورد النص الذي جاء في كتاب

### الخوارزمي (مختصر الجبر والمقابلة) فيما يلي:

"ووجدتُ جميع ما يلفظ به من أعداد ما يجاوز الواحد إلى العشرة يخرج من مخرج الواحد ثم تتلى العشرة وتتلى كما فعل بالواحد الأصل وبالعشرة إلى الألف عند كل عقد<sup>(10)</sup> إلى غاية المدرك". نستنتج من مقولته هذه ثلاث اصطلاحات:

الواحد - العشرة - غاية المدرك "اللاهية"

ولكن المصطلح عشرة تضمن مصطلحاً هاماً رابعاً هو الصفر.

رب قائل يقول إن هذه المصطلحات قد اكتشفت أو وضعت قبل الخوارزمي في مفهوم الزمن حيث جاء أغلبها بشكل أو بآخر في استخدامات الأمم القديمة وبخاصة الهنود، ولكنها كانت استخدامات جامدة، وكذلك نظام العد العشري المعتبر أقدم الأنظمة في رأي البعض وكان يقتصر على القاعدة العشرية وإلى جانبه الخمسة في مجموعات أساس العد وأحياناً عشرون. ولكن النظام العشري المعروف الآن يعود في رأي الكثير من العلماء الققات إلى الخوارزمي الذي أبدع في توظيف واستخدام هذه المصطلحات وبخاصة المصطلح /١٠/ في تدوير الأرقام وإيجاد سلسلة العد ضمن مفهوم النظام العشري المتداول حتى غاية المدرك الذي سهل في اختصار التعبير عن الأرقام الكبيرة وفي استخدامها في الحلول الرياضية. وبكفي أن نؤكد إذا "أن الصفر الجليل الذي أصبح قاعدة للفكر الرياضي العالمي لم يكن باستطاعته أن ينقلب من "خشبة" إلى "كائن" من غير العقل العربي الرياضي الشامل في العصر الوسيط الذي ورد ضمن إبداع الخوارزمي".<sup>(11)</sup>

لذلك فمن المؤكد أو المرجح سبق العرب باستخدام هذه المصطلحات وتطبيقها وبخاصة إبداع النظام العشري في شكل استخدامه الجديد على الحضارات القديمة ومنها الكنعانية والبيضية والفينيقية التي استخدمته بشكل ما وتعتبر من الأمم العربية السالفة. ويبقى تفسير استخداماته أو توظيف المصطلحات المذكورة من وجهة نظر فلسفية خاصة امتيازاً للعرب لتلبية لحاجاتهم المعاصرة في

(10) المقد: العدد المضروب بعشرة.

(11) مجموعة محمود الصغري - أنظمة العد في الحضارات، ١٩٨٤، صفحة ٤٦.

العصر الوسيط في ذلك العصر التنويري الذي انفردوا به ويدخل ضمن مكنون الإبداع والدافع للبحث والحل والاكتشاف المستمر كما أوردنا.

ولا يغيب عنا أن المصطلح (١٠) هو أساس للنظام العشري السهل المطبق في التصنيف المتبعة حتى يومنا هذا. وقد عم الكون قاطبة إلا القليل منه ضمن ظروف خاصة للاستخدام العلمي للنظام الثنائي مثلاً، والنظام العشري لم يقتصر على تكبير الأرقام، السهل منها فقط وإنما دخل في نظام المقاييس والسنقود والأوزان والمكاييل أيضاً وقد استخدمته المنظمات العالمية لسهولة في تصنيفها في الفهرسة وضمن استخدامات الحاسب الالكتروني.

إن المصطلح عشرة بحدسه الواحد والصفير قد لعب دوراً إيجابياً حضارياً في تقدم العلوم الحسابية بخاصة وكافة العلوم الأساسية بعامة، حتى بات بمقدورنا ضمن مفهوم فلسفة الرقم أن نثبت للتراث العلمي العربي في عصره التنويري أسبقته في هذا المجال ولا بد من تسجيل ذلك عبر دراسة إحصائية تحليلية للمصطلح (١٠) في فكر الخوارزمي.



## القسم الثاني

### النظام العشري وتوظيف المصطلح (١٠) عند العرب والأقدمين

#### مورد البحث ومستنده:

أورد الدكتور عمر فروخ في كتابه (عبقريّة العرب في العلم والفلسفة) ما يلي:  
 "ولا عسراة في نسبوغ الخوارزمي مخترع الجبر الحديث وموحد أشكال الأعداد الهندية في سلسلتين انتشرت إحداهما في أوربا وسميت بالأعداد العربية حتى الآن (1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9) وورد في مكان آخر من كتابه المذكور:

"وكذلك لا عرابية في نبوغ ابن سينا في أن يكون أول من استعمل الأرقام مع طريقة المنازل العشرية". ولكن العالم الخوارزمي مستند بحثنا أسبق في الزمن من ابن سينا.

إن التكويسن الرقمي للعدد كان معمولاً به منذ القديم ولو في حدود اللفظ، وقد ورد في القرآن الكريم مثلاً: ﴿عليها تسعة عشر﴾ (سورة المدثر الآية ٣١) و﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً فأخذهم الطوفان وهم ظالمون﴾ (سورة العنكبوت الآية ٢٤).

## العربية فاروق حسن نور العرين

في الإصحاح التاسع من سفر التكوين للتوراة الأقدم (... وعاش نوح بعد الطوفان ثلاثمائة وخمسين سنة فكانت كل أيام نوح تسعمائة وخمسين سنة ومات).

والخوارزمي في نصح: "ووجدت جميع ما يلفظ به من أعداد ما جاوز الواحد إلى العشرة يخرج مخرج الواحد" الفقرة الأولى "ثم تنثنى العشرة وتثلث كما فعل بالواحد الأصل وبالعشرة إلى الألف عند كل عقد إلى غاية المدرك" الفقرة الثانية.

فإن ذلك النص بالإضافة إلى ما أوردناه على لسان الدكتور فروخ بأن الخوارزمي مخترع للجبر الحديث وموحد أشكال الأعداد الهندية في سلسلتين، يؤكد استنتاجنا أن الخوارزمي اكتشف طريقة جديدة في التكوين الرقمي الموجز على أساس النظام العشري مهما كان مقداره، ووضع سلسلة لكافة الأرقام حسب المنازل العشرية حتى غاية المدرك. حيث إنه من المعروف عن الأقدمين أنهم قد استخدموا الرموز في التعبير عن الأرقام، وأحدث ما وصلنا عنهم هي الطريقة الرومانية حيث كانوا يرمزون للرقم واحد برسم قطعة مستقيمة شاقولية I وحينما يريدون التعبير عن الأكثر يضيفون قطعة مستقيمة أخرى إلى جانب السابقة فمثلاً يكتبون الاثنان II والثلاثة III والخمسة تكتب على الشكل V والعشرة X ويضيفون المصطلح إلى جانب الآخر يميناً في التعبير عن الرقم الأكبر XI أحد عشر XX عشرين ويساراً عن التعبير عن الرقم الأصغر أربعة تسعة... الخ، مما يصعب معه استخدام هذه الأرقام في الحلول الحسابية أو الرياضية حتى جاء الخوارزمي فوحد أشكال استخدام الأرقام في الحساب بحيث أصبحت سهلة الاستعمال ووضعها على شكلين:

الشكل الأول للأرقام الأولية: 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. المستخدم في أوروبا وتسمى بالأرقام العربية.

الشكل الثاني للأرقام الأولية: ١- ٢- ٣- ٤- ٥- ٦- ٧- ٨- ٩- ١٠- ١١- ١٢ المستخدم في البلاد الإسلامية وتسمى بالأرقام الهندية.

والمعروف أن الخوارزمي قد أبقى فكرة القطعة المستقيمة الشاقولية أو الأفقية المعبرة عن الواحد والمضافة للتعبير عن الرقم الأكبر ولكنه تصرف في مكان إضافة الأخرى حتى استنبط شكل الرقم الأكبر من الواحد مثلاً ٢ اثنين- ٣ ثلاثة... الخ، وأضاف الصفر المكتشف من قبل الهنود إلى الجانب الأيمن من الواحد ليصل إلى كتابة المصطلح ١٠ أو 10 وبإضافة صفر آخر ١٠٠ أو 100 وهكذا في كل عقد حتى غاية المدرك (اللانهاية ∞). وهكذا وجدنا الأرقام عند ابن سينا مستعملة على طريقة المنازل العشرية، كما وضعها الخوارزمي كنظام للاستخدام العشري السهل، ولكن الأهم في نبوغ الخوارزمي أنه أحسن استخدام الأرقام إلى جانب الرموز وكذلك أحسن في استخدام المصطلح / ١٠ / أيضاً أثناء وضعه للمعادلة الحسابية من الدرجة الثانية وإيجاد طريقة حلها هندسياً، كما سدرى ذلك فيما بعد.



وفي استعراض سريع لأنظمة العد القديمة قبل الخوارزمي يمكننا القول: إن العرب القدماء عرفوا صورا من أنظمة العد استخدموها وسجلت أثراً لهم وبخاصة مدنيتا مصر وبابل وتدمر واليمن.. إلى جانب مدنيتا الصين والهند واليونان والرومان وبلاد المايا، كما وصلتنا أخبارهم، كانت الرموز هي أساس نظام العد لديهم، فقد قام نظام العد الهيروغليفي المصري على أربعة رموز رئيسية ثم أضيف إليها رموز أخرى فيما بعد مراتب العشرة آلاف وما بعدها، كان الرمز /١٠/ يصور كحدوة حصان // والعدد /١٠٠/ يصور /٩/، ومن الواضح أن أكبر عيوب هذا النظام هو تضخيم الرمز حينما يراد تمثيل الأعداد الكبيرة وعدم تحاسنه بحيث ظل محدوداً ومتبعاً على الرشم من أنهم رموزاً للأرقام حتى المليون. أما نظام العد البابلي فقد حافظ على فكرة الرمز وكانت صورة الزنبقة /٧/ هي الرمز الأساسي /١/ وتوضع بأشكال مختلفة أو تعدد حتى يرمز إلى عدد ما مثلاً بوضعها أفقياً / / يرمز إلى العد /١٠/ ويبقى نظام العد البابلي أكثر تقدماً من المصري ويعتمد على الأساس الستيني. ولذلك ولأسباب أخرى كان نظام العد البابلي أكثر تعقيداً من النظام المصري وبعض المصادر تؤكد أن البابليين اعتمدوا في معارفهم على المدنية السومرية حيث كان نظام العد السومري خليطاً عجبياً<sup>(١٢)</sup> من الطريقتين العشرية والستينية.

ويرتد نظام العد اليمني إلى الألف الأولى قبل الميلاد وكان مستخدماً وشائعاً، ويعبر عن حضارة العرب في جنوب شبه الجزيرة العربية، والأرقام اليمنية ترد في الأغلب في الكتابات المعينية والدولة المعينة من أقم الدول العربية التي بلغتنا أخبارها، حيث عاشت هذه الدولة بين ١٣٠٠-٦٣٠ قبل الميلاد تقريباً وامتد نفوذها ثقافياً وتجارياً وربما سياسياً أيضاً إلى ما بعد أعالي الحجاز شمالاً وفلسطين، وقد عثر المنقبون على كتابات معينة مهمة في أماكن مختلفة منها مصر واليونان، ومن هنا لا نستبعد انتقال الأسس العامة لنظام العد اليمني إلى خارج اليمن حيث تترك بصمات تأشير مصطلحاته في حساب أغلب المنطقة العربية الشمالية من جهة وفي "وحدة الرمز" اليونانية من جهة أخرى حيث لم يكن نظام العد اليوناني ناضجاً وربما لم يكن مؤسساً أيضاً قبل القرن الخامس قبل الميلاد.

ويتألف نظام العد اليمني من خمسة رموز أساسية:

الرمز واحد /١/ كتابياً /أحد/ والرمز خمسة كتابياً /خمس/ الرمز عشرة /٥/ كتابياً /عشرت/ والمنة كتابياً /منت/، والألف... الخ. ولقد وجدنا مدنيتا سومر وبابل ومصر القديمة استندت إلى ما يمكن تسميته بالوحدة العشرية فاخترت رموزاً خاصة بالواحد والعشرة والمنة والألف... ويبدو أن النظام السومري كان قريباً من النظام المعيني في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت قاعدة كتابة الرقم لفظياً أي كتابة مقداره بالكلمات وتدوين المقدار المكتوب بعد الرقم قاعدة عامة في نظام العد المعيني خوف الوقوع في الخطأ، (وهذا ولا يزال معمولاً به لدينا في تقطيع الأرقام الرسمية).

<sup>(12)</sup> أنظمة العد في الحضارات القديمة للأستاذ محمود إبراهيم الصغير، يرجى الرجوع إليه صفحة ١٠-٣٦ و صفحة

## العرباء العربية

هذا وإذا عدنا إلى نظام العد الروماني فهناك احتمال في أن يكون الرومان قد اشتقوا نظام عددهم في الترتيب من (الأثروسكانس) سكان إيطاليا القدماء، وقد استخدمت الحروف للأعداد كما هو الأمر لدى اليونان.

**الرومان:** يرمزون إلى (الخمسة V) (خمسين L) (خمسمائة D) (الواحد I) (العشرة X) (المنة C) (الألف M). ومن الحرف الممثل للواحد اتبعت طريقة التكرار للتعبير عن الأرقام بين الواحد والثلاثة، أما الأربعة فقد استخدم الحرف الواحد إلى يسار حرف الخمسة IV كما لو أرادوا القول (5-1=4) وكذلك التسعة كما نوهنا سابقاً، وكما لو أرادوا القول (10-1).

**اليونان:** بدؤوا بالتدوين الإثني: التعبير عن الأعداد الأربعة الأولية بتكرار علامة خطية شاقولية/الواحد/ واتخذ (للخمسة رمز Γ) (أما العشرة فرمز لها Δ) (والمنة H) (والألف K) (والعشرة آلاف M) غير أنه في أوائل العهد الاسكندري- أوائل القرن الخامس قبل الميلاد- أو ربما في أوائل القرن الثامن قبل الميلاد كما أورد (كارل بوير) طرأ تغيير على نظام اصطلاح الحروف كرموز للأرقام وحل محله نظام عددي سمي بالنظام الأبوني ويضم ثلاث مجموعات كل مجموعة تألفت من تسعة أرقام وهكذا بلغت تشكيلة الأرقام في النظام الأبوني سبعة وعشرين رمزاً باستخدام ثلاثة حروف إغريقية مهجورة بغرض إنشاء نظام عددي متماسك.

الوحدة الأولى لمجموعة الأعداد من 1/ إلى 9/ والمجموعة الثانية من 10/ إلى 90/ وضمت الثالثة من 100/ إلى 900/ مع وضع العلامة على يمين كل حرف والحروف الثلاثة المضافة وهي الديجاما أو الستكما وترمز للعدد (سته) (F) والكوبا ترمز للعدد (90) ( ) والسامبي وترمز للعدد (900) (A).

وقد استعملت الحروف العشرة الأولى بما فيها حرف الاستجما للدلالة على الألاف مع وضع علامة في هذه الحالة على شمال الحرف تحت السطر. وترى الموسوعة البريطانية أن هذه الحروف الثلاثة المضافة لم تكن إغريقية بل فينيقية أي (عربية كنعانية) المجلد 16 (الصفحة 759) (وفي الصفحة 758 من المجلد المذكور تقول إن النظام الأبوني ابتدأ في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد).

وقد اكتشف الغربيون أصولاً عربية كنعانية لهذا النظام اليوناني، فقد قال (كارل بوير): "إن النظام العددي الأبجدي كان معروفاً ومستخدماً عند الشعوب السامية". إن شيوخ ما عرف بحساب الجمل لدى العرب في العصر الوسيط لم يكن إلا تكريساً لتقليد عربي عرف في المنطقة منذ عصور قديمة جداً في الشمال (عند الكنعانيين) والجنوب عند (اليمنيين) كما أوردنا، ونلاحظ أن اليونان لم يتعرفوا نهائياً إلى الصفر فضلاً عن كون تمثيلهم مزعجاً للمشغلين ببعض علوم الحساب كنظرية

العدد، فلا يكاد المرء يفرق في هذا النظام بين العدد الزوجي والفردى، وهذا بدحض قول (جورج سارتون) حينما قال: "مهما تكن طريقة الحساب فإن الأرقام اليونانية تثبت أن أساس العدد ولوحة العد كانا عشريين".

يقول (ديورانت في كتابه .. قصة الحضارة صفحة ٢٣٦-٢٢٧):

"إن من أهم ما ورثناه عن الشرق الأعداد العربية والنظام العشري، وقد جامنا كلاهما من الهند على أيدي العرب". وعرف أربا بهاتا و"بهاهما جوتبا" النظام العشري قبل ظهوره في كتابات العرب والسوريين بزمان طويل، وأخذته الصين عن البوذيين. ويظهر أن محمد بن موسى الخوارزمي - وهو أعظم رياضي في عصره (مات حوالي ٨٥٠ بعد الميلاد) قد أدخله في بغداد. أما الصفر فأقدم استخدام له معروف لنا في آسيا وأوربا هو في وثيقة عربية تاريخها ٨٧٣م أي قبل أول ظهور له - فيما نعلم - في الهند بثلاثة أعوام، لكن الرأي مجمع على أن العرب قد استعاروا الصفر أيضاً من الهند. وهكذا نرى أكثر الأعداد تواضعاً وأكبرها نفعاً كان هدية من الهدايا الرقيقة التي قدمتها الهند لسائر البشرية".

ولكن ديورانت لا يميز بين "الأشكال العددية" و"النظام العددي"، وكذلك يعرض نفسه للتناقض الفكري. ففي المقطع الثاني يقول ديورانت: "إن الصينيين أخذوا النظام العشري عن المبشرين اليونانيين" ثم ينتقل فجأة إلى محمد بن موسى الخوارزمي مع أننا نعلم أن تأثير الصينيين بالأشكال العددية (الهندية) لم يدخل فيه الصفر مطلقاً قبل عام ١٢٤٧م.

يمكننا أن نشير إلى الفرق بين "الأشكال العددية" التي تأثر بها العرب وبين تأسيسهم للنظام العشري.

إن النظام الأيوبي في الفكر اليوناني الثاني لم يكن يتناسب مع تطور علوم الحساب عند العرب فعندما وقف العرب على استخداماته في كتب الرياضيات المترجمة إلى العربية وعلى رغم كل الإرث اليوناني في العلوم لم يتمكن اليونان من "اختراع" أشكال رقمية تختلف عن الأبجدية.

والهنود أيضاً كانوا يستخدمون أشكالاً خاصة بالأرقام ليست على الشكل المتداول حالياً في الشرق أو الغرب، ومن المؤكد أن الهنود لم يكن لديهم قبل الخوارزمي نظام عشري بل أرقام تسعة. والمصطلح الهندي (سونيا) وهو التعبير عن "المكان الفارغ" (0) لم تكن له أي دلالة رقمية تدخل في نسيج نظام عددي خاص بالهند، فإذا كانوا قد عرفوا رمزا خاصاً بالخانة الفارغة فلا ينبغي أن نفهم من ذلك على الإطلاق أنهم أسهموا في تأسيس النظام العشري تحديداً. فשבب المايا قد عرف الصفر بكل معانيه الجسيلة ولكن نظامهم العددي لم يكن نظاماً متكاملاً كما هو عليه النظام العشري المعروف الذي أوجده العرب. فإذا كان ثابتاً أن الهند قد أوجدت الأشكال الرقمية التسعة قبل محمد بن موسى الخوارزمي إلا أن المشكوك فيه معرفة علماء الهند بتطبيقات أي نوع للنظام العشري.

والخلاصة: إن العرب استلهموا - والخوارزمي تحديداً - النهج الهندي في تمثيل الأرقام ولكنهم أسهموا في تأسيس وبلورة نظام عدّ عشري خالص يبدأ من القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي.

## دراسة إحصائية تحليلية للمصطلح /١٠/ والمصطلحات الأخرى

### التي أوردتها الخوارزمي:

الرقم /١٠/ يجمع ما بين الصفر والواحد، ويمكن اعتباره كالواحد الأصل فهو أساس جديد يفيدها في تكاثر وتكبير الأرقام حتى نصل إلى غاية المنرك (اللانهاية)، ولفسفة الرقم في استخدامات الخوارزمي للمصطلح /١٠/ والمصطلحات الأخرى حتى وصل إلى وضع علم الجبر وإبداعه في حل المعادلة الجبرية من الدرجة الثانية، وكيف أن العالم العربي (ابن ماجة) اعتمد على فلسفة الرقم أيضاً في توضيح المصطلح /١٠/ الموظف من قبل الخوارزمي، هذه النقاط الكبيرة هي ما سنتناوله في التحليل كما يلي:

في معرض التنوير أورد العالم العربي (ابن ماجة) اللاحق في زمانه للعالم الخوارزمي بحثاً فلسفياً اعتمد فيه على فلسفة الرقم وفي معرض المصطلح /١٠/ المكتشف من قبل الخوارزمي أورد بعض الأمثال منها:

أولاً: فالـ/سم/ الأول أو /١/ له بداية في المسطرة المرقمة عند نقطة الصفر، والـ/سم/ التاسع أو /٩/ له نهاية عند بداية الـ/سم/ عشرة /١٠/. وهكذا لا نستطيع أن ننتج العدد /١٠/ بقياس القطعة المستقيمة إلا إذا بدأنا اعتباراً من البداية الفعلية للـ/سم/ ١ وانتهاءً بالنهاية للـ/سم/ ٩ عند بداية المصطلح /١٠/.

إذن فالـ/الصفر/ بداية للواحد وكذلك /صفر/ العشرة بداية للمصطلح الجديد حيث يمكننا بداية قياس القطعة المستقيمة هذه من أي طرف أراد الإنسان لها، والمسألة تكمن في تحديد اتجاه البداية، إذن فهي اصطلاحية وقياسها في أي اتجاه لا يغير من قيمتها المندية صعوداً أو نزولاً، لذلك أصبح الواحد والعشرة أساساً صالحاً للبدء، وما جاوز العشرة يخرج مخرج الواحد كما أورد الخوارزمي.

ثانياً: الاصطلاح /١٠/ يحتوي على وجهين:

الوجه الأول: ١ + ٩ البداية والنهاية للأرقام الأصلية ٢ + ٨، ٣ + ٧، ٤ + ٦، ٥ + ٥.  
الوجه الثاني: مع تبديل مواقع الحدود يمكن أن نبدأ ٥ + ٥ مع التبدل طبعاً ٦ + ٤، ٧ + ٣، ٨ + ٢، ٩ + ١، وسيفيديننا ذلك كما سنرى في عرف الإحصاء باستقرارات الإحصائيين.

ثالثاً: تحليل المصطلح /١٠/ الممثل للأصل م/١/ في فكر الخوارزمي يبرز من طريقة استخدامه للأرقام السالبة:

أ- حيث لا يمكننا أن نبدأ الأرقام السالبة مثلاً من /-١١/ بل الصحيح في المنطق أن نقول /١- / مبتدئين من البداية الفعلية للواحد وهو /الصفر/ كما رأينا في قياس القطعة المستقيمة أو من /صفر العشرة/ النهاية الفعلية للتسعة فنقول /-١٠ / هبوطاً. وحيث إننا لا نجد مفهوماً لـ /-صفر/ إذ إن هذا يردنا إلى مفهوم مغلق في المنطق حينما نقول إن هناك شيئاً أصغر من العدم ولكنه يصبح فقط في رأي الفلاسفة والرياضيين حينما يستعمل الصفر اصطلاحاً كحد أو أداة انتقال إلى الأصغر أو الأكبر وعلى ذلك فإني قيمته لا تتوضح إلا إذا وضع إلى جانب حد آخر، ومن هنا كان الأساس /١٠ / هو ما تصوره بدور في خلد الخوارزمي دائماً حين استخدامه للأرقام السالبة فقد ابتدأ البداية الفعلية الصحيحة وهي /-١٠ / ثم قال /-١١ / وصح ذلك.

ب- من ناحية أخرى حينما نأخذ المعادلات التي أوردها الخوارزمي كاملة وبالتحليل نجد قد اعتمد على الفرق بين جذري المعادلة:

س ٢ - ١٠ = ٣٩ يمكن معرفة جذريها بعد الحل وهما س = -٣، + ١٣ والفرق بينهما في الجمع الجبري /١٠ / وهو الأساس في بناء تلك المعادلة. وبالمتابعة:

المعادلة س ٢ - ١١ = ١٠ س جذريها -١٠، +١١ الفرق بينهما في الجمع الجبري /١٠ / أيضاً، فالجمع الجبري لأمثال من في جذري المعادلات المنسوبة للخوارزمي المعروضة يمود دائماً إلى إيجاد المصطلح /١٠ / كأساس جديد للانتقال، وهذا ما يعتقد أنه كان يدور في مخيلة الخوارزمي حينما وضع معادلته الرئيسية الأم من الدرجة الثانية وأوجد الحلول لها.

هذا التفسير يرتبط مع أرقام المعادلات حيث إن لها دوراً صاعداً ودوراً هابطاً أولاً، ودوراً موجباً ودوراً سلبياً ثانياً، والمصطلح /١٠ / يلعب دور الانتقال في كل الحالات كما رأينا في مثل قياس القطعة المستقيمة.

رابعاً: واستطرداً إلى مبحث /٠ / يتضح لنا المثل أكثر فأكثر والمثل التالي يوضح لنا ذلك:

$$٠ = ٠ \times ٦+$$

$$٠ = ٠ \times ٦-$$

إذن المفروض أن (٠ = ٠) بالديهية الرياضية وبالتالي يجب القول في البحث الرياضي البحث إن ٦- = ٦+ أيضاً وهذا غير مقبول إلا في القيمة المطلقة للرقم ٦ إذن فالرقم ٦ له وجهان أو قيمتان أحدهما موجب والثانيها سالب، وكذلك حينما نأخذ الصفر في المنطق أن يكون له وجهان أيضاً وجه سالب ووجه موجب، وهذا ما توضحه نقطة المبدأ في اللقاء المحورين المتعامدين أصلاً واصطلاحاً.



### الخاتمة بما هو جديد في البحث:

تلميحاً إلى مبدأ لافوازييه، ومذهب الماديين التاريخيين في الحقبة الأخيرة والمعاصرة، والإسلام كدين ومذهب علمي دار حوله البحث العلمي وكان دافعاً له في الحقبة المتقدمة من العصر الوسيط بالمقارنة مع مبحث الصفر واستخداماته والواحد وأهميته، والمدرك المعروف باللانهاية ( ) التي استند إليها الخوارزمي في الحل الجبري.

في تعريف الصياغة أنها (التكوين الفني للإحساسات الداخلية وابتداع الصور لها وإيجاد أسلوب المحاكمة المنطقية.. الخ، كما وأن العلم أو المذهب العلمي هو (استمرار في اكتشاف المجهول ومعرفة أسرارهِ وتطوير القواعد الثابتة لهذه الاكتشافات في سبيل الاستمرار والوصول إلى الأفضل. وتقودنا هذه البداية للتوضيح بأن الدافع العلمي أو تعلم العلوم وتوسيع شرحها وتطبيقها المستعارف عليه لدى الجميع وفي العصر الوسيط لدى أمة العرب والمستعربين الداخلين في الدين الإسلامي من الأمم في ذلك الوقت كان توسيع الاجتهاد فيما جاء به الدين الإسلامي وحل المسائل التي اعترضت الناس في القضايا الدينية بعد التوسع والانتشار هذا الإحساس الطاعني على جو العالم منذ الأزل كما ورد في تعريف الصياغة كان أحد الدوافع الهامة في تأكيده سلباً أو إيجاباً في اكتشاف المجهول ومعرفة أسرارهِ بالعلم كما نوهنا أيضاً في تعريفهِ، لذلك يمكننا أن نعم من وجهة نظر فلسفية خاصة ما قلناه على مختلف المذاهب العلمية على مختلف العصور ودافعها الديني والأيدولوجي ودون دخول في مباحثات لا جدوى منها، ولا شك أن لكل مرحلة طريقها في الحياة والمتطلبات، وهذه الطريقة والمتطلبات هي محور تنظيم العلاقات والدافع للبحث العلمي الذي يتحدد في وقت من الأوقات. كانت الطريقة السابقة هي استخراج المزايَا والعناصر المميزة لحضارة من الحضارات داخل الحضارة الجديدة المدروسة وتنقلب دائماً إلى دراسة المميزات الجديدة نتيجة انفعال الدارس لها.

نعود لتفسير زاوية وجهة النظر في درس معادلة الخوارزمي ثم المشكلتين اللتين تتعلقان باشتقاق هذه المعادلة وتطويرها، وخصوصاً فيما يتعلق بالصفر والمدرك العددي الذي يسمى (الانهاية)، إضافة إلى ما أورد الخوارزمي من أن جميع الأعداد إنما تركيبت من الواحد، والواحد داخل جميع الأعداد بقوله: (ووجدت جميع ما يلفظ به من أعداد ما جاوز الواحد إلى العشرة بخروج مخرج الواحد، بإضافة الواحد على الواحد إلى أن يصل إلى التسعة والصفر العدم ليس بعدم وإنما هو وسيلة انتقال)، ثم تنثى العشرة وتثنت كما فعل بالواحد الأصل - وبالعشرة إلى الألف عند كل عقد إلى غاية المدرك (الانهاية) وقد جاء بالشرح - الله الواحد أصل العالم وهو يكرر نفسه، فكل واحد أو أضاعفه رفع بـ(س) الصفر عاد إلى الواحد فالصفر ليس برقم، بل انتقال بالصورة إلى صور جديدة أخرى/ حتى غاية المدرك (اللانهاية) وليس ما بعد اللانهاية إلا التكرار./ والجذر الموجب (ل س: المجهول) حقيقي مدرك والجذر السلبى (ل س المجهول) تخيلي، والحقيقي يمكن إدراكه فإن وقف الخوارزمي بحل المعادلة من الدرجة الثانية بحدود إيجاد الجذر الموجب الحقيقي،

فإنه أدرك الجذر التخيلي ولم يمس إليه خوف الخطأ... وقد جاء من استطاع حل المعادلة المستحيلة من الدرجة الثانية ذات المميز السالب، كما وصفها بالمستحيلة الخوارزمية ليوقف عندها مع إدراكه لها- وجاء من استطاع حلها والوصول إلى الجذور التخيلية في العصور المتقدمة وهي الغيبيات، والحقائق والغيبيات ممكنة الإدراك وتعود لتأكيد وجود الله الخالق الواحد.

إن علم الجبر والمقابلة الذي وضعه العالم الخوارزمي واستند فيه إلى ما نوهنا به أعلاه هو علم دنيوي وضع لتسهيل معاملات الناس وحل مشاكلهم في الحساب والتجارة وحل مشاكل العلوم الأخرى والحياة.. الخ. هذا العلم الذي كان موضع عبقرية الخوارزمي وما سبقه من علوم الهند والفرس واليونان وما تبعه من علوم امتدت إلى أطراف الأرض، استمد من فلسفة الوجود، ولا شيء غير الموجود واستمراره. إنه علم استنتاجي يصلح لكل فترة أو زمن قد يصل الإنسان بعد ذلك إلى تفسير سر الوجود وتغيير هذه المصطلحات المستخدمة.

إن مبدأ لافوازييه لا شيء ينعدم في الطبيعة) إذن لا شيء يخلق من عدم هو حقيقة الصفر الواردة في مبحث الخوارزمي والبحوث القديمة بشكل أو بآخر. كما أن اللانهاية تحدد أمراً يلتقي مع الماديين فيما يدخل في المبحث المستبعد في نظرية الماديين التاريخيين وهي الغيبيات التي وقفوا عندها في البحث، حيث يطلبون من الإنسان أن يفكر ضمن حدود وجوده وأن يترك ما هو خارج إدراكه (الميتافيزيق ما وراء الطبيعة = الغيبيات) وكما أن الرقم يبدأ من - ناقص ما لا نهاية، كذلك ينتهي في الـ + زائد ما لا نهاية، وكذلك يمكن للميتافيزيقيين أن يشيروا إلى الخالق (الأول بلا بداية والآخر بلا نهاية) كما وقف الخوارزمي عند الجذور الموجبة وقال باستعالة المعادلة دون الوصول إلى الجذور التخيلية مع إدراكه لها حتى جاءت العصور الأخيرة بالحل.

إن العصر الذي وجد به الخوارزمي عطى فيه البحث وجود الله الواحد الذي هو النهاية واللانهاية والقديم في كل مبحث أو تفكير، والغيبيات (الميتافيزيق) كانت هي الأصل في علوم ذلك العصر، وكانت جهود كافة العلوم والعلماء منصبة على التفسير لهذه الغيبيات (الميتافيزيق) والوصول إلى اجتهادات وحدود واضحة للتعامل لضمان الوصول إلى الراحة والطاعة التي تفترضها هذه الغيبيات، ولو تمثلت بإيجاد الحلول في حدود توزيع الإرث والهبات ومغانم الحرب ضمن حدود الشرع مما تطلب وجود علم الحساب وحل المسائل، ولكن الوصول إلى حل الجذور التخيلية بدفعنا للقول بإمكانية الإنسان في إدراك المجهول، وهذا ما سنتبأ به الأجيال في العصور اللاحقة مهما طال الزمن إن بقي العالم دون أن يفنى، وتبقى اصطلاحات الخوارزمي في استخدامها للصفر والمجهول والجذر الحقيقي والمدرك (اللانهاية) والأساس العشري وغير ذلك مما توضح سابقاً بنتيجة استخدام سلاسل معادلاته من الدرجة الثانية من أنه تنبه إلى اصطلاحات أخرى كـ + صفر و- صفر و- لا نهاية والجذر التخيلي، دالة على عبقرية الخوارزمي باستمرار، هذا العالم



العربي الذي توج عصر النهضة العربية الإسلامية، وهي في أوجها والذي أصبح يستحق منا كل ثناء وتقدير.



### ■ المراجع للبحث

- 1- محمد بن موسى الخوارزمي، زهير الكندي، منشورات وزارة الثقافة، ط1، دمشق 1969.
- 2- تاريخ العلوم عند العرب، د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، ط3، بيروت 1980.
- 3- الأرقام العربية بين مشرق الوطن العربي ومغرب، د. عنان الخطيب، مجلة شؤون عربية، دراسة.
- 4- أنظمة العد في الحضارات القديمة، محمود إبراهيم الصغيري، مطابع ألف باء الأولى للأديب، ط1، دمشق 1984.
- 5- قضايا في التراث العلمي العربي، محمود إبراهيم الصغيري، دراسة.
- 6- مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد يوسف الخوارزمي، مطبعة الشرق، ط1، الأزهر - مصر 1342 هـ - 1968م، إدارة الطباعة المنيرية.
- 7- الموسوعة البريطانية، المجلد 19 صفحة 759 والمجلد 16 مادة (الصفحة)، ولیم بالتون، ط1، سكوتلاندا 1768.
- 8- الموسوعة العربية الميسرة، صفحة 767 الخوارزمي وأشكال العدد، الدار القومية للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، دار القلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.
- 9- موسوعة لاروس الافرنسية، المجلد 3 الجزء 2، الصفحة 694، مكتبة لاروس، ط1، باريس 1987.
- 10- كتاب الجبر والمقابلة، محمد بن موسى الخوارزمي، مخطوطة.
- 11- صور الأرقام خلال الزمن نادر الفنايلسي، مجلة التراث العربي، صفحة 36 وما بعد، اتحاد الكتاب العرب العدد 7، ط1، دمشق 1982.



## الرقعة في عهد الرشيد

عمر الحمود

بحث تاريخي يحاول تسليط الأضواء على فترة مزدهرة من التاريخ العربي، فترة حكم الرشيد للدولة العربية الإسلامية والأيام التي عاشها في الرقعة، هذه الأيام التي لم تأخذ حلقها في دراسات الباحثين.

(الرقعة هذه المدينة الصغيرة الآن، تأسست في الأمان أمهات المدن كبغداد ودمشق والقاهرة وخاصة في أيام الرشيد ومع هذا ظلمتها كتب الدارسين، وظلت أخبارها متناثرة في بطون الكتب ولعلنا في هذا البحث الموجز نعطيها جزءاً يسيراً من الإنصاف أو نلفت الانتباه إليها).

1-نسب الرشيد: هارون بن محمد المهدي بن عبد الله المنصور بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، فهو فرع فاضل من شجرة مباركة، شجرة عبد المطلب جد النبي محمد "ص" فلا عجب أن يكون عصره العصر الرطب يعقب فيه نسيم الرخاء والطيب.

والخيزران الجرشيبة اليمنية أمه، والري حاضرة فارس مولده /150هـ/ 767م

-تولى الخلافة بعد وفاة أخيه موسى الهادي /14 ربيع الأول سنة 170هـ/ 786م

وتعاملت العامة والخاصة من عرب ومن عجم برفاه وإنصاف يستمر على يديه لما عُرف عنه من حسن أخلاق وندفاع عن البلاد ومداومة على الصلاة والأحج.

2-الرشيد في سطور: هو أعظم خليفة عرفته الدولة العربية الإسلامية في العصر العباسي وراعسي حضارتها الذهبية، جمع بين جمال الوجه وجمال العلم والتقى، ونال من القوى والرحمة ما جعله قادراً على قيادة دولة عظمى بحزم ورشاد وتتويجها بأمجاد خالدة.

يصلي في اليوم مائة ركعة، بغزو عاماً وبحج عاماً، وهو أول خليفة حج ماشياً من الرقعة إلى مكة (1).

أديب من سورية

(1) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ابن تغري بردي الاتاكي ج 2 حوادث سنة 170 هـ. م محمد علي

الدرويش.

استن سنناً حسنة جرى المسلمون عليها من بعده كحماية قوافل الحجيج وتخليدها.  
ونقش الشاعر المعالي الكلابي على جبين الدهر شعراً يلخص أعمال الرشيد:  
فمن يطلب لكاهك أو يُرده  
فبالحرمين أو أقصى الثغور<sup>(1)</sup>

وبقي خليفة حتى توفي/ 3 جمادى الآخرة سنة 193هـ/ 808م

3-صلة الرشيد بالرقّة قبل خلافته: كانت الصوائف من طرف المسلمين لا تتوقف، وغازات الروم على حدود الدولة العربية الإسلامية لا تبطل، ومجاورة الجزيرة للحدود مع الروم جعلها خط مجابهة فحظيت حاضرتها الرقة بأعمال عسكرية ومدنية رفعت شأنها، عدا تمتعها بمركز تجاري ممتاز تنصب فيها نفائس الشام وإفريقية عبر نهر الفرات، ومن البصرة والموصل تأتيها روائع الهند وفسارس، ومن بلدان الجزيرة تتزود وتصدر ما هو زراعي وصناعي بري ونهري، وكل ما تشتبه النفوس وتتشوق له الأبصار.

وفي سنة 163هـ/ 779م احتفل الخليفة المهدي بأمر الصائفة، وولى أمرها للرشيد، وولاه غربي<sup>(2)</sup> الدولة، وبات يدير شؤونها من الرقة، وجعل من الرقة قاعدة تموين وتجميع وانطلاق الجيوش ففي تلك السنة زحف<sup>(3)</sup> الرشيد على بلاد الروم في جحافل عظيمة يرافقه قائد الحملة يزيد بن مزيد الشيباني وفتح وغنم، ونوافق من يقول بأن الرشيد كان ممثلاً للخليفة في هذه الحملة والاعتماد الأساسي فيها كان على يزيد بن مزيد الذي خرجته الحروب وصقلته السنون، أما الرشيد فعمره لا يتجاوز الناحية عشرة وقتئذ.

وفي سنة 165هـ/ 781م انطلق الرشيد بالصائفة التي وصل تعداد رجالها 95763 رجلاً ونفقته 194000 دينار و 14300 درهم (الدينار يساوي عشرين درهماً). ووصل القسطنطينية عاصمة الروم/ وصل إليها العرب ثلاث مرات في العهد الأموي/. وأرعب الروم وقاتل قتالاً حقيقياً وتعرض للمخاطر بجانب يزيد بن مزيد ورضخت ملكة الروم "إيريني" الملقبة بأعسطة لجزية سنوية قدرها 70000 دينار وإعاشة الجيش حتى وصوله الحدود وإقامة الأدلاء والأسواق في طريق عودته، لأنه طرق أراضي لم يعرفها أحد من جنده، وبعد عودته المظفرة أخذ له والده المهدي البيعة بعد موسى الهادي ولقبه بالرشيد لما أبداه من رشد ومهارة وحزم.

وعن هذا النصر الميمون تحدث الشعراء في الأفاق، فارتفع صوت مروان بن أبي حفصة:  
أطفت بقسطنطينية الروم مسنداً  
إسبها القنا حتى اكتسى الذل سورها

(1) البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 203.

(2) النجوم الزاهرة: الأتابكي: حوادث سنة 163هـ.

(3) تاريخ الطبري: الطبري ج 3 ص 506.

وما رمتها حتى أتتك ملوكها  
وكان الرشيد يستعذب هواء الرقة في الصيف، فيستريح في رياضها الظليلة قبل الصائفة  
وبعدها، ويربح الجيوش في ربوعها.

وقد كان المهدي قد اعتنى بالرافقة، ونقل أسواق الرقة<sup>(2)</sup> القديمة إلى المزارع الكائنة بين الرقة  
والرافقة واتصلت أبنية الرقة بأبنية الرافقة وصارت كلها تدعى الرقة.

واستصلحت الأراضي حولها، وتحولت إلى حدائق بأزهار وثمار وأطيار وأنهار، وأحب الرشيد  
تلك الحدائق وتعلق بنهر رقة واسط/الهني والمري/، وحين نوى الهادي أن يمنح ولاية العهد  
لولده جعفر بدلاً من الرشيد عرض عليه الهني والمري، وكاد الرشيد أن يقبل العرض قائلاً: إذا  
حصلت على الهني والمري وخلوت بابنة عمي -يعني زبيدة- فلا أريد شيئاً<sup>(3)</sup>.

فقال مستناره يحيى بن خالد: وأين هذا من الخلافة؟

فافتتح الرشيد برأي يحيى، وتمسك بحقه في الخلافة بعد الهادي.

هذا يبين لنا مدى الحب الذي يكنه الرشيد للرقة ودوحاتها، لقد جعلها في كفة تعادل كفة الخلافة  
وما تحويه من أمصار.

#### 4- لماذا اختار الرشيد الرقة مقراً للخلافة؟

كانت تسكن الجزيرة قبائل عربية في الشرق، وفي الموصل ونصيبين تسكن ربيعة، وفي  
الشمال في ماردين وما حولها تسكن بكر، وفي الرقة وحران وسروج تسكن مضر حتى إن  
التسميات الجغرافية كانت تطلق على المنطقة الواقعة بين مدينة شمشاط في الشمال وعانة في  
الجنوب باسم ديار مضر.

وكانت مهد الحضارات القديمة، فلا زالت آثار الترع والسدود والقلاع والحصون على شطآن  
أنهارها.

فلم يكن اختيار الرشيد للرقة سنة 180هـ/796م مقراً للخلافة يعود إلى سبب عاطفي أو نزوة  
عابرة، بل كان نتيجة حتمية لخطة مدروسة أوجدتها دوافع سياسية وعسكرية واقتصادية وقومية  
لنخصها في البنود التالية:

1- الرقة تشرف على الجزيرة التي تعد ساحة للخوارج، وهم فئة ذات بأس وفكر يقلق السلطة،  
فلها في كل عهد قائمة، وقد خرج منها الوليد بن طريف الشاري<sup>(4)</sup> التغلبي سنة 179هـ/

(1) البداية والنهاية: ابن كثير ج 1 ص 147.

(2) معجم البلدان: باقرت الحموي ج 4 ص 208.

(3) تاريخ الطبري: أبو جعفر الطبري ج 8 ص 152-153.

(4) البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 73.

795م حين رجع إلى الجزيرة، واشتدت شوكته وكثر أتباعه وهاجم مدن الجزيرة وهزم حملات الدولة ضده حتى بعث إليه الرشيد يزيد بن يزيد الشيباني فقتله وفرق أتباعه، ورثته أخته ليلي (الفارعة) بشعرٍ نأخذ منه هذه الأبيات<sup>(1)</sup>:

أيما شجر الخابور مالك مورقاً  
كأنك لم تجزع على ابن طريف  
فتى لا يحب الزاد إلا من التقى  
ولا المال إلا من قنأ وسيوف  
ولا الخيل إلا كل جرداء شطبة  
وكل حصان باليدين عروف  
فلا تجزعا يا ابنسي طريف فإنتي  
أرى الموت نزالاً بكل شريف

وفي سنة 180هـ/ 796م ثار الخوارج في الموصل، فترك الرشيد ولده الأمين في بغداد، ونزل في الرقة ثم تحرك إلى الموصل وهدم سورها وفرقهم<sup>(2)</sup>.

وقد ذكر ابن حوقل أن في الرقة عناصر من الإباضية: وهي فرقة من فرق الخوارج<sup>(3)</sup>.

2- بُغِدت الرقة عن نفوذ البرامكة الذي استفحل في بغداد، ففي الرقة يعتمد الرشيد على المنصر العربي، فمعروف أن الشام بما فيها الرقة تميل لبني أمية، وإن لم تشهر هذا (نذكر هنا أن الرقة لم تجسر السفن على الفرات ليعبر جيش الإمام علي رضي الله عنه في معركة صفين إلا بعد تهديد الأشر النخعي لها).

وقد لجأ إلى الرقة الكثير من وجهاء العراق في زمن الأمويين كزفر بن الحارث والجحاف بن الحكيم وعبيد بن الحر ومالك بن مسمع، فقد هجروا البصرة بعد وقعة الجمل فالتلن قول بني الأرقم: (لا نقيم في بلد يُشتم فيه عثمان)<sup>(4)</sup>.

وعزم الرشيد على كسب هذا الميل الذي بعد ميلاً للقومية العربية ودعماً لسلطته ويكون في منعة من قومه أكثر مما كان في منعة من سلطانه في بغداد. حتى إن بعض البرامكة أوجس خيفةً من رحيل الرشيد إلى الرقة، وتناوشته الظنون من نائبة بخفيها القدر، فقد تحدث يحيى بن خالد عن احتمال وقوع كارثة البرامكة لكنه جهل مداها وساعة وقوعها، ونصح أولاده بعدم صحبة الرشيد إلى الرقة، فلم يأخذوا قوله مأخذ الجد<sup>(5)</sup>.

4- السرقة كثيرة الخيرات، خصبة السهول، عذبة المياه، لطيفة المناخ، وما يقدمه إقليمها من خراج يفوق خراج أي إقليم آخر عدا مصر. وكما أسلفنا فالرشيد يحب منزله الرقة

(1) الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة: ابن شداد ج3 ص 23. تح. نجيب عبارة.

(2) المرجع السابق ص 175.

(3) تاريخ الرقة: القشيري ص 46. ت طاهر النمساني.

(4) جملة العمران: المددان 37-38. عدد خاص عن الرقة.

(5) الوزراء والكتاب: المهشباري ص 248-249.

وأنهارها وخمائلها التي حركت أقدام الشعراء، وفي طلبتهم الشاعر أبو بكر الصنوبري،  
 فأشد متغنياً بجمال الرفافة وعلو مكانتها(1).

صاغت فنون حليها أفنانها  
 أما الرياض فقد بدت ألوانها  
 وبدت محاسنها وطاب زمانها  
 رقت مغانيها ورق نسيمها  
 هذا خزامها وذا قبصومها  
 هذا شقائقها وذا حوذاتها  
 حسنت بها أنهارها وجنانها  
 واهأ لرفافة الجنوب محلة  
 يا بلدة ما زال يعظم قدرها  
 في كل ناحية ويعظم شأنها

5- لم يحصن الأمويون مدنها تحصيناً مثبناً فانهارت بسرعة، ولكي لا يقع العباسيون في الخطأ  
 نفسه حصنوا مدنها، فالمهدي حصن الرفافة بسورين على شكل نعل الفرس أساسهما من  
 الحجر وقوامهما من اللبن المحمي بالفخار، بينهما فصيل عرضه 20.8 م وسك السور  
 الخارجي 4.5 م وحوله خندق عرضه من الأعلى 15.9 م وعرضه من الأسفل 9.5 م.  
 والسور الداخلي أكثر ارتفاعاً من السور الخارجي لثلا يصيب المرابطون عليه جماعاتهم  
 المرابطة على السور الخارجي عند الرمي(2).

أما من جهة نهر الفرات فلا عدو يصل المدينة قبل عبور النهر، فاستمض عن السور  
 الخارجي ببرجين ضخمين قطر كل منهما 15.6 م / لا زال أحدهما ماثلاً عند باب بغداد/ وبين هذين  
 البرجين تنتشر بقية أبراج المراقبة والزماية، وتعم بالحرس والعساكر وعلى مسافة طول السور  
 بارتفاع لا يقل عن 30م<sup>(3)</sup> للبرج الواحد ويفصل بين كل برج وآخر 35م. وللسورين أبواب  
 محروسة، تفتح وتغلق ببسر وسرعة عند الحاجة وأشهرها:

\* باب بغداد من جهة الشرق، ويمتد منه طريق بري إلى بغداد وهو الباب الرسمي الذي يدخل  
 منه الخليفة ويخرج، يدل على هذا كثرة الزخارف فيه وتصميمه المعماري. وقد وجدت  
 عليه كتابة تقول: (أمر بعمارته أمير المؤمنين هارون الرشيد -أطال الله بقاءه- بتولي  
 الفضل بن الربيع مولاة)<sup>(4)</sup>.

\* باب الرها من جهة الشمال، ويمتد منه طريق إلى الرها وحران.

\* باب الجنان من جهة الغرب، ويمتد منه طريق إلى البساتين والجنان غرب الرقة، وربما

(1) الشاهشي: الدبارات ص 141.

(2) معجم البلدان: باقوت الحموي ص 8 ص 360.

(3) الحوليات الأثرية السورية: مجلد 7 ص 63.

(4) الأملح الخطوة: مصدر سابق. ابن شداد ج 3 ص 71.

سُمي بباب الجنان بسببها. فالرقة محصنة يصعب اقتحامها. وحين هاجم الوليد بن طريف الشاري الرقة وفيها عبد الملك بن صالح، لم يقاّله عبد الملك لكبر جيشه، وتحصّن بأسوار الرافة وحتمه<sup>(1)</sup>.

وقد أقرّ المهدي فيها كما ذكر البلاذري وياقوت الحموي كتيبة جند خراسانية. وتؤكد حفريات مديرية الآثار في سورية التي جرت في تلال وسهول الرقة أنّ جميع القصور المكتشفة كانت محاطة بأسوار ذات أبراج عالية<sup>(2)</sup>، وتكتنفها الحدائق، فهي حصون وقلاع إن هاجت الحرب. ومواطن راحة وسلوى إنّ حل السلم.

6- خوف الرشيد من مناهضة الجماعات العلوية، ومعظم أنصارها من الفرس المحيطين بالخليفة في بغداد، وظهر منهم في زمنه موسى الكاظم، فسجنه الرشيد حتى توفي، وفي سنة 170هـ/ 786 م خرج منهم إبراهيم بن إسماعيل الملقب بـ "طباطبا"<sup>(3)</sup>.

7- الخوف من انفصال بعض أجزاء الدولة الغربية بعد أن ترامت أطراف الدولة واتسعت رقعتها وابتعدت أقاليمها عن المركز، وفي الرقة يكون الرشيد على مقربة منها، ويقف للانفصاليين بالمرصاد.

#### 5- رحيل الرشيد من بغداد:

وسط كوكبة من الحرس تحركت ناقة الرشيد من بغداد إلى الرقة سالكة طريق الجزيرة تسبقها فرقة من الجيش، جنودها قصار يدعون "النمل" بأيديهم قسي البندق<sup>(4)</sup> / نوع من الكرات المعدنية تُرمى بالقسي بدل السهام/ يرمون بها من يعترض موكب الخليفة، وقد حملت الحاشية الخاصة للرشيد ما خف حمله وغلا ثمنه، وتبعتها حاشية كبيرة تضم:

- كبار القادة كيزيد بن يزيد الشيباني.
- كبار الوزراء والمقربين من قصر الخلافة كالفضل بن الربيع والعباس بن الأحنف وإبراهيم الموصلّي وبحيى المكي...
- أقطاب الفقه والدين والقضاء كالقاضي أبي يوسف والفقيه محمد بن حسن الشيباني صاحب أبي حنيفة /له مناظرات مشهورة مع الإمام الشافعي في الرقة/.
- كبار الأطباء كجبريل بن بختيشوع...
- أعلام الفكر والعلم والأدب كالأصمعي والكسائي وأبي العتاهية وأشجع السلمي ومروان بن أبي حفصة.

(1) هارون الرشيد: د. عبد الفتاح الجومرد ص 329.

(2) الأعلام الخطيرة: مصدر سابق- ابن شداد ج 3 ص 71.

(3) النجوم الزاهرة: مصدر سابق- ابن تغري ج 2 حوادث 170هـ.

(4) الرقة كبرى المدن الفراتية القديمة، عبد القادر عباسي ص 52.

بروي الأصمعي: (لما خرجنا مع الرشيد إلى الرقة قال لي: هل حملت شيئاً من كتبك؟ قلت: نعم، حملت ما خفّ حملته، ثمانية عشر صندوقاً. فقال: هذا لما خففت، فلو ثقلت، كم كنت قد حملت!) وترك الرشيد علي بغداد ابنه محمداً الأمين وولاه العراقين<sup>(1)</sup>.

6- دخول الرشيد إلى الرقة:

كأم حنون فتحت الرقة ذراعها عام 180هـ/ 796م لتحتضن الخليفة المنقل بالمهموم، عوضت عليه ما فقدته في بغداد، فجعلها بغداداً جديدة، ولم يفارقها إلا لغزو أو نصح أو لأمر جلال حتى خطفته المنون والأقدار وأبعدته عن بلوغ الأمل والأوطار أثناء زحفه لتأديب رافع بن الليث عام 193هـ/ 808م-809م.

لقد اتخذ الرقة موطناً وتحركت العمارة وفي سائر أنحاء الجزيرة، فنهضت القصور المزخرفة والمحلات العامة والمدارس والمساجد والأسواق والمنزهات، ونقل الصنّاع فنون العمران من الرقة إلى مختلف الأصقاع، فذكر ابن حوقل: (لمدينة المهديّة التي بناها عبد الله بن المهدي في تونس بابان ليس لهما فيما رأيت من الأرض شبيه ولا نظير غير البابين اللذين على سور الرفقة، وعلى مثالهما ضللاً ومثل شكلهما اتخذوا)<sup>(2)</sup>.

وكانت أسواق الرقة عامرة منذ العصر الأموي، وللخليفة هشام بن عبد الملك الفضل في هذا، فله سوق كبير يسمى سوق المطارين إضافة لأسواق أخرى، وأشار الشاعر الأخطر إلى ذلك السوق بقوله:

إذا الرقة البيضاء لاحت فروجها فدى كل عطار بها أم مريم

وعُرف السوق الرئيسي في الرقة في العهد العباسي باسم سوق هشام العتيق ونذكر من الأسواق الأخرى سوق الوراقين وسوق الصاغة وسوق الحدادين والخزف...

وبُنيت مصحات للمرضى "بمارستانات" ودور لتخزين السلاح والعتاد ودور لتخزين المؤن ومستودعات للبخائع، وعلى رأس العمارات الفريدة والتحف الجديدة قصر السلام خارج سور الرفقة وهو قصر الخليفة أو القصر الأبيض /إطلاقاً جدرانه باللون الأبيض/ الذي يبدو للناظر حمامة بيضاء في مرج أخضر، وضاهى فنه المعماري وسعته قصر الخلافة في بغداد المعروف بقصر الخلد.

ولقصر السلام نظام دقيق للمياه والصرف الصحي، وفيه أنظمة إدارية متبعة في توزيع الخدمات وتحديد أعمال رجال البلاط وعقد المجالس بأمر الخليفة وتقاليد في استقبال الوافدين

(1) البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 175.

(2) مجلة الممران: العدد 37-38 سنة 1971م ص 51.



وإجلاسهم حسب المراتب وفق نظام يعتمد على المناسبة ومكانة طبقة الوافد، ولألبسة رجال القصر أنظمة مرعية وللبلاط حرسه في ثيابهم الخاصة وأسلحتهم من سيوف ورمح لحماية شخص الخليفة ومراقبة الداخل والخارج وحفظ الأمن، ولكل حارس موقفه ومهمته، فضلاً عن الحجاب، والمسؤول الأول عن إدارة القصر هو الحاجب الكبير يعاونه عدد من رؤساء المستخدمين.

وكانت فخامة القصر واتساعه وألوان النعيم فيه فتنة للأبصار تسلب أبواب الزوار وتجر بنابيع الإلهام عند الشعراء وتمدهم برؤى جديدة ومفردات سلسة وتراكيب رقيقة وصور حسنة رشيقة، وتدفعهم إلى أشعار الغناء، كما غزروا عاداتهم في مقدمات قصائدهم من بكاء ونوح على الأطلال الدارسة ووصف لبؤسها إلى تفنن وإشادة بالقصور العامرة، ووصف مباحها ومدبح للمدن وتعداد محاسنها، فالشاعر أحمد بن يسار الجرجاني يروي قائلاً<sup>(1)</sup>: (دخلنا يوماً على الرشيد بالرقعة، وقد فرغ من بناء قصره الأبيض أنا والتميمي بن محمد وابن رزين وأشجع السلمي، فأنشده التميمي قصيدة يذكر فيها نقفور ووقعته في بلاد الروم، فكان كأنما ينثر به درراً، ثم أنشده أشجع السلمي قائلاً:

قصر عليه تحية وسلام	نشرت عليه جمالها الأبرام
فيه اجتلى الدنيا الخليفة والتقت	للمنك فيه سلامة ودوام
قصر سقوف المزن دون سقوفه	فيه لأعلام الهدى أعلام
نشرت عليه الأرض مسوتها التي	نسج الربيع وزخرف الأوهام
أجرى الإمام إليه نهراً مفعماً	ألقى القياد وليس فيه زمام
برقت سماؤك في العدو فأمطرت	هاماً لها ظل السيوف غمام
وإذا سيوفك صافحت هام العدا	طارت لهن على الرؤوس الهام
أدنيتك من ظل النبي وصية	وقرابة وشجت بها الأرحام
وعلى عدوك يا بن عم محمد	رصدان ضوء الصبح والإفلام
فإذا تنبه رعسته وإذا غفا	سلت عليه سيوفك الأحلام

وأعجب الرشيد بمطلع القصيدة، وأمر له بجائزة. وبديهة حاضرة بوجه سؤالاً لأشجع:  
من أين أخذت قولك:

وعلى عدوك يا بن عم محمد  
رصدان ضوء الصبح والإفلام

(1) الرقة كبرى المدن الفراتية القديمة: عبد القادر عياض ص 51.

وإذا تنبّه رعبته وإذا غفا  
سكنت عليه سيوفك الأحلام؟  
فقال أشجع: لا أكذب والله، أخذته من قول النابغة الذبياني:  
فإنك كالليل الذي هو مدركي  
وإن خلّت أن المنتأى عنك واسع

فقال: من يجبرني إذا نمت؟

ودنا أحمد بن بسار، وأنشد قائلاً:

لم تشنه للحادثات غرير  
زمن بأعلى الرقتين قصير  
لا تبعد الأيام إذ زمن الصبا  
غض وأذ غصن الشهاب نضير

فطرب الرشيد لما سمع، وقال له: قل للمغنين أن يعملوا ألعاناً في غزل هذه القصيدة، وأمر لنا بعماء اقتسمناه).

وأوعز الرشيد لرجال دولته بأن يبنيوا قصورهم بجانب قصره، فكثرَت القصور في الرقة، ومن القصور الرقية المشهورة:

قصر الإمارة- قصر الحسينية- قصر هرقل- قصر الخشب- قصر الهني والمري بناهما هشام بن عبد الملك في رقة واسط وشق إليها نهري الهني والمري، وقد آلا إلى زبيدة زوجة الرشيد، وابتنت فيهما زبيدة القطيعة التي تنسب إليها، وزادت في عمارتهما<sup>(1)</sup>.

وكانت القصور موزعة على عدة أجنحة فهناك جناح للحريم وجناح للحاشية والخدم وآخر للضيافة وغيره للجواري، وقاعات للاستقبال والولائم والحفلات وفي حدائقها حيوانات مختلفة ونادرة وكذلك الطيور المتعددة/تشبه حدائق الحيوان في عصرنا/ وأحواض المياه ونوافيرها.

لما الجدران فقد زينت بأيات قرآنية ورسوم نباتية وبتشكيلات الخط العربي والأواني المستخدمة من المعادن الثمينة، والأرضيات مفروشة بالسجاد الفاخر، وتلوح روائح العطور النفيسة من تلك القصور على بعد مسافة ليست قصيرة ويصرف على تلك القصور ملايين الدنانير من الأموال التي تأتي إلى خزينة الرشيد كل عام، ويصرف منها ما يشاء على نفسه وحاشيته.

وحين رأى سلمة الأحمر ما وصلت إليه تلك القصور من روعة وإتقان وما تحويه أجنحتها من ترف وعلمان وجوارٍ رومية وفارسية وحيشية وتركية حذر أصحابها من مغريات الدنيا، وعلى رأسهم الرشيد إذ خاطبه، وقد لمس منه قبول النصيح والموعظة:

أما سيوتك فيها فهي واسعة  
فلنبت قبرك بعد الموت يتسع

فقبض الرشيد على لحبته، ودمعت عيناه.

(1) الكونج البلدان: البلاذري في 3 ص 247.

### 7- الرقة مركز القرار السياسي:

بعد استقرار الرشيد في الرقة استقر فيها نقل الدولة ومركزها، وفيها اتخذ الرشيد قرارات تركت بصماتها على سجلات التاريخ، فغير تغييراً جذرياً في ولاية الأقاليم ورجال الإدارة ممن عرفوا بولائهم للفرس أو ميلهم للعمل ضد الدولة بشكل عام، واستبدل بهم آخرين يثق بهم، في محاولة منه لجعل الدولة عربية في رجالها وقوتها، ومن هذه القرارات:

#### 1- تقليص نفوذ البرامكة بهدم وهدر.

أ- في عام 180هـ/ 3796 عزل القائد البرمكي الفضل بن يحيى عن خراسان وولى جعفر بن يحيى مكانه، ثم عزله وولى عيسى بن جعفر العباسي، وأبقى البرامكة تحت بصره، ثم عزل عيسى بن جعفر، وولى علي بن عيسى بن ماهان عدو البرامكة، ودعمه بهدف: -

- ملاحقة أعوان البرامكة وتجمعاتهم في خراسان.

- مراقبة أعمال موسى بن يحيى المختفي في خراسان.

/وقد عزز الرشيد دور العرب في الحفاظ على هيبة الدولة حين أسند أمر حركة الوليد بن طريف إلى القائد العربي يزيد بن مزيد الشيباني، ولم يسندها إلى جيش العباسية في 179هـ/ 795 م

ب- عين القائد العربي هرثة بن أعين رئيساً للحرس بدلاً من جعفر بن يحيى وظل الرشيد يراقب البرامكة بصمت حتى تأكد من تعصبهم للقومية الفارسية وسوء استعمالهم للسلطة والتصرف باسمه دون علمه وجعله يحكم الدولة اسمياً لا فعلياً.

ورأى أن الخلاص منهم ضرورة يلزمها بقاء الدولة واستمرارية عروبته، فنوذهم سرطان توغل في مفاصل الدولة وأجهزتها، وخطرهم يتقادم وشهرتهم تزداد، حتى قيل: (إن في دولة الرشيد دولة أخرى ملوكها البرامكة)<sup>(1)</sup>.

وبعد مؤازرة البرامكة للمأمون في ولاية العهد نشط الحزب العربي في بلاط الرشيد نفسه بقيادة الفضل بن ربيع ويزيد بن مزيد الشيباني وعلي بن عيسى بن ماهان وجعفر بن موسى الهادي، وعلم الرشيد من الجوارى والغلمان والعيون الراصدة للبرامكة بأنهم يقولون في مجالسهم مع الفرس: (الرشيد أعجز من أن يقوم بما يسيء إلينا، وأنه والله ما أكل الخبز إلا بنا، وأن دولته لم تقم إلا على أكتافنا)<sup>(2)</sup>.

وبلغ الأمر بجعفر بن يحيى أنه قال لخراسانيين من أتباعه: (وماذا صنع أبو مسلم الخراساني؟ إنه نقل الملك من أسرة عربية إلى أخرى بعد أن أزهق ستمائة ألف نفس سفك

(1) الأغانى: الأصفهاني ج 4 ص 29.

(2) مروج الذهب: السمودي ج 6 ص 407.

دماءهم صبراً وإنما الرجل من ينقل الدولة من قوم إلى قوم بغير سفك دم<sup>(1)</sup>. وفي عام 178هـ/ 803م رجع الرشيد من الحج وأحاط بالبرامكة جميعهم بمن فيهم موسى بن يحيى المختفي، وقتل جعفر في بغداد، وسجن البقية في سجون الرقة<sup>(2)</sup> ولاحق أعوانهم، وصادر أموالهم، ولم تقم لهم قائمة بعدها.

ووزع بقايا جيش العباسية في بغداد (الكرمينية) على الحدود، واعتمد على العرب والمستعربين الأمراء لسد الفراغ الذي تركه البرامكة في المناصب الإدارية كعمر بن مسعدة وإسماعيل بن صبيح وكبار الهاشميين وأبقى القيادات العسكرية عربية خالصة ووزعها على الحدود والأمصار تحسباً للطوارئ، ومن قادتها هرثمة بن أعين - عبد الله بن مالك - خزيمة بن خازم - يحيى بن سعيد العقيلي - سعيد بن مسلم بن قتيبة الباهلي - أحفاد قحطبة الطائسي - سعيد الحرشي - حميد بن معيوف - أبناء يزيد بن مزيد/ أسعد وخالد ومحمد/ وغيرهم.

2- أبى حماد البربري على القليبي الحجاز واليمن المواليين للطويين والمتمردين ومدته بالقوات، ووسع سلطانه.

3- أعطى شمال إفريقية لإبراهيم بن الأخطب في شبه إمارة مستقلة له ولأولاده من بعده / 185هـ - 801م/ على أن يدفعوا له الخراج، ويخطبوا باسمه على المنابر، وبهذا وضع حاجزاً بينه وبين الأدارسة في المغرب والأمويين في الأندلس.

4- إخماد فتنة الشام/ 180هـ - 796م/ بين القبائل اليمنية والترابية<sup>(3)</sup>.

5- بعث قواده الأشداء في جيوش نظامية لترباط على تخوم الروم في الثغور وتزويد في تحصينات مدن الحدود.

وأرسل داود بن يزيد المهلبى إلى السند وعبد الله بن يحيى الحرشي إلى طبرستان، ويحيى الحرشي إلى الجبل ليجاور ابن ماهان في خراسان.

6- كلّف يزيد بن مزيد الشيباني بإخماد ثورات وادي الرس في أذربيجان الشمالية سنة 184هـ.

7- قضى على احتمال تعاون الفرس مع الخاقان ملك الخزر في أرمينية بإرساله يزيد بن مزيد / 182هـ - 798م/ ودعمه بجيش خزيمة بن خازم التميمي لمحاربة الخاقان بعد أن عاث فساداً، واعتدى على حدود الدولة.

8- ولاية العهد 182هـ - 798م: جدد الرشيد البيعة له بالخلافة وبولاية العهد الأولى لمحمد

(1) تاريخ النعمان الإسلامي ج 4 ص 11.

(2) هارون الرشيد: الجورمرد. مصدر سابق ص 414.

(3) الكامل في التاريخ: ابن الأثير ج 6 ص 91.

الأمين، وولاه الشام، وبولاية العهد الثانية لعبد الله المأمون، وولاه من همدان حتى آخر المشرق، وكلف جعفرأ البرمكي بإدارة شؤونه.

علمأ بأن ولاية العهد الأولى أخذت للأمين سنة 175هـ/ 791م وخاف الرشيد من صراع بين الأخوين فالأمين أمه زبيدة العربية ووراءه يقف الحزب العربي، والمأمون أمه مراجل الفارسية ووراءه يقف الحزب الفارسي، فلجأ إلى عهد بين الأخوين وشهرها عند الكعبة حين حج سنة 188 هـ - 804م وكلف ولده القاسم مع عبد الملك بن صالح بحماية الثغور، وبعد انتهاء الحج شخصن إلى خراسان بجيش كبير، ولم يدخل بغداد، وأثناء ذلك أخذ البيعة للقاسم المؤتمن بعد المأمون، وأعطى الخيار للمأمون عند توليه الخلافة إن شاء أقره، وإن شاء خلعه وولاه الجزيرة والثغور والعواصم لعله يسعد التباغض الذي ظهرت بوادره بين الأخوة، وبعد أن كتب إليه عبد الملك بن صالح الذي يمثل فئة كبيرة تحركت داخل البلاط لتجعل للقاسم نصيباً في الملك:

يا أيها الملك الذي لو كان نجماً كان سداً

اعقد للقاسم بيعة واقذ له في الملك زناداً

الله فسرده واحداً فاجعل ولاية العهد فرداً

وبهذا توزعت ولاية العهد بين مشاهير أولاده، فقبل في ذلك:

وقلد الأرض هارون لرافيته بنا أميناً ومأموناً ومؤتمناً

ومع هذا، فقد عاش الرشيد جواً قلقاً لا يستكين إلى قرار، أحس بخطأ كبير وفات الأوان، وصار الخرق أكبر من قدرة الراقع، وقفل راجعاً من خراسان إلى الرقة، ورأى جزءاً من جثة جعفر البرمكي على جسر بغداد، فأمر بجمع بقية الأجزاء وحرقها<sup>(1)</sup> ورفض الاستراحة في بغداد رغم سفره المرهق الذي دام عاماً، ورغم توسلات الأمين والحاشية، وقيل إنه قال: (والله إني لأطسوي مدينة ما وصفت بشرق ولا غرب، مدينة لا أمن ولا أيسر منها، وإنها لوطن آبائي ودار مملكة بني العباس ما بقوا، وحافظوا عليها، ولنعم الدار هي، ولكن أريد المناخ على ناحية الشقاق والنفاق والبغض لأنمة الهدى والحب لشجرة اللعنة بني أمية مع ما فيها من المارقة والمتلصصة، ولولا ذلك ما فارقت بغداد)<sup>(2)</sup>.

ووصل الرقة في أواخر سنة 189هـ - 805م.

8- الرقة تشهد نهضة في الفكر والعلم والأدب:

انتشرت حلقات العلم في الرقة على يد الرشيد، فكانت المساجد دور علم وفكر وعبادة عدا

(1) العقد الفريد: ابن عبد ربه ج 3 ص 27

(2) هارون الرشيد: جومرد ص 437.

مراكز العلم المتخصصة والمكتبات العامة والمدارس/ بعضها يهتم بالمذهب الشافعي والآخر يهتم بالمذهب الحنفي، وامتازت ساحات الرقة وقصورها بالمناظرات والمجالس التي تناقش فيها شتى الآراء والأفكار ولا شرط لاجتهاد أو فكر علمي سوى شرط واحد. "عدم مخالفته لنص قرآني"، وهناك أنواع للمجالس:

- المجالس العامة يعقدها الخليفة نفسه، ويحضرها كبار القادة والوزراء وتهتم بشؤون الدولة.
- المجلس الاستشاري يضم أمراء بني العباس، يُعقد عند أمر يتعلق بالأسرة العباسية كالزواج بين أفراد الأسرة العباسية، أو إقرار عقوبة على أحد أفرادها إن صدر منه خطر على الدولة أو طموح في الخلافة، ومن وجوه المشهورة صالح وسليمان أبناء المنصور، وكبار أبناء الرشيد وعمومته.
- ومن الجدير بالذكر أن لأمراء بني العباس سهماً من المال /سهم ذوي القربى/ عدا هبات الرشيد لهم ليظهروا بمظهر حسن أمام الناس. وفي المجالس المهمة يرتدي الخليفة ثياباً لا يسمح لأحد بتقليدها، ويزيّن بده بخاتم الخلافة وقد نقش عليه (لا إله إلا الله) وحرسه يقف على يمينه وعلى شماله بأسلحة محلاة بالذهب والفضة زيادة في الهيبة والإجلال، أما المكان فهو قاعة ملكية مزودة بالحلي والجواهر<sup>(1)</sup>.
- مجلس المظالم، يحضره قاضي القضاة ويرأسه الخليفة بنفسه أو وزيره، يعقد أسبوعياً للشكاوي الخطيرة، حراسته مضاعفة من شرطة وحرس، ويحضره عدد من الفقهاء لإبداء آرائهم واجتهاداتهم في المشكلة المطروحة وإن لم يحضره الرشيد، فأخباره لا تنقطع عنه، ولا تهمة ثابتة إلا بعد محاكمة عادلة وفق الشرع الإسلامي، ولا يهتز السيف أو يفتح السجن إلا لجرم الزندقة أو لقصاص النفس بالنفس أو لثأر يدفعه الباطل، وراتب القاضي ثلاثون ديناراً شهرياً /الدينار حوالي عشرين درهماً، والكبش بدرهم وقتئذ<sup>(2)</sup>.
- مجالس يستقبل فيها الرشيد العامة:
- يدخل إليه الطبيب جبريل بن بختيشوع، ويسأله عن أخبار العامة، فتدخل الوفود إليه بعد الغداء، ويقوم الحاجب بالسماح للزائرين بالدخول بعد معرفة مسائلهم ثم يمين أماكن جلوسهم والمجلس الذي يليق بهم والزمن المحدد لهم، وقراره قطعي في ذلك.
- مجالس إدارية تهتم بشؤون الإدارة كتعيين ولاة الأقاليم ودراسة أوضاعهم.
- مجالس عسكرية تهتم بشؤون الجيش إثر انتفاضة أو ثورة أو غزوة وراء الحدود.
- مجالس المقابلات يُستقبل فيها وفود الدول الأخرى.
- مجالس خاصة كمجالس العلم يحضرها العلماء والفقهاء وتُقام فيها المناقشات المفيدة

(1) المرجع السابق: ص 245.

(2) المرجع السابق: ص 290.

والمناظرات، كالمناظرة المشهورة بين الإمام الشافعي والإمام محمد بن الحسن، وكثيراً ما حضرها الرشيد، وقد تقام في قصور الرشيد، أو قصور قواده.

- مجالس الأدب حضرها الأدباء ورواة الأدب والشعر والأخبار والنسابة.
  - مجالس السمر والأنس والنزهات وتُعقد حين يشعر الرشيد بالتعب وتقل الهموم فيرفه بها عن نفسه، وفيها الملح والطرائف والنوادر وألعاب الشطرنج.
  - مجالس الطب يجتمع فيها أطباء البلاط وعلى رأسهم جبريل بن بختيشوع حين يمرض الرشيد أو أحد أفراد أسرته. وغيرها من المجالس المتعددة...
- واستفادت الرقة من هذا الوضع الحضاري، وغدت منارة للعلم والأدب، ومدرسة خرجت النوابغ في المجالات كافة.

وسمّ نقل الكثير من علوم اليونان والهند وفارس وغيرها إلى اللغة العربية، فكان عصرًا ذهبياً اشتغل فيه العلماء والأدباء والمفكرون وامتزجت الثقافات عبر طلبه العلم الوافدين من أقصى الأمصار وعبر الرحالة والتجار والأديرة السريانية المنتشرة في أرجاء الجزيرة، فكانت مدارس الرقة ونصيبين حرّان والرها تساهم فعلياً في تقدم وازدهار ذلك العصر.

وما بلغت النظر كثرة المشاهير من العلماء والأدباء الذين حملوا كنية (الرقّي) نسبةً إلى الرقة مثل محمد بن جابر بن سنان الحراني الرقي ((البياني)) -ربيعة الرقي- الحسن بن محمد الرقي- يموم الرقي...

### 9- الرقة تزدهر اقتصادياً في ظل الرشيد:

نتيجة لاستقلال نقل الدولة إلى الرقة زاد عمرانها وتضاعف عدد سكانها وازدهر اقتصادها، ساعد على هذا بالإضافة لاهتمام الرشيد وفود الصناع وأرباب المصالح والمهن وسائر أهل الصناعات إليها من مختلف الأمصاق كحلب ودمشق والقاهرة وبغداد والموصل والمدن المجاورة.

- ففي المجال الصناعي انتشرت مصانع كثيرة وكبيرة اعتمدت على المواد الأولية المتوفرة في أراضي الرقة كالتنمر /الزيتون والفواكه/ والتربة الغضارية اللازمة للأجر أو على المواد التي تجلب إليها من أراضٍ أخرى، فهناك مصانع للصابون والقطران والزيوت ومصانع للفحم النباتي ومصانع وأفران للفخسار والأجر ومصانع للتمور وطحن الحبوب والحريز وصك النقود/ عثرت مديرية الآثار على فلس نحاسي مضروب بالرافقة سنة 210هـ/ 825م

وهناك صناعة المصير من العنب والتين وصناعة المنسوجات القطنية والكتانية والصوفية وصناعات معدنية كصناعة السيوف والدروع والرماح والسلاسل واستخراج معدني الحديد والنحاس، أما صناعة الخزف والزجاج فقد بلغت شهرتها الأفاق ولا زالت بقايا الخزف والزجاج العباسي

الرقسي تزيين متاحف الدنيا، لقد ازدهر في الرقة الخزف والزجاج كما يؤكد العالمان الألمانيان<sup>(1)</sup> (رزّة وهرتزفلد)، وقد تنوع الزجاج فمنه المذهب ومنه المموّه بالمينا، وعُثِرَ على كؤوس كثيرة ومشهورة منها كأس شارلمان (ملك فرنسا الذي عاصر الرشيد) المحفوظة في متحف Chartes وكأس القسم الثمانية المحفوظة في متحف Douai وقد زُيّنت الأواني الزجاجية بكتابات كوفية ورسوم على شكل حرف الواو.

وفي المجال الزراعي كانت الزراعة تتراوح بين ركود ونهوض حسب استقرار البلاد السياسي وتقدمت في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك حين سكن الرقة صيفاً، ففي رقة واسط بسنى قصريين وجسراً على الفرات<sup>(2)</sup>، وشقّ نهرين عرفا بالهنى والمرى وظلّت بساتين هشام عامرة حتى مجيء الرشيد إلى الرقة، فألا إلى زبيدة زوجة الرشيد، أما الصنوبري فقد قال عن الهني والمرى:

بين الهني إلى المري

إلى بساتين السنقار

فالدبير ذي الستل

المكامل بالشقائق والسبهار<sup>(3)</sup>

وجاء الرشيد ليوسع نطاق الزراعة، فبنت حكومته الجسور والقناطر وحفرت الترع والجداول وشقّت الأنهار حتى عدت الجزيرة شبكة متصلة من الماء، وساهم في تحسين الزراعة نوع التربة الخصبة التي تشكلت من طمي الأنهار والفيضانات عبر مئات السنين، فغرست الجنائن وزرعت البساتين وجلب نهر من الفرات ونهر من سروج بعد أن اشترى الرشيد مياه قرى سروج من أصحابها، وسُمي هذا النهر بنهر النيل وتفرّعت منه جداول تروي عدة أماكن في شمال وغرب الرقة وبُني سدّ عليه يُستفاد منه حين تقل الأمطار<sup>(4)</sup>، والنيل هو الذي عناه الشاعر الصنوبري بقوله:

كان عناق نهرى دير زكي

إذا اعتنقا عناق متيمين

وقت ذلك البليخ يد الليالى

وذاك النيل من متجاورين<sup>(5)</sup>

وأنشأ ديواناً لتلك الأعمال الإصلاحية (ديوان الأكرة).

وجارى أهل الرقة الرشيد بالعناية ببلدهم، فاهتموا بدورهم، وغرسوا الأشجار ونوعوا البساتين، وملا الجو روائح الخزامى والقيصوم والأحوان والدرجس والسوسن والأندريون زهر أصفر<sup>(6)</sup> والرياحين، تتطاير فيها الفراشات، وتشدو الطيور، واحترف بعضهم الزراعة وجلب آخرون عمالا

(1) كتاب ربيعة الرقي، شاعر الرقة في العصر العباسي - نع. على شواخ اسحاق ص 47.

(2) معجم البلدان: ياقوت الحموي ج 3 ص 273.

(3) جملة العمران: العدد 37-38 ص 28.

(4) معجم البلدان: ياقوت الحموي ج 8 ص 360.

(5) المرجع السابق: ص 360.



بالأجرة، ولجأ إلى الرقة الراغب في العمل والطامع بالثراء أو العطاء، وغطت أشجار السنوبر والنخيل والزيتون والحوار والصفصاف والأشجار المثمرة روابي وسهول الجزيرة حتى تحولت إلى نبع يمد الدولة بوافر العطاء ومكان إقامة بليق بالخليفة وانتشرت زراعة الحبوب بجميع أنواعها رياً وبعلاً، ونضاعف الإنتاج وضافت مستودعات التخزين، وللعلم فإن المنطقة مشهورة منذ القديم بجودة حبوبها وقدمها.

يقول الباحث ل. دولا بورت<sup>(1)</sup> في كتابه حضارة ما بين النهرين معتمداً على أبحاث عالم النبات أوليفيه<sup>(1)</sup>:

(سولا سهول الفرات ما عرف العالم الحنطة والشعير والذرة التي نمت طبيعياً فيها ثم شاعت، وصنّرت إلى العالم فيما بعد)

وفاضت الخضيرات المتنوعة في الجزيرة لكثرة الأنهار والعيون والآبار فيها فالرها أحيطت بالبساتين، وامتدّت الأشجار الكثيرة في سروج من شمال حران حتى جسر منبج، وأنتجت الفواكه والزبيب، وغمرت دوسر "جعبر" بالأسواق وبكثرة الأرزاق. وزرع في سهول الجزيرة الرز والقمح والذرة والشعير وقصب السكر والأعشاب والقطن والفواكه والثمار المجففة وكثرت عسل النحل والبندق والكستناء والبلوط.

وفواكهها مرغوبة لدى سكان الأقطار، وترقص لها دنائير التجار، فالتفاح الداماني نسبة إلى قرية رقية يضرب به المثل لجودته وحمرة وطيب طعمه ولا تكمل موائد المترفين إلا به، وفيه يقول مسلم بن الوليد "صرب الغواني":

وحياتي ما آلف الداماني لا ولا كان في قديم الزمان

وجولات الرشيد على مدن الجزيرة لا تنقطع، فهو يتفقد حاجاتها، ويطلع على أحوالها، ويمدّها بدعائم الرفاهية والاستقرار، حتى عثت من جنان الله في أرضه، ففي رأس العين وحدها أكثر من ثلاثمائة عين جارية منها ما لا يُعرف له فرار (تجتمع في النهاية لتشكل نهر الخابور) عدا المزارع والطواحين والبساتين التي فيها ما تشتهي النفوس، وفي منبج ارتفعت منازل وقصور، ونمت حدائق وزهور، فطاب العيش، وساد السرور.

أما مسكنة فبالإضافة إلى كونها محطة تجارية هامة تحمل تجارات مصر والشام إلى الرقة وبغداد فهي كثيرة الغلات والزراعات، ولكثرة خراجها أقطعها الرشيد للمأمون. وننوه هنا بأن مسكنة لاقت اهتماماً من مسلمة بن عبد الملك إذ حفر فيها نهراً من الفرات يدعى نهر مسلمة وذلك لتطوير الزراعة فيها.

ومثلما ازدهرت الزراعة في شطرها النباتي، فقد ازدهرت في شطرها الحيواني، فقطعان الغنم والإبل والمعز ملأت مراعي الجزيرة وباديئها عدا الطيور وباقي الدواجن، ونالت الخيول ذروة

(1) شعب وحضارة على الفرات الأوسط: أسعد الفارس ص 234.

الاهتمام، فعندما بُنيت القصور تُرك حولها أو قريباً منها ميادين وساحات لسباق الخيول وأنشئت الحقول والإصطبلات الخاصة لتوليد عتاق الخيل وتربيتها، وساعد على هذا مناخ الجزيرة المعتدل آنذاك ووفرة المياه وخضرة المراعي واتساعها وكان للرشيدي من جباد الخيل الكريمة عدد كبير جداً، وخصّصت للخيول ميادين ترويض وسباق ومراع ومدربين برواتب مغرية ورؤساء حصلوا على مكانة اجتماعية رفيعة بين رجال الحاشية، وفي مقدمتهم ذفافة العنسي ويُدعى صاحب خيل الرشيدي. واعتنت حقول الصيد بالطرائد في تلال البليخ ووديانه وفي سهول الفرات وروايبه وبين أشجاره.

أما الضياع التي هُجرت من قبل مزارعيها، فوجه الرشيدي إليها هرثمة بن أعين لعمارتها وزراعتها ودعا مزارعيها للرجوع إليها على أن يخفف عنهم الخراج وتُحسن معاملتهم. حتى أضحت كل بقاع الجزيرة مستثمرة ومنتجة.

وفي المجال التجاري نشطت التجارة البرية، وخدمتها شبكة طرق ممتازة مخدمة بخانات واستراحات، ورافق القوافل حرس وأدلاء من ذوي الخبرة في الدروب والأسفار والتجار، ومن هذه الطرق:



مركز بحوث وتطوير علوم إلكترونية

- طريق الرقة- بغداد
- طريق الرقة- حلب
- طريق الرقة- ثغور الجزيرة
- طريق الرقة- الرضافة- حمص
- طريق الرقة- الموصل- بغداد
- طريق الرقة- حران
- طريق الرقة- حمص- دمشق
- طريق الرقة- سكة دبا..... وغيرها من الطرق البرية
- طريق الرقة- دمشق
- طريق الرقة- الساحل
- طريق الرقة- المدينة المنورة
- طريق الرقة- تدمر

ومن التجارات التي ذاع صيتها تجارة الرقيق ومركزها بغداد والرقة والبصرة، فسوق النخاسة في الرقة استوعب دفعة واحدة ستة عشر ألف أسير<sup>(1)</sup>، جلبوا من قبرص.

(1) تاريخ الطبري: أبو جعفر الطبري حوادث سنة 190 م.

وتألفت التجارة النهرية، فعلى نهري البليخ والفرات جُهزت موانئ السفن والملاحة النهرية كميناء مسكنة والرقفة ورأس العين، ولعبت تلك السفن دوراً هاماً في تنشيط الحركة التجارية من وإلى الرقفة. وقد كان للرشيدي هواية في ركوب الحراقات (السفن المزينة) في نهر الفرات والفضل وقت لممارسة تلك الهواية عنده في الليل حيث تزدان سفنه بالألوان الساطعة فتتناسب في الشط بين مصابيح القصور المنعكسة على الماء في لوحة شاعرية جذابة، وبصحب الرشيد معه في تلك النزوات النهرية خيرة جلسائه، ومعهم عدد من المغنين والعازفين، وما إن يبتعدوا عن المساكن المأهولة حتى يسمع الرشيد الغناء من وراء ستار، وبندوقه، وبشرب الشراب الذي أحله فقهاء العراق.

ونشطت السفن الفراتية حركة السياح عبر النزوات النهارية والليلية فيها. ونتيجة لكثرة الصادرات والواردات ازدحمت الرقفة بالبيضائع وتعددت الأسواق واتسع سوق هشام العتيق وسوق الصاعقة وسوق النخاسة وسوق الوراقين وسوق الحدادين وسوق الزجاج والخزف.... الخ، ونشأ نظام الحسبة لمراقبة الأسواق.

وكأي عصر من العصور بلغ مرتبة عالية في التقدم ونال المجتمع فيه قسطاً وافراً من الثراء فإن هناك جماعات فقيرة تسكن الأكواخ بعيداً عن القصور وتعيش من تعبها وتتأثر بتقلبات البلاد السياسية التي تنعكس على الأسعار.

وفي عمرة الحياة الصاخبة كان الرشيد يطلع على أحوال الرعية عبر عسس خاص وجولات سنكرية، وتضاعفت موارد الدولة السنوية /حوالي 42 مليون دينار/ عدا الضريبة العينية وأمام هذا الفسنى واتساع رقعة الدولة زعموا أن الرشيد قال للسحابة العارة في سمائه: أمطري حيث شئت، يأتي خراجك<sup>(1)</sup>.

وكان الخراج يُجنى وفق قواعد كتاب الخراج وللخراج ديوان خاص به.

لقد كان ملك الرشيد في أوجه، ملك لا تغيب عنه الشمس ولا يتخطاه البرق وكانت الرقفة شامة ذلك الملك، ومنزلاً يقل مثيله، فقال عنها الرشيد: ((الدنيا أربعة منازل دمشق والرقفة والري وسمرقند))<sup>(2)</sup>.

وقال شيخ الربوة دمشقي: (الرقفة من أنزه بقاع الدنيا، وقد أكثر الشعراء في ذكرها ووصفها والتغني بمحاسنها وعظمتها))<sup>(3)</sup>.

ومن نتائج هذا الازدهار عموم الرخص، وصارت أغلب الأيام أيام يسر، وقد أوردت الأخبار أنه في زمن المنصور كان مصروف الرجل من عامة الناس مع زوجته لم يكن يتجاوز الثلاثمائة

(1) صبح الأعشى: القلقشندي ج 3 ص 270.

(2) معجم البلدان: باقوت ج 5 ص 61.

(3) البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 99.

درهم في السنة، فقد كان الكبش يُباع بدرهم حسب قول الطبري وبدرهم زنة ستين رطلاً من التمر وبدرهم زنة ستة عشر رطلاً من الزيت وبدرهم زنة ثمانية أرتال من السمن، وبدرهم زنة تسعين رطلاً من لحم البقر وبدرهم زنة ستين رطلاً من لحم الغنم، وبدرهم زنة عشرة أرتال من العسل... واستمر ذلك الرخاء وتَوَجَّح على يد الرشيد حتى سُميت أيامه بأيام العروس، واستقطبت عدداً كبيراً من السكان من عرب ومن عجم، فهناك عرب بني أسد<sup>(1)</sup> وبني سليم ومن قریش /جاؤوا مع التحرير الإسلامي للجزيرة/.

ويوجد عدد من الأمراء العباسيين القرشيين مثل عبد الملك بن صالح بن علي الهاشمي - العباس بن محمد - الحسن بن محمد الراققي من ذرية معاوية بن أبي سفيان... ومن المعجم جماعات خراسانية أتت إلى الرافقة وقت بنائها من قبل المهدي، عدا طلاب العلم والتجار والراغبين في عطاء الخليفة والأمراء...

وأقيمت في الرقة فنادق كثيرة لاستقبال الوافدين من الحواضر البعيدة كفندق حسين الخادم<sup>(2)</sup>. ولم يعد لبغداد في قلب الرشيد ميل، فغارت زبيدة المولعة ببغداد ودجلة وحاوت بطرق كثيرة إرجاع الرشيد إلى بغداد، فلم يرجع حتى زعموا أنها استدعت الشاعر منصوراً النمرى، وكان من المقربين من الرشيد في الرقة وأعطته ألفي دينار، وقالت له: (3) قل شعراً تحبب فيه بغداد إلى أمير المؤمنين فقد فضلت الرقة عليها.

وذهب النمرى إلى مجلس الخليفة الأدبي، وقد كتب قصيدة في وصف بغداد ومحاسنها لعل الرشيد يحن إليها، وحين جاء دوره في الإنشاد تقدم قائلاً:

ماذا ببغداد من طيب الأفانين      وممن منازة للدنيا وللدِين  
تحسبي الرياح بها المرضى إذا نسمت      وجوشت بين أغصان الرياحين

وبعد أن فرغ النمرى من الإنشاد، ابتسم الرشيد، وقد عرف الهدف من هذه القصيدة. وظاهرة مدح المدن انتشرت في ذلك العصر، فمنصور النمرى مدح بغداد وربيعه الرقي مدح الرقة:

حبذا الرقة داراً وبلد      بلد ساكنه ممن تود  
ما رأينا بلدة تعدلها      لا ولا أغبرنا عنها أحد  
إنها بصرية بحرية      سورها بحر وسور في الجدد

(1) تاريخ الرقة: القشيري ص 154.

(2) البداية والنهاية: ابن كثير ج 1 ص 102.

(3) ربيعة الرقي: علي شواح اسحق ص 66.

يسمع الصلصل في أشجارها      هُدُفد السبر ومكّاء غُرد  
لم تضمن بلدة ما ضمنت      من جمال في قریش وأسُد(1)

وصممت زبيدة، وظلت في الرقة حتى توفي الرشيد، فانتقلت إلى بغداد.

وقد بقيت مكانة الرقة، وأثر جمالها في النفوس حتى بعد وفاة الرشيد، فقد قال ابن العلاء القارئ في زمن المعتز:

وصفنا البصرة، وما خصت به إذ طلع علينا فتية من كتاب الأنبار، ومعهم أبو حمران الشاعر، فقال: ما من بلدٍ إلا وأعطى نوعاً من الفضل، يتفرد به، وضرباً من المرافق معدولاً عن غيره يعجب به أهله.

فقلت له محبباً: لئن قلت هذا، فنحن لا نعرف مقراً أفضل من البصرة ولا أرضاً تجري عليها الأثاوة أشرف من أرض الصدقة ولا شجرة هي أفضل من شجرة النخلة، ولا نعرف بلداً أقرب برأ من بحر وحضراً من بدو وريفاً من فلاة وملأها من جمال وقانص وحش من صائد سمك ونجداً من غور من البصرة، فهي واسطة الأرض وغوصة البحر ومفيض الأنهار وقلب الدنيا.

فقال أبو حمران: كل فتاة بفتاها معجبة والخنفس في عين أمه لؤلؤة

فأين أنت يا أبا البصرة من خصب الشام والجزيرة، وعن فضل المسجد الأقصى والبلاد المقدسة وعن غداة داري مضر وربيعه وعن رفيع ندر الكرمة، وعن قول عمرو بن كلثوم:

وعند الله يأتيه دعاها      إلى أرض يعيش بها الفقير

لأرض الشام وهي حمى وحب      وزيتون وثم نشا العسير

ووالله للرقعة البيضاء وحدها أطيب من البصرة والرافقة أعذى من الأبله ولحلب أخصب من الكوفة(2).

ويقول المقدسي عن الرقة: (لها جامع عجيب وحمامات طيبة، فقد ظللت أسواقها وارتفعت قصورها وانتشر في الإقليمين ذكرها)(3).

ورافق ذلك الرخاء عدل وإنصاف ونال كل صاحب حق حقه، فقد كان الرشيد يختار قضاته من خيرة الناس.

(1) المرجع السابق ص 66.

(2) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: المقدسي ص 141.

(3) فتوح البلدان: البلاذري ص 3 ص 238-239.

## 10- التسامح الديني في الرقة:

اهتم الرشيد بالمساجد في الرقة وضواحيها وسائر مدن الجزيرة، وأرفق بكل مسجد حمامات للسننافة، وأصلح المساجد القديمة المبنية باللبن وأدخل عليها الفخار والجص والزخرفات الجميلة بالآيات القرآنية، وكانت الأغلبية تدين بالدين الإسلامي دين الدولة الأساسي.

- فهناك المسجد الجامع بالرافقة الذي بناه المنصور بالقرب من قصر الإمارة ليسهل على الخليفة أداء فريضة الصلاة فيه، ولا زالت آثاره باقية حتى اليوم.

- ومسجد الرقة الجامع وبقيت آثاره حتى أواخر الحرب العالمية الأولى، وعلى أنقاضه بُنيت مدرسة الوحدة العربية في المشلب شرقي الرقة.

- ومسجد بني وابصة بناء الصحابي وابصة بن معبد، ثم أضحي مسجداً لبني أسد يقيمون فيه حلقات العلم وحلقات الذكر.

- ومسجد قريش /نسبة لاسم رجل يدعى قريشاً/ وهو قرب دار الرماح.

- ومسجد الصاعقة بجانب سوق الصاعقة.

- ومسجد الجنائز ومسجد الممودين.

وهناك في كل مدينة أو بلدة مسجد، وكثرة المساجد تدل على كثرة طلاب العلم آنذاك ووُجِدَت أقلية ماجنة فاسقة لاحقتها الرشيد وسجن من ثبتت عليه الزندقة منها.

ولا يقف أمر المنشآت الدينية عند المساجد، فهناك الأديرة المنتشرة في أنحاء الجزيرة، ونذكر أن عياض بن غنم حين فتح الرقة ومدن الجزيرة أعطى عهداً لأهلها تعهد فيه أن لا يخرّب الكنائس إذا دُفِعَت الجزيرة، فاختلفت الملل والنحل في جو من التسامح الديني لم تشهد له المنطقة مثيلاً.

ونعدد بعض الأديرة والكنائس المعروفة آنذاك:

- دير العذارى في باجر من أعمال الرقة /جروة حالياً/.

- دير الرمان بين الرقة والخابور.

- دير حنيا بين الرقة ومسكنة.

- كنيسة الرها وهي بمثابة كاتدرائية، ويعدها بعضهم من عجائب الدنيا، بنتها هيلاني أم قسطنطين، وفي الرها ثلاثمائة دير للنصارى قبل مجيء الإسلام.

- الدير ذو الأعمدة.

- دير زكى الشهير شرق الرقة على كتف نهر البليخ، وهو من أحسن الأديرة، وفيه مائتا راهب، وعمارات ونفائس ومنتزهات وحدائق فيها الغزلان والأرانب وما شابه ذلك عدا

(1) الديارات: الشاهشي ص 139.

طيبور الماء والحبارى والمصافير والبلابل وتفوح من مطارحه روائح الورود، ولا سيما أيام الربيع، وقد كان الرشيد يزوره بين فترة وأخرى، ويلاقي رهبانه منه العناية والتشجيع. وقد أحسن الشاعر أبو بكر الصنوبري في وصف دير زكى، ونقتطف من قصائده هذه الأبيات:

ما لي نأيت عن الهني وكنت لا  
أسطيع أنأى عنه طرفة عين  
أيا دير زكى كنت أحسن مالف  
مر الزمان به على إلمين<sup>(1)</sup>

وفتح المجال للاجتهاد، وترجمت التوراة والإنجيل.

### 11- الرخاء يعم مدن ومناطق الحدود:

امتدت عناية الرشيد إلى الثغور والمناطق الحدودية، فالمدن المحصنة من قبل زاد في تحصينها والمدن الأخرى حصنها من جديد. ونلاحظ أن الاهتمام بالحدود تركّز على الحدود مع الروم لأسباب سياسية وعسكرية فالسروم أخطر عدو خارجي لدولة الرشيد. فمن الضروري مد مناطق الحدود بدعائم الرفاهية والاستقرار وترميم ما تهتم من الحصون وبناء حصون جديدة وإبقاء حاميات جند لكون تلك المناطق حاجزاً متيناً بين الروم والمسلمين ولا يهجرها أهلها عند اعتداءات الروم عليها. وكانت جبايات فنسرين والمواصم والثغور تنفق على المراقب والحرس وتأمين الاستقرار للحدود.

قال معاوية بن عمرو: (رأينا من اجتهاد الرشيد في الغزو ونفاذ بصيرته في الجهاد أمراً عظيماً، أقام من الصناعة ما لم يعم قبله وقسم الأموال في الثغور والسواحل وأشجى الروم وقمعهم<sup>(2)</sup>).

### 12- الرقعة قاعدة عسكرية للجهاد:

لم يقف اهتمام الرشيد عند الجوانب المدنية بل تجاوزها إلى الجوانب العسكرية، فقد: -اهتم بديوان الجند، ومهمة هذا الديوان إحصاء الجند ورواتبهم وأسلحتهم ودوابهم وما يلزمهم من نفقات، وما يأخذونه من غنائم. وقد وصل راتب الجندي العادي إلى عشرين درهماً عدا الغنائم العينية /في زمن كان فيه الكعبش يباع بدرهم/، ولا تتجاوز مدة غياب الجندي عن أسرته أكثر من أربعة أشهر عدا غزوات الجهاد التي تطول أكثر من هذه المدة.

- شجّع على تأليف كراسات في الهندسة الحربية ووجدت مصطلحات وتعابير عسكرية مثل:

النفير النفير: وتعني استعدوا للهجوم

الأرض الأرض: وتعني ترحلوا

(1) معجم البلدان: باقوت ح 4 ص 483.

(2) فترحة البلدان: البلاذري ص 223 تح الطباع.

- الخيل الخيل: وتعني اركبوا الجياد لأمرٍ خطير
- ونقل المصنفات العلمية والعسكرية التي وُجِدَتْ في حصون العدو وتعريبها. وتروي المصادر أن مجموع جند فرقه العسكرية النظامية الدائمة المرابطة في خراسان والعراق والعواصم وشمال إفريقية وغيرها يزيد على ألف ألف جندي<sup>(1)</sup>.
- ما عدا المتطوعة الذين يتبرعون بالجهاد مع العسكر من أجل الكسب أو تقرباً من الله وأكثرهم من البدو وسكان الأرياف.
- تنظيم الموكب العسكري، ويظهر فيه الخليفة بالمظهر اللائق من ركاب وسلاح ولباس وحراسة وصحبة ويستعرض فرقة الجند وأسلحتها، وبعد العرض يمنح جوائز للقادة وعلوات للجند، ومن غايات العرض استعراض قوة الجيش ليرهب الأعداء في الداخل وفي الخارج.
- ونذكر هنا أنه أنشأ ديوان العرض ومن مهامه معرفة كفاءات الجند من قبل مشرفين مختصين.
- ضاعف الاهتمام بالأسطول البحري واهتم بصناعة السفن، وللأسطول ديوان خاص بهم بشؤون بخارته.
- أمن للجيش كل صنوف الأسلحة المعروفة عصرئذ.
- في عام 181هـ / 797م انطلقت الجيوش من الرقة، وفتحت الصفصاف، وتوغل عبد الملك بن صالح في بلاد الروم، فبلغ أنقرة وفتح مدينة مطمورة.
- في عام 182هـ / 798م انشغل الرشيد بمسألة ولاية العهد، فوجه عبد الرحمن بن عبد الملك إلى الروم، وبلغ مدينة أصحاب الكهف.
- في عام 188هـ تولى أمر الروم نقفور وهاجم الحدود الإسلامية والرشيد يستعد للحج، فوجه إليه القائد إبراهيم بن إسرائيل فقتل من أصحابه الكثير وجرحه، وغنم المسلمون 4000 دابة، وبقي القاسم ولد الرشيد مرابطاً في مرج دابق حتى أكمل الرشيد حجه، ويزعم البعض أن القاسم نازل حصن سنان، فعرض عليه الروم إعطاءه 320 أسير مسلم لقاء تركه الحصن، فتركه.
- في عام 189هـ / 804م سار الرشيد إلى الروم الفضل بن عباس الهاشمي، وانتصر عليهم، ووقع أسرى من الطرفين، وقد شغل الرشيد بعلي بن ماهان في خراسان، وحين عاد إلى الرقة راسله الروم لعقد اتفاقية لتبادل الأسرى، وكان الأسير يكف بأسير مثله، أو يموت في محبسه، فوافق الرشيد، وافتدى أسرى المسلمين من بيت المال.

(1) البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 193.



- في عام 190هـ/805م قطع نقفور الحزبية السابقة وأرسل كتاباً أغضب الرشيد، فحاربه الرشيد وفتح هرقله أقوى حصون الروم وفي طريق عودة الرشيد نقض نقفور العهد، فعاد الرشيد إلى حربه رغم جو الشتاء البارد وانتصر على الروم.

وفي عام 192هـ/807م وجّه يحيى بن معاذ إلى أبي الفداء في الشام، فأسره، وقتله. وفي العام نفسه وجّه عبد الله بن مالك إلى الخرمية وانتصر عليهم.

وفي عام 191هـ/806م سار الرشيد بنفسه لينتقم لجيش يزيد بن مخلد الهبيري الذي حاصره الروم في مضيق ففدى جيشه بنفسه وبمئسرين جندياً قتلوا ونجا الجيش.

لكن مرض الرشيد تفاقم في درب الحدث فعاد إلى الرقة ليتابع الزحف هرثمة بن أعين فهزم الروم وعاد منتصراً إلى الرقة.

13- الرقة تفقد الرشيد: كان آخر رؤية الرقة للرشيد حين نزلها في يوم الجمعة (25 ربيع الأول 192هـ/807م) قانداً إليها مريضاً من درب الحدث، فبلغته الشكايات ضد والي خراسان علي بن ماهان ورافع بن الليث، فأرسل هرثمة بن أعين بجيش تمكن به من ابن ماهان وأولاده، وبعث بهم إلى السجن وبأموالهم إلى بيت مال المسلمين، وانصرف إلى معالجة أمر رافع، وحين تأخرت أخبار هرثمة سار الرشيد بالسفن الفراتية من الرقة إلى بغداد، وجمع جيشاً ولحق بهرثمة، وترك في الرقة ولده القاسم والقائد خزيمة بن خازم، وفي مدينة طوس استند مرض الرشيد، واقترب من الموت، ولم ينس مصير الدولة بعده حتى في ذلك اليوم العصيب، فقد زعموا أنه قال: ((إن لكل واحد من الأمين والمأمون والقاسم عندي عيناً علي، وهم يعدون أنفاسي وانقضاء أيامي، وذلك شرٌّ لهم لو كانوا يعلمون))<sup>(1)</sup>.

وتوفي في الثالث من جمادى الآخرة سنة 193هـ/808م وذفن في طوس وفقدت الرقة الرشيد كما فقدته العالم العربي والإسلامي، وكان موته نكبة كبيرة وخسارة لا تعوض، وتدارك القاسم الموقف، فأخذ البيعة من الناس للأمين بالخلافة وللمأمون بولاية العهد ولنفسه بعده، وغادرت زبيدة الرقة ونقل ما في الرقة من سلاح وأموال وعناد إلى بغداد، وبلغت خزائن الرشيد كما يقول الطبري 900.000.000 دينار رغم كل ما أنفقه على الغزو والحج وتحسين أوضاع البلاد ولم تبلغ ثروة في بيت المال في عهد أي خليفة ما بلغت في عهد الرشيد وانتقل ثقل الدولة إلى بغداد، وسامت أحوال الرقة ببطء، وإن لم يُلاحظ هذا إلا بعد عددٍ من السنين.

■ ■

<sup>(1)</sup> البداية والنهاية: ابن كثير ج 10 ص 207.

الهوامش والمراجع:

- (1) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. الأتابكي ج2 - حواش سنة 170 هـ. ت محمد علي الدرويش.
- (2) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 203.
- (3) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. الأتابكي حواش سنة 163 هـ.
- (4) تاريخ الطبري. الطبري ج 3 ص 506.
- (5) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 147.
- (6) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 4 ص 208.
- (7) تاريخ الطبري. أبو جعفر الطبري ج 8 ص 152-153.
- (8) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 73.
- (9) الأصلاح الخطيرة في نكر أمراء الشام والجزيرة. ابن شداد ج 3 ص 23 ت يحيى عبارة
- (10) المرجع السابق ص 175.
- (11) تاريخ الرقة. الفخيري ص 46 ت طاهر للنسائي
- (12) مجلة العمران. العددان 37-38 عدد خاص عن الرقة ص 29.
- (13) الوزراء والكتتاب. الجهشباري ص 248-249.
- (14) الدجارات. للشابشتي ص 141.
- (15) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 8 ص 360.
- (16) الحوليات الأثرية السورية مجلد 7 ص 63.
- (17) الأصلاح الخطيرة في نكر أمراء الشام والجزيرة. ابن شداد ج 3 ص 71.
- (18) هارون الرشيد. د. عبد الفتاح الجومرد ص 329.
- (19) الأصلاح الخطيرة في نكر أمراء الشام والجزيرة. ابن شداد ج 3 ص 71.
- (20) النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. الأتابكي. ج2 حواش سنة 170 هـ.
- (21) الرقة كبرى المدن الفراتية القديمة. عبد القادر عياش ص 52.
- (22) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 175.
- (23) مجلة العمران. العدد 37-38 لعام 1971 ص 51.
- (24) الرقة كبرى المدن الفراتية القديمة. عبد القادر عياش ص 51.
- (25) فتوح البلدان. للبلاذري ق 3 ص 247.
- (26) الأغاني. الأصفهاني ج 4 ص 29.
- (27) المسمودي. ج 6 ص 407.
- (28) تاريخ التمدن الإسلامي ج 1 ص 11.
- (29) هارون الرشيد. الجومرد. ص 414.
- (30) الكامل في التاريخ. ابن الأثير ج 6 ص 91.
- (31) المقد الفريد. ابن عبد ربه ج 3 ص 27.
- (32) هارون الرشيد. الجومرد ص 437.
- (33) المرجع السابق ص 245.
- (34) المرجع السابق ص 290.
- (35) ربيعة الرقي. شاعر الرقة في العصر العباسي. ت علي شواخ اسحق ص 47.
- (36) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 3 ص 273.
- (37) مجلة العمران. العدد 37-38 ص 28.
- (38) معجم البلدان. ياقوت الحموي ج 8 ص 360.
- (39) المرجع السابق ص 360.
- (40) شمعب وحضارة على الفرات الأوسط. أسعد الفارس. ص 234.
- (41) تاريخ الطبري. أبو جعفر الطبري. حواش سنة 190 هـ.
- (42) صبح الأعشى ج 3 ص 270.

- (50) فنوح البلدان. البلاذري ق 3 ص 238-239.  
 (51) الديارات. الشاشتي ص 139.  
 (52) معجم البلدان. باقوت الحموي ج 4 ص 483.  
 (53) فنوح البلدان. البلاذري. ت الطباع ص 223.  
 (54) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 193.  
 (55) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 207.

- (43) معجم البلدان. باقوت الحموي ج 5 ص 61.  
 (44) البداية والنهاية. ابن كثير ج 10 ص 99.  
 (45) تاريخ الرقة. القشيري ص 154.  
 (46) البداية والنهاية. ابن كثير ج 1 ص 102.  
 (47) ربيعة الرقي. علي شواخ اسحق ص 66.  
 (48) المرجع السابق ص 66.  
 (49) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. المقنسي ص 141



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم راسدي

## جاذبية نجد

محمود مفلح البكر

**لكل** بلاد جاذبيتها الخاصة التي تشد سكانها، وتهيج مشاعرهم حينئذ إليها إذا ما أبعدها عنها، وشوقاً لرؤية معالمها، ومعايشة ناسها، والاقتراب من ظل الأهبة فيها.

لكن جاذبية نجد كانت مميزة عما سواها، وكان أهل نجد أشد الناس تعلقاً بموطنهم، وأكثرهم توفيقاً لرُبوعه، وما فيها من جبال، ومياه، ونبات،... وأحبة. ويكفي أن يومض برق من جهة نجد أو تهب نسمة، أو يفوح شذا زهر، كي تهيج عواطف النجدي، ويستبد به حنين جارف يبجس مكامن الدمع، وينطقه الشعر وإن لم يكن شاعراً حتى ليتمكن وصف ذلك بـ"الظاهرة النجدية"، ولهذا حين نتأمل خريطة الشعر العربي القديم يتضح لنا أن شاعرية العرب كانت تستوطن ربوع نجد، وقلما تفارقها.

وتستجلى هذه الظاهرة بكثرة الأشعار التي تلهج باسم نجد وتذكر هوائه، ونفحات شذاه، وأسماء أماكنه، وتعبّر عن توق دائم للعيش فيه، وسوف نتوقف عند بعض الأمور الأبرز في هذا الحنين الذي نرى فيه انعكاساً عميقاً لتلك الجاذبية.

### التوق الدائم إلى ربوع نجد:

عبر النجديون عن ترقبهم الدائم إلى موطنهم في قصائد كثيرة، يذكرون في بعضها اسم نجد، وفي بعضها أسماء أمكنة وجبال في نجد، وفي الحاليين كانت اللفظة تفيض من النص، مشفوعة بروح تكاد تسيل بين الكلمات من شدة الشوق، لرؤية هذا الموطن العزيز. وفي أبيات جعفر بن علبه الحارثي مثل معبر حقاً:

صحاري نجد والرياح الذواريا  
إلى عامر، يحلّلن رملا معاليا  
لهن، وخبرهن أن لا تلاقيا(1).

أحقاً عباد الله أن لست رانياً  
ولا زائراً شُمّ العرائين، أنتمي  
إذا ما أتيت الحارثيات فأنغني

\* باحث في التراث، من فلسطين

وهذا آخر يسابق قلبه إلى منازل أحبته، فينتابه شعور بأن قلبه سينقطع قبل بلوغ المكان لشدة شوقه، واضطراب فؤاده:

أقول لصاحبي بأرض نجد  
وخذ مسيرنا ودنا الطروق  
أرى قلبي سينقطع اشتياقا  
وأحزانا، وما انقطع الطريق (2).

وإذا ما اغترب أحد هؤلاء الناس لسبب ما، فكل شيء يسمعه أو يراه، ويذكره بموطنه، يهيج مشاعره، ويؤجج توقه، كما تؤجج النار الكامنة تحت الرماد. وما كان له أن يصبر على البعد إذا ما هدلت حمامة، أو هبت رياح، أو مضى برق من جهة نجد، فينتذكر الأماكن التي ألفها، والناس الذين عاشهم.

وما أبلغ أبيات ذلك البدوي الذي قدم إلى بغداد فسمع غناء الحمام في بستان إبراهيم بن المهدي وربما لمح برقاً، فحن إلى بلده، فراح يخمن الأماكن التي ينزل فيها المطر، وقد تنسم مع الريح نفحات نجد، وفوح عراره، فلم يستطع حبس عبراته:

أشفاقك البوارق والجنوب  
ومن علوى الرياح لها هبوب  
أتلك بنفحة من ريح نجد  
تضوُّع والمرارُ بها مشوب  
وشمت البارقات فقلت: جيدت  
حبال البشسر أو مطر القلب  
ومن بستان إبراهيم غننت  
حمام بيننا فنن رطيب  
فقلت لها: ولقت سهام رام  
ورقط الريش مطفئها الجنوب  
كما هيجت ذا حزن غريباً  
على أشجانه فسبى الغريب (3).

ويلاحظ مدى شفاعية هذا البدوي في إشفاقه على هذه الحمام من أن تصيبها سهام الصيادين، ولعل خوفه نابع أصلاً من إشفاقه على حمام نجد، ومن ثم على الحمام كله في أي مكان.

ولابن الدمينة (أو ابن الطثرية في رواية ثانية). موقف يقارب هذا حين حاجه هبوب الصبا، وهديل الحمام، فسابت دموعه أشواقه إلى نجد، ومن يحب فيه:

ألا يا صبا نجد متى هجت من نجد  
لقد زادتى مسراك وجداً على وجد  
أين هتفت ورقاء في رونق الضحى  
على فنن غصن النبات من الرند  
بكيت كما يبكي الحزين صبا  
وذبت من الشوق المبرح والصد  
بكيت كما يبكي الوليد، ولم تكن  
جزوعاً، وأهديت الذي لم تكن تهدي

وقد زعموا أن المُحبَّ إذا دنسا  
بكلِّ تداوينا فلم يشف ما بنا  
بملى، وأن السايَّ يشفى من الوجد  
على أن قُرباً الدارِ خيرٌ من البُعدِ (4).

وفي قصة الفتى العامري من بني نمير الذي اشتد عليه المرض في بغداد صورة بليغة لهذا الحنين، وهذا الشوق الجارف إلى الموطن، فقد رأى ذلك الفتى وميض البرق جهة دياره فهاجت مشاعره، وهو بين أنياب المرض، فتمنى رؤية وطنه قبل أن يفارق الدنيا، حيث يقول:

ألا يا سنا برقي على قَلْبِ الحِمى  
لمعت اقتدام الطير والقوم هُجج  
لَهْنِكَ مِنْ بَرَقِ عَلِيٍّ كَرِيمٍ  
فهتجت أسقاماً وأنتَ سليمٌ  
فهل من معير طرف عين خَلْبَةٍ  
رمى طرفه البرقُ الهلالي رميةً  
بذكر الحِمى وهذا فبات بهيمٌ (5).

فقبل له: يا هذا، إنك لفي شغلٍ عن هذا؛ فقال: صدقت، ولكن أنطقني البرق. ثم اضطجع فما كان ساعة حتى مات.

### اللَّحْمُ بِاسْمِ نَجْدٍ:

يمكن لأي مهتم أن يلاحظ ولع النجديين بالتلفظ بكلمة "نجد" وتكرار لفظها مراراً في البيت الواحد أحياناً، وكأنها فلذة شهد لا يود اللسان مفارقتها، وما أبلغ كلمات مروان الأصغر بن أبي الجنوب حيث يقول:

سقى الله نجداً، والسلامُ على نجدٍ  
نظرتُ إلى نجدٍ وبغدادٍ دونها  
وبها نجداً نجداً على النأي والبُعدِ  
لعلِّي أرى نجداً، وهيئات من نجد  
ونجدٌ بها قومٌ هواهم زيارتي  
ولا شيءٍ أعلى من زيارتهم عندي (6).

ست مرات تكررت كلمة (نجد) في البيتين الأولين فقط، فأية لذة مذهلة يجدها النجدي في أحرف كلمة (نجد) ليردها مراراً لتظل عالقة في لسانه، وذهنه، ووجدانه! وليكتف بها أيضاً من لواجع الحب والشوق تطفح به النفس فلا تطيق احتباسه!...

ولننظر أيضاً إلى هذا البيت الذي يعبر عن جوهر العلاقة بين النجدي وبين موطنه:

فما ودعنا نجداً ومن حلَّ بالحِمى  
وقلُّ لنجدٍ عندنا أن يؤذعنا

فالنجدي إذن لم يكن يفارق نجداً إلا نادراً، واضطراراً، ولا يكاد يفارقه حتى يحن إليه، ويلهج

باسمه، بل كثيراً ما يستبد به الشوق قبل أن يقطع أرض نجد، فيحاول أن يملأ صدره بعبق العرار، ونفحات تلك الأرض، وهو بذلك يتشبث بكل ما يمكنه التثبيت به من ربوع نجد، ولو استطاع حملته لحمله معه ليتزود به في غربته، وما تكرر اسم "نجد" في هذه الحال إلا نوع من التثبيت بالموطن وبكل ما يمت إليه بصلته. وهذه هي حال القائل - وهو الصُّمَّة القشيري حسب بعض الروايات - الذي يكاد يذوب في نفحات نجد، وريح عراره:

أقول لصاحبي والعيسُ تخدي      بنا بين المنيفة فالضمار  
تمتّع من شميم عرار نجد      فما بعد العشيّة من عرار  
ألا هذا نفحات نجد      ورثا روضه بعد القطار  
وأهلك إذ حلّ الحسّ نجداً      وأنت على زمانك غير زاري  
شهوراً ينقضون وما شعرنا      بأنصاف لهنّ ولا سرار(7).

وفي هذه الأبيات إشارات لأسباب تعلق النجديين بموطنهم، منها طيب هوائه، وجودة نباته، وطيب الحياة فيه.

وقد عبّر بدوي من بني طهية عن معاناة النجدي في غربته عن موطنه وعن محبوبته، وقد ينس من إمكانية الإياب، وهو يحصي أيام اغترابه وطول ليلائه، وفكر بحبائه التي لا "يلى" فيها، ولا "نجد"، فهو إذن في حرمان مرير إلى يوم القيامة:

أحنّ إلى نجد وإسي لسان      طوال الليالي من رجوع إلى نجد  
فإنك لا ليلي ولا نجد فاعترف      بهجر إلى يوم القيامة والوعد(8).

ويمكن للقارئ أن يلاحظ تكرر كلمة "نجد" ثلاث مرات في هذين البيتين، والشاعر بذلك يحاول استحضار بلاده، وإبقاء صورتها مرسومة في ذهنه ووجدانه بكل تجلياتها، يستمد منها طاقة حياته في غربته، بينما لم يذكر اسم محبوبته "ليلى" إلا مرة واحدة، وكان محبوبته قد تماهت في "نجد"، فحين يلهج باسمه يلهج باسمها ضمناً.

فاللهج باسم نجد إذن محاولة ذات محرك نفسي، لإشعار المغترب بأنه غير مبتور الأسباب من وطنه وأن صلته باقية على الرغم من البعد.

### التعلق بهواء نجد:

أغلب الذين عبروا عن توفهم إلى بلاد نجد أثناء غربتهم ذكروا رياح الصبا بمحبة غامرة، وإعجاب شديد ببرودتها العنشة، التي تجدد النشاط، وتبسط النفس، ومما يروى أن امرأة نجدية تزوجت تهامياً، ولما خرج بها الرجل إلى تهامة شعرت بحرما، فقالت: "ما فعلت ربح كانت تأتينا

ونحن بنجد يقال لها: الصبا؟ قال: "يحبسها عنك هذان الجبلان". فأشدت:

أيا جبلي نعمان بالله خلبيا      نسيم الصبا يخلصن إلي نسيمها  
أجذب بردها أو تشف مني حرارة      على كبد لم يبق إلا صميمها  
فإن الصبا ريح إذا ما تنسنت      على نفس مهموم تجلت همومها(9).

فريح الصبا في نظر هذه المرأة، أشبه بدواء يبرئ النفس من همومها وأحزانها، إلى جانب دوره المنعش أيام الصيف.

ولريح الصبا النجدية نفة يميزها النجدي عما سواها، فتفعل فعلها الساحر في نفسه، متذكراً فيها الربيع وساكنيه، وما يتعلق بهما من أمور لا تحصى:

إذا ذرجت ريح الصبا وتنسنت      تعرفت من نجد وساكنيه نشرا  
فقرئ قرح القلب بعد اندماله      وهيئ دمعاً لا جموداً ولا نزراً(10).

وتأهب الدموع في عيون المغترب - كما يصرح الشطر الثاني من البيت الأخير - دليل على توهج روح النجدي، وسرعة استجابته لأي منير يذكره بموطنه، وإنما كان، ويتذكر معه عقب الهواء في نجد بشذا زهوره، وعبق نبتة الطري:

وعن غلويات الرياح إذا جرت      بريح الخزامى هل تهب على نجد؟  
وعن أقحوان الرمل ما هو فاعل      إذا هو أسرى ليلته بثرى جفد؟

ومع عقب الخزامى والأقحوان هناك عقب العرار الذي غدا سمة من سمات نجد:

تمتغ من شميم عرار نجد      فما بعد العشيبة من عرار

وتسبدو الصبا في كثير من الأحيان أشبه برسول يحمل معه أخبار الوطن/نجد ومن فيه، وتلويحات الأحبة، وعواطفهم، وصورهم النابضة بالحياة، وشيناً من طلباتهم ورجباتهم:

هل الريح أو برق الغمامة مخبر      ضمائر حاج لا أطيق لها نكرا؟

ولهذا ترى النجدي يخاطب الصبا مستفسراً منها عن زمن مجيئها من نجد ليستشف منها آخر أخبار أحبته، وموطنه، وكأنها رسول إليه حقاً:

ألا يا صبا نجد متى هجت من نجد      لقد زادني مسراك وجداً على وجد

ولشدة تأثر النجدي بالصبا شمل بعواطفه كل ريح يهب عليه نسيمها، وخاصة إذا كانت قادمة من نجد، أو من إحدى بقاعه، وربما يسهم البرق في تحديد الجهة، فيتظار البرق مع الرياح في



تأجيج العواطف:

أشافتك البوارقُ والجسوبُ      ومن غلوى الرياح لها هبوبُ

أتتك بنفحة من ربح نجد      تفسوخ، والعرار بها مشوبُ

حتى الرياح الهوج العاتية يجدها المغترب حبيبة إلى القلب، تهيج عواطفه، وتذكره بنفحات نجد، حتى وإن كان قد غادر بإرادته، كما يقول الحسين بن مطير:

بكرت عليّ فهيجت وجداً      هوج الرياح وأذكرت نجداً

أتحن من شوقي إذا ذكرت      نجد، وأنت تركتها عمداً؟(11).

إذا لا بد من الحنين، وتهيج الأشجان كلما هبت الصبا، أو أي ربح، سواء أترك النجدي موطنه رغماً عنه أو بإرادته.

### أسنة الأمكنة:

ومن ملامح تعلق النجديين ببلادهم إضافة لهم الملح الإنساني على كثير من الأمكنة، وغيرها من الأشياء ومخاطبتها مخاطبة الإنسان للإنسان، وبثها ما يجول في النفس من أفكار، وهموم. ومن الأمثلة البارزة على ذلك أبيات قيس بن الملوح التي يحدث فيها جبل التوباذ كما يحدث الصديق صديقه الحميم، فيقول:

وأجهشت للتوباذ حين رأيتُ      وكسرت للرحمن حين رأيتني

فأذريت دمع العين لما رأيتُ      ونادى بأعلى صوته فدعاني

فقلت له: أين الذين عهدتهم      حواليك في أمن وخفض زمان؟

فقال: مضوا واستودعوني بلادهم      ومن ذا الذي يبقى على الحدّان؟

وإني لأبكي اليوم من حذري غداً      فراقك، والحيان مجتمعان

سجالاً، وتهتاتاً، وتوبلاً، ودبماً      وسحاً، وتسكاباً، وتنهملان(12).

فجبل التوباذ هنا يُكبرُ فرحاً لرؤية قيس، ويناديه بأعلى صوته ليبيته ما لديه من أخبار، وحين يسأله قيس عن ساكني تلك الربوع يجيب التوباذ بأنهم قد رحلوا إلى أمكنة أخرى واستودعوه بلادهم، ثم يبوح التوباذ بحزنه خوفاً من أن يفارق صاحبه قيساً في الأيام المقبلة.

وبذلك لم يعد المكان، في نظر هؤلاء النجديين، مجرد مكان محايد، بل أصبح صديقاً حميماً يتمتع بصفات الإنسان، فيفرح، ويحزن، ويتحدث عن أفكاره، ويبوح بمشاعره، ولا يحدث هذا بمثل

هذه الصورة الحميمة إلا نتيجة محبة عميقة، وألفة طويلة، وانسجام بين الإنسان وبين المكان يبلغ درجة الاتحاد، تجعل كل من يغترب مشدوداً إلى موطنه الذي يشكل المكمّل لشخصيته.

## التوجدُ على نجد:

حين يشتمل صدر النجدي بالحنين إلى موطنه ولا تسعفه الظروف بتكحيل عينيه برؤيته يبدأ بالتوجد على ربوع نجد وهوائها، وما فيها من منازل، وجبال، ومطارح متنوعة، وما تضم من نبات، وكائنات، وما يسكنها من أحياء، وهذا قيس بن الملوح، يتوجد على الأمكنة، وهواء البلاد، والناس الذين عاشهم.... يقول:

ألا ليت شعري عن عوارضتي فأنأ  
وهل جارتنا بالبئيل إلى الحمى  
وعن غلويات الرياح إذا جرت  
وعن ألقوان الرمل ما هو فاعل  
وهل أنفضن الدهر ألسان لمي  
وهل أسمعن الدهر أصوات هجمة  
لطول الليالي هل تغيرتا بعدي؟  
على عهدنا أم لم تدوما على العهد؟  
بريح الخزامى هل تهبُّ على نجد؟  
إذا هو أسرى ليلةً بثرى جفد؟  
على لاحق المتنين مندلق الوخذ؟  
تحذُر من نشز خصيب إلى وهد؟(13).

فالشاعر في هذه الأبيات يتمنى أن يعرف ما حلّ بتلك الأماكن التي يذكرها، ويتذكر ما كان فيها ويتساءل عن تغيرها بعده، ويتساءل عن جارتيه وما طرأ عليهما، وعن الرياح العابقة بريح الخزامى أما زالت تهب على نجد؟ ثم ما حدث للأقوان في تلك الربوع بعد أن تكون قد اخضلت بماء الفيوم؟ ثم يتمنى بصيغة السؤال أن يعود ثانية إلى تلك الربوع ويسمع أصوات الإبل الكثيرة وهي تنتقل من مكان إلى آخر.

وفي أبيات الصنم القشيري صورة واضحة لهذا التوجد على الوطن والأحياء، والحنين إلى ما مضى من سالف العهد:

هئنست إلى ريثا ونفسك باعدت  
لما حسن أن تأتي الأمر طائعا  
فيا ودعا نجداً ومن حل بالحمى  
ولما رأيت البشر أعرض دوننا  
بكت عيني البشرى فلما زجرتها  
مزاركة من ريثا وشهماكما معا  
وتجزع أن داعي الصبابة أسمعا  
وقل لنجد عندنا أن يؤدعا  
وجالت بنات الشوق يحسن نزعنا  
عن الجهل بعد العلم أسبنا معا

تَلَفْتُ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتَنِي  
وَأَذْكَرُ أَيَّامَ الْحَمِيِّ ثُمَّ أَنْتَنِي  
وَلَيْسَتْ عَشِيَّاتُ الْحَمِيِّ بِرَوَاجِعِ  
بِنَفْسِي تِلْكَ الْأَرْضُ مَا أَطْيِبُ الرَّبَا  
وَجِئْتُ مِنَ الْإِسْفَاءِ لَيْتًا وَأَهْدَعَا  
عَلَى كِسْفِي مِنْ خَشْيَةِ أَنْ تَصَدَّعَا  
إِلَيْكَ وَلَكِنْ خَلَّ عَيْنِيكَ تَدْمَعَا  
وَمَا أَحْسَنَ الْمُصْطَافِ وَالْمُتْرَبَعَا (14).

فالقشيري هنا يقرأ بيمد المزار، ويحاول أن يتغلب على الجزع بالصبر، ثم يتذكر يوم ودع نجداً ومن فيه، فقد ودع تلك الربوع الخصبة الحبيبة، التي قلما يودعها أحد، وعندما ابتعد عن منازل قومه، وأعرض جبل البشر يحجب ما خلفه من بلاد نجد جاشت نفس الشاعر حزناً على فراق وطنه وأحبته، ولم يستطع حبس دموعه، ولم يُجِدْهُ التلثت إلى جهة الحي، فقد أزف الفراق.

ويعترف الشاعر بأنه حين يتذكر أيام الحمى بين صحبه وأحبته يفنك به الحزن والجزع، فيسند كسبته بيده كي لا تتمزع الماء، ثم يتوجد الشاعر على عشيّات الحمى التي يقرأ بأنها لن تعود، ومادام الأمر كذلك فلندمع العيون كلما جاشت النفس.

وعلى رغم البعد والجزع يظل الصمة متعلقاً بوطنه، متشبهاً بكل معالمه، وبذكرياته فيه، فيُنْذِي نفسه تلك الربوع الطيبة ورباها ومنازلها في صيفها وشتائها.

وما أكثر من يدعو لها بالسقيا لتبقى مخصلة في الواقع مثلما هي مخصلة في الوجدان.

### الدعاء بالسقيا:

ما الدعاء بالسقيا إلا دعاء بتجدد الحياة، وازدهارها، وإطالة أمدها، ومن ثم سلامتها من أي ضرر، وهو لهذا من أحب الأدعية، وألطفها وقبلاً في نفس العربي الذي كثيراً ما عانى من شح الماء، وقلة الخضرة في صحاريه، وبواديه، وفقد كثيراً من إبله ومواشيه، وأطفاله جراء ذلك.

ولهذا نراه يتوجه بهذا الدعاء الندى إلى أحب الأمكنة إليه، وأسعد الأيام التي عاشها.

وفي أبيات ابن عمارة السلمي صورة لهذا الدعاء الحميم، حيث يذكر نجداً، ثم يتفقد أمكنة بعينها متمنياً أن تنهل عليها شأبيب الغيث المصحوب بالرعد المتتابع الذي يعني وفرة الماء المنهمر، وما ينتج عنه من ربيع، وخصب:

سَقَى مَا زَمَنِي نَجْدٌ إِلَى بَنِي خَالِدِ  
وَجَادَتْ بِرَوْقِ الرِّانِحَاتِ بِمَزْنَةِ  
فَوَادِي نِصَاعٍ، فَالْقُرُونِ إِلَى عَمْدِ  
تَسْعُ شَأْبِيبًا بِمَرْتَجَزِ الرُّعْدِ  
لِيَالِي تَسْبِينِي بِمَسْتَرْفِ الْوُدِّ (15).

فالشاعر في دعائه يتفقد منازل مخبويه هند، وكأنه بذلك يسعى إلى تثبيت أركان هذا الحب

في ذاكرة المكان الذي هو نجد، وإبقائه أخضر ندياً على الزمن.

وفى الأبيات التالية دعاء آخر يتفقد صاحبه بعض الأمكنة التي يتمنى لها السقيا، والاحضرار، والتي ترتبط أيضاً بمحبوته زلفاء:

سقى دمنتين ليس لي بهما عهد  
سقى السقي السدات والجرج الكبد  
فيا ربوة الربعين هيب ربوة  
على النأي منا واستهل بك الرعد. (16).

وهذا مروان الأصغر يحيط نجداً بحب مدهش حقاً فيدعو له بالسقيا، وبهدية السلام، ويعلن عن حبه له، وتفضيله على غيره من البقاع، مهما شئت به المزار، ونأى عنه:

سقى الله نجداً والسلام على نجد  
ويا حبذا نجداً على الساي والبغد

أما الصنمة القشيري فيطلب من آخرين أن يشاركوه الدعاء لله، أن يسقى الحمى، ثم يطمئن إلى أن الله قد استجاب، فسقى الحمى، وما حوله من ربوع، ثم بلغت إلى أمر آخر، وهو أنه دائم السؤال عن الحمى، كلما لقي قادمًا منه، ليطمئن إلى سقياها، ثم يسأل ذلك السؤال الحرج: هل يسأل أهل الحمى عن حاله كما يسأل عن حالهم؟

ألا تسألان الله أن يسقى الحمى  
بلى فسقى الله الحمى والمطالبا  
وأسأل من لا هيت: هل مطر الحمى  
فهل يسألن أهل الحمى: كيف حالها؟ (17).

ويمكن ملاحظة الروح الإنسانية لدى الشاعر حين اطمأن أن الغيث قد شمل بسقياها كلاً من الحمى، والمناطق التي تتولد فيها حيوانات البر، وتربي صغارها بعيداً عن الناس، وفي ذلك تصعيد لغرائز الإنسان، وارتقاء بأفكاره، التي توسع دائرة مسؤوليته في البيئة لتشمل الإنسان، والمكان، ومخلوقات البيئة المحيطة به.

ويبرز البيت الثاني مما قاله الصنمة حالة التجاذب الحميمية رغم ما يعترها أحياناً من عذابات بين الحمى وأهله وبين الشاعر، وهي حالة متوهجة لا يطفئ جذوتها إلا الموت.

وختاماً، نستطيع القول: إن جاذبية نجد بلغت درجة مدهشة، وقد وجدت في شاعرية النجديين خير معبر عنها، بما اتصفوا به من حضور بدبية، وصفاء نفوس، ورقة لسان، وطلاوة لغة، وجموح خيال، وتوهج عاطفة، وأرواح محلقة، شغوف، مرهفة، عشاق.

ولعل في الكلمات التي ظل الصنمة القشيري يرددتها تكراراً، ليرطب لسانه بها، وهو يجود بأنفاسه، غربياً على أرض "طبرستان"، خير معبر عن جاذبية نجد، وعن انجذاب أهلها إليه:

تقر بصبر لا وجدك لا ترى  
بشام الحمى أخرى الليالي الغواير  
كان فؤادي من تذكره الحمى  
وأهل الحمى يهلو به ريش طائر. (18).

الهوامش:

- (13) - كتاب الأغاني - ج 2 - ص: 24.  
 (14) - كتاب الأمالي - ج 1 - ص: 188.  
 (15) - كتاب الأغاني - ج 1 - ص: 299.  
 (16) - كتاب الأمالي - ج 1 - ص: 54.  
 (17) - كتاب الأغاني - ج 6 - ص: 3.  
 (18) - المرجع نفسه - ج 6 ص: 4.

المراجع:

- 1 - كتاب الأغاني - أبو الفرج الأصفهاني -  
 مركز تحقيق التراث بإشراف: محمد أبو  
 الفضل إبراهيم - الهيئة المصرية العامة  
 للكتاب - 1992 - 24 جزءاً.  
 2 - كتاب الأمالي - أبو علي القالي - جزآن -  
 دار الحكمة - لبنان - دون تاريخ.  
 3 - شعر الحسين بن مطير - جمع وتحقيق:  
 د. محسن غيث - مديرية الثقافة العامة -  
 بغداد - 1391هـ - 1971م.

- (1) - كتاب الأغاني - أبو الفرج الأصفهاني - ج  
 13 - ص: 47 - 48.  
 (2) - كتاب الأمالي - أبو علي القالي - ج 1 -  
 ص: 55.  
 (3) - كتاب الأمالي - ص: 53.  
 (4) - كتاب الأغاني - ج 17 - ص: 104، وانظر:  
 ج 5 - ص: 234.  
 (5) - كتاب الأمالي - ص: 218.  
 (6) - كتاب الأغاني - أبو الفرج الأصفهاني - ج  
 23 - ص: 208.  
 (7) - كتاب الأمالي - ج 1 ص: 31 - 32.  
 (8) - المرجع نفسه - ج 1 ص: 189.  
 (9) - المرجع نفسه - ج 2 - ص: 177.  
 (10) - المرجع نفسه - ج 2 ص: 38 - 39. قرء  
 القرخ: قشره  
 (11) - شعر الحسين بن مطير - ص: 49.  
 (12) - كتاب الأمالي - مرجع سابق - ج 1 ص: 205.

## المستدرك على شعر خُفافِ بنِ نَدْبَةَ السُّلَمِيِّ

د. أحمد سيد محمد عمار<sup>(١)</sup>

### ملخص البحث:

غاية هذا البحث، هو استدراك ما فات من شعر خُفافِ بنِ نَدْبَةَ السُّلَمِيِّ، وتسليط مزيد من الضوء على الشاعر وشعره، وإغناء بعض الجوانب في حياة خُفافِ مثل الملاحظة والمهاجاة التي نجمت عن صراعه مع العباس بن مرداس من أجل الزعامة على بني سليم.

### تمهيد:

للشعر عند العرب - خاصة - أهمية بالغة، ومكانة سامقة؛ فهو ديوان العرب، وسجل مفاخرها، ومخلد أثارها؛ لهذا كانت القبيلة من العرب إذا تبع فيها شاعر أتت القبائل فهنأتها، وصنفت الأطمعة، واجتمع النساء يلعبن بالمزاهر، كما يصنع في الأعراس، ويتباشر الرجال والولدان؛ لأنه حماية لأعراضهم، وذنبٌ عن أحسابهم، وتخليد لمآثرهم، وإشادة بذكرهم<sup>(١)</sup>.

ومن هنا كان اهتمام الباحثين في التراث العربي بتحقيق دواوين الشعراء، أو لمُ شتات ما تبعثر من شعرهم - بعد أن عدت عليه الأيام؛ فضاغ فيما ضاع من تراثنا الأدبي والعلمي - عملاً جاداً، ومحاولة هادفة لإحياء هذا التراث الذي ننتمي إليه، ونعتز به جميعاً أيما اعتزاز.

إن هذه المحاولات المخلصة تعد أساساً هاماً، وركيزة أساسية لفهم حياة أجدادنا والتعرف على القيم التي كانت تسود حياتهم بشكل أعمق؛ حيث سجل الشعراء في شعرهم أدق تفاصيل حياة مجتمعهم، ورصدوا كل ما كان يحكم هذا المجتمع من قيم ومثل.

ومسح اجتهاد الباحثين في جمع شعر هؤلاء الذين لم بحالفهم الحظ في جمع أشعارهم في ديوان خاص بهم كغيرهم من الشعراء، أو أولئك الذين جمع شعرهم ثم عدت عليه يد الزمان، فإنه قد لا

<sup>\*</sup> مدرس في جامعة الإمارات.

(١) المدة: 65/1.

يصل إلى أيديهم كل ما تركه هؤلاء الشعراء من ميراث شعري لسبب ما، ثم يشاء الله أن تتوافر لباحث آخر الأسباب التي يتوصل من خلالها إلى استكمال هذا الشعر أو بعضه. وهكذا تتواصل الحلقات باحثاً بعد باحث يفيد اللاحق من السابق دون أن يجحد سبقه أو ينكر فضله.

### جهود سابقة:

قد قام بجمع شعر خفاف بن نديبة السلمي، وتقديمه لقراء العربية، الباحث المدقق والعالم المحقق الدكتور نوري حمودي القيسي -رحمه الله- الذي أغنى المكتبة العربية بجمع وتحقيق العديد من شعر الشعراء، إضافة إلى دراساته العميقة في تراثنا الأدبي القديم<sup>(1)</sup>. ولما كان الكمال لله وحده؛ فقد فات الدكتور القيسي بعض من شعر خفاف، وشاء الله تعالى أن أكون المتم لهذا العمل الكبير، وذلك بعد صحبة طويلة لخفاف؛ حيث إنه كان موضوع دراستي للماجستير، منذ خمس وعشرين سنة، وكان موضوع الرسالة "خفاف بن نديبة السلمي: حياته وشعره"، ثم وجدت نفسي بعد انتهاء مرحلة الماجستير مندفعاً إلى جمع شعر خفاف من جديد، وبعد جهد جهيد عثرت لخفاف على جملة من شعره تسبلغ واحداً وثلاثين بيتاً، جاءت في أربع مقطوعات وبيتين منفردتين. وأكثرها في مهاجاة العباس بن مرداس<sup>(2)</sup>، منافسه على زعامة بني سليم.

### نبذة عن الشاعر:

هو خفاف بن عمير بن الحارث بن الشريد السلمي من مضر، أبو خراشة (... - نحو 20 هـ). من أغربة العرب، كان أسود اللون (أخذ المواد والنسب من أمه نديبة). لقب بالسلمي نسبة إلى سليم بن منصور، وهو ابن عم الخنساء شاعرة بني سليم المشهورة<sup>(3)</sup>. وهو أحد فرسان قبس وشعرائها المعدودين، فقد ذكر الأصمعي أن خفاف بن نديبة، وعنترة، والزبيرقان بن بدر، ودريد بن الصمة أشعر الفرسان<sup>(4)</sup>. وقال عنه الثعالبي: "كان شاعراً شجاعاً، وقل ما اجتمع الشعر والشجاعة في واحد"<sup>(5)</sup>.

وخفاف مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام. أسلم وحسن إسلامه، وله مع النبي صلى الله عليه

<sup>(1)</sup> صدر الكتاب عن مطبعة المعارف، بغداد، 1967م.

<sup>(2)</sup> شاعر مخضرم من شعراء بني سليم وأشرفهم، وأحد فرسان الجاهلية المذكورين؛ كان ينافس خفافاً على زعامة بني سليم، أسلم هو وقومه عام الفتح، وكان من المؤلفين قلوبهم، توفي في خلافة عثمان، رضي الله عنه. تنظر ترجمته في الإصانة 263/2، ومعجم الشعراء 263/262.

<sup>(3)</sup> ينظر الأغاني 74/18، والشعر والشعراء 348/1، والخزانة 15/4-16، 443/5-445، والأصمعيات 2/1، والإصانة 336/2، وطبقات ابن سعد 275/4، وتعمد أسماء الصحابة 161/1، والأعلام للزركلي 356/2.

<sup>(4)</sup> فحولة الشعراء/ 27.

<sup>(5)</sup> لمار القلوب في المضاف والنسب/ 159.

وسلم صحبة، وروى عنه حديثاً واحداً<sup>(1)</sup>. شهد فتح مكة وكان معه لواء بني سليم، وشهد خيبراً والطائف، وثبت على إسلامه في الردة، وبقي إلى زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه<sup>(2)</sup>.

ومن المعالم البارزة في حياة خفاف الجاهلية مهاجته العباس بن مرداس، منافسه على زعامة القبيلة؛ "لأنه أظهر فيها شخصيته، وصور صفاته، وأبرز الجوانب الحقيقية التي كانت تدور في نفسه"<sup>(3)</sup>. وتعد هذه المهاجاة من أولى النقائض في الشعر العربي، التي تؤصل لهذا الفن، وتضيف إليه رصيداً فنياً.

وفيما يأتي ما استطعت جمعه واستدراكه على شعر خفاف بن نذبة السلمي، مما لم يرد في مجموع شعره، الذي قام به الدكتور القيسي -رحمه الله- أضعها بين يدي محبي أدبنا العربي وقرانه، راجياً أن يحقق جهدي إضافة جديدة تسلط مزيداً من الضوء على الشاعر وشعره، وأملأ أن يكون قد اكتمل بها مجموع شعره، أو صار قريباً من التمام.

وأزعم أن هذه الاستدراكات ستغني جانباً هاماً في حياة خفاف؛ وتضيء معلماً من معالمها، وهو تلك الملاحاة والمهاجاة التي نجمت عن الصراع الذي دار بينه وبين العباس بن مرداس، على زعامة بني سليم، كما أشرت آنفاً.

كان بين خفاف والعباس بن مرداس تنافس على زعامة القبيلة، أدت إلى مشاحنات ومهاجاة بينهما، وكثيراً ما سعى أهل الفساد فأججوا الصراع بين شاعري سليم.

وفي هذه الأبيات يرد خفاف على العباس الذي اتهمه بالفساد والجبن<sup>(4)</sup>

- 1- نَغْمَرُ أَبِيكَ يَا عَبَّاسُ إِنِّي لَمُنْقَطِعُ الرِّشَاءِ مِنَ الْأَعَادِي<sup>(5)</sup>
  - 2- وَإِنِّي قَدْ تَعَاتَيْتُنِي سُلَيْمٌ
  - 3- أَكَلُ الذَّهْرَ لَا تَنْفُكُ تَجْرِي
  - 4- إِذَا مَا عَايَنْتُكَ بَنُو سُلَيْمٍ
- عَلَى جَرِّ الذُّيُولِ إِلَى الْفَسَادِ  
إِلَى الْأَمْرِ الْمَفَارِقِ لِلسُّدَادِ  
تَبَيَّسْتُ لَهُمْ بَدَاهِيَةَ نَادٍ<sup>(6)</sup>

(1) أنظر الاستيعاب: 450/2-451، وأسد الغابة 118/2-119.

(2) أنظر حزانة الأدب: 443/5-45.

(3) شعر خفاف/9.

(4) الشعر ج: الأغاني (لجنة نشر الأغاني): 83/18، والبيتان: الخامس والثامن في شعر خفاف/74. وينظر تفريجهما هناك.

(5) الرشاء: رهن اللؤلؤ، وهو الحبل. والمراد: أنه لا يعادي أحداً، ومن ثم لا يوجد له أعداء.

(6) ناد: كسحاب ونأدى كحبال: الداهية، والمراد: الداهية الشديدة.



وزادك فى المعاشير شرُّ زاد<sup>(1)</sup>  
 إذا عاديتَ فانتظر من تعادي  
 على تعب فهل لك من معاد؟  
 بخالى بل غدرت بمسئاد<sup>(2)</sup>

كان خفاف قد كف عن العباس، حتى أتاه غلام من قومه، فقال: أبى العباس إلا جراً عليك،  
 وعبياً لك؛ فغضب خفاف ثم قال فى ذلك: (3)  
 1- لن يترك الدهر عباساً تقمته  
 2- أمسكت عن رميه هولاً ومقتله  
 3- عنداً أجراً له ثوبى لأخذعه  
 4- فالآن إذ صرحت منه حقيقته  
 5- أجد يوماً بقولى كل مهتدي  
 6- تآبى سليم إذا عدت مساعيها  
 7- أودى أبو عامر عباس معرفتي  
 وقال خفاف مجيباً العباس (8):

5- فرز ذلك فى سليم شرُّ زئد  
 6- ألا لله ذك من رئيس  
 7- جريت مبرزاً وجريت تكبو  
 8- ولم تقتل أسيرك من زبيد

حتى أتاه غلام من قومه، فقال: أبى العباس إلا جراً عليك،  
 وعبياً لك؛ فغضب خفاف ثم قال فى ذلك: (3)  
 1- لن يترك الدهر عباساً تقمته  
 2- أمسكت عن رميه هولاً ومقتله  
 3- عنداً أجراً له ثوبى لأخذعه  
 4- فالآن إذ صرحت منه حقيقته  
 5- أجد يوماً بقولى كل مهتدي  
 6- تآبى سليم إذا عدت مساعيها  
 7- أودى أبو عامر عباس معرفتي  
 وقال خفاف مجيباً العباس (8):

(1) البيت في شعر خفاف: ..... وزادك في سليم.....

الزئد: موصل طرف الدراع في الكف، والعود الأعلى الذي يُقَدِّح به النار، جمع: زئاد وأزئاد.  
 (2) زبيد: اسم قبيلة. المستفاد: أفاد القاتل بالقتيل: قتله به قوداً. والمراد به: الزبيدي قاتل خفاف الذي قتله العباس.

فكان الزبيدي قاتل خفاف قوداً، وبذلك يكون قتل العباس له غداراً، لا ثأراً.

والبيت رد عنى مزاعم العباس بأنه قتل الزبيدي؛ ثأراً لمقتل خفاف بعد أن عجز خفاف عن الأخذ بثأره.

(3) التحريج: الأعمى (لجنة نشر الأعمى): 83/18.

(4) أفتحم الأمر وتقمته: دخل فيه بغير روية.

(5) كي الأصل (إذا) ولا يستقيم بها الوزن.

(6) حاد: أقطع، يقال: حاد الشيء حاداً وحاداً: قطعه، فهو محدود وجديد... الحارز: الناحر أو الجزار.

(7) حصلت: ميزت، يقال: حصل الشيء والأمر: حلصه وميزه من غيره.

(8) التحريج: الأعمى (لجنة نشر الأعمى): 83/18.

- 1- عَجِبْتُ أَمَامَهُ إِذْ رَأَيْتُنِي شَاهِباً
  - 2- وَتَنَفَّسْتُ صُعُدًا فَلَمَّتْ لَهَا الْقَصْرِي
  - 3- مَهْلًا أَمَا أَنْسِبُ فَإِنِّي لِلَّذِي
  - 4- وَضَرِبْتُ أُمَّ شُؤُونَ رَأْسِكَ ضَرْبَةً
  - 5- نَعَلْتِي حَذُوَ نَعَالِهَا وَلِرُبَّمَا
  - 6- لَا تَلْفَحْرُنَ فَإِنِ عَوْدِي نَبْعَةٌ
  - 7- وَلَقَدْ أَقْوَدُ إِلَى الْعَدُوِّ مُقْلَصًا
  - 8- نَهْدُ الْمَرَائِكِلِ وَالذَّنْسِيغِ يَزِينُهُ
  - 9- وَعَلَيَّ سَابِقَةٌ كَانَ قَتِيرَهَا
  - 10- زَغَفٌ مُضَاعَفَةٌ تَخْيِرُ سِرَّذَهَا
  - 11- فِي فَتْيَةٍ بِيضِ الْوَجْهِ كَانَهُمْ
  - 12- لَا يَنْكَلُونَ إِذَا لَقُوا أَعْدَاءَهُمْ
- خَلَقَ الْقَمِيصَ وَأَنْ رَأَيْتِي أَصْلَحُ  
إِنِّي امْرُؤٌ لَيْمًا أَضْرُ وَأَنْفَعُ  
خَلَى عَلَيْكَ ذَهَبِيَّةٌ لَا تُرْفَعُ(1)  
فَأَسْتَكُ مِنْهَا فِي اللَّقَاءِ الْمَسْمُوعُ  
أَهْذُو الْعِدَا وَلِكُلِّ عَادٍ مُضْرَعُ  
أَعْنَتُ أَمَا تَكْرِبُ وَعَوْدُكَ خَرْوَعُ(2)  
سَلِسُ الْقِيَادِ لَسَهُ تَلِيلٌ أَتْلَعُ(3)  
شَنْجُ النَّسَا وَأَبَاجِلٌ لَا تَقْطَعُ(4)  
حَذَى الْجِنَادِبِ لَيْسَ فِيهَا مَطْمَعُ(5)  
ذُو فَالِشِ وَبَنُو الْمُرَارِ وَتُتْبِعُ(6)  
أَسَدٌ عَلَى نَحْمٍ بِيْهِيْشَةٌ طَلْعُ(7)  
إِنِ الْحِمَامُ هُوَ الطَّرِيقُ الْمَهْنِيعُ(8)

(1) أبر أنس: هو: العباس بن مرداس. وذُهَيْبَةٌ: تصغير داهية، وهي المصيبة.

(2) هودي نبعه: صلب شديد. عودك خروغ: لين منحن.

(3) المقلص: الفرس الطويل القوائم، المضمحل البطن. تليل أتلع: عنق طويل.

(4) كهد المراكيل: واسع الجوف. الذنسيغ: مغرز العنق في الكاهل. شنج النسا: شنج تقيض، والنسا: العصب الوركي، يمتد من الورك إلى الكعب، والمعنى أن أعصاب وركه مشدودة، حتى لا تسترخي رجلاه. وهي من الصفات المحمودة في الفرس. الأباجل: جمع أبجل، وهو عرق في ذراع البحر والفرس، بحملة الوريد من الإنسان.

(5) سابغة: درع طويلة. القتمر: رؤوس المسامير في الدرع. الخدق: جمع حنقة، وهي سواد العين الأعظم. الجنادب: جمع جنذب، وهو الصغور من الجراد.

(6) الزغف: جمع زغفة، وهي الدرع الواسعة. سرد الدرع: نسجها فشك طرفي كل حلقتهن وسمرهما. ذو فالش: رجل اسمه سلامة بن يزيد الجعفي، سمي بذلك لأنه كان يحمي وادياً يسمى فالشاً فأضيف إليه.

(7) بهيشة: اسم واد من أودية حماة.

(8) ككل عن الأمر تكولاً: جبن. الحمام: قضاء الموت وقدره. الطريق المهيع: الواسع السبيل، جمع مهاييع.

- قال خفاف في تعبير الربيع بن أبي الحَقِيقِ بمرجه، وكان أعرج<sup>(1)</sup>:
- 1- فسوف ترى إن رَدَّتْ الأوسُ حَلْفَهَا      وزالت وأحسابُ الرجالِ تَزِيلُ<sup>(2)</sup>
- 2- ولا قَبِيَّتَهَا شَهَبَاءُ تَخْطُرُ بِالقَنَا      وسَفِيَةٌ يُذْعَى وَسَطُهَا والسَّمُولُ<sup>(3)</sup>
- 3- وأبصرتُها وسطَ البيوتِ كأنها      إذا بَرَقَتْ في عارضِ الصبحِ أَعْيَلُ<sup>(4)</sup>
- 4- وغَوِيرٌ وسطَ القومِ لما اصطَلَفْتُمْ      ثلاثةَ رَهْطٍ أعرجانِ وأخوَلُ

وقال خفاف<sup>(5)</sup>:

وأشْهَدُ الغارةَ مسرُوحَةً      تغدو لِمَاءِ النعمِ السوارِدِ<sup>(6)</sup>

نزلت جماعة على بني سليم بمعدن فران - وهو ماء لبني سليم منسوب إلى فران بن بلي بن عمرو - فدخلوا فيهم وصاروا منهم، فكان يقال لهم: بنو القين، وخاصم رجل منهم يقال له: عَقِيلُ بن فَصِيلُ بنسي سليم في معدن فاران، في خلافة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -؛ فقال خفاف في ذلك<sup>(7)</sup>:

مَتَى كَانِ لِلقَيْنِينِ: قَيْنِ طَيْمِيَّةٍ      وَقَيْنِ بَلْسِي مَفْدِينِ بِلِفرانِ

<sup>(1)</sup> الربيع بن أبي الحَقِيقِ بالتصغير، عده ابن سلام في طبقة شعراء يهود، وذكر أبو الفرج في الأغاني أنه كان أحد الرؤساء في يوم بعاث، وكان حليفاً للحزرج هو وقومه. وروى إجازة شعرية بينه وبين النابغة الذبياني في سوق بني قبيحان. التخریج: الرصان والعرجان والعميان والحولان للمحافظ/350.

<sup>(2)</sup> تزئيل: تزئيل وتتحول.

<sup>(3)</sup> سعية: هو سعية بن الغريض بن عاديا، أخو السموءل بن غريض بن عاديا الذي يقال له: السموءل بن عاديا، ولا يدرجون "عريضاً" في النسب، وكلاهما شاعر يهودي. والسَّمُولُ بالتخفيف: السموءل.

<sup>(4)</sup> الأعيل والعلاء: حجارة بيض.

<sup>(5)</sup> التخریج: كتاب "الاختيارين" 506/، والبيت هو الثالث ضمن قصيدة من تسعة أبيات، منها ثمانية أبيات في مجموع شعر خفاف /44، ينظر تخریجها هناك.

<sup>(6)</sup> الغارة: الخيل المعرة.

<sup>(7)</sup> التخریج: معجم البلدان: (قرآن)، والفضليات (شرح ابن الأثيري): 117/، ومعجم ما استمعتم 281/، والشطر الثاني في معجم ما استمعتم: وقين بلي معدنان بفاران.

■ المصادر والمراجع:

- 1- أسد الغابة: ابن الأثير، تعليق: محمد إبراهيم البنا وآخرين، طبعة دار الشعب، مصر، 1970.
- 2- الاستيعاب لسي معرفة الأصحاب: ابن عبد البر، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار نهضة مصر، ب.ت.
- 3- الإصابة: ابن حجر المسقلاني، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار نهضة مصر، ب.ت.
- 4- الأسمعات: الأصمعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر.
- 5- الأغانى: الأصفهاني، إشراف: محمد أبو الفضل إبراهيم. تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، طبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
- 6- البرصان والمرجان والعميان والحولان: الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبع وزارة الثقافة والإعلام العراقية.
- 7- تجريد أسماء الصحابة، للذهبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ب.ت.
- 8- ثمار الطلوع في المضاف والمنسوب: الثعالبي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، 1985م.
- 9- جمهرة اللغة: ابن دريد، تحقيق: رمزي ملير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.
- 10- خزنة الأدب للبهادري، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط2، 1981م.
- 11- شعر خفاف بن ندية السلمي، جمع وتحقيق: د.عري حمودي القيسي، مطبعة المعارف،

بغداد، 1967م.

12- الشعر والشعراء: ابن كتيبة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، ط3، 1977م.

13- الطبقات الكبرى: ابن سعد، دار صادر، بيروت

14- العمدة: ابن رشيقي، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط3.

15- فحولة الشعراء: الأصمعي، تحقيق: د.محمد عبد المنعم خفاجي، ود.طه الزيني، المطبعة النبوية بالأزهر، مصر، 1952م.

16- القاموس المحيط: الفيروز آبادي، طبع مصطفى البابي الحلبي، 1952م.

17- كتاب الاختيارين: الأفش الصنوبر، تحقيق: د.غفر الدين كباوة، طبع مجمع اللغة العربية، دمشق.

18- لسان العرب: ابن منظور، دار المعارف، مصر،

19- معجم البلدان: ياقوت الحموي، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

20- معجم الشعراء: المرزباني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1961.

21- معجم ما استعجم: البكري، تحقيق: مصطفى السقا، عالم للكتب، بيروت، ط3، 1983م.

22- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

23- المفضليات: شرح ابن الأبياري.

24- المؤلف والمختلف: الأمدي، تحقيق: د.ف. كركو، دار الكتب العلمية، بيروت.

## طرفة بن العبد بين الانتماء والاعتراب في نصه الشعري

د. محمود عبد الله الجادر\*

عملية الإبداع الشعري قد يستحيل الفصل بين النسخ الفردي والنسخ الجماعي، فالفردية هي المفترضة لأي إبداع أي عمل فني لا يمكن لها إلا أن تمت جذورها في تربة الجماعة منطلقاً وهدفاً وفكراً، والجماعية المفترضة في موضوعية أي عمل إبداعي لا يمكن لها أن تستحيل إبداعاً فنياً إلا حين تسترشد جهد عبقرية الإبداع الفردي، ثم تتشعب التفاصيل وتتداخل حتى يبدو النص الإبداعي حاصل تمازج معقد لا يمكن فصل دقائقه أو إرجاعها إلى أصول واضحة محددة.

ولقد شغلت مسألة الفصل بين الذاتية والجماعية جهد باحثين محدثين فذهب فريق منهم إلى فهم الأدب على أنه عمل إبداعي مهما بدت بواعته فأهدافه منتمية إلى الهم الجماعي<sup>(1)</sup> وذهب آخرون إلى أنه نشاط اجتماعي مهما بدت صيغته دالة على تفرد مبدعه<sup>(2)</sup> وتوسط آخرون فنظروا إلى تمازج الفردية والجماعية حتى ذهب بعضهم إلى تشخيص مقطع ذاتي ومقطع جماعي في العمل الإبداعي الواحد<sup>(3)</sup>.

وعلى الرغم من كثرة هذا الذي قيل فإننا نرى أن منشأ التفاوت الحاد بين الأحكام ناشئ عن التفاوت الحاد في طبيعة النظر إلى ماهية العمل الإبداعي نفسه، فحين يتأمل النظر النقدي خلفيته الثقافية وهدفه التأثري يجده جهداً جماعياً صرفاً، أما حين يستشرف تجربته النفسية وتكوينه الإبداعي فإنه لا يراه إلا نتاجاً فردياً محضاً، ومن هنا نستطيع أن ندرك أن الحكم بتوزيع العمل الإبداعي الواحد بين الذاتية والجماعية ينطلق من ازدواجية النظر إلى العمل نفسه.

الأديب مغترب عن زمانه ومكانه ومجتمعه مُنتمٍ إلى ذاته وحدها في همه الإبداعي ما في ذلك شك، فذاته هي محور صياغة التجربة النفسية وتشكيلها تجربة إبداعية، ولولا تلك الغربة وذلك

\* أستاذ في كلية الآداب، جامعة بغداد.



الصفحة لبصماته هو نفسه، فليس الطلل على سبيل المثال هو الافتتاح الملتزم في دواوين كل الشعراء، وهو ليس الافتتاح الملتزم في كل قصائد الشاعر الواحد، وتفاصيل اللوحة الطللية وطبيعة تشكيلها في هذا النص هي غيرها في نص آخر للشاعر نفسه، وما يقال في الطلل يقال في اللوحات الأخرى بلا استثناء، ومن هنا نستطيع أن نتخيل حجم الفرصة المتاحة لإبداع الشاعر نفسه وتحقيق حضوره سواء على صعيد اختيار لوحات الهيكل أم على صعيد معالجة التفاصيل وتشكيلها داخل لوحات الهيكل المختارة.

وبهذا الوعي يكون لنا أن نواجه شعر طرفة بن العبد لنتلمس مدى انتمائه فكراً وفناً إلى عصره وظرفه ومدى غربته وتفردته في تشكيل هيكل نصه الشعري ومعالجته الموضوعية.

أما على الصعيد الفكري فإن لنا أن نتأمل طبيعة سيرة الشاعر وعلاقته مع قبيلته وعلاقاته التي نشأت بحكم علاقته بقبيلته وموقفه الفردي من تلك العلاقات برمتها ليتسنى لنا إلقاء الضوء على المفردات الفكرية للنصوص التي انبثقت في إطار تلك العلاقات والمواقف الناشئة عنها.

وعلى الرغم من قناعتنا بأن سيرة أي شاعر جاهلي تكاد لا تسلم من التزديد والتحوير، فإن حياة طرفة وأسطورة مقتله بوجه خاص دخلها ما لا يقبله إلا الخيال القصصي المحض، وخالصة ما رواه القدماء عنه أن اسمه كان طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة<sup>(6)</sup> وأن أمه واسمها (وردة) كانت من قومه (بكر) وأن أباه حين مات ترك إرثاً اقتسمه أعمام طرفة فظلموه حقه وحق أمه فقال:

ما تنظرون بحق وردة فيكم صفر البنون ورهط وردة غيباً<sup>(7)</sup>

وزعمت رواية أخرى أن الذين لم يتسموا له هم أخواله<sup>(8)</sup>.

ولسم يذكر السرواة شيئاً عن سيرته الأولى سوى خبر ذكروا فيه أن خاله المتلمس كان ينشد قصيدة له قال فيها:

وقد أتفاسى الهم عند اهتضاره بنجاج عليه الصيصيرية مكدم

(والصيصيرية سمة تكون في النوق لا في الفحول) فسمعه طرفة وهو صبي فقال: استنوق الجمل. فضحك الناس وسارت مثلاً، وأتاه المتلمس فقال له: أخرج لسانك. فأخرجه فقال: ويل لهذا من هذا. يريد ويل لرأسه من لسانه<sup>(9)</sup>.

وهم يذكرون بعد ذلك أن أحاً له استرعاه إبله فلم يقم عليها كما ينبغي بل انصرف إلى اللهو ونظم الشعر فلامه أخوه وعمد إلى تذكره بأن شعره لن يرد الإبل إن هي أخذت، فأخذها ناس من مضر فأتى طرفة ابن عم له اسمه مالك ليستردها فلامه كما لامه أخوه، فما كان منه إلا أن مدح سيدين من قومه هما قيس بن خالد وعمرو بن مرثد فأعانه عمرو بماله حتى رد عليه الإبل فأعادها إلى أخيه<sup>(10)</sup>.

بيد أن حادثة مقتله قد لحقها من الخلاف والاضطراب والتفاوت ما بدت معه أقرب إلى نتاج الخيال القصصي منها إلى الواقع التاريخي، فقد ذكروا أنه ورد مع خاله المتملس على عمرو بن هند فكانا ينادمانه، ثم هجا طرفة عمرو بن هند وأخاه قابوس بأبيات يبدو أنه لم يذعها في الناس، فاستغل عبد عمرو ذلك فذكر الأبيات لعمرو بن هند فأحنقه على طرفة ولكنه كتم حنقه وأمر غضبه وأوهم طرفة وخاله المتملس أنه كتب لكل منهما كتاباً إلى عامله على البحرين ليحيزهما، فمضيا بكتابيهما فلما كانا بظاهر الحيرة قرأ المتملس غلاماً كتابه فأخبره أن فيه أمراً يقتله فألقى بالكتاب في الفرات ونصح طرفة بأن يحذو حذوه فأبى وقال: ما كان عمرو ليجترئ عليّ، ومضى بكتابه، فلما بلغ البحرين وكان عامل عمرو عليها بكرباً كره العامل أن يقتل طرفة وأبلغ عمرو بن هند بذلك فأبدله بعامل تغلبي يقال له عبد هند بن جرد وأمره بقتل طرفة فقتله والذي تولى قتله رجل من الحوائر يقال له أبو ريشة فأخذ أخ لطرفة يقال له معبد دينه من الحوائر (11).

وتتشعب التفاصيل وتباین إلى حد التناقض، فقد ذكروا في سبب ورود طرفة والمتملس على عمرو بن هند أنهما جاءا (معرضين لمعروفه) في حين روى آخرون القصة وكأن طرفة والمتملس كانا يعيشان في بلاط عمرو بن هند أو في الحيرة في الأقل، واختلفوا بعد ذلك في حادثة إفشاء عبد عمر أبيات هجاء طرفة لعمرو بن هند، فمن قائل إنه وشى به في مجلس بالبلاط، ومن قائل إن الأمر كان في رحلة صيد، بل إن بعض الروايات ذكرت أن غضب عمرو بن هند كان بسبب من وفوف طرفة مع خصم لعمرو يقال له عمرو بن أمامة، وذهبت روايات أخرى إلى أن السبب كان اكتشاف عمرو بن هند أن طرفة كان على علاقة بأخته ثم اختلف الرواة في طريقة نشوء تلك العلاقة فمن قائل إن طرفة رأى صورتها تنمكس على جام كان في يده وهو ينادم أخاها، ومن قائل إنها كانت على علاقة مع خاله المتملس وأنهما كانا يلتقيان خلصة ثم تحولت العلاقة إلى طرفة بطريق المصادفة أولاً ثم تمكن الحب منهما بعد ذلك.

ويختلف الرواة بعد ذلك بشأن طريقة اكتشاف المتملس مضمون صحيفته، فهو يقرئها غلاماً بالحيرة في رواية وبالبحرين في رواية أخرى.

أما عامل عمرو بن هند على البحرين فاسمه (المكبر) في رواية، و(ربيعة بن الحارث) في رواية أخرى، و(الربيع بن حوثر) في رواية ثالثة، ثم تختلف الروايات فيقرر بعضها أن عامل البحرين البكري نفذ أمر عمرو بن هند حالاً فقتل طرفة، ويذهب بعضها إلى أن العامل تردد وعرض على طرفة أن يهرب من القتل فأبى معتقداً أنه استكثر جائزته فكتب العامل إلى عمرو بن هند يمتنر عن قتل طرفة فأرسل عمرو عاملاً تغلبياً قتل طرفة وقيل قتل طرفة والعامل البكري معاً، وتختلف الروايات أخيراً في ذكر الطريقة التي قتل بها طرفة فقيل إن العامل أمر بضرب عنقه وقيل إنه استجاب لطلبه أن يستقيه الخمر ثم يفسد أكحله، وقيل إنه صلبه...!!!

إن هذا التناقض الحاد بين الروايات يؤكد ما ذهبنا إليه من الشك في التفاصيل وطبيعة توجيهها، وذلك ما يفسر إعراض أوائل العلماء عن إيرادها فابن سلام الذي وضع طرفة على رأس الطبقة



الرابعة من طبقاته الجاهلية العشر لا يشير إلى حادثة مقتله من قريب ولا من بعيد، وذلك ما لا يخلو من دلالة.

على أن في ديوان طرفة وفي شعر المثلث نصوصاً تشير إلى أحداث من القصة مما يحمل على القناعة بصدقها جملة لا تفصيلاً.

والذي يعنينا من الرواية في هذا البحث قد لا يتمثل في تحقيق تفاصيلها برمتها، إنما الذي يعنينا هو طبيعة رحلة طرفة وأهدافها ونتائجها وبالتالي مدى دلالة كل ذلك على بواعثها الفردية أو بواعثها الجماعية.

إن النظرة الفاحصة قادرة على أن تعيد صياغة الرواية بشكل أقرب إلى القبول، فتقوم طرفة والمثلث - وهما شاعرا بكر - من البحرين إلى الحيرة لا يمكن أن يكون دافعه (منادمة) عمرو بن هند أو (التعرض لمعروفه) فذلك أمر قد يصح بالنسبة لشاعر أموي أو عباسي يقصد بلاطاً أو دار إمارة أما أن يرحل شاعراً قبيلة معاً ليقطعا المسافة من البحرين إلى الحيرة في العصر الجاهلي فأمر لا يمكن أن يكون إلا بوازع قبلي صرف.

والظاهر أن بكرًا - وهي تخوض صراعها مع تغلب - كانت تحاول كسب موقف بلاط الحيرة إلى جانبها بعد أن نما إليها أن هذا البلاط على وشك أن يتحول إلى جانب خصومها التغلبيين فأرسلت شاعريها اللذين لا بد أنهما هيا نفسيهما لمديح الملك، بيد أنهما لم يستطيعا أن يغيرا من الأمر شيئاً فما كان منهما إلا أن هجوا الملك بعد أن هجا طرفة صهره البكري الذي لم يفعل شيئاً من أجل بكر، ويبدو أن عمرو بن هند أراد أن يكون عقبه رادعاً للشاعرين وقبيلتهما ولهذا لم ينزل عقابه بطرفة والمثلث في الحيرة - وكان قادراً على ذلك بالتأكيد - فأرسلهما مع من يحرسهما وكتب صحيفتين يقتلها إلى عامل البحرين ليقتلها هناك على مرأى ومسمع من قبيلتهما، واستطاع المثلث أن يهرب من حراسه بينما مضى طرفة لحنقه.

وقد لا يخلو الأمر بعد ذلك من تعمد، فالعامل البكري على البحرين لا يمكنه أن ينفذ أمر الملك بشاعري قبيلته لأنه لو فعل لتنكر لدمه وأفسد ما بينه وبين قبيلته وإن هو لم يفعل كان ذلك ذريعة لاستبدال عامل تغلبي به، وهذا ما حدث فعلاً.

وقد كان طرفة يتوقع في هذه الأثناء أن تثور بكر لاستنقاده، فحياته معرضة للخطر من أجلها ولكن سعيها لم ينته إلى ما يجب فهاله خذلانها إياه حتى كان آخر ما قاله قبل أن يقتل:

أسلمني قومي ولم يفضبوا  
لسوء حلت بهم فادحه  
كل خليل كنت خالته  
لا تترك الله له واضحه  
كلهم أروغ من تغلب  
ما أشبه الليلة بالبارحه<sup>(12)</sup>

وبهذه الأمة الحزينة يجمع طرفة بين صورتَي الظلم، ظلم الأعمام في أول شوط الحياة، وظلم

القبيلة عند استقبال الموت من أجلها.

طرفة إذن شاعر قبيلة قبل أي شيء آخر، فهو في توجهه الموضوعي شاعر انتماء بكل ما تعنيه كلمة (انتماء) بالنسبة للشاعر الجاهلي الذي يعيش من أجل القبيلة ويقول الشعر من أجلها ويتوج حياته بالموت في سبيلها<sup>(13)</sup>.

ولعمل من حقنا أن نسأل- ونحن نتحدث عن انتماء طرفة- أكان بوسعه ألا يكون منتبهاً على صعيد واقعه اليومي وبالتالي على صعيد فنه الشعري؟

إن الإجابة عن هذا السؤال رهن بطبيعة نظرنا إلى سيرة الشاعر وتفسير أحداثها، وإلى فن الشاعر والزاوية التي نتخذها منه.

وقد رأينا أنه انجرف في تيار القبيلة راضياً حيناً وكارهاً حيناً، فموقفه من أعمامه في صباه وموقفه من إبل أخيه وفقدانها في شبابه وموقفه من القبيلة وهو معرض للقتل وما تخض عنه ذلك كله من أشعار نتاج الانتماء القبلي الذي شغل المحاور الموضوعية من النصوص التي قالها في هذه الأحداث بلا استثناء.

أما على صعيد الفن فإن رسوم القصيدة الجاهلية وجدت طريقها بشكل تلقائي إلى نتاجه الشعري وتمكنت من عدد صالح من نصوصه، فعلى الرغم من قلة ما وصل إلينا من شعره الذي قال فيه ابن سلام: "ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد اللذين صح لهما قصائد بقدر عشر، وإن لم يكن لهما غيرهن فليس موضعهما حيث وضعا من الشهر والسقدمة"<sup>(14)</sup> فإن ديوانه يضم (34 أربعة وثلاثين) نصاً مارس في اثني عشر نصاً منها الرسوم التقليدية للقصيدة الجاهلية المتعددة الموضوعات<sup>(15)</sup> بل إن قصيدته الدالية:

لغولة أطلال بـهـرقـة نـهـمـد  
تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

احتلت موضعها بين مطولات العرب السبع أو التسع أو العشر على اختلاف الروايات وهي قصائد لا نستبعد أبداً أن واحداً من أهم عوامل اختيارها لتمثيلها للبنية المثلى للقصيدة المتعددة الموضوعات فضلاً عن براعتها في تشكيل التفاصيل الداخلية لكل مقطع من مقاطعها.

إن جملة هذه الحقائق تقرر أن طرفة لم يكن (مغترباً) عن فن عصره فهو منه في الصميم ولولا ذلك لما ضمه القدماء إلى الفحول الذين يمثل شعرهم النمط الجاهلي الممارس للتقاليد الفنية الشائعة ولوضعه ضمن شرائح اجتماعية حدودها وأماوا إلى نفرد شعرائها بنمط شعري يحمل ملامح اغتراب عن نمط العصر كالصعاليك والفرسان وأصحاب المراثي<sup>(16)</sup>.

إن انشداد طرفة في سيرته وموضوعات شعره إلى انتمائه القبلي ورضوخ فنه لتقاليد فن عصره لا يلغي التفرد والمفترض في موقف الشاعر الذي لا يكون شاعراً إلا حين يغترب بتجربته ويستفرد في طرحها ومعالجتها، فضلاً عن أن طرفة نفسه كان يمثل نموذجاً نادراً من نماذج الانتقال بالتجربة من واقعه الجماعي إلى واقعه الذاتي سواء على صعيد المعالجة الفنية أم المعالجة

الموضوعية، وتلك هي الزاوية التي نريد أن ننطلق منها لتأمل طبيعة الاغتراب في شعره.

وإذ تشكل المرأة تجربة مشتركة في نصوص الجاهليين المتعددة الموضوعات فإن طرفة يواجه عالم المرأة بأدوات الشاعر الجاهلي نفسها، فهو يصور العلاقة مع المرأة حرماناً يروض النفس ويستدر من ذلك الحرمان أرضية تشكيل المعاناة المفترضة في مقاطع النسيب والطلل بوجه عام، بيد أن المتأمل لبعض لوحات نسيب طرفة يسبر غور حالة اغتراب تبدو حالة الحب معها تفرداً بمعاناة من نمط خاص، فهو إذ يصور وجده الملتهب بين الأضلاع يطرح صورة تغرده في مواجهة المعاناة، فلا رفيق سفر يقف معه على طلل الراحلين ولا أنيس وحشه يسري عنه وينسبه بعض ما يعتمل بين الأضلاع:

مَنْ عَانِدِي اللَّيْلَةَ أَمْ مَنْ نَصِيحٍ      بَسْتُ بِنَصَبٍ ففُوَادِي قَرِيحٍ<sup>(17)</sup>

وتستد أرضية التفرد والاضراب لتكون غلالة صورة الحبيبة نفسها، فهو حين يقرن صورتها بصورة الطيبة يصر على أن تكون تلك الطيبة منفردة عن مجموعتها التي تنتمي إليها:

خَذُولُ تِرَاعِي رَبْرِبًا بِخَمِيلَةٍ      تَنَاوَلُ أَطْرَافَ السَّرِيرِ وَتَسْرَتِي<sup>(18)</sup>

وتبقى الحبيبة حلمًا يستحيل تحويله إلى واقع، فهي بعيدة بعد الوهم الذي يدرك الشاعر أنه أبعد من أن يناله حتى في حلم يقظته الشعري:

فَكَيْفَ صَبَوْتُ أَوْ تَرَجَوُ مَهَاةً      مُسْنَمَةٌ تُزَارُ وَلَا تَزُورُ<sup>(19)</sup>

وتشكل حقيقة اغتراب طرفة عن مثاله الأنثوي واغتراب المثال الأنثوي عنه أرضية لممارسة لوحة افتتاح خاصة بشكل كئيف هي لوحة الطيف التي يندر ورودها في دواوين الجاهليين<sup>(20)</sup> ولكنها تتكرر في ديوانه لتؤمى إلى قناعته بأن العربة المتحركة في علاقته بالمرأة لا يمكن تجاوزها إلا في عالم الحلم:

سَوَادٌ كَثِيبٌ عَرْضُهُ فَامَانَةٌ  
وَقَفُّ كَظْهَرِ التَّرْسِ تَجْرِي أَسَاجِلُهُ  
بَشَاشَةٌ حَبِّ بَاشِرِ الْقَلْبِ دَاخِلُهُ  
بِحَارُ بِهَا الْهَادِي الْغَفِيفُ ذَلَالَتُهُ  
رَقِيبٌ بِخَافِسِي شَخْصَتُهُ وَبِضَائِلَتُهُ  
إِذَا قَسْنُورِي السَّلِيلِ جِيْبَتِ سَرَابِلَتُهُ  
فَهَلْ غَيْرُ صَيْدٍ أَحْرَزْتَهُ حَبَالَتُهُ<sup>(21)</sup>

سَمَا لَسَكِ مِنْ سَلْمَى خِيَالٌ وَدُونَهَا  
فَذُو النَّسِيرِ فَالْأَعْلَامُ مِنْ جَانِبِ الْحَمَى  
وَأَنْسَى أَهْتَدْتُ سَلْمَى وَسَائِلَ بَيْنِنَا  
وَكَمْ دُونَ سَلْمَى مِنْ عَدُوٍّ وَبَلَدَةٍ  
يَظُلُّ بِهَا عَيْرُ الْفَسَلَةِ كَأَنَّه  
وَمَا خَلَّتْ سَلْمَى قَبْلَهَا ذَاتَ رَجَلَةٍ  
وَقَدْ ذَهَبَتْ سَلْمَى بِعَقْلِكَ كُلِّه

وتتكرر لوحة الطيف بتفاصيل تؤكد فنانة طرفة بأن تجاوز حالة الفراق بينه وبين الحبيبة لا يكون إلا بخلق تفاصيل حلم بقطة يؤكد بوجه آخر غربة من ممارسه عن مجرى الواقع الإنساني<sup>(22)</sup>.

ولأن الحبيبة تبقى حليماً في تجربة طرفة الشعرية كان على ظلعها أن يتخذ مساراً لا كمسار الظعمون، ولهذا فإن التقليد الفني الذي مارسه الجاهليون حين شبهوا ظعن الحبيبة بأسطر النخيل أو بأسطر شجر الدوم<sup>(23)</sup> يتخذ وجهة أخرى في ظعن طرفة، فخدوج الحبيبة الطاعنة تبدو في ذاكرته سفناً تمخر البحر ليكون المرمى أبعد من أن يُنال، وتكون الغربة أفسى على القلب:

كأن حدوج المالكية غدوةً      خلاصاً سفيناً بالنواصف من ددٍ  
 عدوليةً أو من سفين ابن يامنٍ      يجور بها الملاحُ طوراً ويهتدي  
 يشق حباب الماء حيزومها بها      كما قسم السرب المفايل باليد<sup>(24)</sup>

ويمتد إحساس طرفة بالغربة إلى مقاطع افتتاح أخرى ليشيع أجواء التفرد التي ظلت تلح على نفسه، فالحي الذي كان يعمر الطلل لم يرحل مجتمعاً بل تفرق في الأفاق بعد أن طوى الموت كل معالم الحياة التي كانت تعمر الأرض قبل الرحيل:

ففيؤرن آيات الديار مع السبلى      وليس على ريب الزمان كليل  
 بما قد أرى الحيّ الجميع بغيطة      إذ الحيّ هيّ والحلول حلول<sup>(25)</sup>

ويشكل الإحساس بالغربة نمطاً من الأرضية المشتركة بين لوحة الافتتاح بالنسب ومحمور القصيدة الموضوعي أحياناً، فالمرأة التي ترحل وتخلّف الشاعر لوحدهه تكتشف من خلال حوارها معه أنه كان يعاني الغربة نفسها قبل أن تتعقد بينه وبينها أواصر الحب، فهو مغترب أبداً قبل التجربة وخلالها وبعدها، وتلك هي المأساة التي بدا عاجزاً عن الإفلات من برائتها:

ففي ودّعينا اليوم يا ابنة مالك      وعوجي علينا من صدور جمالك  
 فسي لا يكن هذا تعة وصلنا      لبيّن ولا ذا حطّنا من نوالك  
 أحسبك أن الحيّ فرّق بينهم      نوى غربة ضرارة لي كذلك  
 ولم ينسني ما قد لقيت وشفتي      من الوجد أني غير ناس لقاءك  
 وما دونها إلا ثلاث مأوب      قدّرن لعيس منسفات الحوارك  
 ولا غرو إلا جارتني وسوالها      ألا هل لنا أهل؟ سنلت كذلك  
 تعيّر سيري في البلاد ورحلتني

وليس امرؤ أفنى الشباب مجاوراً سوى حينه إلا كأهز هالك (26)

هي غربة الروح تبحث عن استقرارها بين ربوع الأهل أو في دار الحبيبة فلا تجد استقرارها هنا ولا تجد استقرارها هناك، ثم يبقى الخلاص حتماً لا يتحده إلا نبض الشعر وهو بنفث وجع القلب ويرسم معالم الهوة السحيقة الفاصلة بين الانتماء والاعتراب.

وكما كان لتفاصيل صور المرأة والطفل أن تستوعب هذه اللحظات المنبئة عن إحساس الشاعر الخفي بالاعتراب، فقد فتحت لوحات الرحلة النادرة في ديوانه مضامينها للمحاث أخرى ترمي إلى هذا التفرّد، فهو إذا يستقبل الصحراء بناقته أو بفرسه يتعمد التفرّد في الأفاق، فلا يرتاد المسالك المطروقة إنما يعمد إلى مجاهلها الموحشة بلا رفيق سفر، على أن أداته الفنية في تصوير تلك الوحشة والاعتراب في المجاهل لا تخرج عن الإطار التقليدي الذي مارسه عدد من الشعراء الجاهليين لا سيما كعب بن زهير الذي طغت فرديته على نتاجه الشعري بوجه عام (27) ففي نص من نصوصه يستحضر طرفة صورة الظلمان في طريق رحلته ليشير إلى إيغاله في مجاهله التي لم يألف الناس ارتيادها:

وبلاد زعبل فلما نهبها كالمخاض الجرب في اليوم الغبر

قد تبطننت وتحتي جيرة تنقسي الأرض بملسثوم معسر

فترى المرؤ إذا ما هجرت عن يديها كالفراش المشفتر (28)

وقد يعمد إلى الغلو في استحضار الصور الدالة على تفرده في رحلته، فهو يقصد إلى طريق لا أنيس به إلا عزيف الجن الذين كانوا يعمرّون الأرض قبل أن يعمرها الناس، أما أديم الأرض التي يرتادها فلا حياة فيه إلا جثث الضباب التي جرفتها السيول إلى تلك المواضع النائية الموحشة:

وركوب تعزف الجن به قسبل هذا الجيل من عهد أئذ

وضباب سفر المساء بها غرقت ألاجها غير السدذ

فهي موتى لعب الماء بها في غشاء ساقه السسيل عند

قد تبطننت بطرف هيكل غير مرباه ولا جاب مكذ (29)

وليس لنا أن نزع بعد هذا كله أن طرفة كان نسيج وحده في بث هذه اللحظات الدالة على الاعتراب والرحيل بالذات عن أسر الدويان في إطار الجماعية على صعيد الإطار الفني وتقاليده المستأولة، فكل ما تأملناه من نصوصه في لوحات المرأة والطفل والرحلة يبقى امتداداً لنظائر سابقة ورائداً لنظائر لاحقة، بيد أن ذلك لا يلغي اعتراب ذات المبدع في هذه النظائر التقليدية برمتها، ذلك

إن محض جنوح الشاعر إلى توظيفها في رسوم نصه إشارة إلى رغبته في التعبير عن هذا الاغتراب، أما المدى الذي يفتحه الشاعر لتعميق الصيغة فهو المعيار الذي يسبر به غور عمق تلك الرغبة أو ضحالتها.

ويبقى بعد ذلك ميدان الممارسة في الإطار الموضوعي للنص الذي يتيح للشاعر فرصة مطلقة للتعبير عن إراحة الانتماء الجماعي أو الاغتراب الذاتي، وقد رأينا أن طرفه عاش واقع انتمائه القبلي في موضوعات شعره. على أن الجرد الإحصائي لديوانه قد وضعنا أمام الحقيقة بشكل أوضح وقد خرجنا من الجرد بالإحصاء الآتي:<sup>(30)</sup>

نصوص الديوان		محور القبيلة		محور الذات		محور القبيلة ومقدمة ذاتية	
عدد	أبياتها	عدد	النصوص	عدد	النصوص	عدد	أبياتها
34	40	15	121	14	67	5	218

وواضح أن الإحصاء يقرر أن المنطلقات الذاتية كان لها حضورها في عدد صالح من نصوصه بسيد أن بعض الباحثين ذهبوا بعيداً فقررنا عطف اغتراب طرفه وكثافة تعبيره عن تمرده في عامة شعره، معتمدين على أنه وقف موقفاً رافضاً أو متمرداً في بعض الأحداث القبيلة التي خاضها<sup>(31)</sup>. وقد سبقت الإشارة إلى قناعتنا بأن أكثر هذا الذي أشير إليه من شعر طرفه على أنه مواقف (تفرد) أو (اغتراب) لا يعدو أن يكون صيغة نشاط (اجتماعي) هادف إلى إعادة التوازن إلى معادلة الانتماء التي أخلت بها (غرابة) موقف الآخرين، متورعاً عن

لقد كانت مواجهة طرفه لنظم أعمامه حقه وحق أمه (وردة) في صباه موقفاً أملاه اختلال معادلة انتمائه الاجتماعي، ونحن لا ننكر أنه وقف (مفرداً) يدافع عن حقه حين قال:

ما تنظرون بحق وردة فيكم  
صفر البنون ورهط وردة غيب  
قد يبعث الأمر العظيم صغيرة  
حتى تظلل له السماء تصيب  
والظلم فرقى بين حيي والي  
بكر تساقبها المنايا تظلب<sup>(32)</sup>

ولكننا نسأل لو كان الظالم قبيلة أخرى غير قبيلة طرفه وكان المظلوم قبيلة طرفه أو رهط منها أكان بوسعها أن يقول غير هذا الذي قاله؟

إن الإجابة عن هذا السؤال هي التي ستضع أيدنا على طبيعة المنطلق الجماعي الصرف للموقف الشعري الذي لم يجد أفضل من أحداث القبيلة الراهنة في حرب البسوس حجة لإثباته.

وحين نمضي إلى المطلق الآخر الذي اعتمده الباحثون لتقرير اغتراب طرفه في موضوعاته الشعرية نواجه موقفه في مطولته وشكواه من موقف الأهل الذين نذر النفس من أجلهم فما كان

جزاؤه إلا هذه الجفوة التي كان وقعها على النفس وقع الحسام المهند:

فما لي أراني وابن عمي مالكا  
يلوم وما أدري علام يلومني  
وأياسني من كل خير طلبته  
وقربت بالقربي وجدك إنني  
وإن أذع للجلى أكن من حماها  
وإن يقدفوا بالقذع عرضك أسفهم  
بلا حدث أحدثته أو كحدث  
فلو كان مولاي امرأ هو غيره  
ولكن مولاي امرؤ هو خانقي  
وظلم ذوي القربى أشد مضاضة

أليس موقف طرفة في نصه هذا نموذج الالتزام القبلي المحض؟ إنه يواجه استصغار شأنه وإفراده بالدفاع المستमित عن حقه في الانتماء، وحين تصنعه حقيقة واقعه الشخصي المرفوض يطلق آهته: "وظلم ذوي القربى...".

والأمة نفسها تتكرر حين يكون سلوكه الشخصي الصرف سبباً آخر لإفراده وإسقاط هوية انتمائه:

وما زال تشراي الخمور وذتي  
إلى أن تحامنتي العشيرة كلها  
وبيعي وإنفاقي طريقي ومُتَلدي  
وأفردت أفراد البعير المعسب (34)

أكان طرفة حرياً أن يشكو هذه الشكوى المرة من إفراده لو لم يكن حريصاً على انتمائه الذي ظل ينكره؟ وتتكرر المواقف وتتكرر الشكوى من اختلال معادلة الانتماء حتى تختم حياة الشاعر بالقتل ويختم شعره بهذه الصرخة التي تعد انتماءه قبل أن تنعاه هو:

أسلمني قومي ولم يفضبوا  
لمسوءة حلت بهم فادحهم (35)

ولسنا ننكر بعد هذا كله أن الباحثين الذين تحدثوا عن اغتراب طرفة من خلال استحضارهم هذه النصوص وما يقع في إطارها مصيبون في جانب من تصورهم، فالشاعر الذي يواجه نكران

الأهل بهذا الحرص على توثيق الانتماء لا بد أن يكون قد عانى من حالة التفرد وذاق مرارتها، ولكننا لا نرى في جهده الشعري الطامع إلى كسر أطواق تلك الحالة إلا رفضاً للاعتراب وطموحاً إلى تجاوز الهوية الفاصلة بين واقعہ وانتمائه الاجتماعي المفقود.

من هنا يكون من حقنا أن نبحث عن ملامح اعتراب طرفه وتفردہ خارج هذه المحاور التي دار حولها الباحثون والتي رأينا أنها أدخل في هاجس الانتماء منها في هاجس الاعتراب.

لقد عبر طرفه عن تفردہ وبروز ذاته في هذه اللمحات الفكرية التي بثها في عدد من موضوعات نصوصه وقرر من خلالها ملامح نمط ذاتي قد ينتمي في بعض خصوصياته إلى توجهات مارسها الجاهليون ولكنه يبقى ذا دلالات خاصة في مضامينه التفصيلية الأخرى.

ومن أبرز معطيات التعبير عن الذات المتفردة في شعر طرفه جنوحه إلى تصوير وجوده الفردي بصيغة تؤدي مدلولات التميز وتضخم (الأنا) المنفصلة تماماً عن مقومات وجودها الاجتماعي المفترض.

ويشكل اعتداده بنفسه وبسلاحه خارج إطار الفخر القبلي امتداداً لحالات مارسها شعراء آخرون لعلهم عانوا من تضخم الذات نفسه ولكن طرفه ظل يمارس النم بطريقة قد تومي إلى (نرجسية) خفية لعلها كانت نتاج ظلم الأعمام وتكرار الأهل وتخلي القبيلة، إنه يسمى بشكل محموم إلى أن يمنح ذاته هوية البطولة الفردية التي تستمد عظمتها من كينونتها الخاصة التي لا تتجاوز انتماءه الأسري:

وأتمى إلى مجد تليد وسورة تكون تراثاً عند حسي لهالك

أبي أنزل الجبار عامل رجه عن السرج حتى خر بين السنايك

وسيفي حسام أختلي بذبابه قوائس بيض الدارعين الدوارك (36)

ويشكل السلاح الشخصي أرضية تلك الفروسية المتفردة التي أراد طرفه أن يقيما هوية لوجوده الإنساني فهو يعود إلى الصورة في أكثر من نص شعري واحد:

أنا الرجل الضرب الذي تعرفونه خشاش كراسي الحية المستوقد

فأليت لا ينفك كسحي بطانة لعضب رقيبي الشفرتين مهند

حسام إذا حمت منتصراً به كفى القود منه البدء ليس بمعضد

أخي ثقة لا ينثني عن ضريبة إذا قيل مهلاً قال حاجزه قد

إذا ابتدر القوم السلاح وجدنتي منيعاً إذا بُئت بقاليمه يدي (37)

تلك هي الممارسة التي يبدو فيها طرفه محتلاً موضعه الذي اختاره هو وحده ووجد هوية ذاته فيه أمام المواجهة المتفردة فقد هنا مستلزمات المعقدة وتغنى بامتلاكه ناصيتها، ثم لم يخرج من



تنظير منطلقه في إطار فكري بدأ خلاصة فلسفته في الحياة:

وأنا امرؤ أكوي من القصر الـ  
وأصيب شاكلة الرمية إذ  
وأجر ذا الكفل القنائة على  
وتصد عنك مخيلة الرجل الـ  
بحسام سيفك أو لسانك والـ  
بهادي وأغشى الذهم بالذهم  
صدت بصفتها عن السهم  
أنسانه فـيظل يستدمي  
عريض موضحاً عن العظم  
كلم الأصيل كـارغب الكلم (38)

وقد يتجه الظن إلى أن بروز الذات في مثل هذه المواقف لا يعدو أن يكون نمطاً متداولاً يقيم الشعراء من خلاله قواعد اقتدار انتمائهم القبلي بيد أن طرفه يلغي هذا التصور حين يصرح بشكل قاطع بأنه يمارس ما يمارسه دون أن يعبا بهذا الخيط الواهي بينه وبين انتمائه:

فذرني وخلقني إنني لك شاكز  
ولو حل بيني نائياً عند ضرغذ (39)

إنها إذن حالة تفرد واعتراب حتى في النصوص التي يمتزج فيها بتضخم (الأنبا) بتضخم (النحن) فصيغة التميز الحاد من الإطار ليست إلا نمطاً من أنماط الاعتراب عنه.

بيد أن طرفه لم يمارس هذه الصيغة المترجحة بين الاعتراب والانتماء في كل حالات تأزمه الإنساني التي واجه فيها اختلال معادلة انتمائه القبلي، وإنما عمد أحياناً إلى مواجهة المعضلة باعتناق سلك قد يوحي ظاهره بنمط من الإحباط النفسي المتمثل بالمبث والتهاك على اللذة وإن كان محوره الأساسي منبثقاً من أرضية الإحساس الغامر بتفرد الذات وتميز الوجود:

ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى  
فمنهن سبقي العاذلات بشربة  
وكرى إذا نادى المضاف محنبا  
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب  
وجدك لم أحفل متى قام عودي  
كمت متى ما تعمل بالماء تزيد  
كسيد الغضا نهضة المستورد  
بهنكة تحست الطراف المعبد (40)

الخيط الفاصل بين الحياة والموت هو هذه الممارسة الفردية الخالصة التي يجد طرفه ذاته مقفلة في كل دقيقة من دقائقها، أما مثلث الممارسة (الخمير والفروسية والمرأة) فحسبه أن يحقق للذات قيم (السبذل والاقتدار والرجولة) التي تشكل هوية وجود الذات، وللحياة بعد ذلك أن تمتد ما أتيح لطرفه أن يستحضر تلك القيم في مجراها اليومي المتجدد، ولكن اختلال معادلة الانتماء لم يفتح له فرصة الممارسة النمطية لهذه الذات ومن هنا كان لصورة الخمير التي تردت في عدد من نصوصه أن تحتقب مدلول الاعتراب النفسي العنيف وأن تكون الحل المنطقي للغز الضباغ بين لذة أداء فروض

ألا أيهذا اللامي أحضر الوغى      وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي  
فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي      فدعني أبادرها بما ملكت بيدي (41)

اللذة عند طرفة معاقره الخمر، والخمر غياب عن الوعي بالواقع المرفوض، فهي إذن معادل الموت الذي حين عجز طرفه عن ممارسته أقبل على الخمر لتتيح له التفرد بذاته ثم كان إسرافه في الإقبال عليها سبباً لإفراده (إفراد البعير المعبد)، ولعل هذا هو ما كان يطمح إليه.

وكما كانت صورة الهرب من الواقع إلى الخمر تحقق حضورها بكثافة في شعر طرفه لتطرح مدلول الهروب الآسي من الواقع المرفوض إلى حلم البقطة كانت صورة الموت تحقق الحضور بالكثافة ذاتها لتطرح مدلول الهروب الأبدي من المعضلة نفسها.

ولا يخلو من دلالة أن يختم طرفه نصه المبكر الذي اتجه فيه إلى أعمامه الذين ظلموه حقه وحق أمه بهذه اللحمة التي قد تبدو مقطوعة عن مجرى النص في مدلولها الشكلي ولكنها تؤدي خلاصة هذا المنحى الفكري الذي يرى في الموت خلاصاً من محنة اضطراب معادلة الوجود:

ولقد بدا لي أنه سيفولني      ما غال عاداً والقرون فاشعبوا (42)

ويبقى الموت مهرب طرفه من اختلال معادلة الوجود وحلم خلاصه الفردي، ثم لا يعنيه أن يخسر الإحساس بمأساوية الموت في زاوية ضيقة لا تتجاوز استنارة مشاعر هؤلاء الذين يتوقع أن يذرفوا دمعاً أسي لفراقه:

فإن مت فانهيني بما أنا أهله      وشقي علي الجيب يا ابنة معبد  
ولا تجعليني كامري ليس همئ      كهمني ولا يغني غاني ومشهدي  
بطيء عن الجنى سريع إلى الغنا      نلول بإجماع الرجال ملهد  
فلو كنت وغلاً في الرجال لضرتي      عداوة ذي الأصحاب والمستوح  
ولكن نفي عنى الرجال جراعتي      عليهم وإقامي وصدقي ومحتدي (43)

حسب الموت إذن أن يبعث في ذاكرة من أحب سمات تفرده ليكون أحب إليه من حياة لم تمنحه ما يستحق، ولنا أن نسأل: ألا سيبدعي النظر أن يستكثر شاعر في العشرين- أو دونها- من استحضار صورة الموت بهذه الكثافة في شعره؟ إنها ظاهرة لافتة للنظر فعلاً ولكن لنا أن نتذكر أن الموت كان رمز الاعتراب الذي حين أدرك طرفه أنه قد يبدو بعيداً عن متناوله الأني راح يؤكد

حتميته بقناعة التشبث بالحلم البعيد:

ولنن بنيتُ إلى المشقرّ في      هضِبْ تَقْصِرُ دونَه العَصْمُ  
لَتَنْبَسْنَ عني المنية إن      الله ليس كحكمه هُكْمُ (44)

ولا ينبغي أن يغلب على الظن أن طرفه حين كان يعالج صورة حتمية الموت كان يتحدث عن شبح رهيب قادم كما هو الشأن في أكثر المعالجات الجاهلية المماثلة، إنه كان يتحدث عن هيب قريب إلى النفس سينتقله من واقع انتماء ظالم إلى عالم لا ظلم فيه أو لا إحساس فيه بظلم:

إذا جاء ما لا بدُّ منه فمرحبا      به حين يأتي لا كذاب ولا عِلْ (45)

وتبقى ملامح تفرد طرفه واغترابه مبنوثة في ثنايا قصائده تحمل دلالاتها العميقة بإزاء ملامح انتمائه الذي ظل يواجهه بمعضلة الموازنة بين أن يكون أو لا يكون، وتلك هي المعضلة التي استندرت هذا القلق الموجع بين الانتماء والاعتراب ثم خلفت آثارها على صفحة شعر سيظل ميدانا رحباً لتأمل ظاهر نفسية وفكرية قل أن يفصح عما يضاهيها ديوان شاعر جاهلي لم يقطع من شوط الحياة أكثر من ست وعشرين سنة كانت مدى معاناة من نمط فريد.

(11) ينظر: سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب، يوسف ميخائيل، بغداد 1984م، 60. والإبداع في الفن والعلم، د.حسن أحمد عيسى، الكويت 1979م، 132.

(12) ينظر: ضرورة الفن، أرنست فيشر، ترجمة أسعد حلبي، مصر 1971م، 196. ونقد النقد تودوروف، ترجمة د. سامي سويدان، بغداد، 1986م، 97.

(13) تنظر: مقالة د. يوسف خليف (مقدمة الأطلال في القصيدة الجاهلية، مجلة المجلد، مصر 1965م).

(14) ينظر الأسس النفسية للإبداع الفني، د.مصطفى سويف، مصر 1969م، 54 و148.

(15) منهج البحث في تاريخ الأدب، ترجمة د.محمد مندور ضمن كتابه النقد المنهجي عند العرب، مصر (دبت) 402.

(16) طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، مصر 1974م، 137/1، والشعر

والشعراء، ابن قتيبة الدينوري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر 1966م، 185/1.

(17) ينظر الشعر والشعراء 187/1.

(18) م.ن 188 وينظر جهمرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، تحقيق علي محمد الجاوي، مصر 1967م، 103/1، ولم يلاحظ الباحثون أن أعمامه هم أخواله فأبوه بكرى وأمه بكرية أيضاً.

(19) الشعر والشعراء 183/1.

(110) ينظر شرح المعلقات السبع الطوال الجاهليات، ابن الأنباري، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مصر 1980م، 204 و211.

(111) تنظر تفاصيل القصة في الشعر والشعراء 185/1، وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات 116، وشرح المعلقات السبع، للزوزني، نشر دار الجيل، بيروت 1972م، 57. وجهمرة أشعار العرب 94/1، ووفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق د.إحسان عباس، بيروت، 1977م، 92/6، ومقدمة ديوان طرفه تحقيق د.علي

الجندي، مصر 1958م، ومقدمة ديوان طرفة تحقيق كرم البستاني، بيروت 1961م (وهي النسخة التي سنتمتع عليها في تخريج أشعاره) ومقدمة ديوان طرفة تحقيق فوزي عطوي، بيروت 1980.  
(12) الديوان (البستاني) 15، وقد أثارت الأسطورة تساؤلات بعض المعنئين لتظهر مقدمة علي الجندي لديوان طرفة ومقدمة فوزي عطوي لمقدمة الديوان أيضاً، ولكنهما لم يقدمتا تصوراً جديداً في هذا الشأن.  
(13) تختلف الروايات في تحديد سنة عند وفاته فيقرر بعضها أنه قتل وهو ابن عشرين ويقرر بعضها الآخر أنه تجاوز العشرين بيد أن أصوب الروايات ما أشارت إلى أنه استوفى ستاً وعشرين سنة معتمدة على ما ورد في مراثية أخته له إذ قالت:

عددتا له ستاً وعشرين حجة فلما توفاهما استوى مسيداً ضحكنا

تنظر مقدمات محققي نسخ ديوانه الثلاث: (البستاني) 10، (الجندي) 10، (عطوي) 26.  
(14) طبقات فحول الشعراء 26/1.

(15) للديوان (البستاني) 16، 19، 42، 50، 71، 74، 76، 79، 83، 84 وهي عشرة مواضع وبضيف الجندي في نشرته إلى نصين وردا في نشرة البستاني 48، 90 مقمتين غزليتين، تنظر نشرة الجندي 90، 130 فيصبح العدد اثني عشر نصاً.

(16) ميز الأصمعي بين الفحول والفرسان والمصاليك في أحكامه التي تضمنها كتابه (فعولة الشعراء) تنظر دراستي (جهد الأصمعي النقدي في كتابه فعولة الشعراء) ضمن كتاب دراسات نقدية في الأدب العربي، بغداد 1990م، وميز ابن سلام بين الفحول والفرسان حين أفرد كتاباً للفحول وكتاباً للفرسان، تنظر دراسة الدكتور علي جواد الطاهر (محمد بن سلام) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ليسان 1966م.  
(17) للديوان (البستاني) 16.

(18) م.ن 21، خذول: خنلت من معها فانفرت عنه. ربهياً: قطعياً من الظباء. البرير: شجر الأراك.

(19) للديوان (الجندي) 91، والبيت ساقط من (البستاني).

(20) ينظر كتابي: شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، بغداد 1979م، للفصل الأول من الباب الثاني.

(21) للديوان (البستاني) 76-77، أماليه: جمع أميل: جبل رمل عرضه ميل وطوله أميال.. ذو النير: موضع. قف: مرتفع من الأرض. أساجله: سرايه. باشر القلب: داخله، ذلالته: أسافل قميصه. رجليه: مشي. قصوري الليل: أشده ظلمة.

(22) تنظر لوحتا طيف أخريين في ديوانه 50، 75.

(23) ينظر ما جمعته من هذه التشبيهات في شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين 284 هـ-ا.

(24) للديوان (البستاني) 20، حدوج: فلحان. النواصف: أماكن متسعة من الأودية. دد: سم واد. عدولية: نسبة إلى عدولي وهي قبيلة يمنية. ابن يامن: رجل من اليمن. حيزومها: صدرها. المغاليل: المجموع بيده من التراب.  
(25) م.ن 80.

(26) م.ن 71-72 مأوب: رحلات. مسنفات الحوارك: مشرفات الكواهل.

(27) ينظر ديوان كعب، طبعة دار الكتب، مصر 1950م، 9، 45، 73، 92، 136، 156، 216.

(28) الديوان (البستاني) 53-54. زعل: نشيط. المخاض: الإبل الحوامل. الحذر: الشديد البرد. جصرة: ناقلة شديدة. ملثوم: خف. ممر: ذهب شعره. المرو: الحجارة الرقيقة. المشفتق: المتفرق.

(29) م.ن 42، ركوب: طريق مركوب. عهد أيد: عهد قديم. ضباب: جمع ضب حيوان معروف. سفر الماء بها: أخرجها من جحورها. أولاجها: جحورها. السدد: جمع سدة ما ارتفع من الحجر، عدد: كثير. طرف: فريس. ميكل: طويل ضخم. مرباه: مثاقيل. جاب: غليظ. مكد: مكثوب بالضرب.

- (30) الإحصاء مستنبط من نشرة البستاني.
- (31) ينظر طرفة بن العبد حياته وشعره، محمد علي الهاشمي، بيروت، 1980م، قراءة ثانية لشعرنا القديم د.مصطفى ناصف، مصر 1980م، 165، تاريخ آداب العرب، الرافعي، بيروت 1974م 239/3.
- (32) الديوان (البستاني) 11.
- (33) الديوان (البستاني) 34-36 النكتة: المبالغة في الجهد، الجلى: الحظوة العظيمة. الشكاة: الشكوى.
- (34) م.ن 31. العبد المطلي بالقار علاجاً له من الجرب.
- (35) م.ن 15.
- (36) م.ن 73. قوانس: جمع قانس وهي أعلى بيضة الحديد.
- (37) م.ن 37. الضرب: الخفيف اللحم. خشاش: سريع الحركة. كفى المود منه البدء: كفت الضربة الأولى منه إعادة الضرب. قد: كفى. بليت: طفرت.
- (38) م.ن 87. القصر: داء في المنق كنى به عن تكبير الخصم. الدهم: الخيل. شاكلة: خاصرة. أجز: أظمن. لكفاة: الرمح. أنسانه: عروق وركه. مخيلة: كبر. العريض: كثير التعرض. موضحة عن العظم: ضربة تكشف اللحم عن العظم. أرغب: أوسع.
- (39) م.ن 36. ضرعد: جبل.
- (40) م.ن 32. كر: الانعطاف على المنور. المضاف: الملحق بالقبيلة من جار أو حليف. محنّباً: في قائمته اعوجاج. سيد الغضا: نذب الغضا. المتورد: ظمان يقصد الورد. بهنكة: امرأة حسنة الخلق. الممعد: المرفوع بالعمد.
- (41) م.ن 32.
- (42) م.ن 12.
- (43) م.ن 39. ملهد: مدفوع.
- (44) م.ن 83. وتنظر صورة مماثلة 34.
- (45) م.ن 75.



## قراءة سيميائية<sup>(1)</sup> في كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة للمقريزي

رشيد بن مالك<sup>(2)</sup>

### موجز السيرة الذاتية لمؤلف كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة:

تقسي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن تميم بن عبد  
الصمد المحيوي الحسيني، العبدي، البطلي الأصل، المصري المولد، والمشهور بابن  
المقريزي.

مركز تحقيقات كميونر علوم إسلامي

ولد في سنة (769هـ / 1367م) - وتوفي بالقاهرة سنة (845هـ / 1441م).  
مؤرخ ومحدث، نشأ وتفقّه على مذهب أبي حنيفة النعمان. ولي حسبة القاهرة، ونظم وألف كتباً  
كثيرة، زاد عددها على منتهى مجلد، أشهر مؤلفاته:

- السلوك في معرفة دول الملوك (عدة مجلدات).
- إمتاع الأسماع فيما للنبي ﷺ من الحفدة والمتاع (ستة مجلدات).
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار.
- درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة.

<sup>(1)</sup> سيميائية: لفظة معرّبة من الفرنسية *semeiologie* ومعناها كما ورد في معجم لاروس، والمعجم الطبي الموحد، علم  
العلامات والأعراض، أو من الإنكليزية *semiotic* ويقابلها في معجم المورد (علاماتي - أعراضي)، والأفضل أن  
يقال علم الأسباب.  
<sup>(2)</sup> أستاذ في جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان - الجزائر.

عاش المقرئزي جانباً من حياته معاصراً لدولة المماليك البحرية، وعاش شطرها الآخر في عهد دولة المماليك البرجية. امتد حكم الدولة الأولى 136 عاماً [468-764]هـ، وامتد حكم الدولة الثانية 139 عاماً [784-923]هـ، حكم في الأول (25) سلطاناً، وحكم في الثانية (23) سلطاناً.

### مقدمة:

كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة أو تاريخ المجاعات في مصر، مؤلف صغير الحجم طبع في دمشق 1956 من قبل دار الجماهير الشعبية ودار ابن الوليد. وكتب مقدمته الطويلة والمفيدة الدكتور بدر الدين السباعي بالتعاون مع الأستاذ عبد النافع طليمات. وجاء فيها ما يلي:

لم يكن المقرئزي، في كتابه هذا، مجرد مؤرخ للمجاعات في مصر، بل حاول أن يدل الجماهير على الأسباب التي أدت لحصول تلك الأوضاع المفجعة، ولتضع يدها عليها واحداً بعد واحد، حتى تتلمس الطريق السوية التي تنقذها من الوقوع مجدداً في أمثال تلك المآسي القاتلة. ولو أن المقرئزي أراد مرضاة السادة الأعلين، لاستطاع بكل سهولة إرجاع المجاعات إلى إرادة خارجة عن إرادة الإنسان، وإلى أسباب طبيعية لا حول للجماهير معها ولا قوة، مما يدفعها إلى الخضوع والاستسلام...

لقد قيل إن السبب الذي دفع المقرئزي إلى وضع هذا الكتاب هو فقده لابنته الوحيدة في عام 806هـ، نتيجة إصابتها بالطاعون الوبيل، الذي أعقب إحدى فترات المجاعة الطويلة التي حلت بمصر بين عامي 796-808هـ. نعم قد يكون لهذا الحادث أثره، ولكنه ليس كل شيء. فالمقرئزي لم يقلع بذكر بعض الأسباب الطبيعية بل تعمق في بحثه فيبين الدور الذي لعبه المماليك والأمراء والتجار والوجهاء في مصر، عندما احتكروا بيع الأرزاق، ورفعوا أسعارها وخفضوا أسعار العملة، لجنى الأرباح على حساب الفقراء والمعدمين. فانتشرت الأوبئة والأمراض وكثرت الوفيات.

وهذا البحث دراسة لنص المقرئزي، ولفحص مستوياته الدلالية من منظور سيميائي. من الواضح أن الاقتراب المنهجي من هذا النص يطرح عدة إشكالات، لعل أهمها هو غياب الدراسات التي تعنى بفحص الخطاب السياسي بخاصة، والخطابات في العلوم الاجتماعية بعامة، انطلاقاً من توجهه سيميائي أثبت فعاليته العلمية في الدراسات الأوروبية وفي كثير من الحقول المعرفية<sup>(1)</sup>. وقد تلمس هذه الفعالية في الحلول التي صاغها الباحثون، بخصوص الآليات التي يحتكم إليها تحليل الخطاب في تجلياته اللسانية وغير اللسانية.

(1) Paul Dubouchet, *Sémiotique juridique, Introduction à une science du droit*, P.U.F, Paris, 1990.

ويتمثل الإشكال الثاني في مشروعية تناول نص تراثي بأدوات منهجية حديثة، قد تبدو غريبة عنه. ولنفادي هذا الإشكال التزمنا بخطة منهجية واضحة تنطلق في البداية من القراءة المتأملّة للنص بالاعتماد على المعاجم العربية التي ارتهن إليها خطاب المقريري، وضبط المسارات الدلالية للوحدات المعجمية الموضوعية قيد التحليل وحاولنا في أثناء ذلك حصر المستويات الدلالية وضبط إطارين متميزين فسي النص. حددنا في الإطار الأول بالاعتماد على الجملة الواردة في الصفحة الثانية من الكتاب وهي: [من تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته، وعرفه من أوله إلى غايته، علم أن ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام أو غفلتهم عن النظر في مصالح العباد] للبعد التلغظي في النص بضبط الهيئة اللفظية، ومقاصدها في الاقتراب الاقتصادي والسياسي من ظاهرة الجوع بوصفها حدثاً اقتصادياً بامتياز. ولئن كانت هذه الهيئة تتوجه في خطابها بضمير المتكلم الأنا لذكر ما جرى من مجاعات بضمير الغيبة إلى الأنت، فإنها تسمى، من جهة، إلى إقامة تواصل معه مبني على خطاب برهاني يحلل الظاهرة الاقتصادية، أبردها إلى الآليات التي تحتكم إليها السلطة في تسييرها للفعل السياسي. ومن جهة ثانية إلى تحريك متلقي الرسالة بهدف تأسيسه فاعلاً منفذاً في برنامج تكسون الغاية منه التحرر من الفعل السياسي القمعي، وتحقيق قيم سياسية تعيد الصلة بين الحكام والرعية. من هذه المنطلقات ضبطنا برنامج هذه الهيئة [المقريري الباحث] التي تفحص عن قرب العلاقة بين السلطة والرعية.

وحللنا في الإطار الثاني البرامج السردية، مع التركيز على الممثلين السياسيين الذين يتصدرهم أهل الدولة. وحاولنا في أثناء ذلك دراسة هذا الممثل الأساسي في علاقته بأغنياء التجار وأولي النعمة والترف، والفئات الأخرى التي تنتظم درجاتها في السلم الاجتماعي انتظاماً مبنياً على الملك.

### 1- النظام السيميائي للنص: البحث في مستويات وأشكال بنيته:

يتصدر نص إغاثة الأمة بكشف الغمة للمقريري بنية جدلية تعمل على توضيح مصدر الخلاف في تأويل أسباب حدوث المجاعة، وبخاصة الآفات السماوية بعامّة، بين هينتين متميزتين، على نحو ما يظهر ذلك في الملفوظ الآتي:

[النص الافتتاحي ص.ج] يقول المقريري: «وعلم من أخبار البشر، إنما يحدث من آفات سماوية في غالب الأمر: كقصور جري النيل بمصر، وعدم نزول المطر بالشام والعراق والحجاز وغيره، أو آفة تصيب الغلال من سمانم تحرقها أو رياح تهبها، أو جراد يأكلها، وما شابه ذلك. هذه عادة الله في الخلق، إذا خالفوا أمره وأتوا محارمه، أن يصيبهم بذلك جزاء بما كسبت أيديهم. وأما هذا الأمر الذي حل بمصر فإنه بخلاف ما قدمناه.»

إن الهيئة الأولى غير مجددة في النص وتتماهى مع العامل الجماعي البشري الذي يملك الشرعية في تبليغ الأخبار أولاً، وتأويلها ثانياً. إن الشرعية هنا تقاس بما يملكه العامل من كفاءة مقصورة على العلم في حده التراثي [الإحاطة بالكليات] والكفيل بالتمييز بين النواميس الطبيعية



والآفات الأرضية.

ومن النواميس الطبيعية التي تصيب الغلال وتسبب القحط: قصور جري النيل بمصر، وعدم نزول المطر، أو سمائم تحرقها أو رياح تهيفها، أو جراد يأكلها.

وإذا نظرنا ملياً في تلك الكوارث التي تصيب المواسم الزراعية والغلال، نلاحظ ان الفاعلية على الصعيد التركيبي تنسب إلى عوامل تنتمي إلى عالمين متميزين: عالم الطبيعة وعالم الحيوان. وكفاءة هذه العوامل تتحدد بقدرتها على التدمير، وإحراق الضرر الذي نلمس مفعولاته من خلال مسار متضمن لمجموعة من المظاهر: الجفاف، والإحراق، والهبب، والأكل.

ومن الواضح أن الملفوظ المنبث سابقاً يقوم على ثلاثة برامج: /التأمل/ و/المعرفة/ و/العلم/. فالأول والثاني يشكلان في علاقتهما برنامجاً ملحقاً يسخر لإدراك الأسباب التي أدت إلى حدوث المعاجات [المعادل الموضوعي للحدث]. والحدث بوصفه موضوعاً للتأويل لا يمكن أن تترك تجلياته الدلالية إلا إذا وضعناه في صلب بنية زمنية يتحدد المابعد فيها بالمقابل:



إن التأمل والمعرفة بوضوحان الشروط الضرورية لامتلاك الموضوع الذي يتحدد عبر عملية التحري quête المتسمة بالطابع السياسي. والمرسل المحرك يسعى إلى إقناع القارئ بأن المصيبة التي نزلت على الفاعل الجماعي [أهل مصر] محصلة لسوء تسيير الحكام. وبالتالي، فإن فهم آليات تسيير السلطة مرهون سلفاً بتأسيس فاعل ممتلك لكفاءة تركز أساساً على التأمل والمعرفة. ويمكن أن نلاحظ في هذا المساق أن الخطاب ينزع منزعاً علمياً بما أنه يفضي إلى تحديد طبيعة العمليات التي ينتظم وفقها فهم الحادث بوصفه ظاهرة اجتماعية. يخضع هذا الخطاب لعمليات ثلاثة: أ) فهو يقدم الحادث كمشروع تفكير يرتن في وجوه إلى الثاني والتثبت في الفكر والمشاركة. إن التأمل بوصفه المرحلة التأسيسية للممارسة الفكرية يشمل لحظتين أساسيتين: بداية الحادث ونهايته يعني النظر في الأسباب التي أفضت إلى حدوث الحادث في السياق التطوري وعلى امتداد زمني خاضع لمبدأ السببية. بعبارة أخرى، إن الحادث محصلة لحلقات تمتد من بداية الحادث إلى نهايته. ويتم من خلال هذه العملية إعادة بناء العناصر الملاحظة عبر مشاهدة الأفعال التي أسهمت بشكل أو بآخر في إفراز وضع خطير يؤدي في جميع الحالات إلى الموت. انطلاقاً من المعطيات النصية، نلاحظ أن

المعرفة هي في الواقع قراءة ثانية خاضعة للمنطق المعكوس<sup>(1)</sup> *logique à rebours* تتم عبرها عملية البناء. تبدأ من التأمل في نهاية الحادث، والارتقاء إلى مستوى أرقى منه من الناحية المنطقية والتدرجية إلى أوله. فهو يحدد من جهة موضوع التفكير، ويحدد من ناحية ثانية التأمل. إذا استندنا إلى لسان العرب نلاحظ، أن المعرفة لا تدرك من المنظور السيميائي في القدرة على برمجة العمليات الضرورية لتحقيق الأداء، وإنما ينبغي أن ننظر إلى المعرفة هنا استناداً إلى المرجعية التراثية، التي تضبط حدودها الدلالية المتمثلة أساساً في إدراك جزئي، يفرض بالضرورة إلى الإحاطة بالكليات إحاطة تمثل أرقى ما يصل إليه العلم.

استناداً إلى هذا التحليل الأولي، يمكن أن نحدد خاصيتين لهذا الخطاب مناسبتين للحظتين من التنظيم السردية: تتمثل الخاصية الأولى، في السياق الذي يتم فيه امتلاك الموضوع عن طريق التأمل أولاً والمعرفة ثانياً [الكفاءة]. أما الخاصية الثانية، فإنها تتحدد عبر مسار يقود إلى الإدراك الكلي للحادث، الذي تقف وراءه أسباب لا بنى تأويلها عن الإطارين السياسي والاقتصادي. ويمكن لنا أن نحدد هذا التنظيم انطلاقاً من منظورين، المنظور الأول يتقدم بوصفه حذاً لبرنامج امتلاك المعرفة السياسية، ويهدف إلى التحري عن موضوع معارفي *objet cognitif* بوصفه موضوع جهة، يؤهله امتلاكه للتأويل السياسي والاقتصادي للوضع الاجتماعي المضطرب. وبالتالي، يسمى المرسل إلى نقل كفاءته إلى المرسل إليه: المتأمل. وحتى يحقق أداء التأويل، فهو ملزم بقراءة الوضع في ضوء معطياته الاقتصادية والسياسية المنصهرة في الموضوع المعارفي. إن امتلاك الموضوع المعارفي هنا، ونعني به الإحاطة العلمية بالأسباب التي تقف وراء المجاعات، مربوط بمقدرة القارئ على فهم الآليات التي تحكم تسيير الفعل السياسي *le faire politique* والفعل الاقتصادي. وحتى نفهم هذه الآليات ونضبط العلاقات الموجودة بين الفعلين، نعرض بالدرس والتحليل للمفوضات الآتية:

"السبب الأول، وهو أصل هذا الفساد، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة، كالوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلا بالمال الجزيل. عندها يحظى الجاهل والمفسد والظالم والباغي بما لم يكن يؤمته من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة، التي توصله بأحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريد من الأعمال" [المقريزي، ص 4].

## (2) بنية التبادل في النص والجهات المؤسسة للفعل:

يمكن أن نلاحظ، من منظور سردي، أن هذا النص يركز أساساً على بنية التبادل التي تعبر

(1) *Joseph Courtés, Analyse sémiotique du discours, Hachette, Paris, 1991, p. 86.*

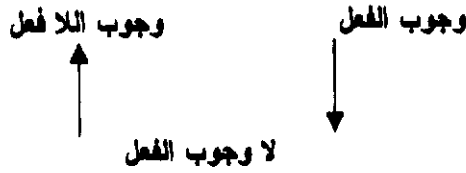
عن شكل من أشكال نقل مواضيع قيمة، فهو أداء مضاعف ناجم عن عقد<sup>(1)</sup>، تم بين عاملين. تضبط العامل الأول مجموعة من الصور: جاهل ومفسد وظالم وباغ.

إن البنية النصية في هذا المقام تتحدد عبر بنية التبادل التي تحتكم إلى هيتين مختلفتين. نبني هذا التآويل على بداية النص التي يقر المقريري فيها بوضوح بأن المناصب الإدارية والسياسية تشكل موضوع قيمة، وهي على هذا الأساس تشكل [هبة] سلعة نفيسة للتبادل يتحقق عبر برنامجين: نلمس البرنامج الأول من خلال عامل يتحدد بأدوار موضوعاتية: جاهل ومفسد وظالم وباغ.

يتحدد هذا العامل عبر رغبته في الاستفادة من موضوع قيمة ذي طبيعة خاصة مراكز النفوذ والسلطة. إن هذا العامل، انطلاقاً من الأدوار التي ينضوي تحتها يفتقر إلى الكفاءة في التسيير. وتخضع هذه الأدوار كما حددها المقريري لتدرج ينطلق من الجهل مروراً بالإفساد والظلم والبغي، لتفرض بذلك قيماً دلالية تتعارض مع العلم والإصلاح والعدالة. أما البرنامج الثاني، فيتحدد عبر السلطان وحواشيه [وأهل الدولة في مواضع أخرى من النص] في رغبة السلطان وحواشيه في جمع أكبر قدر من المال، على أن يكون صاحب المراكز بطبيعة الحال مالكاً أولاً وسخياً ثانياً، وبعد السخاء مقياساً أساسياً في الوصول إلى هذه المراكز. ولئن كان السلطان بحاجة دائمة إلى المال من أقرب الطرق وأيسرها، فإن خير وسيلة لتحقيق ذلك تلزيم المناصب الإدارية الكبرى لمن يقدر على الدفع بغض النظر عن الجدارة والأهلية. تأسيساً على هذا، فإن السلطان يحتل موقع المحرك، بالفعل الذي يمارسه على حاشيته. وذلك في سبيل تفعيلهم من أجل إبرام صفقات خاصة ببيع المراكز الحكومية التي تشكل موضع قيمة أساسي في النص. إن الطريقة التي تسخرها الحاشية لبيع هذا الموضوع ترتفع في وجودها، من المنظور الاقتصادي، إلى العرض والطلب. إنها تعمل على تقليص العرض حتى يتزايد الطلب، ويشد التنافس عليها ويرتفع السعر. ويعد الوصول إلى هذه الحاشية أمراً في غاية التعقيد، ويتطلب برنامجاً خاصاً ينضوي تحته عامل يسخر كل قواه في سبيل الاتصال بحواشي السلطان. في هذه اللحظة من السرد، يتحول العامل إلى مرسل محرك يقوم بتفعيل الحاشية لتحقيق بغيته. فهو يدفع لها المال، وفي مقابل حصوله على الأعمال الجليلة والولايات العظيمة يؤسس الحاشية فاعلاً منفذاً في برنامج الوساطة بينه وبين السلطان. ويمكن أن ندقق في هذه العلاقة إذا فحصنا عن قرب الحد المفهومي للرشوة: فهي تكمن في الوسائل المسخرة الكفيلة بتحريك شخص ما في اتجاه مضاد للواجب والوعي. إن السلطان من موقع قوته، ورغبة منه في تنمية ثروته، لا يعبئ الفعل السياسي للنظر في شؤون الرعية. إن مسألة التعبئة والتدبير غير واردة لأن فعل السلطان يفتقد إلى الطابع الإلزامي، وبالتالي فإن وجوب التدبير مسألة غير واردة على الإطلاق. ولئن كان الفاعل السياسي متحرراً من القيود [الوعي بواجب السلطان وحق الرعية في الوجود والحياة]. فإن الأجهزة المنحدرة من صلب النظام تكرر وضعاً يفرز قيماً تعمل على نفي

(1) A.J. Greimas, J. courtés, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, Paris, 1979, p.114.

وجوب الفعل [النظر في مصالح العباد] وثبوت وجوب الالفعل [سوء التدبير].



إذا كان التدبير يلقي مصدره في سياسة الأمر والنظر في عاقبته وحسن القيام به في تسيير شؤون الرعية، فإن وجوب اللاتدبير في شؤون الرعية يعمد رغبة السلطان في تسيير شؤون الدولة على حسب هواه. تأسيساً على هذا، فإن الافتقاد إلى الكفاءة السياسية، يؤدي في جميع الحالات إلى الفشل في تحقيق الأداء السياسي. هكذا، فإنه يتحول إلى فاعل سياسي متحرر من القيود القانونية ومفتقد إلى الجدارة التي تمكنه من تسيير أمور الدولة التي يفرضاها المقام السياسي. يجسد مشروعه رغبته في استرجاع ما وهبه للسلطان من جهة وتتمية ثروته من جهة أخرى. في هذا المساق ندرك السعد التداولي للفعل السياسي. إن الفاعل المنفذ لا يتحرك إلا بموجب العقد الذي يربطه بالحاشية. وتكون الأعمال مسخرة للحصول على موضوع قيمة يتحول في النهاية إلى موضوع جهة يكون مصدراً للقوة والنفوذ والثراء.

إن أصحاب الولايات العظيمة، رغبة منهم في استرجاع ما وهبه للسلطان من مال، يستغلون مراكزهم ويشرعون في تطبيق برنامج سياسي يهدف إلى فرض ضرائب جديدة ومصادرة أموال أهل الريف. ولئن كان السلطان لا يعارض رغبته في الاغتناء، فإن حاشيته تعمل على تكميم الأفواه، وإفشال كل معنى يتضمن احتجاجاً على الوضع. وعليه، فإن سوء التدبير يحرك العامل الجماعي /الناس/ إلى الهجرة من الريف، والتي تؤدي بدورها إلى تقلص المساحات المزروعة، وانخفاض المنتجات الزراعية، وارتفاع سعر الموجود منها. وتكون الضائقة الاقتصادية المؤدية إلى المجاعات محصلة لفعل سياسي/ اقتصادي صادر عن دوائر سياسية لا تملك من الكفاءة ما يؤهلها لتسيير شؤون الرعية.

إذا نظرنا إلى التقسيم الذي وضعه المقرئ (1)، نلاحظ أن التوزيع يخضع لطبيعة الممتلكات.

(1) -القسم الأول: أهل الدولة الذين تكثر أموالهم لزيادة خراج الأرض.

-القسم الثاني: مياسر التجار وأولو النعمة والترف.

-القسم الثالث: متوسطو الحال من التجار.

-القسم الرابع: أصحاب الفلاحة والحراث، ويشكلون فئتين:

أ- فئة العمال الزراعيين والفقراء ومن لا أرض له، أو يتصرف بأرض صغيرة، فقد هلك معظمهم من شدة السنين.

ب- فئة المتصرفين بالأراضي الواسعة، فقد اغتنوا، وفيهم من عظمت ثروته.

-القسم الخامس: الفقهاء وطلاب العلم وصغار الموظفين، فقد ساءت أحوالهم وعظم بؤسهم.

## العرب شبهه بن مالك

ويمكن أن نقترح توزيعاً آخر مبنياً أساساً على: الملك/ المعرفة/ السلطة. استناداً إلى هذه القاعدة، نحصل على الجدول الآتي:

السلطة	المعرفة	الملك	المتتاليات
+	-	+	أهل الدولة ومياسير التجار وأولو النعمة والترف والمتصرفون بالأراضي الواسعة
-	-	+	متوسطو الحال من التجار
-	+	-	الفقهاء وطلاب العلم وصغار الموظفين
-	-	-	أصحاب الصنائع وأرباب المهن والأجراء والعمالون والخدم وأهل الخصاصة والمسكنة

استناداً إلى الجدول المذكور أعلاه، وبناء على الجدول المضبوط سلفاً، يمكن أن نقترح جدولاً آخر ببنني، على الصعيد السيمي sémique، على الثنائية موت/حياة:

السميات	الملفوظات	الممثلون
الحياة	النعمة والترف	أهل الدولة ومياسير التجار وأولو النعمة والترف والمتصرفون بالأراضي الواسعة.
الحياة	فقد اغتسوا، وفهم من عظمت ثروته	متوسطو الحال من التجار
الحياة	سامت أحوالهم وعظم بؤسهم.	الفقهاء وطلاب العلم وصغار الموظفين
الموت	مات أكثرهم	أصحاب الصنائع وأرباب المهن والأجراء والعمالون والخدم.
الجوع والموت	فقد فني معظمهم جوعاً	أهل الخصاصة والمسكنة.

### (3) المربع السيميائي: محاولة الاقتراب من الدورة الدلالية للنص:

من هذه المنطلقات، نلاحظ أن أهل الدولة أسسوا نظاماً يحكم فيه الاقتصادي إلى السياسي، ويخضع له سلم اجتماعي يعكس التوزيع المجتمعي القائم على أساس الملك/ المعرفة/ السلطة. إن

-القسم السادس: هم أصحاب الصنائع وأرباب المهن. يدخل ضمن هذه الفئة الأجراء والعمالون والخدم... مات أكثرهم.

-القسم السابع: وهم أهل الخصاصة والمسكنة الذين لا يملكون شيئاً. فقد فني معظمهم جوعاً.

أهل الدولة لا يقتصرون فقط على إقصاء الفئة المثقفة من مجال اهتمامهم ومن مراكز النفوذ في النظام السياسي، بل يعمدون أيضاً إلى تجويعهم وقتلهم. وقد لا نبالغ إذا قلنا إنهم في نفس مستوى الفئة الفقيرة، وتلقى نفس مصيرها في الوقت الذي يقربون فيه الفئة المثقفة الجاهلة من مركز القرار. من هنا يكون التحالف بينهما مسخراً لتثبيت قطبعتهم مع الفئات المتضررة من الوضع، ونسف كل إمكانية تواصل معها. إن المقريري بوصفه رمزا من رموز الفئة المثقفة يتمثل جيداً وضعهم المتردي ويسعى إلى معارضة السلطة من موقع المحرك في سبيل تفعيلهم وإيقاظ وعيهم. ولتحقيق هذه البغية، فإنه يبني على أنقاض القناعات القدرية المستشرية في أوساط الناس منطقاً آخر يحمل مسؤولية ما حدث من مجاعات أهل الدولة الذين يعملون على نشر الاعتقاد القدري في أوساط الناس في سبيل دفعهم إلى الخضوع والاستسلام. إن المنطق الذي ينضوي تحته خطاب المقريري يعمل على تجريد الحاكم من أية مصداقية سياسية، وعلى نفس علة وجوده في سدة الحكم. وعليه، فإن خطاب المقريري يعكس صراعاً نلمس دورته الدلالية في المربع السيميائي<sup>(1)</sup> الآتي:



إن هذا الخطاب يعمل على تجلية مسارين، نلمس في المسار الأول أهل الدولة الذين يعززون قناعتهم بتكريس التناقضات الاجتماعية من خلال عملية نفي العلم لتثبيت الجهل. وندرك في المسار الثاني رغبة المقريري في تعبئة فئات المجتمع بدعوته إلى التأمل في المجاعات ومعرفة أسبابها التي تقود حتماً إلى إدراك نظام يستمد علة وجوده من سوء التسيير وإتلاف مصالح الناس. إن الاستراتيجية السيميائية للمقريري مسخرة لبناء الكفاءة العلمية للفئات المجتمعية والارتقاء بها، بهدف امتلاك العلم الذي يعد السبيل الوحيد للتخلص من شبح البؤس والجوع والموت.

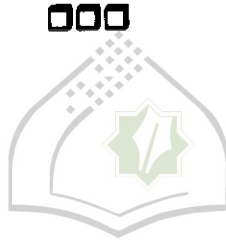
(1) لزيد. من التوضيح حول الخلفية النظرية للمربع السيميائي، انظر:

- آن إينو، مراهنات دراسة الدلالات اللغوية، ترجمة أوديت بنيت وتحليل أحمد، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، 1980.

-Groupe d'Entrevrnes, Analyse sémiotique des texts; P.U.L, 1984.

### ■ البيبلوغرافيا

- juridique, Introduction à une science du droit, P.U.F, Paris, 1990.*
- Joseph Courtés, *Analyse sémiotique du discours, Hachette, Paris, 1991, p. 86.*
  - A.J. Greimas, J. courtés, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, Paris, 1979, p. 114.*
  - Groupe d Entrevernes, *Analyse sémiotique des texts; P.U.L, 1984.*
- 1- إهانة الأمة بكشف الغمة، أو تاريخ المجاعات في مصر، تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، دار ابن الوليد ودلر الجماهير الشمبية، دمشق، 1956.
- 2- مراملات دراسة السدلالات اللغوية، أن اينو، ترجمة أوديت بتيت وخلييل أحمد، دار السؤال للطباعة والنشر، دمشق، 1980.
- Paul Dubouchet, *Sémiotique*



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم راسدي

١٩١

## المعرب والدخيل في المعجم المدرسي

جورج عيسى

بالمعجم المدرسي: "المعجم المدرسي" معجم لغوي من تأليف السيد محمد خير التعريف أبو حرب (1) عملت على إعداده وإصداره وزارة التربية بالجمهورية العربية السورية، وأشرفت على إخراجه وطباعته المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية، وأتمت إخراجه في طبعته الأولى عام 1406هـ / 1985- في مجلد واحد من القطع الكبير - دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر بدمشق، وكان مجموع النسخ 85 ألف نسخة (2).

والهدف من تأليف هذا المعجم - كما يصرّح به واضعه - هو الحفاظ على العربية الفصيحة، تلبية لحاجة الطالب إلى معجم لغوي يعينه على فهم معاني الكلمات التي تعرض له، ويساعده على ضبطها، ويجنبه الزلل في استعمالها (3).

ولمّا كان يمثل إحدى المحاولات الجادة في حركة التأليف المعجمي، فقد تطلّع المشرفون على إصداره إلى أن يأخذ موقعه بين المعجمات العربية الحديثة، وأن نعم فائدته أبناء العربية كافة، أمّين "أن يجد فيه أبناء الطلبة، وزملاؤنا المربون، وأبناء شعبنا العربي خير زاد في الحفاظ على التراث وبناء الشخصية العربية، وجلاء التاريخ الحضاري" (4).

يتضح من ذلك أن القصد من إصدار المعجم لم يكن تعميم الفائدة على المستوى المحلي وحسب، بل على المستوى القومي أيضاً. وفيما يتعلق بالقطر العربي السوري ما لبث السيد وزير التربية - آنذاك - (محمد نجيب السيد أحمد) أن أصدر تعميماً يقضي بإهداء "نسخة واحدة من المعجم" إلى كل من المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية، ودور المعلمين والمعلمات، ومعاهد إعداد المدرسين، والمعاهد المتوسطة الصناعية والتجارية، ومعاهد التربية الرياضية" (5).

استند صاحب المعجم في تأليفه إلى عدد كبير من المصادر والمراجع (المعجمات اللغوية والمتخصصة، وكتب اللغة، وما أصدرته وأفرته مجامع اللغة العربية، والمكتب الدائم لتتسيق التعريب في الوطن العربي، من تعابير واصطلاحات، إلى جانب ما استحدثته قرائح اللغويين



المعاصرين من ألفاظ، وما أبانت عنه من أغلاط، عدا ما أخرجته المطابع من موسوعات مختلفة).  
وبيّن في مقدمته المنهج الذي اتبعه في ترتيب المواد، وذلك وفق الحرف الأول للكلمة، فالثاني  
فالثالث حسب تسلسل الحروف الألفبائية، مع بيان تقديم المجرد على المزيد، واللازم على المتعدي،  
والمبني للمعلوم على المبني للمجهول، والتمام على الناقص (في الغالب).  
وراعى المعجم في ذلك ترتيب الثلاثي المجرد، وفق أبوابه الستة السماعية، كما بيّن خطته في  
ترتيب الثلاثي والرباعي المزيد، وما يتعلق بالأسماء المعربة، والأحرف والأسماء المبنية، وما كان  
قياساً وما يخصّ الجموع والمصادر.

وقد بلغت عدّة المعجم من المواد "4663" مادة، جاءت مزيّدة بالشواهد التي احتجّ بها، والتي  
تدعو إليها الضرورة كما يقول. وتتألف هذه الشواهد من عدد كبير من الآيات القرآنية "990" آية،  
والآيات الشعرية نحو "165" بيتاً، وبعض أنصاف الآيات، والأحاديث الشريفة حوالي "58" حديثاً،  
إلى جانب عبارات نثرية منها بعض الحكم والأمثال.

هذا ويحتوي المعجم على بعض المصطلحات العلمية والفنية الشائعة، وطائفة من الفوائد  
النحوية، وبعض أسماء المدن والأقطار والأماكن والعناصر (الكيميائية) والمؤلفات من كتب التراث  
والمطولات والقصائد المشهورة، عدا أسماء الأعلام.

وبعد، فإن المؤلف - وهو برجو أن يحقق المعجم غايته - يختم مقدمته بقوله: "وأدعو الناظرين  
فيه إلى إيداء رأيهم فيه، وأمل أن ينمو هذا العمل على أيدي الأساتذة مواكباً مسيرة أمتنا العربية نحو  
العلاء والرفعة" (6).

ومن هنا كان عملنا تلبية لما دعا إليه، ومساهمة متواضعة نضعها بين يديه. بل ضرورة ملحة  
يستدعيها توافر (المعجم المدرسي) وتوزيعه داخل القطر وخارجه، فقمنا بدراسة نقدية وافية حوله،  
لم نطبعها في كتاب بعد (7).

الكلمات المعربة والدخيلة في المعجم: عرّف المصنّف في رموزه المعرب والدخيل بقوله  
"الدخيل (د) هو لفظ أجنبي دخل العربية دون تغيير، والمعرب (مع) هو لفظ أجنبي غير العرب  
ليكون على منهاج كلامهم" (8) وقد ضمنّ معجمه عدداً لا بأس به من الكلمات التي أصولها غير  
عربية، وهو أمر طبيعي كما في معجمات اللغة، غير أنه أشار في بعض منها إلى أصوله الأعجمية،  
وأهمّل ذكر ذلك في بعضها الآخر، وهو عيب وتقصير يخلّان بمنهجية البحث.

أما الكلمات التي ذكر أنها من أصل أعجمي فبلغت عنده (454) كلمة، أرجع منها (134) إلى  
لغاتها الأصلية، وأما تبقى وعدده (320) كلمة، فقد اكتفى فيه بالرمز (مع) إلى ما هو معرب وعدده  
(207)، وبالرمز (د) إلى ما هو دخيل وعدده (106)، وست كلمات لم يبت فيها. (منها ثلاث كلمات  
قال إنها ليست بعربية، وثلاث أخرى قال إن أصولها أعجمية). وكل ذلك - في الكلمات التي لم يعمل  
على تأصيلها - يؤكّد العيب الذي ذكرناه، ويبين جهله أصول الكلمات، بالإضافة إلى جهله تمييز

المعرب من الدخيل، وهو ما سنبيته.

وهو لو اكتفى في جميع الكلمات الأعجمية الأصل برزها إلى لغاتها الأصلية دون أن يميز بين ما هو معرب منها وما هو دخيل لكان أفضل، ولتفادي الوقوع في أخطاء ما كنا لنحسابه عليها لو فعل ذلك.

### أ- كلمات عدداً معربة وهي دخيلة:

- (الأزوت) ص 28 وهي دخيلة من الفرنسية Azote.
- (الإيوان والإوان) وهو قسم مكشوف من المنزل يشرف على صحن الدار.. ص 78 وهي من كلمة إيوان الفارسية التي يمكن فتح همزتها وكسرها (9).
- (البخت) ص 88 فارسي محض كما يقول السيد أدب شير (10) ويقول الدكتور مسعود بوبور "البخت هي نفسها بحروفها في العربية كما كانت في الفارسية" (11).
- (البرصة والبورصة): مكان يجتمع فيه التجار للمضاربة بأسعار التجارة والنقد.. ص 101 (معرب Bourse). أقول: هذا هو اللفظ المقابل لها في الانكليزية والفرنسية، وبذلك تكون معربة حقاً، غير أن كلمة بورصة دخيلة جاءتنا من الإيطالية Borsa (12).
- (البهلوان) وهو البارح في نوع من الألعاب، كالمنشي على الحبل ص 135. وكلمة بهلوان فارسية الأصل، لكنها دخيلة من التركية بمعنى البطل الرياضي، وهي عندنا لمن يقوم بحركات الخفة وأعمال الشمبذة (13).
- (البند أي العلم الكبير ص 131 وهي من الفارسية (بند) ومنه التركي والكردي (بند) (14).
- (البيروق): الراية أو العلم وردت كلمة (البيروق) في ص 102 على أنها دخيلة، ثم بعد ذلك في ص 141 معربة. ويقول السيد أدب شير إن البيروق لفظ فارسي محض (15).
- (البيروم) ص 141 وهي من الفارسية (بيروم) وتعني العتلة (16).
- (التخت) ص 148 وهي من (تخت) الفارسية التي تعني السرير، وأصل معناه لوح من الخشب (17).
- (الألبوم) ص 206 وهو (مجلد يجمع بين دفتيه صوراً وتوقيعات تذكارية). من الكلمة الفارسية Album.
- (البلاس) ص 127 وهي دخيلة من بلاس الفارسية وتعني بساط.
- (الدراما) ص 352. دخيلة من الانكليزية drama وهي يونانية الأصل بالرسم نفسه.
- (الدشت) ص 354 بمعنى الصحراء، وهي من (دشت) الفارسية بالمعنى نفسه (18).
- (السرادق) ص 493 ما يمدّ فوق صحن الدار.. والخيمة الواسعة. وهي من (سرادق) الفارسية (19).

- (السوسن) ص 531 من سوسن الفارسية(20).
- (الشاه: أي الملك) ص 576 من الفارسية (شاه) لفظاً ومعنى.
- (الشاهين) ص 576 من الفارسية شاهين، وقد انتقلت إلى السريانية باللفظ نفسه(21).
- (الغرام): الوحدة القياسية للوزن.. ص 755 وهي من الفرنسية gramme وفي الانكليزية gram.
- (الكشكول) ص 910. من كشكول الفارسية المركبة من كَش أي جرّ ومن كول أي كتف(22).
- (الخان) بمعنى (الفندق وأيضاً لقب السلطان عند الأتراك) ص 335 وهي فارسية الأصل باللفظ نفسه.
- (الكوس) ص 924 من الفارسية كوس بمعنى الخشبة المثانة(23).
- (المازوت) ص 968 وهي دخيلة من الفرنسية mazout.
- (الهيدروجين) ص 1101 في الانكليزية hydrogen وفي الفرنسية hydrogene.
- (هرمز) ص 1106 من الفارسية هرمز.

### ب- كلمات عدّها دخيلة، وهي معربة:

- (الأسيون) ص 55. بشأن أصلها يقول د. محمد التونجي: "تذكر معاجمنا العربية أنها فارسية الأصل في حين تؤكد المعاجم الفارسية على يونانيتها"(24) وهذا ما ورد عند أدبي شير؛ إذ يقول إنها معربة من (أبيون) اليونانية التي تعني العصاره والمشتقة من كلمة العصير(25).
- (الامبريالية) ص 61 معربة من الانكليزية والفرنسية imperialism، والأصل الأعجمي القديم الذي بنيت منه الكلمة الغربية هو الكلمة اللاتينية التي ترجع إلى المصور المتأخرة impereal أو هو من imperium وهذه الأخيرة تعني empire وهي التي عربوها (الامبراطورية)(26).
- (الأنبة والعنبة) ص 67 و(المنجة) ص 1005 (الأنبج) ص 1006، يقول الأمير مصطفى الشهابي: "جميع هذه الألفاظ من الهندية، والأنبج أصلها هي معربة قديماً"(27).
- (البذرة) ص 91 من الفرنسية poudre وفي الانكليزية powder.
- (البرتقال) ص 96 وهي مقابل orange الفرنسية و oranger شجرة البرتقال. ويقول الأمير مصطفى الشهابي إنها معربة قديماً من السنسكريتية(28).
- (البرشام) ص 101 قيدها المصنّف بالميم، وأشار إلى أنها دخيلة من السريانية كما ورد في (المعجم الوسيط) وهذا خطأ لأنها معربة من برشان، فلو أثبتنا بالنون كما فعل المنجد لقلنا إنها دخيلة؛ فالكلمة جاءت من السريانية برشان ومفردها برشانة.(29) وقد راعى (المعجم الطبي الموحد) الدقة في تأصيل هذه اللفظة فذكرها [برشانة].

- (البارود) ص 81 وهي من (باروت) الفارسية كما وردت في (المعجم الذهبي) لمحمد التونجي.
- (البرطمان) ص 101 يقول إنها دخيلة من أصل فارسي، وهي عندهم (مَرْتَبَان). أقول كيف يلفظونها بالفارسية مرتبان وتكون دخيلة!
- (البرميل) ص 104 ويقول الأمير مصطفى الشهابي: "برميل كلمة شائعة مولدة حديثاً. أطلقها تعريب baril الفرنسية وهو الصغير من الأوعية" (30).
- (الترزي) ص 150 وهي تعريب لكلمة (ترزي) الفارسية بمعنى الخياط (31).
- (الترمس) ص 152 وهي تعريب لكلمة thermos الانكليزية، وهذه تلفظ بالناء لا بالتاء، فلا نعدها دخيلة.
- (الجغرافية) ص 198 وهي معربة من الفرنسية geographie أو الانكليزية geography والكلمة يونانية الأصل.
- (الجمرك) ص 205 من التركية وأصلها كَمْرِك.
- (الزلابية) ص 460 من زلوبيا الفارسية. (32)
- (تحت م ثني) يقول في ص 173: (والاثنا عشرية: ترجمة لكلمة دزينة الدخيلة). غير أن هذه الكلمة (دزينة) هي بالأصل من كلمة (دست) الفارسية كما يقول د. محمد التونجي، وقد أضفنا إليها الهاء علامة التشبيه، فأصبحنا نقول (دسته) ونقول أيضاً (دزينة) بمعنى المجموعة أو الحزمة؛ ذلك لأن الكلمة بعد أن انتقلت إلى أوربا لفظها الأوروبيون dozen فعدت إلينا بلفظ دزينة (33) ونحن الآن نستخدمها للمجموعة التي تحتوي على اثني عشر من أي شيء.
- في ص 500 يذكر (السعانيين والمشهور السعانيين) ويشير إلى أن الكلمة معربة ثم يورد في ص 560 (السعانيين والسعانيين) على أنها دخيلة، والصحيح أنها معربة من السريانية بلفظ ouchaanine (34).
- (الشبين والإشبين) ص 543 وهي معربة من السريانية بلفظ shaweshbino. (35)
- (الشفرة) ص 561 وهي من الانكليزية sipher أو sypher (سايفر) وقد أقرت كلمة الشفرة لجنة الألفاظ والأساليب في مجمع اللغة العربية بالقاهرة في دورته الخمسين سنة 1984 على أنها معربة من sypher وأنه يجوز فيها الكسر والفتح. (36)
- (الشاكوش) ص 564 وهي معربة من (جاكوج) الفارسية. (37)
- (الصابون) ص 582. يقول السيد أدي شير في تأصيل هذه الكلمة: هو صابون بالفارسية والتركية والكردية واليونانية والرومانية والجرمانية والانكليزية والاطليانية والفرنسية والأرامية والسريانية، فلا بد أن لغة من هذه اللغات أعارت أخواتها هذه اللفظة، فذهب قوم إلى أنها فارسية، وقيل إن أصلها لاتيني، وقيل إنه منسوب إلى مدينة سافون Savone التي صنع فيها الصابون لأول مرة، ويحتمل أن يكون سرياني الأصل. (38) أقول: ونرى أنه من الأصل اللاتيني

- <sup>1</sup> sebum انتقلت اللفظة إلى اللغات الأوربية، ففي الفرنسية savon وفي الانكليزية soap.
- (الطباشير) ص 636 معربة من تباشير الفارسية(39)، وقد جاءتنا عن طريق التركية.
  - (الطربوش) ص 641 من الفارسية (سربوش) المركبة من (سر) أي رأس ومن (بوش) أي غطاء.(40)
  - (الطوربيد) ص 641 وهي من الانكليزية Torpedo.
  - (الطقس) بمعنى (النظام والترتيب) ص 650 من السريانية (طقسو) teqso والكلمة يونانية الأصل.(41)
  - (الطماطم) ص 655 وهي من tomate واللفظة كما يقول الأمير مصطفى الشهابي من لغة الأرتيك القديمة في المكسيك.(42)
  - (الطاولة أي المائدة) ص 662 من الإيطالية tavola، وهي بالأصل يونانية tablo.(43)
  - (الفرملة) ص 798 وهي من Frein الفرنسية بمعنى كبح أو مكبح.
  - (القوطية) ص 823 وهي المنزر، فارسية، ونطقها فوته(44)، وفي (المنجد) قيل إن اللفظة سنديية وقيل إنها تركية. أقول ولأنها جاءتنا عن طريق الأتراك قيل إنها تركية.
  - (القاوق) ص 882 وهي معربة من (كاواك) الفارسية.(45)
  - (القيثار والقيثارة) ص 886 من الفارسية ويقول د. محمد التونجي: إن أصلها (سه تار): (سه) بمعنى ثلاثة و(تار).بمعنى الوتر، والهاء في النهاية للنسبة والتشبيه أي الآلة ذات الأوتار الثلاثة، والسين في أول الكلمة لفظها الغرب بالفين كيتارو وقلنا نحن قيثارة.(46)
  - (الكرز) ص 901 يقول الأمير مصطفى الشهابي: إن القراسيا cerasus تدل في كتب النبات القديمة على هذا الشجر كما تدل عليه كلمة الكرز أيضاً، ولكنها أحدث تعريباً، وكلا الكلمتين من اليونانية.(47) ويقول طه باقر إن معظم المعجمات تجعل الكرز من الدخيل والأعجمي، فيذكر (المنجد) مثلاً أنه يوناني الأصل ولكن الواقع أن الكرز لفظ عراقي قديم، فقد جاء ذكره في المصادر السامرية بلفظ مضاه للعربية وهو (كرشو) و(كرسو)، وأن اسمه في اليونانية واللاتينية cerasus ومنه الانكليزية cherry مأخوذة من البابلية على وجه التأكيد.(48)
  - (الكامخ) ص 918 وهو تعريب (كامه) الفارسية، وقد جاء في المعاجم القديمة مثل (لسان العرب) لابن منظور و(المصباح المنير) للفيومي والمغرب للمطرزي بأنه معرب، كما ذكره الخفاجي في (شفاء الغليل) بأنه معرب (كامه).(49)

الكلام المقبول هنا مختصر ويحسن الرجوع إلى أدبي شير نفسه في كتابه "الألفاظ الفارسية المعربة" ص 106 للتفريق بين اللغات المذكورة. ثم إن فيه: "الرومية" بدل "الرومانية". ونضيف إلى ذلك هنا قول العنسي في كتابه " تفسير الألفاظ الدخيلة" ص 43 وهو " صابون: لاتيني sapo- onis ذكره بلينوس...". - مهبة التحرير.

- (الماهية: بمعنى المرتب الشهري) ص 1013 فارسية الأصل ويلفظونها (ماهياه) وهي مركبة من (ماه) بمعنى شهر ومن (اية) للنسبة والتشبيه، ويصبح المعنى شهرية. (50)
- (الفرجسية) ص 1036 هي من اليونانية نسبة إلى نرسيس، أو نرسيسوس Narcissus في الأسطورة الإغريقية، فهل الكلمة دخلت العربية دون تغيير حتى عذاها المصنف دخيلة؟

### ج - تعقيب على بعض الكلمات المعربة والدخيلة:

- (أمين: اسم فعل أمر بمعنى اللهم استجب) ص 28 وفي الهامش يقول: (في كتاب شفاء الغليل قيل إنه ليس بعربي). أقول: ما رآه الخفاجي من أن كلمة أمين ليست بعربية صحيح لأنه ليس في كلام العرب على وزن فاعيل، أما نطقها، وما تحمله من معنى فتضاربت فيه الآراء، كما اختلف في أصلها (51) ويرى توفيق قربان، في اجتهاد له حول ذلك، أن (آمون) اسم إله الخصب عند المصريين، ثم ما لبث أن تحول إلى (أمين)؛ لأن منزلة صاحبه ارتفعت من إله الخصب إلى المعبود الوطني العام (أمون رع ستن نثرو) أي أمين إله الشمس ملك الآلهة وانتهى إلى الخلاصة التالية: أمين اسم علم قبلي أي مصري قديم: اسم إله. (52)
- (الأترج) ص 32 يقول إنها سنسكريتية. أقول وعذاها د. ألتونجي فارسية، لكن أفرام الأول برصوم يرجعها إلى السريانية بلفظ etrougo وأن أصلها الآرامي أتروغ كما ورد في (المزهر) للسيوطي. (53)
- (الأرجوان) ص 42 يقول إنها معربة من الفارسية. أقول عذاها الكثيرون من أصحاب المعجمات على أنها فارسية، ويرى د. ألتونجي أن أصلها السنسكريتي Ragavan مركب من Arga بمعنى الأحمر ومن van أداة النسبة.. واللفظة موجودة كذلك في الآرامية والعبرية (54) غير أن د. طه باقر يقول إن ورودها في النصوص المسمارية يشير بلا ريب إلى أنها من البابلية (أركمانو) argamanu مأخوذة من إحدى اللهجات العربية القديمة في بلاد الشام ولا سيما اللغة الكنعانية (أرج م ن) في النصوص المكتشفة في المدينة الكنعانية الشهيرة (أوغاريت) (55). فتكون الكلمة قد انتقلت إلينا عن طريق الآرامية.
- (الإسفين) ص 49. يقول المصنف إنها معربة من اليوناني، كذلك ترددها المعجمات العربية إلى هذا الأصل، لكن الكلمة وردت في النصوص المسمارية بصيغة (سبتنو) suppinu بالمعنى نفسه، ولذلك فإن التأصيل الصحيح لهذه الكلمة أن اليونانية (سفين) والآرامية (أسفينا) هما من البابلية. (56)
- (الإنجيل) ص 68. يقول إن الكلمة يونانية ومعناها البشارة، والحقيقة في تأصيلها أنها تعود إلى الحبشية، كما بين عبد الله رعد في أوائل العشرينيات فهي (وتكل) في لغتهم الأصلية ومعناها البشارة، وفيها اشتقاقات كثيرة. نقل هذه الكلمة الرسل الأقباش إلى أفريقية وبلاد العرب، وهم أول من استقاروا ببشارة القديس مرقس الانجيلي، فنقلت الأمم المنتصرة هذه الكلمة إلى لغاتها،



- الأولى (الجوسق) تعريباً لكوشك الفارسية وهي الحصن والقصر، والثانية (الكشك)، وهو ما يفصل د. السامرائي في تأصيله فيقول: "والذي في عصرنا وهو الكشك فشيء آخر، هو الحانوت الصغير (الدكان) المقام على أرفصة الشوارع لبيع المشروبات والسجائر ونحو ذلك، وهو من الكلمة الفرنسية المأخوذة عن التركية kiosque. وهذا يعني أن التركية أخذتها عن الفارسية، ولم يفتن العرب المعاصرون أن العرب كانوا قد عربوها منذ قرون فقالوا جوسق". (62)
- (الديباج) ص 341 و(الدينار) 366 وفي هامش كل منهما يقول: (قال أبو منصور الأزهري: دينار وقيراط وديباج أصولها أعجمية غير أن العرب تكلمت بها قديماً فصارت عربية). والحقبة أن الديباج تعريب (ديباه) الفارسية، وزيادة الجيم في آخر الألفاظ الفارسية شائعة عند العرب مثل (فالوذه) فالوذج، و(سكبا) سكباج. أما الدينار فمعربة عن اللاتينية Denarius وهذه مأخوذة من كلمة Deni بمعنى عشرة. (63)
  - (الدرهم) ص 352. يقول إنها معربة من الفارسية. وهذا صحيح، فقد أخذت من (درم) بعد أن أضاف العرب إليها (هاء) قبل الميم للتخفيف، غير أن أصل الكلمة من Drachma اليونانية. (64) أما قوله في تعريف الدرهم بأنه الفضة المطبوعة فهو غلط، لأنه ليس عملة ورقية والصواب أن يقول عملة مضروبة من فضة.
  - (السكرية): القرية العظيمة ص 353 وفي الهامش يقول: (إنها ليست بعربية خالصة) أقول: هي ليست عربية، حتى يقال إنها ليست بعربية خالصة. الكلمة دخيلة من الفارسية (سكرية). (65)
  - (الدكان: الحانوت والمستجر) ص 360. يقول المصنف إنها معربة عن الفارسية، والكثيرون يقولون ذلك. في حين يرجع السيد أدي شير أنها يونانية. لكن طه باقر يرى أن أصلها من الكلمة السومرية (ذكان) Dugan ومنها الكلمة الأكديّة (تُكانو) Tukkanu، والتي تطلق بالدرجة الأولى على الكيس، ولا سيما كيس النقود، وأنها نقلت عن طريق الاستعمال المجازي إلى موضع البيع والتعامل بالنقود". (66)
  - (المرهم): طلاء لين يطلى به الجرح وغيره (ج) مراهم ص 437 وفي الهامش - نقلًا عن (مثنى اللفظة) لأحمد رضا (المرهم مشتق من الرهمة أو معرب). ثم ذكره في مادة قائمة بذاتها في ص 985. أقول: إذا كانت الكلمة مشتقة من الرهمة فيجب أن تبقى في المادة الأولى، وإذا كانت معربة فحقها أن تذكر في باب الميم، غير أن حكم صاحب المعجم يظل معلقاً، فيذكرها في الموضوعين، وهو لو اعتمد رأياً ودعمه بالحجة لما فعل ذلك، لكنه أثر النقل الهين دون تمحيص وتدقيق. وأرى أن الكلمة مشتقة من الجذر (رهم) كما في (أساس البلاغة) للزمخشري وقد جاءت من الرهمة وهي المطرة اللينة الصغيرة القطر.
  - (الصك): الكتاب يكتب في المعاملات، والوثيقة بمال أو نحوه، والنموذج المطبوع على شكل معين، يستعمله المسودع في أحد المصارف للأمر بصرف المبلغ المحرر به من النقد، وفي الهامش هو "الشيك" وهو (معرب) ص 601 و(الصك) أي (الحوالة) في ص 286 (ما يُحوّل به



المال من جهة إلى أخرى)، وجاء في (المنجد) أيضاً (الشك: الحوالة المالية، وهي انكليزية)، وقد وردت check و cheque في (المورد) مقابل (شيك مصرفي) وكذلك في (معجم المصطلحات) لأحمد شفيق الخطيب: (صك: شك).

هذا في المعاجم الحديثة، أما في المعجم القديم فالكلمة معربة أيضاً ولكن من الفارسية؛ فقد جاء في (لسان العرب) لابن منظور: الصك: الكتاب، فارسي معرب، أصله (جك) نقلاً عن أبي منصور الثعالبي، وكانت الأرزاق تسمى صكاً لأنها كانت تخرج مكتوبة، وذلك أن الأمراء كانوا يكتبون للناس بأرزاقهم وأعطياتهم كتباً فيبيعون ما فيها قبل أن يقبضوها معجلاً، ويعطون المشتري الصك ليمضي ويقبضه. وبمقب د. علي فهمي خشيم على ذلك فيقول: "الغريب أن يقرّر الثعالبي وينقل عنه ابن منظور أن (صك) معربة عن الفارسية (جك)، وهما يعلمان أن الأصل الأول للكلمة مادة (صكك) العربية- ولا جدال في عروبيتها- بمعنى (ضرب)، ومنها (صك النقود) أي صوغها وطرقها حتى تتشكل بالشكل المطلوب، ومن الواضح أن الفرس أخذوا عن العربية كلمة (صك) وحرفوها إلى (جك) فظنها الثعالبي- وهو فارسي- فارسية عربت، وهو قول غير صحيح. إنها من تلك الألفاظ العربية الكثيرة التي نقلتها الأمم الأخرى، ثم عادت بعد زمن محرقة مشوهة فحسبت معربة وهي العربية أصلاً." (67)

• (اللوبيا واللوبياء)، وهو غير عربي من 961. أقول: جعلها بعضهم دخيلة من الفارسية، ويرى آخرون أنها يونانية، ويرجعها بعضهم إلى الآرامية. لكن التأصيل الصحيح لها- كما يقول د. طه باقر- أنها من الكلمات العراقية القديمة حسب ما وردت في النصوص المسامرية، ويُرجح أن هذه التسمية السومرية هي أصل الكلمة البابلية (لُبُو) Lubbu أي اللوبيا. (68)

• (طوبى) من 658. ويعرفها بقوله: (الحسنى والخير وكل مستطاب في الجنة) دون أن يذكر أنها معربة. وفي من 664 يرجع طوبى إلى طوب. وهنا يشير إلى أنها معربة دون أن يقول من أي لغة، ويعرفها بالإضافة إلى التعريف السابق بأنها (الغبطة والسعادة واسم علم للجنة أو لشجرة فيها) وهذا ما ورد في المعاجم القديمة، التي أعادت الكلمة إلى أصل هندي. ففي (القاموس المحيط) طوبى اسم للجنة بالهندية، كذلك في (تاج العروس) الذي جاء فيه أنها معربة عن (توبى). وعن سعيد بن جبیر أن طوبى اسم الجنة بالحشية، غير أن أفرام الأول برصوم أعادها إلى أصلها السرياني Toubo، ومدلولها الغبطة والسعادة والحسنى، فلا هي شجرة في الجنة، ولا الجنة بالهندية والحشية. وقال: "وأنى لهم أن يعرفوا اسم شجرة في الجنة، وأين ورد هذا، وما سنده؟" (69)

الهوامش:

- (8)- (المعجم المدرسي) ص 26.
- (9)- محمد التونجي (اللغة الفارسية في عامية حلب) مجلة (الثقافة الإسلامية) ع 6/ 1986 ص 61.
- (10)- السيد أدي شير (معجم الألفاظ الفارسية المعربة) مكتبة لبنان 1990، ص 17.
- (11)- مسعود بربسو (أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج) منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1982، ص 149.
- (12)- الدكتورة حكمت كشلي (المعجم العربي في لبنان) بيروت، دار ابن خلدون، 1982، ص 321.
- (13)- انظر السيد أدي شير (معجم الألفاظ الفارسية المعربة) م.س. ص 29.
- (14)- انظر لبيب بيضون (الكلمات الفارسية في اللغة العربية) 1985، ص 22. والسيد أدي شير (م.س) ص 27.
- (15)- السيد أدي شير (م.س) ص 32.
- (16)- (م.س) ص 20.
- (17)- (م.س) ص 34. ود. محمد التونجي (اللغة الفارسية في عامية حلب) (م.س) ص 64.
- (18)- السيد أدي شير (م.س) ص 64.
- (19)- انظر لبيب بيضون (م.س) ص 36. وقسطنطين تيودوري (اللغة للعربية، تأثيرها بلغات الأمم وتأثيرها في هذه اللغات) مجلة (العربي) ع 240 ت 2 1978 ص 125.
- (20)- لبيب بيضون (م.س) ص 37. ومحمد التونجي (الألفاظ الفارسية في معجم اللغات للعربي) مجلة (الثقافة الإسلامية) ع 14/ 1987، ص 271.

- (1)- الأستاذ محمد خير أبو حرب عمل في التربية والتعليم مدرساً لمواد اللغة العربية في مدينة دمشق وحافظتها. ألف بالاشتراك مع آخرين كتاب (قراعتي) للرايع الابتدائي، و(القراءة والنصوص الأدبية) لكل من الثاني والثالث الإعدادي، و(القواعد) لكل من الأول والثاني الإعدادي. وشارك مع آخرين بتعديل (مبادئ النحو والإملاء) للسانس الابتدائي. وقام قبل إجازته على المعاش بتأليف (المعجم المدرسي) بتكليف من وزارة التربية.
- (2)- (الكتاب المدرسي) نشرة إحصائية ربع سنوية تصدر عن المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية بدمشق، العدد 14 (نيسان- حزيران) 1986.
- (3)- (المعجم المدرسي) مقدمة المؤلف ص 17.
- (4)- (المعجم المدرسي) من كلمة السيد وزير التربية، ص 15.
- (5)- من تعميم السيد وزير التربية، رقم 431/911 (2/12) تاريخ 5/3/1986.
- (6)- (المعجم المدرسي) من مقدمة المؤلف، ص 19.
- (7)- نشرت بمحض الفصول من هذه الدراسة وهي (الأسلوب والتعبير في المعجم المدرسي) في (البعث الأسبوعي) تاريخ 25 شباط و 4 آذار 1991 و(الشواهد الشعرية والنثرية في المعجم المدرسي) في مجلة (نهج الإسلام) ع 45/ أيلول 1991 و(ملاحظات على الشواهد القرآنية) في المجلة نفسها ع 50/ 1 1992 و(نظرة في مصطلحات المعجم المدرسي) في (مجلة مجمع اللغة العربية الأردني) ع 52/ 1997 و(في رسم الكلمات وضبطها) في (المجلة نفسها) ع 53/ 1997.

\* وأسهم معه في ذلك آخرون ذكرت أعمالهم في آخر " المعجم المدرسي " - هيئة التحرير.

- (40)- السيد أدي شير (م.س) ص 111.
- (41)- الفرام الأول برصوم (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) (م.س) ص 109 و(للؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية) بغداد، مطبعة الشعب، ط3، 1976، ص 500.
- (42)- الأمير مصطفى الشهابي (م.س) ص 616.
- (43)- د. عبد الصبور شاهين (دراسات لغوية) مصر، القاهرة، مكتبة الشباب، 1988، ص 209.
- وانظر د. علي فهمي خشيم (رحلة الكلمات الثانية) الجماهيرية العربية للبيبة، للدار الجماهيرية للنشر والتوزيع لإعلان، ط2 (مصراته) 1997، ص 105.
- (44)- لبيب بيضون (م.س) ص 48.
- (45)- السيد أدي شير (م.س) ص 131.
- (46)- د. محمد أنتوني (الألفاظ الفارسية في عامية حلب) (م.س) ص 52.
- (47)- الأمير مصطفى الشهابي (م.س) ص 142.
- (48)- د. طه باقر (من تراثنا اللغوي القديم، ما يسمى في العربية بالدخيل) بيروت، مكتبة لبنان، 2001 94.
- (49)- د. السيد يعقوب بكر (م.س) ص 135.
- (50)- د. محمد أنتوني (الألفاظ الفارسية في عامية حلب) (م.س) ص 62.
- (51)- انظر د. مسعود بوبو (م.س) ص 210-213.
- (52)- (اللسان والقشور) سانيلو- البرازيل، مطبعة صفدي التجارية، 1979، ج4، ص 699.
- (53)- (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) (م.س) ص 12.
- (54)- (الألفاظ الفارسية في معجم النبات العربي) (م.س) ص 259.
- (55)- (من تراثنا اللغوي القديم، ما يسمى في العربية بالدخيل) (م.س) ص 8.

- (21)- د. السيد يعقوب بكر (دراسات مقارنة في المعجم العربي) بيروت، جامعة بيروت العربية، 1970، ص 78.
- (22)- السيد أدي شير (م.س) ص 135.
- (23)- لبيب بيضون (م.س) ص 53.
- (24)- د. محمد أنتوني (الألفاظ الفارسية في معجم النبات العربي)، م.س. ص 260.
- (25)- انظر السيد أدي شير (م.س) ص 11.
- (26)- د. ابراهيم السامرائي (العربية تاريخ وتطور) بيروت، لبنان، دار المعارف، 1993، ص 376.
- (27)- الأمير مصطفى الشهابي (معجم الألفاظ الزراعية) مطبعة الجمهورية السورية، ص 408.
- (28)- (م.س) ص 46.
- (29)- الفرام الأول برصوم (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) مطبعة الترقى بدمشق، ص 26.
- (30)- الأمير مصطفى الشهابي (معجم الألفاظ الزراعية) (م.س) ص 617.
- (31)- انظر السيد أدي شير (م.س) ص 62.
- (32)- لبيب بيضون (م.س) ص 34.
- (33)- انظر د. محمد أنتوني (الألفاظ الفارسية في عامية حلب) (م.س)، ص 53.
- (34)- الفرام الأول برصوم (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) (م.س) ص 84.
- (35)- (م.س) ص 94.
- (36)- د. عدنان الخطيب (العيد الذهبي لمجمع اللغة العربية) دمشق، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ص 52.
- (37)- (الأب روفائيل نخلة (عرائب اللغة العربية) بيروت، 1962، ص 144.
- (38)- السيد أدي شير (م.س) ص 106.
- (39)- لبيب بيضون (م.س) ص 43.

- (63)- طلال مجنوب (النقود العربية كل أسمائها  
أجنبية) مجلة (العربي) ع 257 أبريل 1980  
، ص 100 .
- (64)- (م.س) الصفحة نفسها .
- (65)- لبيب بيضون (م.س) ص 32 . والسيد أدي شير  
(م.س) ص 64 .
- (66)- (من تراثنا اللغوي القديم، ما يسمى في العربية  
بالدخيل) ص 32 .
- (67)- د. علي فهمي خشم (رحلة الكلمات الثانية)  
(م.س) ص 114 .
- (68)- د. طه باقر (م.س) ص 103 .
- (69)- (الألفاظ السريانية في المعاجم العربية) (م.س)  
ص 109 .

- (56)- (م.س) ص 11 .
- (57)- عبد الله رعد (الألفاظ الحبشية في اللغة  
العربية): (مجلة المجمع العلمي العربي) مج 2  
، ج 10/ت 1، 1922، ص 315 .
- (58)- د. طه باقر (م.س) ص 18 .
- (59)- (م.س) ص 1 .
- (60)- د. محمد التونجي (الألفاظ الفارسية في عامية  
حلب) (م.س) ص 53 .
- (61)- د. طه باقر (م.س) ص 27 .
- (62)- د. إبراهيم السامرائي (التكملة للمعاجم العربية  
من الألفاظ العباسية) المملكة الأردنية  
الهاشمية، وزارة الثقافة والشباب والآثار،  
1984، ص 78 .



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم راسدي

## "أنساب الأشراف" للبلاذري: مصدراً للتاريخ الاقتصادي الإسلامي

- تطبيق على الجزء الخامس

د. نجمان ياسين

أن النظرة الأولى إلى كتاب ((أنساب الأشراف)) للبلاذري، تجعلنا نخرج بانطباع يهدو  
يوحى بالرغبة في التأريخ لدور الأشراف والقادة الذين اضطلموا بمهمة حمل رسالة  
الإسلام وأرسوا دعائم المجتمع الجديد وتنظيم أمور الدولة في شتى المفاصل  
الحسوية، بيد أن الممعن المدقق والمتفحص لطبيعة المادة التي يقدمها البلاذري سيضع اليد على  
إشارات كثيرة ومفيدة في مجال التاريخ الاقتصادي والتنظيمات المالية وسيخرج بمعلومات من  
شأنها أن تضيء إضامات ساطعة جوانب عديدة من تاريخنا العربي الإسلامي. ويظهر أن عناية  
البلاذري في -أنساب الأشراف- بالنواحي الاقتصادية والأمور المالية، جزء من عنايته في مجال  
الكتابة التاريخية الخاصة به، فمن الجلي أنه في كتابه الآخر ((فتوح البلدان)) يولي الجانب  
الاقتصادي عناية واضحة، فهو يكرس مبحثاً عن ((أحكام أرض الخراج)) ليقدّم فيه معلومات  
خصبة عن الأحكام الخاصة بأرض الخراج مما كان له أثره البالغ في إقادة الفقهاء منه فيما  
بعد (1) أضف أنه يقدم معلومات دقيقة عن الديوان والمطام والأرزاق على عهد عمر بن الخطاب  
((رض)) (2) بينما خصص مبحثاً عن ((أمر النقود)) قدّم فيه معلومات جيدة وناضجة عن النقود  
والنظام النقدي، وكشف لنا أكثر من جانب وهو يتحدث عن الإصلاحات النقدية في عهد عبد الملك  
بن مروان (3).

وهذا الاهتمام بالنواحي الاقتصادية والتنظيمات المالية من قبل البلاذري في ((فتوح البلدان))  
يسري على الأنساب وإن كانت المعلومات في الأخير متناثرة ومبعثرة وتنتشر في أكثر من مكان

\* أستاذ التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي في كلية الآداب / جامعة الموصل.

بحيث تحفل أجزاء الأنساب جميعها بمعلومات اقتصادية مفيدة، فعلى سبيل المثال يضعنا البلاذري في (ق4، ج1) من ((الأنساب)) في مواجهة علامات وإشارات ومعلومات اقتصادية ومالية دقيقة وعديدة، فتارة يقدم لنا معلومات مهمة عن أرض الصوافي في خلافة عثمان بن عفان (رض)(4) وتارة ينطرق إلى فهم معاوية وبني هاشم للقيء، وإلى فهم القبائل في الكوفة لهذا الأمر الدقيق والمستعلق بأرض الخراج(5) بينما يختص بصفحات أخرى بتقديم معلومات قيمة عن التتظيمات المالية والضرائب وجبايتها في عهد معاوية، وعبد الملك بن مروان، وعمر بن عبد العزيز(6) ليصل في صفحات أخرى إلى تنظيمات زياد بن أبيه المالية في العراق عبر معلومات غنية(7).

ورب سائل يسأل: إذا كانت كل أجزاء ((الأنساب)) للبلاذري قد توفرت على مادة جادة في النواحي الاقتصادية والمالية، فلماذا دراسة الجزء الخامس بالذات دون غيره من الأجزاء الأخرى؟...

الحق أننا أثرنا دراسة الجزء الخامس من الأنساب، لأنه يتسق ويتناغم مع اختصاصنا الدقيق عن الفترة التي أوليناها دراستنا ورعايتها، ولأننا شئنا اعتماد التركيز والتكثيف وتقديم الشواهد والقرائن التاريخية في مصادر أخرى مقارنة أفصحنا عنها كتابات مؤرخينا الأوائل تأكيداً لدقة وحيوية معلومات البلاذري، وبالتالي سيتيح لنا هذا الأمر الابتعاد عن الإطالة والتكرار، بقدر ما يضعنا أمام مشاكل صعبة تناولها البلاذري في هذا الجزء بالذات، مع ملاحظة أن العديد من أجزائه لم يُطبع بعد، وأن المطبوع منها لم يكن بين أيدينا حين شرعنا في البحث.

يضج الجزء الخامس من ((أنساب الأشراف)) للبلاذري، بمعلومات مفيدة عن الفترة في زمن عثمان بن عفان (رض) ومع أن ثمة أسباباً موضوعية مركبة ومتداخلة، وأخرى ذاتية، أسهمت في تأجيج نار الفتنة(8) إلا أن أغلب إشارات البلاذري، تؤكد وجود خلل اقتصادي إذ يورد رواية مرفوعة إلى الزهري تفيد:

((... لما ولي عثمان عاش اثنتي عشرة سنة أميراً ست سنين لا ينقم الناس عليه شيئاً وإنه لأحب إلى قريش من عمر لشدة عمر ولين عثمان لهم ورفقه بهم، ثم توانى في أمرهم واستعمل أقاربه وأهل بيته في الست الأواخر وأهملهم وكتب لمروان بن الحكم بخمس أفرقية وأعطى أقاربه المال وتناول في ذلك الصلة التي أمر الله بها واتخذ الأموال واستمسف من بيت المال مالاً وقال إن أبا بكر وعمر تركا من هذا المال ما كان لهما وإني أخذه فأصل به نوي رحمي فأنكر الناس ذلك عليه)) (9) وهو يؤشر على لسان عثمان بن عفان (رض) فهمه الخاص وحقه في أن يتناول في المال ((... إن أبا بكر وعمر كانا يتأولان في هذا المال ظلف أنفسهما وذوي أرحامهما وإني تأولت فيه صلة رحمي)) (10).

ويعمضي البلاذري في تأشير استياء الناس من التصرف بصدقات قضاة التي كان وهبها إلى الحكم بن أبي العاص والتي بلغت ثلاثمائة ألف درهم(11) ليشير بعد ذلك إلى استغلال مروان بن الحكم لاسم الخليفة في تحقيق منافع اقتصادية(12) ولينتقل إلى سبب قوي أثار غضب شيوخ قبائل

الكوفة بشأن فهم سعيد بن العاص وإليها حينذاك، للأرض وملكية الأرض التي اصطدمت بفهم مغاير، إذ يورد قول سعيد بن العاص لمجموعة من شيوخ قبائل الكوفة:

((.. إنما السواد بستان لقريش، فقال الأشر: أتجعل مراكز رماحنا وما أفاء الله علينا بستاناً لك ولقومك، والله لو رامه أحد لقرع قرعاً يتصاصاً منه ووثب بابن خنيس فأخذته الأيدي، فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان وقال: إني لا أملك من الكوفة مع الأشر وأصحابه الذين يدعون القرء وهم السفهاء شيئاً، فكتب إليه أن يسيرهم إلى الشام)) (13) ويوضح البلاذري أن سبب اجتراء بعض المسلمين على عثمان، هو اعتراضهم على السياسة المالية التي أتاحت لبعض أقاربه إمكانية الكسب المادي وجني المنافع الاقتصادية (14) لا بل يربنا رفض عبد الله بن الأرقم المخزومي خازن بيت المال، إضفاء أمر عثمان بتخصيص مبالغ كبيرة لبعض أقاربه واستقالته من عمله الذي كان يرى فيه خازناً لمال المسلمين (15) كما يوضح الانقسام في مواقف الصحابة نتيجة استفادة بعضهم وحرمان بعضهم الآخر بسبب قربه من الخليفة وتوفر الفرصة في الإثراء والكسب المادي حيث يورد زيد بن ثابت للأنصار: ((.. يا معشر الأنصار إنكم نصرتم الله ونبيه فانصروا خليفته، فأجابه قوم منهم، فقال سهل بن حنيف: يا زيد أشبعك عثمان من عضدان المدينة، والمعصيدة نخلة قصيرة ينال حلمها..)) (16).

وإزاء هذه السياسة المالية واعتراض فئات معينة عليها، أقر الخليفة عثمان بن عفان (رض) بالخلل وكتب إلى ولاة الأمصار أن:

((.. يعطى المحروم ويؤمن الخائف ويؤرد المنفي ولا تجمر البعوث ويوفر الفيء)) (17) ويبدو أن هذا الإجراء المتأخر لم يكن بمقدوره أن يوقف الغليان فتيار الأحداث كان يتسارع والتطورات الموضوعية كانت قد تعاقمت وأفرزت نتيجتها في اغتيال عثمان بن عفان (رض).

ويولي البلاذري عناية للعطاء حيث يحدد في نص له شرف العطاء ومقداره إذ يورد أن الخليفة عمر بن الخطاب (رض) قد فرض لعناب بن علاق أحد بني عوالة بن سعد وكان شريفاً، مع الأشراف في ألفين وخمسين مائة)) (18) كما ينتبه إلى علاقة السياسة بالعطاء ودلالة حرمان المعارضين منه، فقد قطع عثمان عطاء عبد الله بن مسعود لأسباب سياسية ورفض الأخير أخذه وهو مريض حيث قال لعثمان ((... منعنتيه وأنا محتاج إليه وتمطينيه وأنا مستغن عنه)) (19) كما حول عثمان ديوان كعب بن عتبة إلى الري (20) ويشير نص آخر إلى حرمان معاوية لأبي ذر من العطاء (21) أضف إلى أن بعض المسلمين مثل محمد بن أبي حذيفة قد رفض استلام مبلغ ثلاثين ألف درهم لكل يظل محتفظاً بموقفه المناهض لعثمان (22).

وعن العصر الأموي، يقدم لنا البلاذري نصاً يتعلق بعطاء أو فرض الريح الذي كان أمر به عبد الله بن الزبير لأهل المدينة ولم يتم إذ: ((... كتب إلى عامله على المدينة بأمره أن يفرض لأهلي رجل من أهل المدينة وما ولاها ليكونوا ردها لها ففرض الفرض ولم يأتها مال فبطل فسمي ذلك الفرض فرض الريح)) (23) ويتطرق إلى إكرام المختار بن أبي عبيد القفي لأشراف الكوفة (24)

وفي هذا إشارة بليغة إلى تصرفه حيث كان يدرك دور المال في تألف الجماعات، وهو أمر يعرفه شيوخ قبائل الكوفة حيث قال أحدهم ربما بعد أن تلمسوا عدم فاعليته وعود المختار لهم: ((نحن لا نقاتل بالنسيئة، من عجل لنا النقد فائتانا معه..)) (25)، كما يمتدح مصعب بن الزبير ويؤشر عطاءه المال بسخاء:

((.. وكان المصعب رجلاً له نجدة وشجاعة وسخاء وبصر بما يأتي وينذر فلما قدم البصرة جبا خراج الأهواز وشاطئ دجلة وجعل يعطي الناس العطاء في كل سنة مرتين في أولها وآخرها)) (26).

ويقدم لنا البلاذري نصاً دقيقاً عن عطاء الموالي ووجود ديوان لهم في العصر الأموي إذ هرب بعض عبيد المسلمين من أسيادهم والتحقوا مع الجراجمة والأنباط بالروم في حركة مسلحة في جبل الككام زمن عبد الملك بن مروان الذي: ((.. أمر فنودي من أتانا من العبيد يعني ممن قاتل مع سحيم وأنه وفي لهم وجعل لهم رباعاً على حدة فهم يسمون الفتيان إلى اليوم)) (27).

ويبين البلاذري وجود موال مع عثمان بن عفان (رض) في الفتنة، إذ أشار المغيرة بن شعبه على عثمان بأن يأمر مواله ومن معه من أهل بيته ليراهم المحاصرون له فينكسروا عنه ففعل وجعلوا يملون على تعبيتهم ثم أمرهم بالانصراف وأن لا يقاتلوا..)) (28) كما يبين لنا أن العبيد كانوا يسهمون في العمل الزراعي لأسيادهم، إذ كان عند سعيد بن عثمان بعض الغلمان الذين جاء بهم من خراسان وهم من أبناء ملوك السغد، وقد جاء بهم إلى المدينة ((جعل يأخذ كموتهم ومناطقهم فيدفعها إلى غلمانه والبسهم جباب الصوف والزمهم السواد والعمل الصعب فدخلوا عليه في مجلسه ففتكوا به ثم قتلوا أنفسهم)) (29) ويكشف لنا عن دور الموالي والعبيد في حركة المختار الثقفي، وموقف أهل الكوفة منهم بعد هزيمة المختار وقول أهلها لمصعب بن الزبير بشأنهم:

((وتكلم أهل الكوفة في قتل أصحاب المختار، فقال ابن الحر: أما أنا فأرى أن يرد الأمير كل قوم ممن كان مع هذا الكذاب إلى قومهم فإنه لا غناء بنا عنهم في ثغورنا ويرد عبيدنا علينا فإنهم لأراملنا وضعفائنا وأن نضرب أعناق الموالي فقد بدا كفرهم وعظم كبرهم وقل شكرهم ولا أمنهم على الدين فضحك المصعب ودفعمهم إلى ابن الحر فضرب أعناقهم وكانوا سبعمائة..)) (30).

وعن دور العامة والعبيد في الفتنة على عهد عثمان بن عفان (رض) يرينا البلاذري إسهامهم في هذا المجال:

((.. قتل عثمان عند صلاة العصر وشذ عبد أسود على كنانة بن بشر فقتله وشذ سودان بن حمران على العبد فقتله وركب الغوغاء دار عثمان فصاح إنسان منهم: إيحل دم عثمان ولا يحل ماله فانتهبوا متاعه (31)، ويتناول البلاذري، المجاعات وأزمات غلاء الأسعار إبان الحروب والحصار الاقتصادي المتأني عن الأزمات السياسية، فيشير إلى مجاعة وغلاء أسعار في المدينة أثناء حركة عبد الله بن الزبير.



((..وأصاب الناس بالمدينة مجاعة وكان عليها ابن أبي ثور حليف بني عبد مناف من قبل ابن الزبير، فكان الناس في جهد ينالون من ليل إلى ليل حُسى من حنطة مطبوخة وعدس فوعظهم وأمرهم بالتناهي عن المعاصي..)) (32) وقد سُرع مُذَّ النبي (ص) بدرهمين (33) ويتحدث عن مجاعة أخرى وأزمة غلاء أسعار في مكة أثناء حصار الحجاج بن يوسف الثقفي لابن الزبير في حركته المسلحة (34) فقد ((أصاب الناس مجاعة شديدة حتى ذبح ابن الزبير فرساً له وقسم لحمه في أصحابه..)) (35) ويظهر أن جند الشام كانوا يراهنون على فناء ما عند ابن الزبير من الطعام والذي احتاط بدوره للأمر وكان لا يستهلك إلا ما يسد الرمق.. ويفيدنا البلاذري بأكثر من نص عن مهور النساء الأرسقراطيات فيعلمنا أن عثمان بن عفان (رض) قد أمهر نائلة بنت الفرافصة عشرة آلاف درهم وأعطاهما كيسان أبا سليم وامراته رمانة (37) بينما كان مهر عائشة بنت طلحة خمس مائة ألف درهم أعطاه لها مصعب بن الزبير مع هدية خمس مائة ألف درهم أخرى (38) أضف أنه يقرر بأن بعض زعماء القبائل قد سن الأيزوج نساءه دون عشرين ألف دينار (39) وتنتشر في صفحات ((الأنساب)) إشارات وإضاءات مفيدة للباحثين في التاريخ الاقتصادي، فثمة إشارة إلى تنازع على المياه في المدينة بسبب شحة المياه (40) وثمة إشارة إلى مال لعمر بن العاص بفسطين (41) وإلى أموال لطلحة بن عبيد الله في السراة (42) وأخرى إلى ملكيات عبد الرحمن بن عوف من الأنعام (43) كما نجد معلومات تفيد بأن بيت المال كان يسلف بعض المسلمين ((فاستلف عثمان من بيت المال مائة ألف درهم... فلما حل الأجل رده عثمان)) (44) ويظهر أن هذه السلف كانت تستخدم في المصالح الفردية الخاصة، يعزز ذلك أن:

((كان ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب، شريك عثمان في الجاهلية، فقال العباس بن ربيعة بن الحارث لعثمان: أكتب إلى ابن عامر يسلفني مائة ألف درهم فكتب له فأعطاه مائة ألف درهم صلة وأقطع له دار العباس بن أبي ربيعة فهي تعرف به)) (45) ولنلاحظ هنا أن الوالي بمقدوره أن يقطع وأن يمنح وفق ما يراه، وهو أمر ينطرق إليه البلاذري عندما يبين أن عامل ابن الزبير على الكوفة (عامر بن مسعود) قد أخذ أرزاق أهل الكوفة ليتزوج امرأة (46) الأمر الذي يحيلنا إلى ما يتحده الموقع السياسي من نفوذ في النواحي الاقتصادية والمالية.

ويشير البلاذري إلى اختلال أمور الخراج إبان الأزمات السياسية وإلى التلاعب بالأموال وسرقة بيت المال، ويقدم شواهد من العصر الأموي وهي كثيرة سواء ما حصل من تلاعب في بيت مال الكوفة والذبيور، وشهرزور، ونفر (47) أو ما حصل من قبل عروة بن الزبير الذي وضع يده على أموال أخيه عبد الله بن الزبير بعد فشل حركته ومطاردة الحجاج له ومطالبته بإعادتها ومن ثم منحها له من قبل عبد الملك بن مروان (48) وواضح هنا العلاقة بين الاضطرابات السياسية وبين مغامرات الأفراد الذين يستغلون الفرصة ليضعوا اليد على الأموال العامة.

إن عشرات الإشارات والمعلومات التي أوردها البلاذري في ((أنساب الأشراف)) تتم عن مقدرة ودقة وتفصح عن قيمة تاريخية جليلة، وحسبنا أن نتفحص هذه المعلومات ذات الطابع

الاقتصادي، وأن نقارن ما أفادتنا به، مع بعض مصادرنا التاريخية الأخرى، لنبصر أنها تتوفر على ثراء في الحس التاريخي ومهارة في العرض والتقديم، فمسألة تأول عثمان بن عفان (رض) للمال والتي كنا أوردناها سابقاً، ترد متطابقة في تاريخ الطبري(49) ومسألة تعامل معاوية مع أبي ذر في الشام وتسييره إلى المدينة ترد عند الطبري(50) كما ترد عند المقدسي(51) أما تسليف بيت المال للأفراد على المستوى الشخصي وإمكانية تصرف الوالي في الصلات والقطائع، فترد في تاريخ الطبري دونما اختلاف يذكر(52) وتلتقي مصادر تاريخية عديدة مع معلومات البلاذري عن دور العامة والعبيد في الفترة زمن عثمان بن عفان (رض) كما هو الشأن في الإشارات العديدة عند الطبري بهذا الصدد(53) وعند ابن سعد(54) وابن الأثير(55)، كما سترد معلومات عن دور العامة والعبيد في شرح نهج البلاغة(56)، وعند المسعودي(57) وفي مقدمة ابن خلدون(58)، أما العطاء الذي أفرد له البلاذري مساحة جيدة، فلدينا ما يؤكد العلاقة بينه وبين الموقف السياسي وحرمان المعارضين منه، ولعل إشارة اليعقوبي بشأن منع العطاء عن عبد الله بن مسعود خير شاهد على ذلك(59) بينما تؤكد مصادر عديدة أخرى صحة ما أورده البلاذري بشأن عطاء وديوان الموالي وهي مسألة حساسة الأهمية في التاريخ الاقتصادي فابن قتيبة يذهب إلى أن عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك قد خصا الموالي في شمال أفريقيا والأندلس بعطاء(60) وابن أعم الكوفي يورد أن الحجاج بن يوسف الثقفي قد زاد في عطاء سعيد بن جببر وهو مولى(61) بينما يشير البسوي إلى استلام يزيد بن أبي مسلم عطاءه من الحجاج والذي بلغ ألفين كان مسجلاً في الديوان(62) كما يروي ابن عبد ربه أن معاوية وعبد الملك وسليمان قد منحوا الموالي عطاء(63) ولدينا ما يفيد بأن عبد الملك بن مروان قد قرض لأحد الموالي في العراق في شرف العطاء(64).

لقد كان من أسباب إعجاب المؤرخين القدامى والمعاصرين بالبلاذري، دقته وموضوعيته وغنى التفاصيل التي يوردها في مجمل مؤلفاته، وكان من أسباب تقديرهم له ما حفل به كتاب ((أنساب الأشراف)) من معلومات اقتصادية واجتماعية وإدارية، فقد وصفه القدامى بأنه عالم نسابة متقن، وأحد البلغاء، وراوية للأخبار وللآداب(65) وربما حدا هذا الأمر ((بدوي جويبه)) إلى القول:

((... وكما أن البلاذري قد عرف له قدره ومعاصروه ومواطنوه، فنحن كذلك لا يسعنا إلا الإقرار له بالجميل، إذ يؤخذ من كثير من مروياته في مؤلفاته أنه لم يقصر قط في جمل هذه المرويات محلاً بالنقطة، جديرة بالتصديق، فإنه لم يكتف بسماعه إياها من أوثق علماء بغداد، بل كان يتكبد الأسفار ويجسوب البحار بحثاً عن الحقيقة التي هي ضالته المنشودة)) (66) وحدث بأحد المؤرخين الألمان إلى وصف البلاذري:

((بأنه من المؤرخين الذين يمتازون بسلامة الذوق في انتقاء ما يستحق الرواية من بين ما يجمعونه من المواد)) (67) وقد عد بعض المؤرخين العرب البارزين مثل الراحل محمد عبد الحى شعبان ((كتاب أنساب الأشراف)) وباعتراف الجميع مصدراً قيماً فريداً من نوعه في تاريخ صدر الإسلام، وهو خلافاً لكتب التراجم الأخرى يتضمن ثروة من المعلومات التاريخية(68) وشاركه في

هذا الإطار لأنساب الأشراف، صالح أحمد العلي، في أكثر من موضع فمرة يقرر أن البلاذري قد: ((نكر في تراجم كل منهم -يقصد الأشراف- معلومات عن الخراج وأحواله وإدارته معتمداً فيها على المصادر الأولى المفقودة)) (69) ومرة أخرى يرى أن البلاذري قد قدم ((معلومات قيمة استمدها من المؤرخين المسلمين الأوائل.. إلا أن البلاذري يتميز بالاهتمام الزائد في النواحي المالية والاقتصادية والاجتماعية والعمرائية، ويورد عنها أخباراً كثيرة بعضها غير مذكور في الطبري)) (70). ولعل في هذا ما يفسر لنا أفراد باحث معاصر رسالة دكتوراه درس فيها باستفاضة ملحوظة موارد البلاذري عن الأسرة الأموية في ((أنساب الأشراف)) (71).

لكل ما سبق، يكاد يكون من البديهي القول بأن البلاذري في ((أنساب الأشراف)) قد أفصح عن مقدرة عالية تتوفر على تفاصيل موثقة ومسددة في مجال المعرفة التاريخية بشكل عام، واختص وانفرد بمعلومات بينما التقى مع مؤرخين آخرين في تقديم معلومات اقتصادية ومالية، وهو في كلتا الحالتين يتفوق ويتميز بالأمانة وبكثير من الحياد والنزاهة في تحري الحقائق والغوص في أعماق ودلالات الأحداث والوقائع معبراً ومفصلاً عن منهج يفرد به في الجمع بين أسلوب كتاب الطبقات وأسلوب الإخباريين والنسابين، وفق لغة مركزة مقتصدة، لا تقع في فخ الاستطراد والمبالغة، ومع أنه قد عمل مع بعض الخلفاء العباسيين كالمتموكل والمستعين، فإنه لم يغادر الاتزان والموضوعية أو الابتعاد عن تقديم الحقائق المجردة (72) ليندل على تطور معين في الكتابة التاريخية التي أنضجها عصره، مع مراعاة خصوصية نظريته في تحقيق التواصل في التاريخ الإسلامي، وتأكيد الديمومة والاستمرار من خلال الإحاطة بدور الأشراف، اعترافاً منه بدورهم في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الأمة، والانطلاق من خلال التاريخ لهؤلاء الأشراف، ليؤسس ويسجل هذا التاريخ على مستوى ما قاموا به في الحياة والسياسة والمجتمع، فتاريخ الأشراف هو الإطار الذي يضم ويتضمن ويحتوي التاريخ بوقائعه وأحداثه في القلب منه، بحيث يتواشج ما هو واقع على حدود الإطار مع ما هو في الداخل منه عبر منهج فريد وباهر اعتمده البلاذري، لذا يمكن القول إن كتاب ((أنساب الأشراف)) المتضمن لثروة تاريخية عن صدر الإسلام، بمثابة دليل على عناية مؤرخ نبيه، صاحب ذائقة بالنواحي الاقتصادية والأمور المالية، الأمر الذي يضعف من الفكرة الرائجة التي تسعى لترسيخ عدم عناية مؤرخينا القدامى بالشؤون الاقتصادية، وتريد أن تكرر إهمالهم للجوانب والتنظيمات المالية، فالسلاذري يقدم لنا مئات البراهين والأدلة والشواهد على العناية بالكثير من المسائل الخاصة بالاقتصاد والمجتمع والتنظيمات المالية معتمداً في أغلبها على الإسناد الذي يعني بشكل أو بآخر أن الأمور المالية والاقتصادية كانت نصب أعين الرواة أنفسهم ومحل عنايتهم بوصفهم بشراً يعيشون في مجتمع له مشاكله وتنظيماته الاقتصادية والمالية، وحافظاً لنا الكثير من الروايات والمصادر المفقودة التي اختص بها بالذات، وكفى بذلك آية...

■ المصادر والهوامش:

- أنساب الأشراف - السبلانري، أحمد بن يحيى (ت 275هـ). الجزء الخامس، تحقيق: جوايتن، مكتبة المثلث ببغداد، أوفست عن طبعة القدس 1936م.
- 1- فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت 78 ص 433-435.
- 2- المصدر نفسه، ص 435-436، 437، 438، 439، 440، 441 إلى ص 447.
- 3- المصدر نفسه، ص 451-456.
- 4- أنساب الأشراف - السبلانري، تحقيق: إحسان عباس، ق 4، ج 1، بيروت فيسيان/فراش شتاينز/ 1979م، ص 533.
- 5- المصدر نفسه، ص 20، ص 112، ص 433، ص 529.
- 6- المصدر نفسه، ص 25، ص 137، ص 475-476.
- 7- المصدر نفسه، ص 84، ص 188، ص 191، ص 197، ص 199، ص 201، ص 219، ص 223، ص 465.
- 8- للتعرف على نوافع وأسباب الفتنة، انظر: تطور الأوضاع الاقتصادية في عصر الرسالة والراشدين، نجمان ياسين، وزارة الثقافة والأعلام، ط 1، بغداد، 1991م، ص 302-303 وما بعدها.
- وانظر: ص 309.
- 9- أنساب الأشراف، السبلانري، ج 5، ص 25.
- 10- المصدر نفسه، ص 25.
- 11- المصدر نفسه، ص 58.
- 12- المصدر نفسه، ص 29.
- 13- المصدر نفسه، ص 40.
- 14- المصدر نفسه، ص 47.
- 15- المصدر نفسه، ص 58، ص 88.
- 16- المصدر نفسه، ص 78.
- 17- المصدر نفسه، ص 63-64.
- 18- المصدر نفسه، ص 32.
- 19- المصدر نفسه، ص 37.
- 20- المصدر نفسه، ص 42.
- 21- المصدر نفسه، ص 53.
- 22- المصدر نفسه، ص 51.
- 23- المصدر نفسه، ص 357.
- 24- المصدر نفسه، ص 228-229.
- 25- المصدر نفسه، ص 245.
- 26- المصدر نفسه، ص 271.
- 27- المصدر نفسه، ص 299-300.
- 28- المصدر نفسه، ص 72.
- 29- المصدر نفسه، ص 117.
- 30- المصدر نفسه، ص 294.
- 31- المصدر نفسه، ص 98، وانظر: ص 99 عن نور أنباط بئرب.
- 32- المصدر نفسه، ص 189، وانظر: ص 190 التي تفيد أن ابن الزبير قد عين عمالاً على الفخراج في الكوفة.
- 33- المصدر نفسه، ص 355.
- 34- المصدر نفسه، ص 357.
- 35- المصدر نفسه، ص 361، وانظر في نفس الصفحة ارتفاع الأسعار.
- 36- المصدر نفسه، ص 361.
- 37- المصدر نفسه، ص 12، لاحظ استخدام العبيد في المهور.
- 38- المصدر نفسه، ص 282.
- 39- المصدر نفسه، ص 111، ولاحظ ألفة العربي الذليل من الزواج لأبناء الأمة في نفس الصفحة.

- 40- المصدر نفسه، ص 14-15.
- 41- المصدر نفسه، ص 74.
- 42- المصدر نفسه، ص 19.
- 43- المصدر نفسه، ص 57.
- 44- المصدر نفسه، ص 58.
- 45- المصدر نفسه، ص 39.
- 46- المصدر نفسه، ص 191.
- 47- لظفر: المصدر نفسه، ص 193، 295، 296.
- 48- المصدر نفسه، ص 370.
- 49- تاريخ الرسل والملوك، الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ج 10، القاهرة 1962 م، ج 4، ص 226.
- 50- المصدر نفسه، ج 4، ص 284.
- 51- البدء والتاريخ للمتقسي، مطهر بن طاهر، مكتبة المثنى عن طبعة باريز، ج 6، بغداد 1899/1916 م، ج 5، ص 94-95.
- 52- الطبري، المصدر نفسه، ج 4، ص 404.
- 53- المصدر نفسه، ج 4، ص 281/ص 426، ص 473، 448.
- 54- كتاب الطبقات الكبير، ابن سعد، محمد بن سعد الواقدي (ت 230هـ)، تصحيح أدوارد سخر، لندن 1321هـ-1347هـ، ج 3 ق 1، ص 49.
- 55- الكامل في التاريخ لابن الأثير، (ت 630هـ)، دار صادر، 12 ج، بيروت 1965-1966، ج 3، ص 173.
- 56- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، عز الدين أبو حنيفة بن هبة الله بن الحسين (ت 656 هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ج 17، القاهرة 1959 م، ص 80-81.
- 57- مروج الذهب ومعادن الجوهر، المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت 345 هـ)، تحقيق: يوسف أسعد داغر، دار
- الأناضول، ص 2، بيروت 1973 م، ج 2، ص 344.
- 58- مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808هـ)، دار البيان، بيروت، بلا تاريخ طبع، ص 216.
- 59- تاريخ اليعقوبي، اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب (ت 284هـ)، المكتبة الحيدرية، ط 4، النجف، ج 2، ص 158.
- 60- الإمامة والسياسة، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله ابن مسلم (ت 276هـ)، مطبعة الباهي الحلبي، ج 2، ط 1، القاهرة، 1937 م، وط 2، القاهرة 1951، ج 2، ص 69، ص 90.
- 61- كتاب الفتوح، ابن أعمش الكوفي، أبو محمد أحمد بن أعمش (ت 314هـ).
- تحقيق: محمد عبد الحميد خان، دائرة المعارف العثمانية، ج 8، الهند 1968-1975، ج 7، ص 161.
- 62- كتاب المعرفة والتاريخ، البسوي، يعقوب بن سفيان، ج 3، تحقيق: أكرم ضياء العمري/بغداد 1974-1976 م ط 1، ص 606.
- 63- العقد الفريد، ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلس (ت 328هـ)، تحقيق: أحمد أمين وزميله، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج 7، القاهرة، 1965، ج 4، ص 400.
- 64- المعثر، ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن أمية (ت 245هـ)، تحقيق: الهزلة ليختن شتير /المكتب التجاري/ بيروت، ص 341.
- 65- فتوح البلدان، البلاذري، ص 10 (المقدمة).
- 66- المصدر نفسه، نفس الصفحة (المقدمة).
- 67- المصدر نفسه، نفس الصفحة (المقدمة).
- 68- الثورة العباسية، محمد عبد الحمي شعبان، ترجمة: عبد المجيد حسيب القيسي، دار الدراسات الخليجية، 1977 م، ص 32.

71- انظر: موارد البلاذري عن الأسرة الأموية في ((أنساب الأشراف)) محمد جاسم المشهداني، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ج2، ط 1، 1986م.  
72- فتوح البلدان، البلاذري، ص11 (المقدمة).

69- الخراج في العراق في المهود الإسلامية الأولى، صالح أحمد العلي، المجمع العلمي العراقي بغداد/ 1990م، ص38.  
71- التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، صالح أحمد العلي، بيروت، ط2، 1969م، ص22.

□□□



مركز تحقيقات كالمبيوتر علوم إسلامي

## أبو الخير الإشبيلي وكتابه "عمدة الطبيب في معرفة النبات"

سليمي محجوب

### مقدمة:

دراسة التراث وتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، أمر لا بد منه في مرحلة التحول التي تمر بها الأمة العربية. ذلك لأن اطلاع أبنائها على المنجزات العلمية التي حققها الأجداد في الماضي، لا بد أن يكون باعثاً على الثقة في النفوس، وحافزاً لحث الخطى في طريق التقدم العلمي والتقني الذي نسعى لتحقيقه.

ومن واجب التراث علينا أن نتصدى بأنفسنا لكشف مكوناته، ونشر روائعه، وإلقاء الضوء على مدى مساهمته في إغناء المعرفة والعلم خلال قرون عديدة، بعد أن ظل هذا العمل مقتصرًا على المستشرقين الذين ينتمون إلى أمم مختلفة.

وفي مكتبتنا العربية العامة والخاصة كثير من المخطوطات القيمة، والكتب النافعة التي لم تدرس حتى الآن، ولاسيما في موضوع الطب والصيدلة وعلم النبات والتي كان لها سماتها، فأدت دوراً كبيراً في إثراء العلوم وبث روح الحياة. حيث كان يلتقي النبات والدواء في مسيرة واحدة لتأمين الغذاء النافع والدواء الناجع.

لقد توافرت للعرب ثروة معرفية ولغوية هائلة حين انصرفوا إلى الطبيعة، كغيرهم من الأمم التي سبقتهم، فوجدوا أن الأرض تزخر بالخيرات، من شجر وعشب وبقل وتابل وغذاء، فانصرفوا إلى "علم الفلاحة" ودراسة النباتات. وألفوا في ذلك كتباً كثيرة لها أهميتها في ميادين علوم النبات والصيدلة والطب وغيرها.

وكانت عنايتهم بأصناف النبات نابعة من حاجتهم إلى الغذاء والدواء معاً. وإلى التطبيق

باحثة من سورية.

بالبطور، وصناعة الصباغة والذباغة، وتركيب المواد الصيدلانية من جذور وقشور وثمار وبذور وأعشاب نباتات مختلفة.

وهكذا أصبحت المعاجم العربية، والمؤلفات العلمية، غنية بكم وافر من الأسماء والمصطلحات النباتية، وضمت معارف العرب المسلمين القدماء في علمي الطب والنبات. فكانت مصدراً لمن ألف وكتب في المفردات النباتية والغذائية والدوائية. وهي كثيرة العدد نذكر منها: "كتاب النبات" لأبي حنيفة الدينوري<sup>(1)</sup> (ت 282هـ-895م)، وكان من أكثر المعاجم جمعاً للمادة، وأعظمها أثراً في معاجم النبات التي ألفت فيما بعد.

وقد ظلت هذه الكتب المعجمية مصدراً هاماً لمن جاء بعدهم من الأطباء والنباتيين والعشابين ممن ألف في المادة النباتية الدوائية في الأندلس، ومنهم "ابن حجاج الإشبيلي"<sup>(2)</sup> في كتابه "المقنع في الفلاحة"، وأبو الخير الإشبيلي"<sup>(3)</sup> "في كتابه عمدة الطبيب في معرفة النبات" و "ابن العوام الإشبيلي"<sup>(4)</sup> في كتاب "الفلاحة" وغيرهم كثير من العلماء، الذين تركوا بصماتهم الرائعة في علمي نبات والطب، وما حققوا من تقدم وازدهار في بلاد الأندلس.

كان لسبلاد الأندلس، تلك الجنة الخضراء، ذات الأنهار والمناخ المعتدل، والتربة الخصبة، الربوع المعطاء، أثرها الكبير في ازدهار هذين العلمين (النبات والفلاحة). فكانت كما وصفها ياقوت الحموي<sup>(5)</sup> في كتابه "معجم البلدان": "لا تقع العين بها إلا على حقول ناضرة، ورياض غناء، ومراع واسعة، وأنهار جارية".

ومدينة إشبيلية بالذات كانت درة الأندلس وفردوسها. وقد احتلت المكانة الثانية في الشهرة بعد قرطبة، وخاصة بعد أن "قطنها الخليفة الموحد أبو يعقوب، في المصيف والمربع، وقرر أن يخصها بالتمصير والتسكين بإشراف مرأى ومسمع"<sup>(6)</sup>.

وقد حظي عدد من علماء النبات، الذين ظهوروا في القرن الخامس والسادس والسابع الهجري، بشرف الانتساب إليها. فكان كل منهم يلقب بالإشبيلي ومنهم كما ذكرت - "أحمد بن حجاج الإشبيلي" مؤلف كتاب "المقنع في الفلاحة" و "ابن العوام الإشبيلي" مؤلف كتاب "الفلاحة" و "أبو الخير الإشبيلي" صاحب كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" والذي سيكون موضوع هذا البحث.

<sup>(1)</sup> المعجم في النبات والحيوان والجبر والحساب. ت (282هـ-895م). له كتاب "النبات"، وكان له مرصد في ديبور غارس.

<sup>(2)</sup> ابن حجاج الإشبيلي: من أبرز علماء الأندلس في علم النبات. ألف كتاباً عام 464هـ سماه "المقنع في الفلاحة".  
<sup>(3)</sup> أبو الخير الإشبيلي، عاش في القرن السادس للهجرة، الثاني عشر للميلاد. ألف كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات".

<sup>(4)</sup> ابن العوام ولد في إشبيلية من علماء النبات في القرن السادس الهجري. عرف واشتهر بكتاب "الفلاحة".

<sup>(5)</sup> ياقوت الحموي الرومي ت (626هـ-1229م) له كتاب واسع في الجغرافية هو "معجم البلدان".

<sup>(6)</sup> معجم البلدان لياقوت. الجزء الثالث بيروت سنة 1955م.



## من هو أبو الخير الإشبيلي؟

كان من أبرز العلماء الذين ظهوروا في الأندلس، وعملوا في ميدان علم الزراعة أو النبات وتسخيره في ميدان الطب.

لقد كانت معظم أبحاث علماء النبات تركز على المادة النباتية لتكون دواء واستشفاء، دون اللجوء إلى المواد الكيميائية المختلفة. وقد تعامشت الغايتان معاً في العصور الإسلامية كما يعكسها لنا الطب العربي، وكما نجدها في كتب الفلاحة المختلفة.

لذلك لا عرابية في أن يجتهد أبو الخير الإشبيلي في تأليفه كتابه "عمدة الطبيب في معرفة النبات" ليكون مرجعاً ودستوراً للأطباء في معرفة أنواع النبات وطرق العلاج به وما يصلح لمرض دون آخر.

ولا عرابية أن ينظر الغرب لصاحبه نظرة إكبار وإعجاب بأفكاره العلمية، ونظرياته النباتية الطبية التي سبقت عصرها، والتي دعيتهم للانصراف إلى دراسته والاهتمام بمؤلفاته.

وليد العسال المنسي أبو الخير وعاش في إشبيلية. ولكن للأسف لا تزال حياته طي الكتمان. وكأنما سقط اسمه في وهدة النسيان.

وفي العودة إلى كتب التراجم والطبقات، لنقف على معلومات عن أبي الخير، لم نجد إلا النزر اليسير مما لا يتفق صدق، ولا يشفي غليلاً. إذ لم تذكر هذه الكتب أية ترجمة لمن يعرف بهذه الكنية، مع أنه وردت فيها تراجم وأخبار لعدد من معاصريه، ومن جمعته بهم حظوظ متحدة في الأخذ عنده والاستفادة منهم. أو من اتكفوا، في جهودهم العلمية وابتكاراتهم المعرفية، على فيض معارفه وتجاربه ومؤلفاته. وأذكر من هؤلاء الأطباء والنباتيين: "أبا العلاء بن زهر الإيادي الإشبيلي" (525 هـ-1130م)، و"أبا بكر بن الصائغ التجيبي الشهير بابن باجة"<sup>(1)</sup> و"أبا بكر بن الصائغ التجيبي الشهير بابن باجة"<sup>(2)</sup>، وابن العوام الإشبيلي الذي عاش في القرن السادس الهجري، وأخذ عن أبي الخير كثيراً من ثمرات أفكاره وتجاربه.

إن كل ما نعرفه عن أبي الخير أنه عاش في فترة صباه في إشبيلية، ومن مورد أساتذتها نهل العلم والمعرفة. وتدرّب على أيدي عدد من المشتغلين في علم الفلاحة. وهم الذين غرسوا في نفسه البذرة الأولى للانصراف إلى الدراسة والمناظرة والتلقيب عما وعته الأرض في صدرها من نباتات تعطش أبو الخير لمعرفة خصائصها، والوقوف على فوائدها في مجال علم الفلاحة وعلم الأدوية.

(1) ابن زهر الإشبيلي: اسمه زهر بن عبد الملك ويكنى بأبي العلاء، من أشهر أطباء الأندلس ينحدر من أسرة بني زهر التي تركت بصماتها في المداواة والتدبير، أقام في شرق الأندلس والتقى المعتمد بن عباد ملك إشبيلية ولقى لديه حظوة كبيرة.

(2) أبو بكر بن الصائغ بن باجة، ولد في سرقسطة أواخر القرن الخامس الهجري، وانتقل إلى فاس. توفي مسموماً. له كتاب "تدبير المتوحّد" و"رسالة الوداع".

إن صح التعبير - لتكون عمدة للطبيب في معرفة أنواع النبات.

إن العبارة إلى دراسة أبي الخير الإشبيلي يتجاذبها عاملان:

1- الأول أنه اشتهر في مدينة إشبيلية بالتقدم في الفلاحة. وكان له مساهماته في أرجاء الأندلس مخلفاً سمعة علمية، وثماراً من المؤلفات تشهد على تفوقه، وحضوره المميز في القرن السادس الهجري.

2- والثاني هي تجربته الطبية أو خبرته، مع أننا لا نعلم أن أبا الخير كان يمارس صناعة الطب. وسيكون كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" معيناً لنا في تقديم قيسات من اللمع. وللأسف لم يقدم أحد ممن ألف في التراجم على ذكر اسم أبي الخير كاملاً. بل اكتفوا بذكر كنيته. كما غلب الظلام على تحديد تاريخ ميلاده وسنة وفاته، واكتفوا بالقول إنه عاش في القرن السادس الهجري، وذلك استناداً إلى مؤلفات معاصريه وأخبارهم.

لكن ذكره اليوم بدأ ينبعث إلى الوجود. وبالعودة إلى كتاب "الفلاحة" لابن العوام الإشبيلي. نجد أن المؤلف يورد في المقدمة عدداً من المصادر التي استقى منها، ويخص بالذكر ممن أخذ عنهم الشيخ الحكيم أبا الخير الإشبيلي رحمه الله" إذ يقول ابن العوام في كتابه:

"وهو مبني على آراء جماعة من الحكماء والفلاحين وعلى تجاربه"<sup>(1)</sup>. أي تجارب أبي الخير الإشبيلي.

ورغم اعتراف ابن العوام بفضل أستاذه إلا أنه لم يشر إلى اسمه واكتفى بذكر كنيته مضيفاً إليها "الإشبيلي" نسبة إلى بلد أبي الخير.

إن وصف ابن العوام ونعته لأستاذه "بالشيخ الحكيم" يشير إلى أن أبا الخير كان إلى جانب معارفه في الفلاحة وتضلعه وتجاربه في ميدانها كان أيضاً مشتغلاً بالطب والصيدلة مهتماً بكتب الحكمة وغيرها من علوم عصره.

ولعل كتاب أبي الخير الذي سماه "عمدة الطبيب في معرفة النبات" يكون اعتقاداً راسخاً بأن أبا الخير كان عالماً بالطب. وربما كان طبيباً، أضاف جرعة طبية معرفية واسعة في الصيدلة والطب، إلى جانب معرفته الزائدة في علم النبات. وهنا ما رشحه لأن يكون عالماً مبدعاً ضمن كتابه مساحة من المادة النباتية، واصفاً لها مصنفاً أجناسها وخصائصها ليعتمد عليها الأطباء في معرفة خصائص النبات.

### تحقيق كتاب عمدة الطبيب في معرفة النبات لأبي الخير الإشبيلي:

بقي هذا الكتاب مجهول النص، ومجهول السيرة الذاتية لمؤلفه حتى عام 1990م/1411م ففي تلك السنة قام الأستاذ الباحث محمد العربي الخطابي بتقديم وتحقيق وإعادة ترتيب كتاب "عمدة

<sup>(1)</sup> الفلاحة الأندلسية لابن العوام ج/1، ص9، المقدمة.

## التراث العربي

الطبيب في معرفة النبات". وأشرفت أكاديمية المملكة المغربية على طباعته، فصدر في جزأين، ضمن مطبوعات "سلسلة التراث".

وفي مقدمة هذا الكتاب المطبوع نكلم الأستاذ الخطابي، بصورة مجملة ومفيدة، عن أشهر المؤلفات والترجمات العربية، والتي صدرت في مشرق العالم العربي ومغربيه، والتي تناولت علوم النبات والأغذية والأدوية المفردة.

وحينما وصل للكلام عن كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" قال: "إن الفضل في التنبيه إلى هذا الكتاب يرجع إلى المستشرق الراحل ميكيل آسين بلاسيوس Asim Palaciaus - miguel السرقسطي. لقد اطلع هذا العالم على مخطوط لهذا الكتاب محفوظ في خزانة الأكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد. وهو نسخة مغربية، وقع الفراغ من نسخ الجزء الأول منها في مدينة فاس 996م.

وبعد تصفح هذا المخطوط تبين أن له أهميته العلمية واللغوية، ووجد فيه أسماء وصفات نباتات وأدوية مدونة باللغة الرومانسية، وهي لغة الإسبان القديمة. فجمع تلك الألفاظ وأعاد كتابتها بالحروف اللاتينية وبين معانيها، وبلغ عددها (630) جعلها على شكل معجم دعاه معجم الألفاظ الرومانسية، مما سجله نباتي أندلسي مجهول عاش بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. كما ثبت له وجود نحو (88) لفظة لم يتبين له أصلها. وفي عام 1943م نشر المجلس الأعلى للأبحاث العلمية في مدريد هذا المعجم.

ويقول الأستاذ الخطابي في مقدمته بعد ذلك:

"لم يحفظ لنا الزمن من هذا الكتاب سوى نسختين مخطوطتين، كتبنا في المغرب بعد عدة قرون من وقت تأليفه، وهما خاليتان من مقدمة الكتاب ومن أسم مؤلفه".

ثم قال إن الشكوك انتابته عند البحث عن الاسم الحقيقي لمؤلفه، فلجأ إلى البحث عنه معتمداً على ما جاء في نص الكتاب. فتبين له من خلال تأمل موادّه وفصوله أن مؤلفه واسع الاطلاع على شؤون الفلاحة والفراسة، مع المزاوله العقلية لهما، بالإضافة إلى معارفه الطبية والصيدلية، مع كثرة التجوال في بلاد الأندلس والمغرب.

كما أن مؤلف الكتاب يذكر في ثناياه أنه تعلم "الصنعة" على يد الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الرحمن الساعدي الأنصاري الشهير بابن اللونقة، وأنه كان على صلة وثيقة بالشيخ الفلاح أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن البصال، وكلاهما من أهل طليطلة، وعاشا كلاهما في القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي.

وهذا ما حمله على مواصلة البحث في المؤلفات التي ظهرت في علم النبات بالأندلس، وفي مقدمتها كتاب الفلاحة لأبي زكريا يحيى بن محمد بن العوام الإشبيلي. وهو موسوعة اعتمد مؤلفها على عدد لا يستهان، من المصادر الأندلسية وغير الأندلسية، فذكر أسماءها وأسماء مؤلفيها وهي:

1- كتاب المقنع في الفلاحة للشيخ الفقيه أبي عمر بن حجاج.

2- كتاب الفلاحة لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن البصالح.

3- كتاب الشيخ الحكيم أبي الخير الإشبيلي.

لقد نقل ابن العوام عن أبي الخير عدداً كبيراً من المعلومات، وذكره أكثر من مئة وتسعين مرة، ولاسيما ما يتصل منها بوصف أعيان النبات وأجناسه وأنواعه، وهذا ما أكد نسبة كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" لأبي الخير الإشبيلي.

### أساتذة أبي الخير

لما كانت المعلومات عن أبي الخير ضئيلة ناضبة كان لابد لنا من أن نقف على مشارف القرن السادس الهجري، ونقلب بين أيدينا كتابه "عمدة الطبيب في معرفة النبات" لنقطف من ثناياه، ونجمع من بين سطوره ومضات مضينة تثير لنا جوانب من سيرته العلمية.

يخبرنا الإشبيلي في كتابه أن شيخه الذي علمه "الصنعة" هو "كما ذكرنا أبو الحسن علي بن عبد الرحمن" الشهير "بابن اللونقة الطليلي".

وإذا أردنا أن نعرف الرجل وقيمه فلا بد لنا من أن نقف على سيرة أستاذه. فمن هو هذا النباتي الذي علمه الصنعة؟.

كان من حسن حظ أبي الخير أن تتلمذ على يد هذا العالم. فقد كان "ابن اللونقة" فقيهاً ورعاً له بصر بالطب ومعرفته به، وكله فيه تعاليق مفيدة. وكان قد أخذه عن "أبي المطرف بن وافد الطليلي"<sup>(1)</sup> وخرج من بلده قبل تغلب الإفرنج عليه ببسبر فنزل مدينة بطليموس<sup>(2)</sup>، ثم انتقل إلى إشبيلية في سنة سبع وثمانين، ثم صار إلى قرطبة. وبها توفي سنة ثمان أو تسع وتسعين وأربعمائة. حدث عنه ابنه الحسن<sup>(3)</sup>.

انعقدت بين التلميذ وأستاذه حلقات من التدريس، وملازمة وصحبة فرعاه ابن اللونقة أثناء إقامته في إشبيلية. مما جعلنا نجزم بأن أبا الخير الإشبيلي استطاع أن يشبع نهمه من علوم الفلاحة والطب. ولاشك أنه درس على ابن اللونقة الفقه ففداً عالماً به تقياً ورعاً يتحلى بمكارم الأخلاق ودأب في التحصيل أخذهما عن شيخه الأول ومن خلال مؤلفاته.

ويرشدنا أبو الخير أيضاً من خلال كتابه "عمدة الطبيب" إلى أنه كان وثيق الصلة "بابي عبد الله

<sup>(1)</sup> أبو المطرف بن وافد الطليلي. طبيب عشاب. اسمه عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن وافد اللحمي (398-

467هـ) وكان ماهراً في علم الأدوية المفردة، استوزره يحيى بن ذي النون الذي ملك طليطلة ما بين (435-

467هـ).

<sup>(2)</sup> بطليموس: مدينة في شمال الأندلس. وهي مدينة وافة الأرزاق، استولى عليها بنو الألفس.

<sup>(3)</sup> ابن الأبار في التكملة ص 200 ط. مدريد 1915م.

بن بصال الطليلي الماهر في الفلاحة" وأنه كان يرجع إليه في كثير من أمور الزراعة والفراسة. ويستفيد منه في هذه الأمور "وغالباً كان يتم اللقاء بين الرجلين في "جنة السلطان" بإشبيلية التي أنشأها المعتمد بن عباد<sup>(1)</sup> أثناء حكمه من سنة (433-461هـ) وربما كان أبو الخير أحد المشرفين على هذه الجنة فيما بعد، برعاية وتوجيه من ابن بصال.

إذن من هو ابن بصال الأستاذ الثاني لأبي الخير؟

هذا العلامة هو عبد الله محمد بن إبراهيم بن بصال الطليلي، كما يعرف "بالتفتري" نسبة إلى بلدة "تفتري" في غرناطة ويدعى أحياناً بالحاج الغرناطي. كما يلقب بالإشبيلي لإقامته ردها من الزن في إشبيلية.

وقد أتيج لأبي الخير اللقاء به في تلك المدينة وعمل معه في بساتين الأمراء ولاسيما في بستان المعتمد بن عباد. فأفاد بذلك خبرة عملية واسعة، لما عرف عن ابن بصال من رسوخ قدم في علم الفلاحة، وقد اعترف ابن العوام بفضله وذكره في كتاب "الفلاحة" أكثر من مائة مرة معتمداً على آرائه ومشيراً إلى قيمته العلمية والمعرفية.

هذه التلمذة لأبي الخير على أيدي هذين الأستاذين نطلعنا على ثقافته ومصدر أبحاثه وتجاربه وخبرته في مجال علم النبات.

على أن أبا الخير لم يكتف بذلك. بل كان مدفوعاً بدافع السفر والسياحة للاطلاع والتعرف على النباتات وتأثيراتها الدوائية في الأقطار الأخرى والمدن المجاورة لإشبيلية.

فقد طاف بأرجاء المغرب الأقصى وحدثنا عن ذلك في ثنايا كتاب "العمدة" وعزج على مراكش وأغمات. وسأل بعض شيوخ المرابطين والمصامدة والأعراب عن ماهية بعض الأعشاب كالقتاد وتيكوت وربما كان هذا في صدر الدولة المرابطية.

إن هذه الزيارات ربما كانت تتكرر إلى المغرب حيث يقف الإشبيلي على تشكيلة واسعة من النباتات، فيصفها ويبين خصائصها النباتية والدوائية كما يلتقي بنخبة من العلماء، ويضيف مزيداً من الخبرات والمعلومات والمشاهدات والملاحظات الثمينة ضمنها كتابه الموسوعي الضخم.

يقول أبو الخير في كتابه "العمدة" في صدد الحديث عن شجيرات الكراث<sup>(2)</sup>:

"قال سليمان (يعني ابن جلجل) لم أر أحداً وصفه. لكن نُبّهت عليه لهذه المنفعة العظيمة. يفصد نفعه في علاج الجذام. وبضيف: قال أبو الخير (أي المؤلف نفسه) : هو نوع من المازربون"<sup>(3)</sup>

(1) المعتمد بن عباد: محمد (431-488هـ) ثالث سلاطين بني عباد في إشبيلية وأمرهم حلف أباه المعتضد. مات سجيناً في أغمات.

(2) الكراث: الواحدة كراثة: بقل حيث الرائحة كالثوم. يزرع في المناطق المعتدلة المناخ، توكل سوقه. والكراث الأندلسي أو القلموط: بقلة صغيرة الحجم زراعتها ضئيلة في الشرق الأوسط. تصلح بصلتها تاهلاً.

(3) هذا خطأ منه. فالكراث هو *Porrum* والمازربون هو: *Mezereum* - مهبة التحرير.

وهي المرة الوحيدة التي ذكر فيها أبو الخير اسمه أو كنيته.

على كل ما زالت تلك المعلومات تقتصر إلى معرفة الجانب الشخصي من حياة أبي الخير، لاسيما تاريخ ولادته ووفاته، ونشأته وأسرته وغير ذلك. وللأسف لم يكن لكتاب "عمدة" مقدمة تمدنا بمعلومات أغزر، لاندثارها فيما اندثر من أقسام المعرفة.

وكل ما نرجوه أن ينحطى الباحثون العقبات والحواجز للكشف عن مصداقية هذا العالم الذي ترك آثاراً هامة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في بلاد الأندلس.

### مؤلفات أبي الخير:

مع أن المكتبة العربية تزخر بعدد كبير من المؤلفات التراثية في علمي الفلاحة والطب لعلماء أفاض تشهد لهم آثارهم بالتفوق وبالعلم، إلا أن نتاجاً قيماً ككتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" يرفدها ويفنيها، وذلك لما يتصف به من وفرة المعلومات التي يقدمها عن النبات وأحواله وبيئته الطبيعية وأماكن وجوده، مع ما يتضمنه من معلومات لا بد للطبيب من معرفتها والاعتماد عليها والإفادة منها. فهو كتاب خلد صاحبه وشهد له بالخبرة والمعرفة لذلك نعته مواطنه وتلميذه ابن العوام "بالشيخ الحكيم" وكان له مرجعاً ومعتمداً في أبحاثه وتصنيف كتابه "الفلاحة الأندلسية".

ومن الجدير بالذكر أن كتاب العمدة ورد في مخطوط الرباط تحت اسم "عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب" وقد قيده الناسخ للمخطوط في صدر الورقة الأولى وفي ختام النسخة.

وأما في مخطوط مدريد فيرد الكتاب بأسماء متعددة، حسب مواضع وروده في المخطوط، فهو في صدر النسخة "عمدة الطبيب في معرفة النبات"، وفي خاتمة الجزء الأول عمدة الطبيب في شرح الأعشاب". بينما يرد اسم الكتاب في خاتمة الجزء الثاني تحت عنوان: "عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب".

والمرجح أن اسم الكتاب هو: "عمدة الطبيب في معرفة النبات"، وهو اسم يطابق موضوع الكتاب، لأن عبارة (لكل لبيب) ليس لها أهمية في هذه التسمية، وربما أقحمها الناسخون لضرورة السجع<sup>(1)</sup>.

وكتاب "العمدة" ليس يتيماً في مؤلفات أبي الخير. فقد ترك كتاباً آخر يعرف باسم "الفلاحة"<sup>(2)</sup> وبحمل نفس تسمية كتاب الفلاحة لابن العوام.

وهو مؤلف هام لا يزال مخطوطاً وتوجد منه نسخة في تطوان، وأخرى في تونس، وثالثة في نازيز. ومن حق هذه النسخ البحث والتحقيق للكشف عن مضمونها ونشرها على صفحات متمطشة لإبراز الجانب المهم من تراثنا ومن إنتاج هذا العالم الذي لم ينصف ولم يعط حقه حتى الآن من

<sup>(1)</sup> الكتاب عمدة الطيب ج/1، ص36.

<sup>(2)</sup> كتاب عمدة الطبيب في معرفة النبات لأبي الخير الإشبيلي ج/1 - ص168 تحقيق الأستاذ محمد العربي الخطابي.

الدراسة والتمحيص.

وقد وصف ابن العوام هذا الكتاب المخطوط فقال فيه "إنه كتاب مبني على آراء جماعة من الحكماء والفلاحين وعلى تجاربه "ولاشك أن أبا الخير قد بذل جهوداً للإحاطة بشلال من المعلومات والتجارب في علم الفلاحة ليحقق الأزدهار الزراعي لمسقط رأسه في إشبيلية معتمداً على من سبقه من العلماء، وعلى خبرة شخصية قوامها التجربة التي تقطع الشك وتوصل إلى اليقين.

ولأبي الخير كتاب ثالث سماه "النبات" وكتاب آخر هو "الأدوية المفردة" وهذا ما استنتجناه مما جاء في كتاب "مباهج الفكر، ومناهج العبر" لأبي عبد الله الطوطاط في الحديث عن فسق الأرض إذ يقول:

"قال أبو الخير في الأدوية المفردة له: ببلاد إفريقييا نبات يسمى فسق الأرض، بنبت بنفسه في الرمل كما تنبت الكمأة لا أصل له ولا ورق يشبه فلال (فلفل) السودان في الطعم، ولكنه أبيض اللون إلى الصفرة... وقد علق مؤلف كتاب "مباهج الفكر.. على كلام أبي الخير موضحاً أن هذا النبات يسمى في مصر "حب العزيز".

ومن استقرأ كتاب "عمدة الطبيب" يبدو لنا أن لأبي الخير كتاباً طبياً آخر أطلق عليه اسم "غلط الأطباء". بالإضافة إلى كتاب "العمدة" وربما يكون ملخصاً له. حيث يقول أبو الخير في الحديث عن مسادة (الكنكر)<sup>(1)</sup>: "يقيء بشدة وينفع المفلوجين. وإن أكثر منه قتل. وقد بينته في كتاب "غلط الأطباء"<sup>(2)</sup>.

وسواء أكان لهذه المؤلفات وجودها المغيب في عالم المخطوطات أم ضبايعها. فإن كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات" يبقى صوتاً حاضراً في التعبير عن مكانة مؤلفه وكونه من الرواد الذين عمقوا الجذور بين علمي النبات والطب والصيدلة.

## أهمية كتاب "عمدة الطبيب في معرفة النبات"

من العنوان نبدأ... الكتاب موسوعة جامعة في علمي النبات والطب. يقدم هوية مفصلة لكل نبات: اسمه، صفاته وأجناسه وانتماؤه الطبيعي في الزمان والمكان، مع التركيز على خصائص النباتات الطبيعية واستعمالاته الدوائية، نافذاً بمنهجه وسطوح خبرة مؤلفه إلى اكتشاف مفاتيح العلاقة بين الأدوية المفردة (التي تتألف خاصة من الأعشاب والأزهار والحشائش...) والمادة النباتية ليقيم للطبيب الوجه الحقيقي والدقيق في استعمالها. يرفده في ذلك كله علم وفكر ومشاهدة وخبرة وتجربة.

يستمد الكتاب أهميته العلمية من اعتباره مصدراً لعدد ممن ألف في كتب الفلاحة والطب بعد أبي الخير. ولاسيما ابن العوام الإشبيلي في كتاب "الفلاحة" والطبيب المغربي أبي محمد الغساني

(1) الكنكر: هو الحرشف أو كما يسمى في سورة الانكار *Cynara* وهو من الخضراوات المأكولة وليس له تأثير مُقَيِّن أو سام.

(2) كتاب "عمدة الطبيب" ج 1 ص 168.

الوزير (1019هـ-1610م) في مؤلفه "حديقة الأزهار" في ماهية المشب والعمارة<sup>(1)</sup> فكان بقعة ضوء ليهذين العالمين احتدياً منهجه العلمي وأخذاً عنه عمق التجربة، وغازد البرهان في علم النبات والطب. الكتاب يقع في جزأين ويضم (1739) مادة نباتية ودوائية يسردها في لوحات مرتبة على حروف المعجم بالترتيب السائد في بلاد المغرب<sup>(2)</sup> معتمداً على أوائل الحروف فقط.

وقد ظل الكتاب في منطقة الظل إلى أن دخل عالم الاستشراق والاستعراب. ويرجع الفضل في التنبيه إلى أهمية "العمدة" إلى المستشرق الراحل "ميكل أسين بلاثيوس السرقسطي"<sup>(3)</sup>. فقد اطلع على مخطوطة الكتاب المحفوظة بخزانة الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد. وهي نسخة مغربية وقع الفراغ من نسخ الجزء الأول منها في فاس عام (966هـ) وتحمل الرقم (243).

إلا أن نتائج المستشرق بلاثيوس ظل محصوراً في نطاق ضيق إلى أن أسدى العالم العربي المغربي "محمد العربي الخطابي خدمة جليلة في تحقيق هذا الكتاب نظراً لأهميته وفائدته العلمية<sup>(4)</sup> وإلى الباحث الخطابي يرجع الفضل في تحقيق كثير من المخطوطات في المغرب العربي وبلاد الأندلس.

حين درس "أسين بلاثيوس" مخطوط الكتاب لفت نظره عدد كبير من الألفاظ والمفردات الرومانسية (الإسبانية القديمة) وقد وردت بلهجات مختلفة فجمع هذه المفردات وأعاد كتابتها بالحروف اللاتينية ورتبها، وتمكن من تحقيق (630) مصطلحاً نباتياً محاولاً إرجاعها إلى أصولها. وفسرها وعلق عليها. كما أثبت نحو (88) مصطلحاً لم يتبين أصلها. فجمعها في كتاب سماه "معجم الألفاظ الرومانسية" استمد مادته مما سجله نباتي أندلسي مجهول في القرن الحادي عشر - الثاني عشر الميلادي<sup>(5)</sup>.

وقد صدر "بلاثيوس" هذا المعجم بمقدمة وافية وصف فيها مخطوطة مدريد، واضطر أن ينسبها إلى مؤلف مجهول. لكنه استنتج من نص كتاب "العمدة" أن المؤلف أندلسي إشبيلي وأنه عاش في

<sup>(1)</sup> كتاب "حديقة الأزهار" تحقيق محمد العربي الخطابي - دار الغرب الإسلامي بيروت 1405هـ والغساني هو أبو محمد

(1295-1297م) كتب في الطب والفلك والأنساب له كتاب "العمدة في مفردات الطب" على حروف المعجم.

<sup>(2)</sup> رتب المواد بالنظر إلى أوائل الحروف فقط على حروف المعجم بالترتيب السائد في بلاد المغرب الإسلامي مؤخراً

حرف السين والشين إلى ما قبل الماء والواو والياء على عادة أهل المغرب.

والترتيب العربي هو: "أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص ض ع غ ف ي س ش هـ و ي".

<sup>(3)</sup> ميكل أسين بلاثيوس. (1871-1944م) مستشرق إسباني، ولد في سرقسطة، درس العربية في جامعة مدريد. له

دراسات عديدة عن الغزالي، وابن حزم، وابن الطفيل، وابن باجة.

<sup>(4)</sup> اعتمد العلامة الخطابي في التحقيق مخطوطتين فريدين: الأول هو المخطوط الموجود في الأكاديمية في مدريد ويحمل رقم

(243) وقد أشرت إليه. والمخطوط الثاني: محفوظ في الخزانة العامة للكتب والوثائق في الرباط ويحمل رقم (3505).

<sup>(5)</sup> وهو من منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمرسيد.



أواخر القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلادي، وهذا مما جعله ينفي نفيًا قاطعًا نسبة المخطوط إلى أبي الحسن المختار بن عبدون بن بطلان البغدادي<sup>(1)</sup> المتوفى سنة (456هـ-1066م) خلافاً لما ورد في نسخة مدريد.

وقد أشاد "بلاثيوس" في مقدمة معجمه بأهمية الكتاب والعناية الفائقة التي بذلها صاحبه في تجنب النيات وتصنيفه. وعبر عن إعجابه قائلاً: "إنه كان سبأاً إلى ابتكار نظام للتصنيف هو أقرب من غيره إلى نظام التصنيف الحديث. وأنه لم يسبقه إلى ذلك فيما يعرف"<sup>(2)</sup>.

ويعتبر هذا المستشرق صاحب الفضل الأول في وضع هذا المعجم مع أن جهوده لم تنشر في معرفة اسم الكتاب، لكنه استطاع أن يثبت أن نسبه إلى ابن بطلان مردودة إطلاقاً وهو من وهم النساخ. وأن المؤلف أندلسي عاش في الأندلس في القرن السادس الهجري وفي رحابها وحدائقها أجرى بحثه.

ومما يؤكد هذا الوهم ما ذكره ابن العوام حين طرح باللفظ الدقيق في مقدمته المصادر التي استقى منها. ويؤكد على كتاب الشيخ الحكيم أبي الخير الإشبيلي رحمه الله<sup>(3)</sup>.

وبالفعل فإننا نجد تشابهاً واضحاً في الوصف وتقارباً في المعنى بين الرجلين، مما يشير إلى صحة نسبة كتاب "عمدة الطبيب" إلى أبي الخير الذي ذكره ابن العوام أكثر من مائة مرة في كتاب "الفلاحة" ونقل عنه الشيء الكثير مما يدل على سبقه له أو معاصرته إياه.

### أسلوب المؤلف ومنهجه في كتاب "العمدة":

ينفرد كتاب "عمدة الطبيب" بمجموعة من الخصائص تميزه عن المؤلفات الطبية النباتية التي ظهرت في مشرق العالم العربي الإسلامي ومغربيه ومنها:

1- أن الباحث في كتاب العمدة استطاع أن يقف على هوية كاملة ومفصلة لكل نوع من النباتات. فقد وصف أجزاءها من ورق وساق وجذر، وكل ما يتعلق بها من صمغ ومن ولثي وغيره. من ذلك قوله في مادة:

سورنجان *Colchicum*: ورقه كورق اشبطل. وهو من نوع الأكارون، ولونها أخضر وفيها ملاسمة، ولا ساق له، وله زهر كزهر الزعفران في وسطه شق. عليه قشر أسود، مائل إلى الصفرة يشبه قشر بصل النرجس. منابته الجبال في المواضع الرطبة منها، وفي الغياض وهو السورنجان الأسود وجوز عند بعض الأطباء.

والمؤلف يحرص على ذكر الخصائص الفيزيولوجية والطبيعية دون الاهتمام بالنبات من ناحية

(1) ابن بطلان البغدادي: المختار بن الحسن بن بطلان، طبيب وفيلسوف من أهل بغداد عاش في مصر والقسطنطينية،

وصنف ما يزيد على خمسين مجلداً. من مؤلفاته "دعوة الأطباء" طبع في الإسكندرية عام 1901م.

(2) معجم بلاثيوس. معجم الألفاظ الرومانسية. مدريد 1943م.

(3) كتاب "الفلاحة" لابن العوام. المقدمة ج 1 - ص 9.

لغوية فقط كما فعل الأصمعي والسجستاني وأبي حنيفة الدينوري، كما يحرص على ذكر جغرافية النباتات وبينته، فيحدد أماكن وجوده، من ذلك ما ذكر عن: الأقيثون: وهو نبات يشبه الصعتر. إذ يقول:

"وهو ينبت في الوطاءات، ومناقع المياه الجافة، ورأيته بالعدوة بوادي أمسون تسميه البرير لحية أمسون"<sup>(1)</sup>.

ويقول في نبات:

القضب: "وصف لي بناحية طلسيلة وبالتمر" لكنه لا يفتح بالوصف فيلجأ إلى البحث والمشاهدة. إذ يقول:

"رأيت أن هذا النوع في شرف الزيتون بغرب إشبيلية بحومة حصن القصر"<sup>(2)</sup>.

وهذا يعبر عن النهج العلمي والدقة القصوى في وصف النبات وتحديد مكان وجوده. حيث يلمح الزرع ويربو.

كذلك فإن أبا الخير يقف بنفسه على منابت الزرع فلا يغامر بذكر أية مادة سمع عنها أو قرأ ما لم يعاين ذلك ويختبره مما جعله دقيقاً في تحديد اختلاف الأجناس والأنواع وتصحيح ما وقع فيه غيره من وهم وخطأ.

يبدو هذا في حديثه عن مادة:

البلسان: "وقد غلط في قدر ما يجمع منه حذاق الأطباء. فقالوا:

يجمع من دهن البلسان كل عام - على ما ذكر - من خمسين رطلاً إلى ستين والذي أوقفهم في هذا الغلط ما رأوا في كتاب جالينوس<sup>(3)</sup> من هذا اللفظ. وأظن المترجمين أخطوا عليه فقالوا: أولاً إن الذي يجمع فيه شيء يسير. فهذا شرط بين، ثم قالوا يجمع منه كل عام العدد المذكور في مدة من الزمان كما ذكر. وهذا عندي هو الصحيح"<sup>(4)</sup>.

ويقول في نبات:

البل: "لم أجد أحداً من الأطباء يحد هذا النبات بعلامة تعلم ولا وصفه بصفة لا تفتق. وإنما أخذ اسمه تقليداً وسماعاً. وأشبه الأقوال عندي قول ماسرجويه المتقدم وقوله نوعان على أن جالينوس قال في الماميران: البل والشل: الشبوق والبذقة وهو الأقوال"<sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> عمدة الطبيب ج 1، ص 74.

<sup>(2)</sup> عمدة الطبيب ج 1، ص 104.

<sup>(3)</sup> جالينوس: من أطباء الإغريق (110-200م) صنف العديد من كتب الطب التي اعتمدها الأطباء العرب والمسلمون في القرن الثالث الهجري.

<sup>(4)</sup> عمدة الطبيب ج 1، ص 105.

<sup>(5)</sup> عمدة الطبيب ج 1، ص 104.

2- يرشده أبو الخير الأطباء إلى خصائص المادة النباتية الدوائية ويشير إلى صفاتها وإلى استعمالها في معالجة بعض الأمراض لتكون دستوراً وعمدة للطبيب.

### من الأدوية المفردة التي يذكرها:

الإبرنج كان يقول في الإبرنج منسوباً إلى ابن الجبلي: هو دواء هندي يسهل البلغم، ويخرج حسب القرع، ويقتل الدود. وهذا قول ابن ماسويه والبصري. وزعم بعض المتأخرين أنه حب الرند بعينه وهذا خطأ. وقيل هو جوز القيء وهو غلط. وهو مسهل مثله<sup>(1)</sup>.

ويقول في مواد أخرى مبيناً خصائصها، ومفصلاً في قواها، وتحديد درجاتها كما في: جوز الأرض: "خاصيته النفخ من القولنج إذا شرب ماؤه" أما في جوز مائل البطريق فيقول: "طعمه عذب دسم، يسكر أكثر من إسكار البنج إن شرب منه قيراط في نبيذ. فإن شرب منه متقال قتل بالخنق لحينه".

وفي مادة القاقلي يقول أبو الخير الإشبيلي واصفاً المادة أدق الوصف:

"حمضه مثل الأسنان، تسمى القلام. له ورق كورق الأفحوان الكبير إلا أنه أقل منه تقطيعاً. وليس ببعيد الشبه من ورق الخرف الأحمر، في ورقه متانة، ولونها أخضر إلى الصفرة... فيه شيء من ملوحة".

وبذكر أبو الخير مكان وجود هذا النبات قائلاً: "ورأيت هذا النوع بناحية شلب بقرية تعرف ببرتمون".

ويسند بعض الأقوال إلى أصحابها من الأطباء أو النباتيين. فيتابع قائلاً: "وزعم الزهراوي أنه الشبنالة. وهو حمض الجبال. قال ابن جلجل: القاقلي هو الباذليان".

ويشير أبو الخير إلى خصائص القاقلي الدوائية واستطبائاته فيقول:

"خاصة هذا النوع إسهال الماء الأصفر إذا شربت عصارته مع السكر، ويطيب الجشا، وينفع من ضعف الكبد، ومن النفخ في البطن، ويدبر البول. وله فعل عجيب في المعدة الباردة. أضراره بالرئة وإصلاحه بالمسل. الشربة منه ثلاثة دراهم<sup>(2)</sup>."

أما في مادة:

الجلبهنك: وهو القات فيقول: "بقيء بشدة، وينفع المغلوجين. الشربة منه درهم. وإن شرب منه أكثر قتل". فكانما يحذر الإشبيلي الأطباء من تجاوز المقدار المسموح به في العلاج.

(1) عمدة الطبيب ج 1، ص 43.

(2) القاقلي: نبات مالخ كنبات الأسنان وهو من فصيلة الصليبيات عمدة الطبيب ج 1، ص 656. وهو غير القاقلة (الحال).

وقد يسمى القاقلي بالبقلة المالحه، والقطف البري والرغل. انظر كتاب "الوصلة إلى الحبيب في وصف الطبيات والطيب" الذي حققناه. ج 2 ص 857 منشورات معهد التراث العلمي العربي بحلب 1408 هـ - 1988 م.

إن هذه الدقة في تحديد الخصائص الطبية للنبات ومقادير استعماله تجعلنا نتساءل: ترى هل مارس أبو الخير العلاج بنفسه فكان طبيباً إلى جانب كونه عشاباً أم أنه مجرد إداء برأيه الشخصي في موضوع الدواء بالاستناد إلى تجربة شخصية أو رواية موثقة. وهذا مما يشجعنا على سبر أغوار شخصيته التي لم تساعدنا المصادر على كشفها حتى الآن.

3- لقد كان للمؤلف وزنه الثقافي، وثقله المعرفي بلغات عصره ولهجاتها المختلفة لذلك يورد أسماء كثير من النباتات باللاتينية، واليونانية، والفارسية، والإسبانية، والأمازيغية، والنبطية. كما يذكر أسماءها باللهجة المحلية الدارجة في عدد من الأقطار ولاسيما في الأندلس والمغرب. من ذلك ما ذكره في مادة:

بطيخ Melon: "ريفّي" وهو المستطيل، ويسمى هذا سملايا (نط)، ملونيا (يوناني) وهذا عند العامة بطيخ على الحقيقة. ومنه الفلسطيني وهو الدلاع وهو البطيخ الهندي والسندي أيضاً والشامي والشتوي ويسمى افلسطين (بر) بالبربرية الأمازيغية ومنه الدمسّي - ويقال الدمشقي - وهو الملون، وهو المعروف عندنا بالهوزني منسوب إلى قرية عندنا كثيراً ما يزرع بها. ومنه المصري وهو النفاح<sup>(1)</sup>.

4- أما أسلوب أبي الخير في كتابه الموسوعي الضخم فيمتاز بالوضوح والدقة والإيجاز، وتجنب الحشو والاستطراد. وقد صاغ ذلك بلغة عربية ناصعة، يحسن اختيار الألفاظ أو المصطلحات التي توضح الفكرة وتخدم الموضوع في صياغة علمية تنجح إلى التشبيه أحياناً للإيضاح كما في قوله: "وله زهر كزهر الزعفران" أو "عليه قشر أسود مائل إلى الصفرة يشبه بصل الفرجس".

ويلجأ إلى التعليل في كثير من الأحيان لذلك يذكر سبب تسمية النبات مثلاً كما في تسمية (برباطة) إذ يقول:

قال الزهراوي هو أصل الجنت وهو خطأ. والبرباطة (الشبينرة) سميت لذلك لأن غسلها بالصوف وغيرهم يستعملون أصل هذا النبات في غسل الثياب وهو بذلك ينفذ إلى عالم الصناعة وأهمية المادة النباتية وانتشار استعمالها في هذا الميدان.

أخيراً لقد وضع لنا أبو الخير مؤلف كتاب العمدة وثيقة نباتية طبية جديرة بالاهتمام. لعالم لم ينل حظ أقرانه من الشهرة والتعريف.

أرجو أن أكون قد قدمت قسماً مضيئاً تفري بدراسته والوقوف على الدرر الكامنة في نسج مؤلفاته التي لم تخرج إلى النور.

كما نرجو من الباحثين والمهتمين من الأطباء وعلماء النبات أن يعودوا إلى معجم أبي الخير القيم "عمدة الطبيب في معرفة النبات" ليقفوا على مبادئ واستراتيجيات العلماء العرب والمسلمين في

(1) نط، بر = رموز تدل على اسم النبات في اللغة النبطية والبربرية. والمِلن: هو الشمام أو البطيخ الأصفر.

العلاج الدوائي بالأعذية والأعشاب الطبية. لأن هذه المعلومات التراثية تعتبر ثروة حقيقية من حيث المعرفة، لا بد من إحيائها ومناقشتها، والاستفادة من خبرات السابقين، ودراستها على ضوء التقدم والتطور الذي حدث ويحدث في علمي الطب والصيدلة.

ولا ننسى أن التناسق والتعايش بين الزراعة والطب هو مفتاح التعايش بين الإنسان والطبيعة، وهذه مسألة ذات أهمية كبيرة في سلامة البشرية.

### ■ مراجع البحث:

- 1- الأعلام، خير الدين الزركلي، الطبعة الثالثة بيروت، 1969-1970م.
- 2- الأعذية والأدوية عند مؤلفي الغرب الإسلامي، محمد العربي الخطابي، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990م.
- 3- تاريخ العبر وديون المبتدأ والخبر - المقدمة - ابن خلدون، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى.
- 4- للجامع لفردات الأدوية والأعذية، ابن البيطار، المطبعة العامرة، 1291هـ.
- 5- حديقة الأزهار للفنساني، تحقيق محمد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1405 هـ.
- 6- ثنذرات الذهب في إخبار من ذهب، ابن العماد الحلبي، ط 1351هـ.
- 7- الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية، جزءان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.
- 8- صمدة للطبيب في معرفة النبات، أبو الخير الإشبيلي، تحقيق العربي الخطابي، جزءان ط
- 9- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق نزار رضا، بيروت 1965م.
- 10- للفلاحة الأندلسية، ابن العوام الإشبيلي ط. إسبانية، نسخة موجودة في معهد التراث العلمي العربي بحلب رقم السجل 8112.
- 11- معجم الألفاظ الرومانسية، أسين بلاثيوس، ط مدريد 1943م وهو من منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية.
- 12- معجم الألفاظ الزراعية، مصطفى الشهابي، ط القاهرة، مطبعة مصر 1957م.
- 13- معجم البلدان، باقوت الحموي، بيروت 1955م.
- 14- الوصلة إلى الحبيب في وصف الطبيات والطبيب، لابن العديم. تحقيق محجوب - خطيب، منشورات معهد التراث 1408هـ - 1988م.
- 15- وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة 1948م.



## أخبار التراث

### مؤتمرات وندوات ومحاضرات

مدينة حلب السورية، وفي رحاب معهد التراث العلمي العربي، عُقد المؤتمر السنوي الثاني في العشرين لتاريخ العلوم عند العرب، وذلك في المدة من 2001/10/23 حتى 2001/10/25. وكان الهدف منه، "التعريف بالمساهمة التي قدمها العرب للحضارة الإنسانية، في مختلف فروع المعرفة وأهميتها للوطن العربي، وللعالم".

وقد شارك في هذا المؤتمر إلى جانب الباحثين السوريين، (42) باحثاً من الأقطار العربية، والإسلامية، والأجنبية:

(مصر، العراق، الأردن، لبنان، تونس)، (تركية)، (ألمانية، فرنسة).

واشتملت البحوث على المحاور الآتية:

تاريخ العلوم الأساسية، تاريخ العلوم الطبية، تاريخ العلوم التطبيقية، تاريخ العمارة، تاريخ الثقافة التراثية العامة.

كما تم في هذا المؤتمر الاحتفال بذكرى العالم العربي (بجى بن أبى منصور. ت نحو 215هـ) صاحب كتاب (الزيج المأموني الممتحن).

• • •

في الفترة من 25-26 كانون الثاني 2002م، نظم معهد الدراسات الإسلامية في لندن، بالتعاون مع كلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن، مؤتمراً دولياً عن (مولوي رومي) تحدث فيه نحو (25) باحثاً من دول إسلامية وغربية وقد تناول المتحدثون الموضوعات التالية:

- الحب في مؤلفات مولوي رومي.
- بنية ومنهج مثنوي.
- تأثير القرآن والحديث في المثنوي.
- العلاقة بين الإنسان والله وفقاً لرؤية رومي.
- علاقة وتأثير المولوي في العلماء الآخرين.

• • •

بتاريخ الثالث من المحرم 1423 هـ الموافق 17 آذار 2002م، وفي رحاب مكتبة الملك عبد العزيز العامة، عقدت ندوة: الإسلام وحوار الحضارات، لمناقشة مستقبل العلاقة مع الآخر، ولشرح تعاليم الإسلام ومبادئه.

وشارك في الندوة التي استمرت أربعة أيام، أكثر من (300) شخصية من نخبة الباحثين والمفكرين والأكاديميين المسلمين والأجانب من جميع أنحاء العالم.

وقد ناقشت الندوة موضوع حوار الحضارات، من خلال ثلاثة محاور رئيسة هي:

- الحضارات، صراع أم حوار؟

- الإسلام والحضارات الأخرى.

- الحضارة المعاصرة: تجارب وممارسات.

• • •

في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، قدم الدكتور الشاهد البوشيخي، مدير معهد الدراسات المصطلحية ورئيس وحدة القرآن والحديث بالدراسات العليا في جامعة سيدي بن محمد بن عبد الله في كلية الآداب بفاس، محاضرة بعنوان (نحو تصور حضاري شامل للمسألة المصطلحية)، أوضح فيها أهمية المصطلح وضرورة الاهتمام به. وتناول بالتفصيل مفهوم المسألة المصطلحية، والمفهوم الذي يستخلص منها، وهو قضية الترجمة والتعريب للمصطلحات الأجنبية اليوم في العالم العربي. ثم تناول، أبعاد المسألة المصطلحية، الثلاثة:

-علاقة المسألة المصطلحية بماضي الذات.

-علاقة المسألة المصطلحية بحاضر الذات.

-علاقة المسألة المصطلحية بمستقبل الذات.

وبعد ذلك تحدث عن مجالات الدراسة المصطلحية، وعن المسألة المصطلحية والشهود الحضاري للأمة، وعن مسائل أخرى تتعلق بالمصطلح ومسائله.

• • •

### إصدارات:

احتفلت وزارة الإعلام في دولة الكويت والأوساط الثقافية فيها، باكتمال التحقيق في (تاج العروس من جواهر القاموس) لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، وصدوره في أربعين مجلداً. وبعد هذا الكتاب أكبر موسوعة بالعربية، وهو شرح مطول للقاموس المحيط للفيروز آبادي.

تمتاز موسوعة تاج العروس بتنوع مادتها اللغوية التي صنفتها الزبيدي تحت (12) ألف مدخل لغوي، وأورد فيها أبرز الأعلام والأماكن والنبات والحيوان وبخاصة (الخيول). كما لم يفته أن يدخل في سياق الشروط الألفاظ العامية (المصرية)، فالزبيدي أقام في مصر وتوفي فيها، لكنه عراقي الأصل وهندي المولد.

• • •

بعد جهد كبير بذله الدكتور عبد العزيز بن ناصر المانع في تحقيق كتاب (المأخذ على شراح ديوان أبي الطيب المتنبي) لابن معقل الأزدي، أصدره في خمسة مجلدات تنشر لأول مرة كاملة، على حد قول الدكتور المانع في تقديمه للعمل:

((كتاب المأخذ ينشر لأول مرة كاملاً، وعلى نسخة أجزم أنها نسخة المؤلف)).

• • •

عن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي في لندن، صدر في عام 2001م، الجزء التاسع من فهارس المخطوطات العربية والتركية والفارسية والبوسنية، في مكتبة الغازي خسرو بك في سراييفو. ويأتي هذا العمل في إطار الجهود المبذولة من أجل إنقاذ كتب هذه المكتبة، حفاظاً على هوية البوسنة والهرسك من الضياع، في موجة الغزو الثقافي وخضم المولمة. صدرت الطبعة الثانية من كتاب (أهل السراة في القرون الإسلامية الوسيطة 400-1200هـ)، للكاتب عبد الله بن محمد.

يلقي الكتاب الضوء على الحياة العلمية المهمة لأهل السراة في تلك الفترة، وذلك من خلال الحديث عن: مواطن أهل السراة، قبائلهم (الموقع والحدود)، ملامح حياتهم السياسية والاجتماعية والدينية والعلمية والأدبية.

• • •

دراسة الفنون علم معروف منذ القديم، لكنه لم يتبلور إلا في القرن العشرين.

فقد أصدر الدكتور حسن الباشا كتاباً في هذا الموضوع، عنوانه: (الفنون القديمة في بلاد الرافدين)، يتحدث فيه عن الأثر الاجتماعي في طراز فنون تلك البلاد. ويقسم الطراز الفني العراقي القديم إلى طرز فرعية، أهمها:

الطرز السومري، الطراز الأكادي البابلي، الطراز الآشوري، والطرز الكلداني أو البابلي الجديد. والكتاب مزود بعدد من الخرائط والصور.

• • •

كتاب (المنهج التاريخي عند الفلقسندي)، عبارة عن دراسة تحليلية كتبها الدكتورة ظمياء محمد عباس السامرائي، وأصدره في عام 2001م مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.



تغطي هذه الدراسة المنهج التاريخي عند القلقشندي الذي لم يحظ بالاهتمام المطلوب من قبل الدارسين في القديم وفي الحديث. وتتناول حياة القلقشندي. من خلال عصره، وتبحث في ثقافته ومصادر مؤلفاته، وأسس البحث التاريخي والنقد التاريخي عنده.

من أبرز مؤلفات القلقشندي: "صبح الأعشى في صناعة الإنشا"، "الكواكب الدرية في المناقب البهريّة"، "مآثر الإنافة في معالم الخلافة"، و"نهاية الأرب في أنساب العرب".

في طبعة أولى، أصدر المحقق محمود الأرنؤوط كتاباً عن (أعلام التراث) في العصر الحديث، الذين خدموا التراث العربي الإسلامي، وفيهم عرب ومسلمون ومستشرقون.

وقد قدم للكتاب علمان في مجال الأدب والتحقيق، هما: الدكتور شاكراً الفحام، والشيخ عبد القادر الأرنؤوط.

ومن بين الأعلام الذين جاء الكتاب على ذكرهم، د. إحسان عباس، د. إحسان النص، القاضي اليمني إسماعيل الأكوخ، د. شوقي ضيف، علامة النحو سعيد الأفغاني، د. عبد الرحمن العثيمين، د. ناصر الدين الأسد.

وجدير بالذكر أن المؤلف حقق ما يزيد على ستين كتاباً من مصنفات الأسلاف، نذكر منها:  
الأمصار ذوات الآثار، للإمام الحافظ شمس الدين الذهبي.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للإمام ابن العماد الحنبلي.

حياة الإمام البخاري، للعلامة الشيخ محمد جمال الدين القاسمي.

### مناقشة رسالة جامعية:

قام السيد عبد الكافي توفيق المرعب، بدراسة وتحقيق نص نحوي قديم بعنوان (المحصل في شرح الفصول لابن معط) لواضعه (ابن إياز)، أحد أعلام النحو في القرن السابع الهجري، الذي آلت إليه مشيخة النحو بالمدرسة المستنصرية في بغداد. ويعتبر الشرح المذكور من أهم الشروح التي انعقدت على فصول ابن معط، لما اجتمع له من الميزات في المادة والمنهج.

وهذا العمل عبارة عن رسالة جامعية تقدم بها السيد عبد الكافي إلى قسم اللغة العربية في جامعة دمشق، لنيل شهادة الدكتوراة.

وبعد المناقشة المستبضفة للعمل والمحقق، منح السيد عبد الكافي المرعب درجة الدكتوراة بامتياز.

أمانة التحرير

کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی  
بنیاد دایرة المعارف اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

شماره ثبت

تاریخ ۹ - ۳ / ۱۳۸۸